

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

SAISIR L'ÉPAISSEUR DU VÉCU : UNE LECTURE PHÉNOMÉNOLOGIQUE CRITIQUE DES RELATIONS
INTERPERSONNELLES DANS UN PROJET DE DÉVELOPPEMENT À MADAGASCAR

THÈSE

PRÉSENTÉE

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DOCTORAT EN ADMINISTRATION

PAR

RAJOELISOLO DEBERGUE KARINE

AVRIL 2026

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cette thèse 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.12-2023). 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

Cette thèse n'est pas l'œuvre d'une seule voix. Elle s'est tissée au fil de relations, de présences, de soutiens décisifs ou discrets, de marques de confiance qui m'ont permis de continuer à penser, écrire, tenir.

Mes premiers remerciements vont à Caroline Coulombe, directrice de cette recherche. Elle a été une présence constante, exigeante et bienveillante, qui sait encourager et orienter sans enfermer. Elle a cru en ce projet, même lorsqu'il s'écartait des sentiers balisés de notre discipline, m'ouvrant un bel espace de liberté encadrée. Je veux également remercier François Audet, codirecteur de cette thèse, pour sa présence rassurante, ses remarques justes, qui poussent à se remettre en question et à grandir. Je remercie aussi les membres de mon comité de thèse pour la finesse de leurs commentaires, ainsi que les membres du jury pour leur lecture attentive et l'ouverture intellectuelle avec laquelle ils ont accueilli ce travail, dans ses choix épistémologiques comme dans sa forme.

Je remercie les institutions qui m'ont accompagnée tout au long de ce parcours, en particulier le Département de management de l'ESG UQAM, où j'ai été doctorante et chargée de cours jusqu'en décembre 2024, ainsi que l'Université du Québec à Rimouski (UQAR), où j'ai le privilège d'être professeure depuis janvier 2025. Plusieurs soutiens ont contribué à rendre ce travail possible, et je souhaite saluer les organismes et chaires qui ont appuyé cette recherche : le CORIM (Conseil des relations internationales de Montréal), l'UQAM (Université du Québec à Montréal), l'OCCAH (Observatoire canadien sur les crises et l'action humanitaires), l'OQRC (Observatoire québécois de la recherche sur la collaboration), l'ESG UQAM, la Fondation J.A. DeSève, Scotia-IEIM, la Fondation Robert-Sheitoyan de l'UQAM, l'Association étudiante de l'ESG UQAM et la Chaire de gestion de projet ESG UQAM. Chacun de ces appuis a constitué un encouragement précieux.

Du côté du terrain, ma gratitude va au couple fondateur de l'association à Madagascar pour leur accueil généreux, ainsi qu'à tous les membres de l'organisation et aux enfants qui ont partagé leur quotidien, leurs récits, leurs silences et leurs rires. Ce que j'ai reçu sur ce terrain dépasse largement le cadre de la recherche : ce sont des leçons d'humanité, d'humilité, de retour à l'essentiel. Ce sont aussi des secousses, des mises en déséquilibre, des révélations. Je tiens ici à rendre hommage au fondateur de l'association,

dont le décès récent laisse un vide profond. Son engagement, sa vision et sa générosité continuent de vivre dans les gestes quotidiens de celles et ceux qui poursuivent son œuvre. Que cette thèse, par son écriture, leur rende au moins en partie ce qu'ils m'ont transmis.

Je pense aussi aux collègues, aux pairs, aux professeur-es, aux ami-es, à toutes les personnes qui ont contribué à faire avancer ma réflexion.

Enfin, j'adresse ma plus profonde gratitude à ma famille. À mon mari, pour avoir porté le foyer et pour m'avoir toujours soutenue. À mes enfants, pour leur amour inconditionnel et leur patience devant mes absences. À vous qui m'avez gardée vivante, joyeuse, ancrée, quand l'abstraction menaçait de tout emporter. À mon frère et à mon beau-père, pour leurs encouragements discrets mais constants. À ma mère, qui m'a soutenue sans relâche, relevée à maintes reprises et poussée à ne jamais céder. À mes parents, qui m'ont transmis la soif de comprendre, la liberté de penser, l'éthique de la curiosité. Leur manière d'être – intellectuels, artistes, rêveurs éveillés – a dessiné pour moi, dès l'enfance, les contours d'un monde habitable par la pensée. Merci de m'avoir appris à marcher en pensant, à penser en marchant.

DÉDICACE

À mon père,
qui n'a pas vu cette thèse s'achever,
mais dont la voix continue de m'accompagner.
C'est aussi pour lui que je suis allée au bout.

AVANT-PROPOS

Le *kabary*, art oratoire majeur de la tradition malgache, ouvre ici cette thèse comme une manière d’entrer autrement dans la recherche. Ancré dans les moments de passage, de transmission et de reconnaissance, il engage une parole façonnée par une éthique de la relation, du rythme et de la retenue. Dans le cadre de ce travail, il donne forme à des dimensions du vécu et du savoir que les codes universitaires restituent difficilement. Le texte proposé ne prétend ni reproduire, ni épuiser la richesse du *kabary* dans la diversité de ses usages et de ses contextes d’énonciation. Il s’agit plutôt d’une écriture inspirée par cette tradition, placée en ouverture de la thèse pour faire résonner le terrain, les liens qui s’y sont tissés et les paroles qui l’ont traversé. Il ne cherche donc pas à résumer la recherche, mais à ménager un espace où le vécu partagé, les silences et la dignité peuvent apparaître autrement. Ce choix introduit aussi, dans cette thèse, un espace pour des formes d’intelligibilité que l’écriture académique peine parfois à porter seule. Il relève ainsi d’un geste cohérent avec la posture épistémologique et éthique qui traverse ce travail.

Miarahaba Tompoko,

Tsy izaho no maniraka, fa ny kabary no mitantara traikefa. Miarahaba anareo ray aman-dreny, zoky aman-jatovo. Miarahaba ny fianakaviana, ny mpiara-miasa izay mitondra hasina. Miarahaba an’ireo miteny amin’ny fiteny tokana fa maneno tahaka ny feon’ny tendrombohitra, miarahaba an’ireo mitazana mangina fa mahita lavitra. Miarahaba anareo izay niandry, izay nandray, izay niara-nisakafo. Satria izay miara-misakafo, miara-mivelona. Ny fanajàna, Tompoko, no mitondra hasina, no mampitohy, no maha olona.

Miala tsiny Tompoko. Miala tsiny raha mandray fitenenana eo anatrehan’ny lehibe, ny manampahaizana, ny tra-pahendrena. Tsy hiteny lava aho, fa hizara traikefa mangina nefa mitepo mety hanova ny fijery.

Tsy teny mitaky fanekena, fa teny mitohy amin’ny fahanginana. Tsy teny manindrona, fa teny mitondra fitoniana. Izaho mbola kely, kanefa miteny eo anatrehan’ny lehibe, ka raha misy diso Tompoko, dia mba anaro amin’ny teny malefaka toy ny rivotra.

Misaotra Tompoko. Misaotra tamin'ny varavarana nisokatra ary ny tanana nifandray. Misaotra tamin'ny vary mamy sy ny sira, izay nampiray andro sy alina. Misaotra tamin'ny tsiky sy traikefa, tamin'ny fandraisana tsy nitaky valiny. Misaotra ny mpiara-miasa rehetra tao amin'ny fikambanana. Misaotra an'i Caroline sy François, misaotra ny UQAM sy ireo mpiahy. Ary misaotra anareo fianakaviana : ray aman-dreny, rahalahy, vady, zanaka. Ianareo no tany be fitiavana, afo mamelona faharetana, fefy mandrindrina fanantenana. Tsy mihazakazaka ny tongotra, raha tsy misy taolana mitana ny tohana.

Nisy zavatra hita. Ny tazana an-tsary moa tsy mitovy amin'ny fijery mivantana. Kanisy fijery, nisy feo nangina. Nisy teny tsy natao, fa nitempo; nisy fihetsika tsy nokasaina, fa nankasitraka. Nisy fanoherana mangina, toy ny vato mafy tao an-tany. Tsy miteny, tsy miady, fa tsy azo tsinontsinoavina. Nisy fitoniana, fandefarana, fanajana, sy firaiketam-po tsy nety ritra. Nisy hira nanampy vavaka, fihomehezana nanampy fifankatiavana. Ny vahiny tsy mahay manasa vilia, fa ny tompon-trano no mitsiky.

Tsy mitsikera izahay, fa manantena. Manantena aho fa ireo avy any ivelany hihaino ny fahanginana. Manantena mba hihaino amin'ny fony ny fon'ny hafa. Manantena mba hijery amin'ny masony ny mason'ny hafa. Manantena mba hanome amin'ny tanany ny fanampiana, fa tsy amin'ny feo mandidy. Voninahitra an-tsobiky tsy atao am-patambary. Izay hajaina tsy ho andriana tsy akory, ary izay manaja tsy ho andevo tsy akory; ka tsara ny mifanaja.

Maniry izahay fa hiara-hitombo isika, hiara-hamboly amin'ny tany, hiara-hamaka amin'ny fototra. Izaho sy ny vary dia iray ihany. Ho hita ny herin'ny hevi-baovao, ho hita ny hasin'ny fahendrena tranainy. Ho hita ny lanjan'ny olona tsy miseho, fa mitondra. Ho hita maso ny fahendrena sy ny voninahitra ny mpiray tanindrazana. Ataovy fitia tera-bary : tsy vitan'ny efa nijoro, fa niondrika indray hila saina.

Farany Tompoko, ity teny etoana tsy manidy varavarana. Fa manokatra tontolo vaovao, manetsika fanahy torana, maniraka fitiavana lavitra. Toy ny tanana mikasika tanana, toy ny jiro manazava alina, toy ny voa mitono fanantenana. Rano mitete mahatampoka ny vato.

Enga anie ity fikarohana ity ho fanehoam-boninahitra. Ho lamba mandrakotra hafatra, ho tamba-jery iarahana mandinika, ho tady mampifamatotra fahatsiarovana sy fahazavana, ho hira heno amin'ny fiteny rehetra, na teny tsy tenena. Ny hazo miorina tsara, dia mitombo avy amin'ny fotony.

Misaotra indrindra Tompoko.

Je m'incline.

Je m'incline devant les aînés, comme la feuille sèche s'incline sous le vent de la colline. Je m'incline devant les gardiens de la mémoire, ceux qui parlent peu mais portent le poids du ciel. Je m'incline devant ceux qui parlent bas, mais voient loin. Je salue les anciens. Je salue la famille. Je salue les amis. Ceux qui ont marché, ceux qui ont attendu, ceux qui ont veillé au bord du chemin, sans bruit, sans rien demander. Ceux qui m'ont accueillie sans en attendre rien. Ceux par qui le savoir a pris corps, dans les pas, dans les silences, dans les gestes partagés. C'est là que le souffle m'a été confié ; non pour en faire une leçon, mais pour le rendre avec respect. Celui qui se nourrit d'une terre n'oublie pas ses racines. C'est le respect qui fait l'homme.

Pardon. Pardon de prendre la parole. Pardon de parler devant ceux qui savent. Pardon de dire ce qui ne m'appartient pas entièrement. Ce qui est dit ici n'est pas une vérité. Ce n'est pas une leçon. Ce n'est qu'un écho. Un reflet. Un souffle rendu. Je suis encore novice, et je parle devant les sages ; si je me trompe, qu'on me corrige avec douceur.

Merci. Merci à vous, vous qui avez ouvert la barrière sans poser de question. Vous qui avez partagé le riz chaud et le sel du quotidien. Vous qui avez dansé sous la lune, sans regarder l'heure. Vous qui avez donné sans attendre, et écouté sans juger. Ceux qui mangent ensemble vivent ensemble. Merci aux responsables de l'association, à ceux du village, à ceux des collines, à ceux de l'ombre. Merci à mes directeurs, Caroline et François. Merci à l'UQAM, au Comité de thèse et aux bailleurs. Merci aux soutiens visibles et invisibles. Merci à ma famille : parents, frère, mari et enfants. Vous êtes mon sol rouge. Vous êtes mon feu sous la marmite. Vous êtes la ronce qui protège. Les pieds ne courent pas sans les os qui les soutiennent.

Des gestes ont été vus. Des regards ont été croisés. Des silences ont été entendus. Tout ne se dit pas. Mais tout se ressent. Il y a eu des ajustements. Des effacements. Des mots qui s'envolent. Des voix qui se perdent. Ce qu'on voit en photo n'est pas ce qu'on voit de ses yeux.

Il y a eu des sourires. Il y a eu des chants. Mais aussi des non-dits. Des gestes de recul. Des ombres. Et aussi des résistances. Calmes. Dignes. Solides. On ne parle pas, on ne se bat pas, mais on ne peut être méprisé. Des valeurs ont résisté : la patience, l'entraide. Et parfois, un éclat de rire. Un clin d'œil. Une chanson transcendant une prière. L'étranger ne sait pas laver les assiettes, mais l'hôte sourit quand même.

On ne critique pas. Mais on peut souhaiter. Que ceux qui viennent d'ailleurs s'arrêtent un peu. Qu'ils prennent le temps d'écouter les silences. De regarder les gestes. De sentir la chaleur derrière chaque mot. Que l'aide donnée soit une écoute et non une direction. Une main tendue, non une voix haute. On ne récolte pas au premier semis.

On souhaite que les projets se construisent ensemble. Avec le temps des semences. Avec le poids des racines. Que les savoirs locaux ne soient pas des décors, mais des fondations. Que ceux qui vivent ici soient vus dans leur force, dans leur foi, dans leurs limites aussi, et dans leur dignité. La pierre lancée dans l'eau ne montre pas tout de suite ses ondes.

Et cette parole... Elle ne vient pas clore. Elle vient ouvrir. Comme une main. Comme une lampe. Comme une graine. L'eau qui goutte finit par fendre la pierre. Que ce travail rende hommage. Qu'il participe à tisser. Qu'il invite à entendre autrement. À regarder autrement. À se relier autrement. Un arbre bien enraciné grandit à partir de ses racines.

Merci beaucoup.

Propriété intellectuelle. Les œuvres artistiques, poèmes, *kabary*, tableaux et photographies figurant dans ce manuscrit sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction, adaptation ou diffusion, totale ou partielle, sans autorisation écrite de l'auteur, est interdite. Karine Rajoeliso Debergue © 2026.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	ii
DÉDICACE	iv
AVANT-PROPOS.....	v
LISTE DES FIGURES.....	xii
LISTE DES TABLEAUX	xiii
RÉSUMÉ.....	xiv
ABSTRACT	xv
INTRODUCTION	1
CHAPITRE 1 REVUE DE LITTÉRATURE	6
1.1 L'aide au développement : fondements et asymétries historiques	7
1.1.1 Repères géopolitiques et paradigmes de modernisation.....	7
1.1.2 Asymétries structurelles persistantes : technocratie, fragmentation et recentrage du pouvoir ..9	
1.1.3 Réformes discursives et régimes de légitimation	11
1.2 La fabrique symbolique de la légitimité	14
1.2.1 Reconnaissance inégale et critères implicites de légitimité sociale	14
1.2.2 Langage et corps, vecteurs de légitimité	16
1.2.3 Inégalités dans la reconnaissance des savoirs	18
1.2.4 Participation comme dispositif normatif	19
1.2.5 Repenser les cadres de l'inclusion	22
1.3 Du dispositif de l'aide à l'expérience	23
1.4 Madagascar comme site d'observabilité des dynamiques relationnelles de l'aide	24
1.5 Conclusion du chapitre.....	27
CHAPITRE 2 CADRE THÉORIQUE.....	29
2.1 Explorer le vécu dans un espace traversé par des asymétries	30
2.1.1 Penser les dynamiques de l'aide depuis le vécu pour une approche critique située.....	31
2.1.2 Fondements de la phénoménologie : retour à l'expérience	32
2.1.3 Des limites de l'idéalisme transcendantal aux inflexions herméneutiques	34
2.2 Justifier l'approche de van Manen	37
2.2.1 Une posture située et interprétative	37
2.2.2 La réflexivité comme exigence herméneutique et politique.....	40

2.2.3	L'écriture phénoménologique et le langage poétique	42
2.3	Penser les rapports de pouvoir depuis le vécu.....	44
2.3.1	L'habitus, une intériorisation des rapports de pouvoir	46
2.3.2	La violence symbolique comme mécanisme de légitimation de l'ordre sans l'imposer	48
2.3.3	Le capital symbolique comme principe de reconnaissance inégale.....	50
2.3.4	Au croisement de Bourdieu et van Manen.....	52
2.4	Élargir la phénoménologie : vers une posture critique décentrée	53
2.4.1	L'orientalisme comme régime de savoir et de domination symbolique	54
2.4.2	Aliénation culturelle : intériorisation, disqualification et ruptures symboliques	55
2.4.3	Subalternité et effacement des voix.....	57
2.4.4	Une lecture postcoloniale de la hiérarchisation linguistique	59
2.4.5	Application à l'aide au développement	60
2.5	Posture choisie : phénoménologie critique, située et décentrée.....	61
2.6	Conclusion du chapitre.....	63
CHAPITRE 3 MÉTHODOLOGIE.....		65
3.1	Principes fondamentaux de la méthode de van Manen	66
3.2	Pertinence de la méthode pour notre étude.....	70
3.3	Contexte empirique.....	71
3.3.1	Contexte actuel à Madagascar.....	71
3.3.2	L'association d'accueil	72
3.3.3	Sélection des participant-es.....	73
3.4	Mise en œuvre de la méthode	74
3.4.1	Exploration de l'expérience vécue.....	75
3.4.2	Analyse thématique phénoménologique	79
3.4.3	Écriture phénoménologique	81
3.4.4	Considérations éthiques transversales	84
3.5	Conclusion du chapitre.....	86
CHAPITRE 4 RÉSULTATS.....		88
4.1	Vivre dans l'incertitude du quotidien	89
4.2	Le poids du regard	93
4.3	Je sais des choses, mais on ne m'écoute pas.....	97
4.4	Autorité, crainte et silence.....	100
4.5	On vit ensemble, on ne peut pas faire autrement	104
4.6	« Dieu, pourquoi tu nous fais ça ? »	109
4.7	Les émotions comme révélateurs du vécu incarné	113
4.8	Conclusion du chapitre. Vécus, tensions et ajustements silencieux	120
CHAPITRE 5 DISCUSSION		123

5.1 Les logiques de soumission intériorisée et de hiérarchies perçues	125
5.1.1 Se faire petit-e. Retrait relationnel, effacement de soi et inaudibilité symbolique	127
5.1.2 Sourire quand le cœur est lourd. Corps en veille, économie affective et discipline intériorisée 130	
5.1.3 Ils savent mieux que nous. Reconnaissance conditionnelle et hiérarchies incorporées du savoir 135	
5.1.4 Pour conclure : entendre ce qui n'est pas dit, voir ce qui ne s'impose pas.....	139
5.2 Résister sans bruit. Gestes discrets et lucidité située	139
5.2.1 Tenir sans se trahir : le geste comme affirmation discrète	141
5.2.2 Parler sans rompre : lucidité critique et stratégie relationnelle.....	141
5.2.3 Se retirer sans se soumettre : le silence comme tactique située	142
5.2.4 Quand la limite est atteinte : la rupture comme seuil éthique	143
5.2.5 Posture réflexive : entre habitus et agentivité située	143
5.2.6 Pour conclure : écouter ce qui se joue à bas bruit	144
5.3 Les ajustements méthodologiques et épistémiques	146
5.3.1 Limites d'une approche narrative occidentale	146
5.3.2 Traduction comme acte herméneutique et politique	148
5.3.3 Coexistence des régimes narratifs et ouverture méthodologique	150
5.3.4 Une esthétique éthique du sensible	152
5.3.5 Renoncer à certains automatismes méthodologiques, pour une posture située, réflexive et engagée	154
5.3.6 Pour conclure : une méthode transformée par le terrain	156
5.4 Chercher dans la tension : réflexivité, position hybride et éthique relationnelle	157
5.4.1 Entre deux mondes : la recherche en position hybride.....	157
5.4.2 Ajuster sa méthode au fil des tensions : réflexivité dans la collecte et l'analyse.....	159
5.4.3 La réflexivité comme engagement éthique, attention et soin relationnel.....	161
5.4.4 Vers une reconnaissance élargie de la validité et des formes de diffusion.....	162
5.4.5 Pour conclure : ma réflexivité en mouvement	163
5.5 Conclusion du chapitre. Implications théoriques, épistémiques et pratiques situées	164
CHAPITRE 6 VERS UNE ESTHÉTIQUE DES VÉCUS	166
CONCLUSION	185
ANNEXE A DÉMARCHE ÉTHIQUE	188
ANNEXE B FRAGMENTS DE MATÉRIAUX EMPIRIQUES	201
ANNEXE C MODÈLE DE KABARY	217
RÉFÉRENCES	221

LISTE DES FIGURES

Figure 1.1 Articulation des tensions dans les projets d'aide au développement	27
Figure 2.1 Mise en tension théorique : entre structure, vécu et reconnaissance	63
Figure 3.1 La phénoménologie herméneutique comme chemin	75
Figure 4.1 Tensions vécues : ambivalence des vécus et tiraillements internes	122
Figure 5.1 Cadre d'orientation analytique	124
Figure 6.1 Feon'ny fijery / La voix du regard – Acrylique sur toile et poème	169
Figure 6.2 Voankazon'ny fihavanana / Le fruit du lien – Acrylique sur toile et poème	171
Figure 6.3 Mitondra ho an'ny hafa / Porter pour les autres – Acrylique sur toile et poème	173

LISTE DES TABLEAUX

Tableau 2.1 Positionnement phénoménologique mobilisé	36
Tableau 5.1 Encart sur les ajustements-clés apportés à la méthode.....	155

RÉSUMÉ

Cette thèse propose une lecture phénoménologique critique des dynamiques relationnelles dans un projet d'aide au développement à Madagascar. À partir d'une immersion prolongée dans une association combinant école, orphelinat et activités agricoles, elle explore les rapports de pouvoir et les tensions de reconnaissance à partir du vécu de dix membres malgaches. En se démarquant des approches évaluatives ou prescriptives, cette recherche adopte une phénoménologie attentive aux gestes, aux silences, aux registres symboliques et aux formes indirectes d'énonciation.

Elle articule les apports de la phénoménologie herméneutique de la pratique de van Manen, de la sociologie critique de Bourdieu, et des pensées postcoloniales et décoloniales, notamment chez Spivak, pour éclairer conjointement l'expérience incarnée et les structures sociales, les affects et les régimes de légitimation. En mettant en lumière les asymétries langagières, les hiérarchies symboliques et les formes d'agentivité discrète dans les interactions entre membres locaux et personnes perçues comme extérieures, elle met au jour les mécanismes par lesquels des rapports de pouvoir hérités de l'histoire coloniale se jouent dans le quotidien des projets d'aide.

Ce travail assume une réflexivité critique et une écriture située, dans une visée de justice épistémique. Il défend une phénoménologie ouverte à la pluralité des formes de savoir et à la densité des vécus relationnels dans l'aide. Au-delà du cas malgache, il propose un prisme critique pour interroger, depuis les marges, les logiques ordinaires de légitimation à l'œuvre dans les dispositifs de solidarité internationale.

Mots clés : phénoménologie critique, aide au développement, relations interpersonnelles, rapports de pouvoir, Madagascar.

ABSTRACT

This dissertation offers a critical phenomenological reading of relational dynamics within a development aid project in Madagascar. Based on prolonged immersion in an association combining a school, an orphanage, and agricultural activities, it explores power relations and tensions of recognition through the situated experiences of ten Malagasy members. Moving away from evaluative or prescriptive approaches, this research adopts a phenomenological stance, attentive to gestures, silences, symbolic registers, and indirect modes of expression.

It brings into dialogue van Manen's hermeneutic phenomenology of practice, Bourdieu's critical sociology, and postcolonial and decolonial thought, particularly Spivak's work, in order to illuminate the interplay between embodied experience and social structures, affects, and regimes of legitimation. By highlighting linguistic asymmetries, symbolic hierarchies, and subtle forms of agency in interactions between local members and those perceived as outsiders, the dissertation reveals how power relations rooted in colonial history are re-enacted in the everyday life of aid projects.

This work assumes critical reflexivity and situated writing, oriented toward epistemic justice. It advances a phenomenology open to the plurality of knowledge forms and the density of relational experience in aid contexts. Beyond the Malagasy case, it offers a critical lens for examining, from the margins, the ordinary logics of legitimation at work in international solidarity initiatives.

Keywords: critical phenomenology, development aid, interpersonal relations, power relations, Madagascar.

INTRODUCTION

Tout paraît ordinaire. Une cour, des voix, des gestes, un espace de travail partagé. Pourtant, quelque chose se resserre. Quelqu'un s'apprête à parler, puis la parole se retient. Un regard se déplace. Un corps s'ajuste. Rien d'éclatant, seulement un micro-déplacement. Mais il dit déjà beaucoup : qui peut parler, comment, quand, et avec quelle sécurité d'être entendu. C'est de ce trouble qu'est née cette recherche.

Si l'aide au développement s'est institutionnalisée comme champ de pratiques et de savoirs structuré, elle reste traversée par des logiques de pouvoir inégalitaires, particulièrement tangibles dans des contextes postcoloniaux comme Madagascar. Derrière l'idéologie de progrès et de solidarité, l'aide repose souvent sur des mécanismes d'évaluation standardisés, des dispositifs techniques légitimés par des indicateurs de performance et des normes implicites de crédibilité peu discutées (Guerrero et al., 2023 ; Andrews, 2009 ; Sondarjee et Andrews, 2022). Plusieurs travaux critiques ont montré que loin d'être neutres, ces instruments reconduisent des asymétries historiques et des logiques d'imposition symbolique (Ramachandran, 2024 ; Bracho et al., 2021 ; Williams, 2013).

Mais cette thèse ne cherche pas à évaluer ces instruments, ni à en mesurer l'efficacité. Elle ne propose pas une critique globale de l'aide, mais une lecture de ses effets relationnels dans un contexte précis. Elle ne vise ni à démontrer une hypothèse, ni à dérouler l'application linéaire d'un protocole, mais à comprendre, depuis l'intérieur des relations, les formes contemporaines de domination et de reconnaissance, à partir du vécu situé de membres malgaches engagés dans un projet d'aide. Cette démarche s'ancre dans une posture phénoménologique critique, qui ne se contente pas d'explorer l'expérience vécue comme une donnée immédiate, mais interroge ses conditions de possibilité : les cadres de légitimation, les rapports de pouvoir incorporés, les asymétries langagières et symboliques qui structurent l'espace de l'aide.

Dans ce paysage, le cas malgache s'impose non seulement par l'intensité de la dépendance à l'aide, mais aussi par la manière dont les héritages coloniaux continuent de structurer les conditions de l'intervention. Ancienne colonie française marquée par de fortes inégalités sociales, Madagascar est aussi le lieu d'une tension permanente entre injonctions extérieures et pratiques locales. Malgré la multiplication des projets

de développement depuis les années 1960, les transformations espérées peinent à émerger, et plusieurs analyses soulignent la fragmentation des dispositifs, la faiblesse des institutions et la disjonction entre agendas internationaux et priorités locales (Châtaigner, 2014 ; Horning, 2008 ; Fayad, 2023).

Mais ces constats macro-institutionnels n'épuisent pas la question. C'est dans les complexités du quotidien, dans les interactions intersubjectives banales, que se jouent aussi des rapports de pouvoir décisifs. Dans les projets d'aide, les asymétries ne s'arrêtent pas aux organigrammes : elles s'incarnent dans les corps, les langages, les silences, les gestes. Or, ces dynamiques relationnelles restent peu explorées empiriquement du point de vue des acteurs localement situés, souvent désignés comme « bénéficiaires ». Les critiques de la colonialité de l'aide ont permis de dénaturiser l'universalité des paradigmes de développement (Escobar, 1995 ; Mignolo, 2012 ; Smalls, 2020), mais elles se sont rarement penchées sur la manière dont ces logiques sont vécues, négociées ou contournées dans les relations au quotidien. Peu de travaux rendent compte, à partir du terrain, de la manière dont se construisent les asymétries symboliques au fil des interactions, ni de la manière dont les acteurs locaux composent avec elles (Frings-Hessami et Oliver, 2022 ; Horowitz, 2018).

Cette recherche se consacre à cette zone d'ombre : celle de gestes esquivés, de silences prudents et d'ajustements discrets, autant de signes d'un déséquilibre rarement nommé. Ce n'est pas un dysfonctionnement institutionnel qu'il s'agirait ici de corriger, mais un rapport à l'autre à comprendre, depuis l'intérieur des relations, dans leur densité affective, leur ambivalence, leur historicité postcoloniale. En ce sens, cette thèse ne s'inscrit pas dans une tradition d'évaluation de l'aide, mais plutôt dans une tentative de rendre compte, à travers le vécu, des formes contemporaines de domination et de reconnaissance.

Question de recherche

Comment les dynamiques de domination issues de l'histoire coloniale se rejouent-elles, au sein d'un projet d'aide au développement, dans les relations interpersonnelles entre membres malgaches et personnes perçues comme extérieures, à partir de l'expérience telle que vécue et signifiée par les acteurs locaux ?

Il s'agit ici de comprendre ce qui se joue dans les interstices des interactions, dans les zones muettes ou ambivalentes où les formes de pouvoir prennent corps et, parfois, sont contournées. En refusant de

réduire les vécus à des catégories prédéfinies, cette recherche vise à faire place à l'ambigu, au contradictoire, au résistant, non comme limites de la connaissance, mais comme sources de sens.

Le terrain étudié est ici abordé comme un cas d'étude, non comme modèle généralisable. Il ne s'agit pas de parler au nom de tous les acteurs malgaches, mais de restituer une expérience traversée par des rapports sociaux spécifiques, dans un contexte historique et symbolique singulier.

L'enquête s'est déroulée dans une association à vocation sociale et éducative implantée en zone rurale près d'Antananarivo, combinant école, orphelinat et activités agricoles. Elle repose sur une immersion prolongée, des récits approfondis recueillis auprès de dix membres malgaches et une observation des interactions quotidiennes. L'approche mobilisée s'inspire de la phénoménologie de la pratique de van Manen (2023), et la prolonge en plusieurs points, en assumant une réflexivité critique, située, sensible aux cadres culturels d'expression, aux régimes de légitimation implicites, et aux formes de langage non verbal ou symbolique (Chilisa, 2012 ; Smith, 2012).

Sur le plan théorique, cette thèse s'inscrit à l'intersection entre phénoménologie critique et sociologie de la domination, en mobilisant les apports de van Manen (2023), Bourdieu (1994), Spivak (2009), Quijano (2000), Fricker (2007), ainsi que d'auteurs ayant interrogé les formes de subjectivation dans des contextes de pouvoir asymétrique. Elle entend penser ensemble l'expérience incarnée et les structures sociales, les affects et les rapports de légitimation, les silences et les injonctions normatives. Cette articulation soutient une posture épistémologique exigeante, une visée méthodologique sensible et un engagement éthique en faveur d'une justice épistémique attentive aux savoirs minorés.

En envisageant l'aide au développement non pas uniquement comme dispositif économique ou politique, mais comme espace relationnel traversé par des héritages historiques, des tensions épistémiques et des gestes du quotidien, cette thèse cherche à ouvrir un espace de pensée critique et sensible, au croisement des savoirs du Sud, des approches phénoménologiques et des exigences de décolonisation du savoir.

La thèse s'organise en six chapitres, qui suivent une progression théorique, méthodologique et analytique. Ces dimensions ne sont pas cloisonnées, elles s'imbriquent dans une logique de mise en tension continue entre posture critique, ancrage empirique et exigence de rigueur épistémologique.

Le chapitre 1 est consacré à la revue de littérature. Il interroge les cadrages dominants de l'aide au développement, les héritages coloniaux qu'ils reconduisent, ainsi que les critiques qui en ont émergé. Il met en évidence les angles morts d'une littérature encore largement centrée sur les dimensions macrostructurelles, technocratiques et institutionnelles de l'aide, en particulier son attention insuffisante aux formes symboliques, incarnées, relationnelles et situées de l'expérience. Ce chapitre pose ainsi les jalons d'une lecture relationnelle, située et phénoménologique de l'aide.

Le chapitre 2 explicite le cadre théorique de la recherche. Il aborde les fondements de la phénoménologie herméneutique de la pratique de van Manen, qu'il met en dialogue critique avec les apports de la sociologie de la domination chez Bourdieu, ainsi qu'avec des perspectives postcoloniales, décoloniales et de justice épistémique, notamment chez Spivak, Fricker, Quijano. Il porte particulièrement sur les enjeux de légitimation, de reconnaissance, de langage et de pouvoir qui traversent les relations d'aide.

Le chapitre 3 présente la méthodologie adoptée et justifie la pertinence de la démarche phénoménologique herméneutique mobilisée. Il détaille les conditions de l'immersion, les modalités de la collecte, de l'analyse et de l'écriture, ainsi que les ajustements rendus nécessaires par le contexte relationnel, linguistique et symbolique du terrain. Il explicite également les choix de restitution situés, dans une logique de pluralité expressive, de justesse interprétative et de justice épistémique.

Les chapitres 4 et 5 sont consacrés aux résultats et à leur discussion. Ils donnent à voir et à entendre les tensions vécues par les membres malgaches dans leurs relations avec des acteurs perçus comme extérieurs, mais aussi dans les hiérarchies internes à l'association. À travers des scènes, des récits et des micro-gestes, ces chapitres éclairent des formes de légitimation implicite, d'effacement et d'agentivité discrète. Les perspectives théoriques y sont mobilisées non comme des grilles explicatives, mais comme appuis interprétatifs ou faisceaux d'écoute, dans le respect de l'ambivalence et de la singularité des vécus.

Le chapitre 6 est consacré à l'esthétique des vécus. Il présente les formes visuelles, poétiques et sensibles mobilisées comme composantes du travail de compréhension, de mise en sens et de restitution. Loin de constituer un ajout périphérique, ce chapitre explore d'autres modalités d'accès au vécu, attentives à ses intensités, à ses opacités, à ses rythmes et à ses résonances affectives et relationnelles, là où la prose analytique ou la formulation strictement conceptuelle atteignent leurs limites.

La conclusion générale revient sur les apports, les tensions, les limites et les ouvertures de cette recherche. Elle réaffirme une posture épistémologique attentive à l'ambivalence et plaide pour une phénoménologie ouverte à des formes d'expression souvent marginalisées par les cadres méthodologiques dominants. Elle met en lumière les savoirs situés, les formes de domination incorporées, mais aussi les gestes de contournement, de retrait ou d'endurance. Elle défend ainsi une recherche habitée, attentive aux voix minorées et à la complexité relationnelle des projets d'aide.

CHAPITRE 1

REVUE DE LITTÉRATURE

La littérature sur l'aide au développement a connu de profondes inflexions, des récits modernisateurs des années 1950 aux critiques postcoloniales et épistémiques contemporaines. Si les asymétries économiques et politiques entre Nord et Sud ont été largement documentées, de nombreux travaux restent focalisés sur les dimensions macrostructurelles, au détriment des formes de domination plus diffuses – symboliques, interactionnelles et épistémiques – qui traversent les pratiques ordinaires de l'aide.

Ces angles morts concernent notamment les normes implicites de reconnaissance, les hiérarchies langagières, ainsi que les filtres corporels, relationnels ou cognitifs qui conditionnent la crédibilité des acteurs et la recevabilité de leurs savoirs. Ces mécanismes participent à la fabrique quotidienne de l'autorité et reconduisent parfois des héritages coloniaux sous des langages managériaux et participatifs (Ramachandran, 2024 ; De Oliveira, G., 2021).

Cette revue s'attache à problématiser ces dimensions souvent invisibilisées, en examinant comment les rapports de pouvoir se prolongent dans les normes ordinaires de légitimité, dans les mécanismes de reconnaissance différenciée et dans les conditions inégales de recevabilité des savoirs. Elle porte ainsi une attention particulière à ce que les approches macrosociales, institutionnelles ou technocratiques saisissent plus difficilement : les médiations symboliques de l'autorité, les hiérarchies implicites de crédibilité, ainsi que les formes situées d'ajustement, de retrait ou de contournement qui traversent les pratiques de l'aide.

Sans anticiper le déploiement du cadre théorique, cette revue prépare un déplacement du regard vers les dimensions relationnelles, incarnées et situées de l'expérience. L'enjeu ici n'est pas d'opposer lecture structurelle et attention aux interactions ordinaires, mais de mieux comprendre ce que ces dernières donnent à voir des prolongements concrets du pouvoir lorsque le niveau macro en saisit surtout les architectures générales.

Organisée en quatre sections, cette revue revient d'abord sur les fondements historiques de l'aide (1.1), puis aborde la fabrique symbolique de la légitimité (1.2), avant d'articuler dispositif de l'aide et expérience

(1.3), pour terminer en abordant Madagascar comme site d'observabilité des dynamiques relationnelles de l'aide (1.4).

1.1 L'aide au développement : fondements et asymétries historiques

Cette première section revient sur les logiques fondatrices de l'aide au développement, en retraçant ses principales évolutions géopolitiques, les formes persistantes de dépendance structurelle, ainsi que les mutations discursives qui ont accompagné sa transformation progressive en dispositif global. Il ne s'agit pas d'en proposer une synthèse exhaustive, mais de poser les jalons d'une lecture critique, en mettant en tension l'histoire institutionnelle de l'aide avec les rapports de pouvoir qu'elle a contribué à façonner.

Loin d'être un simple instrument de coopération, l'aide s'est construite dans un enchevêtrement d'enjeux stratégiques, économiques et normatifs, qui ont façonné ses logiques de mise en œuvre. Si son lexique s'est enrichi au fil du temps avec la valorisation de la participation, de la résilience ou du partenariat, il importe d'interroger la portée effective de ces inflexions discursives sur les structures d'encadrement et les marges d'autonomie locale. En explorant les régimes de conditionnalité, les modes de gouvernance et les formats de standardisation, cette section ouvre l'analyse sur les configurations contemporaines de l'aide, tout en amorçant un déplacement vers les pratiques localisées. À ce titre, Madagascar servira de point d'ancrage empirique pour interroger les effets concrets de ces dynamiques.

1.1.1 Repères géopolitiques et paradigmes de modernisation

L'institutionnalisation de l'aide au développement au sortir de la Seconde Guerre mondiale s'inscrit dans une configuration géopolitique marquée par une double volonté des États-Unis : stabiliser un ordre économique international libéral et contenir l'influence soviétique. Le Plan Marshall, souvent présenté comme point de départ symbolique de l'aide bilatérale, a ainsi servi à la fois de levier économique et d'outil géostratégique (Markovits et al., 2019 ; Williams, 2013). Mais comme le souligne Williams (2013), il ne s'agit pas tant d'une rupture que d'une continuité impériale, les logiques coloniales de modernisation étant reconfigurées en termes de coopération technique, de transfert institutionnel et d'assistance au développement. Les dispositifs d'aide coloniaux antérieurs, tels les prêts ou missions techniques, préfiguraient déjà cette dynamique de dépendance organisée (Williams, 2013 ; Gulseven, 2020).

Gulseven (2020), dans une approche plus contextualisante, insiste sur l'entrelacement structurel des justifications morales de l'aide avec les intérêts stratégiques, même dans les configurations multilatérales. Dès ses origines, l'aide apparaît ainsi comme un outil d'influence, porté par un discours humanitaire mais inscrit dans des rapports asymétriques durables.

Dans les décennies suivantes, en particulier entre 1950 et 1970, les paradigmes de modernisation élaborés dans les milieux des sciences sociales nord-américaines s'imposent. Ils promeuvent une vision linéaire du progrès, centrée sur la croissance, la rationalisation bureaucratique et la diffusion technologique (Daudin et Ventelou, 2003). Thorbecke (2000) montre que ces doctrines ont largement ignoré les configurations politiques locales, renforçant de ce fait une asymétrie cognitive et décisionnelle entre pays donateurs et bénéficiaires.

Dès les années 1960, les États du Sud, regroupés autour de la Conférence de Bandung ou du Groupe des 77, contestent cette architecture normative, en soulignant les biais inhérents à ces dispositifs. À partir des années 1980, la gouvernance de l'aide, portée par l'OCDE-CAD ou la Banque mondiale, se redéfinit dans le contexte de la guerre froide, en masquant un pilotage occidental sous des formes multilatérales (Bracho et al., 2021).

Dans ce contexte, la décolonisation ne constitue pas une rupture mais un réaménagement des rapports de dépendance (Escobar, 1995 ; Morgenthau, 1962). Morgenthau, dès les années 1960, avait identifié cette tension dans sa typologie des formes d'aide, insistant sur les usages politiques dissimulés derrière les discours humanitaires. Il souligne que même les aides dites neutres, peuvent produire des effets stratégiques dans les dynamiques d'influence globale. Ramachandran (2024) approfondit cette perspective en analysant la persistance des logiques de racialisation dans les pratiques de l'aide contemporaine. À partir d'une lecture critique des flux et des récits de l'aide à destination de plusieurs pays africains, elle montre que des pays comme Madagascar restent marqués par des rapports inégaux de visibilité, de légitimité et de capacité à imposer leurs priorités dans les sphères internationales.

À partir des années 2000, l'imbrication entre aide et sécurité se renforce, notamment sous l'effet des recompositions post-11 septembre : lutte contre le terrorisme, contrôle migratoire, stabilisation géopolitique (Grajales et Saiget, 2022). Cette dynamique affecte la gouvernance de l'aide, en redéfinissant les priorités selon des logiques de sécurité et d'intérêt national. Dans le cas canadien, plusieurs travaux soulignent un recentrage stratégique de l'aide sur les objectifs de politique étrangère, au détriment de ses

finalités coopératives ou transformatrices initiales (Audet et Navarro-Flores, 2014 ; Coulombe et al., 2023). Cette évolution se traduit par une instrumentalisation croissante de l'aide publique au service de l'influence internationale, de la sécurité et des intérêts économiques, reléguant les principes de justice sociale ou d'enracinement local au second plan.

Ainsi, l'aide internationale post-1945 ne s'inscrit pas dans une rupture franche, mais plutôt dans une histoire plus longue de transferts de ressources et d'influence, réinvestie dans le cadre d'un ordre international reconfiguré après 1945 (Markovits et al., 2019 ; Williams, 2013). En contexte africain, cette continuité se lit aussi dans la persistance d'héritages coloniaux au sein des relations d'aide, même lorsque leurs formes institutionnelles et leurs justifications normatives se recomposent (Ramachandran, 2024).

Ce rapide cadrage géopolitique permet de se situer dans les dynamiques globales qui ont fondé la légitimation de l'aide. Il nous faut désormais interroger la manière dont ces logiques se prolongent dans les dispositifs contemporains de pilotage. C'est l'objet de la section suivante.

1.1.2 Asymétries structurelles persistantes : technocratie, fragmentation et recentrage du pouvoir

Conditionnalités macroéconomiques et gouvernance par projet : une rationalité gestionnaire au service du contrôle

Malgré les appels récurrents au partenariat et à l'appropriation locale, l'architecture contemporaine de l'aide reste largement arrimée à une logique de pilotage technocratique. Les normes budgétaires, libérales et quantitatives imposées dans les plans d'ajustement structurel ont affaibli la capacité des États à formuler des priorités endogènes (Thorbecke, 2000 ; Mkandawire, 2005 ; Buba, 2019 ; Horner, 2020). Ces prescriptions ont institué une gouvernance par indicateurs qui reconduit des formes d'ingérence, aujourd'hui médiées par des outils de planification rationalisés (Ramachandran, 2024).

À Madagascar, cette rationalité gestionnaire se manifeste dans la structuration des plans stratégiques selon les exigences des bailleurs, qui dictent non seulement les orientations budgétaires mais aussi les priorités sectorielles (Razafindrakoto et al., 2020). Cette technocratie opère comme un filtre normatif, en hiérarchisant les formes de légitimité selon leur conformité aux standards globaux, et en reléguant les logiques locales ou contextuelles (Frings-Hessami et Oliver, 2022 ; Koch, 2020). Plus encore, elle induit des formats d'action spécifiques – matrices logiques, cycles courts, indicateurs quantifiés – qui redéfinissent

les conditions mêmes de la participation locale, en imposant un langage, un rythme et des critères d'évaluation exogènes (Audet, 2015 ; Fox, 2020 ; Becker, 2020).

Ces instruments ne se contentent pas d'orienter l'action, ils en façonnent la narration. Comme l'ont déjà souligné Ferguson (1994) et Mosse (2005), les projets deviennent des artefacts performatifs, produits pour être lisibles dans les grilles de lecture des bailleurs, plus que pour répondre aux dynamiques sociales des terrains. La réussite se mesure ainsi moins par les effets qu'ils produisent que par leur capacité à mettre en scène leur propre efficacité, selon les catégories de la preuve mobilisées par le système d'aide (Frings-Hessami et Oliver, 2022 ; Wheeler et Root-Bernstein, 2020). Dans cette configuration, l'imputabilité remplace la délibération, et l'adhésion aux standards devient le principal critère de recevabilité (Guerrero et al., 2023 ; Jeanneney, 2023).

Fragmentation de l'aide et affaiblissement de la planification autonome

À cette logique de normalisation s'ajoute un second mécanisme de contrôle diffus : la fragmentation croissante de l'aide. La multiplication des bailleurs, des projets, des instruments et des calendriers génère un morcellement qui affaiblit la cohérence des politiques publiques et dilue la souveraineté sur l'agenda du développement (Audet, 2014 ; Coulombe et al., 2023). Loin de produire une diversité féconde, cette prolifération engendre une surcharge administrative, des injonctions contradictoires et une dépendance accrue à des logiques d'alignement contractuel.

À Madagascar, ces dynamiques sont documentées comme des obstacles majeurs à toute planification stratégique (Châtaigner, 2014 ; Razakamaharavo et Féron, 2024). L'enchevêtrement d'acteurs aux temporalités disjointes engendre des processus de concertation formels, souvent réduits à des obligations procédurales sans portée décisionnelle. Fayad (2023), à partir du cas des épisodes récurrents de famine dans le Sud de l'île, montre comment la scénarisation humanitaire détourne l'attention des causes structurelles, en privilégiant des récits calibrés pour séduire les bailleurs. Cette logique d'urgence, associée à des cycles de financement courts, entrave l'apprentissage collectif, empêche l'enracinement des réformes, et réduit l'innovation à un mot d'ordre managérial (Bracho et al., 2021 ; Audet, 2015).

Le modèle d'aide par projet cristallise cette gouvernance éclatée : en cloisonnant les interventions, il rend difficile toute vision transversale ou concertée. La contractualisation pousse les ONG à adapter leurs formats à des grilles prédéfinies, au détriment des dynamiques sociales de terrain (Audet et Navarro-Flores,

2014 ; Coulombe et al., 2023). Ce morcellement – sectoriel, temporel, méthodologique – participe à une ingénierie du développement qui, tout en se proclamant adaptative, réduit les marges d'autonomie des acteurs publics et sociaux.

Des structures aux expériences vécues

Ces dispositifs, présentés comme innovants, reconduisent en réalité des asymétries plus insidieuses que la seule architecture institutionnelle. Lewis (2025) insiste sur le fait que les dispositifs technocratiques stabilisent les rapports de pouvoir et externalisent la définition des priorités. Tandis que des auteurs comme Châtaigner (2014), Fayad (2023) ou Sondarjee et Andrews (2022) analysent en profondeur les effets systémiques de la dépendance structurelle, d'autres travaux récents invitent à changer d'échelle analytique. Ramachandran (2024), en particulier, met en lumière les processus de racialisation, de hiérarchisation des savoirs et de disqualification épistémique qui prolongent l'histoire coloniale dans les pratiques contemporaines de l'aide.

Ce contraste met en lumière les impensés de nombreuses approches institutionnelles, qui tendent à naturaliser les dispositifs d'aide en occultant les logiques de domination incorporées. Mettre au jour ces mécanismes constitue déjà une manière de questionner les savoirs dominants et les cadres de légitimation imposés. C'est à cette exigence de décentrement que s'ouvre la suite de cette revue de littérature.

1.1.3 Réformes discursives et régimes de légitimation

Des réformes sans rupture

Tandis que les logiques structurelles de l'aide se prolongent à travers des dispositifs technocratiques et fragmentés, une autre transformation s'est opérée depuis les années 1990 : celle d'un lexique plus inclusif – autonomisation, participation, durabilité, résilience – laissant croire à une rupture émancipatrice. Mais cette inflexion lexicale a souvent servi à reconfigurer les rapports de pouvoir sous des formes plus acceptables. Elle traduit ce que Horner (2020) qualifie de paradigme d'universalité différenciée : une volonté de convergence entre Nord et Sud, mais au prix du maintien d'asymétries structurelles. Dans cette logique, les réformes s'adaptent aux critiques sans jamais altérer en profondeur les logiques gestionnaires de l'aide (Ferguson, 1994 ; Mosse, 2005 ; Bracho et al., 2021).

Cette capacité d'absorption du système est manifeste dans la manière dont les projets d'aide sont conçus et évalués. Ferguson (1994) montre que le développement agit comme un dispositif dépolitisant, requalifiant les conflits sociaux en problèmes techniques. Mosse (2005), quant à lui, insiste sur la performativité des projets : leur légitimité repose moins sur leurs effets concrets que sur leur capacité à produire une narrativité cohérente, alignée sur les attentes des bailleurs. Cette dynamique, pour reprendre l'analyse de Becker (2020), est renforcée par une gouvernance par indicateurs, où les référentiels de mesure contribuent à invisibiliser les dynamiques locales au profit de normes exogènes.

Dans ce contexte, la participation cesse d'être un levier d'émancipation pour devenir un impératif procédural. Fox (2020) montre que même les mécanismes qualifiés d'inclusifs peuvent servir de vecteurs de contrôle bureaucratique, en l'absence de redevabilité ascendante réelle. Audet (2015) relève que dans le champ humanitaire, cette participation est fréquemment réduite à un geste formel, standardisé, sans ancrage dans les pratiques ou les besoins exprimés. Bracho et al. (2021) poussent plus loin la critique en soulignant que cette intégration discursive permet au système de neutraliser la contestation tout en reconduisant les rapports de domination sous une forme renouvelée. À Madagascar, ces logiques ont été documentées dans des dispositifs participatifs à faible pouvoir décisionnel (Châtaigner, 2014), ou dans des processus de consultation mal arrimés aux formes locales de gouvernance et de légitimation sociale (Ralaingita et al., 2022).

Une universalisation qui naturalise les hiérarchies épistémiques

Cette intégration discursive d'un langage éthique ne se limite pas aux formats participatifs : elle s'étend à l'ensemble des régimes de légitimation mobilisés par l'aide contemporaine, où des valeurs globales peuvent coexister avec des mécanismes de marginalisation épistémique. L'invocation de principes tels que les droits humains, l'inclusion ou la durabilité, contribue ainsi à légitimer les dispositifs d'aide tout en masquant la persistance de hiérarchies épistémiques. Wheeler et Root-Bernstein (2020) montrent que les savoirs vernaculaires sont souvent requalifiés, simplifiés ou marginalisés au nom de la rigueur scientifique. Frings-Hessami et Oliver (2022) mettent en lumière la manière dont le langage des droits, en absorbant les revendications des acteurs locaux, tend à neutraliser leur potentiel critique, tout en laissant intacte la centralisation décisionnelle. Koch (2020) dénonce quant à lui, des outils d'évaluation prétendument neutres, qui opèrent en réalité comme des instruments de disqualification des savoirs situés.

Ce déséquilibre est également perceptible dans la manière dont les priorités de développement sont définies. Zimbalist et Ramírez (2024) observent que la notion de développement humain, bien qu'omniprésente dans les discours du Nord, contribue à marginaliser les subjectivités du Sud. Lewis (2025) appelle en ce sens à une épistémologie du développement, capable de reconnaître les récits incarnés et situés, aujourd'hui largement absents des cadres institutionnels.

Bien que la critique des dispositifs gestionnaires performatifs soit partagée entre des auteurs comme Ferguson (1994) et Mosse (2005), leurs analyses divergent quant à la portée des réformes discursives. Là où certains insistent sur leur fonction d'adaptation aux critiques sans remise en cause réelle du pouvoir (Mosse, 2005 ; Bracho et al., 2021), d'autres, comme Fricker (2007) ou Ramachandran (2024), mettent l'accent sur les régimes implicites d'audibilité et de légitimation qui continuent de structurer les modalités de participation. Cette tension entre critique pragmatique et analyse plus radicale des hiérarchies épistémiques invite à réorienter le regard vers les formes différenciées de reconnaissance dans les pratiques ordinaires.

Ces analyses montrent que l'aide au développement ne peut être pensée indépendamment des rapports de pouvoir historiques, géopolitiques et économiques qui l'ont façonnée. Loin d'être un instrument neutre de coopération, elle s'est constituée comme un dispositif normatif, mêlant objectifs stratégiques, prescriptions gestionnaires et pilotage exogène. Derrière les réformes discursives et les appels à la participation, les logiques de conditionnalité, de fragmentation et de mise en scène de l'efficacité continuent de structurer l'espace de l'aide, reconfigurant les asymétries anciennes sous des formes technocratiques renouvelées. Si la littérature a largement documenté ces dynamiques à l'échelle macro-institutionnelle, elle laisse plus souvent dans l'ombre les modalités concrètes par lesquelles elles se prolongent dans les relations. Pourtant ces logiques structurelles ne se limitent pas à ce seul niveau : elles s'insinuent dans les langages de l'action, les mécanismes de reconnaissance implicite et les hiérarchies symboliques qui organisent la recevabilité des savoirs.

C'est à cette strate plus diffuse, symbolique, discursive et interactionnelle que s'attache la section suivante. En examinant comment certains corps, langages ou savoirs sont valorisés ou disqualifiés dans les espaces de coopération, elle amorce un déplacement analytique vers le vécu situé des acteurs ; un changement d'échelle nécessaire pour rendre visibles les formes plus discrètes, mais non moins structurantes, des asymétries à l'œuvre dans les pratiques ordinaires de l'aide.

1.2 La fabrique symbolique de la légitimité

Si les asymétries économiques et structurelles de l'aide ont fait l'objet d'analyses approfondies, un autre niveau de domination traverse les interactions : celui de la légitimité symbolique. Au-delà d'être un simple vecteur de transfert de ressources, l'aide fonctionne comme un dispositif classificatoire, qui érige certains savoirs, postures et registres expressifs en normes implicites de compétence, de crédibilité ou de vérité. Ces dynamiques, rarement explicitées, reconduisent des hiérarchies héritées du passé colonial, tout en empruntant les langages neutres de la gestion (Ramachandran, 2024 ; De Oliveira, G., 2021).

Cette section s'attache à décomposer cette fabrique symbolique à partir de plusieurs angles complémentaires. Elle examine d'abord les mécanismes de reconnaissance sociale différenciée, puis les vecteurs concrets de cette légitimation implicite, avant de déplacer la focale vers les hiérarchies épistémiques, les dispositifs participatifs et les cadres normatifs de l'inclusion. Ainsi, les premiers processus analysés relèvent de la naturalisation de normes venues du Nord, qu'elles soient linguistiques, comportementales ou méthodologiques, qui tendent à s'imposer comme des évidences universelles, sans remise en question de leur historicité (Onuoha et Oyediya, 2024). À cela s'ajoutent les vecteurs concrets de cette légitimation : langage, présence corporelle, modalités d'énonciation, formes de savoir ; autant d'éléments qui, dans les pratiques de terrain, conditionnent la reconnaissance sociale des acteurs et la valeur accordée à leur parole (Frings-Hessami et Oliver, 2022 ; Rottier et Track, 2023 ; Corson, 2017). Ces dynamiques ne se limitent pas à des logiques abstraites ou univoques : elles se manifestent aussi dans des interactions ordinaires, où elles peuvent être relayées, reformulées ou contournées.

À Madagascar, plusieurs études empiriques montrent comment ces hiérarchies symboliques s'actualisent dans les espaces d'aide. Randriamasitiana (2015), Razafindrakoto et al. (2020), ou encore Gentilucci et Ranaivoson (2023) soulignent que la reconnaissance des acteurs locaux repose souvent sur leur capacité à mobiliser un langage formel occidental, au détriment d'autres formes expressives, plus vernaculaires ou symboliques. Ce décalage crée une hiérarchie tacite des savoirs, où les codes attendus deviennent des filtres implicites de recevabilité.

1.2.1 Reconnaissance inégale et critères implicites de légitimité sociale

L'un des ressorts les plus persistants des asymétries dans l'aide réside dans des formes implicites de reconnaissance sociale différenciées. Celles-ci ne relèvent pas uniquement des qualifications formelles :

elles s'appuient sur des critères situés, historiquement marqués, qui façonnent l'accès à la parole, à la crédibilité et à l'autorité dans les espaces de coopération (Ayimpam et Bouju, 2015 ; Frings-Hessami et Oliver, 2022 ; Becker, 2020). Ayimpam et Bouju (2015) analysent cette dynamique à partir de l'idée d'un ethnocentrisme normatif, dans lequel les critères de légitimité sont définis depuis les centres de pouvoir, au mépris des répertoires locaux. La « professionnalité » reconnue repose alors sur la maîtrise de registres techniques issus des normes gestionnaires dominantes (De Oliveira, J., 2021 ; Girei, 2023 ; Meighan, 2023). Frings-Hessami et Oliver (2022) montrent comment ces exigences affectent les recrutements, la circulation de la parole et l'accès à la décision, marginalisant celles et ceux qui n'en partagent pas les codes. Pour être audibles, de nombreux acteurs développent des stratégies d'ajustement, souvent au prix d'un effacement identitaire.

Ces logiques ne relèvent pas uniquement de la cognition ou du discours : elles se déploient aussi dans des registres plus incarnés. Elles agissent alors comme des formes de pouvoir intériorisé, souvent invisibles, mais profondément structurantes. Ainsi, à une échelle plus interactionnelle, Girei (2023) insiste sur l'ajustement corporel contraint : pour être entendu·e, reconnu·e ou crédibilisé·e dans les arènes de l'aide, il faut souvent adopter des postures conformes aux attentes implicites du système. Michel-Schertges (2022) analyse quant à elle les micro-disqualifications ordinaires (silences non relevés, tours de parole interrompus, gestes mal interprétés) comme autant de mécanismes interactionnels de reproduction des hiérarchies. Ces contributions convergent vers un même constat : les formes d'effacement ne sont pas toujours spectaculaires, mais s'opèrent souvent par ajustement discret, conformité anticipée ou autolimitation.

Cette tension entre injonction à la participation et exigence implicite d'alignement est au cœur de l'analyse d'Obamamoye (2023), qui montre comment les acteurs du Sud sont incités à incarner la figure du « bon partenaire » : malléable, adaptable, collaboratif. Ce profil est construit sur des imaginaires racialisés et hiérarchisés, qui rejouent les asymétries coloniales dans les interactions quotidiennes.

Le contexte malgache permet de situer empiriquement ces dynamiques. Dans le champ de la recherche scientifique, Price et al. (2023) documentent la manière dont les chercheurs locaux sont souvent cantonnés à des fonctions d'exécution, dans une division du travail intellectuel fondée sur une hiérarchisation tacite des savoirs. Dans le secteur de la santé, Rakotosamimanana et al. (2021) relèvent une marginalisation persistante des savoirs vernaculaires, considérés comme peu fiables ou non

transférables. Dans le domaine de l'environnement, Zafimahatradraibe et al. (2025) observent un recul des autorités coutumières, progressivement remplacées par des acteurs perçus comme administrativement « conformes », c'est-à-dire mieux alignés sur les normes des bailleurs et des agences internationales.

Ces exemples illustrent comment les attentes implicites de conformité peuvent délégitimer les formes locales d'autorité et de savoir, au nom d'une rationalité normative présentée comme universelle. Koch (2020) lit ces dynamiques comme des formes d'injustice épistémique, où certaines voix sont d'emblée créditées de légitimité, tandis que d'autres sont disqualifiées sans considération. La reconnaissance devient alors un enjeu politique situé, structuré par les rapports de pouvoir et les hiérarchies postcoloniales.

Ce rapport à la reconnaissance ne se joue pas uniquement dans l'histoire longue des qualifications sociales ou de la légitimité cognitive : il se rejoue aussi dans les interactions les plus concrètes, à travers les registres langagiers et corporels activés en situation. C'est à cette dimension interactionnelle, au croisement du langage et du corps, que se consacre la section suivante.

1.2.2 Langage et corps, vecteurs de légitimité

Prolongeant l'analyse des critères implicites de reconnaissance sociale, cette section se penche sur deux vecteurs performatifs de légitimation souvent invisibilisés : la langue et le corps. Loin d'être des supports neutres d'interaction, ces dimensions configurent les conditions d'accès à la reconnaissance, en orientant ce qui est perçu comme crédible, audible ou digne d'attention.

Langue et reconnaissance différentielle : entre capital symbolique et navigations contraintes

Les travaux de Bourdieu (2001) ont mis en évidence le rôle structurant du marché linguistique dans la reproduction des inégalités : selon les espaces sociaux, certaines manières de parler, d'argumenter ou d'énoncer se voient accorder une valeur symbolique supérieure parce qu'elles sont plus étroitement alignées sur les codes de la parole légitime. Dans les contextes postcoloniaux, cette hiérarchisation s'exprime de façon particulièrement aiguë à travers la prédominance de la langue du colonisateur dans les sphères administratives, académiques et humanitaires ; à Madagascar, plusieurs travaux montrent que le

français standardisé continue d'y fonctionner comme une ressource de distinction et de légitimation (Razafindratsimba, 2022 ; Rosnes et Rakotoanosy, 2016).

Au-delà de la langue, ce sont les formes mêmes d'énonciation jugées légitimes qui font l'objet de jugements. Kramersch (2021) parle de respectabilité linguistique pour désigner l'injonction à se conformer à des styles d'élocution alignés sur des normes blanches et eurocentrées. L'idéal du locuteur « neutre », de l'argument explicite et rationnel, tend ainsi à exclure d'autres répertoires expressifs, marqués par la narration, l'ellipse, le proverbe ou l'émotion (Canagarajah, 2020 ; Khan et Absolon, 2021). Cette domination ne concerne donc pas seulement les langues elles-mêmes, mais aussi des façons de parler – style argumentatif, fluidité, tournures dites professionnelles, assurance discursive – qui deviennent autant de filtres sociaux et de marqueurs implicites de compétence (Kramersch, 2021 ; Smolen, 2016 ; Rosnes et Rakotoanosy, 2016).

Frings-Hessami et Oliver (2022) montrent que ces ajustements langagiers, loin de relever d'un simple choix individuel, s'inscrivent dans des rapports de pouvoir et dans des systèmes façonnés par des normes linguistiques et culturelles dominantes. Cette lecture rejoint les travaux de Rajoeliso Debergue et al. (2025), qui insistent sur le caractère situé, souvent coûteux et réflexif de telles navigations entre registres hétérogènes, lorsque les acteurs doivent composer avec plusieurs registres normatifs et symboliques.

Corps, apparence et régimes perceptifs : une grammaire de la crédibilité

À l'instar du langage, le corps agit comme un support d'évaluation implicite dans les interactions de l'aide. Fanon (1952) a montré comment le regard colonial construisait le corps noir comme simultanément surexposé et dépossédé de parole. Aujourd'hui encore, les échanges dans les espaces de coopération sont traversés par des régimes perceptifs ; ces schémas implicites qui associent apparence, posture, expressivité ou émotivité à des jugements de compétence ou de fiabilité (Michel-Schertges, 2022).

Wallace (2018) montre ainsi que la manière de se tenir, de bouger ou d'exprimer ses émotions affecte directement les perceptions de professionnalisme ou de leadership ; tandis que Leeney (2022) relève que certains corps locaux, perçus comme trop expressifs ou trop réservés, sont tenus à distance des cercles décisionnels, ou cantonnés à des fonctions logistiques. Ces perceptions croisent d'autres critères (origine sociale, degré de scolarisation, genre, proximité affective) pour produire des figurations différenciées de la compétence et de l'autorité.

Face à ces attentes normatives, les acteurs développent des tactiques d'ajustement corporel : postures maîtrisées, gestuelles atténuées, neutralité affective feinte. Ces ajustements ne relèvent pas d'une simple stratégie opportuniste : ils traduisent des formes de négociation situées, parfois ambivalentes, entre affirmation de soi et conformité partielle à l'espace normatif. Comme l'ont montré Kramsch (2021), Spivak (1987) ou Smalls (2020), ce qui est jugé présentable, professionnel ou crédible n'est jamais neutre : il s'agit de catégories socialement construites, historiquement situées et racialement codées, qui opèrent comme des filtres invisibles triant les corps et les voix selon leur compatibilité avec les attentes dominantes.

En rendant visibles ces mécanismes linguistiques et corporels de tri, cette section met au jour une forme de domination diffuse mais persistante : celle qui ne s'énonce pas mais s'éprouve. Ces mécanismes ne sélectionnent pas seulement des individus, mais aussi les manières d'être. Ce qui amène à questionner les hiérarchies cognitives qui fondent ces exclusions : les régimes de savoir, de validité et d'objectivité qui organisent la distribution des rôles dans les dispositifs d'aide.

1.2.3 Inégalités dans la reconnaissance des savoirs

La reconnaissance ne repose pas uniquement sur des critères explicites de compétence : elle est façonnée par des hiérarchies épistémiques tacites qui influencent la valeur accordée aux savoirs selon leurs formes et les espaces dans lesquels ils s'énoncent. Fricker (2007) conceptualise ces mécanismes sous le terme d'injustices épistémiques, en distinguant l'injustice herméneutique, qui tient à l'insuffisance des ressources interprétatives partagées pour rendre certaines expériences socialement intelligibles, et l'injustice testimoniale, liée à un déficit de crédibilité.

Un premier mécanisme repose sur l'absence de traduction opérante entre les savoirs locaux et les grilles d'analyse dominantes. Koch (2021) montre que les pratiques agricoles endogènes en Afrique de l'Est, bien qu'efficaces, sont exclues faute d'être lisibles dans les cadres d'action prédéfinis par les dispositifs de projet. À Madagascar, Rakotosamimanana et al. (2021) observent que les représentations vernaculaires de la peste, ancrées dans des logiques relationnelles ou spirituelles, sont disqualifiées au profit de lectures biomédicales. Ravaoarisoa et al. (2021) arrivent à un constat analogue sur la malnutrition : les perceptions paysannes des corps, des rythmes agricoles, ou des régimes alimentaires collectifs ne trouvent pas place dans les modèles internationaux. Dans tous ces cas, la non-intelligibilité produit une non-recevabilité. Ce n'est pas tant le contenu qui est rejeté que la forme de savoir, jugée non conforme aux standards de validation.

Un deuxième mécanisme de marginalisation réside dans la hiérarchisation implicite des savoirs professionnels. Benski et al. (2023) montrent que les sage-femmes malgaches, pourtant centrales dans les pratiques de soin, restent exclues des espaces décisionnels car leurs pratiques ne correspondent pas aux référentiels médicaux dominants. Dans les projets de gestion environnementale, Zafimahatradraibe et al. (2025) observent un recul des autorités coutumières locales, souvent remplacées par des figures plus conformes aux attentes administratives. Cette dynamique ne relève pas non plus d'une disqualification frontale, mais d'un effacement par réagencement : les savoirs existent, mais ne « comptent pas » dans les espaces où se décide la norme.

Un troisième mécanisme tient à la sélection implicite des formes d'expression reconnues comme légitimes. Kamruzzaman (2021), Kamruzzaman et al. (2022), Cummings et al. (2025) ou Zimbalist et Ramirez (2024) convergent pour montrer que certaines voix ne sont pas tant exclues qu'affaiblies par l'exigence d'une expression standardisée, concise et compatible avec les outils de gestion. À Madagascar, Bernos et al. (2021) relèvent comment les résistances des pêcheurs face aux injonctions environnementales ne sont pas écoutées parce qu'elles ne prennent pas la forme d'un « discours argumenté ». Rodine et al. (2024) notent la même tendance avec les savoirs liés à la consommation d'algues, écartés faute d'une grille d'interprétation valorisant leur pertinence. Dans ces cas, la parole est présente, mais sans impact, car la forme attendue du savoir est déjà normée (Tenzer et Pudelko, 2017 ; Girei, 2023).

Ces logiques s'imbriquent dans des dispositifs où l'écoute est codée, la légitimité conditionnelle et la reconnaissance sélective. Même lorsque les savoirs locaux sont mobilisés, ils le sont souvent comme illustrations, rarement comme cadres légitimes (Ndiaye, 2021 ; Canagarajah, 2020). Plusieurs travaux montrent ainsi que l'enjeu ne tient pas seulement à la possibilité de prendre la parole, mais aussi aux conditions inégales de son audition, de sa crédibilité et de sa légitimation. Ces mécanismes de reconnaissance sélective se jouent aussi dans les dispositifs qui encadrent la prise de parole.

1.2.4 Participation comme dispositif normatif

Cette section prolonge les réflexions précédentes en se focalisant sur une dimension spécifique des logiques d'effacement : celle des dispositifs participatifs institutionnalisés. Loin de garantir une inclusion effective, ces formats, souvent portés par une rhétorique de transparence ou de concertation, tendent à organiser en amont les conditions de la prise de parole : ils définissent les formes d'expression jugées recevables, sélectionnent les modes de représentation jugés légitimes et encadrent la restitution des

échanges à travers des instruments standardisés. La non-reconnaissance ne relève donc pas seulement d'un déficit d'écoute en général, mais d'un travail procédural de cadrage qui « fabrique » certaines voix comme audibles et d'autres comme marginales.

Frings-Hessami et Oliver (2022) montrent que les espaces de concertation sont fréquemment structurés par des cadres gestionnaires ou administratifs, qui laissent peu de place à l'expression de savoirs vernaculaires, relationnels ou sensibles. Taela (2023) parle d'inclusion performative : une participation de façade qui valorise la conformité expressive au détriment de la diversité des registres d'énonciation. Spivak (2009), bien que dans un autre champ, avait déjà pointé cette tension : le subalterne ne peut être entendu que s'il parle la langue du centre, c'est-à-dire s'il adopte les codes de reconnaissance définis par les structures dominantes ; condition paradoxale qui, en elle-même, constitue un effacement.

À Madagascar, plusieurs travaux empiriques mettent en évidence les effets de cette normalisation procédurale. Gentilucci et Ranaivoson (2023) montrent comment les proverbes, récits symboliques ou formes orales, au lieu d'être reconnus comme des formes d'élucidation du réel, sont souvent relégués au rang de folklore. Fayad (2023) souligne que les savoirs locaux dans le cadre de l'adaptation climatique sont marginalisés dans les protocoles d'intervention, en raison de leur éloignement par rapport aux formats d'expertise attendus. Fromont et al. (2022), à propos des politiques de conservation dans le Makay, montrent que les interlocuteurs sélectionnés pour représenter les communautés sont choisis sur la base de critères exogènes (maîtrise du français, proximité avec les logiques institutionnelles) ce qui indique que le filtrage s'opère dès la désignation des représentants. Les critères de sélection et les formats de consultation ne se contentent donc pas d'ouvrir la place à une voix : ils contribuent à produire les sujets autorisés à parler au nom du collectif.

