

**Comment se dire aux confins du social ? Une auto-ethnographie parmi  
d'autres.**

Anne-Marie Urli

Thèse soumise à l'Université d'Ottawa  
dans le cadre des exigences du programme  
Maîtrise ès arts en criminologie (M.A.)

Département de criminologie  
Faculté des sciences sociales  
Université d'Ottawa

*Pour Isabelle, qui m'a permis d'appivoiser la marge et d'en faire un espace de réflexion avec elle et sans elle, dans le respect à l'égard de l'une et l'autre.*

*Pour Brigitte, ma mère, qui me donne la force de changer.*

*Pour Jenny, ma mamie, qui porte sa voix haut et fort.*

*Pour Magalie qui navigue en catimini sur la marge.*

*Pour Yoko.*

*Pour toutes les personnes que j'ai croisées, ces amitiés naissantes, ces amitiés perdues, celles que je porterai peut-être un jour dans mon ventre. Je vous remercie.*

## **Résumé**

Les récits de vie occupent une place importante en sciences sociales. À la fois outil pour éclairer certains comportements jugés problématiques, les récits de vie peuvent aussi servir à mieux comprendre le processus d'étiquetage à l'œuvre auprès de certaines personnes incarnant la marge dans son sens social. Interrogeant par le biais d'œuvres littéraires cette approche en sciences sociales, l'auteure invite le lectorat à une immersion sensible sur ce que signifie porter un regard en tant que chercheur.e face à des récits de vie lorsque l'on sait qu'ils ne nous appartiennent pas. La méthodologie adoptée est l'auto-ethnographie. Le but est de flouer les dichotomies entre sujet-objet et d'appivoiser ce qui ne saurait être ou ne peut être nommé, dit, écrit.

**Mots clés** : auto-ethnographie; récits de vie; marge sociale; expérience-limite; fonction-auteur.

# Table des matières

|                                                                                 |           |
|---------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>Introduction.....</b>                                                        | <b>1</b>  |
| <b>PARTIE 1 : Auto-ethnographie de la marge au féminin .....</b>                | <b>8</b>  |
| I.    Questionner l'approche des récits de vie en sciences sociales .....       | 11        |
| II.   L'auto-ethnographie comme modalité de « faire-sens » .....                | 21        |
| III.  L'abjection et le mythe comme modalités de « faire-sens » .....           | 36        |
| IV.  L'abjection .....                                                          | 39        |
| V.   Le mythe .....                                                             | 48        |
| <b>PARTIE 2 : Peut-on esquisser les contours de l'expérience-limite ? .....</b> | <b>69</b> |
| VI.  Ce qui est dit sur l'expérience-limite .....                               | 69        |
| VII.  Uguay et Arcan : l'univers féminin qui étouffe .....                      | 74        |
| VIII.  Le féminin qui s'accroche à l'Autre.....                                 | 83        |
| IX.  Fonction-autrice et écriture de l'intime face à l'Institution .....        | 87        |
| <b>Conclusion.....</b>                                                          | <b>92</b> |
| <b>Bibliographie .....</b>                                                      | <b>98</b> |

# Introduction

Le présent travail recourt à *Je* ou, devrais-je dire, à des *Je*. Il s'agit d'une auto-ethnographie post-moderne. C'est lancé.

Nous abordons, en sciences sociales et ailleurs, l'importance de « mettre ses biais sur la table » pour mieux circonscrire son projet de recherche lorsqu'il s'agit de phénomènes sociaux complexes. Il ne sera pas question ici de cela, car le but du présent travail n'est pas de prétendre à une quelconque reproductibilité des résultats dans des conditions qui se voudraient similaires. Ayant travaillé durant ces deux dernières années sur le rapport qu'entretient « le » chercheur avec son matériau empirique, il m'est apparu clair que la recherche en sciences sociales tend à vouloir « produire » du savoir en s'appuyant sur son matériau empirique (posture « extractiviste », diront certain.es). Pour ma part, c'est en questionnant cette hiérarchie entre empirie et théorie (la théorie se voyant souvent attribuer le but ultime de toute recherche) que plusieurs problèmes me sont apparus. L'un d'eux est de vouloir à tout prix atteindre une meilleure compréhension de la réalité, celle qui serait « plus vraie », qui se cache derrière celle qui nous semble acquise. Le progrès, la pertinence, l'utilité sociale, voilà des agendas ou des désirs qui m'ont déstabilisé quand j'ai lu ces écrits dont je vous ferai mention dans cette thèse. Peut-on réellement prétendre à toucher le « vrai » lorsque nous lisons un autre ? Lorsque nous l'écoutons ? Lorsque nous le ressentons ? Devons-nous le faire, d'ailleurs ? Le *Je* est aussi, pour moi, une façon de ne plus concevoir le registre du sensible comme un biais, mais plutôt comme une donnée. Dans ce texte, le *Je* de la chercheure ne renvoie pas à une identité fixe, mais à un positionnement discursif et sensible. Il ne s'agit pas d'une réalité objective. Je me situe dans un texte composé à partir, avec et au travers de plusieurs écrits. Bien que le *Je* soit omniprésent, il s'agit ici d'une stratégie de contamination auprès du lectorat. Je

m'explique : je veux vous contaminer face à l'Autre. Le but premier est de sensibiliser, de contaminer par l'étrangeté, de tenter de voir autrement notre rapport à la marge.

Pour ce faire, j'ai choisi des écrits s'affirmant au féminin. Plus précisément, je m'intéresse à un recueil de proses autopublié par Anastasia (pseudonyme), à un roman autofictif intitulé *Putain* de Nelly Arcan et à un Journal d'écrits de poésie et de pensées de Marie Uguay. Trois moments d'écriture, trois écrits s'affirmant au féminin avec un écho : l'expérience-limite.

Dans cette auto-ethnographie, je mobilise plusieurs « récits » que nous pourrions aussi nommer des fictions collectives et/ou individuelles comme la psychanalyse, la sémiologie et la critique littéraire, et ce, afin de faire-sens et de faire-espace de mon expérience de lecture et d'écriture comme membre du milieu académique. Je ne pense pas qu'il suffit de se réclamer autoréflexif et de poser quelques repères autobiographiques pour que la recherche soit plus éthique<sup>1</sup>. Car nous parlons de l'autre, finalement. Nous postulons. Nous nous cherchons dans l'autre, parfois. Ou pas. J'ai décidé d'éviter dans la mesure du possible de chercher l'intention derrière ces écrits que je vous ai mentionnés. Je préfère explorer et surtout mettre en problématique mon regard en tant que chercheuse face à ces écrits, en effet miroir. Cette posture me permet, il me semble, de faire sens de ces écrits sans réifier une théorie préexistante, théorie souvent causale, ou qui ne ferait que reprendre l'autre dans un réagencement qui l'altère et le modifie. Ce mouvement de résonance se veut horizontal. Ma position de chercheuse est ainsi « prise » à partir de l'analyse, non pas en surplomb, mais comme *ressenti-incorporé*.

---

<sup>1</sup> Comme le dit Wall (2006), « [t]he research community is relatively comfortable with the concept of reflexivity, in which the researcher pauses for a moment to think about how his or her presence, standpoint, or characteristics might have influenced the outcome of the research process. However, new “methods” such as autoethnography, founded on postmodern ideas, challenge the value of token reflection that is often included as a paragraph in an otherwise neutral and objectively presented manuscript » (p. 148).