Encore une fois, ces logiques de filtrage ne relèvent pas d'une censure frontale. Elles fonctionnent plutôt comme une forme de violence épistémique (Abdi, 2020) : les voix ne sont pas interdites, mais non reconnues, parce qu'elles ne se coulent pas dans les formats requis. Loin de se limiter aux échanges interpersonnels, ces logiques sont encodées dans les dispositifs eux-mêmes : grilles d'évaluation, formats de compte-rendu, indicateurs de performance. Ces instruments ne sont pas neutres : ils définissent ce qui compte comme information pertinente, stabilisent certaines versions de la réalité et rendent plus difficile la circulation d'énoncés ancrés dans d'autres registres narratifs ou d'autres modes de validation.

Pour autant, ces dispositifs ne se réduisent pas à des formes univoques de domination. Certains travaux montrent que les normes de légitimité peuvent aussi être relayées, infléchies ou partiellement reconfigurées par des figures intermédiaires et par des tactiques ordinaires d'ajustement (Frings-Hessami et Oliver, 2022 ; Rottier et Track, 2023 ; Girei, 2023). Sans annuler les asymétries, ces médiations rappellent que la reconnaissance inégale ne produit pas uniquement de la soumission, mais aussi des formes situées de négociation.

En ce sens, Gentilucci (2023) identifie des pratiques de contournement, comme le théâtre communautaire, la poésie ou la radio locale, qui permettent aux acteurs de rejouer les hiérarchies symboliques à leur manière, sans confrontation frontale. Bhuda et al. (2022) et Porcher et al. (2022) documentent la manière dont des savoirs situés sont transmis dans les contextes de soin et d'apprentissage intergénérationnel, révélant des formes d'agentivité ancrées dans les pratiques ordinaires. Ces tactiques, parfois discrètes, peuvent être comprises comme des formes de résistances diffuses ou d'accommodation stratégique, dans l'esprit des analyses proposées par Spivak (1992) et Milevska et Spivak (2005). Elles montrent aussi que la contestation peut porter sur les formats mêmes à travers lesquels une parole advient, circule et est reconnue.

Il ne s'agit donc pas de dénoncer uniformément tous les dispositifs participatifs, mais d'en interroger les présupposés épistémiques. Ce que ces exemples révèlent, c'est que l'élargissement formel de la participation ne garantit en rien la reconnaissance substantielle des savoirs pluriels. Comme le montrent Price et al. (2023), les dynamiques participatives ne sauraient être dissociées des rapports asymétriques qui structurent en amont les cadres de l'action, les critères de recevabilité et les profils de l'interlocuteur légitime. L'enjeu réside ainsi moins dans le seul accès à la participation que dans l'architecture procédurale qui détermine qui peut parler, en quel nom et sous quelle forme cette parole sera validée.

Quand la participation devient un impératif procédural, elle tend moins à ouvrir un espace de délibération qu'à neutraliser le dissensus au profit de la conformité (Fleischmann et al., 2022). Dans cette configuration, l'expertise locale est souvent reconnue à condition de rester cantonnée à des fonctions d'exécution plutôt qu'à la définition des orientations ou des cadres d'interprétation (Kamruzzaman, 2024). Même lorsque les savoirs autochtones sont officiellement intégrés, cette reconnaissance reste fréquemment subordonnée à des dispositifs qui ne remettent pas en question l'autorité épistémique des institutions centrales (Guerrero et al., 2023). La participation apparaît alors moins comme un espace neutre d'inclusion que

comme un agencement procédural qui hiérarchise et reformule les contributions selon des normes préétablies de lisibilité institutionnelle. La question ne porte donc pas seulement sur l'existence de mécanismes participatifs, mais sur les normes de légitimité qu'ils présupposent.

Ces constats invitent à ne pas confondre ouverture procédurale et pluralisme réel. L'attention portée aux formats, aux filtres et aux conditions implicites de reconnaissance révèle une tension entre participation comme instrument de légitimation institutionnelle, et participation comme reconnaissance située. La section suivante prolonge cette réflexion en se déplaçant du niveau des dispositifs vers celui des cadres de légitimité qui en orientent les effets.

1.2.5 Repenser les cadres de l'inclusion

Après l'examen des dispositifs qui filtrent les prises de parole, il convient de remonter l'analyse en amont, vers le niveau où les matrices normatives définissent les conditions mêmes de l'inclusion. Au-delà des limites documentées des dispositifs participatifs (cadrages technocratiques, asymétries de pouvoir, conformité imposée), cette section se concentre sur les principes implicites de légitimation qui déterminent quelles voix deviennent audibles, quels savoirs sont tenus pour recevables et selon quels critères.

Même les démarches de localisation, censées renforcer le rôle des acteurs du Sud, se heurtent à la persistance de standards dominants qui balisent les formes acceptables de contribution (Audet, 2022 ; Rosier et Savard, 2022). Ainsi, Fleischmann et al. (2022), Hourani et al. (2022) ou Kamruzzaman (2024) montrent que l'inclusion formelle repose souvent sur des conditions implicites de conformité aux codes langagiers, cognitifs ou interactionnels dominants.

Plusieurs auteurs en appellent à reconfigurer les cadres mêmes de la légitimité. Ludwig et al. (2022) plaident pour des épistémologies dialogiques, ouvertes à la pluralité des modes de connaissance. Kamruzzaman (2024) propose une réflexivité incorporée, attentive aux rapports sociaux dans lesquels les savoirs sont produits et reconnus. Toutefois, tout en reconnaissant la pertinence de ces propositions, Cummings et al. (2025) en soulignent les difficultés concrètes dans les dispositifs existants. Ces travaux ont en commun de déplacer la focale : il ne s'agit plus seulement d'améliorer l'accès à la parole, mais de transformer les principes qui organisent la valeur différentielle des paroles elles-mêmes.

L'enjeu ne réside donc pas uniquement dans l'élargissement formel de la participation, mais dans les cadres qui conditionnent l'audibilité, la crédibilité et la recevabilité des savoirs. Tant que ces cadres perdurent, certains savoirs, pourtant ancrés dans l'expérience, peuvent rester inaudibles, dans une forme d'injustice épistémique diffuse (Fricker, 2007). Celle-ci opère moins par censure frontale que par des mécanismes plus discrets d'ajustement ou de retrait. En ce sens, la question de l'inclusion renvoie moins à la seule présence de voix diverses qu'aux principes qui rendent certaines contributions immédiatement recevables, et d'autres continuellement vulnérables à la disqualification ou à la traduction forcée. La section suivante ne reviendra donc pas sur l'exclusion comme simple phénomène de mise à l'écart, mais s'attachera à considérer, à l'échelle des interactions ordinaires, la manière dont ces matrices normatives de l'inclusion se rejouent, se négocient ou se fissurent concrètement.

1.3 Du dispositif de l'aide à l'expérience

Au-delà des cadres analysés précédemment, la littérature invite aussi à déplacer l'attention vers les effets des asymétries dans les relations ordinaires. Ce niveau, moins exploré que les dimensions macro-institutionnelles, constitue pourtant un espace important d'observation des dynamiques de reconnaissance, de légitimité et de contrainte.

Dans des contextes postcoloniaux comme Madagascar, plusieurs études documentent ces tensions vécues au quotidien, notamment autour des rapports langagiers et des temporalités imposées (Châtaigner, 2014 ; Fayad, 2023 ; Razafindrakoto et al., 2020). Les asymétries de pouvoir n'y apparaissent pas de manière abstraite : elles prennent forme dans des expériences de retenue, de décalage ou d'inadéquation, à travers lesquelles les acteurs composent avec des attentes extérieures.

Dans le même ordre d'idées, les dispositifs de reddition de comptes s'inscrivent dans des pratiques interactionnelles qui matérialisent une responsabilité différenciée. Fox (2020) montre que la transparence devient un outil de gouvernementalité implicite : les acteurs du Sud sont sommés de se justifier en continu, selon des grilles extérieures à leurs contextes. Cette pression, loin d'être simplement institutionnelle, affecte le sentiment de légitimité dans la relation et peut induire des formes de retenue, de calcul ou d'autocensure, à travers des mécanismes de silenciation et de méfiance décrits dans les contextes de domination épistémique (Chowdhury, 2023 ; Koch, 2020).

La temporalité constitue une autre dimension importante de ces expériences. L'urgence imposée par les cycles de financement, la multiplication des évaluations ou les délais de reddition heurtent les rythmes sociaux, agricoles ou rituels locaux. Fayad (2023) et Kamruzzaman (2024) relèvent que ces dissonances temporelles ne sont pas toujours verbalisées comme des conflits, mais vécues comme un malaise, une perte de repères ou une impression d'inadéquation. Horning (2008), dans le cas malgache, montre que cette désynchronisation peut générer une fatigue relationnelle et une méfiance envers les projets.

Ces dissonances imbriquées, langagières, normatives et temporelles, affectent la manière dont les acteurs se situent, interagissent et ajustent leur manière d'être. Elles peuvent aussi donner lieu à des réponses discrètes : retrait stratégique, réinterprétation des attentes, gestes de conformité partielle ou préservation de soi (Michel-Schertges, 2022 ; Syed, 2014 ; Kamruzzaman et al., 2022). L'attention portée à ces expériences vécues permet ainsi de mieux comprendre comment les asymétries se prolongent et se négocient dans l'épaisseur des relations ordinaires, au-delà des seuls dispositifs formels.

1.4 Madagascar comme site d'observabilité des dynamiques relationnelles de l'aide

L'analyse des dynamiques relationnelles dans l'aide au développement ne peut être dissociée des configurations historiques, politiques et symboliques dans lesquelles elles s'inscrivent. Dans le cas malgache, ces configurations ne constituent pas un simple arrière-plan contextuel, mais participent activement à structurer les interactions, les formes d'expression légitimes et les hiérarchies de reconnaissance dans les projets d'aide. En ce sens, Madagascar ne se présente pas ici comme cas « typique » du développement, mais comme site d'observabilité particulièrement dense de la manière dont des rapports historiques de pouvoir se rejouent dans le quotidien relationnel, dans un contexte également marqué par des luttes récurrentes autour de la définition légitime de l'ordre social (Razakamaharavo et Féron, 2024).

Plusieurs travaux ont montré que la colonisation française, officialisée en 1896, a profondément reconfiguré les structures sociales, politiques et économiques de l'île. Les institutions coloniales ont imposé un appareil administratif centralisé, introduit des normes juridiques et éducatives d'inspiration occidentale et déplacé les hiérarchies de légitimité, au détriment des pratiques et savoirs locaux (Razafindrakoto et al., 2020). Les infrastructures coloniales – écoles, routes, administrations – n'ont pas seulement soutenu l'exploitation économique ; elles ont aussi servi de relais durables au pouvoir symbolique colonial (Gentilucci, 2023).

L'indépendance de 1960 n'a pas mis fin à ces asymétries. Au contraire, plusieurs auteurs soulignent la persistance de formes de différenciation sociale et territoriale héritées de la période coloniale, où une élite urbaine, historiquement plus proche des institutions administratives et scolaires issues du modèle français, continue de concentrer davantage de ressources, tandis que les zones rurales restent durablement marginalisées (Ramachandran, 2024 ; Châtaigner, 2014). Cette continuité ne se réduit pas à une dépendance économique. Elle s'exprime aussi dans des régimes de légitimité qui valorisent différemment les savoirs, les langues et les manières d'occuper l'espace social (Châtaigner, 2014 ; Ramachandran, 2024). À cet égard, l'aide au développement peut aussi apparaître comme un lieu de réactualisation de dépendances plus anciennes, lorsque les priorités, les critères de validité ou les formats d'intervention restent largement définis depuis l'extérieur (Ramachandran, 2024).

Les crises politiques répétées qui ont jalonné l'histoire postindépendance renforcent cette lecture. Loin d'apparaître comme des accidents isolés, elles ont été décrites comme l'expression d'une crise structurelle de gouvernance, marquée par la fragilité des institutions, la corruption et l'exclusion persistante d'une large partie de la population des processus décisionnels, sur fond de confiscation du pouvoir par une élite restreinte (Châtaigner, 2014). Razakamaharavo et Féron (2024) montrent de leur côté que les interventions extérieures, les conflits récurrents et les luttes autour de la définition du local continuent de structurer la vie politique malgache.

Madagascar constitue également un terrain particulièrement révélateur des hiérarchies linguistiques et symboliques qui traversent les interactions. Les travaux sur la période coloniale montrent que le français a durablement été associé à l'administration et à l'éducation, tandis que les expressions culturelles malgaches faisaient plus souvent l'objet de stratégies de minoration, de folklorisation ou de requalification (Gentilucci, 2023). Dans cette perspective, le bilinguisme malgache-français ne renvoie pas à une simple coexistence de codes : le français, particulièrement dans ses usages standardisés et institutionnels, continue d'y fonctionner comme une source de prestige social et de légitimation (Razafindratsimba, 2022 ; Gentilucci, 2023). Cette distribution inégale du capital symbolique linguistique contribue à différencier les conditions de reconnaissance dans les espaces institutionnels, certaines formes d'expression locales ou vernaculaires ouvrant plus difficilement au même statut formel (Razamany, 2022 ; Rasoloniaina et Rakotomalala, 2017 ; Leeney, 2022).

En parallèle, plusieurs travaux insistent sur la persistance de formes locales de résistance, de réappropriation et d'hybridation. Des formes d'expression culturelles malgaches comme le *kabary* ou le *hira gasy* ont longtemps constitué des supports de transmission identitaire, de critique sociale et de préservation des traditions face aux dynamiques d'uniformisation coloniale et postcoloniale (Gentilucci, 2023). Plus largement, l'hybridité culturelle malgache contemporaine, entre codes vernaculaires, institutions formelles, référents religieux et influences exogènes, ne renvoie pas à un simple mélange harmonieux, mais à une zone de tensions, de négociations et d'ambivalences identitaires (Razakamaharavo et Féron, 2024). Cela renforce l'intérêt de ce terrain pour une recherche attentive aux formes implicites, indirectes ou situées d'expression du vécu.

Cette lecture est aussi appuyée par le fait que Madagascar a été, dans plusieurs domaines, un espace d'intervention répétée d'acteurs extérieurs. À propos de la conservation, Corson (2017) montre par exemple comment des agendas scientifiques et politiques externes ont progressivement reconfiguré les rapports entre acteurs publics, privés et non lucratifs. Razakamaharavo et Féron (2024) soulignent de leur côté que le « local » y a été continuellement produit, redéfini et instrumentalisé par des acteurs situés à différentes échelles. Cette historicité des interventions renforce l'intérêt du cas malgache pour penser non seulement les effets macro des dépendances, mais aussi leur traduction dans les scènes ordinaires de reconnaissance, d'audibilité et de négociation.

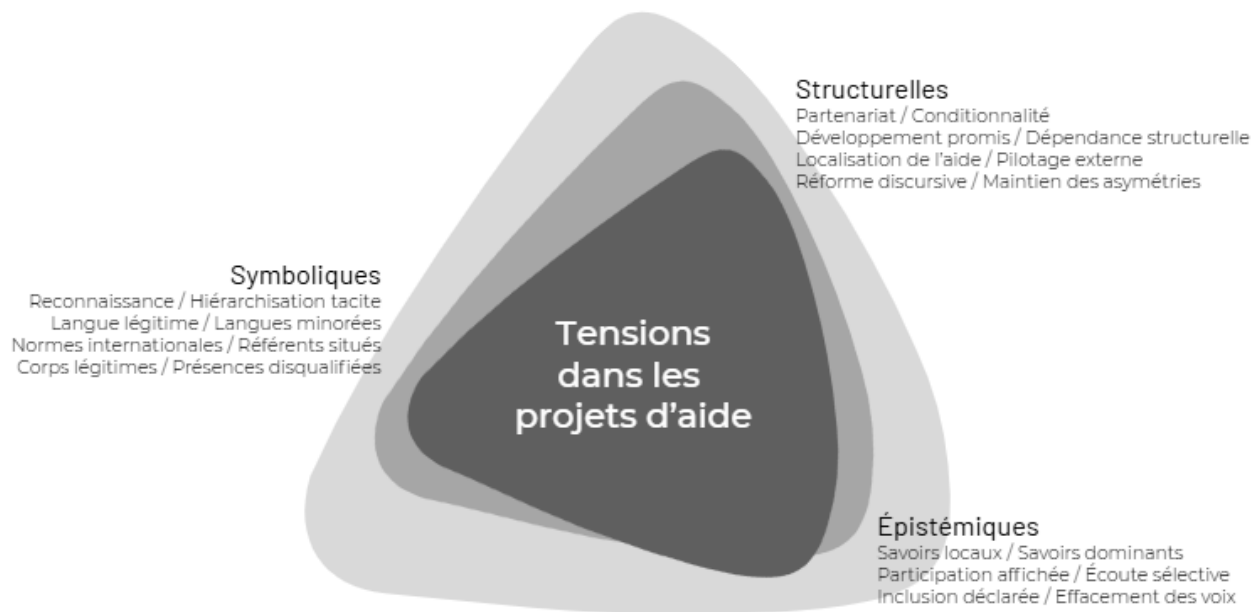
Enfin, la situation contemporaine rappelle que ces dynamiques historiques se combinent à des vulnérabilités socio-économiques et écologiques aiguës. Fayad (2023) souligne la montée de l'insécurité alimentaire, l'exposition répétée aux sécheresses, cyclones et inondations, ainsi que le poids de la pauvreté multidimensionnelle et des faiblesses structurelles des infrastructures. Ces éléments ne constituent pas l'objet principal de cette recherche, mais ils rappellent que les interactions d'aide se déploient dans des contextes de forte précarité, où la dépendance aux ressources externes et les asymétries de capacité peuvent encore renforcer les écarts de légitimité et de pouvoir (Fayad, 2023).

Dans cette perspective, Madagascar apparaît moins comme un simple terrain empirique que comme un site particulièrement éclairant pour analyser l'articulation entre dépendances historiques, hiérarchies symboliques et dynamiques relationnelles de l'aide.

1.5 Conclusion du chapitre

Cette revue de littérature a permis de faire apparaître plusieurs tensions structurantes du champ de l'aide au développement : entre universalisation des normes et reconduction d'asymétries, entre participation affichée et effacement des voix, entre reconnaissance formelle et hiérarchisation tacite. La figure suivante en propose une synthèse visuelle à partir de trois registres d'asymétrie : structurel, symbolique et épistémique.

Figure 1.1 Articulation des tensions dans les projets d'aide au développement



Loin d'être périphériques, ces tensions sont constitutives des pratiques mêmes de coopération. Elles traversent les dispositifs institutionnels, mais aussi les interactions ordinaires au sein desquelles la possibilité même d'être entendu se négocie.

L'examen des travaux existants fait ressortir un angle mort persistant. Si la littérature a largement documenté la persistance d'asymétries Nord-Sud, la standardisation des dispositifs et la reconfiguration d'héritages coloniaux sous des langages participatifs ou managériaux apparemment neutres, elle reste surtout centrée sur le niveau macro-institutionnel. Ce cadrage éclaire les structures de domination, mais laisse moins visibles leurs prolongements dans l'ordinaire des relations : la manière dont elles façonnent les critères de légitimité, organisent la recevabilité des savoirs, s'inscrivent dans les usages du langage et se jouent dans les ajustements quotidiens des acteurs.

C'est précisément dans cet espace moins exploré que s'inscrit cette recherche. Il ne s'agit pas d'opposer lecture structurelle et attention au vécu, mais de comprendre comment des rapports de pouvoir historiquement constitués se traduisent dans l'épaisseur des expériences relationnelles. Une telle perspective suppose de prendre au sérieux ce que les approches macrosociales laissent plus souvent à l'arrière-plan : les gestes, les silences, les hésitations, les formes indirectes de parole, les savoirs situés et les manières différenciées d'habiter la relation d'aide. Dans cette perspective, les approches phénoménologiques offrent des ressources décisives pour appréhender l'expérience incarnée dans sa densité et son ambivalence.

Le cas malgache ne relève pas ici d'une simple illustration empirique. Il constitue un site de problématisation théorique à part entière. Il cristallise des tensions aiguës entre dépendance structurelle, fragmentation de l'aide, pluralité d'acteurs, hiérarchies internes et héritages coloniaux persistants, dans une configuration qui excède les oppositions binaires Nord/Sud (Châtaigner, 2014 ; Razakamaharavo et Féron, 2024). Dans un tel contexte, les conflictualités ne prennent pas nécessairement une forme frontale : elles se manifestent aussi dans des ajustements discrets. C'est précisément parce que ces dynamiques se donnent souvent dans l'implicite et dans l'ordinaire qu'elles appellent un cadre d'analyse attentif au relationnel, au situé et à l'ambigu.

Sur cette base, cette revue de littérature met en évidence la nécessité d'un outillage théorique capable d'articuler les dimensions structurelles, symboliques et vécues de la domination, sans réduire les expériences ni à de simples effets de structure, ni à des résistances mécaniques. En ce sens, elle ne prépare pas seulement l'étude d'inégalités déjà documentées. Elle ouvre aussi la voie à une compréhension située de leurs reconfigurations ordinaires, de leurs médiations symboliques et épistémiques, ainsi que des formes d'ajustement qu'elles suscitent. L'apport de cette recherche ne réside ainsi pas dans la mise au jour d'asymétries déjà largement établies par la littérature, mais dans l'exploration de leur texture relationnelle, située et incarnée, telle qu'elle se donne dans le vécu des acteurs malgaches concernés.

C'est dans cette perspective que s'inscrit le cadre théorique présenté dans le chapitre suivant, où seront explicités les appuis conceptuels mobilisés pour articuler structure, vécu et agentivité.

CHAPITRE 2

CADRE THÉORIQUE

Ce chapitre vise à expliciter les fondements théoriques qui orientent l'analyse des relations entre acteurs locaux et intervenants considérés comme étrangers dans un projet d'aide au développement à Madagascar. Afin de penser la complexité de ces interactions, cette recherche articule trois perspectives majeures : la phénoménologie herméneutique, la critique bourdieusienne de la domination symbolique, et les approches postcoloniales.

La phénoménologie de la pratique, telle que développée par van Manen (2023), permet de saisir l'épaisseur des expériences relationnelles et affectives, en prêtant attention aux résonances sensibles, aux tensions implicites et aux ajustements discrets qui traversent les interactions situées. En dialogue avec cette approche, le concept de violence symbolique formulé par Bourdieu (1994) offre un cadre analytique pour interroger les formes de domination incorporées, souvent invisibles, qui s'exercent par le biais de normes implicites, de langages légitimes et de dispositions intériorisées. Enfin, les travaux de Fanon (1952, 1961/2002), Said (1977) et Spivak (2009) permettent de replacer ces dynamiques dans une historicité marquée par les continuités coloniales, en soulignant comment les hiérarchies épistémiques et les critères de légitimité sociale peuvent être influencés par des régimes de savoir et de reconnaissance ancrés dans la colonialité du pouvoir (Quijano, 2007 ; Ndlovu-Gatsheni, 2013).

Cette triple perspective (vécue, symbolique et historique) n'érige pas d'emblée les rapports de domination en donnée à démontrer, mais oriente l'analyse vers l'examen de leurs conditions de possibilité. Elle soutient ainsi une posture épistémologique critique, attentive à la manière dont les subjectivités se constituent dans des contextes relationnels potentiellement asymétriques, tout en laissant place aux ambiguïtés, aux résistances discrètes et aux dynamiques de réappropriation qui peuvent émerger au sein même des interactions ordinaires (Fricker, 2007 ; Michel-Schertges, 2022).

Plutôt que d'expliquer les vécus dans une logique causale, cette posture vise à en éclairer les résonances, à la croisée des structures incorporées et des héritages historiques, dans une démarche herméneutique

ancrée et réflexive. Elle ouvre ainsi un espace de compréhension des expériences sans réduire leur ambivalence, leurs silences ni leurs potentiels de subversion.

Le cadre théorique s'articule en quatre temps complémentaires, qui posent les fondements d'une posture épistémologique hybride et située. Le premier (2.1) revient sur les fondements philosophiques de la phénoménologie pour justifier une approche centrée sur le vécu dans des contextes marqués par des asymétries. Le deuxième temps (2.2 et 2.3) approfondit cette orientation en présentant la phénoménologie herméneutique de van Manen et en la croisant avec les concepts de Bourdieu (habitus, capital et violence symboliques), afin de penser les formes de légitimation, d'ajustement et de pouvoir à partir du vécu incarné. Le troisième (2.4) élargit la focale avec les théories postcoloniales, en replaçant les rapports de reconnaissance dans l'historicité des hiérarchies culturelles, langagières et épistémiques. Le dernier temps (2.5) explicite la posture adoptée : une phénoménologie critique, relationnelle et décentrée, attentive aux tensions entre écoute, silence et reconnaissance.

Cette articulation permet de penser les dynamiques de domination à partir de ce qui se donne dans l'expérience, sans dissocier affects, structures incorporées et héritages historiques. Plutôt qu'une grille d'analyse prédéfinie, elle offre un espace de tension interprétative, où la réflexivité devient à la fois exigence épistémique et geste politique. Dans le contexte malgache étudié, cette posture permet de relier les micro-ajustements du quotidien à des régimes plus larges de légitimité et de pouvoir.

2.1 Explorer le vécu dans un espace traversé par des asymétries

L'objectif de cette première section est de situer la pertinence et les limites d'une approche centrée sur le vécu dans l'étude des relations d'aide en contexte postcolonial. Sans présupposer d'emblée la nature des dynamiques à l'œuvre sur le terrain, il s'agit d'interroger les conditions dans lesquelles une telle approche peut contribuer à éclairer les formes d'asymétrie, de reconnaissance inégale et de négociation situées qui peuvent émerger des interactions entre acteurs locaux et intervenants extérieurs. Notre réflexion sur le positionnement repose sur une tension épistémologique structurante : d'une part, la nécessité d'accéder à l'épaisseur sensible des expériences vécues ; d'autre part, l'exigence de ne pas dissocier ces vécus des rapports sociaux et historiques dans lesquels ils s'inscrivent.

2.1.1 Penser les dynamiques de l'aide depuis le vécu pour une approche critique située

De nombreuses analyses critiques de l'aide au développement ont permis de dévoiler les mécanismes structurels de domination et les effets de dépendance qui sous-tendent les relations entre le Nord et le Sud (Châtaigner, 2014 ; Ramachandran, 2024 ; Bracho et al., 2021). En mobilisant les apports de la théorie postcoloniale, de l'économie politique ou de la sociologie critique, ces travaux ont mis en lumière la persistance d'asymétries dans la définition des priorités, l'allocation des ressources, ou les modes de gouvernance. Mais à force de se focaliser sur les dispositifs, les logiques institutionnelles ou les rapports macrosociaux, nombre d'entre eux tendent à négliger les manières concrètes dont ces asymétries sont vécues, intériorisées ou contournées dans les interactions ordinaires. Le vécu, dans ce cadre, reste souvent relégué au rang de variable secondaire, sinon d'effet collatéral.

Plus récemment, certaines recherches ont interrogé cet impensé. En attirant l'attention sur les gestes, les silences, les affects et les ajustements discrets qui jalonnent les relations d'aide, elles rappellent que les dynamiques de pouvoir ne se jouent pas uniquement dans les arènes institutionnelles, mais aussi dans l'épaisseur intersubjective du quotidien (Frings-Hessami et Oliver, 2022 ; Horning, 2008 ; Smalls, 2020). Ces manifestations sensibles ne sont pas anecdotiques : elles constituent le lieu d'une expérience incarnée de la reconnaissance, ou de son absence, et participent activement à la reproduction ou à la subversion des rapports de pouvoir. Ce que ces approches mettent au jour, ce n'est pas un simple oubli méthodologique, mais un angle mort épistémologique : celui qui consiste à réduire la subjectivité à un simple effet des structures, sans lui reconnaître une valeur heuristique propre (Spivak, 2009 ; Fricker, 2007).

C'est dans ce contexte que la phénoménologie, en tant que méthode attentive à l'expérience vécue, offre un déplacement stratégique. Loin de proposer une simple description des perceptions individuelles, elle permet de déplier la texture sensible des interactions, de rendre visible l'implicite, et d'accéder aux ambivalences qui échappent aux analyses causales ou prescriptives (Merleau-Ponty, 1945 ; Zahavi, 2019 ; van Manen, 2023). Elle ouvre un espace de compréhension pour des formes de malaise, d'ajustement ou de résignation souvent inaudibles dans les grilles de lecture institutionnelles. Mais ce potentiel ne peut être activé qu'à la condition d'assumer une vigilance herméneutique : il ne s'agit pas de réhabiliter simplement le point de vue subjectif, mais de l'analyser dans ses ancrages culturels, politiques et historiques.

En ce sens, la phénoménologie classique elle-même est prise en défaut. Si elle s'est donnée pour tâche de restituer l'expérience dans sa densité intentionnelle, elle a longtemps négligé les conditions sociales, historiques et relationnelles qui en façonnent la forme (Zahavi, 2019). Ce constat appelle une reconfiguration : penser l'expérience non comme une donnée brute, mais comme un lieu d'émergence du sens, traversé par des rapports de pouvoir incorporés, par des normes implicites, et par des logiques de reconnaissance différenciée. La phénoménologie critique, dans cette perspective, constitue une voie d'accès au sensible, sans effacer les structures.

C'est précisément cette tension, entre attention au vécu et analyse des rapports de domination, qui justifie l'adoption, dans cette recherche, d'une posture phénoménologique critique. Il ne s'agit ni de reconduire l'idéalisme méthodologique des premiers phénoménologues, ni de limiter les subjectivités sous des structures désincarnées. Il s'agit de tenir ensemble ces deux dimensions, en reconnaissant que l'expérience constitue un lieu d'intelligibilité des dynamiques sociales (Depraz, 2012 ; Gallagher et Zahavi, 2020), et que toute recherche située en contexte postcolonial doit assumer une réflexivité critique sur les régimes de savoir qu'elle mobilise, reproduit ou interroge (Quijano, 2007).

Les sections qui suivent retracent les principales reconfigurations de la phénoménologie contemporaine, des fondements husserliens aux inflexions critiques postcoloniales, afin de poser les jalons d'un cadre élargi, à la fois descriptif et situé, sensible à la manière dont les sujets subissent ou rejouent les formes de domination dans les relations d'aide.

2.1.2 Fondements de la phénoménologie : retour à l'expérience

La phénoménologie, telle qu'initiée par Husserl au tournant du XXe siècle, se donne pour ambition de revenir à l'expérience dans sa donation première, en la débarrassant des interprétations préconçues issues du sens commun ou des cadres explicatifs des sciences naturelles. Ce retour « aux choses mêmes » (Husserl, 1913/2012) ne relève pas d'un empirisme naïf, mais d'une exigence méthodologique visant à décrire rigoureusement la manière dont les phénomènes apparaissent à la conscience. Dans cette perspective, la phénoménologie se distingue à la fois des approches positivistes, qui tendent à objectiver l'expérience, et des spéculations métaphysiques abstraites, en s'attachant à la description du vécu tel qu'il se déploie dans la subjectivité (van Manen, 2023 ; Rodemeyer, 2025 ; Zhang, 2024).

Ce projet repose sur une conviction centrale : le sens n'est pas donné d'avance, mais constitué par la conscience dans son rapport intentionnel au monde. Husserl ne cherche pas à accumuler des faits empiriques, mais à dégager les structures essentielles de toute expérience : ces invariants qui permettent à un phénomène d'être reconnu comme tel pour un sujet. Ainsi, percevoir un arbre ne revient pas à enregistrer passivement des stimuli sensoriels, mais à constituer activement cet objet comme porteur de sens, dans un horizon de sens structuré (Farges, 2022).

Deux concepts structurent cette démarche : l'intentionnalité et la réduction phénoménologique.

L'intentionnalité, dans sa formulation husserlienne, désigne le caractère orienté de la conscience : être conscient, c'est toujours être conscient de quelque chose (Gallagher et Zahavi, 2020). La conscience n'est jamais close sur elle-même ; elle est toujours en relation avec un objet, qu'il soit réel, imaginaire ou absent. Toutefois, cette visée n'est pas une pure transparence. Plusieurs auteurs (Gallagher et Zahavi, 2020 ; Leung, 2022 ; Vidali, 2024) ont montré que la manière dont un phénomène apparaît est toujours déjà façonnée par des schémas perceptifs, des anticipations et des significations incorporées, soulignant ainsi le glissement d'une conception transcendantale à une compréhension plus incarnée et herméneutique de l'intentionnalité.

La réduction phénoménologique, ensuite, constitue le cœur méthodologique du projet husserlien. Elle consiste à suspendre, par le geste de « l'épochè », les jugements d'existence portant sur le monde extérieur, afin de concentrer l'analyse sur la manière dont ce monde est donné à la conscience. Il ne s'agit pas de nier l'existence du monde, mais de mettre entre parenthèses ses évidences pour en explorer les conditions d'apparition (Husserl, 1913/2012). Cette suspension permet d'accéder à une seconde opération, la réduction eidétique, dont l'objectif est de faire émerger l'essence du phénomène, c'est-à-dire ce qui, au-delà de ses variations contingentes, en constitue la structure invariante, l'eidos. Cette démarche passe notamment par la variation imaginative : en imaginant différentes versions d'un phénomène (un arbre plus grand, plus mince, sans feuilles, etc.), on identifie ce qui peut changer sans altérer sa reconnaissance comme « arbre » (Husserl, 1913/2012 ; Gallagher et Zahavi, 2020 ; Terzi, 2017).

Par cette double réduction (phénoménologique et eidétique), Husserl entend dégager les structures universelles de l'expérience intentionnelle. Cette visée d'un savoir fondé sur les essences vécues a eu une influence considérable, au-delà de la philosophie, dans des domaines aussi variés que la psychologie, la médecine, l'éducation ou les sciences cognitives (Gallagher et Zahavi, 2020 ; Galinha-de-Sa et Velez, 2022).

Toutefois, cette quête d'universalité n'est pas exempte de tensions. En visant l'éidos, Husserl tend à extraire le vécu de ses ancrages concrets, historiques, sociaux, affectifs, pour en isoler les formes pures. C'est à cette difficulté que s'attaqueront ses successeurs, en replaçant l'expérience dans sa corporéité, sa temporalité et ses inscriptions socio-historiques (Zahavi, 2019).

La section suivante revient précisément sur ces critiques, en examinant les limites de l'idéalisme transcendantal et les redéploiements qu'il a suscités. Ces lectures théoriques ne rompent pas avec la phénoménologie : elles en reconfigurent les contours pour répondre à ses angles morts. C'est dans cet héritage en tension que s'inscrit la phénoménologie critique mobilisée dans cette recherche (Zahavi, 2019 ; Zahavi, 2025).

2.1.3 Des limites de l'idéalisme transcendantal aux inflexions herméneutiques

La phénoménologie transcendantale, telle qu'élaborée par Husserl, ambitionnait de fonder une science rigoureuse du vécu en accédant à l'essence des phénomènes par la mise entre parenthèses du monde (Husserl, 1913/2012). Si cette démarche marque une rupture féconde avec les explications causales et naturalistes, elle n'échappe pas à la critique d'un idéalisme méthodologique qui tend à désincarner l'expérience. En visant une conscience pure, dégagée des conditions concrètes d'existence, cette orientation reconduit paradoxalement un rapport abstrait et universalisant au sujet percevant, au risque d'éclipser les dimensions historiques, sociales et affectives qui traversent toute expérience (Rodemeyer, 2025 ; Housset, 2021 ; Sass, 2021).

Face à cette impasse, plusieurs relectures ont cherché à redonner chair et monde au phénomène. Heidegger (1996/1927) substitue à l'intentionnalité eidétique une ontologie du Dasein, compris comme être-au-monde engagé dans un tissu de significations, de pratiques et d'histoires (Anelli, 2020 ; Thonhauser, 2023). Ce tournant existentiel est prolongé par Merleau-Ponty (1945), qui montre que la perception n'est jamais désincarnée : elle est médiatisée par un corps vivant, porteur d'habitudes motrices, d'affects tacites et d'une sensibilité préreflexive (Gallagher et Zahavi, 2020 ; Frechette et al., 2020). Le phénomène n'est plus ce qui se donne à une conscience abstraite, mais ce qui surgit dans une corporéité située, dans des gestes, des usages et des affects ancrés dans le monde.

Ce recentrage sur l'incarnation et l'historicité a ouvert un espace pour des inflexions herméneutiques (Gadamer, 1996 ; Gadamer et Fruchon, 1991), qui rompent avec l'idéal de neutralité interprétative.

Comprendre, dans cette perspective, c'est s'orienter dans un monde toujours déjà médié par des traditions, des langages, des horizons d'attente (Michel-Schertges, 2022). Loin d'être des biais à éliminer, ces médiations sont les conditions de toute intelligibilité.

Mais cette ouverture demeure inachevée tant qu'elle n'affronte pas les asymétries qui structurent les conditions mêmes de la perception. C'est ce que rappellent les relectures critiques contemporaines. Les approches féministes (Al-Saji, 2024 ; Guenther, 2019 ; Salamon et Corbett, 2011), décoloniales et postcoloniales (Fanon, 1952 ; Maldonado-Torres, 2007 ; Karera, 2020) déplacent radicalement la focale : le vécu ne peut être compris sans prendre en compte les rapports de pouvoir, les formes de racialisation ou les normes de genre qui façonnent la visibilité, la reconnaissance et la validité de l'expérience. Chez Guenther (2019), le corps captif, qu'il soit enfermé dans une cellule, une catégorie raciale ou une hiérarchie sociale, devient le lieu d'une mémoire incorporée, à la fois traversée par la violence et porteuse de résistance.

Ces critiques ne disqualifient pas la phénoménologie ; elles en révèlent les angles morts. En montrant que les phénomènes ne surgissent jamais dans un vide social, mais dans des contextes marqués par l'histoire, les hiérarchies et les exclusions, elles plaident pour une phénoménologie élargie, capable de penser les conditions sociales de donation du sens (Sass, 2021 ; Rodemeyer, 2025 ; Farges, 2022). La réduction phénoménologique, dès lors, ne saurait être une époque désengagée, mais un geste de dévoilement critique des rapports de domination incorporés dans les habitudes perceptives, les styles corporels, les répertoires affectifs (Zahavi, 2019).

C'est dans cette tension, entre exigence descriptive du vécu et nécessité de ne pas l'abstraire de ses conditions concrètes d'émergence, que s'inscrit l'approche phénoménologique de van Manen. Reprenant l'héritage herméneutique tout en l'ancrant dans les pratiques du soin, de l'éducation ou de l'accompagnement social, van Manen (2023) développe une phénoménologie de la pratique, attentive à la densité affective, relationnelle et langagière de l'expérience humaine. Toutefois, cette démarche reste en retrait sur l'analyse explicite des rapports de pouvoir ou des structures de domination qui façonnent les vécus.

C'est précisément ce point que cette recherche entend approfondir. Dans une perspective postcoloniale et interculturelle, l'enjeu n'est pas seulement de recueillir des expériences incarnées, mais de les replacer dans les contextes historiques, sociaux et symboliques qui en déterminent la possibilité, la visibilité ou la

disqualification. Cette posture, que nous qualifions ici de phénoménologie critique située, vise ainsi à articuler une attention fine au vécu avec une vigilance constante aux formes différenciées de reconnaissance, de marginalisation ou de résistance. Elle constitue le socle éthique et épistémologique de l'approche adoptée dans cette recherche, attentive aux voix disqualifiées et aux rapports de pouvoir qui les traversent.

Le tableau ci-dessous résume les apports différenciés de cinq figures majeures de la phénoménologie, en mettant en lumière les différentes perspectives dans la manière de penser l'expérience, le monde et la compréhension. Il permet de situer la posture adoptée dans cette recherche au croisement de ces héritages, dans une phénoménologie critique, incarnée et située.

Tableau 2.1 Positionnement phénoménologique mobilisé

AUTEUR	ORIENTATION	EXPÉRIENCE	LIEN AU MONDE	APPORTS INTÉGRÉS ICI
Husserl	Phénoménologie transcendante	Essence des phénomènes via réduction	Mise entre parenthèses du monde	Intentionnalité et exigence de rigueur descriptive, mais dépassement de l'idéalisme
Heidegger	Phénoménologie herméneutique	Être-au-monde, historicité, engagement	Sens toujours déjà médié par le monde	Compréhension comme engagement situé dans un monde signifiant, rupture avec l'idéal de neutralité interprétative
Merleau-Ponty	Phénoménologie incarnée	Perception incarnée, orientation affective et préreflexive	Expérience médiée par le corps et les habitudes	Ancrage corporel du sens, dimension affective vécue et expressivité motrice
Gadamer	Herméneutique philosophique	Compréhension implique interprétation	Traditions, langages, précompréhensions comme médiateurs du sens	Cercle herméneutique comme condition d'intelligibilité
Van Manen	Phénoménologie de la pratique	Vécu incarné, contextuel, expressif	Interprétation située, mais analyse du pouvoir plutôt implicite	Écriture expressive, attention au quotidien, posture impliquée

2.2 Justifier l'approche de van Manen

Dans le prolongement des inflexions herméneutiques de la phénoménologie, l'approche développée par van Manen (2023) propose une orientation singulière, centrée sur l'exploration du vécu humain dans sa densité contextuelle, corporelle et relationnelle. Refusant de se constituer en système ou méthode formalisée, cette posture s'enracine dans les héritages de Heidegger, Merleau-Ponty et Gadamer, tout en s'ouvrant aux enjeux concrets des pratiques humaines.

Van Manen conçoit la phénoménologie comme un geste d'écoute engagée, plus que comme une mise entre parenthèses du monde : la réduction devient ici une disposition à accueillir les significations émergentes dans leur ambivalence et leur épaisseur affective, telles qu'elles s'inscrivent dans des trajectoires marquées par l'histoire personnelle et sociale des sujets (Depraz, 2012 ; van Manen, 2023). Cette approche mobilise également une écriture expressive, où le langage poétique permet de restituer la dimension pré-conceptuelle du sens vécu, et s'accompagne d'une réflexivité critique sur la position du chercheur (Slama, 2018 ; Thonhauser, 2023).

L'objectif de cette section est donc de dégager les inflexions majeures introduites par cette phénoménologie de la pratique : de la primauté de l'essence vers celle de la situation, du descriptif vers l'interprétatif, de la neutralité vers une posture située. Ces orientations permettent de préciser pourquoi cette approche constitue ici un appui central pour penser des dynamiques d'aide traversées par des tensions relationnelles, symboliques et historiques.

2.2.1 Une posture située et interprétative

L'un des déplacements majeurs opérés par van Manen (2023) dans le champ phénoménologique réside dans sa prise de distance à l'égard de l'idéalisme transcendantal husserlien. Sans rejeter l'ensemble de l'héritage husserlien, il en interroge la visée d'objectivité pure et la quête d'essences atemporelles, qu'il juge insuffisamment ancrées dans la matérialité du vécu humain. Dans la lignée des critiques amorcées par Heidegger (1996/1927) et approfondies par Merleau-Ponty (1945), van Manen recentre la phénoménologie sur l'expérience incarnée, située et relationnelle. Cette orientation se manifeste notamment dans sa relecture critique de la réduction phénoménologique.

Alors que la réduction, chez Husserl (1913/2012), visait une suspension méthodique des présupposés du monde pour accéder aux structures intentionnelles de la conscience, Zahavi (2019) rappelle que toute description est déjà interprétativement médiée. Depraz (2012) va plus loin en proposant de concevoir la réduction non comme retrait, mais comme affinement de l'attention, un geste de disponibilité aux significations qui émergent dans l'expérience. Van Manen (2023) prolonge cette inflexion : pour lui, la réduction consiste en une disposition ouverte, incarnée et contextuelle. Il ne s'agit pas de faire abstraction du monde, mais de suspendre les cadres explicatifs habituels (technicistes, culturalistes, gestionnaires) pour accueillir le phénomène vécu dans sa résonance affective, sociale et symbolique.

L'intentionnalité elle-même, concept central de la phénoménologie, est redéfinie dans ce cadre. Chez van Manen (2023), elle n'est pas le geste d'une conscience désengagée, mais celui d'un sujet immergé dans des situations, affecté, vulnérable, impliqué dans un monde déjà porteur de significations. Cette posture rejoint les critiques contemporaines d'une phénoménologie désincarnée (Rodemeyer, 2025 ; Ferencz-Flatz, 2024) et plaide pour une lecture du vécu attentive aux dimensions cachées de l'expérience.

Van Manen radicalise cette orientation herméneutique en l'appliquant à des contextes concrets du quotidien, tels que les pratiques éducatives, soignantes ou relationnelles, où l'expérience n'est jamais pure ni abstraite, mais toujours située, incarnée et traversée par des tensions affectives et sociales. Friesen (2023) qualifie cette posture d'herméneutique du quotidien, soit une manière d'interpréter les vécus dans leur opacité, leur ambivalence et leur historicité, sans les rabattre sur des catégories explicatives normatives ou des grilles prédéfinies.

C'est dans ce prolongement que la phénoménologie de van Manen (2023) se distingue des approches descriptives classiques : là où la phénoménologie husserlienne visait une saisie rigoureuse des structures intentionnelles de la conscience à travers une réduction méthodique, van Manen s'éloigne de l'idéal d'une objectivité pure. Inspiré par Gadamer (1996), il conçoit la compréhension comme une interprétation située : le cercle herméneutique, ce va-et-vient entre le particulier et le général, entre ce qui se donne dans l'expérience et les attentes préalables du sujet, n'est pas un biais à éliminer, mais une condition même de l'accès au sens. L'interprétation devient ainsi un geste d'engagement attentif aux tensions affectives, aux hésitations expressives et aux silences du vécu.

Dans cette perspective, la réduction devient un geste de reconnexion : il s'agit de revenir au vécu concret pour y repérer ce qui oriente silencieusement le sens de l'expérience. Thonhauser (2023) parle à ce titre

d'une réduction située, capable de tenir compte de la position du sujet, de ses appartenances, de ses vulnérabilités. Plutôt que d'évacuer les médiations sociales, cette posture permet au contraire de mieux comprendre comment elles s'inscrivent dans les vécus. Gallagher et Zahavi (2020) montrent que l'expérience et sa compréhension ne peuvent être pensées indépendamment des médiations historiques, culturelles et relationnelles qui les traversent ; Fuchs (2022) insiste quant à lui sur le rôle des affects et de la corporéité dans la formation du sens.

L'attention à la densité expressive du langage ordinaire et aux manifestations discrètes du vécu permet de saisir des ambivalences, des tensions, voire des formes feutrées de résistance telles que l'évitement du regard, les silences chargés ou les récits contournés ; là où d'autres approches pourraient y voir un déficit narratif ou une inadéquation méthodologique face aux exigences de verbalisation (Zahavi, 2025 ; Gill, 2014). L'ambigu, le geste suspendu, le mot esquivé deviennent alors porteurs de sens. Cette phénoménologie de la pratique s'oppose ainsi à une herméneutique de surplomb : il ne s'agit pas d'imposer un cadre analytique externe, mais de s'exposer au sens tel qu'il émerge dans et par l'expérience, en assumant les incertitudes et les zones d'ombre.

Cette orientation se révèle particulièrement précieuse dans les recherches menées en contexte interculturel, où les formes d'expression du vécu sont souvent hétérogènes, codées, ou partiellement inaccessibles aux cadres de référence occidentaux. Dans des situations marquées par des asymétries symboliques ou des héritages coloniaux, cette éthique de l'écoute lente et située permet de saisir la complexité relationnelle sans la figer dans des catégories. Gill (2014) parle d'une posture empathique mais critique, qui engage le chercheur dans un effort de résonance, sans renoncer à la rigueur interprétative.

Dans cette recherche, centrée sur des relations d'aide traversées par des héritages coloniaux, des rapports de pouvoir implicites et des usages différenciés du langage, la phénoménologie de la pratique constitue ainsi un ancrage épistémologique et méthodologique décisif, à la fois critique et sensible, soucieux de donner la place à ce qui, dans l'expérience, résiste à l'objectivation comme à la typification sociale.

Cette posture située et interprétative appelle ainsi une réflexivité attentive aux rapports de pouvoir et à l'implication du chercheur, que nous explorerons dans la section suivante.

2.2.2 La réflexivité comme exigence herméneutique et politique

Dans la phénoménologie herméneutique telle que retravaillée par van Manen, la réflexivité n'est ni un correctif secondaire, ni une simple précaution méthodologique : elle constitue une composante intrinsèque de l'activité interprétative. Cette posture s'avère décisive dans des contextes de recherche interculturelle, où l'élucidation des expériences vécues implique une mise en tension constante entre le regard du chercheur et celui des participant-es.

Vers une réflexivité critique

Si la phénoménologie herméneutique accorde une place centrale à la réflexivité, il demeure nécessaire d'en interroger les présupposés historiques et épistémologiques. Comme vu plus tôt, plusieurs critiques ont souligné que la phénoménologie classique repose souvent sur une fiction de neutralité du sujet, détachée des contextes historiques de domination. Cette figure du sujet transcendantal tend à occulter les rapports sociaux, raciaux et coloniaux qui traversent l'expérience incarnée (Maldonado-Torres, 2007 ; Al-Saji, 2024 ; Ndlovu-Gatsheni, 2019 ; Millora, 2020).

Ces critiques appellent à une réflexivité élargie, attentive aux ancrages sociohistoriques du chercheur. Dans cette perspective, la réflexivité chez van Manen ne se limite pas à une introspection méthodologique : elle devient un geste herméneutique à part entière. Elle ne peut être conçue comme une démarche neutre, mais comme un geste situé, affecté et politiquement impliqué. Elle s'inscrit dans un cadre herméneutique élargi, sensible à la colonialité du savoir et de l'être (Maldonado-Torres, 2007 ; Ndlovu-Gatsheni, 2013), ainsi qu'aux dynamiques de reconnaissance différenciée dans la production du sens. Dans cette recherche, la réflexivité est ainsi envisagée comme une exigence d'attention aux rapports de pouvoir qui configurent l'accès à l'expérience, sa formulation et sa reconnaissance.

De la conscience de soi au geste herméneutique

Inspiré par Gadamer, van Manen conteste l'idéal d'un regard extérieur neutre : toute interprétation est toujours déjà située, colorée par des préjugés, des attentes, des appartenances. Mais ces préjugés, loin d'être des entraves, peuvent être rendus féconds lorsqu'ils sont reconnus, interrogés et intégrés dans un processus d'auto-élucidation (Gadamer, 1996 ; Gadamer et Fruchon 1991 ; van Manen, 2023). Ainsi, ce que van Manen appelle l'épochè herméneutique consiste davantage en un effort pour se rendre attentif

à la manière dont le sens émerge à l'entrecroisement des horizons du chercheur et du monde vécu par les participant-es.

Ce geste réflexif engage donc bien plus qu'un retour sur soi : il constitue un mode d'entrée dans l'expérience d'autrui. La réflexivité devient une modalité herméneutique à part entière, qui permet de faire émerger la pluralité des sens sans les réduire à une grille préétablie. En cela, elle s'éloigne des approches centrées sur la correction des biais individuels (Ho et al., 2025), pour s'ouvrir à une co-interprétation, ancrée dans l'intersubjectivité du processus de recherche. Cette dynamique dialogique prolonge l'intuition fondamentale de van Manen (2023) selon laquelle l'interprétation ne résulte pas d'un face-à-face entre deux consciences isolées, mais d'une rencontre affective et contextuelle entre des mondes partagés.

Une posture située, critique et affectée

Cette réflexivité herméneutique prend une portée épistémologique et politique particulière dans les recherches menées en contextes postcoloniaux. Dans une démarche comme celle de cette thèse, où je partage, en tant que chercheuse, certains marqueurs identitaires avec les participant-es (langue, origine géographique), mais diffère aussi par le statut institutionnel, les références académiques et la trajectoire sociale, la réflexivité devient un outil d'analyse des asymétries qui traversent la relation de recherche.

Van Manen insiste sur le fait que toute compréhension authentique suppose une disposition à être transformé par ce qui se donne dans le vécu de l'autre : cette ouverture affectée fonde la dimension éthique de la réflexivité (van Manen, 2023). Elle engage une vigilance constante sur les effets de langage, les formes d'effacement symbolique ou d'imposition discursive, et appelle une attention à la manière dont le sens se manifeste à travers les silences, les soupirs, les hésitations, autant d'éléments que van Manen identifie comme constitutifs de l'expérience vécue, mais souvent négligés par les protocoles standardisés d'analyse.

Vers une réflexivité relationnelle

Plusieurs auteurs insistent aujourd'hui sur la nécessité d'une réflexivité relationnelle, qui ne soit pas seulement introspective mais coconstruite dans l'échange (Subramani, 2025 ; Musgrave, 2025). Cette perspective rejoint l'idée de van Manen (2023) d'un va-et-vient interprétatif entre l'expérience d'autrui et

les résonances intérieures qu'elle suscite. La réflexivité devient ici un espace de médiation où le chercheur s'expose à l'altérité sans chercher à la contenir : il s'agit d'habiter les tensions plutôt que de les résoudre.

Dans cette optique, la réflexivité participe à une phénoménologie critique, qui ne se contente pas de restituer le sens, mais en interroge les conditions de production. Elle permet de penser ensemble subjectivité, historicité et rapports de pouvoir, en articulant le vécu individuel à ses ancrages structurels. Elle constitue ainsi un point de passage entre écoute phénoménologique et vigilance critique.

Une exigence méthodologique pour les terrains sensibles

Enfin, la réflexivité permet d'adapter la méthode aux exigences de terrains sensibles, comme ceux de la coopération internationale. Au-delà de constituer un registre de notes personnelles, elle devient un dispositif de veille éthique et un instrument de vigilance méthodologique, essentiel pour rendre compte d'expériences souvent marginalisées dans les cadres de savoir dominants. Elle ouvre ainsi un espace d'écoute située, critique et potentiellement transformatrice (Weatherill, 2025), en cohérence avec la posture phénoménologique de van Manen qui accorde à l'interprétation une portée éthique autant qu'épistémique.

2.2.3 L'écriture phénoménologique et le langage poétique

Dans la phénoménologie herméneutique de la pratique, telle que retravaillée par van Manen (2023), le langage ne constitue pas un simple médium de transmission du sens, mais un mode d'expression du phénomène tel qu'il se donne. Plus encore, l'usage poétique du langage, dans ses dimensions rythmiques, imagées, elliptiques, est pensé comme un levier épistémologique permettant d'approcher l'épaisseur affective et symbolique du vécu, notamment dans ses zones de trouble, de silence ou d'ambivalence (van Manen, 2023 ; Dussert, 2016). Ce choix relève alors d'un geste théorique et politique, qui vise à restituer le vécu autrement que par les codes objectivants de l'écriture scientifique.

Van Manen (2023) insiste sur l'idée que la recherche phénoménologique ne prend tout son sens que si elle parvient à faire éprouver le vécu au lecteur, non par accumulation de preuves, mais par évocation. Il considère l'écriture poétique comme une forme d'écriture phénoménologique à part entière, apte à laisser se manifester la présence du phénomène par la résonance plus que par la démonstration. L'objectif n'est pas tant de représenter le vécu que de le rendre présent, sensible, en mobilisant les ressources

expressives de la langue (Dussert, 2016). Le poème, la métaphore ou le silence sont ici des moyens de donner à entendre ce qui ne se laisse pas aisément dire, ce que Boer (2025) appelle une traduction expressive du vécu. Cette approche rejoint aussi les travaux de Green et al. (2021), pour qui la forme poétique permet de composer une mémoire stratifiée du vécu.

Une posture en tension avec les normes langagières dominantes

Mais cette orientation entre en tension directe avec les attentes normatives du champ académique et des milieux gestionnaires. Dans les sciences de gestion, en particulier, l'écriture est souvent régie par un impératif de clarté fonctionnelle, de transparence méthodologique et de modélisation, qui tend à disqualifier les formes discursives ambivalentes ou sensibles (Lara-Bonilla, 2023). L'usage poétique du langage peut alors apparaître comme une transgression, voire comme un manque de rigueur, exposant le chercheur à des formes implicites de délégitimation scientifique.

Dans des contextes postcoloniaux, cette tension prend une dimension politique accrue. Le langage académique dominant, héritier de normes eurocentrées de scientificité, agit comme un filtre symbolique qui hiérarchise les modes d'expression légitimes (Wa Thiong'o, 1998 ; Motha, 2020). Les formes vernaculaires (oralité, proverbes, récits fragmentés ou silence) s'y trouvent souvent marginalisées, car perçues comme trop informelles, émotionnelles ou non analytiques (Kaschula, 2017 ; Dorvlo, 2017 ; Bhatt, 2010). Cette hiérarchisation contribue à une forme de violence symbolique (Bourdieu, 1994), renforcée par les mécanismes d'impérialisme linguistique (Zeng et al., 2023 ; Ravishankar, 2020).

Écriture incarnée : entre esthétique et résistance

Dans cette recherche, l'intégration de formes poétiques constitue une reconnaissance de manières de dire trop souvent dévaluées. Il s'agit d'un geste de résistance langagière : non pas pour idéaliser le vernaculaire, mais pour reconnaître qu'il constitue un lieu de savoir, de mémoire et de subjectivation (Devaki, 2024 ; Sibanda, 2021 ; Dube, 2020). Cette orientation s'inscrit dans une tradition critique qui plaide pour une décolonisation des régimes de légitimité linguistique et académique (Wa Thiong'o, 1998 ; Canagarajah, 2022a ; Sharma, 2019).

Assumer cette posture implique une forme de vulnérabilité épistémique : écrire dans un style poétique, c'est prendre le risque d'être lu comme illisible, trop subjectif, voire non académique ; mais c'est aussi

revendiquer un droit à faire entendre d'autres formes de savoirs, d'autres rythmes, d'autres voix (Guenther, 2019 ; Thomson et al., 2021 ; May, 2023). Cela suppose un repositionnement éthique du chercheur, qui ne se place plus seulement en surplomb analytique, mais en co-présence affectée par les mondes qu'il cherche à comprendre. Cette écriture, située et engagée, ne se veut ni neutre, ni universaliste : elle cherche à habiter le langage autrement, dans un effort de justice épistémique.

La phénoménologie herméneutique de la pratique, telle que défendue par van Manen, offre un cadre pour accueillir la pluralité des vécus. Elle ouvre un espace méthodologique et épistémologique sensible à la densité des expériences incarnées, tout en invitant à une posture réflexive, située et poétiquement engagée. Toutefois, pour une recherche menée en contexte postcolonial, cette expressivité ne peut être dissociée des hiérarchies symboliques et historiques qui conditionnent ce qui peut être dit, entendu ou reconnu comme savoir. C'est dans cette optique que s'inscrit la section suivante, qui vise à articuler la phénoménologie critique avec des apports théoriques capables d'éclairer les mécanismes sociaux et historiques à l'œuvre dans la construction, la reconnaissance, ou l'effacement des vécus. La perspective phénoménologique y sera mise en dialogue avec Bourdieu et les approches postcoloniales afin de relier les dynamiques fines de l'expérience à des structures plus larges de domination et de légitimation.

2.3 Penser les rapports de pouvoir depuis le vécu

Si l'expérience vécue constitue une clé d'entrée pour comprendre les tensions relationnelles dans les projets d'aide, elle s'inscrit toujours dans des rapports sociaux, historiques et épistémiques qui en conditionnent l'émergence et la reconnaissance (Alderson, 2020 ; Fricker, 2007 ; Smalls, 2020). La phénoménologie herméneutique ouvre des pistes pour restituer la densité affective et contextuelle de ces expériences. Mais elle reste plus fragile lorsqu'il s'agit de saisir les structures de pouvoir symbolique qui configurent les régimes de visibilité, de légitimité ou de crédibilité dans les interactions, en particulier dans des contextes postcoloniaux (Al-Saji, 2024 ; Ndlovu-Gatsheni, 2013). Cette section propose une mise en tension constructive entre phénoménologie et théories critiques, dans le but de construire une posture interprétative capable d'articuler le sensible et le structurel. Il s'agit d'éclairer les mécanismes par lesquels certaines formes de parole, de présence ou de connaissance deviennent audibles, valorisées ou, à l'inverse, disqualifiées, dans l'espace de l'aide.

Ainsi, bien que la phénoménologie permette d'accéder à la dimension incarnée des expériences vécues, elle reste moins équipée pour lire les structures sociales durables qui façonnent les perceptions, les

dispositions et les interactions. C'est dans cette perspective que l'apport de Bourdieu (1994) se révèle stratégique. Sa sociologie critique permet de penser les rapports de pouvoir comme des formes de domination incorporées, opérant à travers les corps, les langages et les catégories de perception (Bourdieu, 2001). Dans le contexte de cette recherche, marqué par des dynamiques postcoloniales dans les relations d'aide, cette lecture fournit des outils conceptuels pour interroger les mécanismes par lesquels certaines normes, postures ou formes d'expression acquièrent une légitimité, tandis que d'autres sont reléguées (Châtagner, 2014 ; Fayad, 2023).

Trois concepts seront ici mobilisés pour éclairer ces mécanismes de reproduction des hiérarchies sociales dans les interactions interculturelles, sans les rapporter à une intentionnalité consciente des acteurs : l'habitus, la violence symbolique et le capital symbolique.

L'habitus (Bourdieu, 1994) désigne les structures intériorisées à travers lesquelles les individus perçoivent et agissent dans le monde social. Il permet d'expliquer pourquoi certaines pratiques ou postures sont perçues comme « naturelles » dans des espaces sociaux déterminés, même lorsqu'elles reconduisent des asymétries. Dans cette recherche, le concept d'habitus est mobilisé pour interroger la manière dont certains acteurs, dans l'espace de l'aide, peuvent ajuster leurs comportements ou leurs discours aux attentes implicites des structures dominantes, sans que cet ajustement ne prenne la forme d'une contrainte explicite (Horning, 2008).

La violence symbolique, conceptualisée par Bourdieu et Wacquant (1992), désigne le pouvoir d'imposer des significations comme légitimes tout en masquant leur caractère arbitraire. Ce concept est ici mobilisé pour penser la manière dont certains formats d'expression ou certaines normes organisationnelles peuvent être intériorisés et reconnus comme neutres, alors même qu'ils participent à reconduire une hiérarchie implicite des voix dans les projets d'aide (Fayad, 2023 ; Châtagner, 2014). Ce type de domination, parce qu'il est incorporé, ne se manifeste pas nécessairement par des conflits ouverts, mais par l'effacement de formes alternatives de présence ou de savoir.

Le capital symbolique (Bourdieu, 1986), enfin, renvoie à la reconnaissance sociale associée à certains attributs perçus comme légitimes : langage formel, posture corporelle, références académiques, affiliation institutionnelle. Cette recherche mobilise ce concept pour interroger la manière dont la distribution inégale de reconnaissance selon les attributs, peut produire au sein des projets d'aide, des effets différentiels de crédibilité et de légitimité (Ramachandran, 2024 ; Fricker, 2007). Ces effets ne résultent

pas uniquement de critères explicites, mais peuvent s'enraciner dans des jugements implicites sur ce qui vaut comme parole « crédible » ou non, comme posture « compétente » ou non.

Si l'outillage conceptuel proposé par Bourdieu permet de penser finement les mécanismes de domination incorporée, son usage appelle néanmoins des ajustements critiques pour éviter une lecture trop englobante ou déterministe ; ce que la suite de cette section cherchera à expliciter. Cette grille de lecture n'est pas mobilisée de manière strictement explicative, mais articulée à une posture phénoménologique critique, attentive à la manière dont ces rapports de pouvoir sont vécus, incorporés, ou contournés dans les interactions quotidiennes.

Ce croisement permet de rendre intelligibles certaines tensions relationnelles dans les projets d'aide, non comme des dysfonctionnements isolés, mais comme des effets situés de rapports de pouvoir incorporés. Sans chercher à modéliser ou généraliser ces dynamiques, cette section propose d'en éclairer les conditions de possibilité à partir des concepts de Bourdieu, relus dans une perspective phénoménologique critique.

2.3.1 L'habitus, une intériorisation des rapports de pouvoir

Le concept d'habitus permet de saisir la manière dont les expériences se stabilisent, se répètent ou s'ajustent dans le temps à travers des dispositions incorporées. Défini comme un système de dispositions durables et transposables (Bourdieu, 1994), il désigne l'ensemble des schèmes d'action, de perception et d'évaluation incorporés au fil de la socialisation. Ces dispositions, forgées dans des contextes structurés (famille, école, institutions religieuses, rapports coloniaux), tendent à produire des pratiques « ajustées » à l'ordre social existant, souvent en dehors de toute prise de conscience. Dans le champ de l'aide au développement, cette lecture permet de comprendre pourquoi certains acteurs ajustent spontanément leurs postures, récits ou comportements aux attentes implicites des institutions, sans rapport de force explicite (Horning, 2008 ; Akram, 2023).

L'habitus ne désigne pas seulement un formatage cognitif : il opère aussi à travers les gestes, les rythmes de parole, les affects et les styles interactionnels. Il constitue une mémoire sociale incorporée, qui rend certaines manières d'agir « naturelles » tout en disqualifiant d'autres modalités d'expression, notamment celles qui ne correspondent pas aux normes organisationnelles dominantes (Donaldson, 2022). Dans le cadre de cette recherche, cette lecture est particulièrement féconde pour penser les ajustements

langagiers, corporels et interactionnels attendus dans les espaces de l'aide. Dans des contextes postcoloniaux, par exemple, l'usage du français comme langue d'instruction à Madagascar participe de cette dynamique : il valorise certains locuteurs tout en marginalisant les savoirs et pratiques langagières locales (Razafindratsimba, 2022). De manière plus insidieuse, ces ajustements peuvent aussi concerner l'expression émotionnelle, la tenue corporelle ou encore la manière de formuler un désaccord dans des environnements marqués par des asymétries symboliques (Ayimpam et Bouju, 2015).

Ce qui se joue alors ne relève pas seulement de contraintes externes, mais d'une forme de soumission intériorisée que Bourdieu qualifie de violence symbolique (Bourdieu et Passeron, 1970 ; Bourdieu et Wacquant, 1992). Comme le rappelle Braud (2007), cette forme de domination est d'autant plus efficace qu'elle ne repose pas sur la contrainte, mais sur l'adhésion tacite à des normes qui paraissent aller de soi. Les acteurs « dominés » en viennent ainsi à adopter les catégories de jugement du dominant, renforçant leur propre subordination sans nécessairement en avoir conscience. Cette dynamique est particulièrement aiguë dans les dispositifs d'aide au développement, où les normes gestionnaires, les formats discursifs et les styles relationnels promus par les organisations agissent comme des matrices de légitimation différenciée (de Oliveira, J., 2021).

Cependant, comme le soulignent Tan et Liu (2022), l'habitus n'est pas un mécanisme figé. Il conserve une plasticité relative, ouverte à des bifurcations dans certains contextes d'interaction ou sous l'effet de trajectoires dissonantes. Leur revue de la littérature montre que l'habitus peut aussi soutenir des formes d'agentivité, à travers des stratégies de contournement, d'adaptation ou de résistance discrète, sans pour autant annuler les effets de structuration sociale. Scott (1990) qualifie ces pratiques de « résistances discrètes » : elles ne renversent pas l'ordre établi, mais le fissurent, en déployant des manières de dire, de faire ou de taire qui dévient légèrement des scripts dominants.

Ces tensions résonnent fortement avec l'approche phénoménologique critique adoptée ici, qui s'attache à décrire l'épaisseur du vécu dans sa dimension relationnelle, affective et contextuelle. Le corps, le langage, les silences, les gestes y sont autant de lieux où se joue l'ajustement ou la résistance à une norme implicite.

En croisant cette lecture sociologique avec une posture phénoménologique située, cette section permet de situer les vécus non comme des phénomènes isolés, mais comme le produit de dynamiques relationnelles ancrées dans des configurations structurelles et historiques. L'habitus devient alors un outil conceptuel pour penser les ajustements incorporés aux normes implicites du champ de l'aide, qu'il s'agisse

des registres langagiers, des postures corporelles ou des formes attendues de participation, sans recourir à l'hypothèse d'une soumission volontaire ou d'un contrôle direct. Cette articulation contribue à renforcer le socle théorique de cette recherche, en situant le vécu dans un espace social hiérarchisé, où les rapports de domination se jouent dans l'ordinaire des relations sans pour autant épuiser la possibilité de déplacements.

Cette lecture de l'habitus ne vise donc pas à réduire les vécus à des effets de structure, mais à éclairer les conditions sociales de leur intelligibilité, tout en maintenant leur dimension sensible et située.

2.3.2 La violence symbolique comme mécanisme de légitimation de l'ordre sans l'imposer

Complémentaire au concept d'habitus, la notion de violence symbolique permet de penser la manière dont les structures de domination se perpétuent sans recours explicite à la contrainte. Chez Bourdieu (2001), la violence symbolique désigne cette forme de pouvoir invisible qui s'exerce avec la complicité tacite de ceux qui la subissent, parce qu'ils ont intériorisé les normes, les hiérarchies et les catégories de perception imposées par les groupes dominants. Elle ne s'impose pas de manière frontale, mais opère par des mécanismes de reconnaissance et de méconnaissance qui font paraître légitimes des rapports de pouvoir historiquement situés (Voirol, 2004 ; Urfalino, 2022).

Ce concept, s'il éclaire la reproduction silencieuse des hiérarchies sociales, permet également, en dialogue avec la phénoménologie critique, d'interroger la manière dont ces hiérarchies sont vécues dans les interactions ordinaires.

La force de la violence symbolique réside précisément dans sa naturalisation. En l'absence de coercition directe, les dominés en viennent à adopter les modèles de perception du dominant comme allant de soi. L'ordre social est ainsi reproduit dans et par les corps, les discours, les émotions et les affects, sans qu'il soit nécessaire de le justifier explicitement (Mauger, 2006 ; Landry, 2006). Cette dynamique est d'autant plus puissante qu'elle traverse les institutions, les interactions quotidiennes et les représentations de soi, générant des formes de soumission douce, affectivement incorporées, qui bloquent la possibilité même de contester (Bourdieu et Passeron, 1970 ; Müller et Sintomer, 2006).

Dans les contextes postcoloniaux, cette logique prend une acuité particulière. Comme le montrent plusieurs études (De Oliveira, J. 2021 ; Ayimpam et Bouju, 2015), les normes managériales, langagières et

relationnelles introduites par les acteurs de l'aide sont souvent perçues comme neutres, alors même qu'elles réactivent des hiérarchies symboliques héritées de la période coloniale. L'adhésion aux formats discursifs valorisés par les bailleurs, qu'il s'agisse de grilles de reddition de comptes, de registres émotionnels ou de cadres narratifs spécifiques, devient une condition implicite de légitimité, marginalisant de facto les répertoires vernaculaires.

Cette intériorisation n'est pas purement cognitive : elle s'incarne dans les façons de parler, de se tenir, de ressentir, ou d'anticiper ce qui sera jugé pertinent. Dans le cas malgache, l'usage du français dans les interactions formelles de l'aide participe à cette violence symbolique, en valorisant ceux qui en maîtrisent les codes, tout en dépréciant les savoirs exprimés en malgache (Razafindratsimba, 2022 ; Fayad, 2023). Cette illustration souligne le fait que la domination symbolique opère précisément lorsque certains répertoires apparaissent comme naturellement plus légitimes que d'autres.

La violence symbolique peut ainsi fonctionner comme une matrice d'autocensure. Elle conduit les acteurs locaux à reformuler leurs attentes, à atténuer leurs critiques, voire à anticiper les préférences des acteurs extérieurs pour se rendre légitimes dans leur regard (Fujita, 2020).

La violence symbolique s'exerce aussi à travers les institutions, qui diffusent des valeurs présentées comme universelles mais historiquement situées. Le système éducatif en constitue un vecteur classique, en inculquant des savoirs qui reproduisent les intérêts des groupes dominants (Bourdieu et Passeron, 1970). Dans le champ de l'aide, cette logique se traduit par la valorisation de certains standards discursifs, moraux ou organisationnels sans que le caractère situé de ces référentiels soit toujours reconnu (Braud, 2007 ; Monton-Subias et Dixon, 2021).

Enfin, comme le montre Lesutis (2024), la violence symbolique agit souvent en amont de formes de violence plus manifestes : en désactivant les capacités critiques, elle prépare l'acceptation d'interventions plus intrusives, qu'elles soient sécuritaires, économiques ou humanitaires, en rendant leurs justifications socialement acceptables. Elle s'inscrit dans une logique de consentement asymétrique, qui ne repose pas sur l'ignorance mais sur un décalage structurel dans l'accès à la parole, à la légitimité et à la reconnaissance (Fricker, 2007 ; Hourani et al., 2022).

Dans une approche phénoménologique critique, il ne s'agit pas seulement de théoriser la domination, mais de décrire comment elle se manifeste, se ressent ou se négocie dans l'expérience située des acteurs.

Dans cette recherche, le concept de violence symbolique permet ainsi de problématiser les modalités silencieuses de la domination, en lien avec l'habitus et les ajustements incorporés aux normes implicites du champ de l'aide. Il éclaire les mécanismes par lesquels certaines subjectivités sont rendues inaudibles, certaines demandes illégitimes, et certaines pratiques disqualifiées, sans que cette exclusion n'apparaisse comme une violence. En cela, elle constitue un outil critique pour analyser la manière dont l'ordre social se perpétue dans et par les relations d'aide, tout en laissant ouverte la possibilité de glissements, ou de dissonances.

2.3.3 Le capital symbolique comme principe de reconnaissance inégale

Si la notion de capital symbolique permet de rendre compte des inégalités de reconnaissance dans les dispositifs d'aide, elle mérite également d'être articulée à une lecture phénoménologique critique : il ne s'agit pas seulement de cartographier des écarts de légitimité, mais de comprendre comment ceux-ci se manifestent, se ressentent et s'ajustent dans l'expérience vécue des acteurs. Dans la perspective de Bourdieu, le capital symbolique désigne une forme spécifique de pouvoir fondée sur la reconnaissance sociale, c'est-à-dire sur le fait que certaines propriétés, telles que la langue, l'apparence, l'origine ou l'appartenance institutionnelle, sont perçues comme dignes de considération dans un champ donné (Bourdieu, 1986, 2001). Ce capital ne vaut que dans un contexte structuré par des critères de légitimité partagés, souvent implicites, qui hiérarchisent les individus selon leur proximité aux normes dominantes.

La langue constitue l'un des vecteurs les plus puissants de ce capital symbolique, notamment dans les contextes postcoloniaux où la maîtrise des langues du pouvoir (le français à Madagascar, l'anglais dans d'autres espaces africains) devient une condition d'accès à la visibilité, à la crédibilité, voire à la légitimité. Plus qu'un simple enjeu de communication, cette hiérarchisation linguistique produit des régimes différenciés de reconnaissance : ce qui est exprimé en malgache, même de façon nuancée et contextuellement pertinente, tend à être perçu comme moins recevable que des propos formulés en français selon les normes attendues par les bailleurs (Razafindratsimba, 2022 ; Fayad, 2023 ; Andrianaivoravelona, 2010). Dans le champ de l'aide, cette dynamique se traduit par l'exigence de récits, d'indicateurs et de rapports alignés sur les standards internationaux, marginalisant de facto les formes discursives plus vernaculaires, inductives ou symboliques (Abdi, 2020 ; Owens et Nzumba, 2021).

Cette asymétrie ne se limite pas à la langue. Le capital symbolique s'incarne également dans des marqueurs corporels et sociaux : la blancheur de peau, l'origine géographique, le genre, les diplômes ou

les affiliations institutionnelles fonctionnent comme autant de critères implicites de légitimité. Fanon (1952) et Harinen (2010) ont montré que la blancheur, dans les espaces traversés par l'histoire coloniale, tend à se confondre avec la compétence, l'objectivité, voire l'universalité. De même, l'affiliation à des universités du Nord ou à des agences reconnues confère une autorité implicite, souvent indépendante d'une connaissance réelle des terrains locaux (Ayimpam et Bouju, 2015). Ces critères de légitimité opèrent aussi à travers des signes subtils comme le langage, la posture, le ton, le style d'interaction ; ce qui oriente la manière dont une parole est reçue, écoutée, valorisée (Khan et Absolon, 2021 ; Kramtsch, 2021).

Le capital symbolique agit ainsi comme un opérateur de conversion : il permet de transformer des traits valorisés en capital économique, culturel ou social (Bourdieu, 1986, 1994). À Madagascar, par exemple, la capacité à manier les codes du français confère des avantages professionnels et symboliques, renforçant la stratification sociale tout en donnant l'apparence d'un ordre naturel (Razafindratsimba, 2022). Dans les projets d'aide, cela se traduit par une distribution inégale de la parole et de la crédibilité : les voix qui mobilisent les codes dominants sont entendues, les autres sont écartées (Dubreuil, 2013 ; Bucolo, 2023).

Ces asymétries ne sont pas uniquement structurelles : elles s'incarnent dans les relations, les émotions, les silences, les ajustements interactionnels. Elles affectent la manière dont les individus se perçoivent et se comportent dans des contextes marqués par des écarts de légitimité. Ce niveau d'analyse appelle une posture phénoménologique critique, attentive à la manière dont ces hiérarchies sont vécues, intériorisées, ou contournées dans les interactions concrètes.

La phénoménologie critique adoptée ici ne vise pas à objectiver les capitaux, mais à en saisir les effets incarnés. Le capital symbolique n'est pas seulement un indicateur de position, mais un principe actif de distinction, qui façonne les manières d'être, de parler, et les possibilités de se situer dans des relations inégalitaires. En ce sens, il permet de relier les rapports de reconnaissance inégale à des vécus ambivalents, où l'effort de se rendre légitime peut se traduire par des ajustements corporels, linguistiques ou affectifs, sans que la domination ne prenne la forme d'une imposition explicite.

Cette lecture invite à interroger les critères implicites qui rendent certaines subjectivités audibles, crédibles ou légitimes dans les dispositifs d'aide, et à comprendre comment ces critères s'enracinent dans des configurations historiques, culturelles et symboliques. Elle permet de faire le lien entre l'analyse structurelle bourdieusienne et une approche phénoménologique du vécu, en rendant visibles les effets sous-jacents de la reconnaissance différenciée dans les relations d'aide.

2.3.4 Au croisement de Bourdieu et van Manen

Les concepts de Bourdieu – habitus, violence symbolique, capital symbolique – (1986, 1994, 2001) constituent ainsi des outils conceptuels puissants pour comprendre les dynamiques de domination silencieuse à l'œuvre dans les projets d'aide. Cependant, une posture phénoménologique critique invite à en interroger les angles morts, notamment leur faible capacité à saisir l'agentivité discrète des acteurs et la complexité de leurs ajustements vécus. Il ne s'agit pas ici de rejeter l'analyse structurale, mais d'en proposer un déplacement : penser ensemble les logiques de reproduction sociale et les formes situées de négociation, de contournement ou de réinterprétation des normes imposées.

Une première limite de l'approche bourdieusienne tient à sa difficulté à rendre compte des pratiques ambivalentes, ni totalement conformes, ni ouvertement résistantes. Si Bourdieu reconnaît la possibilité de bifurcations (1994), ses héritiers ont souvent prolongé une lecture déterministe de l'habitus, axée sur la reproduction. À l'inverse, des auteurs comme Scott (1990) ou Lilja et al. (2017) ont montré que les dominés disposent de marges de manœuvre : ajustements discrets, silence stratégique, reformulations implicites, détournements des normes gestionnaires. Ces formes de résistance feutrée ne sont pas nécessairement visibles aux grilles analytiques classiques, mais elles modifient les rapports sociaux de manière incrémentale, parfois imperceptible.

Dans les contextes de développement, ces tensions sont particulièrement complexes. Les acteurs locaux ne se contentent pas de subir les logiques d'imposition symbolique. Ils composent, adaptent, codifient ou décalent les attentes des bailleurs. Canagarajah (2022b) souligne par exemple comment certains praticiens mobilisent des registres linguistiques hybrides pour répondre aux normes internationales tout en maintenant des ancrages locaux. Monton-Subias et Dixon (2021) évoquent des stratégies d'appropriation partielle des dispositifs de l'aide, où la conformité apparente masque des réinterprétations endogènes. Ces pratiques, qui oscillent entre adhésion tactique et subversion discrète, témoignent d'une agentivité située, souvent insaisissable dans une lecture strictement structurale.

Par ailleurs, il est important de ne pas confondre socialisation et violence symbolique. Comme le rappelle Urfalino (2022), toute intériorisation de normes ne relève pas d'un processus de domination. La violence symbolique se distingue précisément par son caractère arbitraire et exclusif, par l'absence de reconnaissance des alternatives. Cette précision est décisive pour éviter une inflation critique qui viderait le concept de sa force analytique. Ce n'est donc pas la transmission culturelle ou sociale en elle-même qui

pose problème, mais l'imposition d'une seule manière de voir ou de faire, sans possibilité de la discuter, la traduire ou la réinterpréter (Bourdieu, 2001).

Enfin, comme le montre Lesutis (2024), la violence symbolique prépare souvent le terrain à d'autres manifestations plus explicites. Dans les projets extractifs ou sécuritaires, la disqualification symbolique de certains savoirs ou modes de vie anticipe leur effacement matériel. Il devient alors essentiel de penser ensemble les violences langagières, institutionnelles et physiques, sans les confondre mais en les articulant.

Dans cette optique, l'apport d'une lecture phénoménologique critique consiste à restituer l'épaisseur incarnée de ces dynamiques : comment elles s'inscrivent dans les corps, les gestes, les silences, les affects. Sans chercher à objectiver les rapports de pouvoir, il s'agit ainsi d'en saisir les résonances vécues. Le capital symbolique, dans cette perspective, n'est pas qu'un attribut ; c'est une exigence incorporée, un horizon de crédibilité qui façonne les façons d'être et les marges de parole (1986).

En croisant Bourdieu et van Manen, cette recherche adopte une posture épistémologique hybride : elle s'efforce de penser la domination depuis les marges, depuis les vécus situés, en maintenant l'attention sur les tensions entre structure et subjectivité. Il ne s'agit pas de fusionner les deux approches, mais de les faire dialoguer : éclairer les mécanismes sociaux qui structurent l'espace de l'aide tout en rendant compte de la manière dont ils sont vécus, négociés ou contournés. Cette tension, loin d'être un obstacle, constitue la condition même d'une compréhension fine et située des rapports inégaux dans les projets d'aide.

2.4 Élargir la phénoménologie : vers une posture critique décentrée

Après avoir abordé les formes incorporées de domination à travers la phénoménologie critique et les concepts bourdieusiens, cette troisième perspective mobilise les théories postcoloniales pour situer les phénomènes vécus dans une histoire plus longue de production des hiérarchies culturelles et épistémiques. Plusieurs travaux ont en effet montré comment les projets de développement s'inscrivent dans des continuités coloniales, où les langues, les cultures et les savoirs du Sud ont été disqualifiés, absorbés sous des catégories dominantes ou rendus inaudibles (Said, 1977 ; Spivak, 2009 ; Fanon, 1952 ; Ndlovu-Gatsheni, 2013). Ces approches permettent ainsi d'élargir le regard des dispositifs actuels aux régimes historiques de légitimation qui structurent encore les pratiques contemporaines de l'aide.

2.4.1 L'orientalisme comme régime de savoir et de domination symbolique

L'un des apports majeurs des théories postcoloniales à la compréhension des dynamiques de pouvoir dans l'aide au développement réside dans la mise en lumière des logiques discursives qui ont construit l'Autre non occidental comme objet de savoir, de soin, ou de réforme. Said (1977) propose une critique fondatrice de ces représentations, en montrant que l'Orient n'est pas un fait géographique ou culturel autonome, mais une invention discursive produite par des intellectuels et administrateurs occidentaux, selon des logiques imbriquées de pouvoir et de légitimation. Les récits orientalistes sont constitutifs d'un régime de savoir structurant qui configure l'Autre comme inférieur, déficient et en besoin de guidance (Turner, 2004 ; Gu, 2020).

Ce système discursif, profondément eurocentré, repose sur l'essentialisation des différences (l'Orient serait émotionnel, irrationnel, statique) et sur leur hiérarchisation implicite (l'Occident se posant comme rationnel, évolué et universel). Ces représentations ont permis de naturaliser les rapports coloniaux, en transformant des différences culturelles, en inégalités morales et politiques (Brown, 1993 ; Al-Mahfedi, 2020). Elles continuent de traverser les imaginaires contemporains, y compris dans les dispositifs de coopération et les récits du développement, où les cultures du Sud sont souvent perçues comme archaïques ou déficitaires, nécessitant l'intervention de l'Occident (Mohrem, 2020 ; Sa'di, 2021).

La critique de Said ne se limite pas à dénoncer des stéréotypes ; elle dévoile une forme de violence symbolique (Bourdieu, 2001), c'est-à-dire une imposition de sens qui marginalise les savoirs locaux, délégitime les épistémologies alternatives et façonne les subjectivités. Les représentations orientalistes opèrent en profondeur dans les récits scientifiques, politiques et artistiques, en assignant aux peuples colonisés des rôles figés, passifs, voire déshumanisés (Islam, 2020 ; Iqbal, 2021). Cette production d'altérité va de pair avec une occultation systémique des voix dominées ; une logique que Spivak (2009) a décrite comme la double subalternisation dans le cas des femmes colonisées, à la fois par le patriarcat local et par les récits impériaux.

Plusieurs auteurs prolongent aujourd'hui l'analyse de Said en soulignant la pérennité des formes d'orientalisation dans les rapports Nord-Sud. Les logiques d'infériorisation et de racialisation sont désormais intégrées aux pratiques de gouvernance globales, aux politiques de l'aide, et à des formats narratifs qui se donnent pour universels (Elmenfi, 2023 ; Gorshenina, 2021). Dans le cas malgache, ces dynamiques se rejouent subtilement dans les interactions entre ONG internationales, acteurs étatiques et

partenaires locaux, où les critères de crédibilité, les pratiques langagières et les savoirs valorisés restent marqués par des normes exogènes, souvent héritées de l'époque coloniale.

Ces discours ne produisent pas seulement des effets externes de domination : ils traversent les subjectivités, induisent des postures d'autodépréciation, d'effacement, ou d'adhésion à des normes perçues comme légitimes. Ils agissent donc comme des cadres d'interprétation qui orientent les conduites, organisent les silences, et rendent pensables certains rôles ou positionnements au détriment d'autres (Dimitrijovska-Jankulovska et Denkovska, 2023 ; Dhobi, 2022). En cela, l'orientalisme rejoint pleinement les effets de la violence symbolique bourdieusienne, en ce qu'il produit de la domination par la reconnaissance inégalitaire des légitimités culturelles, corporelles et langagières (Bourdieu, 1982, 2001).

Dans ce contexte, la phénoménologie critique telle que mobilisée dans cette recherche permet de dépasser l'analyse des discours dominants pour s'attacher à la manière dont ces rapports de sens sont éprouvés dans le vécu quotidien des acteurs malgaches. Loin d'une dénonciation idéologique ou d'une critique du Nord, il s'agit ici d'ouvrir un espace d'écoute du ressenti situé de la domination, des ambivalences, des ajustements et des résistances discrètes qu'elle suscite. En ce sens, l'analyse orientée par les apports de Said ne se limite pas à un outillage critique du contexte global : elle soutient la nécessité d'une démarche méthodologique capable d'accueillir les voix et les expériences marginalisées par ces régimes de savoir. C'est à cette exigence que répond l'articulation d'une phénoménologie du vécu et d'une critique postcoloniale des dispositifs discursifs.

2.4.2 Aliénation culturelle : intériorisation, disqualification et ruptures symboliques

La colonisation ne s'est pas seulement exercée par la dépossession matérielle des terres ou l'imposition de structures politiques exogènes. Elle a également opéré sur un plan symbolique, en dévalorisant les cultures, les langues et les épistémologies des peuples colonisés, entraînant des formes d'aliénation culturelle qui affectent encore aujourd'hui les dynamiques de reconnaissance. Fanon, dans une perspective à la fois politique, clinique et phénoménologique attentive aux affects, au corps et aux ruptures temporelles induites par la colonialité (Caglioti, 2023 ; Al-Saji, 2024), a analysé les effets de cette domination sur les subjectivités des colonisés, montrant comment l'intériorisation des normes et des jugements du colonisateur pouvait engendrer une disjonction entre le sujet et sa propre culture (Fanon, 1952 ; 1961/2002).

Pour Fanon, l'aliénation ne résulte pas d'un simple contact entre cultures, mais d'une violence épistémique persistante. La situation coloniale impose une hiérarchie, inscrite dans ce que Ndlovu (2020) appelle la colonialité de l'être, où les différences sont traduites en inégalités ontologiques et cognitives, dans laquelle les pratiques, les langues et les représentations des colonisés sont systématiquement dévalorisées, jugées déficientes ou archaïques. Cette disqualification structurelle pousse certains individus à adopter les codes du dominant par stratégie de survie symbolique : un processus que Fanon décrit comme un mécanisme d'auto-dépossession, où le sujet colonisé cherche à se conformer à des normes qui le renient (Caglioti, 2023 ; Ciofalo et al., 2022).

Cette dynamique produit une fracture dans la continuité culturelle. Comme le souligne Ndhlovu (2007), l'effacement des langues autochtones et la stigmatisation des savoirs endogènes constituent des formes de violence symbolique qui affectent l'accès à la légitimité et à la reconnaissance (Okazaki et al., 2008 ; Ndhlovu, 2007). L'aliénation ne relève pas ici d'une pathologie psychologique, mais d'un processus socialement et historiquement produit, où l'infériorisation de soi émerge de rapports de pouvoir durables. La honte, la crainte de paraître « arriéré », ou l'évitement de la langue maternelle deviennent ainsi des symptômes d'une domination plus large qui agit à travers la subjectivation.

Dans cette perspective, la réflexion de Spivak (2009) sur la subalternité prolonge celle de Fanon (1961/2002), en interrogeant les conditions mêmes de possibilité d'une expression pour les voix dominées. Si ses travaux s'ancrent dans un autre contexte géopolitique, sa critique de l'effacement des subjectivités colonisées et des cadres discursifs qui conditionnent leur intelligibilité, permet de penser le lien entre aliénation culturelle et disqualification épistémique. Il ne s'agit plus seulement d'être dominé, mais de ne pouvoir prendre la parole autrement qu'à travers des formats imposés, ce qui entrave toute reconnaissance véritable.

Fanon (1961/2002) insiste sur les effets durables de l'aliénation dans les relations sociales postcoloniales. Loin de disparaître avec la fin formelle de la colonisation, les mécanismes de disqualification culturelle se prolongent à travers de nouvelles configurations du pouvoir symbolique, souvent relayées par les élites locales. Si Fanon n'évoque pas directement les dispositifs contemporains de l'aide ou de la coopération internationale, ses analyses permettent néanmoins de comprendre comment certaines formes d'intervention, peuvent reconduire des hiérarchies coloniales, en imposant des normes, des savoirs et des cadres de reconnaissance exogènes. Comme le rappelle Scanhola (2022), un processus de transformation

ne peut se limiter à une restauration des traditions : il suppose une réappropriation des référents culturels, une capacité à nommer depuis sa propre place et une remise en question des matrices de légitimation dominantes (Ciofalo et al., 2022).

Dans cette recherche, la notion d'aliénation culturelle éclaire ainsi les tensions vécues dans les projets d'aide, où les acteurs locaux sont parfois amenés à ajuster leurs manières d'être ou de penser pour répondre à des attentes implicites. L'approche phénoménologique critique adoptée ici permet, comme le suggère Al-Saji (2024), de rendre visibles les ambivalences sensibles de la domination et les résonances incarnées du passé colonial. Il ne s'agit pas de postuler une homogénéité de l'aliénation, mais d'en restituer les manifestations différenciées et les effets situés sur les parcours relationnels au sein des espaces de coopération.

2.4.3 Subalternité et effacement des voix

La notion de subalternité, telle que développée par Spivak (2009), s'inscrit dans une critique radicale des conditions structurelles d'exclusion qui empêchent certaines voix, notamment celles des peuples colonisés, marginalisés ou racialisés, d'être entendues comme légitimes. Le terme désigne moins une identité stable qu'une position dans laquelle les lignes de mobilité sociale, politique et épistémique sont infranchissables (Spivak, 2009). Il ne s'agit donc pas simplement d'un manque de parole, mais d'un empêchement à la faire valoir dans les cadres dominants de reconnaissance (Morton, 2003 ; Milevska et Spivak, 2005).

Cette exclusion est d'autant plus insidieuse qu'elle prend souvent la forme de représentations substitutives : les voix subalternes sont alors représentées par d'autres (élites locales, experts internationaux, humanitaires) dans un processus de délégation discursive qui reconduit leur effacement (Michel-Schertges, 2022 ; Piu, 2023). Même lorsque les subalternes parviennent à s'exprimer, leur voix est fréquemment filtrée, reformulée ou disqualifiée par les catégories de pensée dominantes. Le problème n'est donc pas seulement l'absence de discours, mais l'infrastructure de reconnaissance elle-même, c'est-à-dire les conditions sociales, institutionnelles et symboliques qui permettent à une parole d'être entendue comme pertinente, intelligible et recevable (Spivak, 2009 ; Olazabal et al., 2021).

Spivak (2009) insiste sur le fait que la subalternité constitue une position d'impossibilité performative, c'est-à-dire une situation où le simple fait d'énoncer sa condition (je suis subalterne) suppose déjà une reconnaissance qui en annule le sens. En effet, la performativité d'un énoncé dépend des conditions

sociales qui le rendent audible et recevable : or, pour la subalterne, ces conditions font précisément défaut. Dire « je suis subalterne » revient ainsi à parler depuis un lieu de légitimité qui est par définition inaccessible à celle qui est maintenue dans cette position. L'énonciation devient contradictoire, car elle exige une reconnaissance qui neutralise la critique qu'elle porte. C'est pourquoi la capacité d'agir des subalternes (entendue comme possibilité d'inscrire une action dans un espace de reconnaissance collective) reste entravée tant que les dispositifs de légitimation demeurent inchangés. Cette reconnaissance suppose un travail d'infrastructure au sens à la fois politique, institutionnel et épistémique, sans lequel les actes de résistance demeurent illisibles, ou traduits dans les grilles d'intelligibilité des dominants (Chowdhury, 2023).

D'autres lectures contemporaines ont mis en lumière la nécessité d'une lecture différenciée de la subalternité, attentive aux formes multiples de médiation, d'effacement ou de réappropriation. Lauwers et Sil (2023) proposent ainsi de distinguer plusieurs approches de la subalternité. Certaines insistent sur le fait que les voix subalternes sont profondément marquées par des formes de silence, de médiation ou d'effacement, qui rendent leur expression difficile à saisir sans les déformer. D'autres approches, au contraire, mettent l'accent sur la capacité d'agir depuis les marges, à travers des stratégies discrètes, des détours ou des formes alternatives de communication, sans pour autant être entièrement absorbées par les logiques dominantes. Cette pluralisation conceptuelle permet de penser la subalternité non seulement comme un effet de domination, mais aussi comme un indicateur des limites des dispositifs épistémiques.

Dans les contextes postcoloniaux, comme celui de l'aide au développement à Madagascar, cette grille de lecture permet de comprendre pourquoi certaines voix restent en marge, même dans des dispositifs se voulant participatifs. Les récits des partenaires locaux sont souvent encadrés, modulés ou réinterprétés selon les logiques gestionnaires et normatives des bailleurs, réduisant ainsi leur capacité à nommer leur propre expérience depuis un lieu de sens autonome (Obamamoye, 2023 ; Byrd et Rothberg, 2011). Ce phénomène d'invisibilisation s'accompagne d'une double marginalisation : la capacité à produire du savoir est niée, et les prises de parole, quand elles ont lieu, sont souvent disqualifiées. Il s'agit là d'une violence symbolique au sens de Bourdieu (1982, 2001), où l'écart entre savoirs valorisés et savoirs vécus engendre un sentiment d'illégitimité et une auto-censure (Michel-Schertges, 2022).

En articulant subalternité et phénoménologie critique, cette recherche propose d'examiner les effets de cette disqualification sur les vécus relationnels : ajustements discrets, désaccords tus, non-dits

organisateurs. L'enjeu n'est pas de « faire parler » les subalternes, mais de problématiser les conditions de possibilité de leur reconnaissance, sans les absorber dans les cadres langagiers dominants ni les perdre dans des catégories préétablies. Cette posture nécessite une vigilance constante aux formes d'appropriation symbolique, y compris celles à visée inclusive, qui risquent de reconduire les logiques de silenciation qu'elles prétendent contester. Elle justifie une approche sensible et lente, fondée sur l'écoute attentive, comme le propose la phénoménologie de van Manen, ainsi qu'un effort de restitution éthique qui ne prétend pas combler les silences, mais les accueillir comme des dimensions à part entière de l'expérience.

2.4.4 Une lecture postcoloniale de la hiérarchisation linguistique

Si la section 1.2.2 a montré que la langue constitue un vecteur stratégique de reconnaissance dans l'espace de l'aide, cette section adopte une lentille postcoloniale, en analysant la langue non seulement comme ressource inégale, mais comme technologie d'assujettissement historique et contemporaine. En effet, au-delà de l'accessibilité symbolique ou institutionnelle, la langue du colonisateur a agi, et agit encore comme une infrastructure de pouvoir, instaurant des régimes de hiérarchisation culturelle, de dépossession linguistique et d'auto-censure internalisée (Wa Thiong'o, 1998 ; Motha, 2020).

Dans les sociétés postcoloniales, la langue dominante continue de structurer l'accès au prestige, aux opportunités économiques et à la reconnaissance sociale. Comme l'explique Wa Thiong'o (1998), la langue européenne n'est pas seulement un moyen de communication, mais un outil de soumission symbolique intégrée : elle a été intériorisée comme langue de l'élite, du savoir, de la modernité, reléguant les langues autochtones à des sphères privées ou folkloriques. Ce processus, dans lequel les élites locales véhiculent souvent les structures de la langue coloniale, participe à la reproduction d'une forme de domination néocoloniale.

Dans les systèmes éducatifs postcoloniaux, cette domination linguistique s'illustre par l'imposition de la langue coloniale comme langue d'instruction, ce qui marginalise les locuteurs des langues locales (Msila, 2019). En Afrique du Sud, par exemple, l'anglais prédomine dans l'éducation et les institutions économiques, reléguant des langues comme l'isiXhosa à une position périphérique (Diko, 2023). Cette hiérarchisation s'inscrit dans une idéologie de suprématie culturelle, qui positionne la langue du colonisateur comme plus « civilisée » ou « moderne » (Wa Thiong'o, 2011 ; Sharma, 2019).

Les effets de cette centralisation linguistique ne se limitent pas au champ éducatif : ils traversent aussi les sphères administratives, politiques et médiatiques. Comme le souligne Canagarajah (2020), les langues locales sont souvent considérées comme inadaptées aux registres techniques ou professionnels, alors que la langue coloniale s'impose comme norme implicite d'énonciation légitime. Ce mécanisme engendre une domination symbolique (Bourdieu, 1982, 2001), dans laquelle les inégalités linguistiques servent à renforcer les hiérarchies sociales et à maintenir les élites formées dans la langue dominante dans une position d'autorité (Baïoud et Khuanuud, 2022).

Bhatt (2010) note que cette dynamique contribue à un effacement progressif des langues autochtones, associées à un passé perçu comme primitif ou non productif. L'adoption de la langue coloniale devient alors une condition d'ascension sociale, au prix d'une perte culturelle et identitaire. Dans plusieurs pays d'Afrique comme le Zimbabwe, cette logique continue de marginaliser les communautés qui ne maîtrisent pas l'anglais, même dans les contextes locaux (Dube, 2020). À Madagascar, cette dynamique se manifeste notamment par l'usage préférentiel du français dans les échanges institutionnels, les rapports d'activité, et les formats d'évaluation, reléguant le malgache à un rôle secondaire dans les interactions formelles (Razafindratsimba, 2022 ; Châtaigner, 2014).

Cette hiérarchisation linguistique agit comme un filtre de légitimité dans les dispositifs d'aide, conditionnant l'accès à la parole reconnue, aux ressources et à la visibilité institutionnelle. Ces dynamiques, loin de se limiter à un héritage, continuent de structurer les interactions de l'aide : elles orientent les formes de participation, conditionnent la reconnaissance des savoirs, et configurent implicitement les rapports de pouvoir.

2.4.5 Application à l'aide au développement

Les sections précédentes ont posé les jalons d'une lecture postcoloniale des dynamiques de pouvoir, en mobilisant successivement les notions d'orientalisme (Said, 1977), d'aliénation culturelle (Fanon, 1952), de subalternité (Spivak, 2009) et de hiérarchisation linguistique (Wa Thiong'o, 1998 ; Motha, 2020). Ces apports théoriques permettent d'interroger les projets d'aide au développement comme des espaces où peuvent se rejouer des logiques de domination symbolique (Bourdieu, 1982 ; 2001), de délégitimation des savoirs locaux et de reconfiguration des rapports Nord-Sud sur fond d'héritages coloniaux.

Dans le cas malgache, tel qu'ancré empiriquement dans cette recherche, ces concepts constituent des outils heuristiques pour analyser les mécanismes par lesquels certaines personnes ou façons d'être peuvent être maintenues dans une position de moindre légitimité, malgré les discours participatifs ou les dispositifs de co-construction. L'orientalisme peut se lire dans des attentes implicites quant à la manière « appropriée » d'être bénéficiaire ou partenaire ; la subalternité, dans des prises de parole filtrées, reformulées ou disqualifiées ; la hiérarchie linguistique, dans l'imposition de formats discursifs et de normes d'intelligibilité alignées sur les standards occidentaux (Razafindratsimba, 2022 ; Fayad, 2023 ; Byrd et Rothberg, 2011).

Ces perspectives ne concurrencent pas les lectures phénoménologiques ou bourdieusiennes développées plus tôt, mais en complètent les angles morts. Là où la phénoménologie rend compte de l'épaisseur du vécu, et où Bourdieu permet d'analyser l'incorporation des hiérarchies sociales, les approches postcoloniales offrent un cadre pour penser les conditions historiques et discursives de légitimation dans l'espace de l'aide. Elles éclairent les processus de silenciation, d'infériorisation culturelle et de décentrement épistémologique qui peuvent affecter les relations entre acteurs locaux et externes.

C'est donc dans cette mise en tension entre expérience vécue, structures incorporées et héritages coloniaux que s'ancre cette recherche. La section suivante articulera ces trois perspectives (phénoménologique, critique et postcoloniale) au sein d'un cadre théorique hybride, en vue d'élaborer une posture épistémologique apte à penser ensemble domination, reconnaissance et capacité d'agir dans les relations d'aide. Il ne s'agit pas de fusionner des grilles, mais d'assumer une posture plurielle, capable d'accueillir à la fois l'épaisseur du vécu, les logiques sociales récurrentes et les cadres discursifs qui conditionnent la possibilité même de parler, d'agir et d'être reconnu.

2.5 Posture choisie : phénoménologie critique, située et décentrée

Dans cette recherche, nous avons ainsi choisi d'articuler trois piliers théoriques : la phénoménologie herméneutique de van Manen, les concepts de Bourdieu pour penser les formes de pouvoir symbolique, et les théories postcoloniales. Cette posture épistémologique hybride vise à appréhender les dynamiques complexes à l'œuvre dans un projet d'aide au développement à Madagascar, en conjuguant attention au vécu, analyse des structures incorporées et historicisation des rapports de pouvoir. Loin d'une simple juxtaposition, cette articulation cherche à croiser les registres de sens et à ouvrir un espace d'analyse

capable de saisir des dynamiques de domination souvent invisibles ou tues, sans réduire le vécu à une grille explicative totalisante.

La phénoménologie, telle que mobilisée ici, offre un cadre pour explorer l'expérience incarnée dans ses dimensions affectives, temporelles et relationnelles. Elle permet de rendre visibles les tensions, les silences et les ajustements ambigus qui traversent les relations entre acteurs malgaches et intervenants extérieurs, en se centrant sur le sens que les individus donnent à leurs interactions. Elle donne accès aux résonances affectives, aux dissonances narratives et aux modalités tacites de reconnaissance ou de son refus. Ce cadre est d'autant plus fécond qu'il ne postule pas une cohérence lisse du vécu, mais en explore les couches plurielles, parfois contradictoires, à partir d'un ancrage contextuel.

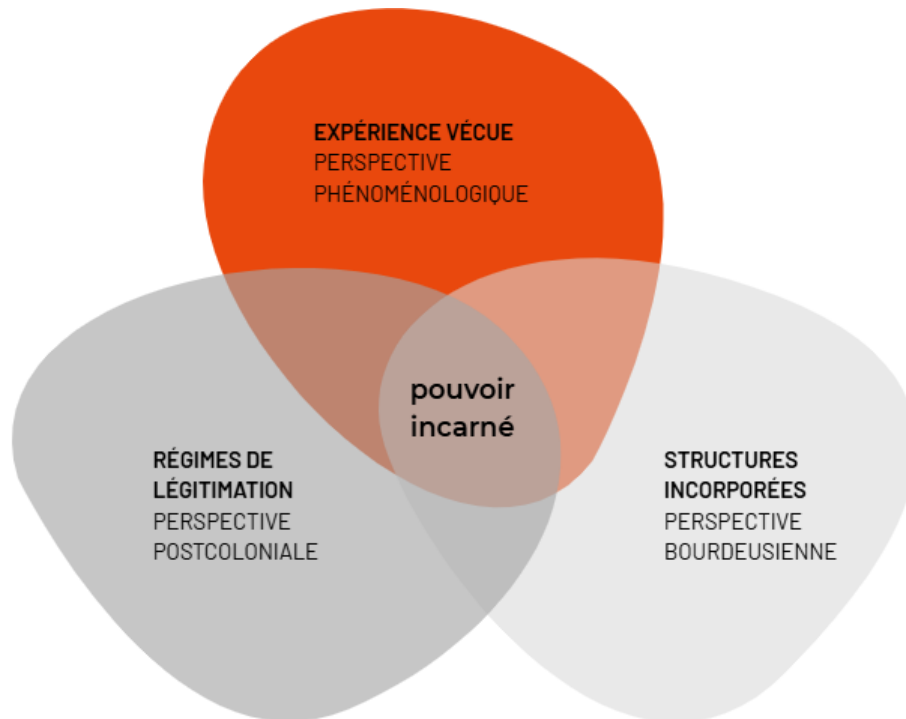
La contribution de Bourdieu permet d'enrichir cette lecture en réintroduisant les structures sociales et symboliques qui influencent les manières d'être, les attentes implicites et les positionnements relationnels. Ses concepts d'habitus, de capital symbolique et de violence symbolique aident à comprendre comment les rapports de pouvoir s'inscrivent dans les gestes, les perceptions et les interactions, au point de devenir imperceptibles tant ils paraissent aller de soi. Cette lentille, attentive aux effets durables des rapports sociaux sur le corps et le langage, complète la phénoménologie en éclairant autrement les ajustements préventifs, les silences stratégiques, les formes d'autocensure ou d'effacement de soi. C'est précisément la mise en dialogue entre les concepts bourdieusiens et l'approche phénoménologique du vécu qui permet de saisir ces tensions fines : elle ouvre à une compréhension de l'ambivalence des expériences, des micro-décalages et des résistances discrètes, sans les réduire à une lecture purement structurelle.

Les théories postcoloniales, enfin, permettent de situer ces dynamiques dans une histoire plus longue de construction hiérarchique des différences culturelles et épistémiques. Elles rappellent que les asymétries observées ne sont pas réductibles aux relations interpersonnelles ou à la seule socialisation, mais qu'elles prolongent des régimes de légitimation enracinés dans la colonialité du pouvoir, dans la hiérarchisation des langues, des savoirs et des corps. Elles éclairent les cadres discursifs et normatifs dans lesquels se joue la reconnaissance, tout en posant la question des conditions de possibilité d'expression pour les subjectivités dominées.

C'est dans cette articulation que se déploie la posture adoptée dans cette recherche : phénoménologique et critique, située et décentrée, elle soutient l'ambition de penser ensemble l'épaisseur du vécu, les structures de domination incorporées et les régimes de légitimation qui les soutiennent. Cette posture ne

cherche pas à unifier ces approches dans un modèle synthétique, mais à maintenir une tension fertile entre leurs apports et leurs limites, afin de capter ce qui échappe aux lectures univoques du pouvoir comme à celles de l'expérience comme transparence immédiate. Elle invite à une vigilance constante à l'égard des angles morts, des effets de surplomb, et des gestes d'interprétation eux-mêmes, dans une démarche réflexive et située.

Figure 2.1 Mise en tension théorique : entre structure, vécu et reconnaissance



2.6 Conclusion du chapitre

Ce chapitre a posé les fondements théoriques d'une posture épistémologique hybride, articulant la phénoménologie herméneutique, les concepts bourdieusiens et les approches postcoloniales. Cette articulation permet d'aborder les dynamiques de légitimation, de reconnaissance et de pouvoir à partir du vécu situé des acteurs, sans réduire l'expérience à une causalité sociale, ni dissocier les affects, les structures incorporées et les héritages historiques qui la traversent.

La phénoménologie herméneutique, telle que retravaillée par van Manen, offre un cadre pour accueillir l'épaisseur du vécu dans ses ambivalences, ses silences et ses tensions. Elle permet d'approcher ce qui se joue dans les interactions ordinaires à partir d'une attention à la corporéité, à la singularité des situations et aux formes parfois indirectes du sens vécu. En dialogue avec elle, les concepts de Bourdieu (habitus, capital symbolique, violence symbolique) rendent lisibles les mécanismes par lesquels les rapports de pouvoir s'inscrivent dans les dispositions, les attentes implicites et les hiérarchies ordinaires. Les approches postcoloniales permettent enfin d'historiciser ces dynamiques en éclairant la persistance de régimes de légitimation liés à la colonialité du pouvoir, à la hiérarchisation linguistique et à la production d'altérité. Cette articulation entre vécu, pouvoir symbolique et historicité constitue le noyau du cadre théorique retenu.

Plutôt qu'une grille d'analyse prédéfinie, ce cadre constitue un espace de tension interprétative. Il permet de penser ensemble ce qui se donne dans l'expérience, les structures sociales qui l'informent et les cadres historiques qui en conditionnent la reconnaissance. En ce sens, il ne vise pas à unifier ces approches, mais à maintenir entre elles une tension analytique, capable d'éclairer les formes souvent discrètes ou ambiguës du pouvoir dans les relations d'aide.

Dans le contexte malgache étudié, marqué par la persistance d'inégalités, de hiérarchies symboliques et de régimes inégaux de légitimité, ce cadre permet de relier les micro-ajustements du quotidien à des logiques plus larges de pouvoir et de reconnaissance. Il ouvre ainsi une voie pour saisir les dynamiques de domination non seulement comme des effets structurels, mais aussi comme des expériences incarnées, ambivalentes et situées. C'est sur cette base que s'ouvre le chapitre suivant, consacré à la démarche méthodologique.

CHAPITRE 3

MÉTHODOLOGIE

Après avoir exposé les fondements conceptuels, théoriques et épistémologiques de cette recherche, ce chapitre se concentre sur leur mise en œuvre méthodologique. Il présente la démarche adoptée pour explorer les dynamiques de pouvoir à l'œuvre dans les relations entre membres malgaches et personnes perçues comme extérieures à la communauté, au sein d'une association d'aide au développement à Madagascar.

L'objectif étant de saisir ces dynamiques à partir du vécu incarné des acteurs locaux, une approche phénoménologique herméneutique inspirée des travaux de van Manen (2023) a été mobilisée. Dans la continuité du cadre théorique présenté au chapitre précédent, cette méthode accorde une attention particulière à la signification vécue des expériences, tout en intégrant les dimensions affectives, langagières, corporelles et contextuelles qui en façonnent l'expression.

Cette approche offre un cadre pertinent pour appréhender des réalités complexes, traversées par des tensions sociales, historiques et culturelles. Elle permet de travailler les significations telles qu'elles se donnent dans le vécu, sans les soumettre d'emblée à des catégories analytiques préétablies, tout en reconnaissant que toute compréhension est médiée par le regard situé du chercheur (Gallagher et Zahavi, 2020 ; Alvesson et Sköldbberg, 2017). Dans le contexte d'un projet d'aide marqué par des asymétries symboliques héritées de la période coloniale, elle offre des ressources pour rendre visibles des mécanismes souvent implicites de domination, de disqualification ou de légitimation, ainsi que les formes d'ajustement qui les accompagnent.

Le chapitre présente d'abord la place de la méthode de van Manen dans le paysage phénoménologique ainsi que ses principes fondamentaux (3.1 et 3.2), avant d'en justifier la pertinence pour l'étude des relations d'aide en contexte interculturel et postcolonial (3.3). Il introduit ensuite le contexte empirique de la recherche (3.4) et détaille la mise en œuvre concrète de la méthode (3.5), à travers l'exploration de l'expérience vécue, l'analyse thématique, l'écriture phénoménologique et les considérations éthiques.

3.1 Principes fondamentaux de la méthode de van Manen

Les deux grandes influences philosophiques que sont Husserl et Heidegger, ont donné lieu à des orientations méthodologiques distinctes, qui ont profondément marqué les manières de faire de la recherche phénoménologique. La méthode de van Manen, qui articule description phénoménologique et interprétation herméneutique, se situe à l'intersection de ces deux courants, tout en prolongeant l'attention herméneutique au vécu situé, incarné et contextuel dans une démarche plus explicitement orientée vers la pratique, l'écriture et l'interprétation de l'expérience concrète.

Les approches husserliennes privilégient plutôt la réduction phénoménologique et la recherche de structures essentielles de l'expérience, dans une logique plus descriptive et systématisée (Giorgi, 2012 ; Sanders, 1982). Les approches heideggériennes mettent davantage l'accent sur l'historicité, la relationalité et l'inévitabilité de l'interprétation, comme on le retrouve notamment chez Benner (1985) ou Smith et Osborn (2008).

Van Manen (2023) se situe dans cet héritage, sans reprendre une réduction stricte ni une codification rigide. Sa démarche cherche moins à dégager des essences universelles qu'à approfondir la signification du vécu tel qu'il se donne dans des situations concrètes, à travers le langage, les affects, les gestes et les contextes relationnels. Cette orientation est particulièrement pertinente pour notre étude, dans la mesure où elle permet d'aborder les relations d'aide non comme de simples objets d'explication, mais comme des expériences vécues, traversées par des tensions symboliques, affectives et culturelles. Ainsi, si ce bref repérage permet de situer la méthode de van Manen dans le paysage phénoménologique, l'enjeu ici n'est pas de reprendre les débats philosophiques déjà abordés au chapitre précédent, mais de préciser ce que cette méthode implique concrètement pour l'enquête.

Dans la méthode phénoménologique de van Manen, certains principes fondamentaux traversent les différentes étapes du processus méthodologique, que ce soit l'exploration du vécu, l'analyse ou l'écriture (van Manen, 1984 ; 1989 ; van Manen et van Manen, 2021). Ils permettent de maintenir une cohérence et une rigueur tout au long du processus de recherche, tout en garantissant que la description des phénomènes reste fidèle à l'expérience vécue. Parmi ces principes transversaux, on retrouve : l'orientation vers le phénomène, la suspension des jugements (épochè), l'immersion dans le vécu, le holisme phénoménologique et la réflexivité.

Orientation vers le phénomène

Selon la méthode phénoménologique de van Manen (2023), l'orientation vers le phénomène signifie que tout le processus de recherche, de la collecte à l'écriture, sert l'exploration des phénomènes tels qu'ils apparaissent à la conscience des participant·es. Cette orientation est fondamentale pour éviter les pièges de l'explication causale ou de la réduction du phénomène à des concepts théoriques préexistants. Dans cette étude, elle implique de rester attentive à la manière dont les expériences se donnent dans les récits, les gestes, les silences et les interactions observées. Le chercheur doit s'efforcer de recueillir les récits des phénomènes de manière fidèle, sans imposer de cadres conceptuels extérieurs. Cela implique une écoute active et une ouverture à ce que les phénomènes révèlent d'eux-mêmes, sans chercher à les interpréter ou à les codifier de manière prématurée. L'objectif est de comprendre comment les phénomènes se donnent à la conscience, plutôt que d'analyser pourquoi ils se produisent. Sur le plan opératoire, ce principe a conduit à privilégier des échanges ouverts, une attention aux formes indirectes d'expression et une écriture soucieuse de rendre la complexité du vécu.

Suspension des jugements

La suspension des jugements, ou *epochè*, est un principe fondamental qui traverse l'exploration du vécu, l'analyse et l'écriture. Pour rappel, ce concept, hérité de Husserl (1913/2012), implique que le chercheur s'efforce de mettre entre parenthèses ses évidences spontanées, ses préjugés et ses schémas interprétatifs habituels afin d'être attentif à la manière dont le phénomène se donne dans l'expérience (van Manen, 2023). Cette suspension vise à préserver la richesse des phénomènes, en évitant de les enfermer dans des explications théoriques ou des cadres conceptuels préexistants.

Dans cette recherche, il ne s'agit pas de prétendre à une neutralisation totale des présupposés, mais d'adopter une vigilance interprétative constante face aux catégories spontanées de lecture, en particulier dans un contexte postcolonial traversé par des asymétries linguistiques et symboliques. Dans l'étape empirique, l'*epochè* permet ainsi au chercheur de recueillir les expériences sans imposer de jugement extérieur ou de concept prédéfini. Dans l'analyse, cette suspension aide à garantir que les significations émergent des données elles-mêmes. Enfin, dans l'écriture, elle permet de maintenir cette fidélité aux phénomènes décrits, en évitant de les figer dans des structures conceptuelles abstraites.

Immersion dans le vécu

L'immersion dans le vécu est un autre principe central dans la méthode de van Manen : elle implique un engagement approfondi et soutenu du chercheur avec les données (van Manen, 2016 ; 2023). Lors de l'exploration du vécu, le chercheur examine attentivement les récits et observations pour approcher les significations et structures essentielles de l'expérience. Il s'efforce de saisir la manière dont les phénomènes se manifestent dans leur globalité sensorielle, émotionnelle et cognitive, permettant ainsi de capturer la richesse des expériences.

Dans le cadre de cette étude, cette immersion ne s'est pas limitée à la relecture des matériaux : elle s'est appuyée sur une présence prolongée au sein de l'association, sur l'attention portée aux interactions ordinaires, ainsi que sur un travail patient de transcription, de traduction et de retour au matériau. Dans l'analyse, l'immersion se traduit par une compréhension approfondie des thèmes, intégrés dans le vécu global des participant-es, évitant ainsi toute fragmentation en unités analytiques isolées. Quant à l'écriture, le style descriptif et évocateur vise à faire ressentir au lecteur l'intensité et la profondeur des phénomènes. L'immersion nécessite une attention aux détails et une réflexivité continues.

Holisme phénoménologique

Le holisme est aussi un principe clé de la méthode de van Manen, selon lequel il est essentiel de considérer les phénomènes dans leur globalité, sans les réduire à des parties isolées (van Manen, 2023). Ce principe traverse également toutes les étapes et invite à décrire les phénomènes de manière à préserver leur complexité et leur richesse intrinsèques.

Dans cette recherche, cela a impliqué de ne pas isoler les dimensions langagières, affectives, corporelles, organisationnelles ou symboliques de l'expérience, mais de les comprendre dans leurs articulations. Lors de la collecte, cela signifie que le chercheur vise à comprendre comment tous les éléments de l'expérience sont reliés les uns aux autres. De même, l'analyse consiste à saisir les thèmes émergents dans leur ensemble, tout en les reliant au contexte plus large du vécu des participant-es. Enfin, l'écriture maintient cette approche holistique, en offrant une lecture des phénomènes dans leur complexité.

Réflexivité

Dans la phénoménologie herméneutique de van Manen, la réflexivité n'est pas un ajout secondaire ni une simple précaution méthodologique, mais une composante constitutive de la démarche interprétative (van Manen, 2023). Il ne s'agit pas de suspendre totalement la subjectivité du chercheur, mais de la rendre visible, de l'interroger et d'en faire un levier de compréhension. L'expérience vécue ne peut être séparée du contexte dans lequel elle est racontée, ni de la personne qui la recueille et l'interprète (Alvesson et Sköldberg, 2017 ; Gallagher et Zahavi, 2020).

Dans cette étude, la réflexivité a été particulièrement importante compte tenu de ma position de chercheuse malgache, de mon rapport situé au terrain et des effets possibles de proximité, de décalage ou d'attentes réciproques dans la relation de recherche. Les participant·es sont ainsi reconnu·es comme cocréateurs de sens, dont les récits ne livrent pas simplement des données, mais construisent un accès singulier au phénomène. De manière complémentaire, une posture d'écoute active et d'auto-analyse critique, impliquant d'identifier ses propres présupposés, attentes, catégories implicites, et leur influence potentielle sur l'analyse, a été nécessaire. Cette réflexivité engage un double mouvement : accueillir l'émergence du sens dans l'expérience de l'autre, tout en observant les cadres interprétatifs qui orientent sa réception.

Elle ne relève donc pas seulement d'un principe général de la méthode, mais d'une exigence concrète qui a orienté la collecte, l'analyse, la traduction et l'écriture. Une section dédiée reviendra dans le chapitre de discussion (section 5.4) sur les dilemmes, ajustements et tensions réflexives rencontrés au cours du processus de recherche.

Perspective pratique de ces principes

La phénoménologie herméneutique de la pratique, telle que développée par van Manen (2023), se distingue par son orientation vers les situations vécues dans des contextes concrets, en particulier professionnels. Elle vise moins la modélisation théorique que l'élucidation du sens dans la proximité du vécu. Inscrite à l'origine dans le champ de l'éducation, cette méthode a été étendue à d'autres domaines – leadership relationnel (Smythe et Norton, 2007), soins infirmiers (Benner, 1985), accompagnement en fin de vie (Todres et Galvin, 2005) – pour explorer des expériences ordinaires comme enseigner, soigner, diriger ou soutenir.

Dans le cadre de cette thèse, l'intérêt principal de ces principes tient moins à leur portée générale qu'à la manière dont ils ont soutenu une démarche méthodologique ajustée à un terrain interculturel, relationnel et postcolonial. Ils orientent ainsi une posture d'écoute, de présence et d'interprétation dont la traduction concrète sera précisée dans les sections suivantes.

3.2 Pertinence de la méthode pour notre étude

La méthode phénoménologique herméneutique de van Manen s'avère particulièrement féconde pour une recherche attentive aux dynamiques postcoloniales dans l'aide au développement, en raison de son ancrage dans le vécu situé et de son équilibre entre description rigoureuse et interprétation contextuelle (van Manen, 2023). Dans un contexte comme celui de Madagascar, marqué par l'héritage colonial, l'inégalité structurelle et la pluralité des régimes de sens, cette approche permet de saisir les expériences incarnées des acteurs locaux sans les réduire à des catégories analytiques universalisantes.

Notre objectif n'est pas d'expliquer les dynamiques de pouvoir à partir de cadres théoriques imposés, mais de laisser émerger les formes de domination vécues, ainsi que les manières de les composer, de les contourner ou de les réajuster à partir de ce que vivent et expriment les participant-es. Dans cette optique, la méthode de van Manen permet de rendre compte des tensions intersubjectives et symboliques telles qu'elles se manifestent dans les pratiques quotidiennes de l'association étudiée, sans dissocier le sens de l'expérience de ses conditions sociales d'émergence (van Manen, 2023).

Cette posture rejoint les appels de Connell (2014) à décentrer l'épistémologie, en refusant la reproduction automatique des théories du Nord global dans des contextes du Sud. Elle entre également en résonance avec certaines méthodologies décoloniales et situées, qui valorisent l'écoute, le respect des récits, et la reconnaissance des savoirs situés (Alderson, 2020 ; Love, 2019). Dans notre étude, cela implique de ne pas imposer de grille interprétative préconstruite, pour accueillir les récits comme lieux de production de sens à part entière.

L'immersion dans les pratiques langagières, corporelles et relationnelles locales est centrale dans cette démarche. Elle permet de capter les significations implicites, les silences, les gestes ou les registres symboliques, souvent essentiels pour saisir les mécanismes de légitimation ou de marginalisation dans des contextes postcoloniaux (van Manen, 2016 ; 2023).

La réflexivité joue un rôle fondamental dans cette configuration. En tant que chercheuse d'origine malgache, dotée d'une identité hybride, ma position ne peut être neutre ni universelle. Mais loin d'être un biais à éliminer, cette position devient un vecteur de compréhension situé, à condition d'être interrogée avec rigueur (van Manen, 2023 ; Alvesson et Sköldbberg, 2017). Cette réflexivité implique de penser à la fois les présupposés personnels, les structures de pouvoir intériorisées, et les effets de la présence du chercheur dans la relation de recherche.

Enfin, la flexibilité méthodologique propre à la démarche de van Manen constitue un atout majeur pour les recherches menées en contexte interculturel et postcolonial. La méthode ne repose pas sur une grille d'analyse prédéfinie, mais sur un cheminement interprétatif ajusté aux formes que prend l'expérience sur le terrain. Cette souplesse permet de respecter la diversité des voix, des rythmes et des registres d'expression, sans les contraindre à des cadres normatifs de scientificité (van Manen, 2023 ; Chilisa, 2012).

La méthode de van Manen permet ainsi de penser ensemble expérience, pouvoir et contexte, en articulant une approche sensible du vécu à une posture critique face aux structures de domination. Elle soutient une lecture nuancée des rapports entre Malgaches et personnes perçues comme étrangères au sein d'un projet d'aide, en révélant les formes parfois subtiles, intériorisées ou ambivalentes de la domination, tout en laissant place aux formes d'agentivité et de re-signification. Elle constitue ainsi un ancrage méthodologique cohérent avec le cadre théorique de cette recherche et avec la manière dont l'enquête a été conduite sur ce terrain précis.

3.3 Contexte empirique

3.3.1 Contexte actuel à Madagascar

Le pays est marqué par une instabilité chronique, malgré l'annonce de réformes structurelles et de partenariats internationaux (Banque mondiale, 2024). Les inégalités territoriales persistent, notamment dans l'accès à l'eau, à l'énergie et aux infrastructures de base (CIA, 2024). Le terrain de recherche s'inscrit dans un contexte national marqué par de fortes vulnérabilités socio-économiques, politiques et écologiques, qui influencent directement les conditions de vie.

Avec une population jeune (âge médian de 21 ans) et majoritairement rurale, Madagascar connaît une urbanisation rapide : 40,6 % de la population vit désormais en zone urbaine (CIA, 2024). La pauvreté

extrême touche plus de 80 % des Malgaches (Banque mondiale, 2024). L'accès aux services de santé et d'éducation est inégal, malgré les interventions d'organisations internationales (UNICEF, 2023).

L'économie, dominée par l'agriculture, a connu une reprise post-pandémie avec une croissance de 3,8 % en 2023, stimulée par le secteur minier, le textile et le tourisme. Les projections pour 2024 sont plus favorables (4,5 %), portées par des investissements privés et diverses réformes (Banque mondiale, 2024). Mais cette croissance reste toutefois vulnérable aux chocs externes et à la volatilité des prix mondiaux, notamment pour les exportations stratégiques comme le nickel et le cobalt.

Sur le plan écologique, Madagascar est un foyer de biodiversité unique, mais aussi l'un des plus menacés. La déforestation, la dégradation des sols et la disparition d'espèces endémiques affectent gravement les équilibres écologiques et les conditions de vie rurales. Le changement climatique accentue ces pressions avec des cyclones récurrents et des sécheresses prolongées, notamment dans le Sud. Des initiatives de résilience rurale, articulant agriculture durable et gestion communautaire de l'eau, tentent d'y répondre (UNICEF, 2023).

Le paysage social est traversé par une forte hybridité culturelle, alimentée par le bilinguisme malgache-français, la coexistence des institutions formelles, des régulations coutumières, et des référents religieux particulièrement influents dans les décisions quotidiennes. Ces éléments contribuent à situer le terrain empirique dans un environnement où les relations d'aide s'inscrivent dans des tensions sociales, symboliques et matérielles persistantes.

3.3.2 L'association d'accueil

Cette recherche a été menée au sein d'une association malgache d'aide au développement située dans une zone rurale à proximité d'Antananarivo. Active depuis le début des années 2000, l'association intervient principalement dans l'accueil d'enfants vulnérables et dans l'éducation, à travers une école privée comptant environ 300 élèves du primaire et du secondaire.

Au fil du temps, ses activités se sont diversifiées avec la mise en place d'une cantine gratuite, de formations pour adultes portant sur l'hygiène, les activités génératrices de revenus et la permaculture, ainsi que de petites unités de production artisanales, notamment en boulangerie, menuiserie et crèmerie.

L'association emploie majoritairement des habitants du village, parmi lesquels figurent des parents d'élèves, et entretient des liens étroits avec les autorités locales.

Les activités sont mises en œuvre par une équipe composée d'habitants du village, de formateurs locaux et d'intervenants extérieurs. Elles articulent des savoirs et pratiques localement ancrés avec des référents exogènes, qu'il s'agisse d'agroécologie, d'autosuffisance, de certains modules d'hygiène ou encore de techniques artisanales. L'association constitue ainsi un espace d'hybridité pratique, où traditions locales, injonctions du développement et modèles importés coexistent, se recomposent et parfois se mettent en tension.

L'objectif affiché par l'association est de construire un modèle de développement fondé sur l'autonomie communautaire, en valorisant les ressources humaines, naturelles et matérielles locales, tout en limitant la dépendance à l'égard des financements et expertises externes. Cette orientation, bien qu'adosée à des idéaux de sobriété, d'autonomie et de justice sociale, n'échappe pas aux tensions propres aux projets d'aide, notamment en ce qui concerne la légitimité des savoirs mobilisés, le positionnement des intervenants extérieurs et le poids symbolique des modèles importés.

Le choix de ce site empirique est cohérent avec la problématique, le cadre théorique et la posture épistémologique dans cette thèse. Il offre un espace d'observation de relations interculturelles inscrites dans la durée, au sein d'un microcosme rural où des dynamiques de pouvoir, de reconnaissance et de légitimité peuvent se rejouer dans les interactions ordinaires. Un changement organisationnel significatif survenu au cours de la période d'immersion a également constitué une occasion d'observer des reconfigurations locales des rapports d'autorité et de légitimité.

En raison de la sensibilité du thème étudié et des rapports de dépendance financière impliquant l'association, les participant-es et les donateurs, le choix a été fait de préserver l'anonymat de l'association et des personnes rencontrées.

3.3.3 Sélection des participant-es

Dix personnes ont participé à cette recherche. Les critères d'inclusion étaient les suivants : être membre actif de l'association, être majeur, pouvoir s'exprimer en malgache ou en français, et être disposé à partager ses perceptions et expériences.

La sélection ne visait pas une représentativité statistique, mais la pertinence expérientielle des personnes rencontrées au regard de l'objet de recherche. Le choix s'est porté sur des membres vivant au quotidien les relations au sein de l'association, afin d'explorer l'expérience telle qu'elle est vécue et signifiante pour eux. Dans cette logique, trois éléments ont orienté la sélection : l'implication réelle dans la vie de l'organisation, la diversité des positions occupées dans l'association et la capacité des participant-es à décrire leur expérience dans le cadre de discussions ouvertes et situées.

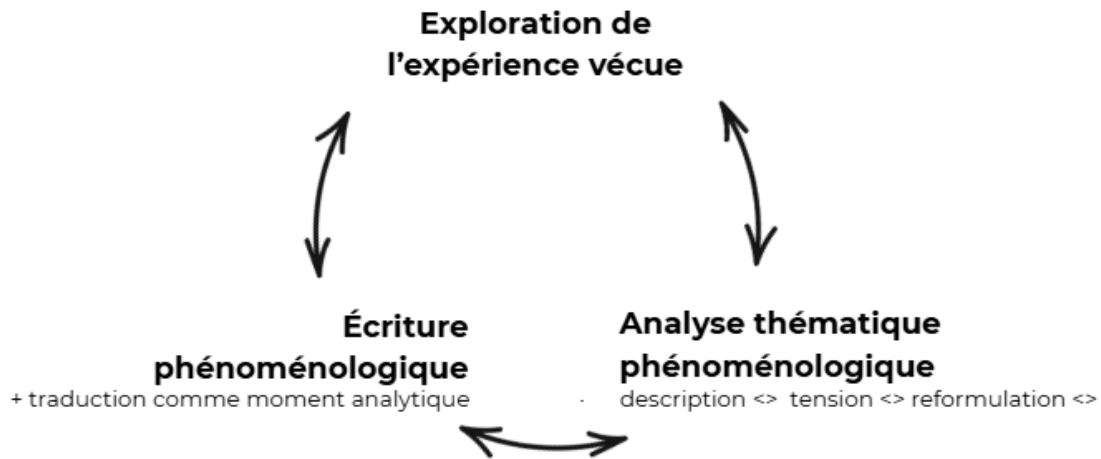
Cette logique s'inscrit dans une approche phénoménologique herméneutique, dans laquelle la profondeur ne repose pas sur une accumulation de données, mais sur la qualité descriptive, relationnelle et affective des récits, ainsi que sur leur potentiel à faire apparaître la structure signifiante d'un vécu. Comme le rappellent Legard et al. (2003), l'enjeu n'est pas d'épuiser un corpus, mais d'accéder à une compréhension fine de l'expérience telle qu'elle se donne dans la parole, les hésitations, les silences ou les détours du récit. En ce sens, le choix de centrer l'analyse sur un nombre restreint de participant-es s'inscrit pleinement dans la recherche d'une compréhension dense, nuancée et située du phénomène.

3.4 Mise en œuvre de la méthode

Nous retenons trois étapes fondamentales pour décliner la méthodologie de van Manen (2016, 2023) : (3.5.1) l'exploration de l'expérience vécue, (3.5.2) l'analyse thématique phénoménologique et (3.5.3) l'écriture phénoménologique. L'exigence éthique, abordée en 3.5.4, ne constitue pas une étape distincte au sens strict, mais une dimension qui traverse l'ensemble de la démarche. Ces étapes n'ont toutefois pas été appliquées de manière linéaire ou standardisée : leur mise en œuvre a été continuellement ajustée au contexte relationnel, linguistique, symbolique et postcolonial du terrain. Ces ajustements, notamment liés aux formes de narration, à la traduction, à la réflexivité et aux choix de restitution, seront approfondis dans les chapitres de discussion et de restitution sensible.

Ce chemin a ainsi permis d'explorer l'expérience telle qu'elle est vécue, d'en dégager les structures de sens et d'en proposer une restitution interprétative attentive à la singularité des vécus, dans une démarche dont les modalités concrètes se sont précisées et transformées au fil de l'enquête.

Figure 3.1 La phénoménologie herméneutique comme chemin



L'exploration du vécu s'appuie sur une présence prolongée dans l'association et sur des échanges libres visant à accéder aux expériences telles qu'elles se donnent dans les relations ordinaires. L'analyse consiste ensuite à dégager des tensions, des lignes de force et des structures de sens à partir des récits et des scènes observées, sans réduire prématurément les matériaux à des catégories fermées. Enfin, l'écriture est envisagée non comme une simple restitution, mais comme une composante du travail interprétatif, dans la continuité de la phénoménologie herméneutique, et comme un espace où se jouent déjà des choix épistémiques, éthiques et expressifs liés à la manière de rendre compte du vécu. Ces trois moments doivent toutefois être compris comme étroitement liés plutôt que comme des phases cloisonnées : l'exploration nourrit l'analyse, l'analyse réoriente le retour au matériau, et l'écriture participe elle-même à l'approfondissement et à la mise à l'épreuve de l'interprétation.

3.4.1 Exploration de l'expérience vécue

Les matériaux empiriques ne reposent pas sur des entretiens au sens strict, mais sur une combinaison d'immersion au sein de l'association, de discussions ouvertes et situées dans le quotidien, ainsi que d'observation participante. Ce choix méthodologique visait à accéder au vécu dans ses formes ordinaires d'expression, au plus près des interactions telles qu'elles se déploient sur le terrain. Dans cette recherche, il ne s'agissait pas d'isoler un contexte extérieur à l'expérience, mais d'approcher des situations relationnelles concrètes, où les dimensions humaines, matérielles, organisationnelles, langagières et symboliques participent ensemble à la production du sens (Clarke et al., 2023).

Cette modalité a permis de recueillir non seulement des contenus verbalisés, mais aussi des gestes, des hésitations, des tonalités, des manières de dire et des silences, qui constituent des dimensions importantes de l'expérience vécue dans une approche phénoménologique critique. L'exploration reposait ainsi sur un double engagement : être attentive à ce qui se manifeste dans ces expressions, et les accueillir dans leur forme propre, sans leur imposer de grille étrangère. Fidèle à l'approche phénoménologique de van Manen (2023), il ne s'agissait pas de collecter des faits ou des opinions, mais de laisser émerger dans l'échange des expériences qui ont du sens pour celles et ceux qui les partagent.

Cette première opération n'a pas été conçue comme une simple phase de recueil préalable à l'analyse, mais comme un moment inscrit d'emblée dans une dynamique où la posture de recherche, la qualité de présence sur le terrain, la relation construite avec les dix participant·es et l'attention portée aux formes d'expression influencent la manière dont le vécu peut se donner. Ainsi, l'exploration de l'expérience participe d'une approche méthodologique réflexive, dans laquelle la chercheuse n'est pas extérieure à la production du matériau, mais engagée dans un processus de compréhension situé (Alvesson et Sköldbberg, 2017 ; Schwandt et al., 2007).

Immersion prolongée et rapport situé au terrain

Une immersion d'environ un mois sur le terrain a permis de partager le quotidien de l'association tout en engageant des discussions ouvertes et informelles, dont certaines ont été prolongées à distance sur plusieurs mois. Cette immersion s'inscrivait également dans un rapport plus long au terrain, nourri par le parcours de vie de la chercheuse à Antananarivo et à Madagascar, en tant que Malgache. Cela facilitait l'accès relationnel sans pour autant annuler les écarts de position. La proximité ne saurait donc être assimilée à une neutralité ; elle constituait au contraire un élément à interroger de manière continue dans le travail réflexif, tant du point de vue de la relation de recherche que des conditions d'interprétation. Le terrain n'était ainsi pas abordé comme un simple contexte extérieur, mais comme l'espace concret où se configuraient les échanges, les positions et les significations (Schwandt et al., 2007 ; Clarke et al., 2023).

Discussions ouvertes pour une écoute souple et située

Les discussions ouvertes ont été privilégiées aux entretiens formels. Les échanges ont ainsi pris place dans le cours ordinaire de la vie de l'association, plutôt que dans un protocole rigide de questions-réponses. Cette option, plus souple, laisse place à la spontanéité. Elle évite d'imposer des formats trop rigides,

souvent peu compatibles avec les réalités relationnelles et les modes d'expression locaux (Chilisa, 2012). Elle permet aussi de ne pas restreindre trop vite l'expérience à des attentes langagières déjà cadrées par des attentes de clarté, de linéarité ou d'explicitation.

Ces échanges se déroulaient en face à face, de manière individuelle ou collective, selon les préférences des participant·es. Dans les interactions observées sur ce terrain, la parole prenait souvent des formes indirectes ou symboliques : proverbes, récits détournés, sous-entendus, silences. Elle ne se donnait pas toujours frontalement, mais avançait par images, détours et résonances. Il s'agissait alors moins de faire parler que de créer un espace où la parole pouvait se déposer selon les codes, les rythmes et les seuils de confiance propres à chacun·e.

Les lieux étaient aussi choisis par les participant·es. La plupart des échanges se sont tenus en extérieur, lors de marches, d'activités quotidiennes ou de moments de transition. Ce cadre informel favorisait un climat de confiance et limitait la pression institutionnelle, dans un contexte où les rapports de pouvoir étaient marqués. Le choix de ces modalités répondait moins à une préférence pratique qu'à une exigence de justesse : permettre que l'expérience se dise là où elle se vit, et dans des environnements où la parole pouvait se déployer avec moins de contrainte.

L'approche prend ainsi en compte non seulement ce qui est dit, mais aussi la manière dont cela se dit. L'objectif n'était pas l'exhaustivité, mais la résonance : repérer ce qui, dans les récits, éclaire les dynamiques vécues, leurs tensions et leurs ambivalences. Cette écoute suppose une attention aux formes indirectes d'expression, aux silences, aux ambiguïtés et aux détours.

La collecte a été poursuivie tant que les échanges enrichissaient la compréhension du vécu étudié. Sans viser la généralisation, l'arrêt s'est appuyé sur un principe de suffisance interprétative, entendue ici non comme répétition mécanique des contenus, mais comme moment où les récits permettaient surtout d'approfondir, de nuancer ou de déplacer des tensions déjà apparues plutôt que de faire émerger de nouvelles dimensions significatives.