Il ne faut pas être un lecteur averti pour lire ce qui suivra, soit ce texte-en-train-de-se-faire. Mais, certains pourront me reprocher à juste titre de ne pas être compréhensible. Sachez que ce texte ne m'est parfois pas tout à fait compréhensible; comme personne écrivant et vivant par et en dehors de ce même texte. Cependant, j'y vois une portée pédagogique, celle de faire la démonstration de ce que signifie vivre dans le langage et d'être propulsée à la fois à l'extérieur de celui-ci. C'est peut-être inintelligible, mais laissez-moi vous expliquer pourquoi.

Premièrement, je cherche à rendre compte des difficultés de traduire des écrits recourant au *Je*, qui interpellent le lectorat, qui recourent au pacte autobiographique ou qui jouent avec ce pacte par le biais de la fiction. Rendre compte des difficultés du positionnement du chercheur lorsqu'il fait face aux écrits d'un autre c'est aussi montrer comment l'autre peut nous renvoyer à nos propres limites méthodologiques et épistémologiques, surtout lorsque nous avons le souci de fidélité et de vérité, le souci de vouloir produire un savoir qui pourrait potentiellement créer une vision plus nuancée d'un phénomène complexe. Je me suis donc, dès le départ, refusée à vouloir trouver des solutions. Par le fait même, l'écriture et sa portée ont radicalement changé, car l'écriture ne m'a plus servi, n'a plus eu la fonction d'être utile. Elle s'est déplacée comme moyen de communication et nous savons que la communication échoue parfois, ou souvent, à passer un message univoque. C'est d'ailleurs peut-être plus dans ce que je n'écris pas (ou ne dis pas), dans ce qui m'échappe, dans la forme fragmentée, que certains pourront faire davantage sens des propres thématiques qu'ils construiront sur le contenu que j'introduis dans ce texte.

Deuxièmement, le *Je* auquel je recours pour m'annoncer en tant que chercheuse s'est vu investir plusieurs écrits ayant leurs propres *Je*. Recourir à différents écrits est une manière de me protéger face au milieu académique qui peut reconduire à des rapports de pouvoir face aux messages que je tente d'envoyer, face à une communication qui souhaite exister. L'équilibre entre

vouloir sortir du cadre académique et y prendre part est fragile. À la fois critique des recettes traditionnelles qui compartimentent l'analyse et qu'on juge comme un « bon » travail en sciences sociales, j'ai aussi voulu créer mes propres compartiments pour incarner un processus qui existe en sciences sociales: l'itération. Toutefois, mon terrain ne se situe pas dans le champ social matériel, mais dans un terrain qui s'auto-construit au fur et à mesure que se rencontrent et se mélangent différents écrits ou paroles mises par écrits.

Troisièmement, en voulant accorder une grande importance à l'écriture et aux écrits, j'ai voulu décentrer le rapport au cognitivo-humain, soit le rapport à l'intention. Pour me protéger encore une fois, mais surtout pour distinguer l'oralité et l'écrit et pour montrer l'aspect relationnel de toute création qu'elle soit académique ou non. C'est pourquoi je réfère à une auto-ethnographie post-moderne. Il ne s'agit pas d'un point de vue situé qui renverrait à un champ social matériel, mais plutôt à des relations et des processus qui peuvent avoir, par le biais du travail d'écriture, plusieurs positionnements, histoires, significations, héritages. Ces différentes histoires que je nomme des récits, qu'elles réfèrent ou pas à des « récits de vie », nous permettrons, je l'espère, de questionner la métafiction sociale érigée en « vérité » (nous y reviendrons tout au long du travail) afin de déconstruire certaines normes sociales qui peuvent empêcher d'appivoiser l'altérité et soi-même.

Utilisez ce travail comme vous le voulez lorsque vous le lirez, profitez de cet espace pour vous faire votre propre idée de votre rôle en tant que chercheur.e. Les dichotomies sont fréquentes dans le présent travail et montrent aussi comment le *Je* de la chercheuse est aux prises avec une tension entre universalisme et particularisme d'où l'usage du féminin et du masculin pour décrire le/la lecteur.rice et le/la chercheur.e. Surjouer les dichotomies, les caricaturer, c'est aussi questionner la dite-neutralité du savoir. Pour finir, j'aimerais vous partager ces deux entrées de

mon journal de bord afin de vous donner le ton de ce qui suivra. Ces entrées seront présentes à quelques reprises dans le présent travail et peuvent comporter des fautes de grammaire, car il s'agit d'une écriture qui réfléchit à l'extérieur du présent travail, tout en y étant présente à des fins illustratives. Merci.

**L'usage du Je. Réflexion thèse.**

**– Verbatim datant du 1<sup>er</sup> juin 2024**

J'ai eu un songe. Je me voyais me faire poser la question par plusieurs personnes, mais de différentes façons, avec des tons différents dépendamment de la personnalité de la personne ou de ma relation avec elle... Que ce soit... Amicale ou celle d'étrangère. Je me voyais répondre, mais jamais de la même façon. Je me voyais... répondre... par la suite, une réponse finale. C'est-à-dire ? Je vous explique. Je me voyais quelque part à avoir à défendre ma thèse et à mettre un temps de pause auprès du jury et à leur dire : « Vous savez. J'aimerais avant de répondre à votre question, répondre à la question qu'on me pose tout le temps : « *Ne trouves-tu pas ça narcissique de recourir autant au Je dans ta thèse? De parler juste de toi?* » Je pense que c'est une question présente... Qui n'est pas fausse. Au contraire! Vrai. C'est narcissique, mais avec un sujet précaire. C'est narcissique parce que ça rend compte d'un rapport entre le soi et le monde qui est difficile. Qui est difficile d'où le repli sur moi. D'où le repli. D'où cette tentative de continuer à connecter, mais en n'ayant que moi pour le faire. C'est une forme d'isolement. Forme d'isolement qui d'une certaine manière découle, si on l'explique de manière biographique, de ruptures que j'ai vécues : rupture avec les autres, rupture avec la normalité, rupture dans mes logements, dans mes emplois. Mais ça, c'est encore une illusion. C'est comment JE justifie. L'illusion biographique dont fait mention... Dont fait mention Bourdieu. C'est-à-dire ? Ce repli sur soi je le justifie par les événements précédents. J'essaie d'en faire un tout cohérent en reprenant dans une certaine linéarité ce qui m'est arrivé pour en faire sens. J'utilise le narratif, le récit de vie, envers moi-même, alors même qu'il y a quelque chose d'indicible et qu'il y a un côté contextuel aussi. Dépendamment avec qui je suis, où je suis, à quel moment l'on se trouve... Eh bien, ça va changer. Et c'est ça qui est difficile. Difficile et parce qu'on a tous conscience ou presque... À plus ou moins forte intensité. C'est-à-dire ? Je m'accroche à la vie, mais la vie me dépasse. Je tente d'entrer en rapport au monde. J'associe, mais je projette. Je projette sachant qu'il y a toujours une part... Épouvante. Épouvante parce que le risque nous est raconté, nous est montré, mais qu'on n'apprend pas à vivre avec lui. On l'entend tellement. On le voit partout. Mais, on le rejette. On n'est pas capable de vivre avec lui. Mais, le risque... C'est le propre de la condition humaine. On est projeté dans le monde. On est projeté. On est forcé par le langage. On est nommé. On est affilié. Puis, on désigne à notre tour. On nomme. On commence à essayer de négocier. Mais, on oublie. On oublie quoi ? Cette violence première d'être projeté dans le monde. On la vit encore plus en la rejetant. Et, ça mène à des crises... Des crises, des trop-pleins, des débordements. Mais pas par pour tout. Mais, bien souvent... Un certain temps. Quand on se noie dans l'aveuglement. Aveuglement ou conflit... Où l'on se complique. On se complique pour cacher quoi ? La simplicité. Simplicité confondante, innommable où pullulent inconscient, archaïque et pulsionnel. Pullulent, car comme dirait Dylan Trigg, il y a une matérialité anonyme qui fait peur. Une horreur. Un // y a que l'on ne peut jamais vraiment saisir. Qui ne nous empêche pas d'être authentique, mais du moins d'être essentiellement concret, essentiellement *juste là*. On est partout. On est à un endroit,