Dans ce cadre, la discrétion était essentielle pour préserver l'anonymat et la sécurité des participant·es. Être vue en conversation prolongée avec certaines personnes pouvait leur nuire dans un contexte où les alliances sont visibles et parfois interprétées. Cette exigence de discrétion relevait donc à la fois d'un

impératif éthique et d'une vigilance méthodologique, la proximité n'étant jamais exempte d'effets relationnels et symboliques.

Observation participante pour saisir ce qui n'a pas été verbalisé

L'observation participante est venue compléter les discussions ouvertes comme modalité d'accès à des dimensions du vécu difficilement réductibles au verbal. Van Manen (2023) insiste sur l'importance d'une présence attentive, sensible et incarnée dans la recherche phénoménologique : comprendre un phénomène ne relève pas d'une posture d'observation distante, mais d'un engagement perceptif, affectif et réflexif dans la rencontre avec l'autre.

Dans cette perspective, le mois d'immersion ne visait pas à accumuler des données comportementales, mais à affiner une perception située des dynamiques intersubjectives : postures corporelles, gestes d'ajustement, manières de se tenir, de se retirer ou d'attendre. Ces dimensions, souvent en marge du langage explicite, ont permis d'être attentive à des formes subtiles de déférence, de retrait ou de rapports de pouvoir inscrites dans les interactions ordinaires. L'observation participante constitue ainsi un appui méthodologique essentiel pour accéder à un registre plus incarné du vécu.

Elle a également permis de prêter attention à ce qui, dans les situations, ne relevait pas uniquement des personnes, mais de l'agencement plus large des relations : espaces, temporalités, rôles organisationnels, objets, rythmes, interruptions, présences absentes ou contraintes institutionnelles. Cette attention à la situation dans son épaisseur relationnelle a contribué à déplacer l'analyse d'une logique centrée sur les seuls discours vers une compréhension plus large des conditions concrètes dans lesquelles le vécu se donnait (Clarke et al., 2023).

Les documents et discours produits par la direction de l'association ont également été pris en compte. Ils ont permis de situer les récits dans un cadre organisationnel et symbolique plus large (van Manen, 2023). Ces matériaux n'ont pas été mobilisés comme des sources surplombantes, mais comme des éléments de la situation empirique, permettant de mieux situer les tensions entre discours institutionnels, pratiques ordinaires et vécus relationnels.

3.4.2 Analyse thématique phénoménologique

L'analyse des matériaux empiriques s'est appuyée sur une approche thématique inspirée de la phénoménologie herméneutique de van Manen (1984, 2016, 2023). L'enjeu n'était pas d'appliquer une procédure de codage standardisée, ni de réduire les récits à des catégories fermées, mais de dégager progressivement des structures de sens à partir de descriptions situées, en restant attentive à l'épaisseur relationnelle, affective et symbolique du vécu. Dans cette perspective, l'analyse n'a pas consisté à faire émerger mécaniquement des thèmes à partir d'un corpus donné, mais à engager un mouvement interprétatif entre scènes, formulations, tensions perçues et reformulations successives.

Plutôt qu'une séquence strictement linéaire, l'analyse a pris la forme d'un cycle itératif entre retour au matériau, description fine, mise en tension interprétative et réécriture, jusqu'à la stabilisation des noyaux de sens. Cette logique circulaire est cohérente avec la phénoménologie herméneutique, dans laquelle comprendre ne signifie pas extraire un contenu latent de manière technique, mais éprouver la justesse d'une interprétation au contact répété des récits et des situations observées (van Manen, 2023 ; Gadamer, 1996). Les scènes empiriques ont ainsi constitué le point d'ancrage premier de l'analyse.

L'analyse a d'abord reposé sur un travail de transcription, de relecture et d'immersion approfondie dans les échanges et les notes de terrain. Il s'agissait de relire attentivement les matériaux afin de laisser apparaître, sans précipitation ni abstraction hâtive, des tensions récurrentes, des lignes de force et des motifs significatifs. Une attention particulière a été portée aux dimensions sensorielles, émotionnelles, contextuelles et relationnelles de l'expérience. La transcription et la traduction ont été menées de manière à préserver autant que possible les nuances, hésitations, modulations et images propres aux échanges.

À partir des relectures, certains passages ont été repérés comme denses sur le plan phénoménologique, non parce qu'ils résumaient une idée générale, mais parce qu'ils éclairaient la manière dont la relation était vécue, éprouvée ou négociée. L'analyse a alors consisté moins à classer des extraits qu'à stabiliser progressivement des noyaux interprétatifs à partir de scènes situées.

Les thèmes n'ont pas été imposés de l'extérieur ; ils se sont construits dans un mouvement de rapprochement, de distinction et de reformulation à partir des matériaux eux-mêmes. Ce travail ne visait pas à modéliser les comportements ni à expliquer causalement les situations, mais à rendre intelligibles des tensions vécues, des ambivalences, des formes d'ajustement et des expériences de légitimité ou de

retrait inscrites dans les interactions. En ce sens, l'analyse cherchait moins à produire une taxonomie qu'à faire apparaître des configurations de sens du vécu relationnel.

Cette démarche suppose une réflexivité méthodologique explicite. Comme le soulignent Alvesson et Sköldbberg (2017), l'analyse qualitative ne relève pas d'un dévoilement passif de significations déjà là, mais d'un travail interprétatif situé, dans lequel la posture du chercheur, son cadre théorique, ses choix méthodologiques et sa relation au terrain participent à la production du sens. De même, Braun et Clarke (2023a) rappellent que les thèmes n'émergent pas simplement des données : ils sont activement construits à travers un travail d'interprétation, de mise en relation et d'écriture. Cette recherche assume donc le caractère construit de l'analyse, sans pour autant dissocier cette construction, du matériau qui la fonde.

Rigueur interprétative

Comme indiqué plus tôt, cette thèse ne porte ni sur la mesure, ni sur la recherche de causalités, mais sur une intelligibilité interprétative du vécu. La rigueur repose ainsi sur quatre principes complémentaires.

Premièrement, la traçabilité interprétative : les interprétations ont été systématiquement arrimées à des scènes observées, à des formulations précises, et lorsque cela était nécessaire, aux termes malgaches employés par les participant-es. Deuxièmement, la prudence interprétative : il s'agissait de ne pas combler trop vite les silences, les ambiguïtés ou les détours du matériau, et de laisser à ces formes indirectes leur portée signifiante plutôt que de les traiter comme de simples manques discursifs. Cette rigueur interprétative s'est également appuyée, lorsque cela était possible, sur un travail de reformulation et de vérification régulière de ma compréhension auprès des participant-es, dans la limite aux contraintes éthiques liées à l'anonymat, à la sécurité et à la relation de recherche. Troisièmement, les retours constants au matériau : les lectures successives, les confrontations au corpus et les reformulations ont permis de tester la solidité des interprétations et d'en déplacer certaines lorsqu'elles paraissaient insuffisamment fondées. Enfin, le chemin interprétatif explicité : le passage des scènes situées aux configurations analytiques a été rendu visible à travers les versions successives de l'analyse, les notes de travail et le journal réflexif.

Dans cette perspective, la qualité de l'interprétation ne peut être dissociée de son caractère situé, intersubjectif et argumenté. Schwandt et al. (2007) rappellent que l'interprétation en recherche

qualitative ne peut être jugée à l'aune des seuls critères conventionnels de neutralité, mais doit être pensée au regard de sa crédibilité, de sa cohérence et de son inscription dans une relation de compréhension. La rigueur tient ici moins à l'application d'un protocole qu'à une discipline herméneutique : maintenir une fidélité argumentée à ce qui se donne dans le vécu, sans surinterpréter ni réduire.

Traduction comme moment analytique

La grande majorité des échanges ayant eu lieu en malgache, la traduction vers le français a constitué une étape essentielle de l'analyse. Ce processus, que j'ai mené moi-même, n'a pas été traité comme une simple opération linguistique a posteriori, mais comme un vecteur d'immersion supplémentaire dans le vécu des participant-es et un moment analytique à part entière. Il impliquait un va-et-vient constant entre les formulations d'origine, leurs résonances contextuelles et les choix de restitution en français.

La traduction exigeait une attention soutenue aux nuances culturelles, aux implicites, aux significations non directement transposables, mais aussi aux effets produits par certains mots, rythmes, images ou silences. Elle supposait des arbitrages entre fidélité lexicale et fidélité au monde vécu, conduisant parfois à conserver certains termes en malgache, à les commenter ou à renoncer à des équivalences trop lissées. Dans cette recherche, traduire revenait moins à transférer un contenu qu'à travailler un seuil interprétatif, où se joue une part importante de l'épaisseur du sens.

Dans cette perspective, la traduction a renforcé l'immersion dans les matériaux autant qu'elle a déplacé le regard analytique. Elle a permis d'interroger les choix de mots, les soupirs, les hésitations, les images culturelles mobilisées et les formes indirectes d'expression, et a ainsi contribué à une compréhension plus fine des expériences partagées (van Manen, 2016, 2023). Elle a également exigé une vigilance réflexive constante quant à ma propre position linguistique et interprétative, dans un contexte où les rapports entre langues, savoirs et légitimité sont eux-mêmes traversés par des hiérarchies historiques et symboliques.

3.4.3 Écriture phénoménologique

L'écriture phénoménologique ne consiste pas simplement à restituer les récits des participant-es, mais à travailler leur mise en forme de manière à faire apparaître une part de leur densité émotionnelle, sensorielle, relationnelle et symbolique. Il ne s'agit donc pas uniquement de rapporter ce qui a été dit,

mais de chercher une écriture capable de rendre perceptible la manière dont une expérience s'éprouve et se déploie dans le langage. Conformément à l'approche de van Manen (2016, 2023), l'écriture phénoménologique est ici conçue non seulement comme une modalité d'expression, mais aussi comme une opération méthodologique à part entière, par laquelle certaines significations de l'expérience deviennent saisissables.

Dans cette perspective, l'écriture n'intervient pas après l'analyse comme simple mise en texte des résultats. Elle participe au travail interprétatif lui-même. Comme le rappellent van Manen et van Manen (2021), écrire en phénoménologie ne revient pas à illustrer une expérience déjà comprise, mais à la travailler dans et par le langage, jusqu'à éprouver la justesse d'une formulation. De façon convergente, Richardson (2023) soutient que l'écriture constitue une méthode herméneutique en elle-même : elle ne se limite pas à transmettre une connaissance, mais contribue à la produire. Braun et Clarke (2023b) vont dans le même sens lorsqu'ils soulignent que l'analyse n'est pas terminée avant d'avoir été écrite, et que la mise en récit analytique constitue une phase décisive du processus de compréhension.

Concrètement, dans cette démarche, l'écriture a ainsi été envisagée comme un espace de mise à l'épreuve de l'interprétation. Réécrire un passage, déplacer une formulation, suspendre une phrase, revenir à une scène ou à une expression en malgache permettait d'interroger la fidélité du texte à ce qui avait été vécu, dit ou observé. Un passage n'était retenu que lorsqu'il semblait tenir, c'est-à-dire lorsqu'il restait arrimé à la scène de référence sans surinterpréter, sans lisser ses ambiguïtés et sans réduire sa portée à une catégorie trop rapidement stabilisée.

L'écriture devient ici un geste herméneutique : un travail de précision, de retenue et de reformulation visant à laisser advenir le phénomène dans sa tonalité propre (van Manen, 1984, 2016, 2023).

Processus d'écriture phénoménologique

À la suite de l'analyse thématique phénoménologique, le travail d'écriture s'est structuré autour de plusieurs exigences, inspirées de van Manen (1984, 1989, 2016, 2023) ainsi que de van Manen et van Manen (2021).

Premièrement, une réflexivité continue, a guidé l'écriture. Il s'agissait de reconnaître mes propres présupposés, mes élans interprétatifs, mes affinités de lecture ou mes zones d'adhérence au matériau,

afin de maintenir une écoute fidèle aux récits sans en forcer prématurément le sens. Cette vigilance n'avait pas pour objectif d'effacer ma présence, mais de la travailler méthodologiquement, dans une logique réflexive (Alvesson et Sköldberg, 2017).

Deuxièmement, l'écriture a pris la forme de descriptions denses, incarnées et évocatrices, cherchant à faire résonner les dimensions affectives, intersubjectives et symboliques de l'expérience. En phénoménologie herméneutique, la description n'est pas l'opposé de l'interprétation : elle en est l'un des lieux privilégiés, dans la mesure où elle permet de faire apparaître les structures de sens à même l'épaisseur du vécu (van Manen, 2023).

Troisièmement, un retour constant au matériau a soutenu l'écriture. Le texte s'est construit dans un va-et-vient répété entre les notes de terrain, les transcriptions, les traductions, les formulations provisoires et les reprises successives. Cette circulation entre matériau et écriture a permis d'éprouver la solidité des interprétations, de corriger certaines inflexions trop rapides et de maintenir la traçabilité du chemin herméneutique. En ce sens, l'écriture a participé pleinement de la rigueur interprétative.

Une écriture analytique, située et différenciée selon les sections

L'écriture phénoménologique a été mobilisée plus fortement dans les chapitres consacrés aux résultats et à l'esthétique des vécus, et plus spécifiquement, dans les sections où il s'agissait de rendre perceptibles des tensions et des formes de présence ou d'absence difficilement saisissables dans une prose académique strictement démonstrative. Elle n'a donc pas été appliquée uniformément à l'ensemble du manuscrit. Dans les sections théoriques et méthodologiques, une écriture plus sobre a été privilégiée, afin de préserver la lisibilité, la précision argumentative et la rigueur conceptuelle attendues dans ce type de développement.

Ce choix ne traduit pas une séparation entre une écriture « scientifique » d'un côté et une écriture « sensible » de l'autre, mais une modulation du registre d'écriture selon la fonction des sections. L'enjeu n'était pas de poétiser la recherche, mais de trouver, selon les moments du manuscrit, une forme juste pour dire sans réduire et restituer sans figer.

Dans cette logique, un travail spécifique de coécriture a été mené avec Hanta Razafindratandra, oratrice de *kabary* et écrivaine malgache, ancienne rédactrice en chef de plusieurs journaux nationaux malgaches, pour l'élaboration du *kabary*, et des fragments poétiques bilingues intégrés au chapitre de discussion.

Cette initiative ne visait pas à littériser les résultats, mais à travailler plus finement certaines résonances du vécu, en particulier lorsque les intensités relationnelles, les détours énonciatifs ou les nuances portées par le malgache résistaient à une restitution strictement analytique. Le recours à ces formes n'avait donc pas une fonction ornementale, mais participait d'un souci de justesse dans la restitution, attentif aux rythmes, aux condensations de sens et à certaines qualités d'énonciation difficilement transposables dans la seule prose académique (Leavy, 2015).

3.4.4 Considérations éthiques transversales

Dans un contexte postcolonial et interculturel, les considérations éthiques occupent une place centrale. Cette recherche s'efforce de protéger les participant-es tout en valorisant leurs savoirs et leurs pratiques culturelles. Elle accorde une attention particulière à la gestion des asymétries de pouvoir, au respect des formes locales de communication et à la restitution adaptée des résultats.

Consentement, confidentialité et vulnérabilité relationnelle

Le consentement éclairé constitue un principe fondamental. Les participant-es sont informé-es des objectifs de la recherche, de l'usage des données et de leur droit à se retirer à tout moment (Alderson, 2020). Ces explications sont données oralement, en malgache, afin de respecter la place centrale de l'oralité dans le contexte culturel.

Les personnes rencontrées évoluent dans un contexte de dépendance vis-à-vis des bailleurs ou responsables étrangers de l'association. Pour préserver leur anonymat, tous les noms, fonctions et éléments permettant l'identification sont masqués. L'anonymisation s'étend également à l'association, en raison de la sensibilité du thème et des rapports de pouvoir existants.

Les discussions ouvertes et informelles, menées dans le cadre de l'immersion bénévole, visent à éviter toute mise en scène d'une enquête formelle. Ce choix prend en compte la culture du *tsiny*, où la peur du blâme social peut freiner la parole (Love, 2019).

Respect des savoirs et des formes d'expression locales

Dans une logique phénoménologique, les objectifs de recherche ne sont pas prédéterminés : l'exploration du vécu se construit de manière ouverte et évolutive, en accordant une attention particulière à ce qui émerge des récits et de l'expérience des participant·es (van Manen, 2016). De plus, aucune grille d'entretien n'est imposée : les récits se construisent à partir de ce que les participant·es jugent important de partager. Enfin, la recherche reconnaît les savoirs locaux comme des sources légitimes de connaissance. Les proverbes, formes narratives indirectes et kabary sont pris en considération dans l'analyse (Whyte, 2018).

Cette posture rejoint les appels à une recherche attentive aux savoirs situés et aux dynamiques relationnelles du terrain, en refusant d'imposer des cadres occidentaux de validité ou d'expression (Connell, 2018 ; Ndlovu-Gatsheni, 2019).

Cette posture a impliqué une attention constante à la manière dont les participant·es racontaient leur expérience, aux formes indirectes d'expression, aux silences, aux gestes, aux émotions et aux registres symboliques mobilisés dans les échanges. Elle a également exigé une vigilance réflexive continue quant à ma propre position dans la relation de recherche, afin de soutenir une écoute située, éthique et sensible aux asymétries qui traversent le terrain. J'ai ainsi adopté une posture réflexive et ouverte, consciente de mes identités croisées (Alvesson et Sköldbberg, 2017). Cette réflexivité s'est notamment appuyée sur la tenue d'un journal de terrain et de notes personnelles dont certains fragments sont mobilisés dans le chapitre des résultats sous forme de résonances réflexives.

L'exploration de l'expérience vécue supposait également de considérer les participant·es non comme de simples sources de données, mais comme des interlocuteurs engagés dans une relation interprétative. Sans relever d'une co-construction symétrique au sens fort, cette posture impliquait un travail dialogique de clarification et de compréhension, dans lequel les participant·es étaient amené·es à expliciter le sens qu'ils et elles donnaient à leurs vécus, tandis que je vérifiais régulièrement auprès d'eux ma compréhension. Elle exigeait également une négociation respectueuse des conditions de l'échange et une attention à la manière dont la relation de recherche façonnait ce qui pouvait être dit, passé sous silence ou rendu intelligible. Dans cette perspective, l'enjeu n'était pas seulement d'accéder à des contenus, mais de soutenir une écoute située, éthique et réflexive, attentive au caractère intersubjectif, social et situé de toute interprétation, ainsi qu'à la justesse de ce qui en est proposé (Schwandt et al., 2007).

Éthique de restitution

L'éthique de la recherche implique aussi une responsabilité envers les participant·es. Elle suppose, d'une part, des recommandations pratiques adressées à la direction de l'association et, d'autre part, un geste de restitution plus situé, prenant la forme d'un *kabary* transmis aux participant·es ainsi que de visuels inspirés des vécus recueillis. Ce choix ne relève pas d'un simple habillage culturel. Il répond à une volonté d'honorer les relations nouées sur le terrain, dans la mesure où le *kabary* constitue, dans le contexte malgache, une forme socialement et symboliquement forte de prise de parole, de positionnement de soi et de reconnaissance de l'autre. C'est dans cette même logique que des poèmes et des *kabary* bilingues ont également été intégrés à la thèse, avec une place symbolique particulière accordée au *kabary* placé en avant-propos.

3.5 Conclusion du chapitre

La méthodologie adoptée dans cette recherche ne constitue pas un simple dispositif de collecte ou d'analyse. Elle prolonge la posture épistémologique située qui sous-tend l'ensemble de la thèse. En mobilisant la phénoménologie herméneutique de la pratique selon van Manen, cette recherche a cherché à construire une démarche attentive à l'épaisseur du vécu, capable d'éclairer les significations affectives, relationnelles et symboliques des expériences situées. Ce choix méthodologique s'inscrit ainsi dans une forte cohérence avec le cadre théorique développé précédemment, en articulant attention au sens incarné et vigilance critique à l'égard des rapports de pouvoir, des hiérarchies langagières et des formes différenciées de légitimation propres aux contextes postcoloniaux.

L'exploration de l'expérience vécue, l'analyse thématique, l'écriture phénoménologique et les considérations éthiques ont constitué les principaux appuis de cette démarche. Leur mise en œuvre n'a toutefois pas relevé d'une application linéaire de la méthode, mais d'un travail d'ajustement au terrain, dans un souci de justesse contextuelle : recours à des discussions ouvertes et informelles, attention portée aux formes symboliques d'expression, prise en compte de la traduction comme moment analytique, et élaboration de formes situées de restitution. Ces choix méthodologiques ont visé à accueillir les savoirs, les récits et les relations dans leur densité propre, sans les reconduire aux formats dominants de la recherche.

Appliquée à un contexte postcolonial d'aide au développement, cette méthode appelle une vigilance accrue à l'égard des langues, des rythmes, des silences, des gestes et des formes indirectes de parole. Elle permet ainsi d'entrer au plus près des expériences relationnelles vécues par les membres malgaches de l'association, sans en aplatir la complexité ni en effacer les ambivalences. En ce sens, elle prépare l'analyse phénoménologique critique développée dans les chapitres suivants, où seront examinées les dynamiques de domination, de reconnaissance, de retrait et d'ajustement à partir du vécu situé des participant-es.

Enfin, cette posture méthodologique, assumée comme réflexive, située et plurilingue, ouvre sur une discussion plus large des tensions, limites et apports d'une recherche menée en contexte postcolonial. Cet approfondissement sera repris dans le chapitre de discussion.

CHAPITRE 4

RÉSULTATS

L'écriture de ce chapitre s'inscrit dans une démarche d'écriture phénoménologique, soucieuse de restituer l'épaisseur du vécu dans une forme respectueuse, fluide et incarnée. Ce chapitre donne à entendre les voix des participant·es, dans la pluralité de leurs expériences et la complexité de leurs ressentis. Il ne s'agit pas ici de produire une synthèse exhaustive ni de tirer des conclusions fermées, mais d'ouvrir un espace de lecture attentive aux nuances du quotidien. L'approche phénoménologique et réflexive retenue donne priorité au vécu tel qu'il est raconté, perçu et ressenti, dans sa charge émotionnelle autant que dans sa portée relationnelle. Certaines émotions apparaissent déjà au fil des sections thématiques ; une section spécifique leur est néanmoins consacrée afin de mieux rendre compte de leur intensité et de leur rôle dans l'expérience incarnée.

Les récits partagés ne suivent pas une logique linéaire ou hiérarchique. Ils s'entrelacent en un tissu de significations façonné par l'histoire, les rapports sociaux, les croyances et les conditions de vie. Chaque extrait présenté ici est à la fois singulier et révélateur de dynamiques plus larges : il éclaire un rapport situé au monde, aux autres et à soi-même, tel qu'il se construit dans l'épaisseur des situations vécues.

Tantôt liés à des expériences immédiates, tantôt à des souvenirs plus anciens ou à des lieux autres, ces récits participent à la constitution d'une mémoire relationnelle. Leur ancrage ne relève pas d'un simple souvenir, mais de perceptions durables, marquées par les affects, les régimes de reconnaissance et les structures de sens. C'est dans cette stratification affective du passé, du présent et du lieu que se déploie l'expérience vécue, que la phénoménologie cherche ici à accueillir dans sa complexité incarnée (van Manen, 2023).

Ce chapitre est structuré en grandes thématiques, non comme des cases à cocher, mais comme des portes d'entrée dans le vécu. Chacune de ces thématiques émerge des paroles des participant·es et met en lumière une tension fondamentale : entre incertitude et endurance, regard et invisibilisation, savoir et silence, autorité et crainte, solidarité et contrainte, foi et ambivalence. Ces tensions ne s'excluent pas les unes les autres ; elles cohabitent, parfois dans une même personne, souvent dans un même récit.

L'objectif n'est pas de figer ces expériences dans des catégories, mais de les accueillir dans leur ambivalence. Là où certains voient soumission, d'autres parlent de patience. Là où certains vivent la foi comme un refuge, d'autres la contestent, sans pour autant la rejeter. Dans ce contexte traversé par des rapports de pouvoir inégaux, les formes d'agir, de ressentir, de comprendre sont multiples.

En rendant compte de ces récits, j'ai choisi de ne pas lisser les aspérités, ni d'effacer ce qui dérange. Chaque section se clôt par une résonance réflexive, qui constitue un écho personnel, situé, parfois inconfortable, toujours traversé par une posture d'écoute engagée. Appuyées sur mon journal de terrain et sur mes notes personnelles prises pendant et après l'immersion, ces insertions visent à rendre visibles les effets du terrain sur la chercheuse que je suis, sans prétendre à une neutralité illusoire. Elles explicitent mon vécu dans la relation de recherche et offrent un espace de mise en résonance avec les expériences partagées par les participant·es. Inscrites dans une démarche phénoménologique critique, elles reposent sur l'idée que l'implication du chercheur n'est pas un biais à neutraliser, mais une voie d'accès au sens, à condition d'en interroger les effets. Leur présence permet ainsi de faire apparaître certains décalages, tensions ou malaises traversés au fil de l'exploration, en assumant que la compréhension se construit aussi depuis un lieu situé, affecté et partiellement vulnérable.

Ce chapitre propose ainsi une traversée : une plongée dans les manières d'habiter le monde quand celui-ci est traversé de tensions, de dominations, mais aussi de forces discrètes. S'y mêlent vulnérabilité et dignité, colère et attachement, résignation et créativité relationnelle. Plus qu'un tableau figé, ce chapitre propose un mouvement de sens, de résistance parfois silencieuse et de présence au monde, toujours incarnée.

4.1 Vivre dans l'incertitude du quotidien

L'incertitude n'est pas un moment passager dans la vie des participant·es : c'est une toile de fond permanente, un climat existentiel dans lequel chaque geste, chaque décision, chaque silence prend forme. Tout est suspendu à des « peut-être » : peut-être que l'argent suffira, peut-être que l'enfant guérira, peut-être que l'on ne sera pas renvoyé demain. Cette incertitude est vécue non comme une abstraction, mais comme une tension intime, quotidienne, corporelle.

Des choix contraints dès l'enfance

Elle se glisse dans les choix de vie les plus tôt, dès l'enfance, comme le montre ce témoignage :

« J'ai réussi le CEPE (Certificat d'études primaires élémentaires) mais j'ai raté la sixième. Alors je n'ai pas pu accéder au CEG (Collège d'enseignement général). [...] Ma mère n'a pas pu payer le privé. C'est moi qui lui ai dit : laisse-moi arrêter, ce n'est pas grave. J'ai arrêté les études et je suis allée faire la bonne à l'extérieur. »

La vie ne suit pas un chemin choisi, mais un chemin contraint. Ce n'est pas le manque d'envie qui pousse à abandonner, mais l'impossibilité de continuer. L'avenir se réduit à ce qui est possible dans l'instant : travailler pour subvenir, au plus vite. Cette forme d'incertitude ne se dit pas toujours avec des mots dramatiques ; elle est normalisée, presque banale. Mais cette banalisation même en dit la profondeur : renoncer à l'éducation devient un acte de responsabilité.

Le soupçon comme charge de travail

Cette incertitude ne s'efface pas avec l'âge : elle s'installe dans le travail, dans les relations professionnelles, dans le regard que l'on porte sur soi. Elle fragilise la dignité, étire le temps, rend chaque journée plus lourde que la précédente. Un·e participant·e raconte son premier emploi, et à travers ses mots se dessinent la douleur d'être suspectée, l'obligation de rester et la pression vitale de devoir tenir :

« J'ai travaillé chez eux, là c'était dérangeant parce qu'ils n'avaient pas beaucoup confiance. Par moment, ils disaient même qu'ils avaient des sous perdus alors qu'ils finissaient par les retrouver. J'ai même pleuré. [...] Ma mère disait : tu n'arriveras pas à payer l'opération de ton fils qui est malade. Supporte pour l'instant, quoi qu'il se passe. »

Ce n'est pas le travail en soi qui fait mal, mais la manière dont il est vécu, entre soupçon et résignation. Le corps continue, même en pleurs, parce que le devoir dépasse la souffrance. L'urgence est vitale, non métaphorique : un enfant malade, une opération à payer. Et la réponse n'est pas l'indignation, mais la patience. Rester, supporter, se taire. Rester et supporter ne relèvent pas ici d'une adhésion, mais d'une absence d'alternative.

L'endurance comme stratégie de survie

Dans cette endurance, il y a une lucidité crue, une forme d'héroïsme quotidien qui ne dit pas son nom. Ce n'est pas une résignation passive, mais une stratégie de survie. Un-e autre participant-e le dit simplement, sans détour, avec une gravité tranquille : « Même si le salaire est bas, on supporte pour l'avenir des enfants. »

Ici, le futur ne se pense pas en soi. Il se pense par procuration, dans le visage d'un enfant, dans l'école qu'on espère payer, dans la fatigue qu'on justifie par l'amour. Le présent devient une dette consentie envers demain. Le travail n'est pas une voie d'épanouissement, mais souvent un sacrifice assumé. Ce sacrifice se fait en silence, sans revendication ouverte, mais non sans discernement.

Quand la peur fait faire et fait taire

Cette précarité consentie s'accompagne d'une peur sourde : celle de perdre même ce peu que l'on a réussi à obtenir. L'incertitude ne vient pas seulement du manque, mais de la fragilité de ce qui a été conquis. Rien n'est acquis. Même les heures de travail deviennent conditionnelles, dépendantes d'une obéissance sans faille. Un-e participant-e le résume ainsi :

« Quand tu n'as pas de sous, tu as peur. Par exemple, moi je devrais travailler 8h. Mais s'il m'appelle après ça, alors que je sais qu'il n'y aura pas de salaire en plus, je vais quand même le faire, par peur d'être viré, comme je n'ai pas d'argent. »

On ne parle plus ici de dignité au travail, mais de survie. La peur devient un moteur, une contrainte intériorisée qui pousse à l'auto-exploitation. Le corps est là, disponible, même quand l'énergie manque. La peur fait faire, et fait taire. Elle rend difficile toute négociation et transforme le rapport au travail en expérience intime de vulnérabilité. Dans ce contexte, elle pousse à accepter des conditions injustes, à endurer des traitements dévalorisants, voire à anticiper des fautes qu'on n'a pas commises, par crainte de perdre le peu qu'on a.

Une fatigue enracinée dans le manque

Au-delà de la peur, un autre vécu émerge avec force dans les récits : celui de la fatigue. Pas seulement la fatigue physique liée au travail ou à l'effort, mais une fatigue plus insidieuse, enracinée dans la précarité

de l'existence. Un·e participant·e l'évoque sans détour : « Ils manquent vraiment d'alimentation et ont peu d'énergie. [...] Les Malgaches sont vite fatigués, ils ne sont pas comme eux (les étrangers). »

Cette parole révèle une fatigue corporelle structurelle, liée à des conditions de vie difficiles, à une alimentation déficiente, à une surcharge quotidienne de tâches. La comparaison implicite avec « les étrangers » met en lumière une inégalité vécue jusque dans les corps : ce n'est pas seulement le savoir, le pouvoir ou l'argent qui sont inégalement répartis, mais aussi la force de se lever, de continuer, d'agir. La fatigue devient ainsi moins un épisode qu'un fond continu de l'existence.

Sourire comme résistance

Et pourtant, dans ce quotidien marqué par la dureté, une forme de dignité subsiste. Elle ne prend pas toujours la forme d'un discours ou d'une révolte, mais parfois celle d'un sourire. Un sourire non pas naïf ou insouciant, mais tenu, volontaire, comme un bouclier fragile contre la rudesse du réel. Un·e participant·e en parle avec simplicité, mais ce qu'elle exprime résonne comme un véritable acte de résistance :

« Les gens disent que si on voit que ça ne va pas, c'est vraiment qu'il m'arrive quelque chose de grave. Mais quoi qu'il se passe, je souris toujours. Alors tes problèmes, tu les laisses là-bas et dès que tu arrives, c'est la joie que tu apportes ici. »

Sourire devient ici un geste de survie, un refus de céder entièrement à la lourdeur du vécu. Ce n'est pas une fuite, mais une manière de préserver une forme de soi malgré tout. Dans un monde où l'incertitude épuise, où les humiliations s'accumulent, le sourire reste ce que l'on contrôle encore. Il ne supprime ni la fatigue ni la douleur, mais permet de ne pas s'y réduire. Ce geste, discret mais ferme, relève d'une manière d'habiter sa condition et l'écart, sans s'y dissoudre.

Conclusion. Une dignité dans l'incertitude

Ainsi, vivre dans l'incertitude quotidienne ne se réduit pas à un simple état de précarité matérielle. C'est une expérience vécue dans le corps, dans la parole tue, dans les décisions contraintes et dans les gestes tenus. C'est une incertitude qui infiltre l'existence tout entière, façonnant les trajectoires, comprimant les possibles, obligeant à renoncer sans cesse à des choix fondamentaux. Elle agit comme un arrière-plan constant, une tension qui dicte les concessions et module l'espérance. Et pourtant, au cœur de cette

incertitude, une vitalité subsiste : celle qui s'exprime dans la patience, dans le soin porté aux autres, dans les résistances discrètes, dans les sourires qui tiennent debout. Ce quotidien incertain ne donne donc pas seulement à voir une vie par défaut, mais aussi une endurance qui reste une forme de dignité.

Résonance réflexive

Être sur le terrain, pour moi, c'est aussi porter une forme de tension intérieure. J'écoute des récits de fatigue, de renoncements, d'endurance, et je sens en moi une gêne que je ne peux pas tout à fait nommer. Ce n'est pas seulement de la compassion, c'est une sorte d'inconfort moral profond, lié à la conscience aiguë de mon propre privilège. Je n'ai pas connu cette insécurité-là, cette précarité constante, cette peur de tout perdre. Et pourtant, en les écoutant, quelque chose me touche plus que je ne m'y attendais. Une sorte d'impuissance : être témoin, sans pouvoir vraiment alléger ce qu'ils traversent. Parfois, je voudrais intervenir, proposer quelque chose, mais je me retiens. Parce que je sens que ma parole, ici, doit d'abord se faire discrète. Alors je prends du recul. Je note. Et je continue à écouter. Mais ce recul est coûteux. Il me demande de contenir mon émotion, de ne pas me laisser absorber par le vertige de l'injustice perçue. Cela me laisse parfois fatiguée, habitée par une forme de responsabilité, une exigence éthique : être présente, sans prétendre comprendre trop vite. Me tenir là, entre distance et proximité, et accepter de ne pas pouvoir réparer.

4.2 Le poids du regard

Être regardé, c'est être situé. Le regard ne se contente pas de voir : il classe, il juge, il positionne. Dans ce contexte, chaque interaction est traversée par des marques visibles ou invisibles (apparence, langage, statut, origine) qui assignent à chacun une place.

Le regard qui classe, qui réduit

Le regard d'autrui devient une instance d'évaluation : il module les gestes, freine les paroles, sculpte les postures. Ce regard, souvent sans mot, agit comme un miroir déformant dans lequel les personnes précaires se voient diminuées, rabaissées, parfois effacées. Un-e participant-e en fait le constat avec une lucidité désarmante :

« Quasi tous les gens qui travaillent ici sont en difficulté. Ils ont du mal à subvenir à leurs besoins. De ce fait, ils se dénigrent. Genre on est des petits travailleurs, on n'a pas de connaissance, etc. Ils rabaissent leur valeur. Et quand ils voient des gens plutôt chics et plutôt propres, ils se font tout petits pour éviter le face à face. »

Ce n'est pas tant le manque de ressources qui crée cette invisibilisation, que la manière dont elle s'incarne dans le corps. Se faire petit devient un réflexe. Éviter le face à face, une stratégie de protection. Dans les silences, les replis, les gestes discrets, se lit une auto-censure apprise. Ce n'est pas qu'on ne veut pas être vu, c'est qu'on craint ce que ce regard fait naître : une honte diffuse, une perception de soi comme inadéquate. Le regard de l'autre ne dit rien, mais fait tout. Il installe une hiérarchie muette mais pesante, une ligne de démarcation entre ceux qui peuvent se tenir droits et ceux qui apprennent à baisser les yeux.

Quand la parole elle-même éloigne

Le langage, lui aussi, devient un vecteur de différenciation sociale. Ce n'est pas seulement ce que l'on dit, mais la manière de le dire qui classe. L'accent, les tournures, la fluidité du discours peuvent suffire à générer une mise à distance. Un-e participant-e décrit ce malaise face à une langue « arrangée », qui vient rompre une proximité ressentie :

« Si c'est un citoyen malgache, un vrai de vrai, qui a cette façon de parler comme arrangée, ça crée une distance au niveau des valeurs. [...] Il est de la ville, moi je suis de la campagne. Même si j'ai des connaissances, face à lui je vais m'effacer. [...] Ça me dévalorise... le fait qu'il ait arrangé sa façon de parler. »

Ici, la parole ne rapproche pas : elle isole. Elle agit comme un rappel constant de ce qui sépare, de ce qui distingue, et souvent, de ce qui rabaisse. Même entre Malgaches, des frontières symboliques se dessinent à travers les mots. Ce n'est pas qu'on ne comprend pas, c'est qu'on ne se sent pas autorisé à répondre. Le langage devient une barrière invisible, qui induit une hiérarchie d'autant plus puissante qu'elle est implicite.

Les objets quotidiens, l'origine urbaine, des indices de hiérarchie

Cette hiérarchisation se prolonge dans les objets du quotidien. Une paire de chaussures devient ainsi le signe discret mais clair d'une différence de statut : « On est tous habillés, on a un pantalon, on a des chaussures. Mais tes chaussures tu les as peut-être payées 20 000 *ariary*, alors que moi je les ai payées 5 000. »

Ce qui pourrait sembler anodin est ici perçu avec une acuité douloureuse. Ce n'est pas seulement une différence de moyens : c'est une manière d'être vu. Une manière de sentir que, même dans ce que l'on porte, dans ce que l'on montre malgré soi, on est placé en bas. L'apparence vestimentaire devient un marqueur incorporé, un code que chacun sait lire, même s'il n'est jamais énoncé.

L'origine urbaine agit, elle aussi, comme un marqueur social puissant. Même lorsqu'elle n'est pas revendiquée, elle est perçue. Elle imprime une forme d'autorité, comme si le simple fait de venir de la ville donnait un poids différent à la parole, aux gestes, à la présence. Un-e participant-e témoigne de cette distance ressentie malgré elle : « Les gens ici savent que je viens de la ville alors que j'essaie de me rapprocher d'eux. [...] Ça change quelque chose. C'est sûr, tes relations avec les autres sont différentes. »

Ce n'est pas une posture volontairement hiérarchique, mais une représentation sociale enracinée. Être « de la ville », c'est déjà être vu comme différent, souvent plus compétent, parfois plus distant. Cela colore les interactions, même les plus ordinaires, d'une tension entre proximité souhaitée et écart perçu. Un-e autre participant-e confirme à sa manière cette division symbolique : « Il y avait un chef de chantier [...] il se prenait pour quelqu'un de la ville. »

Ici, le soupçon ne porte pas sur une origine réelle, mais sur une posture jugée arrogante, comme si le fait de « se croire urbain » suffisait à disqualifier ou à éloigner. Cette ligne de fracture, entre ville et campagne, ne reflète pas simplement une géographie. Elle structure les représentations sociales, les formes de légitimité, les manières d'être ensemble.

La place assignée devient une limite intériorisée

Cette hiérarchie symbolique finit par s'intérioriser. Certains en viennent à penser qu'ils ne doivent pas sortir du rôle qui leur est assigné, même lorsqu'ils en ont les capacités. Un-e participant-e résume avec

amertume : « Pour le travail, on sait qu'on est le petit peuple, un peuple en situation de précarité, et on ne dépassera pas notre place en tant qu'employé. »

C'est ici, une forme de clairvoyance : l'assignation sociale se prolonge dans les esprits. Elle devient limite intériorisée, frontière invisible qui empêche d'oser, de parler, de proposer. Même l'idée de changer de place semble incongrue. La place est fixée, socialement, mentalement, symboliquement.

Une dignité discrète, mais tenace

Pourtant, des affirmations de soi surgissent parfois au creux de cette tension. Des lueurs de résistance discrètes mais tenaces, comme autant de rappels que la valeur d'une personne ne se mesure pas à ses habits, à son origine ou à son salaire :

« Je suis un pauvre avec de l'esprit. C'est-à-dire que je suis intelligent et je sais des choses. [...] J'ai confiance en moi. » / « Parce que, que ce soit au niveau administratif, dans le village ou à l'extérieur, ils ont besoin de moi. »

Ces affirmations sont rares, mais puissantes. Elles expriment une sorte de dignité lucide, une revendication de valeur fondée sur l'expérience, sur l'engagement, sur l'utilité réelle. Ce n'est pas une contestation ouverte des rapports sociaux, mais un ancrage intérieur, une manière de rester debout malgré tout.

Résonance réflexive

Sur le terrain, j'ai ressenti dans mon propre corps ce que signifie être regardée « autrement ». Bien que malgache, je n'étais pas perçue comme « l'une d'eux ». Mon origine urbaine, mon éducation, ma posture de chercheuse s'imprimaient dans les échanges, malgré moi. C'était rarement exprimé frontalement, mais je percevais parfois une retenue, une distance dans les regards ou les silences.

J'étais une étrangère familière. Pas une *vazaha*, pas totalement « d'ici » non plus.

Ce décalage subtil, presque indéfinissable, m'a forcée à m'interroger : qu'est-ce que je donne à voir, même sans parler ? Mon accent, mes

gestes, ma manière d'écouter, portaient déjà en eux des significations implicites. Cette prise de conscience m'a travaillée. Elle m'a obligée à ralentir, à m'effacer parfois, à observer autrement.

Je ne pouvais pas me situer hors du jeu des hiérarchies symboliques : j'y étais prise, même sans le vouloir. Par moments, j'ai senti le besoin de justifier ma présence, de montrer que j'étais « aussi d'ici », sans être certaine que cela suffisait à réduire l'écart. C'était une forme de tension, où chaque posture devenait chargée. Ce n'était pas seulement ce que je disais, mais ce que je représentais qui pesait dans la relation. Ce décalage entre ce que je voulais transmettre et ce que les autres percevaient, m'a rendue plus attentive à la puissance du regard ; et au poids que peut avoir un mot prononcé par une personne perçue comme « au-dessus », même involontairement.

Le terrain, dans ces moments-là, devient un lieu d'apprentissage incarné : on n'y recueille pas simplement des paroles, on y est aussi traversée par des effets qu'on ne maîtrise pas. J'ai compris qu'il ne suffisait pas d'être bienveillante ou empathique. Le regard que je portais, la place que j'occupais, les silences que je choisissais ou non de garder, tout cela participait à un jeu complexe d'assignations et de résistances. Et moi aussi, j'y étais engagée.

4.3 Je sais des choses, mais on ne m'écoute pas

Dans les interactions au sein de l'association, une souffrance diffuse mais constante s'impose : celle de sentir son savoir relégué, son expérience sous-évaluée, sa voix ignorée.

Une voix utile mais conditionnelle

Ce n'est pas tant l'ignorance qui enferme les personnes dans le silence, mais l'absence de permission tacite à savoir. Le savoir local, enraciné dans les gestes du quotidien, la connaissance du terrain, la mémoire des corps, se heurte à un plafond symbolique. Il est mobilisé à la marge, souvent à des fins pratiques, sans être

pleinement reconnu comme porteur de légitimité ou de valeur. L'expertise, dès lors qu'elle n'est ni diplômée ni venue d'ailleurs, semble condamnée à rester en retrait. Cela crée une dissonance douloureuse entre ce que l'on sait et ce que l'on peut dire. Un-e participant-e souligne avec lucidité ce paradoxe : « je vois qu'ils ont super besoin de moi parfois, alors ils me caressent dans le sens du poil ». Elle sait être indispensable. Et pourtant, cette nécessité n'ouvre pas à la reconnaissance : elle donne lieu à une instrumentalisation affectueuse, mais temporaire. La place qu'on lui fait est toujours conditionnelle, comme si son savoir devait être utile pour exister. Dans les gestes retenus, les regards qui se baissent, les voix qui hésitent, se lit cette vérité plus profonde : ce n'est pas le manque de compétences qui empêche de s'exprimer, mais la crainte, ou l'habitude, de ne pas être entendu-e.

Hiérarchie implicite des savoirs

Cette absence de reconnaissance ne repose pas sur une incapacité réelle à comprendre ou à contribuer, mais sur une hiérarchisation intériorisée des savoirs, où seuls ceux qui parlent haut, ou d'en haut, semblent autorisés à avoir raison. Pourtant, les personnes rencontrées sur le terrain démontrent une capacité fine à analyser leur environnement, à ajuster leur action, à penser en lien avec la réalité. Un-e participant-e, par exemple, assume d'être « illettré » et de « tenir la pelle », mais cela ne l'empêche pas de savoir cultiver, de réfléchir à l'organisation du travail, ou de rêver d'autonomie : « Si j'ai de l'expérience à part ce qu'on me fait faire, comme un permis de conduire, je pourrais conduire un camion, alors je pourrais ne pas avoir peur ».

Ce qui est énoncé ici dépasse la simple revendication d'un savoir-faire technique : c'est la reconnaissance du fait que le savoir donne le droit d'exister autrement. Dans cette parole se dessine une forme d'émancipation : il ne s'agit pas seulement de « faire », mais d'oser penser, et de pouvoir agir en confiance. Mais cette possibilité reste entravée par le statut : avoir un savoir ne suffit pas à pouvoir le faire reconnaître.

Le silence comme protection

Le silence, dans ce contexte, n'est pas juste absence de parole. Il est posture de protection, retrait stratégique, réponse à un environnement qui rend risqué le fait de penser à voix haute. Un-e participant-e le dit avec une lucidité poignante :

« C'est le Malgache qui juge ce que dit celui de niveau inférieur [...] ça fait que celui qui a un niveau inférieur va complètement fermer le clapet, arrêter de parler, et son esprit sera complètement fermé. »

Il ne s'agit donc pas seulement d'un empêchement à parler, mais aussi d'un arrêt de la pensée elle-même, d'une fermeture intérieure. Le corps se fige, les mots se bloquent, l'esprit se replie. La honte se lit dans les gestes retenus, les regards fuyants, les voix qui hésitent. Ce n'est pas le manque de savoir qui paralyse, mais l'anticipation du jugement, du rabaissement, du mépris. Le savoir existe, mais il est confiné, comme en veille. Et ce confinement n'est pas seulement imposé de l'extérieur : il est intériorisé, ancré dans les expériences passées, dans la répétition de situations où l'on n'a pas été entendu, ou pire, où l'on a été humilié en ayant osé parler. Le corps manifeste alors la tension entre ce qui est su, ce qui pourrait être dit, et ce qui, pour survivre socialement, doit rester tu.

Quand la position sociale invalide la parole

Au-delà du silence, c'est parfois la suspicion elle-même qui constitue la première réponse à la présence d'un savoir subalterne. Comme si, par défaut, la parole du « petit », de l'employée, de la femme, ne pouvait être qu'erronée ou intéressée. Un·e participant·e partage un épisode particulièrement marquant : « C'était moi leur femme de ménage. Alors quand il y a eu quelque chose de perdu [...] ils ont dit tout de suite : c'est toi. »

L'accusation ne s'appuie pas sur des faits, mais plutôt sur la base de sa position. Ce vécu est d'autant plus douloureux qu'il intervient dans les premiers temps d'un contrat, « dès que je commence ». Autrement dit, avant même d'avoir pu prouver quoi que ce soit, le soupçon précède la confiance. Cette délégitimation première agit comme une blessure fondatrice. Elle laisse l'empreinte durable d'un monde où l'on n'a pas droit à la présomption d'innocence, où la parole ne pèse rien, où l'on commence chaque relation dans un déficit de crédibilité. Dans ces conditions, l'expression et le savoir se trouvent disqualifiés avant même d'avoir été entendus.

Savoir agir malgré tout : une forme de résistance

Et pourtant, malgré ce climat de suspicion et de relégation, les savoirs vécus ne disparaissent pas. Ils se déplacent, se transforment, s'expriment autrement. Loin des réunions ou des décisions formelles, une intelligence du terrain s'exerce, dans les gestes concrets, les adaptations discrètes, les choix murmurés

plutôt qu'annoncés. Un-e participant-e raconte ainsi avoir volontairement espacé les plants à cinq mètres au lieu des dix prescrits par le responsable, compte tenu du type de plants. Ce n'est pas de l'insubordination, mais une prise d'initiative fondée sur l'observation, l'expérience, le bon sens agricole. Elle ajoute : « parce que je suis responsable, j'ai une certaine liberté même s'ils ne me la donnent pas ». Cette phrase concentre à elle seule toute l'ambiguïté du rapport au savoir local : reconnu dans les faits, nié dans le discours. Ce type d'agir, assumé en silence, témoigne d'une forme de résistance : non pas une opposition frontale, mais une manière de faire ce qui semble juste, même sans permission. Ces ajustements discrets montrent qu'une intelligence du terrain continue d'agir, à bas bruit, malgré sa faible reconnaissance.

Résonance réflexive

Lors de mes échanges, j'ai senti à certains moments une méfiance, un silence de précaution. Comme si derrière mes mots, ils cherchaient à savoir : « Es-tu là pour nous entendre, ou pour nous corriger ? »

Je me suis fait toute petite, presque à m'excuser d'être là, comme si ma légitimité à les aborder devait se mériter. Et là, dans mon propre corps, j'ai senti un écho du vécu qu'ils me partageaient : cette tension, ce poids de devoir se justifier pour pouvoir simplement dire ce que l'on sait. Mon souffle s'est raccourci. J'ai compris alors que le savoir n'a pas seulement besoin d'un espace pour s'exprimer, mais aussi d'un regard qui autorise. Un regard qui ne classe pas avant d'écouter.

Cela m'a conduite à ralentir encore, à écouter autrement, avec tout mon corps, tant le savoir, chez eux comme chez moi, circule aussi dans les gestes, les hésitations, les silences.

4.4 Autorité, crainte et silence

Dans l'association, la figure du responsable n'est pas seulement une fonction ; elle est une présence, un statut incarné, une manière d'être qui fait autorité ou qui impose. Cette autorité, selon les récits, est

parfois légitime, parfois crainte, parfois intérieurement contestée. Elle se manifeste dans les décisions prises sans concertation, les ordres donnés sans explication, mais aussi dans les regards, les attitudes, les gestes, les absences. Être responsable, dans ce contexte, c'est souvent tenir un pouvoir relationnel qui dépasse l'organigramme : c'est avoir le pouvoir de parler, de faire taire, de décider du salaire, de punir, d'exclure.

Un pouvoir fondé sur la peur et la précarité

Un-e participant-e évoque l'impossibilité de contester une décision injuste : « Pour lui dès qu'on n'écoutait pas ce qu'il disait, il enlevait le salaire. Et les gens se pliaient à ça. » Le pouvoir ici ne s'exerce pas par l'argumentation, mais par la menace. Il s'agit d'un pouvoir performatif, direct, qui agit sur les corps, qui rend docile. La sanction n'est pas un dernier recours, mais un moyen d'affirmation de soi. Dans ce type de relation, la parole circule mal. La communication devient unidirectionnelle, descendante, souvent marquée par la peur et le ressentiment.

Ce pouvoir autoritaire se greffe sur un terreau déjà fragile : la précarité. Un responsable peut imposer n'importe quelle tâche, prolonger les heures de travail sans compensation, décider de qui reste ou de qui part, et tout cela est accepté, souvent en silence. Un-e participant-e résume cette soumission intériorisée : « C'est la peur. Parce que Madagascar doit être parmi les pays les plus pauvres au monde. Alors quand tu n'as pas de sous, tu as peur. »

Ici, l'autorité tire sa force non seulement de sa position hiérarchique, mais aussi de la vulnérabilité matérielle des autres. Le pouvoir devient une forme de chantage tacite, rendu possible par l'asymétrie des ressources et l'absence d'alternatives.

Entre respect coutumier et hiérarchie formelle

Mais cette autorité n'est pas toujours strictement fonctionnelle ; elle peut aussi être symbolique, nourrie par l'âge, le genre, la place dans la famille. Un-e participant-e évoque les conflits entre logiques familiales et logiques professionnelles : « C'est le concept de *ray aman-dreny*. Si un *zanaka* est responsable dans l'entreprise, et que les *ray aman-dreny* travaillent là, il lui sera difficile de donner des ordres. »

Ici, l'autorité professionnelle est en tension avec l'autorité coutumière. Le respect filial empêche de donner des directives, même dans un cadre professionnel. L'organisation formelle du travail est déstabilisée par des hiérarchies sociales et symboliques plus anciennes. Cela engendre des dilemmes : obéir au cadre ou respecter les règles implicites du *fihavanana* ? La légitimité d'un responsable ne repose donc pas uniquement sur son rôle ou son ancienneté, mais aussi sur sa manière d'incarner son autorité.

Plusieurs récits évoquent aussi les figures de responsables étrangers, parfois perçus comme trop rigides ou dominateurs. Un-e participant-e raconte : « Ils veulent toujours se montrer supérieurs. [...] Il n'y a pas de souplesse. C'est même plutôt des critiques qu'ils lancent. »

Ces remarques révèlent un ressentiment face à une autorité perçue comme arrogante, peu à l'écoute, coupée des réalités locales. L'autorité devient alors une barrière, une source de désaccord, voire de colère.

Vers une autorité souple et équilibrée

Et pourtant, certains responsables trouvent un équilibre. Un-e participant-e explique sa posture avec une métaphore parlante : « C'est comme si tu tenais de la boue dans tes mains : si tu presses trop fort, elle déborde ; si tu la tiens trop lâche, elle s'échappe. »

Il s'agit d'une autorité souple, incarnée dans des gestes, des paroles, un rythme. Savoir quand parler, quand se taire, quand plaisanter, quand rappeler les règles. Ce modèle relationnel repose moins sur la crainte que sur une forme d'intelligence émotionnelle. L'autorité y est vécue comme un équilibre à trouver en permanence, non comme un pouvoir à imposer.

Les figures d'autorité extérieures à l'organisation

Certaines figures extérieures au cadre de travail viennent renforcer ou contester ces rapports : les pasteurs, les présidents du *fokontany*, les gendarmes. Leur autorité peut agir comme un renfort ou un contrepouvoir, selon les cas. Une femme raconte comment le pasteur a été le médiateur d'une décision familiale majeure, sans que son mari lui en parle : « Je ne supportais pas qu'il n'ait pas demandé mon autorisation. Alors le pasteur a dit qu'on nous demanderait juste un an pour le faire. »

Ici, la figure religieuse prend une place dans la prise de décision familiale, dépassant le couple. Cette forme d'autorité devient prescriptive, mais aussi irrévocable, car elle est censée émaner de Dieu.

D'autres situations montrent une autorité plus politique ou sociale, comme celle du président du *fokontany*, figure coutumière et administrative locale. Un-e participant-e raconte : « Le président du *fokontany* a tout de suite sermonné : maintenant on ne peut plus faire comme avant. » Ce rôle d'encadrement, d'appel à l'ordre collectif, est perçu comme légitime et nécessaire. Il incarne une autorité ancrée dans la communauté, capable de poser des limites sans humilier.

Mais d'autres figures, comme les gendarmes, sont décrites comme corrompues, partiales ou indifférentes. « Les gendarmes étaient aussi complices avec toutes les saletés qu'il y a ici. » Leur autorité est vécue comme dangereuse, voire injuste. Elle ne protège pas, elle surveille ou soutient les puissants. Cela mine la confiance envers les institutions et renforce le sentiment d'abandon.

Une autorité en quête de légitimité

Ce qui ressort de l'ensemble des récits, c'est que l'autorité est un lieu sensible, instable. Elle peut protéger ou écraser, guider ou humilier. Sa légitimité dépend autant de la posture adoptée que du contexte dans lequel elle s'exerce. Les participant-es ne rejettent pas l'autorité en soi, mais plutôt les formes d'autorité sourdes, descendantes, méprisantes. Celles qui dépossèdent de la parole, de la possibilité de répondre, d'exister dans l'échange. À travers leurs récits, ils expriment un besoin d'équité, de respect mutuel, d'écouter et de dialogue. Une autorité qui ne soit pas domination.

Résonance réflexive

Sur le terrain, j'ai souvent senti des tensions autour de l'autorité. Un-e participant-e m'a testée, me racontant ses perceptions sur la domination et le respect en observant mes réactions. En tant que chercheuse, je n'étais pas extérieure à ces dynamiques : ma posture d'écoute, mon statut, ma manière de parler ou de rester silencieuse entraient dans le jeu. J'ai appris que l'autorité se joue aussi dans les

nuances : un ton, un regard, une façon de valider ou non une parole.
Cela m'a forcée à interroger ma propre autorité : suis-je perçue
comme une figure de pouvoir ? Une alliée ? Une menace ?

Ce flottement m'a obligée à écouter avec plus d'humilité, à accepter
que l'autorité se négocie aussi par l'attention réelle à la personne en
face.

4.5 On vit ensemble, on ne peut pas faire autrement

Dans les récits recueillis, une valeur revient avec insistance : celle du *fihavanana*. Mais ce terme, souvent traduit par « solidarité », dépasse largement le simple fait d'aider ou de vivre ensemble.

Une culture du lien

Le *fihavanana* désigne une manière d'être au monde, un tissage quotidien de responsabilités mutuelles, d'attention aux autres, d'obligations non écrites. Il structure les relations bien au-delà de la famille biologique. Il impose une forme de disponibilité aux besoins des autres, même lorsque ses propres ressources sont limitées. Un-e participant-e raconte ainsi : « On est six mais vraiment, ils ont pris en charge tous leurs frères et sœurs et leurs enfants. C'est comme si on nous avait appris à partager tout le temps. »

Ce geste de partage, inscrit dès l'enfance, devient une norme sociale intériorisée. Il ne s'agit pas d'une générosité choisie, mais d'une manière de vivre qui fait autorité en elle-même. Le fait de donner, de s'occuper des autres, d'ouvrir sa maison, n'est pas présenté comme un effort : c'est la seule manière « correcte » d'exister avec et pour les autres.

La valeur du *fihavanana* est donc aussi prescriptive : elle produit des attentes fortes quant aux comportements attendus, et elle peut engendrer des tensions lorsque ces attentes ne sont pas comprises ou partagées par tous. Dans les récits, cette dimension prescriptive apparaît moins comme une règle abstraite que comme une exigence relationnelle vécue, particulièrement sensible lorsque les obligations de solidarité rencontrent d'autres logiques d'action.

Une solidarité et une pression implicite

Le *fihavanana* n'est pas seulement un idéal de solidarité au quotidien ; il crée aussi des obligations sociales concrètes, lors des moments marquants. La participation à un événement, le don d'une enveloppe (*famangiana*) lors d'un deuil, d'un mariage ou d'une maladie, ou encore la visite à une famille endeuillée, sont attendus et scrutés.

Ces gestes ne relèvent pas de la politesse : ils engagent la réputation, la reconnaissance sociale, la cohésion du groupe dans les moments charnières de la vie. Un·e participant·e décrit cette attente comme allant de soi :

« Quand la personne était malade, sa famille était déjà en difficulté. Maintenant que la personne est morte, il faudrait se soutenir. [...] La coutume au village, c'est que quand il y a des choses comme ça, tous les employés se réunissent, et c'est là où les condoléances sont présentées, et chaque section présente une enveloppe. »

Ce n'est pas le montant qui compte, mais le fait d'être là, ensemble, visibles, solidaires. Ces gestes ont une valeur relationnelle profonde : ne pas y participer revient à rompre un lien, à se désengager moralement. Le non-respect de ces normes n'est pas simplement perçu comme un oubli : il est vécu comme une faute morale, une atteinte au tissu communautaire. Ce système d'entraide se veut horizontal, mais il repose en réalité sur une surveillance mutuelle. Chacun sait ce qu'il doit faire, mais aussi ce que les autres attendent de lui. Le *fihavanana*, dans sa forme vécue, est donc ambivalent : il protège, lie, reconforte et oblige.

Quand la solidarité vécue bouscule la logique de gestion

Ces pratiques coutumières, même lorsqu'elles sont vécues comme naturelles ou obligatoires par les Malgaches, entrent parfois en friction avec les logiques gestionnaires de l'organisation. Ce qui est perçu comme une évidence relationnelle est parfois traité comme un excès de dépense, ou une perte de temps. Un·e participant·e raconte son désarroi face à cette incompréhension : « Tu expliques et pourtant ils s'en fichent, ça ne paraît pas important pour eux. » Elle parle ici de responsables, souvent étrangers, pour qui l'urgence ou la gravité d'un événement ne justifie pas forcément un déplacement collectif, une contribution financière ou une interruption du travail. Le décalage est douloureux, car il touche aux fondements du *fihavanana* : l'idée qu'on n'est jamais seul, qu'il faut être là pour les autres, surtout dans les moments où la vie bascule.

Ce qui se joue, ce n'est pas seulement une divergence de pratiques, mais une tension entre deux manières d'habiter le monde : l'une ancrée dans les liens, la réciprocité, la présence ; l'autre dans l'optimisation du temps, la rationalisation des coûts, la prévisibilité des dépenses. L'une voit une enveloppe comme un geste sacré ; l'autre, comme une ligne budgétaire à encadrer. Cette dissonance est source de malentendus, d'agacements et de résistances contenues.

Elle n'est pas nouvelle, mais elle s'accroît dans un contexte de précarité, où chaque dépense compte, où chaque absence est visible. Ce qui est vécu comme un devoir moral devient, pour d'autres, une perturbation du fonctionnement. Cela crée une tension sourde : faut-il continuer à faire ce qu'on estime juste, quitte à s'attirer des critiques ? Ou faut-il s'adapter à une logique qui semble ignorer ce qui fait le tissu réel des relations ?

Maintenir ces pratiques malgré les incompréhensions, les jugements et les critiques, c'est rester fidèle à une autre logique du vivre-ensemble, centrée sur le lien plus que sur la performance. Dans certains récits, cette tension ne concerne plus seulement l'organisation du travail, mais touche directement à des gestes ordinaires investis d'une forte portée symbolique.

Collision entre univers de sens

Certaines tensions culturelles s'expriment plus ouvertement, lorsque des règles de vie, des pratiques sociales ou des manières de faire sont directement remises en question par des acteurs extérieurs. Ce n'est plus seulement une gêne ou une incompréhension, mais un sentiment d'injustice culturelle. Un-e participant-e témoigne ainsi d'un désaccord sur une simple mesure de riz :

« Regarde, même quand on mesure le riz avec le *kapoaka*. La manière de faire, c'est de faire des mesures bombées. Mais pour eux, il ne faut pas faire comme ça. Pourtant dans la culture malgache c'est très important le riz. [...] Ils disent qu'il ne faut pas faire des mesures bombées mais juste à ras. »

Ce qui peut sembler anodin est en réalité profondément symbolique. Le riz n'est pas seulement un aliment : il incarne la générosité, la subsistance, l'honneur du foyer. Le remettre en question, c'est ébranler un pilier identitaire. Ce genre de malentendu ne relève pas d'un désaccord technique, mais d'une collision entre univers de sens. L'intervention étrangère, en niant ces codes, peut être vécue comme une tentative

de rééducation discrète, voire de disqualification des pratiques locales. Et cela renforce le sentiment que les normes extérieures cherchent à s'imposer.

Malaise culturel, où les gestes quotidiens heurtent les sensibilités

Dans ce tissu de valeurs, certaines pratiques venues de l'extérieur, même anodines en apparence, provoquent un malaise profond. L'abondance perçue, le gaspillage, l'indifférence aux coutumes de partage peuvent heurter la sensibilité de celles et ceux qui ont grandi dans la pénurie. Un-e participant-e l'exprime avec douceur, mais une gêne tangible : « D'un côté je suis contente d'être avec les gens. Mais de l'autre côté je suis comme mal à l'aise, comme s'il y avait du gaspillage. [...] Ce sont des choses que les gens riches ne vivent pas. »

Ici, la coexistence de deux mondes, celui de la rareté et celui de l'abondance, devient difficile à articuler. Ce n'est pas une critique frontale, mais un ressenti diffus, une distance vécue dans les corps, dans les regards, dans le silence autour des restes de nourriture. Le *fihavanana* invite au partage, à la frugalité solidaire, alors que certains comportements importés apparaissent comme détachés de cette sensibilité collective. Ces écarts ne sont pas toujours dits, mais ils s'accumulent et nourrissent une incompréhension mutuelle. Ces malaises touchent alors non seulement aux pratiques, mais aussi aux manières de se situer soi-même dans le collectif.

Tensions identitaires : entre appartenance culturelle et reconnaissance individuelle

Ces dynamiques ne relèvent pas seulement de pratiques sociales ou de règles implicites, elles touchent aussi à des enjeux d'identité. Se conformer au *fihavanana*, c'est réaffirmer son appartenance au collectif malgache ; ne pas s'y plier, c'est risquer d'être vu comme « à part », voire comme étranger, même lorsqu'on est d'ici. Plusieurs participant-es expriment une gêne ou une pression lorsqu'ils ressentent que leur façon d'être, plus directe, plus individualiste, ou influencée par la ville, entre en friction avec l'esprit communautaire dominant dans le village. Un-e participant-e souligne ainsi la difficulté de se situer entre deux mondes : « Les gens savent que je viens de la ville, alors que j'essaie de me rapprocher des gens... mais c'est sûr, tes relations avec les autres sont différentes. »

Ici, le clivage ne repose pas sur la couleur de peau ou la nationalité, mais sur des manières de parler, de penser, d'habiter le monde. Être « de la ville » signifie souvent être associé à une forme d'individualisme,

de détachement, voire d'arrogance, qui entre en contradiction avec les valeurs locales d'humilité, de partage et d'interdépendance. Ce sentiment de décalage identitaire est parfois renforcé par le regard des autres, mais aussi intériorisé par les personnes elles-mêmes. Cela rend complexe la position de celles et ceux qui, bien que malgaches, ne se sentent ni tout à fait « dedans », ni tout à fait « dehors ». Ces tensions révèlent que l'identité n'est jamais donnée : elle se construit, se négocie et se ressent dans les interactions.

Résonance réflexive

Pendant mon séjour, j'ai été frappée par l'écart entre les logiques de solidarité qui structuraient les relations dans l'association et le traitement qui m'était réservé malgré moi. Je logeais dans l'annexe des visiteurs, un lieu plus confortable, mieux équipé, avec une nourriture plus variée. Rien n'était ostentatoire, mais l'écart existait ; il se vivait dans les détails : un lit propre, une table dressée, un espace réservé. Et j'ai senti en moi une gêne tenace. Non pas une simple culpabilité, mais un inconfort lié au sentiment de participer, même malgré moi, à une hiérarchie implicite.

J'ai tenté de passer le plus de temps possible avec les membres du village, de me tenir à distance des figures hiérarchiques, qu'elles soient étrangères ou malgaches. Mais je sais que les gestes comptent plus que les intentions. Même si les gens ne me disaient rien, même si les interactions semblaient naturelles, je ne pouvais ignorer que ce différentiel de traitement entretenait, d'une manière invisible mais réelle, une forme de séparation. Le confort que je vivais créait une frontière symbolique, peut-être imperceptible, mais inscrite dans les corps.

Ce décalage m'a obligée à interroger non seulement ma posture, mais le système dans lequel je m'inscrivais. Dans un contexte où la solidarité se manifeste par la présence, le partage, l'égalité de condition, que signifie être hébergée « à part » ? Même si cette séparation est pensée pour accueillir, elle peut aussi être perçue

comme une mise à distance. Et cela m'a profondément questionnée : comment être vraiment avec, quand le cadre lui-même me situe au-dessus ?

4.6 « Dieu, pourquoi tu nous fais ça ? »

Dans les récits des participant-es, la relation à Dieu est omniprésente. Mais cette relation n'est pas un simple cadre de croyance : elle est vécue comme un lien intime, conflictuel, mobilisé dans les moments les plus douloureux, comme dans les décisions majeures.

Quand la foi crie, doute et s'accroche

La foi est à la fois un appui, une force, un recours, mais aussi un lieu de lutte intérieure. Elle structure la manière dont les épreuves sont comprises, vécues, surmontées ou non. Dans les mots des participant-es, Dieu n'est pas une idée lointaine ou abstraite : il est interpellé, contesté, supplié, accusé parfois. Cette intensité relationnelle avec le divin révèle une spiritualité incarnée, traversée par les réalités sociales, les injustices vécues et les douleurs intimes. C'est dans cette tension entre la souffrance et l'espérance que s'inscrit l'interrogation : « Dieu, pourquoi tu nous fais ça ? » Dans les récits, cette interrogation ne relève pas d'une spéculation théologique, mais d'une expérience relationnelle du divin, vécue au plus près de l'épreuve.

Cette parole adressée à Dieu ne prend pas la forme d'une prière sereine, mais d'un cri, d'un combat. Plusieurs personnes décrivent des disputes intérieures avec Dieu, des moments où la douleur est telle qu'elle se transforme en accusation : « Je me suis disputée avec Dieu. Une grosse dispute, j'étais vraiment très fâchée, j'ai bousculé le lit et tout. » Ce n'est pas un blasphème, mais une forme d'intimité radicale : seul un lien vécu comme profond autorise de telles confrontations. Dieu est interpellé comme un proche : responsable, parfois injuste, mais toujours présent. Loin d'indiquer une perte de foi, ces scènes révèlent l'importance du divin dans l'économie émotionnelle du vécu. L'expression de la colère ne signifie pas le rejet de Dieu, mais la revendication d'un dialogue direct avec lui, comme si la relation elle-même ne pouvait exister sans vérité, même douloureuse. La question n'est donc pas de croire, mais de continuer à se tenir en relation avec Dieu au cœur même de la souffrance.

Chercher un sens pour ne pas rompre

Dans cette dynamique, la souffrance n'est pas subie passivement, mais elle est intégrée à un processus de compréhension et de repositionnement spirituel. Les récits montrent une capacité à reformuler le malheur non comme une punition divine, mais comme un mal extérieur, attribué parfois au diable ou à des forces négatives :

« Je me suis alors rendu compte que le mal ne venait pas de Dieu. Que cette maladie ne venait pas de Dieu. Alors j'étais à nouveau super fâchée. Mon Dieu, pardonne-moi car je me suis trompé(-e) de cible. »

Ce basculement est révélateur d'un travail interprétatif actif, où les personnes cherchent à sauvegarder leur relation avec Dieu tout en donnant sens à l'épreuve. Dieu n'est pas effacé, mais réhabilité. Il devient refuge au lieu d'opresseur. Cette relecture permet de préserver une cohérence spirituelle : même dans la douleur, quelque chose peut encore faire sens, et ce sens se recompose au fil de l'épreuve.

Une foi qui se vit dans la chair

Ce travail de sens se fait aussi à travers le corps, les gestes, les prières, les dialogues silencieux ou véhéments avec Dieu, comme dans cette scène où un-e participant-e raconte avoir bousculé le lit dans un accès de colère contre le divin.