mais on est souvent ailleurs. C'est ça qui arrive. Ça arrive et là, eh bien, pourquoi vouloir un *Je* tout-puissant ? Pourquoi ce *Je* ? En tant que femme, ce n'est pas pareil non plus. Pourquoi m'attacher à mon identité de genre si, dans mon cas, de ne pas s'attacher à mon orientation sexuelle. Pourquoi dans mon narratif, dans ma façon de me raconter, que l'autre me semble une dérive, une dérive identitaire qui semble de l'ordre de l'inexistant, voire plutôt du privé. Alors même que c'est cette identité qui a permis à certains de se rassembler pour lutter contre les abus qui les ciblaient en raison de pratiques sexuelles. Peut-être suis-je dans la norme à cet égard ? Les comportements. Ou, peut-être simplement que j'ai d'autres préoccupations, mais c'est encore égoïste. C'est pas le toucher, c'est le regard. C'est pas le regard, c'est le toucher. Lequel, lequel ? Lequel crée ce sentiment premier d'empathie que l'on repousse ensuite pour dire : « Y'avait juste à travailler sur lui. Je vie pire que lui. » Lequel est plus pur ? Cette empathie quand on regarde, ce regard premier qui nous fait plonger dans le regard du mendiant de la rue ou cette esquive, ce détournement de regard quand l'on quitte sans avoir donné de monnaie, quand l'on quitte sans avoir souri, quand on reste figé. Lequel est plus vrai ? Notre intériorité fluctue. Existe-elle réellement ? Sommes-nous intérieurs ? L'exposition continue nous dilue, mais en même temps, un repli se fait sentir. Un isolement. C'est ça qui est paradoxal avec l'individualisme contemporain. C'est qu'on s'expose de plus en plus, surtout plusieurs de nos sphères du privé ou de ce qui était de l'ordre du privé. On l'expose dans les médias, on le partage à outrance, mais on n'a jamais été autant, finalement, ramené à nous-même, alors que l'on tente désespérément de connecter... Mais, en même temps.... *Il y a*... On a beau tergiverser, *Il y a* quelque chose. *Il y a* du spontané... Cette seconde qui nous fait vivre... Se poursuit... Cette seconde infinitésimale... Qui se poursuit dans nos rêves.

### Écrire pour oublier ou pour exister ?

23 juin 2024

Quelques jours sont passés depuis ma rencontre zoom avec prof. Mathias. Celui-ci a lu ce que j'ai écrit. Je fais, donc, encore partie du « truc ». Je pensais jusqu'alors qu'écrire servait à oublier, mais je réalise maintenant qu'écrire à une autre fonction pour moi : être lue. Non seulement ai-je le désir d'être lue, il s'agit ici surtout de réaliser que je peux encore faire du sens pour autrui. Bref, que je ne suis pas complètement déconnectée de la réalité, que j'existe. On pense souvent qu'il s'agit d'être en vie pour vivre. Mais, qu'est-ce qu'une vie si nous vivons isolés du monde ?

*C'était comme une orange gorgée de soleil,  
Mais il faisait nuit.*

# PARTIE 1 : Auto-ethnographie de la marge au féminin

Nous sommes le 23 février 2021. Je marche dans le froid, car il fait froid en cette période de l'année. C'est l'hiver canadien. Je suis dans une ville qui se veut bilingue. Arpentant les rues, je décide de faire un petit détour chez l'antiquaire. La ville importe peu. Les gens sont occupés et se pressent d'un pas rapide vers leur destination. Certains vont probablement au supermarché, d'autres chez eux et, la majorité, au travail. Une fois à l'intérieur, je regarde brièvement ce qui peut m'interpeller. L'antiquaire me reconnaît. Je le reconnais aussi. Il me dit qu'il a décidé de classer les ouvrages selon le genre littéraire, plutôt que selon la langue. Il me dit qu'ainsi il pourra ajouter davantage d'ouvrages et d'œuvres françaises. C'est une logique qui en vaut une autre. Je ne pose pas de question. Je tombe seulement sur ce qui m'apparaît être un brouillon, c'est-à-dire un document broché grossièrement. C'est un recueil. Le titre l'indique : *Recueil trois en un*. Je le feuillette. Il contient des textes en prose. Les thèmes récurrents sont: folie, sexualité, maladie, viol, hospitalisation. Je regarde la référence. C'est un recueil autopublié, me dit l'antiquaire. La seule information sur l'auteur est son pseudonyme (ou son prénom, certains me diront) : Anastasia.

**Extraits de *Recueil trois en un*, par Anastasia, sans date, sans numéro de page.**

## ***Algorithme***

Parlez et vos appareils vous répondrons. Ils réaliseront tous vos souhaits, mais oublieront votre jardin secret, votre intimité et qui vous choisissez habituellement d'être. Maintenant, le choix n'existe plus. Il est là sans l'être. Quelle chance! Il vous est plus qu'offert. Comment est-ce possible? Il s'agit de demander à l'algorithme, aux robots humains, ces gens si sympathiques. Ils le savent, mais, vous, toi, lui, veux-tu le savoir si tu l'es déjà? Le Nous disparaît au profit du Lui, le grand savant informatique. Qui sommes-nous sans ces bébélles? Je ne sais plus à qui demander. L'écran embrouille ma vision de cette altérité si recherchée, si rare.

## ***Lost on you***

I'm scared.

I don't know where to go.

I'm starting to think I'm sick.  
But why are people acting weird around me?

### ***Prison 2***

Deux jours. Je suis restée deux jours enfermée sans sortir dehors. Deux jours en observatoire à regarder les autres défiler alors que moi je restais enfermée. C'est illégal mais pourtant bien praticable. J'y ai vécu des symptômes de désillusion, de perte de sensations. Jamais je n'ai eu de réponses. Les autres ont pu sortir, mais pas moi. Après ces deux jours de calvaire, je suis allée à la cour. C'était le 24 décembre 2019. Mon corps criait. Je n'arrivais pas à prendre l'ascenseur. C'est à peine si on me laissa le temps de respirer dehors entre la ride de taxi et mon jugement à la cour dans ce bâtiment de béton. On me dit de lâcher l'affaire pour négocier à la baisse mon temps de séjour à l'hôpital. Je m'y résignai et il fût coupé de moitié sans, toutefois, qu'on compte ces deux jours atroces en observation. En observation, je fus la seule à être enfermée pour une aussi longue durée. Deux jours sans sortir dehors, sans respirer l'air, sans souffler de la boucane de carbone, sans ressentir le vent, bref, sans être réellement moi. Mon corps en est encore marqué. J'ai des résidus de symptômes encore présents. Je peine à écrire ce que j'ai vécu, car les souvenirs sont trop forts pour les accepter comme étant les miens. Je suis dans le déni. J'ai trop mal.

### ***Fucked up***

They fucked with my medication  
They fucked with my brain  
They fucked with my body  
Oh did I forget to tell you what I meant by « fucked »?  
I meant « rape »  
But I can't say that word  
I am not allowed as a woman with a supposed mental illness  
Everyone can control me without my consent  
That's what I call rape

### ***Conscience avortée***

Être prisonnier de sa conscience;  
Nous vivons chacun et tous séparés de l'autre, des autres.  
Notre soi devient moi dès que la bouche s'ouvre sur des mots.  
Perdant le sens, nous les croisons pour chercher à répondre à cette énigme de la vie.  
La recherche s'insinue dans l'être insécure plutôt que dans l'autre vivant et souriant.  
Comment alors en arriver à sortir de ses propres biais si on ne fait que s'enfoncer de plus en plus dans ce vortex de l'égoïsme complexifié.