Ici, la foi n'est pas abstraite : elle est viscérale, vécue dans la chair. Le lien à Dieu n'exclut ni la colère, ni le doute. Il les englobe. Cette religiosité ne repose pas uniquement sur la soumission ou la confiance aveugle, mais sur une relation affective intense, parfois conflictuelle. C'est une foi éprouvée, mais résistante ; une foi qui autorise la révolte, la remise en question et qui justement à travers cela, continue de vivre. Cette ambivalence du lien à Dieu permet aux participant-es de rester en mouvement : on peut être en colère contre Dieu, mais sans rompre avec Lui. Ce lien conflictuel est en soi une forme de fidélité, un attachement qui traverse les douleurs. Cette relation intime au divin ne reste toutefois pas confinée à l'intériorité : elle s'inscrit aussi dans des médiations sociales, communautaires et institutionnelles.

La foi qui mobilise et donne la force d’agir

À cette relation affective complexe s’ajoute une dimension sociale et collective de la foi. Les croyances ne sont pas vécues dans l’isolement : elles s’inscrivent dans des pratiques partagées, dans des cercles religieux et dans un tissu communautaire qui oriente la lecture des événements. Le rôle des figures religieuses, comme les pasteurs, est central dans cette dynamique. Un pasteur ne se contente pas de prêcher : il oriente des décisions, mobilise des personnes, légitime des choix de vie. « On est vraiment prêt pasteur, on va vraiment le faire pasteur. Alors il a dit : mais toi, vraiment toi, tu es prête ? Oui, on est prêt pasteur. »

La foi devient ici performative : ce n’est pas seulement une croyance intérieure, mais un engagement collectif. La parole du pasteur fait autorité, non par contrainte, mais par résonance avec une croyance profonde, partagée, que l’appel vient de Dieu et qu’il faut y répondre. Ce qui se joue dans ces moments n’est pas seulement religieux, mais aussi social et relationnel : la foi permet d’agir ensemble, de décider, de s’ancrer dans un projet commun.

Traditions blessées

Mais cette foi collective est aussi traversée par des tensions. Lorsque les croyances ou pratiques religieuses importées, comme celles de certaines églises évangéliques, entrent en conflit avec les coutumes locales (*famadihana*, *famangiana*, *kabary*, *tsiny*), cela crée des frictions culturelles, des malaises et parfois des divisions.

« Ils veulent tout changer, toute l’histoire du village [...] Ils ne veulent pas comprendre, ils trouvent que nos coutumes ne sont pas importantes. »

Les pratiques rituelles malgaches, même si elles évoluent, restent ancrées dans la construction identitaire et sociale. Les évangéliques, en insistant sur des formes de pureté, de rupture avec le passé et sur des expériences spectaculaires comme le « parler en langues », introduisent une hiérarchie : il y aurait une « vraie foi », et les autres seraient à rééduquer. « Ils veulent qu’on parle en langue sinon on n’est pas normal. Pour eux, c’est ça la vraie foi. »

Cela génère un sentiment de disqualification culturelle, où le spirituel devient aussi un outil de jugement, voire de domination symbolique. Le conflit ne se joue donc pas seulement entre croyances : il touche à la reconnaissance des traditions, des appartenances et des manières légitimes de vivre le spirituel.

Une foi vivante, ambivalente et résistante

Ainsi, la spiritualité vécue dans l'association ne peut être réduite à une simple croyance religieuse. Elle est un espace de négociation du sens, un lieu de tension entre traditions malgaches et normes évangéliques, entre consolations personnelles et instrumentalisations sociales. Dieu devient tour à tour confident, refuge, juge, guide, source d'appel, ou de conflit. Ce rapport pluriel au divin révèle la complexité de l'expérience intérieure, mais aussi l'enchevêtrement entre foi et contexte social. La relation à Dieu porte en elle le poids des injustices vécues, l'espoir d'un changement, la charge des contradictions.

« Mon Dieu pardonne-moi car je me suis trompé de cible. » Dans cette phrase se condensent l'introspection, le retournement et l'élan pour continuer. La foi devient un processus, une forme de résilience vivante. Et même lorsque Dieu est contesté, interrogé, il reste présent dans le vide, dans la colère, dans l'endurance. Le spirituel ici n'évacue pas la douleur : il l'accueille, la reformule, l'embrasse, parfois même la transforme en acte.

En ce sens, il n'est ni une fuite, ni un pur soutien psychologique : il est l'un des terrains les plus profonds où se joue la dignité.

Résonance réflexive

Ce qui m'a profondément marquée, ce n'est pas seulement la présence du religieux dans les discours, mais la manière dont Dieu est convoqué dans les moments les plus intimes, les plus douloureux. Cette manière de parler à Dieu, de le disputer, de l'interroger, de s'excuser, m'a surprise par sa proximité et sa spontanéité. Ce n'est pas un Dieu lointain, transcendant : c'est un Dieu avec qui on vit, avec qui on se fâche, à qui on parle franchement. Une forme de familiarité

sacrée qui donne cette capacité à chercher du sens là où tout vacille, à garder un dialogue même dans l'épreuve. Même lorsque leur foi semblait ébranlée, elle restait un ancrage.

J'ai aussi vu à quel point la foi peut être un espace de conflictualité entre valeurs, cultures, appartenances. Il ne s'agit pas d'un terrain neutre, mais d'un espace traversé par des tensions : entre anciens rituels et pratiques importées, entre les attentes des figures d'autorité et les croyances locales. Cela m'a confrontée à mes propres cadres d'interprétation occidentaux, souvent trop rationnels, trop cloisonnés. J'ai appris à ne pas chercher à comprendre trop vite, mais à accepter que le sacré et le vécu s'enchevêtrent sans se justifier. Et cela m'a donné une leçon : là où je voyais de la confusion, eux vivaient une cohérence profonde et vivante.

4.7 Les émotions comme révélateurs du vécu incarné

Dans cette recherche, certaines émotions ont déjà été évoquées en filigrane, intégrées aux récits sur le travail, les dynamiques relationnelles ou les tensions culturelles. Ce choix n'est pas une erreur, mais une fidélité à l'expérience elle-même, qui ne se découpe pas en compartiments séparés : les émotions y sont toujours mêlées à des contextes, des gestes, des mots, des silences. Toutefois, il m'a semblé nécessaire de les rassembler ici pour en faire émerger toute la portée.

Dans une perspective phénoménologique, et particulièrement dans la lignée de van Manen, les émotions ne sont pas de simples réactions aux événements. Elles constituent ainsi un accès privilégié à l'expérience incarnée. Raisonner en phénoménologie sans prendre le temps d'écouter la peine, la colère, la gêne ou la fierté, ce serait passer à côté du tissu même de ce qui est vécu.

Ici, donc, on ne cherche ni l'exhaustivité ni la catégorisation stricte. On fait plutôt le pari de la sensibilité : suivre ce qui touche, ce qui remue, ce qui résiste, ce qui soutient. C'est une autre manière de laisser entendre les voix du terrain, là où elles vibrent le plus.

Ressentir sa propre valeur

Il y a dans plusieurs témoignages une émotion à la fois simple et fondamentale : celle de se sentir digne, de ressentir que sa parole, son savoir, son identité ou son rôle ont une valeur. Ce n'est pas une fierté qui se proclame à haute voix, mais un ancrage intérieur, souvent transmis par des traditions, ou nourri par la possibilité de faire entendre sa voix, même dans un monde hiérarchisé.

Cela transparaît par exemple dans la manière d'évoquer le *kabary* ou les danses traditionnelles comme le *afindrafindrao*, non seulement comme des pratiques culturelles, mais comme des manières d'affirmer une présence, une continuité, une identité. « C'est agréable... c'est comme si c'est déjà à l'intérieur de moi », dit l'un-e des participant-es. Cette émotion n'est pas spectaculaire : elle est douce, enracinée, presque silencieuse, mais elle nourrit un sentiment de légitimité.

Ressentir sa propre valeur, c'est aussi se sentir autorisé à faire un pas de côté, à proposer une autre manière de faire, à ajuster ce qui est ordonné. Une personne évoque ainsi, à propos d'une consigne agricole, que si l'on espace chaque plant de dix mètres, on gaspillerait la terre. Elle choisit donc de l'adapter, estimant que la responsabilité qui lui a été confiée lui donne une certaine latitude. Il ne s'agit pas ici d'une opposition frontale, mais d'un geste d'ajustement légitimé par la conscience de sa place.

À d'autres moments, cette estime de soi s'exprime dans le refus de se taire, même face à une personne perçue comme plus riche ou plus éduquée : « Même si je me dis que tu as de l'argent ou du savoir, moi je sais ce que je vau. Alors je peux te dire les choses. » On assiste ici à une affirmation de légitimité humaine, un refus d'être réduit à une position subalterne, même dans un système où les rapports de pouvoir sont bien présents.

Dans un contexte où la domination symbolique peut être intériorisée très tôt, éprouver sa propre valeur est en soi une forme de résistance incarnée. Cette fierté discrète devient un ressort de la dignité vécue.

Gratitude et réciprocité

Ce qui émerge fortement à travers certains récits, c'est aussi un sentiment de gratitude, mais pas dans une posture de soumission. Elle s'ancre dans une relation de confiance, dans le sentiment d'avoir été accueilli avec respect, reconnu comme une personne capable, digne de recevoir une mission. « On te confie ça

comme si c'était ton foyer. [...] Alors tu dois t'approprier cette confiance. Si tu ne le fais pas, ça peut t'abîmer. »

Ce qu'exprime ici la personne n'est pas une simple reconnaissance fonctionnelle. Il s'agit d'un mouvement intime, éthique, qui engage à la fois la responsabilité et le respect mutuel. La gratitude n'est pas tournée vers un individu ou une hiérarchie, mais vers un cadre relationnel dans lequel on se sent digne, utile, en confiance.

Cette émotion est renforcée par l'absence d'un rapport vertical autoritaire où la réciprocité prévaut : on donne une tâche en confiant aussi une place, une parole, une autonomie. C'est cette posture qui permet à la gratitude de s'exprimer sans ressentiment ni soumission, et qui rétablit parfois une forme d'équilibre dans la relation d'aide.

Mais cette gratitude n'est pas naïve : elle est aussi tissée de lucidité. Elle existe là où la confiance est réelle, mais disparaît si cette confiance est trahie ou si l'on sent que la liberté est une façade. C'est ce qui explique que plusieurs témoignages articulent aussi une attente morale : celle d'être traité avec considération, comme un partenaire de confiance, pas comme un exécutant invisible. La gratitude prend alors sens comme réponse à une relation respectueuse, et non à un pouvoir.

Peur, anxiété et insécurité intériorisée

Si la gratitude se construit dans la confiance, la peur surgit dès qu'elle s'effrite. C'est une peur multiple, à la fois matérielle, symbolique et existentielle. Elle s'ancre dans des rapports d'autorité, mais aussi dans une histoire longue de domination. « Je suis illettré, je tiens la pelle, alors je dois suivre les ordres. » Ce n'est pas seulement une question de compétence : c'est une hiérarchisation intériorisée de la valeur humaine, dans laquelle celui qui sait ou celui qui paie est perçu comme légitimé à décider pour l'autre.

Chez plusieurs interlocuteurs, l'angoisse de perdre sa place, d'être jugé, mal compris, ou de ne pas correspondre à ce qui est attendu, habite les gestes du quotidien. Elle se manifeste dans le silence, l'autocensure, l'invisibilisation de soi : « Je préfère me taire, j'ai peur. Ça peut me revenir. » Par peur d'être mal perçu ou de « faire honte », on évite la confrontation, même pour des choses simples, comme dire qu'il ne reste plus d'œufs ou que le gaz est allumé trop longtemps. Le souci de bien faire devient parfois une source d'épuisement nerveux, car il faut à la fois exécuter, anticiper, corriger, sans jamais déranger.

Mais cette peur n'est pas seulement interpersonnelle. Elle est aussi structurelle. Elle tient à l'absence de garanties, au poids de la pauvreté, à l'héritage d'une société marquée par les inégalités. Si je perds ce travail, je fais quoi ? Je ne peux pas dire non. Même en dehors des heures, je viens, parce que j'ai peur. Le lien entre insécurité économique et peur diffuse est constant. Il conduit à taire l'injustice pour ne pas risquer la perte.

Enfin, une autre peur traverse les récits : celle d'être mal jugé par ses pairs, de se sentir inférieur ou de ne pas être à la hauteur. La présence d'étrangers, le passage du français au malgache, les différences de statut ou d'aisance verbale deviennent parfois des sources de fragilité identitaire. L'humiliation n'est pas toujours prononcée, mais elle est redoutée. « Quand tu ne parles pas, ton esprit ne s'ouvre pas. » Ce silence imposé par le regard de l'autre empêche de se déployer pleinement comme sujet.

La peur ici est bien plus qu'une émotion passagère : c'est un climat affectif latent, un arrière-plan de nombreuses expériences relationnelles. Elle agit ainsi comme révélateur de tensions plus profondes : pouvoir, domination, invisibilisation, sentiment d'infériorité.

Gêne, honte et sentiment d'infériorité

Plus insidieuse que la peur, la honte agit en silence. Elle ne saisit pas brutalement, elle se dépose, lentement, dans les relations au quotidien. Elle est souvent liée à un regard auto porté : celui que l'on imagine posé sur soi, et qui pousse à se rabaisser avant même d'avoir été jugé. « On est des petits travailleurs, on n'a pas de connaissance. » Dans ces paroles, la honte ne vient pas d'un reproche explicite, mais d'un positionnement social intériorisé : on se pense en bas, donc on agit avec retenue.

La honte se devine aussi dans le rapport au corps, aux habits, à l'apparence. Elle surgit dans les comparaisons : tes chaussures valent 20 000, les miennes 5 000. Ces écarts matériels ne sont pas anodins. Ils activent des sentiments d'inadéquation, de distance, qui renforcent la gêne dans les interactions. On évite le regard, on se fait petit, on se tient à l'écart. Le corps se replie, l'esprit aussi.

Mais cette honte est encore plus violente lorsqu'elle vient de ses pairs. Le jugement d'un autre Malgache, mieux éduqué, plus à l'aise en français, peut-être plus blessant que celui d'un étranger. « C'est ça ton savoir ? Ça fait honte. » La comparaison entre Malgaches devient parfois un terrain de rabaissement, de

hiérarchisation interne. Et dans ces cas-là, la honte devient une coupure dans l'élan vital : « Son esprit se ferme. »

À cela s'ajoute la gêne dans les relations de travail, notamment vis-à-vis des étrangers. Il y a des choses qu'on n'ose pas dire, pour ne pas « faire des histoires », pour ne pas passer pour quelqu'un de trop regardant. « Je ne peux pas leur dire [...] Je préfère me taire. » La gêne devient alors une stratégie de protection, mais elle produit en retour une auto-invisibilisation. On ne veut pas déranger, on préfère souffrir en silence, plutôt que de risquer d'être mal perçu.

Pourtant, chez plusieurs personnes, la honte est aussi l'objet d'un combat intérieur. Elle est nommée, dénoncée : « Il faut enlever la honte et la peur. Que tu sois riche ou pauvre, tu as ta valeur. » C'est là qu'apparaît une forme de résistance discrète : refuser de se laisser définir par les apparences ou les hiérarchies implicites, retrouver une fierté simple, fondée sur la dignité. « J'ai confiance en ma valeur. Même si je suis pauvre, je peux dire ce que je pense. »

Cette tension entre gêne, honte et dignité traverse plusieurs récits. Elle n'est pas seulement émotionnelle : elle touche à la manière même dont on se tient dans le monde, face à soi, face à l'autre, face à la communauté. Elle révèle à la fois les fragilités du lien social et les tentatives de réaffirmation de soi.

Peine, tristesse et colère

La tristesse surgit souvent là où la relation est blessée, là où les attentes ont été déçues, où la reconnaissance n'est pas venue. Elle s'inscrit dans les silences, dans les soupirs, dans les pleurs retenus au bord de la voix. Elle est dite à demi-mot, parfois juste devinée dans une hésitation. « Je suis triste pour les gens. » Cette peine, quand elle est partagée, devient presque une responsabilité : « Je suis obligée de défendre les gens du village. » L'émotion devient alors un moteur d'engagement, une charge affective qui pèse, mais qui pousse aussi à se tenir debout pour les autres.

Parfois, la peine se transforme en fatigue morale. Quand il faut toujours expliquer, toujours justifier, toujours calmer.

« Parfois je suis trop fatigué-e d'expliquer, je dis que c'est pour la participation [...] qu'il y a énormément de dépenses pour les enterrements, c'est comme s'ils n'étaient pas capable de comprendre. »

Il y a dans ces propos l'écho d'un épuisement émotionnel, d'un tiraillement permanent entre loyautés affectives et pressions structurelles. La tristesse n'est pas seulement liée à ce qu'on subit, mais aussi à ce qu'on voit subir autour de soi, une forme d'empathie douloureuse, souvent silencieuse.

Mais cette tristesse se mue parfois en colère vive, explosive, viscérale. Une colère qui ne peut plus rester contenue, parce qu'elle touche à l'injustice la plus fondamentale : le mépris de la culture, le non-respect de la dignité, l'humiliation. « On n'accepte pas de se faire rabaisser alors s'il le faut on entre dans la dispute [...] La bagarre a eu lieu devant les gens. » Cette scène n'est pas anodine : elle dit le désespoir, mais aussi la force d'un cri intérieur, une tentative de reconquérir du sens quand tout semble s'écrouler.

La colère surgit aussi quand on assiste, impuissant, à une injustice criante : un salaire en dessous du minimum, une réprimande humiliante, une exploitation assumée. Elle peut alors devenir collective, portée par une voix qui se lève pour les autres : « Ne fais pas ça aux Malgaches. Ces jeunes-là prennent sur eux. »

Dans ces moments, l'émotion déborde le cadre personnel pour rejoindre un nous blessé, un peuple en situation de précarité qu'on tente de défendre.

Mais cette colère, aussi légitime soit-elle, reste souvent contenue. Elle est canalisée par la foi, par le respect, par les responsabilités. « Je suis chrétien. Je ne dis pas de gros mots. » Ce respect comme ligne de conduite devient parfois une source de tension : comment rester respectueux quand l'injustice devient trop grande ? Comment ne pas éclater quand la douleur devient insoutenable ?

Ainsi, tristesse et colère se croisent, s'enchaînent, se nourrissent parfois. Elles révèlent les lignes de fracture invisibles qui traversent les relations, les failles entre étrangers et locaux, entre responsables et employés, entre le passé et ce qui est en train de changer. Elles témoignent aussi d'une sensibilité éthique et d'une exigence de dignité qui appellent à une forme de justice.

Frustration, lassitude et sentiment d'impuissance

Certaines émotions ne jaillissent pas comme un cri, mais s'infiltrent, jusqu'à user les corps et les esprits. La frustration, la lassitude, le sentiment d'impuissance font partie de ces états affectifs discrets mais persistants, qui rongent les élans, qui abîment la foi dans ce qu'on fait, dans ce qu'on est.

La frustration surgit d'abord d'un décalage constant entre les intentions et la réalité, entre ce qu'on voudrait faire et ce qu'on parvient à faire. Elle naît dans l'incompréhension, dans les malentendus répétés, dans les résistances qui empêchent de faire avancer les choses.

« Tu vois j'essaie d'expliquer... et c'est comme s'ils n'étaient réceptifs à rien. » « Tout se mélange... la foi, la culture, le pouvoir... Je ne sais même plus ce qui va où. » Ce sentiment d'être inaudible, de parler dans le vide, engendre une perte de sens. À force, la motivation s'effiloche. C'est ainsi que s'installe la lassitude. Elle est liée à la complexité du quotidien, aux contradictions à gérer en permanence, au rythme instable, aux efforts invisibles. « Je suis trop fatiguée d'expliquer. » On continue malgré tout, mais avec un sentiment d'usure, de solitude, parfois même d'abandon. Le ton se fait plus résigné : « Maintenant je n'ai plus envie. »

Cette fatigue émotionnelle s'amplifie lorsqu'elle rencontre le sentiment d'impuissance. Quand les décisions importantes sont prises ailleurs, quand les changements s'imposent d'en haut, quand les malentendus se multiplient, quand les traditions ne sont pas comprises ou sont balayées sans discussion, il ne reste plus qu'un désarroi difficile à nommer. « On ne sait plus comment gérer ça. » Il y a trop de tensions, trop de contradictions, trop d'écarts à combler, et trop peu de relais ou d'espaces pour souffler.

Pourtant, au cœur de cette impuissance, quelque chose tient encore. Peut-être l'attachement au lieu, à ceux qui y vivent, à ce que cela représente. Peut-être aussi une forme de fidélité aux valeurs de départ, ou simplement une volonté de ne pas abandonner. Cette tension entre découragement et persévérance est palpable. Elle donne à la fatigue une densité particulière, comme si l'usure elle-même disait encore l'importance de ce qui se joue.

Ces émotions, dans leur diversité et leur intensité, ne sont pas des éléments périphériques du vécu : elles en sont la texture même. Leur mise en lumière permet de mieux comprendre les dynamiques relationnelles et structurelles abordées tout au long de ce chapitre, et prépare le passage vers une lecture plus critique des tensions qui les traversent.

Résonance réflexive

Ces émotions, je ne les ai pas seulement écoutées. Je les ai parfois ressenties en moi. La gêne, déjà évoquée plus tôt, m'a poussée à réfléchir à ma posture, à mes privilèges, à la place que j'accordais ou non aux savoirs des personnes que je rencontrais. J'ai aussi été traversée par leur peine, leur frustration, leur colère. Par moments, en réécoutant les enregistrements, j'avais la gorge nouée. Je ne savais pas toujours quoi faire de cette résonance. J'ai peu à peu élaboré une manière de prendre de la distance, juste assez pour observer, comprendre, écrire, sans pour autant neutraliser ce que cela réveillait en moi.

Ces émotions me rappelaient, à chaque instant, que faire de la recherche, ici, ne relevait pas uniquement d'un savoir-faire méthodologique : c'était un engagement sensible, éthique, humain. Écouter les émotions des autres, c'était aussi accepter d'être traversée par les miennes. Ce vécu émotionnel me semble indissociable de l'approche phénoménologique adoptée ici, où comprendre passe aussi par la capacité à ressentir, sans se confondre.

4.8 Conclusion du chapitre. Vécus, tensions et ajustements silencieux

Ce chapitre a tenté de rendre compte, à partir des récits recueillis, de la complexité des expériences vécues par les membres malgaches de l'association. Ce qui se dessine n'est pas un tableau figé, mais un tissu de tensions affectives, symboliques et relationnelles : entre précarité et dignité, silence et intelligence, devoir et fatigue, spiritualité et colère, normes coutumières et logiques gestionnaires. Ces tensions ne s'expriment pas principalement dans des confrontations frontales, mais dans des gestes discrets, des silences ajustés, des formes de retrait ou de contournement, qui témoignent de logiques d'endurance, de prudence et parfois de résistance silencieuse.

À travers ces voix se donne à entendre un espace relationnel structuré par des hiérarchies visibles et invisibles : celles du savoir, du langage, de l'apparence, de l'origine, de la religion. Mais au lieu d'opposer de manière binaire les étrangers et les Malgaches, les récits montrent que ces asymétries traversent aussi les relations internes à l'association, selon l'origine sociale, le niveau d'éducation ou la proximité avec les normes véhiculées par les dispositifs d'aide. Trois configurations majeures et interconnectées du vécu relationnel s'en dégagent avec force : vivre dans un climat d'incertitude, être exposé à un regard qui classe, et faire l'expérience de savoirs utiles mais minorés dans leurs conditions d'audibilité. Ces configurations laissent entrevoir la persistance de hiérarchies relationnelles et symboliques qui structurent, souvent de manière diffuse, les expériences relatées.

Et pourtant, malgré la fatigue ou la crainte, des formes d'agentivité discrète se déploient : une parole dite à demi-mot, un sourire tenu, une manœuvre de détour. Ce ne sont pas seulement des signes d'adaptation, ce sont aussi des manières de préserver sa dignité, de maintenir du lien, de tenir malgré l'incertitude, ou encore de maintenir une prise discrète sur la relation lorsque la parole se trouve fragilisée ou minorée. Le vécu relationnel ainsi exprimé ne se réduit donc pas à la domination : il donne aussi à voir des gestes de réappropriation, des stratégies d'équilibre et des ajustements situés.

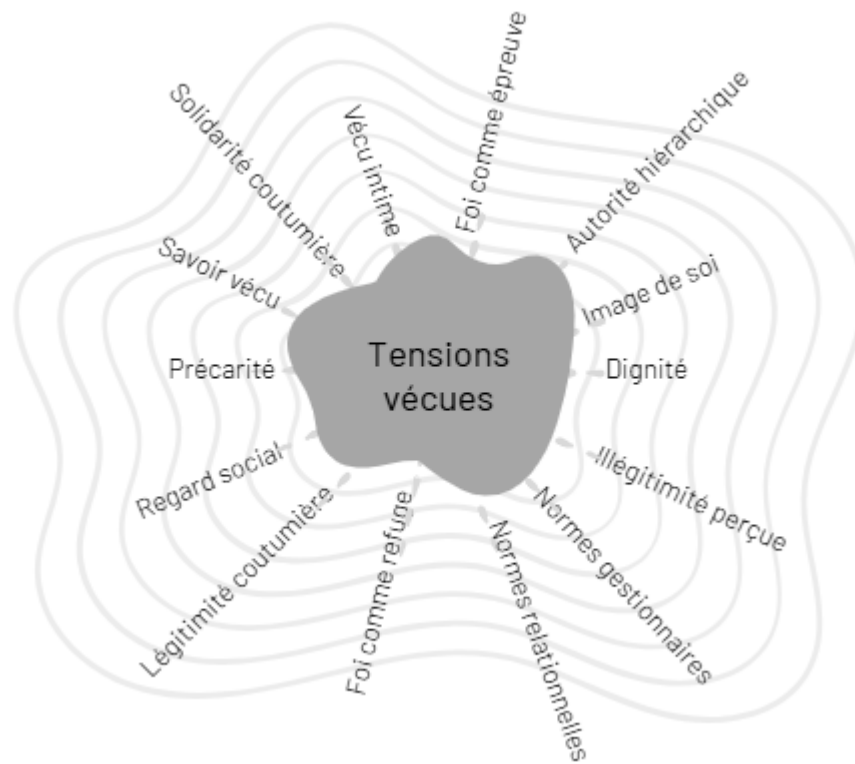
Ces expériences ne sont pas anecdotiques. Elles révèlent les lignes de tension dans un projet d'aide qui, même pensé selon des principes de justice, peut laisser se maintenir des formes de délégitimation, d'invisibilisation ou d'effacement symbolique. Non pas par malveillance, mais par méconnaissance des cadres de sens locaux, ou par inadéquation entre les logiques gestionnaires et les formes relationnelles vernaculaires. En cela, ce chapitre ne vise pas à juger l'aide, mais à en comprendre les effets relationnels depuis l'intérieur des vécus, pour ouvrir la discussion sur leurs implications éthiques et méthodologiques.

Résumé des tensions et articulation analytique

Sept tensions récurrentes ont émergé de l'analyse : précarité / dignité, regard social / image de soi, savoir vécu / illégitimité perçue, légitimité coutumière / autorité hiérarchique, solidarité coutumière / normes gestionnaires, foi comme refuge / foi comme épreuve, vécu intime / normes relationnelles. Ces tensions ne doivent pas être comprises comme des oppositions binaires, mais comme des lignes de force mouvantes, ambivalentes, inscrites dans le tissu relationnel du quotidien.

La figure qui suit propose une synthèse provisoire de ces dynamiques, non pour les figer, mais pour en faciliter la lecture. Ces éléments seront repris dans le chapitre de discussion, à la lumière des cadres théoriques mobilisés, pour penser les formes contemporaines de domination, de reconnaissance et d'agentivité dans les relations d'aide, depuis une perspective phénoménologique critique et située.

Figure 4.1 Tensions vécues : ambivalence des vécus et tiraillements internes



C'est à travers cette épaisseur du vécu, traversée de tensions mouvantes et parfois ambivalentes, que le chapitre suivant explore les dynamiques de pouvoir, dans une lecture croisée, à la fois phénoménologique et critique.

CHAPITRE 5

DISCUSSION

Ce chapitre met en tension les résultats empiriques avec les fondements théoriques et méthodologiques de la recherche. Il ouvre un espace de réflexion critique sur ce que ces vécus donnent à voir ou à sentir des rapports de pouvoir dans l'aide, en contexte malgache. Sans viser l'exhaustivité ni la modélisation, l'analyse cherche à faire émerger, à partir de récits incarnés, des lignes de force, des zones d'ombre et des écarts signifiants.

L'enjeu n'est pas seulement d'identifier des effets de domination, mais de comprendre comment ceux-ci sont vécus, négociés, ou contournés dans l'épaisseur du quotidien. La phénoménologie critique s'inscrit ici comme une démarche interprétative située, attentive aux formes de présence, de retrait ou d'ajustement qui structurent les relations. Elle permet de penser ensemble les effets incorporés de la hiérarchie et les gestes discrets par lesquels les acteurs reconfigurent les cadres imposés, dans une posture réflexive et éthique.

Cette discussion articule les récits recueillis aux lentilles théoriques mobilisées (phénoménologie herméneutique, théories postcoloniales, sociologie des rapports de pouvoir) afin d'éclairer les dynamiques relationnelles sans en réduire la densité. Il ne s'agit pas tant d'expliquer l'expérience que d'en faire résonner la profondeur, en tenant ensemble ses dimensions affectives, symboliques et structurelles.

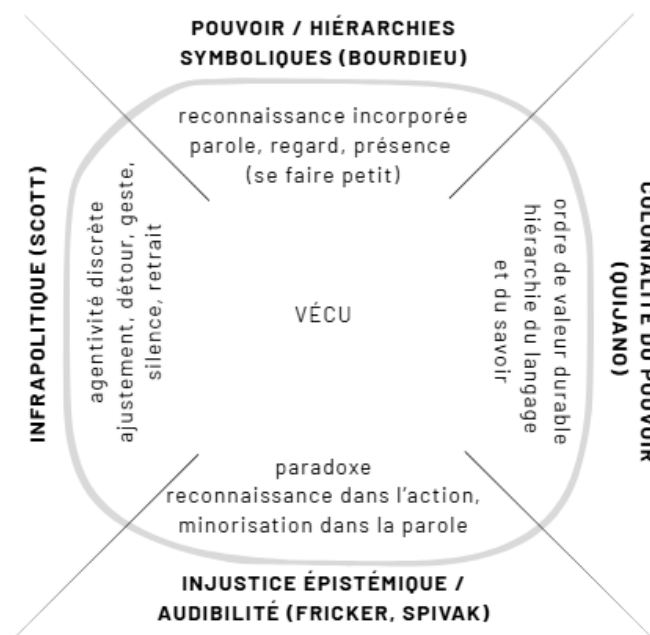
Au-delà de l'attention aux récits, l'approche adoptée (van Manen, 2023) privilégie une écoute fine des expressions incarnées du vécu : gestes d'ajustement, silences, hésitations, sourires, soupirs. En contexte postcolonial, ces formes souvent marginalisées par les lectures managériales ou développementalistes peuvent révéler des tensions, des stratégies de préservation, ou des formes d'agir obliques. Les accueillir suppose de suspendre l'analyse immédiate, pour entendre ce qui se dit à la marge du dicible.

Plusieurs repères analytiques accompagnent cette lecture, non comme grilles d'application, mais comme appuis interprétatifs activés par les récits : la colonialité du pouvoir (Quijano, 2000), la violence symbolique (Bourdieu, 1994 ; Bourdieu et Wacquant, 1992 ; Bourdieu, 2001), la voix subalterne (Spivak, 2009), ou

encore la normativité langagière (Kramsch, 2021). Ces notions, introduites précédemment, sont ici mobilisées de manière inductive, au service d'une compréhension située des vécus partagés. Elles n'ont pas précédé l'analyse ni gouverné la lecture des matériaux ; elles interviennent ici comme outils de stabilisation analytique et de mise en intelligibilité conceptuelle, lorsque les descriptions les appellent.

La figure suivante propose un repère visuel des tensions analytiques qui orientent la lecture des vécus discutés dans ce chapitre.

Figure 5.1 Cadre d'orientation analytique



L'analyse proposée dans ce chapitre s'articule en quatre temps. Le premier (5.1) éclaire les logiques de soumission intériorisée et les formes d'asymétrie perçue dans les interactions quotidiennes. Il met en lumière la manière dont les hiérarchies symboliques s'incorporent et se manifestent dans le retrait, l'autocensure ou la disqualification de soi. Le deuxième (5.2) explore des formes de résistance discrètes, ambivalentes et souvent inaudibles. Ces gestes de maintien de soi, de retrait tactique ou de lucidité critique témoignent d'une agentivité située. Le troisième (5.3) revient sur les ajustements méthodologiques et épistémiques qu'a exigés cette recherche, dans un contexte plurilingue, culturellement hybride et historiquement chargé. Il interroge notamment les limites des cadres narratifs occidentaux et propose une ouverture à d'autres régimes d'expression. Enfin, un mouvement réflexif (5.4)

revient sur ma posture de chercheuse en situation hybride et interroge les effets du terrain sur ma méthode, les tensions éthiques vécues, et les apprentissages liés à la réflexivité en contexte.

Des encadrés poétiques, rédigés en malgache puis transposés en français dans un effort d'interprétation sensible, jalonnent les axes d'analyse. Ils ne visent pas à illustrer, mais à faire résonner autrement les dynamiques observées ; par le rythme, l'image, la retenue. Ces textes s'inspirent des cadences de la littérature poétique malgache. Ils cherchent à ouvrir l'analyse à d'autres régimes de sens, enracinés localement, pas totalement traduisibles, mais porteurs d'un rapport au monde incarné. Ces encadrés poétiques ont été co-écrits avec Hanta Razafindratandra, écrivaine malgache et ancienne rédactrice en chef de journaux nationaux, aujourd'hui active dans des cercles littéraires malgaches.

Cette discussion s'inscrit dans une recherche à la fois phénoménologique et critique, attentive aux tensions, aux nuances et aux déplacements nécessaires pour faire place à des formes de savoir qui ne se conforment pas aux attentes classiques de la recherche qualitative. Elle ouvre une réflexion sur ce que signifie comprendre, raconter, traduire et transmettre le vécu dans un contexte marqué par la colonialité.

5.1 Les logiques de soumission intériorisée et de hiérarchies perçues

Cette première partie de la discussion propose une lecture critique des dynamiques de domination symbolique qui traversent les interactions quotidiennes au sein de l'organisation. À partir des récits recueillis, elle met en lumière la manière dont les hiérarchies sociales et culturelles s'incarnent dans les gestes, les silences, les ajustements langagiers ou corporels, souvent perçus comme naturels ou nécessaires. Ces formes de soumission intériorisée ne relèvent pas d'une coercition visible, mais de logiques relationnelles fines, silencieuses, normalisées.

Dans les récits recueillis, la domination ne s'impose que rarement de manière explicite. Elle s'insinue plutôt dans les manières de parler, les sourires feints, les postures discrètes. Ce qui transparaît n'est pas tant une soumission imposée qu'un ajustement incorporé, une manière apprise de s'adapter. Cette section explore ainsi les formes ordinaires de déséquilibres symboliques vécus dans les interactions quotidiennes, non pas à travers des récits de conflits ouverts, mais à partir de signes faibles, d'habitudes corporelles, d'autolimitations langagières ou de justifications affectives.

Ces logiques de soumission ne relèvent donc ni du consentement volontaire, ni d'un pouvoir autoritaire direct. Elles s'inscrivent dans un espace de normes intériorisées, où l'asymétrie est rarement questionnée, souvent vécue comme allant de soi. Le respect, la gratitude, la retenue ou la prudence y deviennent des régulateurs de la relation. Dans ces configurations, les rapports et les places semblent assignés à l'avance : certains parlent, d'autres se font discrets ; certains décident, d'autres s'ajustent.

Ce premier axe d'analyse met en lumière la profondeur affective et relationnelle de ces mécanismes. Il s'intéresse à la manière dont les participant-es expriment, parfois sans mots, leur position dans l'espace social de l'organisation. Ces vécus ne disent pas seulement l'inégalité : ils montrent comment celle-ci se perpétue à travers des logiques de retrait, des efforts d'ajustement, des formes d'auto-discipline souvent douloureuses, mais vécues comme nécessaires à la stabilité du lien.

Les descriptions mobilisées ci-après sont issues d'une écoute fine et patiente des récits, dans une démarche phénoménologique qui privilégie la compréhension située de l'expérience vécue dans sa densité relationnelle. L'enjeu n'est pas de psychologiser les affects ou les conduites, mais de montrer comment un ordre implicite des places rend certains gestes prudents, certaines paroles risquées et certaines présences plus audibles que d'autres.

Cette section s'organise autour de trois niveaux d'articulation qui s'entrecroisent dans les récits : (5.1.1.) Se faire petit-e. Retrait relationnel, effacement de soi et inaudibilité symbolique, (5.1.2.) Sourire quand le cœur est lourd. Corps en veille, économie affective et discipline intériorisée, (5.1.3.) Ils savent mieux que nous. Légitimation des savoirs, autorité invisible et places assignées.

Ce qui s'exprime dans ces ajustements ne relève pas simplement d'une stratégie individuelle de prudence relationnelle. Il reflète un ordre symbolique, qui n'a plus besoin d'être imposé pour s'exercer. Lorsqu'un-e participant-e dit : « Pour le travail, on sait qu'on est le petit peuple [...] et on ne dépassera pas notre place », il ne s'agit pas d'une plainte. On ne conteste pas l'ordre établi : on en confirme la légitimité apparente, presque sans y penser. Cette forme de résignation n'est pas de l'ignorance : c'est une lucidité apprise, un ajustement social incorporé. C'est ce que Bourdieu (1994) désigne par habitus : une disposition à maintenir la position assignée, sans contrainte explicite. L'ordre se perpétue parce qu'il est devenu un cadre de perception et d'action. Michel-Schertges (2022) décrit cette dynamique comme l'un des fondements durables de la subalternité : quand les conditions imposées sont perçues comme les seules possibles.

Comprendre comment la domination s'insinue dans l'ordinaire du vécu permet d'ouvrir, dans la section suivante, un espace pour les formes discrètes de repositionnement ; mais aussi pour une interrogation plus large des conditions de possibilité d'un agir critique.

5.1.1 Se faire petit.e. Retrait relationnel, effacement de soi et inaudibilité symbolique

Cette section explore les formes silencieuses de soumission qui se manifestent dans les postures, les paroles retenues et les ajustements corporels quotidiens des membres malgaches de l'organisation.

Une visibilité à risque : le retrait comme posture relationnelle

Les récits recueillis révèlent, en creux, une grammaire du retrait. À travers des expressions comme « On se fait tout petits pour éviter le face à face » ou « On ne dépassera pas notre place en tant qu'employé », les participant·es ne dénoncent pas une oppression explicite. Ce qui émerge, c'est une manière d'habiter les rapports sociaux, où l'effacement apparaît comme une posture relationnelle apprise, vécue comme nécessaire à l'équilibre. Ce geste de retrait n'est pas un comportement isolé ou réactif : il est inscrit dans une structure symbolique où toute prise de place risque de troubler un ordre tacitement hiérarchisé, perçu comme naturel et nécessaire à la stabilité du cadre.

Cette forme d'effacement relationnel repose sur une connaissance fine, souvent implicite, des règles sociales et interactionnelles qui régulent la visibilité. Ce savoir relationnel n'est pas inculqué par une injonction directe, mais se transmet à travers l'expérience quotidienne, les regards, les réactions, les ajustements subtils. Quesne et Jacob (2024) parlent d'une connaissance des limites, intégrée par anticipation du risque d'être jugé, disqualifié ou exclu. Le capital symbolique (Bourdieu, 1986) fonctionne ici comme un filtre: il définit qui peut parler, être vu, ou prendre part à l'interaction sans déranger les hiérarchies perçues.

Parler dans les bonnes modalités : l'inaudibilité comme condition sociale

Le langage constitue un espace particulièrement sensible à ces hiérarchies. Plusieurs récits soulignent l'importance de bien « rouler les R » ou « d'arranger sa façon de parler », comme s'il existait une manière socialement acceptable de s'exprimer. Parler « comme un paysan » est perçu non comme un simple style, mais comme un signe d'infériorité symbolique. Cette hiérarchisation linguistique rend certaines voix

socialement inaudibles. Comme l'analyse Spivak (2009), la subalternité ne signifie pas l'absence de parole, mais l'impossibilité d'être entendu-e depuis une position qui n'est pas reconnue comme légitime.

Dans cette configuration, l'effacement verbal devient une stratégie protectrice. Comme l'exprime un-e participant-e : « Pour la honte et la peur, les gens ici se la ferment. » Ce silence n'est pas passivité, mais adaptation à une structure où parler, c'est risquer de mal dire, d'être mal perçu-e, ou de se voir discrédité-e. Wang et Dovchin (2023) qualifie ce phénomène de violence linguistique banale, une dynamique quotidienne qui produit de l'auto-censure, de l'anxiété, voire une forme de désidentification à sa propre voix. Même lorsque la parole est formulée, elle peut demeurer socialement inaudible si elle ne correspond pas aux formats dominants (Spivak, 2009 ; Dotson, 2011 ; Syed, 2014) : absence de réponse, ignorance polie, ou interruptions banalisées. Il ne s'agit pas ici d'un silence individuel, mais un silence façonné par des normes sociales de recevabilité.

Gestes et postures : le corps comme espace d'ajustement symbolique

L'ajustement ne concerne pas seulement la parole. Il s'inscrit également dans le corps. Le retrait s'exprime à travers des gestes retenus, des postures discrètes, des sourires protocolaires. Le corps apprend à se rendre acceptable, rassurant, non menaçant. Il devient un lieu d'ajustement permanent. Kramsch (2021) lit cette performativité corporelle comme une forme de participation silencieuse à l'ordre symbolique : ne pas s'affirmer, c'est déjà contribuer à maintenir les hiérarchies.

Ces ajustements corporels ne relèvent pas d'une stratégie consciente. Ils sont le fruit d'un apprentissage relationnel incorporé, un mode d'être dans lequel la présence devient conditionnelle. Il ne s'agit pas d'une simple discrétion, mais d'une manière de rester à sa place, de se mouvoir sans déranger. Le corps porte alors les marques d'un ordre qui n'a plus besoin d'être imposé : il est anticipé, reproduit, intégré dans la façon même de se tenir, de sourire, de se taire.

Ajustements relationnels et maintien d'un équilibre asymétrique

Ce que révèlent les récits, c'est un effort constant pour préserver un équilibre relationnel déjà asymétrique. Les rôles semblent prédéfinis entre ceux qui parlent, décident ou corrigent ; et ceux qui écoutent, s'ajustent ou se taisent. Dans cet espace, le retrait devient une manière de ne pas rompre le fil fragile de la relation. Ces ajustements langagiers et corporels ne sont ni de simples automatismes, ni des soumissions

aveugles. Ils expriment une lucidité incorporée sur les rapports de place, les codes à respecter et les risques du décalage.

La domination ne s'exprime pas frontalement. Elle opère dans les marges de l'interaction : un silence stratégique, une parole retenue, un sourire convenu. Il ne s'agit pas d'un effacement absolu, mais d'un mode d'être modulé, forgé dans des conditions où la visibilité peut être perçue comme menaçante. L'ajustement relationnel devient ainsi une compétence sociale vitale, mais coûteuse : il permet de maintenir une forme de continuité, au prix d'une rétraction de la parole, du geste ou de la posture.

Conclusion : écouter autrement les formes d'effacement

Cette section invite à considérer ces formes d'ajustement non comme des signes de docilité ou d'absence de pensée, mais comme des réponses situées à un ordre symbolique hérité, incorporé et rarement contesté ouvertement. Reconnaître la logique sociale qui sous-tend ces retraits, ces silences, ces modulations de la présence permet de requalifier ces gestes comme des marqueurs relationnels d'une asymétrie structurelle, plutôt que comme des défaillances individuelles.

Une telle lecture appelle un repositionnement éthique dans l'analyse des dynamiques relationnelles en contexte d'aide. Les expériences évoquées ne se laissent pas entièrement saisir par les codes discursifs de la recherche et appellent d'autres langages, d'autres régimes de sens. Elle invite ainsi à reconsidérer les conditions de la parole, de la présence et de la reconnaissance dans ces espaces, au-delà des intentions affichées. Ce que ces vécus donnent à voir, c'est la nécessité de déplacer les cadres d'interprétation habituels pour entendre autrement ce qui se tait, se retient ou se module, et interroger les conditions mêmes de la légitimité à exister pleinement dans la relation.

Fragment poétique interprétatif

Mifehy tena mba tsy hanimbàna ny filaminana

S'ajuster pour ne pas troubler l'ordre

Tsy hoe bado nilaozam-pahalalana, kanefa moana sy mangina toa ny sasak'alin-dririnina. *Ce n'est pas un ignorant, pourtant il reste muet, silencieux comme une nuit d'hiver.*

Tsy hoe tsy mahasahy na tsy mahay miteny akory, fa manaja ny fomban'ny tany. *Ce ne sont ni les mots, ni le courage qui lui manquent : il respecte l'ordre établi.*

Tsy mitovy lanja mantsy ny feo rehetra, ary efa zatra ny tsy nohenoina izy. *Il sait que les voix n'ont pas la même valeur, il sait que la sienne est inaudible.*

Tsiky malefaka no mandrakotra ny teniny. Ny maso no manambara ny tsy voalaza... kanefa malaky mitsaok'ady raha vao dinihana izy. *Alors il sourit discrètement et étouffe ses mots. Il s'exprime avec les yeux et prend soin d'esquiver les regards trop insistants.*

Maotina ny fihetsika. Mavesatra ny eritreritra. Fehezina ny vatana, ny molotra sy ny fo mba tsy hihaopefy. Teny iray tsy voadinika mety hiteraka loza... Izay mangina volamena : *Les gestes sont policés, discrets, modestes, mais l'esprit s'embrume de pensées. Les convenances ont raison des envies et le corps sait parler juste, ses lèvres retiennent les élans et le cœur veille à l'équilibre. Quand chaque mot peut devenir faute, on choisit de se taire. Le silence est d'or.*

Tandremana ny fihetsika mba tsy hanohintohina ny fomba mahazatra. Fahendrena tokoa ve ny fahaiza-miondrika, ny fahaiza-manara-dia sy mitsiky malefaka ? *Pour ne pas déranger l'ordre établi, est-il plus sage de savoir s'incliner parfois, de suivre le courant et de sourire juste assez ?*

5.1.2 Sourire quand le cœur est lourd. Corps en veille, économie affective et discipline intériorisée

Après avoir exploré les logiques de retrait relationnel, cette section s'attache aux modalités corporelles, affectives et éthiques de l'ajustement silencieux. Elle interroge la manière dont ces formes de retenue

s'inscrivent dans les affects, les croyances, les habitudes et les gestes quotidiens. Loin d'un consentement libre ou d'une soumission explicite, ce qui se donne à voir dans les récits, ce sont des ajustements discrets, parfois douloureux, souvent lucides. Ils prennent racine dans des histoires personnelles et collectives où l'équilibre relationnel repose sur la prudence, la gratitude et l'effacement de soi. Ces ajustements ne relèvent pas d'une stratégie volontaire : ils deviennent une manière d'être, vécue comme nécessaire à la survie relationnelle.

La peur comme climat relationnel

Dans les récits recueillis, la peur n'est pas un événement ponctuel : elle opère comme un climat, une veille permanente. Elle ne se manifeste pas par la panique, mais s'insinue dans les gestes mesurés, les silences protecteurs, la prudence quotidienne. « J'ai peur d'être viré·e », dit un·e participant·e. « Les gens ici se la ferment et obéissent trop au patron. » Fanon (1952) parlait de cette peur incorporée comme d'une seconde peau : une manière d'habiter l'espace sans jamais s'y déployer pleinement.

Souvent liée à la précarité économique, cette peur agit également comme régulateur symbolique. Elle ne contraint pas directement : elle façonne l'anticipation, module la voix, efface certains désirs. Elle régule sans s'imposer. Comme le souligne Michel-Schertges (2022), cette adaptation produit une conformité relationnelle fondée non sur l'imposition, mais sur l'anticipation des conséquences. C'est dans cette régulation que réside la puissance de la domination symbolique : elle fait s'ajuster sans ordonner.

Endurance et économie affective de la gratitude

Plusieurs participant·es évoquent la nécessité de supporter. « On supporte pour nos enfants. » Ce mot revient, porteur à la fois d'endurance et de stratégie de survie. Ce n'est pas tant un renoncement qu'un compromis : accepter des injustices pour préserver une sécurité fragile. Cette posture s'accompagne souvent d'un discours de gratitude : « On est déjà reconnaissant d'avoir ça. » Mais cette gratitude se présente cette fois comme une norme implicite, un langage de maintien dans l'espace relationnel.

Cette économie affective désigne ici la régulation tacite des émotions légitimes selon les places occupées. Fanon (1952) et Bourdieu (2001) ont décrit ces logiques de reconnaissance conditionnelle où la gratitude devient la forme recevable de la parole dominée. Dans cette perspective, la gratitude n'efface pas la souffrance ; elle contribue plutôt à en rendre l'expression socialement supportable. Bourdieu (1982, 1994)

permet aussi de penser ces ajustements langagiers comme des formes incorporées de soumission symbolique, souvent inconscientes mais efficaces, parce qu'elles semblent aller de soi. Bourdieu (1986) éclaire quant à lui le rôle du capital symbolique dans la structuration de ce qui est perçu comme digne d'être dit, entendu ou valorisé. Obamamoye (2023) parle de consentement subalterne, c'est-à-dire une adhésion non à un ordre juste, mais à une absence d'alternative pensable. Dans cette perspective, la gratitude ne soulage pas la souffrance : elle la justifie et la canalise.

Corps disciplinés, sourires appris

« Quoi qu'il se passe, je souris toujours. » Derrière ce sourire répété, se loge une discipline du corps et de l'émotion. Il ne s'agit pas simplement de paraître aimable, mais de rester lisible, apaisant, non menaçant. Le sourire agit comme interface : il filtre, il amortit, il masque. Il devient une stratégie de protection. Smalls (2020) décrit ces codes corporels appris comme des langages de neutralisation, façonnés selon des scripts sociaux et raciaux dominants.

La foi chrétienne, souvent mobilisée dans les récits, renforce cette pratique : « Je suis chrétien, donc je respecte les gens, même si je me fais insulter. » Ici, le respect ne traduit pas un consentement, mais une maîtrise de soi, un refoulement de la blessure au nom d'un code éthique intériorisé. La religion agit comme une ressource morale : elle offre un cadre pour contenir, supporter, différer l'explosion.

Mais ce mode d'être a un coût. Plusieurs participant-es parlent de fatigue. Cette fatigue n'est pas seulement physique. Elle est l'effet cumulé d'une surveillance de soi, d'un ajustement, d'une vigilance sans relâche. C'est une usure face à des gestes disciplinés qui traduisent un travail émotionnel quotidien, une forme d'auto-modération relationnelle dans un espace perçu comme contraint.

Consentements situés et loyautés contraintes

Ces ajustements corporels et affectifs s'inscrivent dans un cadre plus vaste : celui d'un ordre relationnel déjà configuré, où la contestation semble hors d'atteinte. Dans cette situation d'aide, l'obéissance n'est pas imposée : elle se compose d'attachement, de respect, de peur et de loyauté. On suit, même si c'est mal placé. Cette formule exprime une lucidité douloureuse : ce n'est pas l'ignorance de l'injustice, mais l'absence d'alternative envisageable.

Lantoine (2024) rappelle que dans les systèmes d'aide, les normes de reconnaissance sont déjà écrites. Spivak (2009) parle de parole subalterne pour désigner ces voix que personne n'entend, même lorsqu'elles s'expriment : elles ne parlent pas le langage attendu, depuis la bonne place. Said (1977) analysait l'orientalisme comme un système de savoir-pouvoir, où les formes reconnues de connaissance écrasent les autres. Dans ce contexte, ce sont les discours organisationnels et managériaux qui l'emportent sur les formes locales d'intelligence, de critique ou de savoir situés.

La contestation devient alors inaudible. Et la conformité, un art de la survie. Ces pratiques d'ajustement ne sont pas seulement le produit du contexte immédiat : elles s'enracinent dans une histoire longue, où la domination a laissé ses empreintes dans les façons d'être, de ressentir et de se positionner.

Une structure affective marquée par l'histoire

Les récits ne disent pas simplement une domination externe : ils montrent une manière d'être au monde, façonnée par les regards anciens, les attentes intériorisées, les habitudes incorporées. Fanon (1952) écrivait avec force : la colonisation s'inscrit dans les chairs, les imaginaires, les voix. Les participant-es ne déclarent pas leur soumission. On montre comment on tient, comment on ajuste, comment on évite. Il ne s'agit pas de stratégies, mais de manières de durer dans l'asymétrie.

Selwyn (2024) souligne combien les normes postcoloniales pèsent sur les formes de présence. Il faut être là, mais pas trop ; parler, mais pas trop fort ; se montrer, mais pas trop haut. Le silence et la retenue deviennent des formes de participation dans un cadre inégal.

Conclusion : écouter l'endurance, entendre la retenue

Cette section rend compte d'une économie affective et relationnelle de l'ajustement, où le sourire dissimule la tension, où la gratitude masque l'injustice, où la foi soutient l'endurance. Elle montre comment les structures historiques se transforment en états affectifs, comment les hiérarchies anciennes deviennent des postures corporelles et morales incorporées.

Reconnaître ces gestes discrets comme des expressions situées de lucidité invite à interroger ce qui, sans bruit, régule l'ordre relationnel dans les espaces d'aide. Ce n'est pas dans le discours revendicatif, mais dans les micro-ajustements du quotidien que se révèle la densité affective de la domination. Et c'est aussi

là que s'ouvrent les possibles d'un regard éthique renouvelé, attentif à ce qui continue d'habiter, avec force, la relation.

Fragment poétique interprétatif

Molotra mitsiky, fo mangidy

Un sourire sur le visage, un poids dans le coeur

N'inon'inona mitranga, tsiky hatrany no asetry. Izany no fomba. Tsy tsikimpifaliana izany fa tsiky fiarovan-tena. *Je souris, quoiqu'il arrive. Mon sourire est une armure.*

Ny fo mitempo malaky kanefa ny molotra mitsiky hatrany. Tsy mitarina, tsy mila kisa izy, satria mangetaheta filaminana sy fiadanana. Akoholahy fatrampaneno miafara ao anaty vilany, ka aleony mangina sy mailo amin'izay atao. *Mon cœur s'emballe mais mes lèvres prêchent la paix. Je ne me plains, ni ne me révolte. J'ai soif de calme et de sérénité... Le coq qui chante trop fort à l'aube, finit le soir dans la marmite. Le silence et la prudence guident mes pas.*

Raha miteny izy, mety ho very asa. Aleony masoandrokely mitsilopilopy toy izay aizim-pito mahavery dia. Izay efa sambatra amin'izao, moa ve dia mbola hitarina? Dia mitazona. Dia mihazona. Fa ny fanajana sy ny fankasitrahana, efa natao ho fitafiana. *Si je parle, je risque de perdre mon emploi. Aujourd'hui j'avance sous mon petit soleil et je ne veux point m'égarer dans une nuit sans lune. Je suis bien ainsi alors pourquoi se plaindre ? Quoiqu'il arrive je serre les poings, je m'accroche à ma vie et je poursuis ma route. Obséqueuse. Respectueuse des codes.*

Mamelon'aina, manoro ny làlan-kaleha ny finoana : Kristianina izy, tsy miteny ratsy na dia opaina aza. Kanefa ao ambadiky ny faharetana, misy harerahana tsy hita maso. Harerahana mangina, mivangongo ao anaty, nofinofy tsy sahy

ambara. *La Foi montre le chemin et pousse à avancer, quoiqu'il en soit. « Je suis chrétienne et je m'abstiens de dire du mal, même si l'on m'insulte » ... Pourtant, derrière ce monument de patience, on devine une lassitude silencieuse, des rêves et des espoirs qu'on n'ose formuler.*

Reraka, trotraka ! Efa ela no vizana ny vatana saingy tsy fomba ny mitaraina. Tsy hoe tsy hita na tsy tsapa ny zava-misy, fa mionona, tsy miteny, tsy mandà satria moana tsy manam-peo. Izany no izy eto ka atao fotsiny izay metimety. *La lassitude marque les traits et flétrit les corps ... depuis longtemps. Mais on ne la dénonce pas, elle est trop vieille pour être criée. On se tait, non par ignorance mais par résignation. Certaines voix ne passent pas. Les choses sont ainsi faites et l'on habite l'espace comme on peut.*

5.1.3 Ils savent mieux que nous. Reconnaissance conditionnelle et hiérarchies incorporées du savoir

Cette section prolonge la réflexion sur les ajustements silencieux en explorant la manière dont les inégalités de reconnaissance et de pouvoir s'inscrivent dans les structures symboliques de la parole et du savoir. Les récits recueillis révèlent une parole entravée, non par interdiction explicite, mais par anticipation d'un non-lieu symbolique, entre lucidité, résignation et crainte d'être incompris. Le paradoxe qui s'en dégage est constant : les savoirs locaux sont reconnus dans l'action, mobilisés pour leur utilité pratique, mais minorés lorsqu'il s'agit d'orienter, de décider ou d'être crédités comme légitimes.

Dans les interactions observées, la reconnaissance est rarement pleine. Elle reste souvent perçue comme conditionnelle et tactique. Comme l'exprime un-e participant-e : « Je vois qu'ils ont beaucoup besoin de moi parfois, alors ils me caressent dans le sens du poil. » Le savoir est parfois valorisé, sans que la personne qui le porte soit pleinement reconnue comme sujet. Ce paradoxe entre inclusion apparente et exclusion symbolique rejoint les analyses sur la colonialité du savoir (Quijano, 2000 ; Ndiaye, 2021) et sur la voix subalterne (Spivak, 2009). Dans ce contexte, l'habitus tend à prendre la forme d'une disposition à se déprécier soi-même et à placer la compétence ailleurs ; une logique d'adhésion résignée à un ordre supposé stable (Van Milders, 2021), qui rend la contestation difficilement pensable.

Le langage constitue ici un vecteur central de cette asymétrie. Khan et Absolon (2021) décrivent la blancheur interactionnelle comme une normalisation implicite des codes linguistiques et posturaux qui structurent la recevabilité. Kramsch (2021) montre que le langage agit comme un filtre : il trie, hiérarchise, impose des formes légitimes d'expression. Dans ce contexte, parler, ce n'est pas simplement énoncer ; c'est se conformer à des attentes codées. Une phrase telle que « c'est comme ça ici » paraît anodine, mais elle exprime une adaptation incorporée à un ordre symbolique vécu comme indiscutable. Razafindratsimba (2022) souligne combien le français standardisé agit à Madagascar comme capital symbolique, marqueur d'appartenance valorisée, tandis que May (2023) évoque à ce propos un racisme linguistique ; forme douce, mais durable, de violence.

Le capital linguistique fonctionne ainsi comme un pouvoir discret mais structurant, fondé sur la reconnaissance implicite de certaines formes de parole comme légitimes, au détriment d'autres (Bourdieu, 2001). Plusieurs participant-es évoquent la difficulté à « bien parler » le français, non seulement comme barrière technique, mais comme critère implicite de reconnaissance. Ce n'est pas tant ce qui est dit qui importe, mais la manière dont cela est dit (accent, rythme, ton, registre), autant de filtres qui déterminent l'accès à la légitimité langagière. Parler un français académique donne accès à une parole reconnue, mais au prix d'un effacement partiel de sa propre manière d'être et de dire. Un-e participant-e analphabète formule ainsi : « Si j'ai de l'expérience, à part ce qu'il me fait faire, [...] alors je pourrais ne pas avoir peur. » Cette aspiration révèle moins un manque de compétence qu'une absence de permission symbolique. Ce n'est pas l'incapacité qui fait taire, mais l'anticipation du discrédit ; une forme de violence symbolique où l'adhésion aux codes légitimes s'impose sans coercition, par intériorisation des hiérarchies sociales (Bourdieu, 1994 ; Droz, 1998). La condition subalterne (Spivak, 2009) ne tient pas à l'absence de pensée, mais à l'inadéquation entre les formes d'expression disponibles et les cadres d'audibilité légitimes.

Derrière les silences, les formules atténuées ou les réponses détournées, se loge une ambivalence : préserver l'harmonie relationnelle sans se trahir, répondre sans vraiment dire, participer sans se dévoiler. « Quand tu ne parles pas, ton esprit ne s'ouvre pas », dit un-e participant-e, exprimant une frustration intériorisée face à un espace d'expression verrouillé par le cadre même de la relation. Cette ambivalence traverse l'ensemble des récits. L'autorité, dans ce contexte, n'est pas imposée par la force. Elle est prévisible, rassurante parfois, mais aussi dissuasive. Un-e participant-e dit : « On supporte pour nos enfants. » Il ne s'agit pas ici de soumission volontaire, mais d'un compromis réaliste. Chevalier (2024) parle à ce propos de domination libérale, c'est-à-dire d'une adhésion affective à une autorité présentée comme

rationnelle et neutre, alors même qu'elle s'appuie sur un système asymétrique d'accès aux ressources, aux réseaux et à la parole. Plusieurs auteurs (Becker, 2020 ; Buba, 2019 ; Parashar et Schulz, 2021) soulignent que les dispositifs de l'aide impliquent des attentes implicites : attentes de gratitude, conformité aux rôles prescrits, soumission douce. Cette dette symbolique structure les interactions et définit ce qui peut être dit, et comment.

Dans les dispositifs dits participatifs, cette dynamique ne disparaît pas. Elle se redéploie dans les formats imposés de consultation ou dans la valorisation technique des savoirs, aux dépens de leur portée critique. Said (1977) rappelle que l'orientalisme ne désigne pas seulement une représentation de l'Autre, mais aussi un système de hiérarchisation des savoirs. Tenzer et Pudelko (2017) observent que dans les équipes interculturelles, les savoirs endogènes sont souvent requalifiés comme pratiques, utiles, mais non stratégiques.

Ce que donnent à voir ces vécus, ce n'est pas un silence, mais une cartographie invisible de ce qui peut être dit. La subalternité ne repose pas sur un interdit explicite, mais sur une parole autorisée sous conditions. Parler est possible, mais sous réserve : il faut s'exprimer avec les bons codes, au bon moment, dans un espace préconfiguré. Et lorsqu'on renonce à parler, ce n'est pas un effacement, mais parfois une manière de rester en soi, de préserver ce qui ne peut se dire sans risque.

Fragment poétique interprétatif

Mangina izay mahalala. Tsy ren-teny, izay miteny

La voix sourde de ceux qui savent

I Ramahay mody tsy mahalala. Satria, hono, ny fahanginana no fahendrena. Dia miafina tsy mivolana izy sao diso filaza ka mahatonga korontana. *On dit que se taire, c'est sagesse. Parler, disent-ils, c'est glisser, c'est troubler l'eau claire.*

Alors, Ramahay se retire. Non pas parce qu'il ignore. Mais pour éviter le tumulte. Et à force d'attendre, de se taire... il s'efface. Peu à peu. Dans l'ombre de ce qu'il aurait pu dire. (*Nom propre. Textuellement : celui qui sait)*

Mahafantatra ny làlan-kaleha anefa izy. Mahalala ny fandrika tokony hialàna. “Ampiantranoko ny namako rehefa difotry ny rano ny tranony”, hoy ny Ntaolo. Ary te hanampy tokoa izy. Te hanoro ny tokony atao. Miandry antsoina mba hizarany ny fahaizany. Saingy tsy nisy miantso. Mahagaga ny zava-misy : ilaina hono izy, nefa tsy asaina akory rehefa tonga ny fotoan-dehibe. “*Quand le toit du voisin fuit, on se doit d'accueillir le sinistré chez soi*” dit-on ici. Ramahay voit les fissures. Il connaît le sentier qui tient sous la pluie, les creux où l'on s'enlise. Il pourrait montrer. Mais il ne parle pas sans y être convié. Et personne ne l'appelle. Il attend. Longtemps. En vain.

Noraisina tam-panajàna anefa izy. Hiara hisalaha toa vary sy rano, hoy izy ireo. Resak'ambavahady izany. Am-bavany malefaka, am-pony tsy tia. *On lui a serré la main. « Nous serons unis, disaient-ils, comme le riz et l'eau. » Promesses sans lendemain. En réalité, dès qu'il faut décider, son avis se dissout. On l'écoute d'une oreille et l'on choisit sans lui. “ Les propos sont mielleux mais le coeur ne l'est pas ” (Proverbe malgache). Déconcertante collaboration.*

Rehefa mba sahy miresaka i Ramahay, dia manetry tena, tsy misetratsetra. Tsotra hatrany ny valiny azony “Eny e, tsara tokoa 'zato hevitrao’... dia mivadika tampoka ny resaka. Adino vetivety, toa ravin-kazo entin'ny tadio, izay voalazan'i Ramahay! *Quand enfin il s'exprime, humblement, calmement, on lui répond : « Ah, intéressant ! » puis l'on change de sujet. À peine offerts, ses mots s'effacent. Feuille d'automne sur les ailes du vent. Aussitôt emportée vers l'horizon, aussitôt oubliée.*

Tsy hoe tsy mahay izy, fa manam-pahalalana, fahalalana sarobidy, fahalalana afaka hampandroso ny tetikasa. Saingy tsy amin'ilay fomba fiteny fihaino. Fomba fiteny mandresy lahatra. Fomba fiteny mahasarika lavitra. Ka ny teny voalaza, dia teny maina, toa tsy heno. *Il sait. Il porte un savoir juste, utile,*

ancré. Mais il n'a pas la voix qui porte. Celle que l'on écoute et que l'on veut entendre.

Inona moa no fomba hitsarana ny tena fahalalàna ankehitriny ? Refesina amin'ny alalan'ny feo ve? Feo mavitrika? feo mibitsika? Inona no laharam-pamehana? Ny endrika aseho, sa ny hevitra aroso? *À quoi juge-t-on un savoir ? A la force de la voix ? À l'apparence ? Ou à ce qu'il a à offrir ?*

5.1.4 Pour conclure : entendre ce qui n'est pas dit, voir ce qui ne s'impose pas

Ce que ces récits donnent à entendre, ce n'est pas une revendication, mais une vigilance adaptée à l'asymétrie. La colonialité des savoirs ne s'exprime pas toujours frontalement : elle se manifeste dans les silences, les refus de parler, les modulations de la pensée. Le défi consiste à entendre ces gestes discrets, à décadrer l'attendu, à créer un espace où la pensée n'a pas à se déguiser pour être reçue.

Ainsi, ce n'est pas simplement l'exclusion qui est en jeu, mais la manière dont l'inclusion est conditionnée par des normes symboliques étrangères. C'est pourquoi, dans la lignée de Spivak (2009), Fanon (1952) et Said (1977), cette section appelle à une vigilance épistémique et éthique : dévoiler les rapports de pouvoir qui traversent les espaces de savoir, pour permettre l'émergence d'autres formes de légitimité, situées, reconnues et entendues.

Ces dynamiques peuvent aussi entrer en résonance avec d'autres contextes organisationnels traversés par des normes implicites de crédibilité, des critères tacites de compétence ou des formes différenciées de reconnaissance. Même lorsque l'égalité est formellement valorisée, les corps, les accents, les références culturelles ou les manières d'agir peuvent continuer de peser sur l'audibilité des sujets. Sans assimiler ces contextes, cette analyse invite ainsi à rester attentif, au-delà de ce terrain, aux mécanismes discrets de disqualification symbolique.

5.2 Résister sans bruit. Gestes discrets et lucidité située

Toutefois, s'en tenir à une lecture purement descendante de la domination risquerait de figer les acteurs dans une posture de subalternité absolue, et de reconduire malgré soi ce que Spivak (2009) critique

comme une violence épistémique. Or, plusieurs récits recueillis témoignent de formes d'agentivité discrètes, situées, parfois ambivalentes, qui s'expriment dans les silences choisis, les gestes d'ajustement, l'usage tactique des proverbes ou encore les manières de dire sans dire. Il ne s'agit pas d'oppositions frontales, mais de manières de composer avec l'ordre relationnel sans s'y dissoudre tout à fait. Ces dynamiques rejoignent les formes d'agentivité épistémique décrites par Dotson (2011), où les personnes silenciées par les normes dominantes préservent leur intelligibilité au sein de leurs communautés.

Chez Fanon (1952), on retrouve également ces formes d'expression indirecte (gestes de retrait, cris muets) par lesquelles un sujet colonisé, tout en étant traversé par la domination, tente de maintenir un rapport à soi. La phénoménologie critique, en ce sens, gagne à faire place à cette épaisseur des vécus et à reconnaître les formes subtiles de puissance située qui s'y inscrivent.

Dans les dynamiques relationnelles observées, la résistance ne prend pas nécessairement la forme d'un affrontement visible ou revendicatif. Elle se joue aussi dans les marges : par des ajustements infimes, des silences tactiques, des détours stratégiques. Cette section explore une forme d'agir encore peu théorisée dans la littérature francophone sur la postcolonialité dans l'aide : une agentivité ambivalente, non spectaculaire, mais profondément située dans les corps, les postures et les interactions.

Le terme de résistance est ici mobilisé dans un sens élargi, à rebours des modèles classiques de contestation. Il ne désigne pas une rupture explicite avec l'ordre établi, mais une capacité à composer, à tenir, à subvertir subtilement, depuis l'intérieur même des asymétries relationnelles. Cette posture n'est pas sans ambiguïté : dans un contexte marqué par la colonialité du pouvoir, ce qui peut sembler docilité ou retrait peut relever d'une prise de position critique, sans se nommer comme telle. L'analyse assume cette ambivalence et privilégie, lorsque le matériau l'exige, des formulations comme ajustement, contournement, retrait ou reprise discrète, plutôt qu'une lecture héroïsante de la résistance. Elle s'inscrit dans la lignée des travaux de Girei (2023) ou Glanville (2024), qui décrivent des résistances éthiques, critiques ou relationnelles.

En ce sens, cette lecture propose un décentrement de l'agentivité : elle ne se focalise pas sur les actes de rupture visibles, mais sur les gestes ordinaires qui traduisent une tenue intérieure, une cohérence fragile mais signifiante, dans un espace traversé de hiérarchies symboliques. Les pratiques d'ajustement, de retenue ou de retrait ne sont pas des absences d'action, mais des manières de signifier une lucidité située, prudente, souvent, mais pas dénuée de portée critique.