### ***Piqûres***

As-tu peur des piqûres?  
Non.  
As-tu peur de moi?  
Non.  
Ok, alors j'y vais.  
J'ai dit non.

Parfait.  
Aye.  
Trop tard.  
Pour quoi?  
Avoir mal.  
Je n'ai pas dit que j'avais mal.  
Je ne te comprends pas.  
Ma parole ne vaut rien, ni mon consentement, ni même ce que je ressens.  
Mais je t'aime.  
Moi aussi.

### ***Entre-deux***

L'ambiguïté m'a toujours nuit. Mais ne pas savoir revient à dire non ... C'est ce non en suspens qui tanne les hommes. Si je ne sais pas, que dois-je dire de plus que non ... pour le moment? Je dois être plus claire, mais ma tête ne l'est pas. J'aimerais dire oui, sauf que ce serait mentir. J'aimerais dire jamais, mais personne ne sait ce que l'avenir nous réserve. Alors, je dis non... pour le moment. Suspense qui m'a valu de me faire faire mal. Le tracé était trop flou et il a décidé de dépasser la frontière entre moi et lui. Il a choisi croyant que je n'avais pas moi-même choisi de mettre mes limites. Ensuite, il me l'a reproché.

### ***L'ennui***

Je m'ennuie. Me prélasser chez moi, écouter des documentaires, sortir en ville. Rien ne me suffit. Je suis en manque. Une partie de moi me manque. J'aimerais être pleine, mais le vide se fait sentir. Je m'ennuie. La solitude est saine quand tu la choisis, mais quand elle devient par obligation ta seule activité, impossible de se sentir bien. Le vide devient trop grand et je finis par devenir anxieux.

### ***Lourdeur***

Une fatigue intense m'alourdit. Mes paupières sont lourdes, mon cœur est gros, ma tête est vide. Suis-je en amour ou en dépression? Je ressens des émotions mixtes.

### ***Jardin secret***

J'ai perdu mon soi quand l'autre défonça ma clôture intime et piétina mon jardin secret. J'ai l'impression de ressentir ce vol à chaque fois que je suis proche d'un homme. Ce vol des seigneurs sur le peuple se manifeste par mon sentiment de petitesse face au sexe opposé. Figure paternelle devient amant violeur. Les pots cassés de ce jardin où il n'y a plus de secrets deviennent mon corps fragmenté et mes idées distordues. Mon corps souffre de cette lumière blafarde où il n'y a pas de vérité à trouver seulement une laideur à révéler, celle du vol et du viol. La terre friable dans ma main me rappelle le souvenir d'un avant paisible, mais fini.

### ***Not to be confused***

I am not sick, I'm just deeply hurt. People take my words as a sign of insanity confusing them with sadness. I'm just hurt and sad. That's all. How can I forget the past or at least forgive the people who hurt me? Answers are what I need but the universe keeps me from getting any. I need to focus on myself but my self depends on others.

### ***Le citron rond***

Mon cœur bat lentement. Les citrons se confondent au bol. Ce bol si rond et lisse. Un gros soleil. Dehors, il fait froid et j'ai mal de tout ce qu'on m'a fait. J'imagine. J'imagine quoi. Je ne sais pas. Ma vie, peut-être.

### ***L'acte d'écrire***

Je n'ose même plus écrire de peur que mon intimité soit dévoilée. Maintenant, je ne vivrai que d'images en espérant devenir immuable comme l'une d'elle. Le mouvement me trahit, enfoui en moi, je ressens le désir de bouger. Je dois rester stoïque, sinon ils vont me dénoncer. La peur d'être moi s'insinue jusque dans mes os. De marbre, je reste. De marbre, je suis. De marbre, je tire. Me voilà libérée. Je peux redevenir volatile, ils ne m'ont pas attrapée. La mort les a déjoués.

## I. Questionner l'approche des récits de vie en sciences sociales

Comment considérer ce recueil ? S'agit-il d'un témoignage ? À qui s'adresse-t-il ? D'un point de vue de la linguistique, l'on pourrait dire qu'Anastasia est la locutrice et moi l'allocutaire, celle à qui elle s'adresse. Mais, penser ainsi reviendrait à concevoir la langue, les écrits qui se trouvent dans le recueil, comme des pommes qui n'attendent qu'à être cueillies sur un mode consensuel entre Anastasia et moi. En reprenant les constats d'échecs de la langue chez Jane Austin, Bruno Ambroise (2008) vient éclairer sur l'au-delà de la fonction représentative de la langue. Cette possibilité d'échec ou de raté dans la fonction première et normative de la langue de représenter la réalité ou la subjectivité du locuteur permet de rendre compte que la langue n'est pas transparente. Cela revient à considérer, selon lui, que « les conditions pragmatiques de réalisation excèdent les conditions sémantique ou représentationnelles de signification » (p. 19). Autrement dit, il y a des conditions face à la « réalité » en elle-même pour être en mesure d'évaluer l'énoncé en termes de fausseté ou de vérité. Ces conditions pragmatiques de réalisation d'un énoncé s'ancrent dans le quotidien partagé, mais jamais ne le changent. Un énoncé relate dans la mesure du possible et dans les limites existantes d'une langue qu'on qualifie de fermée.

Cette dimension performative de la langue, quand elle le devient, « laisse le monde en l'état » (Ambroise, 2008, p. 20). Et, ce n'est pas tous les énoncés qui peuvent s'analyser en termes « vrai ou faux ». Certains ont un effet sur le réel. Pour Ambroise, « En ce sens, le fait de dire quelque chose est un acte, puisque cela correspond bien à une activité linguistique inscrivant quelque chose de nouveau dans l'état du monde : quelque chose qui est dit. » (p.24). Il y a donc des conditions pour la réussite d'un énoncé et cette réussite ne se situe pas toujours sur le dire-vrai, elle peut se situer sur le dire-faire. Ce dernier point nécessite d'ailleurs une certaine extériorisation, surtout lorsqu'il est question de l'ordre des « actes sociaux ». Comme l'explique Ambroise (2008) : « L'orientation vers un autre sujet, la nécessité d'une perception est pour chaque acte social absolument essentielle. Que l'acte soit extériorisé, cela n'est requis que parce que le sujet qui en éprouve les effets ne peut parvenir à saisir un vécu psychique qu'à partir de fondements physiques. » (p. 84). Ce dernier point semble important dans la mesure où, en tant que chercheure, je ressens les effets de *Recueil trois en un* et j'essaie d'en faire sens. L'impression première s'inscrit dans mon corps. Cet *embodiment* (que l'on pourrait traduire comme un *ressenti-incorporé*) se pratique dans le champ de l'ethnographie de fiction et permet de rendre explicite et visible l'expérience du chercheur vis-à-vis de son terrain. Comme le soulignent Ingridsdotter et Kallenberg (2018), « Through writing ethnographic fiction, this sensory knowledge can be expressed explicitly, making visible how the researcher has experienced and interpreted parts of the empirical field, and thus also contributing to the transparency and accuracy of scientific production » (p. 59).

Ainsi, je réalise que, bien qu'il soit tentant d'en revenir à un noyau dur sur l'expérience de l'hospitalisation forcée, il y a des « éléments (extra-linguistique) de la situation d'énonciation »

(Demazière et Dubar, 2004, p. 34) que nous ne possédons pas et des éléments qu'il faut éviter de localiser sur « l'échelle vrai-faux ». En ouverture au numéro thématique des *Actes de la recherche en sciences sociales* consacré à *L'Illusion biographique*, Pollak et Heinich (1986) abordent d'ailleurs le témoignage en tant que document qui a un sens et où l'on retrouve une tension dans les récits de vie entre dicible et indicible (dans leur cas, sur l'expérience concentrationnaire). Plus précisément, ils écrivent :

La réflexion sur les témoignages de survivants des camps de concentration renvoie ainsi au problème du silence. Car, loin de dépendre de la seule volonté ou capacité des témoins potentiels de reconstituer leur expérience, tout témoignage tient aussi et surtout aux conditions sociales qui le rendent communicable, conditions qui évoluent dans le temps, et qui varient d'un pays à l'autre (p. 4).

Le fait que le témoignage ne soit pas produit dans un cadre académique, mais de manière plus ou moins spontanée en ce qui concerne le recueil modifie considérablement le sens porté par le document lui-même. Les marques que porte le témoignage du recueil que j'évoque, s'il s'agit d'un témoignage, brisent la linéarité que peut produire un échange orienté entre chercheur et participant dans le cas où nous aurions mené des entretiens auprès d'anciennes personnes hospitalisées de force. La focale n'est plus directe non plus et ne vise pas à retracer une seule expérience, l'intention de l'auteur étant difficilement cernable pour le lecteur. C'est pourquoi mon ressenti-incorporé peut permettre d'éclairer l'espace laissé par *Recueil trois en un*, le tout, sans pour autant retracer une seule expérience qui serait la motivation première chez Anastasia.

Demazière et Dubar (2004) rendent d'ailleurs compte d'un des pièges dans la façon d'appréhender la parole ou tout autre matériau empirique lors de recherches qualitatives. L'un des pièges est de traiter les éléments du matériau empirique (entretiens, observation, etc.) de façon restitutive, car en tentant de chercher le « raisonnement sociologique pratique » derrière les paroles, on tient pour acquis que le social est constamment produit et reproduit par les sujets. Cela

fait en sorte que la parole est considérée comme transparente (nous l'avons déjà abordé plus haut), ce qui à son tour vient invisibiliser le processus concret de production des connaissances. Mais, comme le soulignent les auteurs :

On comprend (entend) la signification dès lors que l'on connaît bien la langue de celui qui parle et que l'on peut saisir la 'cohésion textuelle' de ses phrases. On n'est jamais sûr de saisir le sens de ce qu'il dit parce que celui-ci dépend de la 'cohérence' de tous les éléments (extra-linguistiques) de la situation d'énonciation. (Demazière et Dubar, 2004, p.34)

Ici, il faut retenir que la question de transparence devient problématique dans le travail de recherche considérant que tout est (re)écriture et que, dans notre cas, nous ne possédons aucun indice quant à la situation d'énonciation<sup>2</sup>. En fait, la (re)écriture permet une transparence, non pas du texte pris à part (transparence dite-première), mais une transparence dans la relation du chercheur vis-à-vis le texte en question (*processus*). Cela peut s'inscrire dans l'ethnographie de fiction, que nous avons soulevée plus haut, qui donne une grande souplesse dans le processus d'écriture :

One version of this 'ethnographic fiction', which means that all the elements of a narrative providing the empirical material are based on the experiences and perceptions of the ethnographer, but their arrangement into a particular story is an effect of his or her literary arrangements. (Alvesson, 2002, p. 74)

Dès lors, l'on comprend l'importance de la rhétorique et du langage et que tout relève d'une part de fiction mais aussi d'un ressenti-incorporé. Alors, pourquoi ne pas partir de la fiction en elle-même pour débiter notre recherche de sens et se laisser surprendre en tant que chercheur ? Fictif, mais jusqu'à quel point ? Fictif, mais jusqu'à quel point ?

00000

Pour Todorov (1978), la littérature est souvent scindée en deux. La première saisie de l'entité de la littérature est fonctionnelle; la seconde étant structurale. Todorov rejette l'idée première qui ne ferait de la littérature qu'une entité fonctionnelle. Il retrace deux définitions structurales

---

<sup>2</sup> Pour Todorov (1978), « [c]ette énonciation inclut un locuteur qui énonce, un allocutaire à qui on s'adresse, un temps et un lieu, un discours qui précède et qui suit; en bref un contexte d'énonciation » (p. 48).

de la littérature dans l'histoire. Dans la première définition structurale, Todorov situe cette approche définitionnelle de l'Antiquité jusqu'au milieu du XVIIIe siècle par le biais de ce qu'en font les écrits des théoriciens de l'art occidental. Deux éléments décalés sont compris dans cette définition : « génériquement, l'art est une imitation, différente selon le matériau qu'on utilise; la littérature est imitation par le langage [...]. ». Il poursuit en écrivant que cette imitation se fait, non pas sur les choses réelles, mais sur les choses fictives : « La littérature est une fiction; voilà sa première définition structurale. » (p. 15). La deuxième définition structurale de l'entité de la littérature, pour Todorov, se situe dans ce qu'il nomme la perspective du « beau » et qu'il localise vers la fin du XVIIIe siècle. Le beau, nous dit Todorov, a l'avantage de transformer l'idée que l'on se fait d'une œuvre littéraire. Il ne s'agit plus d'être utile, « le beau se définit maintenant par sa nature non utilitaire. » (p. 17). Ce « caractère systématique » qu'emprunte le beau va se transformer par « celui de 'forme', qui à son tour, sera évincé par 'structure' ». D'où la définition suivante, que Todorov la problématise : « La littérature est donc un système, langage systématique qui attire par-là l'attention sur lui-même, qui devient autotélique, voici sa deuxième définition structurale ». Pour Todorov, ces deux définitions méritent d'être articulées et laissées en suspense ainsi : « Tout ce que nous pouvons retenir est que les deux définitions permettent de rendre compte de bon nombre d'œuvres qualifiées habituellement de littéraires, mais non de toutes; et qu'elles se trouvent en rapport d'affinité mutuelle, mais non d'implication. » (p. 22). L'auteur le justifie en reprenant son investigation à l'inverse, soit en s'interrogeant sur la notion de « non-littéraire ». En introduisant la notion générique de discours, Todorov rend compte que les phrases, articulées entre elles, sont énoncées dans un contexte-socioculturel. Cela vient rendre compte que le discours est multiple, « tant dans ses fonctions que dans ses formes ». C'est, d'ailleurs, « le choix opéré par une société parmi toutes les codifications possibles du discours [qui] détermine ce qu'on appellera son système de genres. » (p. 23). La société fait donc des choix quant aux possibles du discours. En rendant de moindre importance (à prime abord) cette distinction entre littérature et non-littérature, Todorov souhaite laisser place à une typologie des discours.

La question de vérité, la question de sens, la question des expériences à la marge sont des points importants qui traversent plusieurs recherches en sciences sociales. Une pluralité d'approches théoriques et méthodologiques se trouve dans des travaux de recherche en sciences sociales qui portent sur ces questions (explicitement ou implicitement) sans, toutefois, remettre en question le statut du langage en recherche. Tel que souligné par Alvesson (2002), « working and writing *as if* language is a medium for the transport of meaning and writing seems to be common in social sciences » (p. 64).

Dans cette première partie de la thèse, nous nous intéresserons aux approches du récit de vie en sciences sociales qui travaillent, en particulier en criminologie, avec des récits de vie de personnes à/de la marge.