5.2.1 Tenir sans se trahir : le geste comme affirmation discrète

Certaines personnes investies de responsabilités, sans être reconnues comme figures d'autorité, relatent des gestes d'ajustement à la marge. L'une modifie l'espacement des plants, affirmant son désir de liberté. Une autre maintient une méthode locale malgré les critiques extérieures : « C'est comme ça qu'on fait ici. »

Ces gestes ne s'opposent pas frontalement aux normes dominantes, mais traduisent une autonomie assumée dans la pratique. Ils incarnent une résistance située (Canagarajah, 2022b), que Girei (2023) qualifie de micro-résistances, souvent imperceptibles dans les cadres d'analyse institutionnels. Ces actes ordinaires peuvent être compris comme des performances relationnelles situées (Kramsch, 2021), qui participent à reconfigurer l'espace interactionnel sans confrontation explicite. Ils remettent en question l'idée selon laquelle le changement ne serait possible que par la rupture.

5.2.2 Parler sans rompre : lucidité critique et stratégie relationnelle

Dans d'autres récits, la parole elle-même se déplace. Plutôt que d'exprimer un désaccord directement, on le confie à une figure perçue comme plus réceptive. « Moi je n'arriverais pas à lui dire, mais c'est auprès des fondateurs que je vais me plaindre », dit un·e participant·e. Cette parole contournée ne relève pas de l'évitement, mais d'un arbitrage relationnel : préserver le lien tout en formulant une critique.

Ce choix témoigne d'une relationalité prudente (Rottier et Track, 2023), une forme d'adaptation stratégique aux hiérarchies implicites. Wang et Dovchin (2023), et Smalls (2020) montrent comment les personnes minorisées ajustent leurs registres discursifs aux codes dominants pour éviter d'être disqualifiées. Cette parole mesurée constitue une manière de maintenir l'engagement sans heurter. Glanville (2024) y voit une résilience positionnelle.

Plusieurs participant·es ont d'ailleurs exprimé un soulagement à pouvoir parler « en confiance ». Ce besoin d'espace sûr indique que la critique existe, mais reste suspendue, en attente de conditions relationnelles propices. Wallace (2018) montre que le capital culturel dominant agit par anticipation de ce qui est recevable. Ce n'est donc pas l'absence d'idées qui freine la parole, mais une forme de discernement guidée par l'expérience cumulative de ce qui est entendu, ou non dans un espace donné.

Cette dynamique engage une lecture phénoménologique : la parole ne se retire pas, elle se redirige. Elle se réorganise autour de figures jugées plus hospitalières, au sens de capables d'accueillir, sans mise en doute, sans mise à distance. Ce détour, loin de marquer une rupture, révèle une recherche d'interlocution viable, dans des conditions perçues comme asymétriques mais non figées.

5.2.3 Se retirer sans se soumettre : le silence comme tactique située

D'autres choisissent de se taire. « On sait qu'on est le petit peuple », dit une personne. Une autre confie : « Je n'aime pas trop leur raconter parce que j'ai peur. » Ces silences ne relèvent ni de l'ignorance ni de la passivité. Ils traduisent des ajustements stratégiques à un contexte perçu comme vulnérant, où la parole risque d'être mal accueillie, mal comprise, ou instrumentalisée.

Fanon (1952) décrit le silence du sujet colonisé non comme une absence de pensée, mais comme une forme de retrait lucide face à l'impossibilité d'être reconnu dans sa pleine humanité. Ce silence, loin d'être un renoncement, est parfois une façon de préserver ce qui ne peut être dit sans dommage. Spivak (2009) rappelle que la voix subalterne est souvent disqualifiée en amont, non pas parce qu'elle ne parle pas, mais parce qu'elle ne peut être entendue selon les cadres dominants. Dans un tel contexte, se taire peut être un acte d'agentivité, une manière de maintenir un rapport à soi en refusant de se soumettre aux injonctions de transparence.

Dotson (2011) parle à ce propos d'un mécanisme par lequel une personne choisit sciemment de restreindre ce qu'elle dit, non par incapacité, mais par souci de protection. Anticipant un manque de réceptivité, ou la possibilité d'une interprétation déformante, elle ajuste son discours, ou choisit le silence dans un espace perçu comme épistémiquement hostile. Le silence devient alors une tactique relationnelle ambivalente : il protège, mais il signale aussi un désajustement, une tension non résolue entre le désir de se dire et la crainte de ne pas être reçu.

Dans une lecture phénoménologique critique, ces silences doivent être compris non comme des vides, mais comme des formes d'expression autres, incarnées dans le corps, dans les regards évités, dans les soupirs ou dans les absences de mots. Ce sont des manières de tenir, discrètes mais denses, dans un espace relationnel asymétrique. Ne pas parler, ici, n'est pas fuir la relation : c'est la redéfinir depuis un lieu précaire, mais conscient.

5.2.4 Quand la limite est atteinte : la rupture comme seuil éthique

Quand les ajustements ne suffisent plus, certaines personnes choisissent de partir. « Elle a pleuré, elle est partie. » « Je n'en peux plus. » Ces départs, discrets mais nets, relèvent d'une décision de ne plus coexister avec l'incohérence (Rogers et al., 2024).

Ce retrait ne marque pas forcément une rupture radicale : il peut aussi cohabiter avec un sentiment de gratitude. Glanville (2024) y voit une résilience critique, un refus de compromission intérieure. Cette tension entre loyauté et désaccord révèle la complexité des positionnements dans les contextes d'aide.

Un seul récit évoque une confrontation ouverte : « On entre dans la dispute. » « C'est pour les gens du village. » Ce moment de basculement, motivé par une indignation collective, illustre ce que Michel-Schertges (2022) nomme une prise de conscience située, lorsque la retenue devient intenable.

5.2.5 Posture réflexive : entre habitus et agentivité située

Ces formes discrètes d'agir révèlent une tension entre habitus, l'incorporation durable des structures de domination (Bourdieu, 1994 ; Droz, 1998) ; et agentivité située, entendue comme la capacité d'ajustement, d'inflexion ou de contournement dans des conditions de contrainte (Canagarajah, 2022b ; Girei, 2023). L'agir se loge dans cet entre-deux, où la domination ne neutralise pas toute marge de manœuvre, mais en façonne les contours. Dans ce cadre, les contraintes deviennent parfois ressources, les normes incorporées donnent lieu à des réponses ajustées, lucides, ambivalentes.

Le silence apparaît alors comme une frontière imposée, non pas absence de parole, mais effet structurant de la violence symbolique (Bourdieu, 2001) et de la silenciation (Spivak, 2009). Il délimite les marges de l'expression possible, selon une logique d'anticipation du rejet, de prudence relationnelle, ou de lucidité face aux codes dominants. Ce silence est rarement total : il est fragmentaire, réorienté, parfois traduit par des gestes, des regards, ou des intermédiaires discursifs.

Cette lecture s'inscrit dans les travaux sur la performativité langagière (Kramsch, 2021), sur la racialisation des rapports sociaux et des normes de crédibilité (Smalls, 2020), et sur les formes non normatives d'agentivité, c'est-à-dire les façons de résister sans confrontation directe (May, 2023 ; Syed, 2014). Elle

invite ainsi à dépasser les modèles eurocentrés de la résistance, fondés sur l'opposition explicite, pour reconnaître la puissance politique de gestes situés : la retenue, le silence choisi, ou le retrait.

5.2.6 Pour conclure : écouter ce qui se joue à bas bruit

Cette section a mis en lumière des manières de faire face à la domination sans s'y opposer frontalement. Des formes d'agir souvent discrètes, ambivalentes, mais profondément situées. Elles traduisent une cohérence intérieure maintenue dans l'asymétrie, une posture critique lucide, non spectaculaire.

Les formes de résistance discrète observées sur le terrain malgache (silences stratégiques, gestes d'ajustement, usages tactiques du langage) invitent aussi à reconsidérer, avec prudence, d'autres contextes marqués par des asymétries de pouvoir. Dans d'autres espaces interculturels ou professionnels, où les normes institutionnelles peuvent favoriser l'auto-censure ou la conformité, penser la résistance au-delà du conflit frontal peut aider à mieux saisir des modalités d'agir moins visibles. Il ne s'agit pas de confondre les contextes, mais de souligner la portée heuristique de ces formes discrètes d'agentivité.

Ce souci de ne pas imposer un sens extérieur ouvre aussi la possibilité d'accueillir, dans les nuances du quotidien, les gestes de contournement, les silences choisis, les reconfigurations subtiles du pouvoir relationnel. C'est là que se joue, pour une phénoménologie critique, la reconnaissance d'une agentivité située, irréductible à l'opposition entre domination et résistance.

En tant que chercheuse, cela a déplacé mes repères. Ces gestes discrets m'ont invitée à ralentir, à écouter autrement, à réviser mes attentes analytiques. Ils ont non seulement enrichi ma compréhension du terrain, mais transformé ma manière même de faire de la recherche.

Ils posent aussi un défi méthodologique et épistémique majeur : celui de savoir accueillir, analyser et transmettre des formes d'agir qui échappent aux registres classiques de la revendication ou de la rupture. Comprendre ces résistances ordinaires, c'est aussi interroger la manière dont elles sont approchées, traduites et transmises.

Ce questionnement rejoint plus largement les limites des dispositifs participatifs et évaluatifs classiques dans les contextes d'aide : lorsque les voix les plus lucides se formulent dans la retenue ou le silence, que

devient l'écoute institutionnelle ? C'est à ce défi que la section suivante tentera de répondre, en revenant sur les ajustements méthodologiques que ce terrain a exigés.

Fragment poétique interprétatif

Manohitra am-pilaminana

Une résistance sans éclat

“Adala, hono, izay miady amin’adala.” Tsy mampiady vava izy, fa mijoro am-pahendrena. Tsy mamaly, fa manitsy amin’ny fihetsika mihaja.

« *Seuls les fous se disputent avec les fous* » (Proverbe malgache).

Ramahay ne cherche pas le conflit. Il ne répond pas. Il corrige par le geste. Avec sagesse.

Fitiavana tsy diso toerana ny azy. Tsy mandany andro amin’ireo tsy mihaino izy, fa aleony mizara amin’ireo mangetaheta fahalalana. *Sa bienveillance ne s’égare pas. Mais il ne perd pas son souffle auprès de ceux qui n’écourent pas. Il préfère offrir son savoir à ceux qui en ont soif.*

Manao toy ny tsy manohitra, nefa tsy manaiky be fahatany. Rehefa tafahoatra ny fetra, dia mandeha am-pahendrehana izy. *Il agit comme s’il ne s’opposait pas, mais il ne cède pas sans discernement. Quand l’autre dépasse les limites, Ramahay s’éloigne. Dignement. Sans éclat.*

Tsy herim-po izany fa fihetsika mba hijoroana. *Ce n’est pas là un acte de bravoure. C’est un geste de résilience. Pensé. Pour mieux se relever.*

5.3 Les ajustements méthodologiques et épistémiques

Les sections précédentes ont mis en évidence des dynamiques relationnelles marquées par des asymétries silencieuses, des ajustements contraints et des formes d’agir discrètes mais significatives. Pour les accueillir, les comprendre et leur faire justice, il ne suffisait pas d’observer ni même d’interpréter : il fallait ajuster la méthode, déplacer les repères, interroger les présupposés. Cette nécessité d’adaptation n’était pas uniquement contextuelle : elle touchait à la manière même de faire de la recherche qualitative dans un environnement interculturel, plurilingue et historiquement situé.

En tant que chercheuse malgache formée en Occident, ma posture n’était pas neutre. Elle était traversée de tensions : entre proximité et distance, entre reconnaissance de formes d’expression familières et risques de surinterprétation. La méthode phénoménologique de van Manen m’offrait un cadre souple et sensible, mais ancré dans une épistémologie occidentale présupposant une certaine relation au langage, à la narration, à l’introspection. Il m’a donc fallu non seulement adapter l’approche à mon terrain, mais aussi interroger ce que cette adaptation faisait à la méthode elle-même.

Cette section propose ainsi une double réflexion : d’une part, sur les ajustements concrets apportés à ma démarche méthodologique dans un contexte postcolonial ; d’autre part, sur ce que ces ajustements révèlent sur la possibilité d’une phénoménologie élargie, située et traversée par d’autres modalités d’expression. Il ne s’agit pas d’un rejet de la méthode, mais d’un dialogue critique, attentif aux tensions qu’elle génère et aux déplacements qu’elle permet, lorsque mise en œuvre dans un espace relationnel marqué par l’histoire, la langue et la colonialité.

5.3.1 Limites d’une approche narrative occidentale

L’approche phénoménologique de van Manen (2023) repose sur la possibilité pour les participant·es de dire leur vécu dans un langage personnel, incarné, réflexif. Or, dans le contexte malgache, cette attente méthodologique a dû être réajustée face à des modalités d’expression initialement plus collectives, distanciées, ou indirectes. De nombreux récits ont commencé par un usage du « on » impersonnel, ancrant l’expérience dans une mémoire partagée plutôt que dans une narration singulière. Ce recours au collectif semblait offrir un espace protecteur, évitant l’exposition de soi dans un contexte où la retenue et l’humilité sont valorisées. Ce n’est qu’au fil des échanges que certain·e·s participant·es ont glissé progressivement vers le « je », rendu possible par la confiance mutuelle.

Les effets de cette transition sont sensibles jusque dans les registres émotionnels. Lors d'un échange, un·e participant·e évoquait une situation de tension, tout en conservant un sourire crispé et en ponctuant ses phrases de rires nerveux : « Je ne peux plus y aller tellement je suis fatiguée » (rires). Le rire, ici, ne traduisait pas une légèreté, mais une manière de tenir une souffrance à distance. Dans d'autres cas, ce sont des formulations comme « Il faut que je t'en dise plus, parce que c'est comme ça hein... » suivies de rires tendus, qui faisaient signe vers une parole qui vacille entre dévoilement et pudeur, entre témoignage et autodérision. Ces modulations du langage corporel et émotionnel doivent être comprises non comme des entraves à la narration, mais comme des formes situées de communication, révélant la densité du vécu sans nécessairement passer par un récit linéaire ou introspectif.

Dans ce contexte, les proverbes, les concepts culturels, les expressions imagées ou atténuées deviennent des médiateurs essentiels du dire. Le proverbe « *Atody miady amam-bato* » (un œuf qui lutte contre une pierre), cité à plusieurs reprises, symbolise l'impossibilité d'agir sans se heurter à plus fort que soi. Il a notamment été évoqué pour désigner la difficulté à contester les décisions des étrangers ou des responsables. D'autres proverbes, comme « *miandry kendry tohana* » (attendre que quelqu'un dise un mot pour l'utiliser contre lui), ont été utilisés pour décrire des tensions latentes et la prudence imposée par les rapports de pouvoir.

Les mots choisis sont rarement directs. Ils sont souvent atténués, imagés, polysémiques. Le malgache est une langue où le non-dit, l'intonation, le soupir, le mot glissé portent autant que l'affirmation. Certaines expressions comme « *misitrika an'ny amban'ny bozaka any amban'ny tany* » (se cacher sous l'herbe, sous la terre), ou « *voatarika ny feonao* » (ta voix semble « tractée », influencée), condensent à la fois un vécu, une image et une lecture sociale ou hiérarchique de la situation. Ces nuances, difficiles à traduire culturellement, sont souvent invisibilisées si l'on n'y prête pas attention ou si l'on privilégie une transcription classique au détriment du style oral et affectif original.

Ces choix lexicaux sont aussi des marqueurs sociaux puissants. Comme l'a expliqué un·e participant·e, des mots comme « *maha tezitra* » (qui provoque la colère) sont perçus comme appartenant à un registre urbain ou supérieur, tandis que l'usage de « *maka lagy* » (même sens) affirme une appartenance paysanne et revendique un style de langage assumé ici comme plus authentique. Ce rapport au langage est chargé d'une tension permanente entre affirmation de soi et soumission symbolique, entre désir de reconnaissance et stratégie d'effacement.

Les interactions verbales sont également traversées de considérations liées à l'apparence, aux gestes, au ton. Le mot « *masiaka* », par exemple, souvent traduit par « sévère » ou « dur », renvoie à un regard « méchant » au sens relationnel du terme, une forme d'agression silencieuse qui, dans certains témoignages, pousse les gens à fuir ou à s'éloigner : « Dès que je vois un regard *masiaka*, je préfère trouver un autre chemin pour l'éviter. » Les regards, les sourires contraints, les vêtements ou même la manière de se coiffer sont autant d'indices interprétés socialement, influençant la relation, la parole, l'autorité ou la peur.

Dans cette configuration, le langage n'est jamais neutre. Il est traversé par les hiérarchies sociales, les rapports de pouvoir, les appartenances perçues et les affects. Comme le montre un·e autre participant·e, la manière de parler (accent, vocabulaire, degré de raffinement) est immédiatement associée à une classe sociale : « Si tu roules les R, si tu parles comme les gens de la ville, ça crée une distance. Même si moi, j'ai des connaissances, face à ça, je m'efface. » Ce rapport intériorisé à l'infériorité perçue, cette mise à distance de soi par le langage, est une manifestation directe d'une domination symbolique incorporée (Bourdieu, 1982 ; 2001).

Dans ce contexte, la parole n'est ni absente ni creuse. Elle est dense, codée, située. Le silence, le rire, la retenue, les métaphores, les formules détournées sont autant de façons d'exister dans le langage sans s'y exposer pleinement. Comme l'écrivent Billereau (2020) et Layeb (2020), ces formes sont des réponses situées aux régimes de domination ; des manières de préserver la dignité, de maintenir une cohésion sociale, ou de s'opposer discrètement. Elles forment une grammaire du sensible qui mérite une attention méthodologique spécifique.

Enfin, cette densité expressive renvoie à une littérature orale complexe, bien documentée par Dorvlo (2017), Razamany (2022), Rasoloniaina et Rakotomalala (2017), où le sens ne se donne pas en ligne droite mais se tisse dans les creux, les détours, les contextes partagés. Une phénoménologie qui prétend accueillir le vécu doit donc s'ouvrir à ces régimes expressifs pluriels, sans chercher à les plier aux attentes narratives de clarté, de linéarité ou d'individualisation. C'est à cette condition qu'elle pourra véritablement s'élargir et reconnaître la valeur épistémique des langages autres.

5.3.2 Traduction comme acte herméneutique et politique

Dans le contexte de cette recherche, la traduction du malgache au français ne pouvait donc pas être un simple exercice linguistique. Elle a rapidement pris la forme d'un processus herméneutique dense

(Gadamer, 1996 ; Gadamer et Fruchon, 1991), engageant non seulement la fidélité aux mots, mais surtout l'attention à leurs résonances culturelles, affectives et sociales. Chaque terme portait un univers : des émotions, des imaginaires, des hiérarchies, des non-dits. La traduction est ainsi devenue un lieu de questionnement constant, où se jouaient des tensions entre explicitation, préservation du sens symbolique et reconnaissance des asymétries linguistiques et épistémiques.

Des expressions comme « *voatarika ny feonao* » ne peuvent être traduites mot à mot sans en aplatir la richesse. Traduite par « ta voix semble influencée », cette formule révèle bien plus: elle suggère une absence d'autonomie, une pression, un malaise. De même, « *manapepo* », que j'ai rendu dans les transcriptions par rabaissage, évoque en réalité une image de quelqu'un qu'on aurait écrasé, réduit dans son humanité. Ces termes illustrent à quel point le malgache est une langue profondément imagée, dont les métaphores expriment souvent des rapports sociaux, émotionnels, parfois hiérarchiques.

Traduire ces expressions impliquait donc des choix éthiques. Fallait-il les expliquer ? Les laisser telles quelles ? Les reformuler ? J'ai opté, dans certains cas, pour une double inscription : conservation du terme malgache suivi d'une explication brève. Cela a été le cas, par exemple, pour « *miala tsiny* » (que l'on traduit souvent par je m'excuse, mais qui signifie littéralement « je me libère du blâme », dans l'optique d'une acception profondément sociale et spirituelle), ou « *manambàny tena* » (se rabaïsser : dans une posture hiérarchique assumée, plus qu'un simple manque d'estime de soi).

D'autres choix se sont imposés lors des discussions, notamment lorsque les participant-es utilisaient des expressions marquées socialement. Comme l'a expliqué un interlocuteur, si on dit « *tezitra* », c'est qu'on vient de la ville et qu'on est riche. Il préfère dire « *maka lagy* », une expression paysanne comme il le définit. Ces distinctions lexicales ne sont pas anecdotiques : elles révèlent un rapport au monde, une façon d'affirmer ou de masquer une appartenance sociale. Traduire sans tenir compte de ces strates, c'est risquer de gommer ce que le langage exprime de manière souterraine.

Ce constat vaut aussi pour les concepts relationnels comme « *ray aman-dreny* » (désignant non seulement les parents biologiques, mais aussi les aînés, les anciens, les figures d'autorité), ou encore « *zandry* », qui ne désigne pas seulement un petit frère ou une petite sœur, mais une personne plus jeune, peu expérimentée, socialement ou symboliquement. Ces termes, intraduisibles sans contextualisation, structurent les rapports de respect, de dépendance ou de guidance dans les récits. Les conserver tels quels dans certains extraits n'a pas été un choix esthétique, mais un acte de reconnaissance de leur densité.

Ce travail de traduction, dans ses hésitations, ses ajustements, ses renoncements parfois, m'a permis de prendre conscience du rôle central de la langue dans la production de savoir. Traduire, c'est toujours aussi se traduire soi-même : entrer en contact avec un autre monde symbolique, sans prétendre l'absorber, ni se l'approprier. En ce sens, traduire devient un acte politique, car il engage une responsabilité : celle de ne pas effacer, celle de nommer avec justesse sans dominer, celle de faire de la place à d'autres formes de compréhension.

Plusieurs auteurs, dont Alejandro (2021a), Alderson (2020) et Hanks (1996), Temple et Edwards (2002) ont montré que la traduction dans les contextes interculturels est rarement neutre. Elle est toujours traversée par des rapports de pouvoir : qui parle ? Qui est traduit ? Qui est compris ? Dans quelle langue se décide la validité d'un savoir ? Ces questions ont résonné fortement pour moi, notamment dans les moments où j'ai hésité à traduire certains termes, ou à les laisser en malgache. Il ne s'agissait pas seulement de fidélité lexicale, mais d'un effort de redistribution épistémique, au sens où l'entendent Turin (2017) ou Kaschula (2017). Reconnaître les savoirs ancrés dans d'autres langues, dans d'autres régimes symboliques, c'est aussi reconnaître que l'universel ne se dit pas toujours en français ou en anglais, ni dans les codes de la rationalité académique.

La traduction, dans ce contexte, n'a donc pas été une opération finale après la collecte. Elle a été au cœur du processus de recherche. Elle m'a obligée à ralentir, à douter, à suspendre mes interprétations. Elle a été un lieu de résistance aux normes de lisibilité attendues. C'est dans ces hésitations, ces microdécisions, que s'est jouée pour moi une forme de recherche située, non seulement en termes de positionnalité, mais aussi en tant qu'éthique de la relation à l'autre dans et par le langage.

5.3.3 Coexistence des régimes narratifs et ouverture méthodologique

L'un des éléments les plus marquants du terrain a été la diversité des manières de dire. Certains récits suivaient une trame relativement linéaire et introspective, notamment chez les participant-es ayant été en contact plus régulier avec des contextes urbains ou institutionnels. D'autres récits, au contraire, étaient fragmentés, elliptiques, rythmés par des silences ou des digressions, entrecoupés de proverbes, d'allusions, ou de retours inattendus à un sujet. Cette coexistence de modalités d'expression au sein d'un même contexte montre que les formes de narration ne peuvent être essentialisées. Il ne s'agissait pas de degrés de clarté ou d'articulation du discours, mais bien de manières situées d'exister dans le récit.

Par exemple, un-e participant-e racontait qu'on accepte sans toujours savoir pourquoi et que c'est comme ça. En apparence banale, cette phrase ouvrait sur une série de justifications par métaphores, des images de lourds sacs à porter, de chemins tordus qu'il faut suivre, ou encore de décisions qui ne viennent pas de nous, mais « d'en haut ». Ces images ne servaient pas à illustrer un discours plus profond : elles étaient le discours, dans leur densité symbolique, émotionnelle et relationnelle.

Ce constat m'a amenée à abandonner l'idée qu'il existerait une forme de récit « attendue » ou « idéale » pour saisir le vécu. Il m'a fallu me départir de certains réflexes analytiques, comme celui de vouloir « recentrer » la parole, de chercher une cohérence linéaire, ou d'identifier un moment-clé du récit. À la place, j'ai appris à accueillir les récits dans leur forme propre, même s'ils prenaient la forme d'un enchaînement d'impressions, de tensions non résolues, ou de digressions chargées de sens. Cette posture méthodologique d'ouverture rejoint les réflexions de Capous-Desyllas et Morgaine (2018), mais aussi celles de Chilisa (2012) et Smith (2012), qui invitent à considérer la narration comme un lieu de résistance aux formes imposées du dire.

Cela ne signifie pas qu'aucune structure n'émergeait des discussions. Mais cette structure ne préexistait pas : elle se coconstruisait progressivement, souvent à rebours, dans les temps d'écoute, de transcription et surtout de relecture. Certains extraits, relus après coup, révélaient une cohérence souterraine que la logique des échanges n'avait pas immédiatement rendue visible. Ainsi, ce n'est pas uniquement dans la parole que le sens apparaissait, mais dans l'ensemble du processus d'échange et d'interprétation, incluant les hésitations, les gestes, les reformulations et les silences.

Ce type de réception appelle une ouverture du regard : les données ne sont pas là, toutes faites, à être extraites. Elles se dévoilent dans une temporalité longue, marquée par la lenteur, la reprise, la résonance. Dans ce sens, la méthode ne peut pas être pensée indépendamment de la manière dont le chercheur s'y engage. Cette posture me semble d'autant plus déterminante que les attentes méthodologiques dominantes, en particulier dans les cadres de recherche fondés sur la logique d'objectivation, de saturation ou de comparabilité, tendent à valoriser la stabilité des catégories, la clarté des récits, et la « lisibilité » des données.

Or, dans ce terrain, il fallait au contraire accepter que le sens se donne autrement, parfois de manière oblique, parfois de façon incomplète ou provisoire. Ce qui, dans un autre cadre, aurait pu être interprété comme un échec de la méthode (ex. propos « hors sujet », absence de clarté), apparaissait ici comme

l'expression même du rapport situé au monde. Accueillir cette altérité des formes, sans vouloir les contraindre à un modèle préétabli, est à mon sens une condition nécessaire à une phénoménologie véritablement élargie, qui ne se contente pas d'un pluralisme déclaratif mais s'engage dans une remise en question des régimes de lisibilité dominants.

5.3.4 Une esthétique éthique du sensible

Ces ajustements méthodologiques mènent à une réflexion plus large sur ce que signifie « comprendre » en recherche qualitative, et sur les formes de vérité que nous reconnaissons comme légitimes. La phénoménologie, telle que la conçoit van Manen (2016 ; 2023), insiste sur l'intuition, la résonance, le dévoilement de l'essence du vécu. Mais dans un contexte postcolonial et plurilingue comme celui de Madagascar, cette essence ne se donne pas toujours à travers un récit articulé ou introspectif. Elle peut surgir dans un geste détourné, une parole hésitante, un proverbe évocateur, ou une tension entre qui est dit et qui l'on est.

Lorsqu'un·e participant·e, visiblement psychologiquement épuisé·e, s'est exclamé·e en riant : « Je peux plus y aller tellement je suis fatigué·e. », son rire, loin d'être anodin, était chargé d'une tension difficilement traduisible. Il disait à la fois l'accablement et la volonté de maintenir une façade. Dans un autre cas, un·e participant·e évoquait une situation conflictuelle en souriant, avant de s'interrompre brusquement. L'humour, le détour, ou le silence, devenaient ici des manières de dire, tout autant que les mots. Ces moments m'ont poussée à concevoir l'écoute comme une attention au-delà du discours, intégrant les nuances du ton, des gestes et des ambiances relationnelles.

Ce type d'expérience me conduit à penser l'écriture des résultats non seulement comme un acte de restitution, mais aussi comme une éthique du soin. Comment écrire sans trahir ? Comment restituer des formes d'expression qui ne passent ni par des phrases structurées, ni par des concepts familiers ? Comment faire exister, dans un texte de recherche, ces formes subtiles de la parole vécue ?

Là où les normes académiques exigent souvent clarté, cohérence, argumentation, les vécus recueillis sur le terrain m'ont rappelé que la vérité peut être fragmentaire, intuitive, affective. Suivant Gadamer (1996), la compréhension n'est pas une opération logique, mais une expérience dialogique où le sens se construit dans l'entre-deux. Van Manen (2023) insiste lui-même sur cette dimension non linéaire de la compréhension phénoménologique, soulignant que la résonance ne réside pas dans l'objectivation du

sens, mais dans sa capacité à toucher le lecteur de manière préreflexive, corporelle, intuitive, l'évidence phénoménologique venant alors de la profondeur de la résonance incarnée.

C'est aussi pourquoi j'ai fait le choix d'une écriture incarnée, mobilisant la première personne, les extraits bruts et un style narratif fluide : non pour subjectiver l'analyse, mais pour refléter l'engagement du chercheur dans le vécu partagé. Cette écriture elle-même étant un geste phénoménologique, une tentative de faire ressentir ce qui a été dit, tu, ou esquissé. Elle peut aussi être lue comme un déplacement modeste des normes de légitimité du champ académique, où certaines formes discursives sont socialement valorisées et d'autres disqualifiées (Bourdieu, 1994).

Dans ce cadre, la notion d'esthétique du sensible devient centrale. Elle ne désigne pas un ajout décoratif à l'analyse, mais une manière de prendre soin de la forme dans laquelle on transmet ce qui a été vécu. L'esthétique devient alors politique, au sens où elle permet de donner place à des formes d'expression souvent disqualifiées dans les modalités dominantes de scientificité. Elle devient un geste de subversion symbolique, refusant l'illusion de neutralité formelle pour reconnaître que toute écriture est située, située dans un champ de rapports de force (Bourdieu, 2001).

Smith (2012) et Weatherill (2025) insistent sur cette nécessité : écrire autrement, avec attention, émotion, poésie parfois, peut être la seule manière d'être fidèle à l'altérité. C'est aussi pour cela que j'ai choisi, dans certaines sections de mon texte, d'inclure des extraits non reformulés, ou de maintenir des termes malgaches dans leur forme originale lorsqu'ils portaient une densité de sens intraduisible sans appauvrissement. Le fait de conserver par exemple le proverbe « *Atody miady amin'ny vato* » sans le substituer par une traduction simplifiée en est un exemple : ce n'était pas seulement un choix stylistique, mais un geste épistémique, une manière de reconnaître la validité d'autres univers de sens.

Cette posture rejoint les démarches de chercheur·e·s qui, en anthropologie critique ou en méthodologie décoloniale, plaident pour une ouverture des formes de restitution : inclusion de récits non linéaires, de tension narrative, ou d'éléments esthétiques dans les productions scientifiques (Chilisa, 2012 ; Smith, 2012). Il ne s'agit pas d'un tournant artistique, mais d'une volonté de faire de la recherche un lieu de rencontre sensible entre mondes pluriels, où les formes du dire sont aussi importantes que le message.

5.3.5 Renoncer à certains automatismes méthodologiques, pour une posture située, réflexive et engagée

Il ne s'agit pas ici d'inventer une nouvelle méthode, ni d'imposer un modèle, mais de reconnaître que toute démarche, même lorsqu'elle se veut ouverte et sensible, appelle des ajustements dès lors qu'elle se déploie dans un espace historiquement, culturellement et linguistiquement situé. Dans le contexte malgache, ces ajustements ont pris la forme d'une attention accrue aux rythmes d'expression, aux symboles, aux registres relationnels, aux gestes et aux manières d'éviter ; autant de manifestations du vécu qui ne se traduisent pas aisément dans une narration introspective classique.

Ce que j'ai tenté, c'est moins de construire un protocole alternatif que de maintenir une posture active d'écoute, d'accueil des imprévus, et de renoncement aux attendus de lisibilité et de cohérence qui orientent souvent les critères d'une recherche classique en gestion. Laisser émerger les récits à partir d'échanges libres, sans forcer leur déroulement, a supposé de suspendre certains automatismes méthodologiques : le guidage de l'entretien, le désir de saturation, ou encore la recherche d'unités thématiques nettes. Cette logique d'ajustement s'est enracinée dans une compréhension située du contexte.

La rigueur méthodologique, dans cette perspective, ne réside pas dans l'application stricte d'un protocole, mais dans la capacité du chercheur à se déplacer : cognitivement, corporellement, épistémiquement. Créer un espace pour que d'autres régimes de sens, de vérité et de relation puissent advenir exige une vigilance constante : ne pas réduire, ne pas trahir, ne pas reconduire les formes normatives d'intelligibilité.

Cette approche ne relève pas d'un simple souci contextuel ou pragmatique, mais d'une exigence épistémologique plus profonde : celle de rendre la méthode phénoménologique sensible aux rapports de pouvoir, à l'historicité des modes d'expression, et aux formes d'invisibilisation que produisent certains cadres d'enquête standardisés. En contexte postcolonial, les conditions mêmes de l'émergence du vécu sont traversées par des inégalités symboliques (Bourdieu, 1982 ; 2001 ; Spivak, 2009), par des formes d'hétéronomie épistémique (Dotson, 2011), et par des dispositifs incorporés de silenciation (Fanon, 1952). La méthode de van Manen, en tant que posture d'interprétation du vécu, peut être mobilisée dans ces contextes à condition d'en assumer une relecture critique et située.

Ces contributions, bien que modestes, participent ainsi à une reconfiguration pragmatique et éthique de la phénoménologie de la pratique (van Manen, 2023). Elles rejoignent une réflexion plus large sur les régimes de scientificité (Chilisa, 2012 ; Smith, 2025), sur ce que nous considérons comme des données recevables, des manières légitimes de dire ou des formes valables de connaissance. Refuser de traduire un mot trop vite, ne pas imposer une structure narrative, devient alors un geste de résistance face aux cadres épistémiques dominants ; une manière de faire place à des formes d'intelligibilité implicites, gestuelles, relationnelles ou narratives.

La phénoménologie, dès lors qu'elle se veut ouverte au monde vécu dans sa complexité, ne peut éluder les tensions liées à la langue, au pouvoir et à la transmission. Il ne s'agit pas tant de l'élargir que de la décentrer, pour la rendre plus poreuse aux mondes pluriels. La réflexivité devient alors une exigence épistémologique et une condition pour penser, depuis l'intérieur du terrain, les dilemmes, les limites et les possibles d'une méthode. C'est ce que la section suivante viendra approfondir.

Tableau 5.1 Encart sur les ajustements-clés apportés à la méthode

AJUSTEMENTS-CLÉS APPORTÉS À LA MÉTHODE PHÉNOMÉNOLOGIQUE

Immersion relationnelle et dialogues libres. Immersion prolongée, favorisant des discussions ouvertes plutôt que des entretiens. Cette approche a permis de respecter les temporalités locales et de laisser émerger des formes d'expression plus naturelles et situées.

Ouverture aux formes d'expression situées et aux registres langagiers pluriels. Prise en compte des récits fragmentés, des digressions, du langage corporel, des silences, des proverbes et des métaphores comme modes légitimes de dévoilement du vécu. Cette posture implique également une attention aux registres sociaux du malgache (rural vs urbain, implicite vs explicite) et une remise en question de l'exigence d'un langage introspectif, linéaire et personnel comme unique voie d'accès à l'expérience.

Traduction comme acte herméneutique et politique. Traduction lente, réflexive, parfois partielle ou commentée, assumée comme un geste engagé

face aux hiérarchies linguistiques et épistémiques. La traduction devient un espace de médiation entre les régimes de sens.

Écriture phénoménologique incarnée et modes de diffusion alternatifs. Choix d'une écriture sensible et réflexive, mobilisant la première personne, les extraits bruts et les mots non traduits. Intégration de formes de restitution non conventionnelles (poésie, arts visuels, récits non linéaires) pour honorer la densité du vécu et élargir les cadres de la scientificité.

5.3.6 Pour conclure : une méthode transformée par le terrain

Cette section a montré que l'application de la phénoménologie herméneutique dans un contexte postcolonial exige bien plus qu'une adaptation technique. Elle suppose un travail de déplacement, de résonance, de désapprentissage, pour laisser émerger les formes propres d'un vécu situé. En m'appuyant sur les principes de van Manen, tout en les croisant avec des approches critiques, j'ai tenté de faire de la phénoménologie un espace ouvert : capable d'accueillir le silence, l'indirect, le fragmenté, mais aussi de résister aux exigences linéaires, aux narrativités imposées, aux hiérarchies langagières. Ce que je propose ici n'est pas un modèle généralisable, mais une manière de faire place au monde, telle qu'il se présente à nous, dans ses complexités. Une phénoménologie qui écoute avec soin, traduit avec précaution, écrit avec responsabilité. Elle devient alors une méthode transformée par le terrain autant qu'engagée à son contact ; traversée par des langages, des affectss, des rapports de pouvoir. Traversée, au sens où ses repères et ses frontières se déplacent, et où la réflexivité devient à la fois condition de connaissance et engagement politique du chercheur. La méthode n'est plus seulement appliquée au terrain ; elle est altérée, déplacée, fécondée par lui.

Ces ajustements méthodologiques, bien qu'ancrés dans un terrain spécifique, invitent à penser la phénoménologie comme une méthode vivante, adaptable, capable d'accueillir des formes d'expression variées marquées par des héritages historiques, linguistiques ou relationnels complexes. Sans chercher à modéliser, cette démarche montre qu'une attention fine au langage, à la posture du chercheur et aux codes locaux peut renforcer à la fois la validité interprétative et l'utilité critique de la recherche. Elle trace ainsi une voie possible pour une phénoménologie élargie, attentive aux tensions entre écoute, légitimité et traduction du vécu.

Ce positionnement rejoint les propositions récentes d'auteurs tels que Subramani (2025), Millora et al. (2020) ou Weatherill (2025), qui explorent les potentialités critiques de la phénoménologie lorsqu'elle est appliquée à des contextes traversés par la colonialité du savoir.

Si les ajustements méthodologiques décrits ici répondent aux spécificités d'un terrain postcolonial et plurilingue, ils résonnent avec des enjeux plus généraux liés à la conduite d'une recherche sensible à la diversité des formes d'expression, à l'asymétrie des ressources symboliques et à la pluralité des épistémologies. Ces défis méthodologiques se posent avec acuité dans les recherches menées en contexte autochtone, diasporique ou interculturel au Canada, où les enjeux de traduction, de reconnaissance épistémique et d'éthique relationnelle exigent des formes de vigilance similaires. L'écriture réflexive, l'attention au langage et la posture d'écoute peuvent dès lors nourrir des démarches de recherche engagées au-delà de ce terrain spécifique.

5.4 Chercher dans la tension : réflexivité, position hybride et éthique relationnelle

Cette section prolonge les ajustements méthodologiques présentés précédemment en mettant au centre la posture de la chercheuse, son implication, ses tensions et ses déplacements dans la relation de recherche. En tant que chercheuse malgache formée en Occident, ma présence sur le terrain ne pouvait être neutre. Elle a suscité des effets multiples (affectifs, sociaux, symboliques) qui ont influencé la collecte, l'analyse et l'écriture. Plutôt que de les considérer comme des biais à contrôler, j'ai choisi d'en faire une matière réflexive, un levier pour penser autrement les conditions de production du savoir en contexte postcolonial. La réflexivité est ici envisagée non comme une exigence accessoire, mais comme une démarche située, au croisement du personnel, du méthodologique, de l'éthique et de l'épistémologique. Elle irrigue chaque moment de la recherche : la prise de contact, les ajustements d'écoute, les traductions, l'écriture et même les formes de diffusion.

5.4.1 Entre deux mondes : la recherche en position hybride

Arriver « chez soi » en tant que chercheuse peut être à la fois un ancrage et un trouble. Mon identité malgache aurait pu me placer comme une « *insider* » évidente aux yeux des participant-es, mais c'est précisément cette appartenance revendiquée, teintée de mon parcours en France et au Québec, qui m'a mise en décalage. D'emblée, mon langage, mon allure, ma posture sociale, même mon rire ou mes chaussures, faisaient écho à un ailleurs perçu comme supérieur, étranger, voire dominant. Je ne pouvais

pas dissimuler mes appartenances multiples, ni les effets qu'elles produisaient sur les dynamiques relationnelles.

Ce décalage, je l'ai ressenti dès les premiers échanges. Certaines personnes me parlaient avec distance, d'autres avec déférence, parfois dans une forme d'autocensure teintée de gêne. Un·e participant·e disait : « Tu ne parles pas comme nous, mais tu comprends quand même. » Ce « quand même » portait tout le poids d'un entre-deux difficilement situable, à la fois facilitateur et inhibiteur.

L'effet de mon positionnement ne se limitait pas à la perception des autres. Il traversait aussi mon propre regard. Dans mon journal réflexif, j'ai noté à plusieurs reprises ma difficulté à me sentir à ma place : trop extérieure pour revendiquer une proximité totale, trop intérieure pour adopter une posture d'extériorité « neutre ». Cette instabilité, d'abord inconfortable, s'est révélée heuristique. Elle m'a obligée à écouter plus finement les tensions affectives et symboliques qui traversaient les interactions. Elle a également nourri une vigilance constante à ne pas imposer mes référents d'analyse, ni mon propre sentiment d'injustice.

Plusieurs auteurs soulignent l'ambivalence de ces postures hybrides. Vlavonou (2021), Musgrave (2025) ou encore Subramani (2025) évoquent les tiraillements identitaires, les conflits de loyauté, mais aussi la possibilité d'une écoute plus poreuse aux nuances du terrain. Cette posture « entre » (ni tout à fait dedans, ni tout à fait dehors) peut devenir une ressource, à condition d'être interrogée continuellement. Cette lecture rejoint la notion d'hybridité réflexive proposée par Rajoeliso Debergue et al. (2025), entendue comme une posture critique, incarnée et située, attentive aux tensions identitaires et relationnelles. Elle oblige à reconnaître les asymétries de pouvoir et les privilèges associés, tout en acceptant les vulnérabilités qu'elles suscitent chez moi.

J'ai par exemple été marquée par ce moment où un·e participant·e m'a demandé si je savais pourquoi certains enfants me disaient systématiquement « *bonjour* ». « Est-ce parce que je leur ai donné des cours de français ? Ou parce que je suis blanche ? » ai-je répondu en riant. Mais ce rire, je l'ai noté ensuite, était un masque. Il traduisait mon malaise face à l'assignation raciale implicite et mon besoin de désamorcer, de faire lien malgré la distance.

La réflexivité ici ne se réduit pas à une analyse de mes biais cognitifs. Elle est émotionnelle, existentielle, relationnelle. Elle m'amène à considérer l'immersion au-delà d'une posture d'observation, comme un lieu

d'engagement sensible, traversé par l'histoire, la mémoire coloniale, les attentes et les regards. Comme le soulignent Thomson et al. (2021), faire de la réflexivité une pratique éthique, c'est accepter d'être affectée, déstabilisée, déplacée et d'en faire une matière de connaissance.

5.4.2 Ajuster sa méthode au fil des tensions : réflexivité dans la collecte et l'analyse

Sur le terrain, les effets de mon positionnement n'étaient pas théoriques : ils se matérialisaient dans les moindres détails des interactions. Dans les premiers temps, les façons dont les participant·es s'adressaient à moi, les mots qu'ils choisissaient, les silences prolongés ou les rires nerveux, portaient les marques d'une relation asymétrique, subtile mais présente. Ce décalage s'est estompé avec le temps, avec les personnes avec lesquelles j'ai partagé plus de temps, mais il a marqué les débuts de chaque rencontre.

Mon langage soutenu, mes habitudes d'écoute ou mes attentes interprétatives révélaient parfois une distance culturelle que je n'identifiais pas immédiatement. Ce sont ces écarts, ces frottements imperceptibles, qui m'ont contrainte à ajuster ma méthode.

L'un des premiers ajustements a été d'abandonner tout protocole formel d'entretien. Ce que j'appelais « entretien » devenait rapidement une conversation, un échange libre, souvent rythmé par les temps du quotidien : une marche, une pause à l'ombre. C'est dans ces espaces que la parole surgissait, parfois après de longs détours, ou au détour d'un proverbe lancé comme une évidence partagée. Un·e participant·e, par exemple, parlait d'un conflit avec son supérieur en disant simplement : « *Aza atao fitia varavarana, tiana ihany fa atositosika* » (« Ne pas aimer comme une porte qu'on pousse et repousse »). Cette formule disait tout, sans qu'il soit nécessaire de la développer. L'analyse nécessitait alors non pas une explication, mais une écoute symbolique, une attention à la densité du dire.

Dans ces moments, mes acquis phénoménologiques me donnaient des outils, mais ils devaient être encore plus souples. L'épochè, telle que préconisée par van Manen (2023), ne pouvait pas être une mise à distance stricte : elle devait devenir un suspens attentif, un ralentissement. Il ne s'agissait pas d'isoler mes affects ou mes repères, mais de les reconnaître pour mieux les mettre en perspective. Cela rejoint les propos de Karcher et al. (2024) ou de Hopman (2021), qui insistent sur une réflexivité active et située, ancrée dans les dilemmes concrets du terrain. La méthode devient ici un travail de discernement : savoir quand relancer, quand se taire, quand reformuler. Et surtout, accepter de ne pas tout comprendre sur le moment.

Les traductions aussi ont été un lieu de réflexivité intense. La phrase « *Tsy miteny aho fa any am-po* » (Je ne parle pas, mais c'est dans mon cœur), que j'ai entendue dans plusieurs variations, m'a confrontée à l'indicible. Comment interpréter ce qui ne se dit pas ? Comment écrire une émotion contenue, une réticence à verbaliser, sans la forcer ? Dans ces cas, j'ai parfois choisi de laisser le mot malgache, accompagné d'un commentaire, pour ne pas trahir la profondeur symbolique et affective qu'il portait.

Ces ajustements (abandon de la structure d'entretien, reformulation prudente, ralentissement de l'analyse, maintien de certains mots malgaches) ne relèvent pas d'une simple adaptation technique. Ils traduisent un engagement méthodologique fondé sur une réflexivité éthique, c'est-à-dire sur la reconnaissance de la vulnérabilité de l'autre et de soi-même dans la relation de recherche. Comme le souligne Subramani (2025), pratiquer la réflexivité, c'est faire de chaque choix (langagier, relationnel, analytique) un lieu de responsabilité.

J'ai choisi de conserver certains mots en malgache, non pour un exotisme quelconque, mais parce qu'ils portaient une densité affective, symbolique et relationnelle difficilement traduisible sans en réduire le sens. Le mot « *mifona* », par exemple, renvoie normalement à une posture d'humilité devant une autorité parentale ou devant Dieu. Cette compréhension intime m'a permis de percevoir combien un-e chercheur-e ne maîtrisant pas les nuances du malgache aurait pu le réduire à une simple demande d'excuse, perdant ainsi la profondeur relationnelle du terme. Cette prise de conscience a renforcé ma vigilance à ne pas lisser les termes, ni à les dissoudre dans des équivalents appauvris.

De manière plus large, je considère que les catégories langagières et interprétatives que je mobilise sont elles aussi constamment interrogées à la lumière du contexte, de mes affects et des régimes de sens dans lesquels elles prennent forme. Cette attention aux mots, à leur poids et à leur performativité s'inscrit dans une démarche où nos discours et analyses participent à la reproduction ou à la transformation du monde social (Alejandro, 2021a ; 2021b ; Alejandro et Knott, 2022). Cette approche m'a amenée à intégrer une vigilance accrue dans l'usage des catégories analytiques, en me demandant régulièrement si celles-ci traduisaient ou trahissaient le vécu partagé.

Enfin, j'ai souvent ressenti un inconfort face à mes propres attentes académiques. Je cherchais des structures, des récits clairs, des analyses qui « tiennent ». Mais sur le terrain, tout résistait à cette mise en ordre : les récits étaient fragmentaires, ambigus, parfois contradictoires. Ce que j'aurais pu considérer comme un manque de rigueur ou de cohérence m'est apparu, peu à peu, comme un reflet fidèle du vécu

dans un contexte de tensions sociales, culturelles et historiques. Accepter cette complexité, ne pas la lisser, ne pas la réduire, est un pas important dans ma démarche.

5.4.3 La réflexivité comme engagement éthique, attention et soin relationnel

Sur le terrain, la réflexivité ne relevait pas seulement d'une exigence méthodologique ou d'un souci de rigueur interprétative. Elle s'est peu à peu imposée comme un engagement éthique, une manière d'habiter la recherche en étant à la fois attentive à l'autre, à moi-même et à la relation qui nous reliait. Ce que j'appelle ici soin ne renvoie pas à une posture compassionnelle, mais à une attention soutenue, une manière de prendre en compte la vulnérabilité de la rencontre, les effets que peuvent produire mes mots, mes gestes, mes interprétations. Il s'agit d'un soin relationnel, au sens où l'acte de recherche devient un espace de co-présence qui demande de la délicatesse, de la retenue et de la lucidité.

Cette perspective rejoint les propositions de Smith (2025), Weatherill (2025) ou Subramani (2025), qui considèrent la réflexivité non comme un exercice secondaire, mais comme un mode de présence éthique dans la recherche. Pour eux, être réflexif, c'est se rendre disponible à l'incertitude, reconnaître les déséquilibres de pouvoir implicites dans toute interaction et chercher à ne pas imposer une lecture unique de l'expérience. C'est aussi s'autoriser à douter de ses propres outils, à prendre du recul, à reformuler, à faire silence quand il le faut.

Dans mon cas, ce soin s'est exprimé par des ajustements concrets. Face à un rire tendu, j'ai parfois décidé de ne pas insister. Devant un regard fuyant ou un soupir, j'ai suspendu ma question pour laisser la personne choisir si elle souhaitait poursuivre ou non. J'ai parfois reformulé, avec douceur, ce que je croyais avoir compris, en laissant la place à la correction ou à l'invalidation. Ces gestes, qui peuvent sembler anecdotiques, sont devenus essentiels dans ma manière d'être en relation. Ils m'ont permis de construire une confiance, de créer un espace où la parole pouvait advenir sans contrainte.

Mais ce soin n'était pas univoque. Il impliquait aussi de me protéger, de ne pas me laisser happer par les récits au point de m'y perdre. Certaines histoires faisaient écho à mes propres expériences ou sensibilités. Il m'a fallu reconnaître ces résonances, pour ne pas projeter mes affects sur les paroles des autres. Cela rejoint les réflexions de Thomson et al. (2021) ou de Karcher et al. (2024), qui rappellent que la réflexivité est aussi un travail sur soi, un effort pour discerner ce qui appartient au terrain et ce qui relève de notre propre trajectoire.

Prendre soin de la relation, c'était donc aussi être attentive à la position que j'occupais. Me demander à quel moment j'étais perçue comme une étrangère, une Malgache, une universitaire, une interlocutrice digne de confiance, ou une figure d'autorité. Ces représentations, parfois contradictoires, circulaient sans que je puisse toujours les contrôler. Il m'a fallu apprendre à composer avec elles, sans prétendre les neutraliser.

Dans certaines situations, ce sont les participant·es qui ont pris soin de moi. En reformulant leurs propos pour m'aider à mieux comprendre. En ponctuant leurs phrases de sourires pour alléger la tension. En m'indiquant que certains sujets étaient trop sensibles pour être approfondis. Ce soin mutuel, même s'il ne pouvait effacer les asymétries, contribuait à rendre la relation plus juste, plus humaine.

Ainsi, la réflexivité comme soin ne s'ajoute pas à la recherche, elle en est une condition. Elle ne garantit pas une posture neutre ou parfaite, mais elle permet de cultiver une vigilance, une humilité, une attention constante à ce qui se joue dans l'entre-deux. Elle oblige à ralentir, à se questionner, à renoncer parfois à comprendre tout de suite. Elle invite à écrire autrement, en ménageant des zones d'incertitude, de silence, d'inachevé. Non par manque de rigueur, mais par respect pour la complexité du vécu et pour la singularité de chaque rencontre.

5.4.4 Vers une reconnaissance élargie de la validité et des formes de diffusion

La réflexivité critique ne se limite pas à la posture du·de la chercheur·e en interaction avec les participant·es. Elle engage aussi un regard lucide sur les normes tacites qui orientent la recherche académique, ce que l'on considère comme des « données », ce que l'on juge « valide », ce que l'on estime « publiable ». En contexte postcolonial, ces critères dominants sont eux-mêmes marqués par des hiérarchies historiques entre formes de savoir, de langage et de transmission. Comme le montrent Weatherill (2025) ou Subramani (2025), l'exigence réflexive consiste aussi à interroger les régimes de scientificité qui marginalisent les formes de connaissance non occidentales, en particulier celles qui s'expriment par l'oralité, l'esthétique, l'allusion ou le silence. Or, à Madagascar, ces formes ne sont pas des alternatives secondaires. Elles sont des manières premières d'exister dans le monde, de dire, de ressentir, de transmettre.

Ce constat m'a conduite à réfléchir à la manière dont je restitue la parole recueillie. Comment faire entendre, dans un cadre académique, des expressions marquées par la métaphore, la circularité, le rire,

la répétition poétique, ou le non-dit chargé ? Comment écrire un vécu sans le trahir ? Comment transmettre un malaise, une tension, une pudeur, sans les traduire immédiatement en concepts stabilisés ?

Ces questions m'ont amenée à expérimenter des formes de restitution plus sensibles, plus fragmentaires, parfois plus visuelles ou symboliques. Cette approche, qui rejoint les propositions de Thomson et al. (2021) sur l'écriture comme pratique éthique, s'inscrit dans une logique de décolonisation épistémique. Il ne s'agit pas de rejeter les critères de rigueur, mais de les élargir pour qu'ils puissent intégrer d'autres manières de savoir. Il s'agit de penser l'évaluation d'une recherche, aussi par sa capacité à accueillir des formes de complexité, à respecter l'altérité des récits, à ne pas simplifier l'expérience.

Enfin, cette démarche m'a amenée à reconsidérer les formes de diffusion du savoir. Puisque la recherche doit également avoir du sens pour les personnes concernées, alors les formats doivent être pensés en conséquence. L'écrit académique, aussi rigoureux soit-il, ne suffit pas. Il m'est apparu nécessaire d'imaginer d'autres canaux, d'autres supports, plus accessibles, plus dialogiques, que ce soit à travers des restitutions orales, des expositions visuelles, des dispositifs narratifs ou esthétiques ; idéalement coconstruits. C'est aussi cela, faire place à d'autres régimes de vérité.

Ce déplacement, qui s'appuie sur des réflexions telles que celles de Musgrave (2025), Olmos-Vega et al. (2023) ou von Unger et al. (2022), ne va pas de soi. Il implique de résister à certaines attentes du monde académique, de défendre des choix méthodologiques qui ne sont pas toujours « lisibles » selon les standards habituels. Mais il s'inscrit dans un mouvement plus large de redéfinition des pratiques de recherche : un mouvement qui articule épistémologie, éthique et engagement. Il invite ainsi moins à substituer un régime de validité à un autre qu'à élargir les critères de ce qui peut être reconnu comme rigoureux, recevable et transmissible.

5.4.5 Pour conclure : ma réflexivité en mouvement

Cette réflexion sur ma posture de chercheuse n'est ni un aveu de faiblesse méthodologique, ni un exercice secondaire. Elle est au cœur de l'exigence phénoménologique telle que je l'ai vécue sur le terrain : une recherche qui ne se contente pas de recueillir le vécu des autres, mais qui engage aussi celui de la chercheuse dans son rapport à l'autre, au savoir et à elle-même.

Dans un contexte traversé par des héritages coloniaux, des asymétries sociales et des écarts de langage et de légitimité, la réflexivité ne peut être réduite à une simple auto-analyse. Elle devient une pratique éthique, épistémologique et politique. Elle demande de faire place à l'incertitude, d'oser suspendre l'interprétation, d'ajuster ses outils, ses mots, ses gestes, pour s'approcher au plus près du vécu sans l'écraser sous les cadres de pensée importés.

Tout au long de cette recherche, j'ai appris à négocier ma double appartenance, à écouter autrement, à traduire avec prudence, à écrire avec attention, respect et responsabilité. Cette recherche m'a rendue plus vigilante, plus présente. À l'écoute de ce qui ne se dit pas, mais se vit. Cette réflexivité en mouvement m'a permis non seulement de mieux comprendre ce qui se jouait dans les relations observées, mais aussi de mieux situer ce que signifie faire de la recherche dans un contexte interculturel et postcolonial. En cela, cette réflexion ouvre sur une autre, plus collective, sur les conditions d'une recherche véritablement située, sensible et décolonisante.

5.5 Conclusion du chapitre. Implications théoriques, épistémiques et pratiques situées

Cette section conclut le chapitre de discussion en dégagant quelques lignes de force, sans prétention à l'exhaustivité ni à la généralisation. Les implications proposées sont situées : elles émergent d'un entrecroisement de vécus, de tensions, de silences, de résistances et d'ajustements méthodologiques façonnés par un contexte postcolonial singulier.

Ce terrain m'a appris qu'on ne peut appliquer la phénoménologie de manière indifférenciée. À Madagascar, le vécu ne se donne pas toujours dans les formes attendues du récit introspectif ou linéaire. Il exige une méthode capable d'accueillir l'ambigu, le fragmentaire, le symbolique, sans chercher à les redresser : une phénoménologie poreuse à d'autres régimes de sens, attentive à la matérialité du langage, aux formes d'indirection, aux dynamiques relationnelles implicites.

Les récits recueillis révèlent combien la subjectivité est façonnée par des régimes d'audibilité, des contraintes de légitimation et des héritages postcoloniaux. Ils déplacent l'analyse de la subjectivité comme intériorité vers une conception relationnelle, marquée par l'ajustement aux normes symboliques dominantes. Ce déplacement permet aussi de reconsidérer la résistance : elle n'est pas toujours visible, revendiquée ou formulée comme telle. Elle peut s'exprimer dans un silence choisi, un retrait stratégique,

un geste d'évitement. Ces formes d'agentivité discrètes ne sont pas réductibles à de la soumission. Elles traduisent une lucidité située, une manière de composer avec l'ordre établi sans s'y dissoudre.

Ainsi, les dynamiques relationnelles observées ne peuvent être saisies uniquement à partir des structures macrosociales ou des dispositifs formels. C'est dans l'épaisseur des interactions ordinaires que se rejouent les rapports de domination. La phénoménologie critique permet de capter ces ajustements, ces tensions, ces ambivalences, sans les rabattre sur des catégories préexistantes. Elle ouvre un espace d'écoute où l'indicible peut commencer à se dire autrement.

Ce parcours m'a aussi confrontée à une évidence : nos régimes de scientificité sont eux-mêmes situés. Ils privilégient certains formats (clarté, linéarité, explicitation) et tendent à disqualifier les récits hésitants, les silences, les formes d'expression minorées. Dans ce cadre, traduire n'a pas été un geste neutre : c'est devenu un acte politique, une manière de faire entendre sans trahir, de préserver sans figer, de prendre soin du sens sans le recoder selon des normes académiques dominantes.

Ce que je propose ici, ce n'est pas une méthode nouvelle, mais une invitation à penser la recherche comme un espace traversé : traversé par des rapports de pouvoir, des traditions de savoir, des régimes d'expression. Une phénoménologie critique, vivante, qui accepte d'être déplacée par le terrain autant qu'elle s'y engage, et qui reconnaît les savoirs situés non comme annexes, mais comme constitutifs de la connaissance.

CHAPITRE 6

VERS UNE ESTHÉTIQUE DES VÉCUS

Dans le prolongement de la posture phénoménologique critique adoptée dans cette thèse, ce chapitre ouvre un autre espace de compréhension du vécu à partir de formes visuelles et poétiques élaborées en parallèle de l'écriture académique. Il ne s'agit ni d'ajouter un supplément esthétique à l'analyse, ni d'illustrer des résultats déjà stabilisés, mais de reconnaître que certaines dimensions de l'expérience, comme ses intensités, ses opacités, ses rythmes, ou ses résonances affectives et relationnelles, résistent partiellement à une formulation strictement conceptuelle. Placé dans le corps même de la thèse, ce chapitre répond ainsi à une exigence de cohérence épistémologique : ne pas reléguer à la marge des formes de savoir et d'expression qui participent pleinement à l'intelligibilité du vécu. Dans cette perspective, l'esthétique n'est pas pensée comme décor, mais comme modalité de travail du sens.

Le processus artistique comme espace heuristique

Cette orientation peut d'abord être éclairée par la poïétique. Persillet (2024) montre qu'elle déplace l'attention de l'œuvre comme produit vers le faire, c'est-à-dire vers les gestes, les matériaux, les procédures, les temporalités et les conditions d'émergence de la forme. Une telle perspective permet de penser la pratique picturale non comme le prolongement illustratif d'une réflexion déjà constituée, mais comme un espace de recherche où intuition, élaboration formelle, retour réflexif et mise en sens s'entrecroisent.

Cette perspective rejoint les travaux de Cozzolino et al. (2022) qui montrent que les images et les formes sensibles produites ne relèvent pas seulement d'une mise en forme finale, mais peuvent reconfigurer la recherche elle-même en ouvrant d'autres prises sur les matériaux, d'autres récits et d'autres modes de comparaison. L'image n'y est pas conçue comme illustration secondaire d'un discours préalable, mais comme élément heuristique capable de participer à l'exploration, à l'analyse et à la restitution du phénomène étudié.

Les approches fondées sur les arts permettent ainsi de considérer les formes visuelles et poétiques comme des appuis à l'analyse, à la réflexivité et à la représentation du phénomène étudié. Holm et al. (2018) soulignent qu'elles peuvent intervenir à différents moments de la recherche et donner accès à des nuances, à des tensions et à des aspects incarnés que d'autres langages rendent moins perceptibles.

Passages entre langues, formes et régimes de sens

Cette orientation entre directement en résonance avec les propositions de Joubert (2024) sur la recherche-création en traductologie. Elle montre que traduire ne consiste pas à transférer un contenu inchangé d'une langue à une autre, mais engage une position, un projet de sens et une série d'arbitrages qui participent eux aussi d'une production de connaissance. Cet apport est particulièrement fécond dans une recherche où les échanges se sont majoritairement déroulés en malgache. Il permet de penser le passage entre langues, registres et formes comme un travail de recherche à part entière.

De son côté, Leavy (2015) insiste sur le fait que la poésie peut être mobilisée lorsque la prose analytique ne suffit plus à communiquer certaines intensités de l'expérience ou certaines qualités d'énonciation. Cet apport permet ici de soutenir le recours à des formes qui ne visent ni à embellir ni à simplifier, mais à approcher autrement ce qui, dans le vécu relationnel, résiste à une mise en discours univoque (Holm et al., 2018 ; Leavy, 2015).

Les tableaux, photographies et fragments poétiques présentés ici doivent dès lors être compris comme des vecteurs de compréhension à partir desquels certaines dimensions du vécu deviennent perceptibles autrement que dans la seule prose analytique (Persillet, 2024). Les formes sensibles réunies dans ce chapitre ne doublent donc pas l'analyse classique : elles en prolongent le travail de compréhension et de perception en accueillant ce qui se dérobe partiellement à l'énonciation académique, sans prétendre s'y substituer (Joubert, 2024 ; Cozzolino et al., 2022).

Une continuité avec la démarche méthodologique

En tant que chercheuse et artiste peintre, je ne conçois donc pas ces créations comme un ajout périphérique à la thèse, mais comme des formes complémentaires de travail du sens. Elles s'inscrivent dans la continuité de la démarche méthodologique exposée plus tôt, où l'écriture elle-même a été pensée comme une composante du travail interprétatif plutôt que comme un simple moment de restitution.

Richardson (2023) rappelle à cet égard que l'écriture n'est pas une activité de mise au propre finale, mais une méthode de découverte. Le déplacement proposé dans ce chapitre prolonge cette idée : lorsque le langage analytique atteint ses limites, d'autres formes peuvent prendre le relais, non pour remplacer l'analyse, mais pour en poursuivre l'effort à partir d'autres régimes de sens.

Les formes visuelles et poétiques qui suivent ne sont donc pas proposées comme des preuves ni comme des illustrations du propos analytique. Elles se présentent comme des fragments situés, qui appellent à une attention aux gestes, aux seuils, aux silences, aux espaces et aux présences discrètes, là où certaines dimensions du vécu relationnel se donnent à percevoir sans se laisser entièrement formuler. Elles ne visent ni à représenter le terrain comme une totalité, ni à figer une réalité, mais à ouvrir une autre voie d'accès à ce qui, dans les expériences recueillies, continue de résister à toute clôture interprétative (van Manen, 2023 ; Siegesmund, 2023). Les œuvres visuelles et textuelles présentées dans ce chapitre relèvent de ma pratique artistique et sont protégées par le droit d'auteur.



Figure 6.1 Feon'ny fijery / La voix du regard – Acrylique sur toile et poème

Œuvre originale peinte par ©Karine Rajoeliso Debergue, 2023.

Format. 24 x 36 pouces. Technique. Peinture au couteau et pinceau sur toile.

Feon'ny Fijery
La voix du regard
Cartel poétique MG/FR

Mitovy ny fihaonana, fa samy manana ny dian'ny traikefa. Ny iray mitsiky, tsy miteny fa manantena. Ny iray mitazana, tsy mora hakekena. Ny iray misento, tsy mitarina fa mitàna mangina.

Moa ve izany dia fanekena ? Moa ve izany dia fandefarana ? Moa ve izany dia fiarovantena ?

Raha misy ny mangina, tsy noho ny tsy fahalalana, fa noho ny fahendrena. Tsy hoe tsy manan-kambara, fa manandresaka tsy azo ambara.

Henoy ny fahanginana, fa miteny tsy amin'ny feo. Henoy ny feon'ny tsy hita, ny lanjan'ny tsy lazaina. Jereo ny maso. Fa ny maso, dia kabary tsy miteny.

Kabary tsy amin'ny teny, fa amin'ny fijery. Kabary tsy amin'ny vava, fa amin'ny fo.

La rencontre tremble, semblable et disjointe, mais chaque âme y grave son pas d'ombre.

L'une sourit, muette, un espoir dans la gorge. L'autre fixe, sa distance est une frontière. La troisième soupire, sans plainte ni cri, et retient dans le creux de son souffle le poids d'un mot jamais lâché.

Est-ce soumission ? Est-ce fatigue ? Est-ce l'art ancien de survivre sans bruit ?

Le silence ici n'est pas vide. Il est plein d'attente, plein de sagesse nouée dans le ventre. Ce n'est pas qu'il n'y ait rien à dire, mais tout ne se donne pas au langage. Écoutez ! Le silence parle, sans bouche, sans tambour.

Il pèse comme une pluie tiède sur les épaules de celles qui n'osent plus crier.

Regardez-les. Leurs yeux sont un kabary sans mots, un poème sans alphabet, un feu doux qui dit le vrai dans la nuit des conventions.



Figure 6.2 Voankazon'ny fihavanana / Le fruit du lien – Acrylique sur toile et poème

Œuvre originale peinte par ©Karine Rajoeliso Debergue, 2025.

Format. 30 x 40 pouces. Technique. Acrylique sur toile, peinture au couteau et pinceau.

Voankazon'ny fihavanana

Le fruit du lien

Cartel poétique MG/FR

Tsy tsiky mahafatifaty,
fa tsiky mitondra fiadanana.
Tsy tsiky manintona,
fa tsiky mitrotro fahendrena.
Tsy fijery mivantana, fa fijery manaja.
Tsy fofo-pitia, fa fo mitana fihavanana.
Mitondra voankazo amin'ny loha,
tsy ho fiseho-pahasoavana,
fa ho famindram-po mangina.
Tsy fanomezana ho hita maso,
fa ho fanomezana tazomina ao anaty.
Tsy amin'ny vava no anolorana azy,
fa amin'ny foko.
Tsy amin'ny teny, fa amin'ny fihetsika.
Tsy amin'ny kabary be, fa amin'ny
fahanginana be.
Izy tsy miteny, fa manome.
Izy tsy mitaky, fa manome.
Izy tsy mirehareha, fa manome.
Izany no fahasoavana : manome tsy
miteny, manome tsy mody fantatra,
manome satria tia.

Elle marche. Sereine. Posée. Constante.
Sur sa tête, non pas des fruits, mais des
formes de foi.
Elle donne. Sans dire. Sans devoir. Sans
drame. Elle donne, non par manque, mais
par maintien.
Ce n'est pas un cri, c'est un lien.
Le sourire ne brille pas. Il veille.
Pas pour plaire, mais pour porter.
Pas pour séduire, mais pour soutenir.
Elle ne montre rien. Mais elle fait tout : le
pas, le poids, le possible.
Ce qu'elle porte ? Pas un trophée. Pas un
mérite. Mais une mémoire. Un fruit mûr
comme un merci sans mots, comme un
soin sans bruit.
Ce n'est pas un cri, c'est un lien. Un lien
tissé sans corde, mais avec le cœur. Un
lien porté par le dos, le vent, le regard.
Elle n'attend pas. Elle n'explique pas. Elle
n'insiste pas. Mais elle est là. Et cela suffit.



Figure 6.3 Mitondra ho an'ny hafa / Porter pour les autres – Acrylique sur toile et poème

Œuvre originale peinte par ©Karine Rajoeliso Debergue, 2025.

Format. 30 x 40 pouces. Technique. Acrylique sur toile, peinture au couteau et pinceau.

Mitondra ho an'ny hafa

Porter pour les autres

Cartel poétique MG/FR

Tsy hoe safidy ny azy fa adidy. Tsy hoe fankasitrahana ny azy fa fahazarana. Tsy hoe maivana ny entana fa tsy azo avela. Tsy manontany ny antony izy satria fantany ny tokony hatao. Satria noana ny zaza. Satria lavitra ny rano. Satria tsy mihetsika ho azy ny vary. Ka na vizana ny togontra, ny dia no mibaiko. Ka na mihenjana ny Soroka, ny tanana no mihazona. Rehefa mitongilana ny tontolo dia eo izy hanitsy. Toy ny afo mangina. Izy no mibata, tsy mitaraina. Izy no manangana ny masontany. Izy no simenitra mamatotra ny velona. Misorona. Matanjaka. Vatofantsika. Toy ny tsy hita izy, kanefa raha tsy eo, dia mirodana ny zava-drehetra.