Tout d'abord, plusieurs définitions sont possibles du terme « marge ». La marge, au sens propre, « est d'abord une marge de papier » (Fabre, 2020, p. 25). Cette définition de prime abord simple renvoie bel et bien à l'une des significations (la première) du dictionnaire Larousse (en ligne) : « Marge (NOM FÉMININ) : 1) Espace blanc laissé autour ou simplement d'un seul côté d'un texte manuscrit ou imprimé : Annotations portées dans la marge d'un devoir. » . La marge, nous dit Fabre (2020), renvoie aussi à un cadre en tant « qu'espace vide » avec plusieurs fonctions, dont celle de ne plus être laissée vide. Spatial, temporel et économique, la marge est présentée ainsi :

Support de lecture et d'écriture, le terme de « marge » et ses dérivés se déploient, de manière très suggestive, selon le Petit Robert, sur les trois champs sémantiques de l'espace, du temps et de l'économie. La marge, comme espace blanc autour du texte qu'on vient annoter, suscite une écriture « à la limite... ». Elle renvoie au travail de lecture et d'écriture qui suppose qu'on se donne une « marge temporelle » dans certaines limites. Le Robert évoque ainsi la « marge de liberté » qu'on se donne dans le processus rédactionnel, laquelle est aussi une « marge de manœuvre » une « marge de réflexion », voire, eu égard à nos brouillons, une « marge d'erreur ». Dès lors puisque tout travail, même marginal, c'est-à-dire apparemment accessoire, mérite salaire, quel apport ou quel rapport en attendre ? Quelle « marge bénéficiaire », symbolique au moins, peut espérer réaliser le lecteur ou le scripteur qui « margine » (p. 25) ?

Considérant que la « culture a horreur du vide » pour reprendre l'expression de Fabre, la marge se doit d'être fonction. Cette fonction dans l'acte de l'écriture, annotation, lecture, relecture, soit de cette margination plurielle, se distingue de la définition plus clinique, sans la rompre complètement. En des termes plus cliniques, la marge est salutaire en ce sens qu'elle distingue le réel du fantasmé : elle crée un cadre (cela rejoint la première définition) rassurant dans la constellation psychique du sujet, lui permettant de créer une frontière entre « le réel et la réalité

psychique orientée par le fantasme » (Le Maléfan, 2014, p. 161). Cette fonction, toutefois, n'est pas toujours achevée, ce qui mène à différents troubles psychiques. Ce qui est intéressant de souligner ici est que la marge dans son sens clinique renvoie à une normativité qui omet l'exclusion qu'elle opère auprès de différents groupes sociaux. Si la marge non-achevée chez le sujet crée une aliénation mentale, la marge sociale, quant à elle, s'accomplit par l'exclusion de ces sujets « hors-société ». Cela soulève la définition plus sociale de ce que signifie la marge où cette dernière renvoie avant tout à des sujets précis et différenciés du corps social, des sujets « hors de la société ».

Comme le soulignent Roy, Namian et Grimard (2018), « [...] les personnes en marge ont été développées et différenciées selon certaines problématiques (santé mentale, toxicomanie, logement, etc.) ou certains groupes (femmes, jeunes, personnes âgées, etc.) [...] » (p. 7). Différenciée de la sorte, la marge dans son sens social est développée par rapport aux normes sociales et politiques d'une société donnée et s'inscrit dans des rapports de pouvoir. Ce courant cible certains groupes et/ou certaines personnes ayant une problématique X. Il y a, donc, tout un « travail normatif » (Parazelli, Bellot, 2015) pour désigner les individus à/de la marge sociale et, surtout, les « problèmes sociaux » qu'ils incarnent : « Autrement dit, dès lors qu'il s'agit de penser les problèmes sociaux et les réponses à offrir, le travail social navigue au cœur de ces transformations normatives en participant ou en résistant aux normes guidant les regards cherchant à s'imposer sur la marginalité et le centre. » (2015, p. 22).

Les écrits de/à la marge sont alors souvent considérés comme des récits de vie qui renvoient à des personnes dites marginalisées. L'approche qualitative découlant de récits de vie, telle que présentée par Pires (1989), peut se situer dans un « discours utilitariste et moraliste » (pensons aux récits de vie de justiciables pour éclairer leur dite pathologie, nous dit Pires) ou, dans d'autres cas,

permettre « l'articulation du particulier et du général, du micro et macro-social » (p. 39). Des recherches qualitatives récentes telles que celles de Chantraine (2004), et de Lachapelle et Kilty (2023), s'inscrivent dans cette deuxième tendance. Dans ces études, l'institution est interrogée à partir de récits de vie particuliers. Bien qu'il s'agisse d'entretiens avec des personnes (institutionnalisées et considérées comme marginalisées), la méthode est sensiblement la même que celle adoptée dans le cas d'écrits à/de la marge, c'est-à-dire d'éclairer du micro au macro-social. Ces recherches se font utiles dans la mesure où elles visent le bien-être collectif et sont inclusives (exemple, les prisonniers sont aussi des citoyens).

Éclairer le macro-social à partir du micro, et, plus particulièrement l'institution visée, est une préoccupation pour certains chercheurs en sciences sociales. Pour d'autres, l'approche du récit de vie en sciences sociales questionne les documents, ou plutôt les écrits, en eux-mêmes et sur le lieu « d'où l'on parle » : « Se laisser surprendre par l'archive délaissée, la décrire physiquement, se demander ce qu'elle fait là, sur quoi elle nous informe, qui est le fabricant et à qui elle s'adresse, cela demande du temps » (Perreault et Thifault, 2026, p. 14). Du temps et une réflexivité qui, pour ces chercheurs, amène à questionner la collecte de données et les archives. Longtemps confinées aux institutions, les archives ne seraient pas pour autant l'apanage des autorités, même si elles reflètent des dynamiques de pouvoir dans leur production. Autre aspect important, pour ces chercheuses « les archives personnelles constituent toute une série d'activités aux multiples embranchements qui dessinent l'horizon des « *subjectivités en prise avec le social* » » (p. 22). Pour mieux illustrer cette mouvance, le texte de Perreault (2025) intitulé « Une violence envers soi-même. Essai d'histoire et de psychanalyse » reprend les seules archives encore existantes de Max Perle, qui s'est enlevé la vie en 1966. Au travers du trajet analytique qu'emprunte l'auteure se déploient des questionnements théoriques quant au rapport entre la subjectivité de Max Perle (dont

l'intériorité est scénarisée par le recours à la psychanalyse) et le contexte sociohistorique de sa mort. Questionnement trouble : « Les lettres personnelles retrouvées en archives ne nous sont pas adressées. » (p. 4). Ce rapport qu'entretient la chercheuse face à son matériau empirique envoie un message clair, soit que nous ne sommes jamais sûrs lorsque nous « arrachons à la nuit » ces écrits que l'usage que nous en faisons est celui que l'auteur souhaitait que l'on en fasse. Le jeu entre Max et l'auteure se mélange dans cette ethnographie archivistique et spatiale, où l'une et l'autre sillonnent les mêmes rues, lisent les mêmes ouvrages, regardent les mêmes documents. C'est par un jeu de présence/absence que le « faire sens » se déploie. Cette manière de faire a ses limites puisqu'elle ne peut qu'inventer des pans entiers de la vie de l'homme qui a vécu les années 1930 à 1960.

Il existe d'ailleurs un courant en histoire contemporaine qui travaille avec ces écrits à/de la marge tout en questionnant les dynamiques de pouvoir dont reflète la production même de ces écrits. Certains travaux dont ceux de Philippe Artières ont permis à la fois de documenter ce qu'il définit comme « dispositif de lecture/identification » et la résistance face à celui-ci, par exemple, au travers de l'usage des lettres anonymes (2008). De mouvance foucauldienne, Artières combine écrits de/à la marge et leur usage, et inscrit son travail dans le contexte socio-historique de l'époque choisie (19<sup>e</sup> et début 20<sup>e</sup> siècle) pour mieux saisir les rapports de pouvoir entre les autorités institutionnelles et les personnes marginalisées (principalement les criminels et les fous), et ce, afin de nous donner une perspective historique continue face à la « société de contrôle » dans laquelle nous vivons toujours. Décrire à une valeur ajoutée pour Artières (2016) :

Décrire un 'moment d'écriture' consiste à la fois à entreprendre l'étude de plusieurs pratiques d'écriture articulées les unes aux autres, et à observer comment ces pratiques s'inscrivent dans un rapport à des usages passés connus des acteurs et en quels termes ces écrits sont décrits par d'autres acteurs, eux-mêmes producteurs d'écrits. (p. 11)

Concevoir ainsi l'acte de décrire renvoie à tracer les pratiques d'une époque passée par la matérialité, une parmi d'autres, de ce qui reste : les écrits. La question du vécu est présente, mais moins importante que le réseau des acteurs qui se livrent à cette guerre des écrits, ainsi que des logiques invisibles de contrôle éclairées par ceux-ci. Cette approche historique contemporaine a l'avantage de remettre en question le rôle traditionnel de l'historien dans la perpétuation des oppressions. Par exemple, dans « L'écriture contrainte : Les souvenirs d'un moineau ou les confidences d'un prisonnier », Artières (2016) expose l'arrivée de l'autobiographie dans le contexte hospitalier où l'écriture devient une prérogative. Cette « mise en écriture de l'individu déviant » (p. 15) en tant qu'entreprise se révèle au fil des pages par les extraits où le prisonnier Émile Nouguier raconte son rapport à l'écriture et, surtout, son rapport à la figure d'autorité à laquelle il s'adresse, soit le docteur Alexandre Lacassagne. Pour traiter de ce rapport particulier, Artières distingue son corpus empirique en deux types. Bien que tous ces écrits soient de la plume de Émile Nouguier, Artières remarque le type 1 (journal de bord) et le type 2 (récit autobiographique). Au-delà du contenu en lui-même, Artières tente de retracer « l'histoire de leur rédaction » afin de comprendre leur fonction.

Les étapes de la rédaction et les effets de la contrainte (Nouguier est un prisonnier) sont deux composantes qui vont jouer sur l'écriture et montrent que « la demande de Lacassagne a également pour effet une réorganisation interne des événements qui ponctuent la vie de Nouguier » (p. 29). Parmi les effets, Artières remarque le passage du *Je* au *On*, parfois même au *Vous*, ainsi qu'une mise en récit reprenant des éléments de sa biographie de manière plus « scientifique ». Nouguier passe d'un récit événementiel à un autoportrait. Enfin, Artières, par son étude exhaustive du corpus empirique de ces écrits d'Émile Nouguier, permet au lecteur de mieux comprendre le contexte social dans lequel se déroulent ces « moments d'écriture ». L'intérêt de cet exemple est

de voir que, même s'il s'agit d'une autobiographie, le narrateur raconte plus que sa propre vie. Son discours s'inscrit dans un contexte social plus grand que lui. L'historien, par cette histoire singulière, réussit à nous faire voir les dynamiques sociales de l'époque. Cependant, l'approche historique et contemporaine d'Artières quant à l'analyse de récits à/de la marge ne remet pas en question le contexte social. Les récits, quant à leur transparence, sont questionnés, mais jamais le contexte social. L'ancrage réaliste de l'historien évacue l'espace laissé entre lui et ces écrits de/à la marge pouvant (en cas de manque de vigilance) invisibiliser l'analyse verticale (son bagage théorique) quant à son matériau empirique/objet de recherche.

Comme nous venons de la voir par ces quelques exemples, les sciences sociales et humaines se sont fortement intéressées aux récits de vie, accordant une importance au vécu identitaire et de la façon dont ces écrits et la manière qu'ils sont mobilisés entretiennent avec diverses institutions de contrôle. Comme l'expliquent Namian, Roy et Grimard (2018) :

Autrement dit, si certaines narrations ou mises en récit sont souvent indispensables pour atténuer des conflits, voire pour pacifier les rapports de pouvoir, elles peuvent, dans la foulée, finir par imposer certains cadres à partir desquels les principaux concernés doivent se nommer, se raconter, ou désigner ceux contre lesquels ils doivent se battre ou auxquels ils doivent résister (p. 4).

## II. L'auto-ethnographie comme modalité de « faire-sens »

En complexifiant le rapport au langage, l'auto-ethnographie permet de montrer la part d'adversité chez le chercheur et d'engager une conversation entre chercheur et lecteur, tout en décentrant le rapport à l'institution. Écrire devient un exercice de *faire-sens*. Le genre se rapprochant de l'auto-ethnographie, et qui est un peu à son origine, est l'autobiographie. Wiegman (2020) nous explique que, bien qu'étant devenu un genre distinct d'écrits vers le XVIII<sup>e</sup> siècle, l'autobiographie était initialement une « self-narration that nurtures and celebrates the individual life story through

confessional modality of first person address » (p. 12). Ce « self-narration » n'était pas alors perçu comme potentiellement source de savoir académique. La distinction entre savoir subjectif et savoir académique allait de soi et l'on évoquait ce genre comme relevant de l'autobiographie. Existant en tant que genre depuis un certain moment (Lejeune, 2010), l'autobiographie revête une part de fictionalité dans cet acte de raconter la vie de celui ou celle qui y recourt et ne peut, selon certains, être clairement distincte de l'autofiction. Ce que l'on peut retenir ici est que, a contrario du roman, l'autobiographie et l'autofiction ont en commun que le récit « se présente pratiquement toujours comme un récit écrit à la première personne, dans lequel il y a identité entre le *narrateur* et le *protagoniste* » (Lejeune, 2010, paragr. 29). Cette narration-première « mime une communication avec la personne à qui s'adresse le récit » (paragr. 29). Cet interlocuteur (imaginaire ou pas) n'est pas nécessairement le lecteur qui se retrouve, parfois par inadvertance, parfois volontairement, confronté au récit. La narration-première introduit un échange dont les modalités sont modulées par le *Je* du récit qui peut, par exemple, séduire, défier, adresser une plainte, etc. Alors même que sévissait (et sévit toujours) la guerre entre fiction et réalité, l'autobiographie/autofiction :

« serves a vital function as evidence in projects aimed at closing the gap between the disembodied man of universal western reason and the reality of the unaccounted or purposely subordinated living person (Wiegman, 2020, p. 3).

Pour Philippe Lejeune (1975), cependant, l'autobiographie est distincte de l'autofiction, car elle entretient un rapport à la vérité par ses gages d'authenticité (marqueurs de temps, lieu, détails) et crée un accord implicite entre lecteur et auteur.<sup>3</sup> Ce « quelqu'un de réel qui dit ce qu'il

---

<sup>3</sup> « La problématique de l'autobiographie ici proposée n'est donc pas fondée sur un rapport, établi de l'extérieur, entre le hors-texte et le texte – car un tel rapport ne pourrait être que de ressemblance, et ne prouverait rien. Elle n'est pas fondée non plus sur une analyse interne du fonctionnement du texte, de la structure ou des aspects du texte publié; mais sur une analyse, au niveau global de la publication, du contrat implicite ou explicite proposé par l'auteur au lecteur, contrat qui détermine le mode de lecture du texte et engendre les effets qui, attribués au texte, nous semblent le définir comme autobiographie. » (Lejeune, 1975, p. 44).