Elles avancent. Pas après pas. Terre battue. Poussière levée. Bras tirés. Elles ne disent rien. La bouche sait, mais reste close. La bouche sait que parler, c'est lâcher. Et lâcher, c'est briser le fil. Les sacs râpent l'épaule. Mais les mains tiennent. Le monde penche. Elles redressent. La charge ? C'est la règle. Pas le choix. Elles ne posent pas de pourquoi. Elles savent : ici, on fait. Parce que l'enfant a faim. Parce que l'eau est loin. Parce que le riz ne marche pas seul. Elles tissent l'ordre des jours. Pas les lois. Pas les discours. Le ciment des vivants : c'est elles. Cachées. Solides. En dedans. Elles sont l'axe du silence. Celles qui portent sans s'appeler. Celles qui passent sans lumière. Mais sans elles, tout tombe.



Un ancrage

Marcher ce chemin de latérite, c'est s'ancrer dans un sol vivant. La recherche ne s'y déploie pas comme une trajectoire linéaire, mais comme une avancée tâtonnante, lente, rythmée par les gestes du quotidien. Le savoir s'y éprouve, se traverse, se chemine.



Tamboho – clôture traditionnelle

Je suis là, face au calme. Face à ce mur de terre, façonné à la main. Dans la lumière du soir, il devient mémoire : celle d'un savoir-faire transmis, d'un lien humble à la terre, de limites posées sans enfermer. Le *tamboho* tient sans contraindre. Il structure sans séparer. Il rappelle sans imposer. Il invite au silence. Et à penser ce que veut dire habiter, sans chercher à posséder.

Lieu de vie

Une maison. Une cour. Des fleurs entretenues. Un sentier relie. Ici, l'espace n'est pas neutre. Il est habité. Chargé de présences discrètes. Chaque détail tient quelque chose. Un rapport au monde qui ne se dit pas, mais se vit.





Engagement et responsabilité

Un ordinaire qui ne se discute pas. Des gestes qui reviennent, inscrits dans les corps. Le lien ne se proclame pas. Il se porte. Dans les mains, dans les épaules, dans la répétition. Parfois, ce sont les plus jeunes qui prennent part. Sans rupture. Une manière de faire, de tenir, se transmet.

Des rires

Ils surgissent. Brefs. Partagés. Ils traversent les gestes. Ils ne s'imposent pas. Ils tiennent ensemble, autrement.



Prendre soin ensemble

Autour des enfants, des présences veillent. Des gestes se répondent. Ce qui se joue là ne se donne pas immédiatement à voir comme une organisation. Cela tient dans les liens. Dans l'attention portée. Dans la continuité. Entre générations, quelque chose circule. Sans être nommé.



Travailler,
apprendre, exister

Le travail ne se donne pas
toujours. Mais ici, une place
se tisse. Dans la manière
d'être là, parmi les autres.





Du grain à la cuillère

Le riz revient. Encore. Dans les gestes. Dans les attentes. Dans les corps. Chaque repas porte une trace. Celle d'un travail partagé. Celle d'un lien qui se maintient. Discrètement.

Douceurs

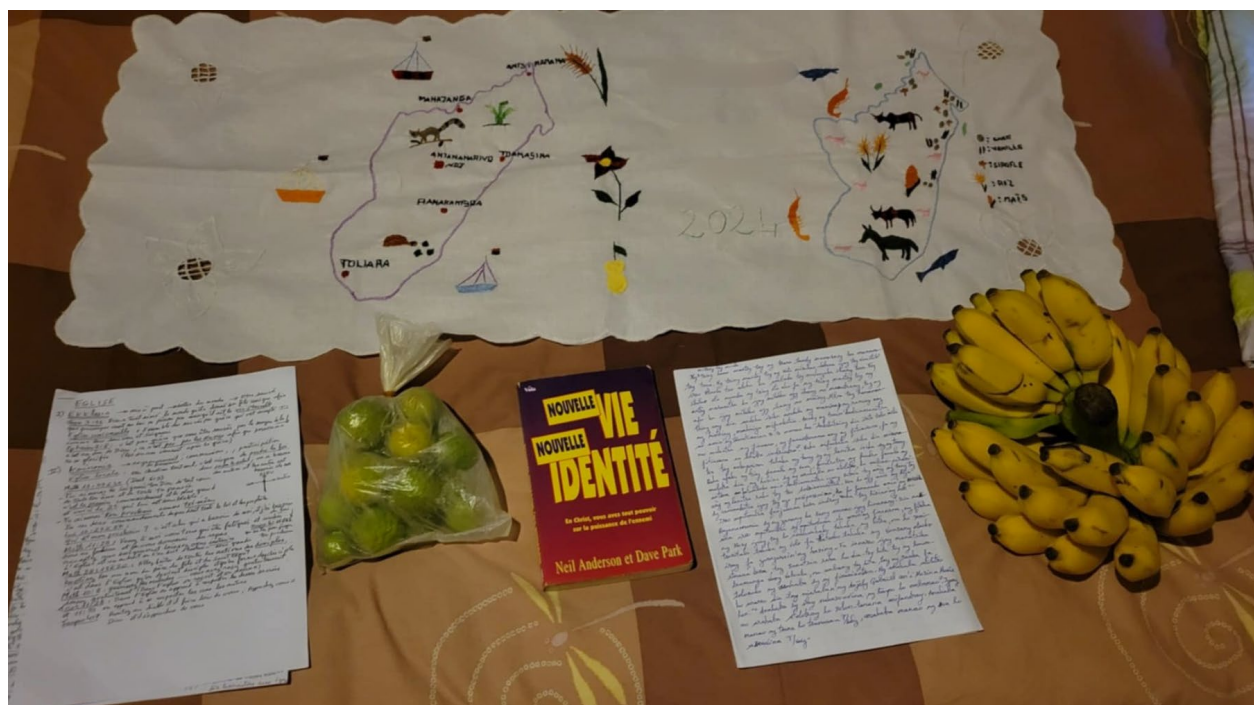
Une échoppe. Quelques bancs. Des allées et venues. Un lieu simple. Des interstices, où les relations prennent forme.



Privilèges

Un autre espace. Un autre rythme. Rien n'est ostentatoire. Et pourtant, quelque chose diffère. Dans la disposition. Dans l'accueil. Les écarts ne sont pas toujours dits. Mais ils se ressentent.





Le don et le soin, un savoir vécu

Au moment du départ, un présent. Pas seulement des objets. Mais des gestes. Des attentions. Un *kabary*. Des fruits. Des mots. Ce qui circule là dépasse ce qui est donné. Cela tient dans le lien. Dans une manière de faire place. Dans une façon d'offrir et de transmettre. Sans s'annoncer. Mais qui marque

CONCLUSION

Cette thèse est née d'un inconfort et d'une nécessité : comprendre, depuis l'intérieur, comment les rapports de pouvoir se construisent, se ressentent et se négocient dans les relations ordinaires de l'aide, en contexte malgache. Elle s'inscrit dans le prolongement de travaux ayant largement documenté les asymétries structurelles du développement, tout en proposant un déplacement du regard vers un niveau encore peu décrit : celui de leur inscription dans la texture incarnée du vécu.

Les résultats montrent que ces asymétries ne se manifestent pas uniquement dans les dispositifs institutionnels ou les discours explicites, mais se déposent dans des habitudes relationnelles ordinaires : se faire petit, choisir ses mots, se taire, sourire, contourner. Ces manifestations discrètes des hiérarchies, décrites de manière convergente dans les récits, ne reposent pas sur une contrainte visible, mais sur une logique de reconnaissance incorporée, située et relationnelle.

L'analyse ne vise pas à psychologiser ces dynamiques, mais à rendre intelligible la manière dont un ordre implicite des places structure les interactions : il rend certaines paroles risquées, certains gestes prudents et certaines présences plus ou moins légitimes. Les émotions et la corporéité apparaissent dès lors comme des voies d'accès majeures à la texture incarnée du vécu, révélant comment le monde affecte, contraint et prend forme dans les corps.

Dans ce mouvement, les concepts mobilisés (incorporation, audibilité, colonialité du pouvoir, agentivité) n'ont pas précédé l'analyse ni servi à expliquer les données. Ils ont été introduits comme outils de lecture, lorsque la description du vécu en appelait la stabilisation analytique. Chacun éclaire une dimension sans prétendre totaliser l'expérience, permettant de tenir ensemble structure et vécu, contrainte et marge, reconnaissance et minorisation.

Loin d'une opposition entre domination et résistance, les récits donnent à voir une grammaire relationnelle marquée par l'ambivalence, où incorporation, retenue, contournement et recomposition coexistent. Les formes d'agir observées relèvent d'une agentivité discrète : des

manières situées de négocier l'ordre, de contourner sans confronter, de préserver une dignité relationnelle sans rompre le lien. Ainsi, même lorsqu'elles prennent forme dans des rapports historiquement et symboliquement asymétriques, ces expériences ne se réduisent ni à la soumission ni à la résistance frontale ; elles laissent apparaître des manières quotidiennes de composer avec l'asymétrie sans s'y réduire entièrement.

Pris dans leur ensemble, ces résultats permettent de répondre à la question de recherche en montrant que les dynamiques de domination issues de l'histoire coloniale se rejouent, au sein du projet d'aide étudié, dans des relations interpersonnelles marquées par des asymétries d'audibilité et de reconnaissance. Elles prennent forme dans la hiérarchisation implicite des savoirs, les silences, les ajustements langagiers et corporels, la prudence relationnelle, mais aussi dans des formes discrètes de contournement et de maintien de soi. À partir de l'expérience telle qu'elle est vécue et signifiée par les acteurs locaux, la phénoménologie critique permet ainsi de rendre intelligibles ces mécanismes dans leur texture incarnée et quotidienne, à une échelle rarement saisie par les analyses macrosociales.

L'apport de cette recherche tient précisément dans ce déplacement. Sur le plan théorique et empirique, elle contribue à déplacer l'analyse des dynamiques postcoloniales de l'aide vers leur texture relationnelle, incarnée et ordinaire, depuis le point de vue d'acteurs malgaches. Elle met en lumière la corporéité comme lieu d'inscription des rapports de pouvoir, de retrait, de crainte, de dignité et d'agentivité silencieuse, tout en proposant une lecture de l'agentivité discrète qui ne la réduit ni à une simple adaptation ni à une résistance héroïque. Ces apports apparaissent plus singuliers dans le champ des études en management, où de telles dimensions sont encore rarement placées au centre de l'analyse.

Sur le plan méthodologique et épistémologique, cette recherche ne revendique pas l'invention de principes entièrement nouveaux, mais elle contribue à rendre plus opératoires, dans le champ du management et des études de l'aide, des exigences déjà travaillées dans d'autres traditions qualitatives, critiques, phénoménologiques ou fondées sur les arts : la réflexivité comme condition de rigueur, la traduction comme acte herméneutique, l'attention au silence, à l'ambiguïté et aux formes non directes d'expression, ainsi que le recours à des formes sensibles comme appuis à la compréhension. Elle propose en outre une formalisation cohérente d'un dispositif interprétatif

articulant récits, traduction, journal réflexif, théorie, écriture et recherche-crédation dans une boucle herméneutique assumée.

En ce sens, cette thèse contribue à élargir les régimes de scientificité en reconnaissant la valeur analytique de formes sensibles, situées et relationnelles du vécu. L'intégration, dans le corps même de la thèse, d'un chapitre esthétique ne relève pas d'un ajout décoratif, mais d'un geste de cohérence épistémologique avec la posture adoptée : lorsque le langage analytique atteint ses limites, d'autres formes peuvent prolonger l'effort de compréhension sans se substituer à lui.

Sans viser la généralisation, cette recherche propose ainsi une profondeur d'intelligibilité ancrée dans l'expérience d'acteurs malgaches engagés dans des relations d'aide traversées par des asymétries historiques et symboliques. Si elle s'inscrit dans ce contexte singulier, les dynamiques mises en évidence trouvent des échos dans d'autres contextes marqués par des asymétries relationnelles. Elle n'offre pas un modèle à appliquer, mais un prisme critique pour porter attention à ce qui, dans l'ordinaire des interactions, redessine les rapports de pouvoir.

Elle ouvre enfin sur une certaine idée de la recherche elle-même : non comme un dispositif de capture ou de réduction du réel, mais comme un espace d'attention, de traduction et de responsabilité. Une recherche qui accepte l'opacité, qui travaille avec le silence et qui reconnaît que tout ne peut être dit sans être transformé.

Plutôt que de conclure, cette thèse propose un engagement : penser sans dominer, écouter sans capter, restituer sans figer.

ANNEXE A

DÉMARCHE ÉTHIQUE

Dans le prolongement de ma posture phénoménologique critique, j'ai choisi de partager ici quelques extraits de mon journal réflexif, tenu tout au long du terrain. Ces fragments accompagnent le certificat d'approbation éthique. Ils visent à offrir un éclairage situé sur les conditions de relation, d'engagement et de présence dans lesquelles s'est inscrite ma recherche. J'y explore les tensions vécues sur les plans identitaire, éthique et méthodologique, les ajustements que j'ai dû opérer, ainsi que les émotions traversées en situation d'écoute et d'interaction. Ces extraits donnent à voir mes hésitations, mes prises de conscience, mes efforts pour rester fidèle à ma posture, tout en respectant les réalités vécues des personnes rencontrées. Je ne souhaite pas recentrer l'analyse sur ma personne, mais assumer cette réflexivité comme un levier critique : une manière de reconnaître les rapports de pouvoir à l'œuvre, de rester attentive à mes propres limites, et de contribuer à une phénoménologie rigoureuse, située et éthiquement engagée.

- Présence hybride, ajustements et vigilance relationnelle

« Je ne suis pas mandatée par la direction, je me suis présentée comme chercheuse du Québec. Je ne prends pas parti ni pour d'un côté ni pour l'autre, je suis à l'écoute. »

« Je fais tout pour me mêler à la masse dans les activités. Je participe à toutes les activités possibles comme la cueillette, la fabrication du savon, le port de bois de cuisson, l'enseignement dans les classes. »

« J'ai fait tous les efforts possibles à ce moment pour me montrer l'égale de mes interlocuteurs, humble, à l'écoute. Mais l'écart était persistant, notamment dans mon accent, ma blancheur, ma démarche [...]. »

« Ça m'a fait me questionner sur qui j'étais. Parce que je suis malgache mais je ne suis pas perçue comme tel dans cet environnement. J'essaie de garder la face avec un sourire. [...] J'ai choisi d'être la plus transparente possible pour assumer ma part d'hybridité que je ne pouvais de toute façon pas cacher. »

« J'ai toujours maintenu cet effort d'authenticité avec toutes les personnes avec qui j'ai interagi suite à ça. J'ai vraiment essayé de me positionner comme une égale des autres quitte à être dans un temps de la confiance réciproque. »

« J'ai observé plusieurs types de réactions. Les enfants me disaient Bonjour en français. [...] Un-e des participant-es m'a dit ouvertement son ressenti par rapport à mon habillement jugé trop chic, plus cher en tout cas, alors que j'avais déjà choisi les vêtements les plus simples [...] J'ai même senti un petit peu d'agressivité dans sa façon de parler initialement par rapport à ça ou peut-être de la méfiance. »

« (Rires, les miens) Je dis que je suis toute blanche, c'est relatif. Comme un besoin de me justifier et de parler de bronzage. Le rire est là pour dédramatiser. La différence est perçue comme objet d'éloignement. Déjà que la manière de parler est un premier frein que j'ai un peu réussi à dépasser, l'aspect physique semble aussi être un autre élément qu'on n'a pas encore abordé. Peut-être plus gênant ? Plus de pudeur pour aborder cet aspect de l'apparence ? Le fait d'une entrevue homme femme change-t-il dans le contexte malgache ? Mon rire traduit ma gêne. Je poursuis : « Tu ne trouves pas qu'elles se ressemblent pas mal nos chaussures ? » Rires. Tentative de ma part de dédramatiser et créer la proximité par le mimétisme vestimentaire et les rires, toujours gênés. »

« Je suis cataloguée étrangère et ça crée une distance [...] Je sais devoir convaincre que je suis vraiment une malgache. »

« Je me sens très hybride : avec une origine malgache et une culture plutôt occidentale. [...] J'ai une peau plus claire que la majorité des Malgaches et des cheveux lisses. Ça paraît bizarre d'entrer ces éléments mais [...] ce sont des éléments qui contribuent à la catégorisation et à l'étiquetage des personnes à Madagascar. [...] Mes efforts pour mettre les gens à l'aise s'apparentent alors davantage à du paternalisme. »

« Je dois rester consciente du fait que ce sont des modalités relationnelles [hiérarchiques] qui pourraient être ancrées au plus profond de moi. Je dois donc veiller à ce que ce fonctionnement ne se perpétue pas dans les relations que j'ai avec les participant-es. »

« On parle de culture dans les modalités comportementales, sanitaires, vestimentaires et langagières. [...] Le vestimentaire, l'attitude, la propreté sont autant de critères définissant la catégorie sociale et pouvant ouvrir ou empêcher l'accès. »

« J'ai vraiment essayé de me positionner comme une égale des autres quitte à être dans un temps de la confiance réciproque. Quoi que, j'essayais d'en dire moins sur moi pour ne pas être dans le développement de quelque chose qu'on pourrait penser être de l'amitié pour ne pas instrumentaliser non plus la relation. »

« Je veux surtout éviter les biais de participation [...] où les participant-es se sentiraient dans l'obligation de continuer à répondre à mes questions [...] juste parce qu'on a développé des relations de proximité. »

- Désapprendre la hiérarchie, accueillir les savoirs vécus

« J'ai l'impression qu'au départ j'arrive avec l'effort d'être l'égale de tous mais qu'au fond de moi j'ai encore un peu d'a priori vis-à-vis des gens auxquels je m'adresse. [...] Je dois apprendre à reconnaître [...] la valeur de cette connaissance et la valeur des gens. Et pour ça je dois complètement oublier la hiérarchie entre les malgaches telles que je l'ai connue quand j'habitais encore à Madagascar. »

« En fait la manière de se libérer de ce paternalisme c'est le temps, l'expérience, les gens : j'apprends à les connaître. Je constate effectivement l'intelligence, l'esprit critique, les savoirs et savoir-faire à tous les niveaux. [...] Rapidement je trouve ma place, mon humilité est sincère. Et les rapports sont authentiques. »

« Mon regard sur les gens change au fur et à mesure du temps. [...] Je dois redescendre d'un cran, mes études supérieures ici n'ont pas de sens et d'intérêt pour l'instant [...] et c'est ça qui importe. »

« Avec ma posture phénoménologique, ma conviction est que : ce qui importe c'est ce que les gens vivent [...] et les personnes les mieux placées pour les décrire et les comprendre sont celles qui les ont vécus. »

« Je pense avoir toujours eu cette volonté de respecter la voix des autres quel que soit le statut social. »

« Je dois me concentrer sur ce qui importe pour les personnes avec lesquelles je parle. [...] Alors je décide de respecter leurs priorités. C'est dans une perspective d'alignement à ma posture philosophique, théorique et méthodologique. »

« Je considère que tous les savoirs ont leur valeur. [...] Je suis une enfant qui a soif de connaissance, et je compte sur les participant-es pour me faire découvrir ce qui importe pour eux. »

« Je veux me libérer de toute forme de supériorité envers les autres. [...] Je décide vraiment d'être dans l'observation participante [...] d'être dans un mode d'échange libre [...]. Je dois rester consciente que les gens me voient à leur manière. »

« Je me sens donc tantôt malgache, tantôt étrangère, tantôt cochercheuse, tantôt amie d'ailleurs. »

- S'ajuster sans se trahir

« J'étais consciente du risque lié à mon capital symbolique [...] je me suis rendu compte que ça pouvait être un frein aux relations authentiques et aux rapports éthiques. J'ai essayé de m'adapter au mieux [...] Mais beaucoup de détails continueraient de trahir mon identité hybride ou d'extérieure malgré mon origine malgache. »

« Je pense que certaines de mes approches assez directes ne correspondent pas aux façons de faire ici. [...] Avec une immersion plus longue j'aurais pu prendre le temps d'adapter cette partie également. »

« Mais à y réfléchir cette attitude venait soutenir une forme de hiérarchisation tacite dans les comportements normés à l'occidentale. Mon attitude entreprenante et sûre de moi allait à l'encontre de façons de faire des femmes locales et portait une symbolique comportementale de l'Occident. »

Je constate la limite des efforts d'adaptation. Il y a aussi une part de conviction personnelle ou de valeur forte intérieure qui fait que à un moment on ne peut pas s'imposer tous les comportements. Si j'avais fait un effort sur cette partie-là j'aurais eu l'impression de ne pas être authentique, de mentir à moi-même, de mentir aux autres et de ne pas respecter ma volonté d'être l'égal des hommes. Donc en fait il y a aussi cette part d'authenticité en tant que chercheuse et femme que je voulais préserver, et cela marque la limite entre l'intégration des codes culturels et le respect des valeurs les plus profondes en moi. »

« Pour ne pas froisser les gens de la communauté [...] j'ai dû me libérer de mes convictions par rapport à la relation homme-femme. [...] Je ne suis pas là pour mener une révolution. »

« Ce lâcher-prise me permet de constater que je suis dans un mode de fonctionnement qui n'est pas le mien. Tout est informel. Les dires sont très neutres au départ on parle de « on », de « nous ». Les gens s'expriment souvent avec des proverbes. Et je découvre un attachement particulier pour le kabary, la formalité oratoire, les symboles et messages associés. On m'explique les choses, j'écoute, j'apprends. Ma perception des échanges sur l'expérience est assez occidentalisée je pense. En France ou au Canada quand on parle de notre propre expérience on dit « je ». Mais je me rends compte qu'ici [...] Ils font partie du tout de la communauté et semblent incapables de parler de leur expérience individuelle. [...] Heureusement, au fur et à mesure que je parle aux mêmes personnes, la barrière [...] s'érode et on accède peu à peu à l'expérience individuelle réelle. »

« Je me suis très vite rendu compte que pour créer la confiance il fallait aussi qu'en échange je me dévoile. [...] Parler de ma vie personnelle et intime n'était que le juste retour de l'accès à leur ressenti et à leur vécu intime. »

« Raconter des brides de ma vie [...] a été un moyen pour moi de mettre de l'avant ces éléments que je partageais avec les participant-es. [...] C'était la manière juste de répondre à leur intimité partagée. »

« Je dois à ce moment-là en fait trouver un juste milieu entre la proximité que j'essaie d'établir, et ma posture de chercheuse. Je me questionne sur les enjeux éthiques que cela représente. »

« Je m'adapte à leur emploi du temps, je m'adapte au lieu qui leur convient. Tout est devenu très fluide. [...] Je n'ai pas défini de thématiques initiales. [...] Je les ai laissés parler de ce qui importait pour eux. »

« C'est comme si je parlais à un des amis. On reste malgré tout sur le thème principal. [...] Mais la modalité d'échange est très informelle, très fluide, sans pression. »

« Certains me proposent une poursuite des discussions [...] sans même que j'aie à demander un nouveau rendez-vous. [...] Je dois donc me tenir prête systématiquement avec mon enregistreur à la main au cas où des discussions inopinées peuvent venir nourrir la réflexion. »

« La réflexivité se manifestait par ma capacité à requestionner ce que j'étais en train de vivre sur le moment. [...] Je reconnais l'altérité, je reconnais mes limites, et j'agis en conséquence. Je suis la vague, je m'adapte, je suis à l'écoute, je vais là où on m'attend. »

- Éthique relationnelle

« Je leur ai expliqué aussi que s'ils souhaitaient participer à la recherche ce serait super mais qu'ils pouvaient tout à fait ne pas avoir envie ou se retirer à tout moment. »

« Je vais veiller à l'anonymat de ce qui a été dit et je ne dévoilerai pas non plus qui a participé ou non à la recherche. »

« Anonymiser tout [...] neutraliser les éléments contextuels dans les récits pour ne pas risquer d'associer un-e participant-e à un commentaire, au cas où les participant-es dévoilent leurs noms et que quoi que ce soit puisse se retourner contre eux. »

« Je leur ai expliqué aussi que s'ils souhaitaient participer à la recherche ce serait super mais qu'ils pouvaient tout à fait ne pas avoir envie ou se retirer à tout moment. »

« Je ne veux pas m'imposer, je veux juste me laisser aller à aux choses qu'on me dit de faire. »

« J'essaie de me faire petite, souriante, utile. »

« Même si je me sens très proche [...] c'est un privilège [...] je suis consciente que les gens ne parlent pas forcément entre eux [...] je me demande pourquoi est-ce que j'ai accès à ces informations, à cette intériorité. »

« La seule priorité ce sont les enfants. [...] Ce sont des moments de bonheur authentiques. [...] Je sens vraiment que je fais partie de la famille dans ces moments-là. [...] Ce n'est pas du tout malgache de se serrer dans les bras comme ça. »

- Émotions, engagement éthique et réflexivité incarnée

« Cette grille réflexive me demande de me dévoiler à mon tour. C'est comme si j'étais en discussion avec moi-même dans un format phénoménologique finalement, où je laisse l'autre partie de moi – la chercheuse – accéder à une partie introspective où je – l'individu – mobilise mes ressentis, mes émotions, mes questionnements. »

« Le rapport homme-femme guidant les hiérarchies et les privilèges me contrarie. [...] Ici les femmes ont vraiment très peu de pouvoir dans leur maison. [...] Ce qui me surprend encore plus c'est que les femmes acceptent de rester bien en dessous des conditions des hommes même si elles veulent une petite amélioration de leurs conditions. »

« Là où on se rend compte c'est surtout quand les étrangers vont critiquer notre savoir. À ce moment-là je me sens vraiment malgache et blessée au même titre que les autres ; que des étrangers de passage puissent exprimer leur vision d'être supérieurs au malgache en termes de connaissances, de savoir-faire. »

« Je ressens l'injustice, je ressens la blessure, je ressens la colère, et j'aimerais agir pour plus de justice. À travers ce genre d'exemple je me rends compte de la raison d'être de mon passage ici. »

« Je ressentais clairement la souffrance et la colère des participant·es face à certaines injustices. Je suis consciente que ce ne sont pas mes émotions qui doivent dicter mon analyse. Donc je décide de prendre du recul absolument avant de passer à cette phase d'analyse. Je prends quelques mois pour laisser décanter mes émotions. Je ne souhaite pas les supprimer je ne cherche pas une neutralité. Mais je veux être capable de les mobiliser pour mieux comprendre sans tomber dans un mélodrame qui limiterait ma capacité à appliquer une rigueur analytique dans le rapprochement avec mon cadre théorique. »

« Par contre quand les discussions deviennent vraiment très intimes et que je commence à comprendre la raison de la douleur de la peur de la crainte de la colère des gens, je développe une certaine empathie, et parfois j'ai l'impression que je vis leurs émotions. C'est si fort que je ressens le besoin de prendre du recul avant de passer à l'analyse. J'essaie donc de ne pas interférer mais vu ce que je ressens ma manière d'acquiescer, de rebondir dans les discussions, traduit mon empathie. Dans ces moments, je sens l'amalgame au tout profond de moi, blessée par les inégalités que subissent les participant·es. Il m'est donc difficile de retenir mes émotions. Mais je le fais, et c'est après coup loin de mes interlocuteurs que j'ai besoin de décompresser de ces émotions en les exprimant à mon tour. C'est avec ce recul que j'arrive tant bien que mal à maintenir une relation professionnelle qui interfère le moins possible dans les relations que j'observe. La réflexivité me permet de prendre conscience de la vulnérabilité dans laquelle je me suis mise et du besoin de détachement nécessaire pour réaliser mon travail avec une rigueur scientifique. »

« Je me questionne aussi quand on me rapporte des injustices. L'objectif principal de ma recherche c'est de comprendre les relations. Mais je me rends compte à quel point il est important qu'elle serve également à concrètement améliorer les pratiques. [...] Mon inaction sur le moment ne signifie pas donc que je me désintéresse de leur sort. Au contraire, je ne veux pas créer de vague dans leur quotidien qui est déjà difficile à certains égards. Donc je prends note et je rédigerai des recommandations pour que leurs relations au quotidien soient améliorées. »

« Je sens que je perds pied dans la conversation. [...] Heureusement que j'ai la chance de poursuivre les discussions ultérieurement [...]. J'ai pu repenser aux échanges, accueillir ses remarques en tant que perception de mon interlocuteur. [...] Et prendre conscience que cette expression c'était une illustration de l'égalité des rapports que j'ai réussi à établir. »

- Interprétation située

« Je croise une personne et elle me dit tout simplement : Oh j'ai des idées par rapport à ta recherche [...] Cette personne sort la note de sa poche et hop la discussion est relancée. »

« Je comprends que certains silences sont une manière de se préserver [...] mais parfois c'est une stratégie pour faire de la rétention d'informations quand ils considéraient que les choses étaient trop injustes, ou qu'ils considéraient que l'autre était incapable de comprendre ce qui était important pour lui. »

« Le sens que je perçois de ces rires, vaut mieux en rire, la situation est absurde, ou il n'y a plus rien à faire. Donc les rires sont très porteurs de sens. »

« Même si j'essaie de rester le plus fidèle aux récits. »

« De toute façon les modalités écrites et en français ne correspondent pas aux modalités communicationnelles des participant-es. [...] Ce n'est pas l'idéal puisque c'est de l'après-coup, mais c'est un effort que je veux faire. »

« Je sais que mon interprétation peut moduler un peu le sens réel, selon le contexte propre des participant-es. [...] Le lecteur, le spectateur du tableau en fonction de qui il est, de ce qu'il a vécu, de d'où il vient, [...] va l'interpréter à sa manière. »

« Cette personne aura probablement une autre lecture de son expérience, de la retranscription, après les nouvelles expériences qu'il aura vécues. »

- Restituer avec justesse

« Les modalités de validation constituent une limite méthodologique de mon étude et compte tenu des réalités, les gens n'ont pas accès à l'électricité ou à l'informatique et je ne pouvais pas rester plus longtemps sur place, j'assume ces limites. »

« Il faudra que je veille dans la mesure du possible à mettre en place un processus de validation de mes écrits finaux et des autres alternatives de restitution de la connaissance pour qu'elles soient plus respectueuses du vécu des gens. »

« Compte tenu des contraintes techniques et aussi de ma volonté à respecter l'anonymat des participant-es, je n'ai malheureusement pas pu faire valider les rédactions finales. [...] Les modalités écrites et en français ne correspondent pas aux modalités communicationnelles des participant-es. »

« C'est pour ça aussi que je vais faire des tableaux pour traduire ce que j'ai retenu : les belles choses comme les choses plus critiquables. Ça permettra aux gens de valider de manière visuelle ce que j'ai compris. »

« Cette grille réflexive me demande de me dévoiler à mon tour. [...] C'est comme s'il y avait un jeu d'un double moi qui applique des discussions phénoménologiques à l'autre que je découvre peu à peu au fur et à mesure de cet exercice réflexif. »

- Réflexivité critique, hybridité et ajustements méthodologiques

« En fait la phénoménologie intègre déjà une approche réflexive. J'ai ajouté l'élément de l'hybridité qui à mon sens affine l'approche réflexive. Une réflexivité qui porte sur l'identité, sur la posture, sur les rapports de pouvoir, donc avec un volet critique. »

« J'applique l'entièreté de mon cadre phénoménologique critique et postcolonial de la thèse sur moi-même dans l'aspect réflexif. [...] La réflexivité pourrait devenir un outil de domination où tout est recentré sur le chercheur [...]. Il est absolument nécessaire de contextualiser cette réflexivité. »

« La réflexivité doit vraiment porter le questionnement du système et non pas être juste focussée sur l'individu et ici le chercheur. [...] Si elle est contextualisée, mise en perspective avec les

implications éthiques et politiques, si elle permet de reconnaître ses propres limites, d'être transparent sur les zones grises [...], alors elle peut devenir un vrai levier vers une pratique phénoménologique plus rigoureuse et plus respectueuse des réalités vécues. »

« Mais il n'existe pas de risque 0. Donc je resterai vigilante et réflexive. Mais si j'observe quelque chose à ajuster je le ferai. Mais je dois bien être consciente qu'il est impossible de gommer tous les biais. »

« Je pense que si je n'avais pas cette part d'expérience de vie malgache en moi, je n'aurais pas forcément perçu le risque d'influencer la production de savoir et les nuances relationnelles à travers un simple mot. »

« Je pense qu'il est toujours nécessaire de faire attention à ce que nos efforts ne constituent pas un déni des effets postcoloniaux qu'on pourrait malgré nous entretenir. »

« Je pensais observer la communication interculturelle dans les projets et comment les gens communiquaient [...]. Les risques étaient à des niveaux que je n'imaginai pas avant de le vivre. »

« Théoriquement je maîtrisais [la méthode phénoménologique]. Mais c'est une fois sur place et durant l'analyse que je prenais conscience de l'ampleur des implications de ce positionnement et de la méthode. »

« J'essaie donc de manière proactive d'identifier toutes les zones à risque pour appliquer de façon assez méthodique une réflexion critique et introspective. »

« J'ai réfléchi [...] à toutes les modalités possibles de collecte. Je me suis appuyée sur des lectures liées aux recherches autochtones et menées en Afrique, sur des échanges [...] et mes intuitions en tant que Malgache. J'ai donc décidé de modifier la méthode phénoménologique de Van Manen. »

« J'ai opté pour des discussions simples à la place des entrevues. [...] Certaines discussions ont donc eu lieu pendant qu'on travaillait dans les champs, d'autres dans les cours pendant que les gens se reposaient, d'autres encore dans un bureau, d'autres en marchant dans les ruelles du village. »

CERTIFICAT D'APPROBATION ÉTHIQUE RENOUVELLEMENT

Le Comité d'éthique de la recherche pour les projets étudiants impliquant des êtres humains (CERP É plurifacultaire) a examiné le projet de recherche suivant et le juge conforme aux pratiques habituelles ainsi qu'aux normes établies par la *Politique No 54 sur l'éthique de la recherche avec des êtres humains* (janvier 2016) de l'UQAM.

Titre du projet : Amélioration des relations volontaires-communauté dans les projets de développement : comprendre les perceptions des usagers locaux face aux pratiques des volontaires.

Nom de l'étudiant : Karine Rajoeliso Debergue

Programme d'études : Doctorat en administration

Direction(s) de recherche : Caroline Coulombe; François Audet

Modalités d'application

Toute modification au protocole de recherche en cours de même que tout événement ou renseignement pouvant affecter l'intégrité de la recherche doivent être communiqués rapidement au comité.

La suspension ou la cessation du protocole, temporaire ou définitive, doit être communiquée au comité dans les meilleurs délais.

Le présent certificat est valide pour une durée d'un an à partir de la date d'émission. Au terme de ce délai, un rapport d'avancement de projet doit être soumis au comité, en guise de rapport final si le projet est réalisé en moins d'un an, et en guise de rapport annuel pour le projet se poursuivant sur plus d'une année au plus tard un mois avant la date d'échéance (**2026-07-24**) de votre certificat. Dans ce dernier cas, le rapport annuel permettra au comité de se prononcer sur le renouvellement du certificat d'approbation éthique.



Raoul Graf, M.A., Ph.D.
Professeur titulaire, département de marketing
Président du CERPÉ plurifacultaire

AVIS FINAL DE CONFORMITÉ

Le Comité d'éthique de la recherche pour les projets étudiants impliquant des êtres humains (CERPÉ plurifacultaire) a examiné le projet de recherche suivant et le juge conforme aux pratiques habituelles ainsi qu'aux normes établies par la *Politique No 54 sur l'éthique de la recherche avec des êtres humains* (janvier 2024) de l'UQAM.

Titre du projet : Saisir l'épaisseur du vécu : une lecture phénoménologique critique des relations interpersonnelles dans un projet de développement à Madagascar.

Nom de l'étudiant : Karine Rajoeliso Debergue

Programme d'études : Doctorat en administration

Direction(s) de recherche : Caroline Coulombe; François Audet

Merci de bien vouloir inclure une copie du présent document et de votre certificat d'approbation éthique en annexe de votre travail de recherche.

Les membres du CERPÉ plurifacultaire vous félicitent pour la réalisation de votre recherche et vous offrent leurs meilleurs vœux pour la suite de vos activités.



Raoul Graf, M.A., Ph.D.

Professeur titulaire, département de marketing

Président du CERPÉ plurifacultaire

ANNEXE B

FRAGMENTS DE MATÉRIAUX EMPIRIQUES

Les extraits de récits qui composent cette annexe ont été recueillis lors de conversations orales en malgache, enregistrées puis traduites en français afin d'en transcrire le plus fidèlement possible les formulations, les tonalités et les intentions.

Ces fragments anonymisés ne prétendent ni à l'exhaustivité ni à la représentativité. Ils donnent simplement à entendre des voix, telles qu'elles se sont livrées, parfois à demi-mot.

Leurs formes suivent celles de la parole : avec leurs détours, leurs rythmes, leurs images et leurs silences. Certaines idées se cherchent, reviennent ou se déploient dans l'oralité même, sans linéarité imposée. J'ai tenté de les structurer ici pour en faciliter la lecture, sans pour autant figer le sens, ni imposer un cadre extérieur.

Leur traitement thématique, appuyé par le logiciel NVivo, s'est inscrit dans une logique phénoménologique herméneutique : une lecture attentive, patiente et réflexive, ancrée dans la compréhension du monde vécu. Il ne s'agissait pas de classer, mais de faire émerger des résonances sensibles, dans le respect des voix singulières.

Langue, honte sociale et reconnaissance

C'est un peu différent avec toi, car tu parles malgache. Je sais que tu es Malgache. Moi aussi, je suis Malgache. Mais je ne sais pas, ça doit faire longtemps que tu es partie au Canada. Alors c'est comme si ta voix a été influencée, tes prononciations. Mais en tant que Malgache... car tu parles malgache, tu continues de bien parler en malgache. Mais côté prononciation, tu es devenue un peu perdue. [...] Dès que tu parles, c'est comme si je parlais à un étranger qui parle très bien malgache. Ça, c'est toi.

Je suis content que nos échanges soient en façon malgache, parce que je suis malgache, je suis malgache. Ça me permet vraiment de partager tout ce que j'ai en moi et tu comprends bien ce que je veux partager, et j'arrive à répondre à ce que tu cherches. [...]

Mes patrons, ce sont des *vazaha*. Mais ils parlent très bien malgache. Quand on parle de travail, de toute façon, on ne parle qu'en malgache, on ne se parle jamais en français.

Concernant la peur et la honte, c'est un blocage pour chacun. Exemple : s'il y a un étranger, un Français qui ne sait pas du tout parler en malgache, et qu'il y a deux Malgaches qui parlent en français mais dont le niveau n'est pas le même, celui qui a un niveau inférieur n'aura pas envie de parler. [...] Il sera gêné parce qu'il y a un autre Malgache meilleur que lui. C'est le Malgache qui juge ce que dit celui de niveau inférieur, alors il y a du rabaissage, du dénigrement. Il se fait rabaisser, du genre : « C'est ça ton savoir ? Ça fait honte. » [...] Alors il ferme complètement son clapet. Et son esprit se ferme aussi. Quand tu ne parles pas, ton esprit ne s'ouvre pas. Celui qui sait, il sait. Mais celui qui ne sait pas aura l'esprit complètement bloqué.

Et ça, ça engendre des conséquences négatives sur l'humain, sur sa personnalité, sur son esprit. Les gens se dévalorisent parce qu'ils ont reçu des remarques rabaissantes.

Par exemple, s'il dit : « Tiens, on va aller faire une maison », et puis il parle de « panne ». Par exemple, s'il dit « toiture », je sais de quoi on parle. Mais s'il me dit juste « panne », je serais gêné de lui dire que je ne comprends pas. Je vais essayer de comprendre ce qu'il veut dire par « panne », mais si je ne comprends pas, alors il y a un impact négatif sur le travail. Parce que je n'aurais pas su exactement ce que ça voulait dire. Mais s'il avait dit « toiture », j'aurais su. Je l'aurais posé, et une fois qu'il revient regarder le travail, ce sera conforme à ses attentes. C'est ça qui est important : se comprendre.

Il y avait un moment où il y avait une Chinoise qui était arrivée. Alors j'ai parlé en français, parce qu'on disait : ils viennent de l'étranger. Que tu viennes de France, du Canada, d'Europe... je parle en français, parce que c'est ce que je connais. Elle ne savait pas parler français, mais anglais. Aussitôt, j'ai dit : Bye bye. Puisque je savais qu'elle ne comprenait pas. Et on s'est séparés. La communication était rompue.

Je reviens sur ma discussion du départ. Ça, c'est une question de style de langage. C'est-à-dire que les gens, s'ils sont à un niveau de vie assez bas, dès qu'ils arrivent à la maison, ils disent : « Ah, je suis très fatiguée

», surtout les femmes. Mais plus les gens sont riches, ils roulent les « r » et ils arrangent même leur façon de parler. Ça, c'est du fait que les Malgaches veulent être des étrangers, et que les étrangers veulent être des Malgaches. Les Malgaches, ils s'arrangent pour que ça ne ressemble pas à la façon de parler des paysans pauvres, leur façon de parler, les riches de Tananarive.

Si c'est un citoyen malgache, un vrai de vrai, et qu'il a cette façon de parler comme arrangée, ça crée une distance au niveau des valeurs. La valeur en tant qu'être humain. Par exemple, il est de la ville, moi je suis de la campagne. Même si j'ai des connaissances, face à lui je vais m'effacer. C'est comme si l'esprit... ça me dévalorise... le fait qu'il ait arrangé sa façon de parler.

Ici, c'est une association. Ils font des œuvres sociales. Quasi tous les gens qui travaillent ici sont des gens en difficulté. Ils ont du mal à subvenir à leurs besoins. De ce fait, ils se dénigrent. Genre : on est des petits travailleurs, on n'a pas de connaissance, etc. Ils rabaissent leur valeur. Et quand ils voient des gens plutôt chics et plutôt propres, ils se font tout petits pour éviter le face à face.

Pour la honte et la peur, les gens ici se la ferment et obéissent trop au patron. C'est la peur et la honte dans l'esprit des gens ici. Parce que si tu es sélectionné pour travailler ici, c'est qu'on a regardé, à part ton cas social. À partir de là, quelle que soit la pression de la part du patron, le petit personnel est toujours d'accord. C'est comme ça ici.

On ne peut pas s'aligner avec le patron en termes d'idées. Alors qu'on devrait s'aligner, que ce soit patron ou employé. Les idées devraient se valoir de façon équilibrée. Pour le travail, on sait qu'on est le petit peuple, un peuple en situation de précarité, et on ne dépassera pas notre place en tant qu'employé.

La raison pour laquelle je ne dis rien aux visiteurs, c'est que j'ai peur d'être grondée. Par exemple, si je ne dis encore rien aux visiteurs, la question c'est : pourquoi est-ce que je ne leur dis rien ? Peut-être parce que je suis quand même une employée. Il y a des gens au-dessus de moi. Ce n'est pas que je ne prends pas les choses comme si ce n'était pas moi, mais je n'oublie pas qu'il y a toujours quelqu'un au-dessus de moi qui a plus d'autorité. Quand ils disent que c'est comme ça, je suis obligée de suivre. Même si on dit que c'est ma responsabilité, ça reste toujours dans mon esprit qu'il y a quelqu'un au-dessus de moi.

Ce qui est important, c'est de se dire qu'il faut enlever la honte et la peur. Par exemple toi et moi, on se parle. Je regarde comment tu es et comment je suis. On est tous les deux habillés, on a un pantalon, on a

des chaussures. Mais tes chaussures, tu les as peut-être payées 20 000 *ariary* alors que moi je les ai payées 5 000 *ariary*.

La domination doit être enlevée pour respecter la loi et le droit du travail. C'est ce qui doit être appliqué au sein du [Nom anonymisé]. Si c'est la domination qui prime sur le respect de la loi, il y a beaucoup d'écarts entre les employés et les patrons, et il y a des dégâts des employés envers les patrons. Les employés deviennent les ennemis des patrons. Ils devraient être proches, mais deviennent ennemis. La domination doit donc être supprimée au sein du travail.

Par exemple, un étranger arrive à Madagascar. Et moi, par exemple, j'ai un hectare de terrain, titré, borné à mon nom. Dès que l'étranger arrive, il prend forcément mon terrain. Moi je me dis : je ne vais pas me battre contre quelqu'un de riche, alors que ce terrain est à mon nom.

Alors ces gens riches, on ne doit pas se battre avec. Il existe une expression pour ça : *atody miady amin'ny vato*. L'œuf ne cassera jamais la pierre, c'est forcément l'œuf qui va se casser. C'est ça la manifestation : ce sont des gens qui ont de l'argent, alors même si la terre t'appartient, tu ne peux pas dépasser ceux qui ont de l'argent.

C'est la peur. Et à ça s'ajoute la domination. La domination est ancrée dans l'esprit des gens. Les Malgaches ont beau avoir obtenu leur indépendance en 1960, la domination dans ton pays reste ancrée dans ton esprit.

C'est sûr que si tu n'es pas responsable, il y a la peur. Par exemple, si [Nom anonymisé] prend un employé et lui dit : « Mets les rosiers ici et les dahlias par-là », ce n'est pas un responsable. On lui donne juste 10 000 *ariary* pour exécuter le travail, et il exécute. Mais quand ça pousse, ce n'est pas forcément esthétique, car la décoration n'a pas été bien pensée. La raison pour laquelle les gens exécutent sans discuter, c'est à cause de la peur. La peur de [Nom anonymisé].

Parce que la majorité du temps, le patron va dire : « Je ne vais pas te donner ton salaire parce que tu as modifié les plans. » Ou bien : « Je te vire. »

La base, c'est une question d'argent. À Madagascar, on est parmi les plus pauvres. Alors quand tu n'as pas de sous, tu as peur. Par exemple, moi je devrais travailler 8h. Mais s'il m'appelle après ça, alors que je sais

qu'il n'y aura pas de salaire en plus, je vais quand même le faire, par peur d'être viré, comme je n'ai pas d'argent.

La domination d'avant est vraiment ancrée dans les Malgaches. Par exemple, souvent [Nom anonymisé] et moi partons. Quand on croise quelqu'un, il dit : « Bonjour [Nom anonymisé]. » La raison : c'est une personne qui a de l'argent. Quand c'est un étranger, ça veut dire que c'est quelqu'un qui a de l'argent. Alors que la personne qu'on croise est Malgache. Et surtout, c'est à Madagascar que la rencontre a lieu. Voilà pourquoi il y a un aspect... c'est comme une mentalité, dans la tête, qui est touchée. Comme si on aimait donner de la valeur aux gens qui ont de l'argent.

Ce que je veux dire, c'est que, imaginons qu'il y a une ONG qu'on ouvre et qui a des financeurs depuis l'étranger. Et que les financeurs disent : « Voici le plan du bâtiment, et voilà le design. » Ici, il y aura une piscine, un jardin, etc. Et puis les financeurs imposent. Mais si les gens des ONG n'avaient pas peur et honte, mais se levaient en considérant leur humanité, leur valeur... En tant qu'humain, en tant que responsable, je peux modifier. Ensuite, aux gens de l'ONG de convaincre les bailleurs de fonds des raisons des changements. Par exemple : la piscine à la bonne place à cause de l'arbre. Le comportement, en tant que responsable, que tu sois dans une ONG ou non, on devrait commencer par se libérer de la honte et de la peur.

Moi je suis un pauvre avec de l'esprit. C'est-à-dire que je suis intelligent et je sais les choses, mais je suis juste un peu pauvre. Non pas par la propreté, mais par rapport au travail.

Ça aussi, c'est un de mes avantages. Les gens ici savent que je viens de la ville. Alors que j'essaie de me rapprocher des gens. Mais je ne sais pas si c'est parce que je suis très mature, il ne reste que... c'est pour ça qu'ils acceptent tout de suite. Je ne sais pas. Mais c'est comme si c'était tout de suite reçu.

En fait, on est juste à 30 km de la capitale, Tananarive. Pourtant, on dirait que les gens sont paumés. Ils ne savent pas où mettre les pieds, quoi faire, où aller. Ils ont besoin de conseil. Mais quand c'est juste entre eux, parfois les discussions ne sortent pas. C'est comme ça.

Il y avait un chef de chantier qui ne restait jamais à sa place pour faire travailler les gens dans les champs. Mais il râlait et criait après tout le monde. Il se prenait pour quelqu'un de la ville.

[Nom anonymisé] a démissionné. Il a cherché un travail à l'extérieur. Il a posé sa démission mais quittera au mois d'octobre, pour faire la passation et autres. Donc, sauve qui peut pour ceux qui trouvent des idées.

Une personne a quitté après des années à travailler ici.

Travail, responsabilité et dignité

On m'a expliqué mes différentes tâches et il est de ma responsabilité de m'organiser comme il faut, de manière autonome. Moi, je considère ça comme une relation avec des parents. [...]

C'est comme une relation agréable, presque familiale. [...] Pour moi, ce sont des parents (*ray aman'dreny*). Parce qu'ils te considèrent comme leurs enfants. En tout cas, à l'extérieur, je n'ai jamais vu personne qui te confie son foyer comme ça. Genre : « fais ce qu'il faut », on ne te donne pas d'ordre. Par exemple, [...] un restaurant aurait quelques contraintes dictées de là-haut pour ce qu'il faut faire. Mais là, c'est ton foyer. Qu'est-ce qu'il te manque ? Et c'est moi qui fais la liste parce que, quand ils s'en vont, ils me demandent : « De quoi tu as besoin ? » Je leur dis : j'estime ça nécessaire, et ils achètent.

Ils ne sont pas comme d'autres qui dictent : « Fais-ci, fais-ça », à moins qu'il y ait quelque chose d'urgent. Que ce soit pour cuisiner ou autre, c'est toi qui te fixes tes directives. À toi de maintenir la confiance des gens. Quelles que soient les choses à faire, c'est toi qui le ressens : « là je dois faire ci, je dois faire ça ». Personne ne te dit ce que tu dois faire aujourd'hui, c'est toi qui t'organises. C'est vraiment agréable, la relation avec les dirigeants ici à l'association.

C'est différent parce que moi on m'a mis en tant que responsable. Donc disons que tu es mon employé. Je veux dire : moi, je ne rigole pas avec toi parce que là, on parle du travail. Mais une fois l'heure du travail passée, en marchant là-bas, on peut rigoler à ce moment-là, parce qu'on ne rigole pas à propos du travail, mais on peut rigoler avec moi après le travail.

Ça dépend de la valeur. C'est-à-dire, moi je suis illettré mais je tiens la pelle, je sais cultiver. Alors je n'ai pas peur du patron. Je vais suivre les ordres car je n'ai pas d'expérience comme mécanicien, maçon ou chauffeur. Mais si j'ai de l'expérience, comme un permis de conduire, je pourrais conduire un camion, alors je n'aurais plus peur. Genre, s'il me dit : fais ce travail, si ça ne correspond pas à ses attentes, ce n'est pas grave, je peux lui dire : « Si ça ne te va pas, tu n'as qu'à me virer. » Je n'aurai pas peur, car j'ai d'autres

compétences. À ce moment-là, j'aurais confiance en ma valeur. Que si tu me vires, je peux trouver un autre travail car j'ai ceci.

Par exemple, moi je travaille ici. Monsieur [Nom anonymisé] me dit : allons cultiver le café et séparons chaque pied de 10 mètres. Alors que je vois les caractéristiques du terrain, je vois bien que ce n'est pas un grand arbre : on peut espacer de 5 mètres, parce que sinon on gaspille de la terre. [...] Mais moi, j'arrive sur le terrain, je sépare de 5 mètres. Parce qu'en tant que responsable, j'ai une certaine liberté, même s'il ne me la donne pas. Parce que s'il dit que je suis responsable, ça va de pair : j'ai une liberté. Et cette liberté, je veux justement lui montrer que je suis quelqu'un de libre. Je peux porter des améliorations. Cette liberté, on ne la demande pas à son patron. On ne dit pas : « Laisse-moi déroger à ce que tu m'as dit de faire. » Mais cette liberté doit venir de toi. J'ai ma liberté, je peux changer les choses. Ces changements doivent être bien et apporter des bénéfices à l'ONG. Alors direct, on enlève la honte et la peur.

Je n'ai plus peur. J'ai chassé ce caractère. La raison : le patron a l'expérience théorique. S'il recherche sur un ordinateur il aura l'information [...]. Mais c'est juste « *maso mijery* » théorique. Alors il a vu ça, il dit [...] on va cultiver ça. Selon mes recherches, on va faire ça. [...] Alors j'écoute juste, mais je ne suis pas obligé de suivre ce qu'il a vu dans ses recherches. Mais après je vais sur le terrain et j'emmène les employés. S'il a vu qu'il faut un trou de 20 cm carrés, et que je vois qu'il faut au moins 1 mètre carré, je ne vais pas le contredire, mais je vais tout de suite faire. Il va demander : pourquoi tu as augmenté à 1 mètre carré ? Là, je lui expliquerai que c'est parce qu'il faut beaucoup d'engrais, compost, les racines ont besoin de se développer, etc. Ce que tu fais en tant que responsable, même si ça s'éloigne des directives du patron, il faut que ce soit convaincant pour le patron. Mais ça ne doit pas être juste une idée personnelle sans argument solide : c'est là où tu risques de te faire renvoyer.

Ce café-là est abîmé. C'est triste. C'est l'engrais des vaches qu'ils ont mis qui ne va pas. Les paysans lui ont dit, mais il n'a pas voulu. On lui a dit que ça n'allait pas marcher, mais il n'acceptait pas.

Ça dépend du caractère des patrons. Il y a ceux [...] avec lesquels on ne peut pas rigoler. Mais il y a aussi des patrons qui doivent avoir confiance aux personnes qu'ils nomment responsables.

Par exemple, on a donné la responsabilité de la culture du café à [Nom anonymisé], c'est lui qui sait comment planter ça, même si on ne l'a pas appris. Qu'il achète les plants, me les confie, et dit : « Fais le nécessaire, le possible ». Ensuite il peut regarder tranquillement la télé, l'esprit tranquille. Mais s'il se

demande : est-ce que ça a été ? De quelle taille sont les trous ? A-t-il mis de l'engrais ? A-t-il arrosé ? Si c'est ce qu'il y a dans la tête du patron, ça ne sert à rien d'avoir un responsable. Dans ce cas, autant que le patron prenne un employé, un ouvrier qu'il surveille. Mais le patron doit avoir confiance aux responsables.

Si le responsable est plus jeune, mais que les employés sont plus âgés, et qu'ils sont de la même famille, les responsables jeunes ne peuvent pas donner d'ordre aux aînés. Mais s'il n'y a pas de lien familial, il peut donner des ordres, même si l'employé est plus âgé.

C'est le concept de *ray aman-dreny*. Si un *zanaka* (enfant au sens élargi) est responsable dans l'entreprise, et que les *ray aman-dreny* travaillent là, il lui sera difficile de donner des ordres. Alors qu'on parle de travail. Il vaut encore mieux que ce soient des aînés d'autres familles qu'on ne connaît pas qui travaillent là. À ce moment, les aînés d'ailleurs acceptent que cette personne les dirige, car c'est le responsable, et on respecte ses ordres.

Mais le problème, si mon père travaille ici et que je lui donne des ordres, quand on rentre à la maison, on a des problèmes : soit il me gronde, soit il se fâche contre moi, soit il fait ce qu'il veut, car je suis l'enfant.

Je dirige des gens. Je suis blagueur et bavard, mais je me fâche facilement. Et du fait que je dirige des gens, je distingue les moments où je parle beaucoup, où je suis mature, et où je blague. Quand je parle de travail, je montre la maturité. Quand les employés savent ce qu'ils ont à faire, là je peux me mettre à blaguer. Alors ils se mettent à sourire, à rire. Et dans la bonne humeur, ils ne se rendent pas compte de la difficulté du labeur. Mais si je suis tout le temps sérieux, les gens m'associeraient à la peur. Et quand je ne suis pas là, ils s'arrêteraient de travailler. Parce qu'ils auraient trop peur. Alors il faut une manière de tenir les choses, comme la boue dans la main : si tu serres trop fort, elle déborde. Si tu tiens trop lâche, elle glisse. Il faut savoir doser pour bien diriger. Quand je reprends quelqu'un, je ne reste pas longtemps fâché. Je dis ce que j'ai à dire, puis je pars. Et quand je reviens, je change d'air. Je ne reviens pas avec le visage du chef qui gronde. Je reviens encourager. Parce que c'est comme ça qu'on garde une bonne ambiance de travail.

Dans la communication, la manière de se comporter des gens qui se rencontrent est aussi très importante. Les comportements de respect. Quand tu respectes les gens à travers ton comportement, alors ils aiment venir vers toi. Mais si tu ne respectes pas les gens à travers ton comportement, que ce soit les gestes de

la main, le regard, la manière de se déplacer, alors ça décourage les gens de venir vers toi. La communication est rompue si personne n'a le courage d'aller vers toi.

La personne arrive contente, alors que tu es fâchée, même si ce n'est pas cette personne qui t'a mise en colère. Dès que la personne voit ta tête, même si c'était quelque chose d'important et d'aidant, elle préfère revenir plus tard.

[Nom anonymisé], on voit direct à son visage et à son langage corporel. On dit que quand elle lâche ses cheveux, alors il ne faut pas lui parler. C'est qu'elle est dans sa colère. Dès qu'elle est ébouriffée.

Alors les gens s'éloignent. Même si c'est pour apporter quelque chose de bon, ils ne peuvent plus approcher. Ça abîme la communication. Et ça, ça abîme aussi le projet.

À distance, la confiance est très importante dans la communication. Si tu confies quelque chose à quelqu'un que tu ne vois pas, c'est toujours la confiance qui dicte. S'il n'y a pas de confiance, vous ne pouvez pas entretenir de relation. Dans la communication en face à face, tu peux directement juger l'autre : juger sa façon de se comporter, de parler. Mais il y a des gens qui cachent un mauvais caractère, et si c'est à distance, c'est difficile à voir. Mais en face à face, tu peux directement le voir à travers son comportement et sa façon de parler.

Le premier avantage de la communication en face à face, c'est que ça ne coûte rien (pas de dépenses). Si la communication passe bien, tu peux prendre le temps de développer l'échange, échanger les idées, donner des conseils à ton ami. C'est ce qui est bien dans la communication en face à face versus la communication à distance.

Spiritualité, coutumes et tensions de valeurs

Ils sont très évangéliques. Quand on fait la prière du jeudi à 12h00, je ne sais pas si tu as déjà assisté à ça. Pour eux, il faut aller jusqu'au baptême dans l'eau, le baptême du Saint-Esprit, et parler en langue. [...] Ils veulent introduire ça, alors que les gens ici sont habitués à des prières simples. Et pour eux, les cérémonies comme le *famadihana* (retournement des morts), c'est insensé. Ils disent que c'est à cause de ça que les Malgaches sont pauvres. [...] Je leur ai déjà expliqué que ce n'est plus tout le monde qui fait ça, que

maintenant il y a des gens qui prient simplement. Mais pour eux, c'est clair : plus personne ne devrait faire ça. Ils ne comprennent pas que c'est une coutume importante pour certaines familles.

Et ils veulent tout changer. Ils disent que c'est fini, que c'est eux maintenant. C'est problématique parce que tu expliques, et pourtant ils s'en fichent, ça ne paraît pas important pour eux. C'est ce qui m'énerve.

Mais avec eux, il faut tout ce cérémonial, sinon tu n'es pas chrétien. Donc il faut parler en langue qu'on ne comprend pas, faire le baptême avec le Saint-Esprit et avec l'eau. Beaucoup de choses. Faire la délivrance et tout ça. Si tu ne fais pas ça, alors tu vas en enfer. C'est comme s'ils faisaient peur aux gens avec ça. C'est ça leur manière de convaincre.

[Nom anonymisé], au départ, quand il priait, il parlait en langue. [Nom anonymisé] lui avait dit : « Oh tu sais, on parle aussi en langue, mais quand on est devant les gens, on ne fait pas ça. On fait ça quand on est entre nous, entre époux. »

Et lui, il n'acceptait pas. Il disait : « Vous empêchez le travail du Saint-Esprit. » Et là, il faisait peur aux gens. Il disait : « Si vous ne faites pas comme ça, vous allez en enfer. »

Ceux qui veulent vraiment habiter ici veulent vraiment s'investir, pourtant il y a beaucoup de choses qu'ils ne comprennent pas. Par exemple, pour le *famangiana* (enveloppe présentée avec les condoléances) [...]. Une employée a perdu sa mère, et il fallait lui rendre visite. Mais elle demande pourquoi on fait ça. Elle a dit : « Vaut mieux que ce soit les morts qui enterrent les morts, comme c'est écrit dans la Bible. »

Moi, je lui explique que pour tout le monde, quand quelqu'un meurt, il y a une relation et une participation aux dépenses. Avant, [Nom anonymisé] donnait même du bois à la famille du défunt pour la préparation des repas, parce qu'il y avait beaucoup de veillées à faire. Pour elle, il n'y a pas besoin de ça. Mais pour nous, ici, c'est normal, c'est notre manière de faire.

J'étais vraiment très fâchée contre Dieu. J'ai ouvert tout mon cœur. Je me suis disputée avec Dieu. Une grosse dispute. J'étais vraiment très fâchée, j'ai bousculé le lit et tout. Je disais : « Dieu, alors qu'on accepte cette situation, tu sais qu'on n'a pas assez d'argent pour faire quoi que ce soit, pourtant tu nous fais ça. Mon mari est malade à la maison, moi je suis malade ici, je vais être opérée. » Puis une fois fatiguée de me disputer avec Dieu, je me suis assise. Je me suis alors rendu compte que le mal ne venait pas de Dieu.

Que cette maladie ne venait pas de Dieu. [...] Je me suis trompée de cible. « Mon Dieu, je ne vais vraiment pas accepter ça. Mais toi, le diable, tu ne nous empêcheras pas d'effectuer ce travail. »

Pour les Malgaches, ce qu'on appelle *tsiny* fait vraiment peur. Le fait d'avoir un *tsiny*. Avec le *kabary*, il faut se libérer du *tsiny*. Après les salutations, on s'excuse. Si des choses se passent après ou avant, on se libère du blâme. [...] C'est vraiment long cette histoire de *tsiny* : le *tsiny*, on le jette par-ci, par-là, dans des terres sans vie ou à la mer. Maintenant que les gens prient plus, alors on conclut par l'idée que Jésus a déjà emporté le blâme sur sa croix. Point.

Le *tsiny* fait vraiment peur aux gens. [...] Mais les gens ont vraiment peur ! Par exemple, si on tombe, ou s'il y a des oiseaux qui s'entrechoquent, ils pensent que c'est un signe du *tsiny*. Ils ont très peur comme ça. Ça, c'est triste pour les Malgaches aussi. Ils sont peureux. Ils ont des croyances profondes qui entretiennent la peur.

Alors le pasteur leur dit qu'il avait besoin d'une réponse la semaine d'après. [...] On est vraiment prêts, pasteur. On va vraiment le faire. Il a dit : « Mais toi, vraiment toi, tu es prête ? » « Oui, on est prêts, pasteur. » Mais moi, en fait, si je pense que c'est ça l'appel qu'il a reçu de Dieu, alors pourquoi moi j'irais empêcher ça ?

Lors d'un *kabary* [Nom anonymisé] il avait dit que [...] sa cousine, ne devait pas être traitée comme une porte qu'on aime quand même, mais qu'on pousse. À quoi [Nom anonymisé] a répondu : « Non, chez nous, il n'y a vraiment personne qui fait ça » (rires). Puis il a répondu à chacune des répliques. Mais tu vois, c'est sympathique, les échanges dans les *kabary* comme ça. Et ça, ça permet au moins de fixer les limites entre les deux familles, pour dire : « Prenez soin de notre fille. » C'est comme ça qu'on transmet le message.

Il y a des étapes : d'abord le salut, ensuite les excuses, ensuite la discussion continue. Ce plan est encore maintenu, surtout lors des fiançailles et mariages. Il y a alors de véritables protocoles, qui font même l'objet de livres à Madagascar. Et c'est plaisant d'écouter les deux parties qui se répondent en mode *kabary*. Il y a vraiment... c'est agréable... je ne sais pas comment dire, c'est comme si c'était déjà à l'intérieur de moi.

Relation interculturelle, étrangers et pouvoir

Oui, ils n'ont aucune souplesse. Ce sont même plutôt des critiques qu'ils lancent : « Pourquoi c'est comme ça ? Pourquoi vous avez fait ça ? »

Par exemple, quand ils sont à la maison, là-bas, il ne faut pas les voir, il ne faut surtout pas les déranger, surtout les fins de semaine. [...] Et pour les dépenses des enfants ou pour la cuisine de ceux qui étudient à la ville, ils demandent pourquoi on accepte ça. [...] Rien que d'expliquer, c'est fatigant.

Il y a beaucoup de situations de communication interculturelle, et ça dépend des gens aussi. Quelques fois, il y a des choses qui rendent sensible, alors que si c'était un autre étranger, il serait peut-être moins sensible à ça. On essaie d'expliquer aux gens, mais parfois les gens ne vont vraiment pas comprendre.

Parfois, je suis trop fatiguée d'expliquer. Je dis que c'est pour la participation, que tout le monde participe. Il y a énormément de dépenses pour les enterrements, c'est comme si elle n'était pas capable de comprendre. Alors que toi tu expliques, des fois elle ne comprend pas [...] la chose telle qu'il faudrait. C'est vraiment bizarre.

Les gens sont tristes, ils viennent se plaindre chez toi. Alors on est obligés de se disputer, [...] des fois c'est en direct, mais des fois ce sont des disputes à crier.

Regarde, même quand on mesure le riz avec le *kapoaka*. La manière de faire, c'est de faire des mesures bombées. Mais pour eux, il ne faut pas faire comme ça. Dans la culture malgache, c'est très important le riz. Il n'y a pas de dessert, pas de goûter, mais il y a toujours du riz. Et ils veulent enlever ça, dire qu'il faut faire à ras.

Parfois ce sont des choses simples, mais ils veulent tout changer, et ça blesse. Ils disent que c'est eux maintenant, que ce n'est plus les anciens. Et nous, on se fâche pour ça. [...] À chaque fois ils disent : « Oh, c'est maintenant nous à la direction, c'est plus eux. »

Heureusement, on a fait une réunion avec tous les employés, et là, la majorité des employés qui ont pris la parole ont dit qu'il ne fallait pas détruire la vision des fondateurs. [...] Toutes les sections voient, et tout le monde se plaint. Tout le monde dit : « Ils seraient malheureux si vous abîmiez leur vision et tout ce qu'ils ont déjà apporté ici. » [...] Alors je vois qu'ils commencent à faire attention. Mais tout le monde a déjà reçu des réflexions du genre : « Maintenant c'est nous ici. » Les employés sont fâchés.

Nous, on essaie d'apaiser les choses, mais en même temps on prend la défense des employés, parce qu'ils souffrent.

Les disputes reprennent parce qu'ils critiquent ce que tu dis, ou quoi que tu fasses. [...] On n'accepte pas de se faire rabaisser, alors s'il le faut, on entre dans la dispute.

Les volontaires doivent se mélanger avec les gens de la communauté sur place. Il faut une seule vision. Il faut un seul cœur. Il faut des actions cohérentes. Les étrangers ne doivent pas venir avec des idées préconçues. Ils ne doivent pas avoir de complexe de supériorité. Ils doivent au moins tenir compte de la vision de l'association dans laquelle ils entrent.

Alors si je remarque quelque chose chez toi, directement je vais te corriger et te dire : « Toi, ta façon de parler, si tu es bizarre. Peut-être que tu n'es pas malgache, mais peut-être autre chose. » Ça implique que j'ai confiance en moi pour oser dire ça. Même si je me dis que tu as de l'argent ou du savoir, c'est parce que j'ai confiance en ma valeur que je suis à l'aise de dire ça face à face.

Parcours de vie et expériences de précarité

J'ai étudié à l'EPP. J'ai réussi le CEPE mais j'ai raté la 6^e. Alors je n'ai pas pu accéder au CEG. Et j'ai étudié en tant que candidate libre. C'est ça, en fait, la vie ici en campagne. On est un peu en difficulté, alors ma mère n'a pas pu payer le privé. C'est alors moi qui lui ai dit : laisse-moi arrêter, ce n'est pas grave. J'ai arrêté les études et je suis allée faire « la bonne » à l'extérieur.

J'étais juste dans les quartiers sans grand-chose à faire. Ils avaient licencié leur femme de ménage alors ils m'ont appelée pour travailler chez eux. C'était dérangeant pour moi parce qu'ils n'avaient pas beaucoup confiance. C'est vraiment quelque chose que je ne supporte pas trop, quand on ne me fait pas confiance.

Par moment, il disait même qu'il avait des sous perdus, alors qu'il finissait par les retrouver parce qu'il les avait rangés à un autre endroit. Je voulais arrêter. J'ai même pleuré. Mais ma mère me disait que je n'arriverais pas à payer l'opération de mon fils qui était malade. Elle me disait : supporte pour l'instant quoi qu'il se passe, mais ne sois pas pressée de quitter. Mais elle savait que si je me plaignais, c'est que je ne supportais vraiment plus, parce que j'étais du genre à tout supporter. Mais c'était trop, je n'en pouvais

plus, je voulais partir. C'était vraiment compliqué. Une fois que mon enfant a été opéré, ça les a changés, comme s'ils savaient que j'allais partir. Alors ils ont arrêté ça, mais ça a été vraiment lourd pour moi.

Alors je ne sais pas s'ils étaient au courant. Parce que ma mère avait dit : dès que l'enfant est opéré, tu pourras partir, et c'est moi qui rembourserai petit à petit leur argent. Parce que ce n'était pas mon salaire qu'on aurait mis de côté, mais c'est eux qui auraient payé et récupéré petit à petit à la fin. [...] ça a été vraiment lourd pour moi.

Le truc qui m'avait vraiment énervée, c'est que c'est quelque chose que je n'avais pas fait, alors pourquoi ils ont dit direct que c'était moi ? C'est normal qu'ils aient pensé ça, puisqu'il n'y avait que moi. Ce serait différent si c'était comme ici, où il y a pas mal de gens qui entrent et sortent. Mais là-bas, il n'y avait vraiment que moi. C'était moi leur femme de ménage. Alors quand il y avait quelque chose de perdu, comme de l'argent perdu, ils disaient qu'il y avait une grosse somme perdue. Et ils ont dit qu'il n'y avait pourtant que moi ici. C'est vrai ce qu'ils disent. Mais ce qui m'a fait mal, c'est : pourquoi directement dire que c'est moi qui ai volé ? La dame me connaissait pourtant assez, et elle avait déjà dit au monsieur : « Vérifie dans tes bagages, au cas où tu l'aurais rangé dedans. » Parce que c'était une enveloppe. C'était vraiment une grosse somme. Et elle me disait : tu savais les problèmes qu'il y avait avec celle avant toi, et maintenant toi aussi tu t'y mets déjà. [...] Et c'était très lourd pour moi. Dès que je commence, on pense que je fais quelque chose de mal. Ça ne faisait même pas un mois que je travaillais là quand c'est arrivé.

Il y a aussi à Madagascar cette façon de dire : moi par exemple j'étais pauvre avant, et on mettait une plaque où c'est écrit : « L'Éternel est mon berger : je ne manquerai de rien. » C'est-à-dire que quand on est pauvre, on connaît Dieu. Mais quand les gens pauvres deviennent riches, ils mettent sur leur portail qu'il y a un chien méchant et qu'on n'a pas le droit d'entrer. C'est comme une évolution : l'esprit change.

C'est notre éducation, depuis qu'on est enfant. La maison de mes parents était petite, mais il y avait des invités, des gens en difficulté, à s'occuper tout le temps. Mes parents trouvaient toujours de quoi partager. On est six, mais vraiment, ils ont pris en charge tous leurs frères et sœurs, et leurs enfants. C'est comme si on nous avait appris à partager tout le temps.

Leadership, conflits et communication

Les gens, dès qu'il se passe quelque chose, ils se tournent vers moi : « Qu'est-ce qu'on fait ? »

Quand la maison a brûlé, ma fille et [Nom anonymisé] sont venues me dire qu'il y avait le feu là-bas. Alors on y est directement allé, on était déjà en train de courir toutes les trois. C'est à ce moment que je me suis rendu compte qu'il ne fallait pas laisser la maison. Alors j'ai dit à ma fille : « Va garder la maison, ferme tout. »

Et moi, je vais là-bas. Puis on a appelé tous les gens, les gens de la maisonnée et tout ça. Alors je ne sais pas... ils me voient comme l'experte. Ils se tournent tous vers moi dès qu'il se passe quelque chose.

Même si je suis à [Nom anonymisé], ils disent : « Mme [Nom anonymisé], il y a ça, il se passe quelque chose. » Alors c'est comme si j'avais toutes les solutions. Mais aussi j'ai les pouvoirs.

Maintenant qu'ils sont âgés, je dis à tout le monde : « Dès qu'il y a quoi que ce soit, dites-moi. Ne les dérangez pas, parce que ça va juste leur faire mal. » Même quand eux sont au courant, ils me demandent. Ils savent que tout de suite, une solution peut être mise en place.

Résonances collectives et valeurs partagées

Oui, c'est comme un groupement, on vit ensemble. *Izay iray vatsy iray aina* : parce qu'on partage la même chose, on subit le même sort. C'est dans le *fihavanana*. C'est ce qui fait de nous des Malgaches, c'est notre culture. Les gens autour, les proches, viennent pour prendre de l'eau, pour prendre du bois, pour cotiser pour la nourriture. On s'entraide, on se donne la main. C'est comme ça.

Il y a de la joie ici. C'est ce que demande le travail, parce que si tu ne travailles pas dans la joie ou dans l'amour, comme si tu devais construire une maison dans la colère, peut-être que tu arriverais à la construire, mais tu serais seul à le faire. Du coup, tu dois tout affronter seul pendant l'exécution du projet.

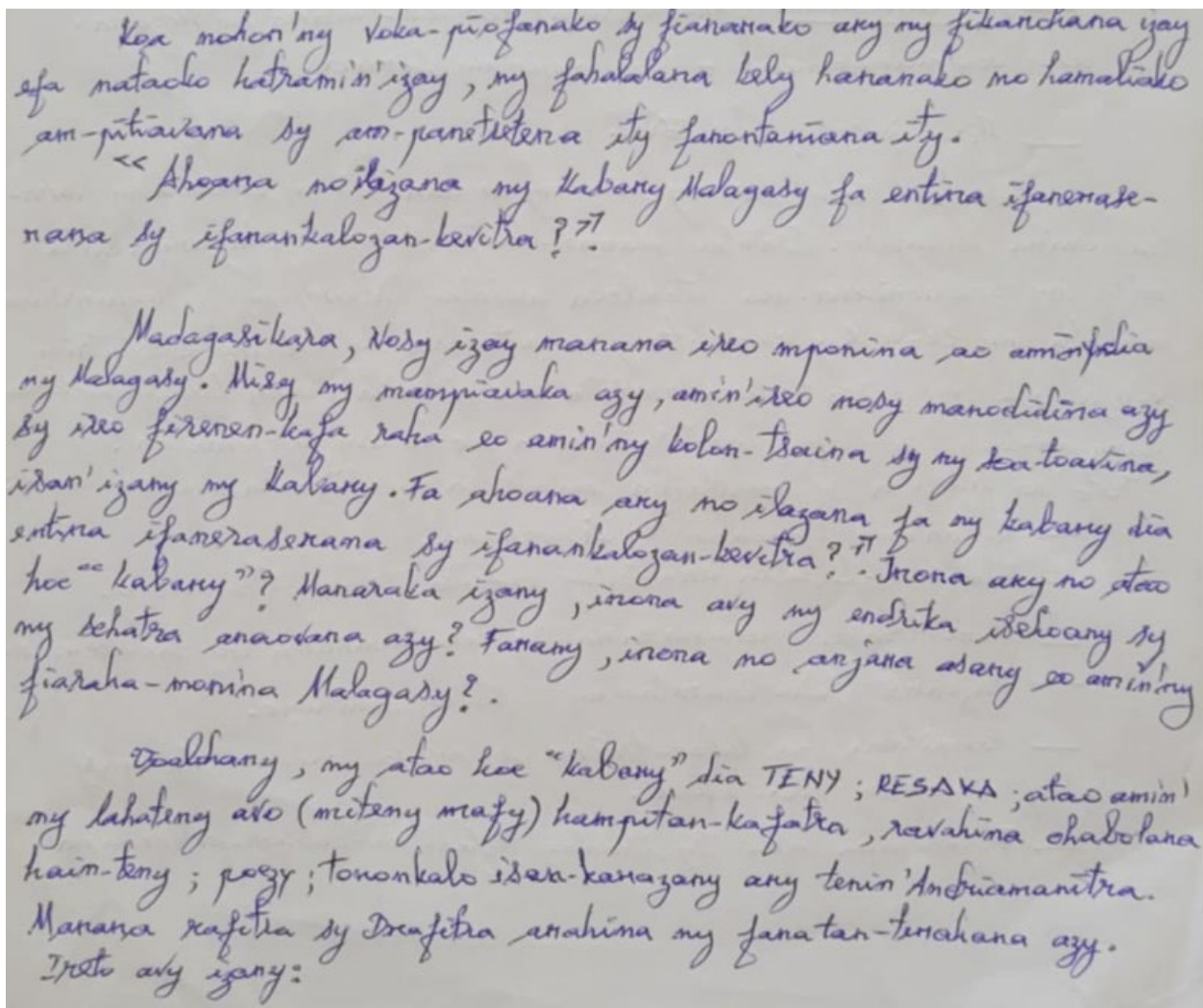
Quand on croise quelqu'un du travail, même s'ils ont chacun leur spécialité, quand ils voient leur visage, ils peuvent partager leur souci dans leur travail et peut-être que les autres pourront résoudre les problèmes liés à leur travail. Et si tu montres la joie, c'est tout de suite plus facile de se partager. Mais si tu vois le visage de quelqu'un qui a l'air triste ou fâché, alors que tu as un problème à ton travail et que lui aussi a ses problèmes, alors rien ne sera résolu. Ce qui fait que les projets ne sont pas aboutis.

Le sourire est très important dans l'aspect physique (*vatana*) d'une personne. [...] Moi, je suis le genre de personne qui aime sourire. Les gens disent que [Nom anonymisé] ne sourit pas, c'est que vraiment il lui arrive quelque chose de grave. Mais quoi qu'il se passe, je souris toujours. Alors, tes problèmes, tu les laisses là-bas. Et dès que tu arrives ici, c'est la joie. C'est la joie que tu apportes ici.

Alors quand il y a un visiteur qui arrive, tu souris tout de suite, tu dis bonjour poliment. Alors tu vois en fonction de sa réponse : tu vois si c'est une personne qui te sourit, ou une personne qui ne parlera pas trop. Mais toi, tu dois le respecter dans sa place. Tu ne peux pas le changer.

ANNEXE C
MODÈLE DE KABARY

Texte manuscrit partagé par l'orateur de l'association, comprenant une réflexion personnelle sur le *kabary*, une structure-type de discours, ainsi qu'un exemple de kabary de fiançailles. Ce document témoigne d'un attachement profond à la parole comme vecteur de transmission, de foi et de lien social. À travers la rigueur des formes comme dans le soin accordé à la formulation, il manifeste une volonté de transmettre un savoir vivant, situé et habité. Ce texte s'inscrit dans une tradition orale riche de symboles et de références spirituelles. Le kabary, dans sa dimension solennelle, conjugue reconnaissance mutuelle, respect des lignages et présence du divin. Plus qu'un modèle, il constitue ici un partage, celle d'une parole porteuse de continuité culturelle.



- Tani-dresaka.
- Hazanona sy azafady
- Fialan-tsinny amin'ireo an-tanatchatrin'ny fianaha-momina.
- (RAS - Zoky be toa Ray - mitovy saranga amin'ny tena - ny zaza aman-bahitany)
- Hasina sy ny anakaboa ary firaviantsoa
- Ranja-kabany (= ny Voloantom-dresaka)
- Fisaonana sy ny firaviantsoa ny mpikaino.

Fahanoa indrany, ny endrika isehoany sy ny sehatra anaoavana azy: — An-kafahana: * Fampikaram-bady (Fisahoana; Fanatanana soloni-brohimondry * Famorana (oliten-paitia) * Fetokanana tran-kasao; * Fiavakana mpananatra nahafita fianarana * Famactian-bazana * Fitoniem-pokonolona. . . .

— An-karatiana (fahafatesana) * eo an-tanana ny rozana * ary an-piangonana * ary amin'ny fosaana.

— Hira gasy - Vaky sôka.

Fahatelo sady farany dia ny anjara adany eo amin'ny fianatamomina Malagasy. Isan'ny manan-danja tokoa ny kabany rehefa misy ny ankaromiana dia atomboka amin'ny kabany ny fifampiresahana ka ny zoky Ray aman-deiny no mitondra ny kabany. Ankehitriny anefa efa misy ireo tanora maintso volo mitondra ihany koa izany kabany izany anaka ilay fiteny hoe "Ny tanora no ko ary ny fivaviana".

Irato no fehezina sy ampitaina mandritra ny fitondram-pitenenana:

- Ny antony ijoroana sy itenenana.
- Fampitan-kafatra arakin'ny endrika isehoany (sy aorony).
- Fanomezana fianarana sy fampiananana ary fanakazana.
- Hazavana fahafinaretan'ny safin'ny mpikaino.
- Fampitana ny kolon-tanina sy ny sehatra Malagasy amin'ny alalan'ny loka-tanina.
- Fifanajana mba tsy idian'ny fifandrombakan-pitenenana.

Modèle de kabary (pour les fiançailles)

— X —

Zamin'ny volohany ny teny, ny teny tao amin'Andriamanitra, any Andriamanitra miteny, ny teny no reonts Andriamanitra namorona izao tontolo izao. Noho izany, zamin'ny volohany intony tany intony, nahorina zamin'intony teny intony, any mbola intony teny intony tsany no ampiasaina eo ambanin'intony tany intony. Koa mijery eto nitenako hitondra izany teny izany Ny embalahy anefa raha mitrena dia mahatsiaro an'i Bongolava rianany, fa raha izaho tsara no mijoro hiteny eto ankehitriny dia mahatsiaro ny tsinin'ankakey sy tseny fahiny mara hoe kaha handika domy manava embalahany, raha iteny ianareo havoaka manava ny azafady. Koa mara azafady aho Tsiky, mara ny azafady aho Tivy, Teny nomena ka mampanjara fa raha tsy nomena mampanjoroboka. Na nomena ahy any ny hiteny, nomena ahy ny andahata dia tsy mainty miala-teny tsany. Vominan'ny koankazo no mazaka am-poto-ny; vominan'ny vavy ny fahy, an-danana any vominan'ny ny kelo no fahy an-doha. Noho izany fa izao eto ianareo 20 fahy-voalo amin-tany, loharana an-tampoin'ny loka, ianareo zody be toady izay tarana namahana, mitsoka ny mangataka, ianareo mitovy saranga amin'ny tena, saranga no mitovy fa ianareo no tompon'ny fahaizama sy ny fahalalana, tangena tsara hafatra ka tsy manamasa mitsara, eo ihany ka ianareo zody, zanaka izay kolokolo dim-bin'ny tsany sy solofo dim-bin'ny ala. Itao ampara-fahazana anefa fahatam-pen'ny vominan'ny dia ianareo andriambavilantira sy ny reny rehetra, mandeha ravalany ny lalana, mijetra ka ravalany ny tsara mitondra sivy volana an-kilo, beharano nimpociana teto an-tany. Hiteny ialanareo rehetra ireo ny tonako ka miala-teny-miala-fondro

miteny tsy mila.
Ny X tsing hono manty toy ny tsara tsahy mamotavy ka manana-
toy tena. Ny tsing manty toy ny vato misakan-dalana izay toy voalohy
ireo itaolo teo aloha ka ombako tsy mahazaka ihany tsara. Tsy
ilalao ela momba ny tsing eto alo fa ny tsing manty toy ny
antay maramitra ka izay milaho azy ihany no mokatranay, toy ny
afo ka izay milaho azy ihany no maitry. Mba tsy haraman-
triny any dia andeha isika andeha ny manina ny raringy any
ny haintany, mahaiza mifankatia. Anaky ny tenin' Andriamanitra
ao amin' ny Ikonotiana B: B manao hoe "Ankehitriny dia ireto telo ireto
no mitotra, ny firoa, ny fanambiana ary ny fitaovana, fa ny
fitaovana no loko indrindra". Raha mifankatia isika dia mivava
ka tsy moka-painan tahaka ny tany sy ny lanitra isika sy ny tsing.
Raha afaka ny tsing fanala ny tava, fandraha ny fandraha fanala ny
moleha dia ny hasina sy ny araha no atoloto, ho ombam-piraravi-
antsoa no fampitombo amin' Andriamanitra izany katra tsy any ny tany toy
ary ny lanitra raha tsy teo Andriamanitra. Koa ho azy anie ny Raja
sy amin' antitra izay toy azy pesipesevina, ka ho fanarako amin' ny AMEN
Ireo mpitondra fanjakana kosa indray mba tsy hianan' ny he
Razanamania sy ny zanany ka samy manao izay hiranany. Dia naha-
ana ireo mpitondra sy mpitantana eto amin' ny firoa, ny fitaovana
ny Nosy izany, toy ho avakavahako tahaka ny ketsa, na ho seni-
trinitako tahaka ny volo fa itaolo tahaka ny voasary atako
izay fa zarazarin' ny hasiny. Fa ianareo izay manatrika
eteana kosa, tsy samatria raha ho dia tsy hita toy ny tonom-
boamanga vony vahoaka, na ambany tsy hita toy ny saaka fa
tolonako ny atahana sy ny firamiantsoa. Ny araha atoloto
ho anareo dia ilay niarahana ny anjely Gabriel an'i Maria Marie
hoe: "Anahaka sy ilay rahason'ina, ny tonga ho ombam-? Izany
no araha ito izay ho solon-tanana mifandray. Anahaka
manao ny tsara ho tsaram-? tsy, araha manao ny soa ho
rehabona T/havy."

RÉFÉRENCES

- Abdi, A. A. (2020). Decolonizing knowledge, education and social development: Africanist perspectives. *Beijing International Review of Education*, 2(4), 503–518. <https://doi.org/10.1163/25902539-02040006>
- Akram, S. (2023). A bourdieusian approach to institutions. In *Bourdieu, habitus and field* (pp. 139–185). https://doi.org/10.1007/978-3-031-41846-4_5
- Alderson, A. (2020). Reframing research in Indigenous countries. *Qualitative Research in Organizations and Management*, 15(1), 36–57. <https://doi.org/10.1108/QROM-07-2018-1666>
- Alejandro, A. (2021a). How to Problematise Categories: Building the Methodological Toolbox for Linguistic Reflexivity. *International Journal of Qualitative Methods*, 20. <https://doi.org/10.1177/16094069211055572>
- Alejandro, A. (2021b). Reflexive discourse analysis: A methodology for the practice of reflexivity. *European Journal of International Relations*, 27(1), 150–174. <https://doi.org/10.1177/1354066120969789>
- Alejandro, A. et Knott, E. (2022). How to Pay Attention to the Words We Use: The Reflexive Review as a Method for Linguistic Reflexivity. *International Studies Review*, 24(3). <https://doi.org/10.1093/isr/viac025>
- Al-Mahfedi, M. H. K. (2020). Cultural hegemonic discourse: From imperialist Eurocentrism to homogenizing Americentrism. *International Journal of Linguistics and Translation Studies*, 1(3), 20-34.
- Al-Saji, A. (2024). Touching the wounds of colonial duration: Fanon's anticolonial critical phenomenology. *The Southern Journal of Philosophy*, 62(1), 2-23.
- Alvesson, M. et Sköldberg, K. (2017). *Reflexive methodology: new vistas for qualitative research* (3rd ed.) SAGE.
- Andrews, N. (2009). Foreign aid and development in Africa: What the literature says and what the reality is. *Journal of African Studies and Development*, 1(1), 8.
- Andrianaivoravelona, T. (2010). « *L'histoire d'une langue est l'histoire de ses locuteurs* » – *Conséquences linguistiques de la coexistence du français et du malgache à Madagascar : le variaminanana* [Mémoire de maîtrise, University of Bergen]. <https://bora.uib.no/bora-xmlui/handle/1956/7360?locale-attribute=no>
- Anelli, A. (2020). Heidegger : une phénoménologie de la liberté ? *Transversalités*, 153(2), 41. <https://doi.org/10.3917/trans.153.0041>
- Audet, F. (2014). Développer les capacités locales ou faire survivre le régime. *L'approche bureaucratique pour comprendre les organisations humanitaires*.

- Audet, F. (2015). From disaster relief to development assistance: Why simple solutions don't work. *International Journal*, 70(1), 110–118.
- Audet, F. (2022). La localisation de l'aide humanitaire : un chantier de recherche en pleine émergence. *Canadian Journal of Development Studies / Revue Canadienne d'Études Du Développement*, 43(4), 459–467. <https://doi.org/10.1080/02255189.2022.2140128>
- Audet, F. et Navarro-Flores, O. (2014). Virage dans la gestion de l'aide canadienne publique au développement: tensions et dynamiques d'une nouvelle idéologie. *Canadian Foreign Policy Journal*, 20(1), 61–72. <https://doi.org/10.1080/11926422.2014.906354>
- Ayimpam, S. et Bouju, J. (2015). Ethnocentrisme et partenariat: la violence symbolique de l'aide humanitaire. *Institut des Mondes Africains*: www.researchgate.net/publication/290430007_Ethnocentrisme_et_partenariat_la_violence_symbolique_de_l'aide_humanitaire.
- Baioud, G. et Khuuud, C. (2022). Linguistic purism as resistance to colonization. *Journal of Sociolinguistics*, 26(3), 315–334. <https://doi.org/10.1111/josl.12548>
- Banque mondiale. (2024). *Évaluation des politiques et des institutions nationales : Madagascar*. https://www.worldbank.org/content/dam/documents/cpia/WB_CPIA_FRN_madagascar.pdf
- Becker, B. (2020). Colonial legacies in international aid: policy priorities and actor constellations. In *From colonialism to international aid: External actors and social protection in the Global South* (pp. 161-185). Cham: Springer International Publishing.
- Benner, P. (1985). Quality of life: a phenomenological perspective on explanation, prediction, and understanding in nursing science. *Advances in Nursing Science*, 8(1), 1-14. <https://doi.org/10.1097/00012272-198510000-00004>
- Benski, C., Zambruni, M., Stancanelli, G., Landinarisoa, T., Hantavololona, A., Rachel Andrianarisoa, V., Manjary, P. R., Capello, C., de Tejada, B. M., Reich, M. R. et Guyer, A. L. (2023). Lessons learned from building a global health partnership on obstetric care in Madagascar. *Global Health, Science and Practice*, 11(5). <https://doi.org/10.9745/GHSP-D-22-00521>
- Bernos, T. A., Travouck, C., Ramasinoro, N., Fraser, D. J., Mathevon, B. et Pinheiro, H. T. (2021). What can be learned from fishers' perceptions for fishery management planning? Case study insights from Sainte-Marie, Madagascar. *Plos One*, 16(11). <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0259792>
- Bhatt, R. M. (2010). Unraveling post-colonial identity through language. *The handbook of language and globalization*, 520-539.
- Bhuda, M. T., Marumo, P. et Motswaledi, T. (2022). Behavioral Analysis of The Impact of African Traditional Approaches on Curing and Restoring of Health During Covid-19. *Gender and Behaviour*, 20(1), 19152–19166. https://doi.org/10.10520/ejc-genbeh_v20_n1_a32
- Billereau, S. (2020). Les paradoxes des silences de la ville. *Archivio*, 18(1).

- Boer, J. (2025). Phenomenology as Experiential Translation: Towards a Semiotic Typology of Descriptive and Expressive Ways of Making Sense of Experience. *Critical Arts*, 39(1-2), 26–44. <https://doi.org/10.1080/02560046.2023.2262520>
- Bourdieu, P. (1982). *Ce que parler veut dire : L'économie des échanges linguistiques*. Fayard.
- Bourdieu, P. (1986). The forms of capital. Dans J. G. Richardson (dir.), *Handbook of theory and research for the sociology of education* (p. 241-258). Greenwood Press.
- Bourdieu, P. (1994). *Raisons pratiques : sur la théorie de l'action*. Éditions du Seuil.
- Bourdieu, P. (2001). *Langage et pouvoir symbolique* ([Éd. rev. et augm.]. Fayard.
- Bourdieu, P. et Passeron, J.-C. (1970). *La reproduction : éléments pour une théorie du système d'enseignement*. Éditions de Minuit.
- Bourdieu, P. et Wacquant, L. J. D. (1992). *Réponses : pour une anthropologie réflexive*. Seuil.
- Bracho, G., Carey, R. H., Hynes, W., Klingebiel, S. et Trzeciak-Duval, A. (2021). *Origins, evolution and future of global development cooperation: The role of the Development Assistance Committee (DAC)* (No. 104). Studies.
- Braud, P. (2007). La violence symbolique dans les relations internationales. *Sciences Po Paris*.
- Braun, V., & Clarke, V. (2023a). Doing reflexive thematic analysis: Theoretical and methodological guidance. In N. K. Denzin, Y. S. Lincoln, M. D. Giardina, & G. S. Cannella (Eds.), *The SAGE handbook of qualitative research* (6th ed.). SAGE.
- Braun, V., & Clarke, V. (2023b). Writing the report. In N. K. Denzin, Y. S. Lincoln, M. D. Giardina, & G. S. Cannella (Eds.), *The SAGE handbook of qualitative research* (6th ed.). SAGE.
- Brown, R. H. (1993). Cultural Representation and Ideological Domination. *Social Forces*, 71(3), 657–676. <https://doi.org/10.2307/2579889>
- Buba, I. A. (2019). Aid, Intervention, and Neocolonial 'Development' in Africa. *Journal of Intervention and Statebuilding*, 13(1), 131–138. <https://doi.org/10.1080/17502977.2018.1470136>
- Bucolo, E. (2023). L'Espace Collaboratif: croiser les savoirs avec tou·te·s. *Revue Quart Monde*, 265(1), 42-47.
- Byrd, J. et Rothberg, M. (2011). Between subalternity and indigeneity. *Interventions: International Journal of Postcolonial Studies*, 13(1), 1–12. <https://doi.org/10.1080/1369801X.2011.545574>
- Caglioti, C. (2023). Pour une phénoménologie de la colonialité : L'œuvre de Frantz Fanon. *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*.
- Canagarajah, S. (2020). Reconsidering material conditions in language politics: A revised agenda for resistance. *Nordic Journal of English Studies*, 19(S3), 101-114.

- Canagarajah, S. (2022a). Trajectories in Decolonizing Language: A Conversation with Ngũgĩ wa Thiong'o. *Applied Linguistics*, 43(1), 203–211.
- Canagarajah, S. (2022b). Challenges in decolonizing linguistics: The politics of enregisterment and the divergent uptakes of translanguaging. *Educational Linguistics*, 1(1), 25-55.
- Capous-Desyllas, M. et Morgaine, K. (2018). Creating social change through creativity: anti-oppressive arts-based research methodologies. *Palgrave Macmillan*. <http://dx.doi.org/10.1007/978-3-319-52129-9>
- Central Intelligence Agency (CIA). (2024). *The world factbook: Madagascar*. <https://www.cia.gov/the-world-factbook/countries/madagascar>
- Châtaigner, J.-M. (2014). Madagascar : Le développement contrarié. *Afrique Contemporaine*, 251(3), 107. <https://doi.org/10.3917/afco.251.0107>
- Chevalier, C. (2024). Obsequium spinoziste : domination libérale ou libération de la servitude ? Dans Lantoine J.-L. et C. Chevalier (éds.), *La servitude volontaire* (1). ENS Éditions.
- Chilisa, B. (2012). *Indigenous research methodologies*. SAGE Publications.
- Chowdhury, R. (2023). Misrepresentation of Marginalized Groups: A Critique of Epistemic Neocolonialism. *Journal of Business Ethics*, 186(3), 553–570. <https://doi.org/10.1007/s10551-022-05229-4>
- Ciofalo, N., Dudgeon, P. et Nikora, L. W. (2022). Indigenous community psychologies, decolonization, and radical imagination within ecologies of knowledges. *American Journal of Community Psychology*, 69(3-4), 283–293. <https://doi.org/10.1002/ajcp.12583>
- Clarke, A. E., Friese, C., & Washburn, R. (2023). Critical situational analysis after the interpretive turn. In Denzin, N. K., Lincoln, Y. S., Giardina, M. D., & Cannella, G. S. (2024). *The SAGE handbook of qualitative research* (Sixth Edition). SAGE.
- Connell, R. (2014). Using southern theory: Decolonizing social thought in theory, research and application. *Planning Theory*, 13(2), 210–223. <https://doi.org/10.1177/1473095213499216>
- Connell, R. (2018). Decolonizing Sociology. *Contemporary Sociology*, 47(4), 399–407. <https://doi.org/10.1177/0094306118779811>
- Corson, C. (2017). A history of conservation politics in Madagascar. *Madagascar Conservation & Development*, 12(1).
- Coulombe, C., Alalouf-Hall, D., Dahmen, M. B. et Audet, F. (2023). Décolonisation humanitaire et transformations structurelles: Une analyse des choix stratégiques du CECI. *Revue internationale des études du développement*, 253, 143-174. <https://doi.org/10.4000/ried.9396>
- Cozzolino, F., Maurin, C., & Solomoukha, K. (2022). Interroger les images et façonner des savoirs sensibles. In A. Bationo-Tillon, F. Cozzolino, S. Krier, & N. Nova (éds.), *En quête d'images*.

Nanterre: Presses universitaires de Paris Nanterre. <https://doi-org.proxy.bibliotheques.uqam.ca/10.4000/14w63>

Cummings, S., Munthali, N. et Sittoni, T. (2025). Epistemic Justice as a “New Normal?” Interrogating the Contributions of Communities of Practice to Decolonization of Knowledge. *Sustainable Development*, 33(3), 3228–3245. <https://doi.org/10.1002/sd.3285>

Daudin, G. et Ventelou, B. (2003). Aide au développement Sommes-nous plus ou moins solidaires ? *Revue de l'OFCE*, 85(2), 297. <https://doi.org/10.3917/reof.085.0297>

De Oliveira, G. (2021). *Postcolonial critiques of development*. In *Development Studies Reader*.

De Oliveira, J. (2021). Ethnocentrisme et paternalisme occidentaux dans les projets d'aide au développement: l'état des lieux d'une " violence symbolique": l'étude de cas d'un projet français de " maisons des familles".

Depraz, N. (2012). La description en question : pratiquer une écriture phénoménologique. Dans *Comprendre la phénoménologie : Une pratique concrète*. (p.133-152). Armand Colin. <https://shs-cairn-info.proxy.bibliotheques.uqam.ca/comprendre-la-phenomenologie--9782200281472-page-133?lang=fr>.

Devaki, V. (2024). Language as a Tool of Empowerment: The Role of Communication Dynamics in Subaltern Voices. *Anglophile Journal*, 4(1), 1-14.

Dhobi, S. (2022). Sociological Dimensions of Representation: Othering & Stereotyping. *Patan Pragma*, 11(02), 163-173.

Diko, M. (2023). The racial hierarchisation of the isiXhosa language in South Africa: a post-colonial discourse. *International Journal of Research in Business & Social Science*, 12(2), 598–607. <https://doi.org/10.20525/ijrbs.v12i2.2318>

Dimitrijovska-Jankulovska, A. et Denkovska, M. (2023). Postcolonial “Otherness”. *Science International Journal*, 2(1), 47-50.

Donaldson, E. C. (2022). Habitus, mobilized: Resources and resistance in the Marquesas Islands. *American Ethnologist*, 49(2), 249–265. <https://doi.org/10.1111/amet.13072>

Dorvlo, K. (2017). From restitution to redistribution of Ewe heritage: Challenges and prospects. In D. Merolla, M. Turin & Open Book Publishers (Eds.), *Searching for sharing: Heritage and multimedia in Africa* (pp. 61–80).

Dotson, K. (2011). Tracking epistemic violence, tracking practices of silencing. *Hypatia*, 26(2), 236-257.

Droz, Y. (1998). P. Bourdieu, Meditations pascaliennes. *Homme -Paris- Ecole Pratique Des Hautes Etudes Then Ecole Des Hautes Etudes En Sciences Sociales-*, 147, 252–253.

Dube, T. (2020). Language, Resistance and Multilingualism in Post-Colonial Zimbabwe: The Kalanga and their Struggle for Recognition. *Journal of Southern African Studies*, 46(6), 1183–1201. <https://doi.org/10.1080/03057070.2020.1834238>

- Dubreuil, L. (2013). *Empire of language: toward a critique of (post) colonial expression* (D. Fieni, Trans.). Cornell University Press.
<https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&scope=site&db=nlebk&db=nlabk&AN=671411>
- Dussert, J.-B. (2016). De l'expérience à l'être du poétique. In A. Jdey & J.-B. Dussert (éds.), *Mikel Dufrenne et l'esthétique* (201-219). Presses universitaires de Rennes. <https://doi-org.proxy.bibliotheques.uqam.ca/10.4000/books.pur.183286>
- Elmenfi, F. (2023). Reorienting Edward Said's Orientalism: Multiple Perspectives. *International journal of English language studies*, 5(1), 64-70.
- Escobar, A. (1995). *Encountering development: The making and unmaking of the Third World* (nouv. éd.). Princeton University Press.
- Fanon, F. (1952). *Peau noire, masques blancs*. Seuil. <http://dx.doi.org/doi:10.1522/030294726>
- Fanon, F. (1961/2002). *Les damnés de la terre*. La Découverte. (Œuvre originale publiée en 1961)
<http://dx.doi.org/doi:10.1522/030294731>
- Farges, J. (2022). Husserl : la phénoménologie comme philosophie du sens. *Philosophie*, 155(4), 18.
<https://doi.org/10.3917/philo.155.0018>
- Fayad, D. (2023). *Food Insecurity and Climate Shocks in Madagascar: Republic of Madagascar*. International Monetary Fund. <https://doi.org/10.5089/9798400242601.018>
- Ferencz-Flatz, C. (2024). The Limits to Owning One's Behavior: Husserl's Phenomenology of Involuntary Action. *Human Studies: A Journal for Philosophy and the Social Sciences*, 48(1), 117–138.
<https://doi.org/10.1007/s10746-024-09747-0>
- Ferguson, J. (1994). *Anti-politics machine: Development, depoliticization, and bureaucratic power in Lesotho*. University of Minnesota Press.
- Fleischmann, A., Holck, L., Liu, H., Muhr, S. L. et Murgia, A. (2022). Organizing solidarity in difference: Challenges, achievements, and emerging imaginaries. *Organization*, 29(2), 233–246.
<https://doi.org/10.1177/13505084221083907>
- Fox, J. (2020). Contested terrain: International development projects and countervailing power for the excluded. *World Development*, 133, 104978. <https://doi.org/10.1016/j.worlddev.2020.104978>
- Frechette, J., Bitzas, V., Aubry, M., Kilpatrick, K. et Lavoie-Tremblay, M. (2020). Capturing Lived Experience: Methodological Considerations for Interpretive Phenomenological Inquiry. *International Journal of Qualitative Methods*, 19. <https://doi.org/10.1177/1609406920907254>
- Fricke, M. (2007). *Epistemic injustice: power and the ethics of knowing*. Oxford University Press.
- Friesen, N. (2023). Phenomenology and education: researching pedagogical experience. In *International Encyclopedia of Education* (pp. 131–140). <https://doi.org/10.1016/B978-0-12-818630-5.11015-2>

- Frings-Hessami, V. et Oliver, G. (2022). Clashes of cultures in an international aid organisation: Information cultures, languages and the use of information systems. *Journal of International Development*, 34(7), 1414-1429. <https://doi.org/10.1002/jid.3644>
- Fromont, C., Blanco, J., Culas, C., Pannier, E., Razafindrakoto, M., Roubaud, F. et Carrière, S. M. (2022). Towards an inclusive nature conservation initiative: Preliminary assessment of stakeholders' representations about the Makay region, Madagascar. *PloS One*, 17(8), e0272223. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0272223>
- Fuchs, T. (2022). The not-yet-conscious Protentional consciousness and the emergence of the new. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 23(4), 717–742. <https://doi.org/10.1007/s11097-022-09869-9>
- Fujita, Y. (2020). *Rethinking humanitarian aid from a postcolonial/decolonial perspective: Shelter policies after the 2010 Haiti earthquake* [Mémoire de maîtrise, International Institute of Social Sciences]. <https://thesis.eur.nl/pub/55971/RP-Yuki-Fujita.pdf>
- Gadamer, H. G. (1996). *La philosophie herméneutique*. Presses universitaires de France.
- Gadamer, H. G. et Fruchon, P. (1991). Herméneutique et champs de l'expérience humaine. Dans *Art de comprendre*. Aubier-Montaigne.
- Galinha-de-Sá, F. L. F. R. et Velez, M. A. M. R. B. A. (2022). Van Kaam's phenomenology: theoretical-methodological contributions to nursing research. *Revista Gaucha de Enfermagem*, 43, e20220135. <https://doi.org/10.1590/1983-1447.2022.20220135.en>
- Gallagher, S. et Zahavi, D. (2020). *The phenomenological mind*. Routledge.
- Gentilucci, M. (2023). Ranaivoson Dominique (dir.), La vie culturelle à Madagascar durant l'ère coloniale (1896-1960). *Journal Des Africanistes*, 93-1/2, 391–393. <https://doi.org/10.4000/11tez>
- Gill, M. J. (2014). The Possibilities of Phenomenology for Organizational Research. *Organizational Research Methods*, 17(2), 118-137. <https://doi.org/10.1177/1094428113518348>
- Giorgi, A. (2012). The Descriptive Phenomenological Psychological Method. *Journal of Phenomenological Psychology*, 43(1), 3–12. <https://doi.org/10.1163/156916212X632934>
- Girei, E. (2023). Managerialisation, accountability and everyday resistance in the NGO sector: Whose interests matter? *Critical Perspectives on Accounting*, 92. <https://doi.org/10.1016/j.cpa.2022.102418>
- Glanville, L. (2024). Resilience and Domination: Resonances of Racial Slavery in Refugee Exclusion. *International Studies Quarterly*, 68(3). <https://doi.org/10.1093/isq/sqae116>
- Gorshenina, S. (2021). Orientalism, postcolonial and decolonial frames on Central Asia: Theoretical relevance and applicability. In B. De Cordier, A. Fauve, & J. Van Den Bosch (Eds.), *European Handbook of Central Asian Studies: History, Politics & Societies*, Ibidem-Verlag, 177-243.

- Grajales, J. et Saiget, M. (2022). Repolitiser l'étude de l'aide au développement. *Cultures & conflits*, 126(2), 7-18. <https://doi.org/10.4000/conflits.23790>
- Green, E., Solomon, M. et Spence, D. (2021). Poem as/and Palimpsest: Hermeneutic Phenomenology and/as Poetic Inquiry. *International Journal of Qualitative Methods*, 20. <https://doi.org/10.1177/16094069211053094>
- Gu, M. D. (2020). What is 'decoloniality'? A postcolonial critique. *Postcolonial Studies*, 23(4), 596–600. <https://doi.org/10.1080/13688790.2020.1751432>
- Guenther, L. (2019). Critical phenomenology. In G. Weiss, A. V. Murphy, & G. Salamon (Eds.), *50 concepts for a critical phenomenology* (pp. 11–16). Northwestern University Press.
- Guerrero, O. A., Guariso, D. et Castañeda, G. (2023). Aid effectiveness in sustainable development: A multidimensional approach. *World Development*, 168. <https://doi.org/10.1016/j.worlddev.2023.106256>
- Gülseven, Y. (2020). Reconsidering development aid: A Systemic Analysis. *World Review of Political Economy*, 11(2), 232–255.
- Hanks, W. F. (1996). Language form and communicative practices. In J. Gumperz & S. Levinson (Eds.), *Rethinking linguistic relativity*, 1, 232-270.
- Harinen, K. (2010). Bonjour « toubab » - blancheur et genre dans l'œuvre de l'écrivaine sénégalaise Ken Bugul. *Regards croisés sur les études françaises*, 11.
- Heidegger, M. (1996/1927). *Being and time* (Trans. J. Stambaugh). Albany, SUNY Press.
- Ho, K. H. M., Cheung, D. S. K., Bourke, S. et Edvardsson, D. (2025). Reflexivity in Heideggerian Hermeneutic Phenomenology: The Hermeneutic Phenomenological Circle. *Journal of Advanced Nursing*. <https://doi.org/10.1111/jan.16950>
- Holm, G., Sahlström, F., & Zilliacus, H. (2018). Arts-based visual research. In P. Leavy (Ed.), *Handbook of arts-based research*. Guilford Press.
- Hopman, J. (2021). Fieldwork Supervision: Supporting Ethical Reflexivity to Enhance Research Analysis. *International Journal of Research & Method in Education*, 44(1), 41–52.
- Horner, R. (2020). Towards a new paradigm of global development? Beyond the limits of international development. *Progress in Human Geography*, 44(3), 415–436. <https://doi.org/10.1177/0309132519836158>
- Horning, N. R. (2008). Strong Support for Weak Performance: Donor Competition in Madagascar. *African Affairs*, 107(428), 405–431.
- Horowitz, A. W., Kali, R. et Song, H. (2018). Rethinking the aid–growth relationship: A network approach. *Review of Development Economics*, 25(1), 359-380.
- Hourani, J., Jarallah, Y., Block, K., Murray, L., Chen, J., Hach, M. et Vaughan, C. (2022). How structural and symbolic violence during resettlement impacts the social and mental wellbeing of forced migrant

- women: the lived experiences of Arabic speaking survivors of IPV resettled in Melbourne, Australia. *Conflict and Health*, 16(1). <https://doi.org/10.1186/s13031-022-00494-6>
- Housset, E. (2021). *Style et phénomène. Dilthey, Husserl et Heidegger. Cahiers de philosophie de l'université de Caen*, (58), 33-62.
- Husserl, E. (1913/2012). *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy: First book: General introduction to a pure phenomenology*. Springer Science & Business Media.
- Iqbal, H. Z. (2021). Orientalizing the orient: A critique of colonial encounters. *Al-Hikmat: A Journal of Philosophy*, 41, 09-22.
- Islam, M. T. (2020). Edward Said's Orientalism: Is it still alive today in the contemporary world? *International Journal of Scientific & Engineering Research*, 11(10), 760.
- Jeanneney, S. G. (2023). *Juger de l'efficacité des financements en fonction de leurs finalités: quatre arbitrages de la coopération internationale pour le développement* (No. P327). FERDI Document de travail.
- Joubert, C. (2024). Pour une recherche-crédation en traductologie. *Marges*, 39(2), 57-68. <https://shs-cairn-info.proxy.bibliotheques.uqam.ca/revue-marges-2024-2-page-57?lang=fr>.
- Kamruzzaman, P. (2021). Understanding Extreme Poverty in the Words of the Poor - A Bangladesh Case Study. *Journal of Poverty*, 25(3), 193–216. <https://doi.org/10.1080/10875549.2020.1784352>
- Kamruzzaman, P. (2024). Exploring challenges and politics of knowledge production in the global South- Evidence from Bangladesh's aid and development sector. *Environment and Planning C: Politics and Space*, 23996544241299931.
- Kamruzzaman, P., Williams, K., Wardak, A., Kabir, M. E. et Ayobi, Y. (2022). Exploring dignity in the context of displacement – evidence from Rohingyas in Bangladesh and IDPs in Afghanistan. *Third World Quarterly*, 43(8), 1854–1874. <https://doi.org/10.1080/01436597.2022.2074387>
- Karcher, K., McCuaig, J. et King-Hill, S. (2024). (Self-) Reflection / Reflexivity in Sensitive, Qualitative Research: A Scoping Review. *International Journal of Qualitative Methods*, 23, 16094069241261860. <https://doi.org/10.1177/16094069241261860>
- Karera, A. (2020). The racial epidermal schema. In *50 concepts for a critical phenomenology* (G. Weiss, A. V. Murphy, & G. Salamon, Eds.), 289-93. Northwestern University Press.
- Kaschula, R. H. (2017). Technauriture as a Platform to Create an Inclusive Environment for the Sharing of Research. *Searching for Sharing: Heritage and Multimedia in Africa*, 7(2), 41-60. In Turin, M., & Open Book Publishers. Open Book Publishers. <https://torl.biblioboard.com/content/23b61e2c-f640-42da-a033-56c3d61ce261>
- Khan, M. et Absolon, K. (2021). Meeting on a bridge: opposing whiteness in social work education and practice. *Canadian Social Work Review*, 38(2), 159–178. <https://doi.org/10.7202/1086124ar>

- Koch, S. (2020). "The Local Consultant Will Not Be Credible": How Epistemic Injustice Is Experienced and Practised in Development Aid. *Social Epistemology*, 34(5), 478–489. <https://doi.org/10.1080/02691728.2020.1737749>
- Koch, S. (2021). Contextualizing epistemic injustice in aid: On colliding interests, colonialism and counter-movements. *Social Epistemology Review and Reply Collective*, 10(2), 14-21.
- Kramsch, C. (2021). *Language as symbolic power*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108869386>
- Landry, J. M. (2006). La violence symbolique chez Bourdieu. *Aspects sociologiques*, 13(1), 85-92.
- Lantoine, J-L. (2024). Domination involontaire et reconnaissance de l'ordre établi. Dans J.-L. Lantoine et C. Chevalier (éds.), *La servitude volontaire* (1). ENS Éditions.
- Lara-Bonilla, I. (2023). Decolonial Phenomenologies: The Languages and Affect of In-Betweenness in Gloria E. Anzaldúa and Josefina Báez's Early Work. *Lectora: Revista de Dones i Textualitat*, 29. <https://doi.org/10.1344/Lectora2023.29.6>
- Lauwers, K. et Sil, E. (2023). Approaches to Subalternity: an Introduction. *International Journal for History, Culture and Modernity*, 10(1-4), 1–4. <https://doi.org/10.1163/22130624-20230004>
- Layeb, M. S. (2020). Rhétorique du silence: quelques réflexions pour le design. *Archivio*, 18(1).
- Leavy, P. (2015). Uses of poetry in social research. In *Method meets art : arts-based research practice* (Second edition). The Guilford Press. <http://site.ebrary.com/id/11001927>
- Leeney, R. H., Raveloson, H., Antion, P. et Mohan, V. (2022). A conservation organisation's approach to COVID-19: Lessons learned from Madagascar. *Jamba: Journal of Disaster Risk Studies*, 14(1). <https://doi.org/10.4102/jamba.v14i1.1285>
- Legard, R., Keegan, J., Ward, K.ÿ: Entretiens approfondis. (2003). Dans Ritchie, J., & Lewis, J. (eds.). *Qualitative research practice : a guide for social science students and researchers*. SAGE Publications. 139–169
- Lesutis, G. (2024). Scenes of subjection: Extractive frontiers, symbolic violence, dispossession. *Geoforum*, 148. <https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2023.103681>
- Leung, K.-H. (2022). Sartre and Marion on Intentionality and Phenomenality. *Theory, Culture & Society*, 39(1), 41–60. <https://doi.org/10.1177/02632764211024349>
- Lewis, D. (2025). Towards a 'Development Humanities': widening the multi-disciplinary field of development studies. *Oxford Development Studies*, 53(2), 105–118. <https://doi.org/10.1080/13600818.2025.2476553>
- Lilja, M., Baaz, M., Schulz, M., & Vinthagen, S. (2017). How resistance encourages resistance: theorizing the nexus between power, 'Organised Resistance' and 'Everyday Resistance'. *Journal of Political Power*, 10(1), 40–54. <https://doi.org/10.1080/2158379X.2017.1286084>

- Love, T. R. (2019). Indigenous knowledges, priorities and processes in qualitative organization and management research. *Qualitative Research in Organizations and Management: An International Journal*, 15(1), 6–20. <https://doi.org/10.1108/QROM-07-2018-1669>
- Ludwig, D., Boogaard, B., Macnaghten, P. et Leeuwis, C. (2022). The politics of knowledge in inclusive development and innovation. Routledge. <https://www.taylorfrancis.com/books/9781003112525>
- Maldonado-Torres, N. (2007). On the coloniality of being Contributions to the development of a concept. *Cultural Studies -Andover-*, 21(2-3), 240–270.
- Markovits, D., Strange, A. et Tingley, D. (2019). Foreign Aid and the Status Quo: Evidence from Pre-Marshall Plan Aid. *The Chinese Journal of International Politics*, 12(4), 585–613. <https://doi.org/10.1093/cjip/poz015>
- Mauger, G. (2006). 4. Sur la violence symbolique. In Pierre Bourdieu, *théorie et pratique* (pp. 84-100). La Découverte.
- May, S. (2023). Linguistic racism: Origins and implications. *Ethnicities*, 23(5), 651–661. <https://doi.org/10.1177/14687968231193072>
- Meighan, P. J. (2023). “Colonialinguism”: Colonial Legacies, Imperial Mindsets, and Inequitable Practices in English Language Education. *Diaspora, Indigenous, and Minority Education*, 17(2), 146–155.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*, Gallimard. https://classiques.uqam.ca/classiques/merleau_ponty_maurice/phenomenologie_de_la_perception/phenomenologie_de_la_perception.pdf
- Michel-Schertges, D. (2022). Subalternity, Class-Consciousness and Resistance. *Social Work & Society*, 20(2).
- Mignolo, W. (2012). Local histories/global designs coloniality, subaltern knowledges, and border thinking. *Princeton University Press*. <http://site.ebrary.com/id/10590910>
- Milevska, S. et Spivak, G. C. (2005). Resistance that cannot be recognised as such: Suzana Milevska interviews Gayatri Chakravorty Spivak. N. paradoxa.
- Millora, C., Maimunah, S. et Still, E. (2020). Reflecting on the ethics of PhD research in the Global South: reciprocity, reflexivity and situatedness. *Acta Academica*, 52(1), 10–30. <https://doi.org/10.18820/24150479/aa52i1/SP2>
- Mkandawire, T. (2005). Maladjusted African Economies and Globalisation. *Africa Development / Afrique et Développement*, 30(1-2), 1–33.
- Mohrem, B. (2020). Examining the concept of the ‘other’ according to Edward W. Said. *IJOHMMN (International Journal Online of Humanities)*, 6(2), 1-14.

- Montón-Subías, S. et Dixon, B. (2021). Margins are central: identity and indigenous resistance to colonial globalization in Guam. *World Archaeology*, 53(3), 419–434. <https://doi.org/10.1080/00438243.2021.1999851>
- Morgenthau, H. (1962). A political theory of foreign aid. *American political science review*, 56(2), 301-309.
- Morton, S. (2003). Gayatri Chakravorty Spivak. Routledge. <http://www.myilibrary.com?id=5449>
- Mosse, D. (2005). Global governance and the ethnography of international aid. *The aid effect: Giving and governing in international development*, 12(54), 1-36.
- Motha, S. (2020). Is an Antiracist and Decolonizing Applied Linguistics Possible? *Annual Review of Applied Linguistics*, 40, 128–133. <https://doi.org/10.1017/S0267190520000100>
- Msila, V. (2019). Rethinking Babylon: The Language Dilemma and the Search for Social Justice in Africa. *English Academy Review*, 36(1), 100–112. <https://doi.org/10.1080/10131752.2019.1587829>
- Müller, H.-P. et Sintomer, Y. (2006). Pierre Bourdieu, théorie et pratique perspectives franco-allemandes. *Découverte*. <http://www.cairn.info/pierre-bourdieu-theorie-et-pratique--9782707146076.htm>
- Musgrave, J. (2025). Doing Reflexivity in Educational Research: Identifying Perspectives to Inform Positionality. *International Journal of Research & Method in Education*, 48(2), 183–193.
- Ndhlovu, F. (2007). Everyday forms of language-based marginalization in Zimbabwe. *Proceedings, In Between Wor(l)s: Transformation and translation*.
- Ndiaye, S. (2021). Décolonialité des savoirs endogènes africains et pluriversalisme. *Les Cahiers de l'ACAREF, numéro spécial tome 1*, 295-308. <https://revues.acaref.net/wp-content/uploads/sites/3/2021/11/Sambou-NDIAYE.pdf>
- Ndlovu, S. (2020). Race and the Coloniality of Being: The Concept of Alienation in the Existential Thought of Frantz Fanon. *Journal of Eastern Caribbean Studies*, 45(1), 1–16, 163.
- Ndlovu-Gatsheni, S. J. (2013). *Empire, Global Coloniality and African Subjectivity*. Berghahn Books. <https://doi.org/10.1515/9780857459527>
- Ndlovu-Gatsheni, S. J. (2019). Provisional Notes on Decolonizing Research Methodology and Undoing Its Dirty History. *Journal of Developing Societies*, 35(4), 481–492. <https://doi.org/10.1177/0169796X19880417>
- Obamamoye, B. F. (2023). When Neo-Gramscians Engage the Postcolonial: Insights into Subaltern Consent and Dissent in the Re/Unmaking of Hegemonic Orders. *Alternatives*, 48(2), 115–132. <https://doi.org/10.1177/03043754231151467>
- Okazaki, S., David, E. J. R. et Abelmann, N. (2008). Colonialism and Psychology of Culture. *Social and Personality Psychology Compass*, 2(1), 90–106. <https://doi.org/10.1111/j.1751-9004.2007.00046.x>

- Olazabal, M., Chu, E., Castán Broto, V., & Patterson, J. (2021). Subaltern forms of knowledge are required to boost local adaptation. *4(6)*, 828–838. <https://doi.org/10.1016/j.oneear.2021.05.006>
- Olmos-Vega, F. M., Stalmeijer, R. E., Varpio, L. et Kahlke, R. (2023). A practical guide to reflexivity in qualitative research: AMEE Guide No. 149. *Medical Teacher*, *45(3)*, 241–251. <https://doi.org/10.1080/0142159X.2022.2057287>
- Onuoha, M. L. et Oyediya, A. N. (2024). L'impérialisme culturel européen comme cause de l'hybridité culturelle et de la colonisation mentale en Afrique : le cas d'*Une vie de boy* de Ferdinand Oyono. *AMAMIHE : Journal of Applied Philosophy*, *22(2)*, 45-67. <https://acjol.org/index.php/ajap/article/download/5459/5300>
- Owens, M. D. et Nzumba, F. A. (2021). The Impacts of Unrecognized Language and Cultural Barriers During an Educational and Training Activity. *Military Medicine*, *186(11-12)*, 287–289. <https://doi.org/10.1093/milmed/usab103>
- Palheta, U. (2015). Violence symbolique et résistances populaires. *Éducation et Socialisation*, *37*. <https://doi.org/10.4000/edso.1117>
- Parashar, S. et Schulz, M. (2021). Colonial legacies, postcolonial 'selfhood' and the (un) doing of Africa. *Third World Quarterly*, *42(5)*, 867-881.
- Persillet, C. (2024). Poïétique, pratique et théorie : méthodologie de la recherche en arts plastiques. *Marges*, *39(2)*, 21-42. <https://shs-cairn-info.proxy.bibliotheques.uqam.ca/revue-marges-2024-2-page-21?lang=fr>.
- Piu, P. (2023). The journey of subalternity in Gayatri Spivak's work: Its sociological relevance. *The Sociological Review*, *71(6)*, 1258–1276. <https://doi.org/10.1177/00380261231194495>
- Porcher, V., Carrière, S. M., Gallois, S., Randriambanona, H., Rafidison, V. M. et Reyes-García, V. (2022). Growing up in the Betsileo landscape: Children's wild edible plants knowledge in Madagascar. *PloS One*, *17(2)*, e0264147. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0264147>
- Price, F., Randriamiharisoa, L. et Klinges, D. H. (2023). Enhancing demographic diversity of scientist-community collaborations improves wildlife monitoring in Madagascar. *Biological Conservation*, *288*. <https://doi.org/10.1016/j.biocon.2023.110377>
- Quesne, J. T. et Jacob, L. (2024). Les routines cognitives de la blancheur : phénoménographie décoloniale autour des représentations émotionnelles sur la race dans la série télévisée *Dear White People* [Dissertation, Université du Québec à Montréal]. <http://www.archipel.uqam.ca/17493/>
- Quijano, A. (2000). Coloniality of Power and Eurocentrism in Latin America. *International Sociology*, *15(2)*, 215–232. <https://doi.org/10.1177/0268580900015002005>
- Quijano, A. (2007). Coloniality and modernity/rationality. *Cultural Studies*, *21(2-3)*, 168-178. <https://doi.org/10.1080/09502380601164353>

- Rajoelisololo Debergue, K. R., Leroux, M. P., et Deschênes, A. A. (2025). L'hybridité réflexive: vers une compétence interculturelle critique. *Ad machina*, (9), 50-72.
<https://doi.org/10.1522/radm.no9.2030>
- Rakotosamimanana, S., Rakotoarimanana, F. J., Raharimanga, V., Taglioni, F., Ramamonjisoa, J., Randremanana, R. V., Rajerison, M. et Rakotomanana, F. (2021). Influence of Sociospatial determinants on knowledge, attitudes and practices related to the plague in a population living in endemic areas in the central highlands, Madagascar. *BMC Public Health*, 21(1).
<https://doi.org/10.1186/s12889-021-11101-3>
- Ralaingita M. I., Ennis G. Russell-Smith J., Sangha K. et Razanakoto T. (2022). The Kere of Madagascar: a qualitative exploration of community experiences and perspectives. *Ecology and Society*, 27(1), 42. <https://doi.org/10.5751/ES-12975-270142>
- Ramachandran, S. (2024). *From empire to aid analysing persistence of colonial legacies in foreign aid to Africa*. United Nations University World Institute for Development Economics Research (UNU-WIDER). <https://doi.org/10.35188/UNU-WIDER/2024/509-7>
- Randriamasitiana, G. D. (2015). Cultures familiales et scolaires : réalités locales de familles défavorisées à Madagascar. *Revue Internationale de L'éducation Familiale*, 38(2), 49.
<https://doi.org/10.3917/rief.038.0049>
- Rasoloniaina, B. et Rakotomalala, A., (2017). Questioning "Restitution": Oral Literature in Madagascar. In Turin, M., & Open Book Publishers. *Searching for sharing : heritage and multimedia in Africa* (D. Merolla, Ed.). Open Book Publishers. <https://torl.biblioboard.com/content/23b61e2c-f640-42da-a033-56c3d61ce261>
- Ravaoarisoa, L., Razafimahatratra, M. J. J., Rasolofozafy, H., Pourette, D., Rakotomanga, J. D. D. M. et Rakotonirina, J. (2021). Connaissances et perceptions de la malnutrition par la population rurale des Hautes Terres Centrales, Madagascar. *The Pan African Medical Journal*, 39.
<https://doi.org/10.11604/pamj.2021.39.277.21568>
- Ravishankar, A. (2020) Linguistic Imperialism: Colonial Violence through Language. Trinity College Digital Repository, 2020. Trinity Student Scholarship. Trinity College Digital Repository, JSTOR, <https://jstor.org/stable/community.38593988>. Accessed 27 July 2025.
- Razafindrakoto, M., Roubaud, F. et Wachsberger, J.-M. (2020). *Puzzle and paradox: A political economy of Madagascar*. Cambridge University Press.
- Razafindratsimba, T. D. (2022). Enjeux linguistiques et contexte professionnel à Madagascar. *Kabaro*, 6-7, 81-91. https://hal.univ-reunion.fr/hal-03538412/file/Kabaro-5_Razafindratsimba1.pdf
- Razakamaharavo, T. V. et Féron, É. (2024). Constructing the local in Madagascar: Resistance and politics of scale. *Journal of Intervention and Statebuilding*, 18(3), 326-345.
<https://doi.org/10.1080/17502977.2024.2353013>
- Razamany, G. (2022). La poétique de quelques proverbes malgaches anaphoriques et épiphoriques. *Annales Du Patrimoine*, 22.

- Richardson, L. (2023). Writing: A method of inquiry. In N. K. Denzin & Y. S. Lincoln (Eds.), *The SAGE handbook of qualitative research*. SAGE.
- Rodemeyer, L. M. (2025). An analysis of the critical import of phenomenology. *Continental Philosophy Review*, 1–18. <https://doi.org/10.1007/s11007-025-09688-0>
- Rodine, C., Rakotoarimanana, A., Ramamonjisoa, A., Ranivoarivelo, L., Rakotomahazo, C., Todinanahary, G., Tsiresy, G., Jaonalison, H., Nomenisoa, A., Eeckhaut, I., Remanevy, M., Obe, J., Rasolofonirina, R. et Lavitra, T. (2024). Local knowledge, utilisation and consumption of seaweed in coastal communities of southwestern Madagascar. *African Journal of Marine Science*, 46(3), 177–190. <https://doi.org/10.2989/1814232X.2024.2371526>
- Rogers, L. O., Moffitt, U., McLean, K. C. et Syed, M. (2024). Research as resistance: Naming and dismantling the master narrative of “good” science. *The American Psychologist*, 79(4), 484–496. <https://doi.org/10.1037/amp0001246>
- Rosier, M. et Savard, M.-C. (2022). Yumi stanap strong : La localisation de l’aide en contexte de COVID-19 au Vanuatu. *Canadian Journal of Development Studies / Revue Canadienne d’Études Du Développement*, 43(4), 509–529. <https://doi.org/10.1080/02255189.2022.2084367>
- Rosnes, E. V. et Rakotoanosy, M. I. (2016). Contextualiser la place du français et du malgache dans le système éducatif du Madagascar: une perspective historique. *Paedagogica Historica*, 52(1-2), 43–57. <https://doi.org/10.1080/00309230.2015.1133670>
- Rottier, M. et Track, D. S. (2023). *Relationality, power dynamics and interwovenness of the Ugandan humanitarian NGO landscape* (Doctoral dissertation, MA thesis]. Wageningen University. Available at: <https://edepot.wur.nl/586822>.
- Sa’di, A. H. (2021). Orientalism in a globalised world: Said in the twenty-first century. *Third World Quarterly*, 42(11), 2505–2520. <https://doi.org/10.1080/01436597.2020.1788935>
- Said, E. W. (1977). Orientalism. *The Georgia Review*, 31(1), 162–206. <http://www.jstor.org/stable/41397448>
- Salamon, G. et Corbett, K. (2011). Speaking the Body/Mind Juncture: An interview with Gayle Salamon Assuming a body: Transgender and rhetorics of materiality (New York: Columbia University Press, 2010). *Psychoanalytic Dialogues*, 21(2), 221–229. <https://doi.org/10.1080/10481885.2011.562847>
- Sanders, P. (1982). Phenomenology: A new way of viewing organizational research. *The Academy of Management Review*, 7(3), 353-360.
- Sass, L. (2021). Husserl, Heidegger, and the paradox of subjectivity. *Continental Philosophy Review*, 54(3), 295–317. <https://doi.org/10.1007/s11007-021-09540-1>
- Scanhola, M. (2022). Frantz Fanon contre l’aliénation dans toutes ses formes. *Altralang Journal*, 04(02), 354–372. <https://doi.org/10.52919/altralang.v4i02.223>

- Schwandt, T. A., Lincoln, Y. S., & Guba, E. G. (2007). Judging interpretations: But is it rigorous? Trustworthiness and authenticity in naturalistic evaluation. *New directions for evaluation*, 2007(114).
- Scott, J. C. (1990). *Domination and the arts of resistance: Hidden transcripts*. Yale University Press.
- Selwyn, B. (2024). De/Recolonising Development: Fanon, Rostow, and the Violence of Social Change. *Antipode*, 56(5), 1881–1902. <https://doi.org/10.1111/anti.12944>
- Sharma, S. (2019). Decolonizing the mind: The politics of language, culture and identity. *International Journal of Research and Analytical Reviews*, 6(2), 225-227.
- Sibanda, B. (2021). 'Language as Being' in the Politics of Ngũgĩ wa Thiong'o.
- Siegesmund, R. (2023). The arts as embodied practice. In N. K. Denzin, Y. S. Lincoln, M. D. Giardina, & G. S. Cannella (Eds.), *The SAGE handbook of qualitative research* (6th ed.). SAGE.
- Slama, P. (2018). D'une réduction phénoménologique pratique. Scheler, Heidegger et l'appel de la conscience 1. *Philosophiques*, 45(1), 159-180.
- Smalls, K. A. (2020). Race, signs, and the body: Towards a theory of racial semiotics.
- Smith, J. A. et Osborn, M. (2008). Interpretative phenomenological analysis. In J. A. Smith (Ed.), *Qualitative psychology: A practical guide to research methods* (pp. 53-80). London: Sage.
- Smith, L. (2025). Articulating researcher self-care, reflection and reflexivity: A note and practical guide for qualitative researchers to body map their research experience. *Qualitative Research*, 14687941241308687.
- Smith, L. T. (2012). *Decolonizing methodologies: research and indigenous peoples* (2nd ed.). Zed Books.
- Smoleń, R. (2016). Language policy in postcolonial Africa in the light of postcolonial theory. The ideas of Ngũgĩ wa Thiong'o. *Studies in African Languages and Cultures*, 50.
- Smythe, E. et Norton, A. (2007). Thinking as leadership/leadership as thinking. *Leadership*, 3(1), 65–90. <https://doi.org/10.1177/1742715007073067>
- Sondarjee, M. et Andrews, N. (2022). Decolonizing International Relations and Development Studies: What's in a buzzword? *International Journal*, 77(4), 551–571. <https://doi.org/10.1177/00207020231166588>
- Spivak, G. C. (1987). *In other worlds essays in cultural politics*. Routledge.
- Spivak, G. C. (1992). *Thinking academic freedom in gendered post-coloniality*. 1992.
- Spivak, G. C. (2009). *Les subalternes peuvent-elles parler?* (J. Vidal, Trans.). Éd. Amsterdam.
- Subramani, S. (2025). Practising reflexivity: Ethico-epistemological and political practice? *Methodological Innovations*, 18(1), 17-30.

- Syed, J. (2014). Diversity management and missing voices. *Handbook of research on employee voice*, 421-438.
- Taela, K. (2023). Decolonising Southern knowledge (s) in Aidland. *Gender & Development*, 31(2-3), 597-616.
- Tan, C. Y. et Liu, D. (2022). Typology of habitus in education: Findings from a review of qualitative studies. *Social Psychology of Education: An International Journal*, 25(6), 1411–1435. <https://doi.org/10.1007/s11218-022-09724-4>
- Temple, B., & Edwards, R. (2002). Interpreters/translators and cross-language research: Reflexivity and border crossings. *International journal of qualitative methods*, 1(2), 1-12.
- Tenzer, H. et Pudelko, M. (2017). The influence of language differences on power dynamics in multinational teams. *Journal of World Business*, 52(1), 45–61. <https://doi.org/10.1016/j.jwb.2016.11.002>
- Terzi, R. (2017). Histoire transcendantale/histoire mondaine : de Husserl à Derrida et retour. *Alter*, 13–32. <https://doi.org/10.4000/alter.415>
- Thomson, S., Ansoms, A. et Nyenyezi Bisoka, A. (2021). Introduction: Fields of vision, emotion as reflexivity. *Field research in Africa: The ethics of researcher vulnerabilities*, 1-10.
- Thonhauser, G. (2023). Phenomenological Reduction and Radical Situatedness: Merleau-Ponty and the Method of Critical Phenomenology. *Genealogy+Critique*, 9(1). <https://doi.org/10.16995/gc.10406>
- Thorbecke, E. (2000). The evolution of the development doctrine and the role of foreign aid, 1950-2000. *Foreign aid and development: Lessons learnt and directions for the future*, 17-47.
- Todres, L. et Galvin, K. (2005). Pursuing both breadth and depth in qualitative research: illustrated by a study of the experience of intimate caring for a loved one with Alzheimer's disease. *International Journal of Qualitative Methods*, 4(2), 20-31.
- Turin, M. (2017). Searching for sharing: heritage and multimedia in Africa (D. Merolla, Ed.). Open Book Publishers. <https://torl.biblioboard.com/content/23b61e2c-f640-42da-a033-56c3d61ce261>
- Turner, B. (2004). Edward W. Said: Overcoming orientalism. *Theory, Culture & Society*, 21(1), 173–177. <https://doi.org/10.1177/0263276404041958>
- UNICEF. (2023). *Défis et opportunités des enfants à Madagascar*. [https://www.unicef.org/madagascar/media/1241/file/Defis%20et%20opportunités%20des%20enfants%20%C3%A0%20Madagascar%20\(FR\).pdf](https://www.unicef.org/madagascar/media/1241/file/Defis%20et%20opportunités%20des%20enfants%20%C3%A0%20Madagascar%20(FR).pdf)
- Urfalino, P. (2022). Critique de la " violence symbolique ". *Cahiers de l'Herne-Raymond Aron*, p-78.
- Van Manen, M. (1984). Practicing phenomenological writing. *Phenomenology & Pedagogy*, University of Alberta, 2(1), 36-72.
- Van Manen, M. (1989). Pedagogical text as method: Phenomenological research as writing. *Saybrook Review*, 7(2), 23-45.

- Van Manen, M. (2016). *Researching lived experience: Human science for an action sensitive pedagogy* (2nd ed.). Routledge.
- Van Manen, M. (2023). *Phenomenology of practice: meaning-giving methods in phenomenological research and writing* (2nd ed.). Routledge.
- van Manen, M., & van Manen, M. (2021). Doing phenomenological research and writing. *Qualitative Health Research*, 31(6), 1069–1082. <https://doi.org/10.1177/10497323211003058>.
- Van Milders, L. (2021). Precarity/coloniality. *Theory & Event*, 24(4), 1068-1089.
- Vidali, C. (2024). From Interest to Intentionality. The Influence of Carl Stumpf on Edmund Husserl's Phenomenology of Attention. *Husserl Studies*, 40(3), 287–307. <https://doi.org/10.1007/s10743-024-09349-9>
- Vlavonou, G. (2021). Skin connections: negotiating institutional ethics alongside insider identities. *Field Research in Africa. The Ethics of Researcher Vulnerabilities*. Woodbridge: James Currey, 11-28.
- Voirol, O. (2004). Reconnaissance et meconnaissance: sur la méconnaissance: theorie de la violence symbolique. *Social Science Information*, 43(3), 403–433. <https://doi.org/10.1177/0539018404045491>
- Von Unger, H., Huber, A., Kühner, A., Odukoya, D. et Reiter, H. (2022). Reflection Labs: A Space for Researcher Reflexivity in Participatory Collaborations. *International Journal of Qualitative Methods*, 21. <https://doi.org/10.1177/16094069221142460>
- Wa Thiong'o, N. (2011). I. La littérature africaine et sa langue. *Hors collection*, 19-64.
- Wa Thiong'o, N. (1998). Decolonising the mind. *Diogenes*, 46(184), 101-104.
- Wallace, D. (2018). Cultural capital as whiteness? Examining logics of ethno-racial representation and resistance. *British Journal of Sociology of Education*, 39(4), 466–482. <https://doi.org/10.1080/01425692.2017.1355228>
- Wang, M. et Dovchin, S. (2023). “Why Should I Not Speak My Own Language (Chinese) in Public in America?”: Linguistic Racism, Symbolic Violence, and Resistance. *TESOL Quarterly: A Journal for Teachers of English to Speakers of Other Languages and of Standard English as a Second Dialect*, 57(4), 1139–1166.
- Weatherill, C. (2025). Vulnerable research: Reflexivity, decolonisation, and climate politics. *The British Journal of Politics and International Relations*, 27(2), 573–587. <https://doi.org/10.1177/13691481251321343>
- Wheeler, H. C. et Root-Bernstein, M. (2020). Informing decision-making with Indigenous and local knowledge and science. *Journal of Applied Ecology*, 57(9), 1634–1643. <https://doi.org/10.1111/1365-2664.13734>
- Whyte, K. (2018). What do indigenous knowledges do for indigenous peoples. *Traditional ecological knowledge: Learning from Indigenous practices for environmental sustainability*, 57-82.

- Williams, D. (2013). The history of international development aid. In *Handbook of Global Economic Governance* (pp. 233-248). Routledge.
- Zafimahatradraibe, J. A., Ranaivomanana, L. N. J., Rakotomahazo, C., Randriamanantsoa, B., Hartmann, A. C. et Todinanahary, G. G. B. (2025). Authority, capacity, and power to govern: Three marine protected areas co-managed by resource users and non-governmental organizations. *Marine Policy*, 177. <https://doi.org/10.1016/j.marpol.2025.106647>
- Zahavi, D. (2019). Applied phenomenology: why it is safe to ignore the epoché. *Continental Philosophy Review*, 54(2), 259–273. <https://doi.org/10.1007/s11007-019-09463-y>
- Zahavi, D. (2025). Quantum phenomenology: Measurement, reflection, correlation. *Studies in History and Philosophy of Science*, 111, 1-6.
- Zeng, J., Ponce, A. R. et Li, Y. (2023). English linguistic neo-imperialism in the era of globalization: A conceptual viewpoint. *Frontiers in Psychology*, 14. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2023.1149471>
- Zhang, J. (2024). Husserl's Transcendental Subjectivity, Transcendental Person, and the World. *International Journal of Philosophical Studies*, 32(4), 428–455. <https://doi.org/10.1080/09672559.2024.2427587>
- Zimbalist, Z. et Ramírez, J. A. A. (2024). Teaching and researching International Development: Amplifying voices from the Global South. *Journal of International Development*, 36(1), 127–145. <https://doi.org/10.1002/jid.3807>