dit », le Moi, « vise la lucidité, elle peut tenter de fixer cet imaginaire de la façon la plus nette [...] » (Vilain, Sollers et Lejeune, 2009, p. 109). Dans *Le pacte autobiographique*, Lejeune (1975) explique qu'il « faut qu'il y ait identité de l'auteur, du narrateur et du personnage » (p. 15) pour qu'il y ait un pacte autobiographique. Pour autant, cette identité n'a pas à être trouvée hors-texte, mais au travers de l'énonciation qui, dans un deuxième temps, produit une ressemblance de vérité. À contrario, le roman autobiographique (que nous pouvons considérer de nos jours comme l'autofiction) possède des *degrés* de ressemblance que le lecteur tentera d'identifier, sans que le pacte autobiographique ne puisse s'y appliquer. La distinction que fait Lejeune (1975) entre fiction et autobiographie se trouve, dans tous les cas, dans le texte lui-même. Je le cite :

Quand on cherche donc, pour distinguer la fiction de l'autobiographie, à fonder ce à quoi renvoie le 'je' des récits personnels, nul besoin de rejoindre un impossible hors-texte : le texte lui-même offre à son extrême lisière ce terme dernier, le nom propre de l'auteur, à la fois textuel et indubitablement référentiel. Si cette référence est indubitable, c'est qu'elle est fondée sur deux institutions sociales : l'état civil (convention intériorisée par chacun dès la petite enfance) et le contrat d'édition; il n'y a alors aucune raison de douter de l'identité (p. 35).

L'autofiction, quant à elle, prolonge l'imaginaire, toujours selon Lejeune (Vilain, Sollers et Lejeune, 2009). La dimension référentielle, soit le fait de prétendre apporter une information sur une réalité extérieure au texte (importante dans le pacte autobiographique), se manifeste différemment dans l'autofiction et n'a pas la même valeur que dans l'autobiographie. Dans l'autofiction, l'imaginaire joue un rôle plus important et consiste en notre façon subjective d'appréhender le monde social. Dans les deux cas, ce récit sur soi, qu'il soit l'autobiographique ou l'autofictif, se situe davantage dans le champ de la littérature. Pourtant, c'est à partir de ce courant qu'a pu émerger l'auto-ethnographie – combinaison du récit de soi et de l'ethnographie.

L'auto-ethnographie vise à rendre compte de toutes les données transgressives de la recherche, en ne les concevant plus nécessairement comme biais, mais plutôt comme modalités de la recherche. Dans son essai intitulé *Methodology in the fold and the irruption of transgressive data*, Elizabeth Adam St Pierre (1997) souligne que le savoir est contingent et très ancré dans la notion foucauldienne du pouvoir, c'est-à-dire que la question de vérité en sciences sociales cache surtout une question de légitimité des positions dominantes du savoir académique. S'inscrivant dans les courants des théories poststructuralistes, Adam St Pierre va recourir à la métaphore du *pli* et ainsi sortir des dichotomies entre le terrain et soi (chercheur), entre l'extérieur et l'intérieur, etc. Cette subjectivité troublée par le *pli* si chère à Deleuze renvoie au fait que « Like a fold, my subjectivity had no inside or outside; the boundary, the division, the violent binary partition was not there. » (Adam St Pierre, 1997, p. 178).

Ce positionnement permet de considérer d'autres données dans le processus de recherche comme les données sensuelles, oniriques, émotionnelles et de réceptivité; ce qui à son tour modifie le référent de validité (que l'on valorise sous certaines formes précises en sciences sociales, mais de façon limitée et discriminante à certains moments). La validité n'a pas à rendre les données comme un tout cohérent, surtout pas quand nous considérons ces nouvelles données (sensuelles, oniriques, émotionnelles, de réceptivité) mentionnées plus haut. Chercheur et objet d'étude se confondent, laissant place à un désir de transparence dans le processus de recherche (considéré comme tout aussi important que le résultat, voire comme plus important). Ce désir de transparence ne signifie pas pour autant que le langage est transparent, mais il s'agit davantage de rendre compte des modalités du processus de recherche aussi partielles qu'elles puissent être. Ces modalités de recherche contribuent au terrain en lui-même. Cet acte de *faire-sens* dans l'auto-ethnographie (découlant d'une volonté de s'auto-observer lorsque l'on fait de la recherche) invite le lecteur à

tenir compte des « incidents, feelings, contingencies, contradictions, memories, and desires that our research stories depict » (Bochner, 2012, p. 158).

Situées à la frontière entre littérature et sciences sociales (Greschke, 2024), les auto-ethnographies se caractérisent par une grande variété que ce soit par le contenu traité ou par la forme qu'elles revêtent en raison, entre autres, du manque de consensus vis-à-vis de la dimension de référentialité qu'implique cette narration à la première personne. Autrement dit, certaines auto-ethnographies entretiennent un rapport avec des faits qui sont vécus par le ou la chercheur.e, tandis que d'autres auto-ethnographies vont inclure, outre des éléments du réel (que la traduction soit faite de façon subjective ou descriptive) des éléments fantasmés (rêves, émotions, etc.). La ligne de partage sur la dimension de référentialité (oui, non, avec degrés) est difficile à tracer. Cette distinction lorsque reconnue est d'ailleurs floue entre ce qui relève d'une expérience concrète vécue par le sujet lui-même qui se raconte et ce qui relève d'une forme de fiction face à certaines expériences relatées par le sujet lui-même. Et ce, en raison d'une caractéristique de l'auto-ethnographie : la mémoire. Comme l'explique Choi (2016), « what is extracted from memory is written down as textual data and can be shaped and reshaped as one's study unfolds » (p. 32). Cet acte de (re)mémoration dans l'auto-ethnographie déploie une écriture qui peut varier dans le style, le contenu et la forme, en raison de la part subjective qu'implique cet exercice de mémoire à décrire, écrire et réécrire.

En ce sens, l'auto-ethnographie varie grandement selon le statut qui sera donné à la mémoire. Comme le souligne Lauren Fournier (2022), « memory is associated with the genre of memoir, while performative writing approaches memory with a reflexive sense of instability and play » (p. 16). Cette dimension de performativité va jouer sur le type d'auto-ethnographie qui sera produite, à savoir si l'écriture revient à un travail ayant pour objet la mémoire en elle-même ou

s'il s'agit plutôt d'un travail esthétique qui questionne le processus. Dès lors, certaines auto-ethnographies peuvent se rapprocher de l'autothéorie, documentée empiriquement par Fournier qui a exploré les racines de ce nouveau genre transdisciplinaire dans son livre *Autotheory as feminist practice in art, writing, and criticism*. Pour Fournier (2022): « Autotheory relies on theorizing and philosophizing from the particular situation one is in, drawing from one's own body, experiences, anecdotes, biases, relationships, and feelings in order to critically reflect on such topics as ontology, epistemology, politics, sexuality, or art. » (p. 67). Ce rapport « créant une forme d'intimité, entre l'autrice et les textes qu'elle convoque » selon Orvoine Landry (2024, p. 68) peut se rapprocher de l'auto-ethnographie par rapport à cette articulation entre ressenti et savoir de façon autoréflexive. Toutefois, une telle définition ne rend pas compte du paradigme dans lequel le chercheur évolue. Par exemple, parmi les auto-ethnographies, notons celle Larose-Hébert K. *et al.* (2020) et celle de Maggie Nelson (2015) qui se distinguent nettement l'une de l'autre pour interroger le descriptif que nous venons de dresser et aussi pour montrer en quoi le « terrain » va influencer le type d'auto-ethnographie produit.

Dans « Le “je” méthodologique: Implication et explicitation dans l'enquête de terrain », Olivier de Sardan (2000) propose plusieurs distinctions quant au rapport du chercheur vis-à-vis son terrain et l'usage du *Je*. En opposition au « modèle standard classique », l'auteur distingue, entre autres, la « nouvelle ethnologie » (A) et l'ethnologie « critique » (B). Ces deux contre-modèles, selon l'auteur, intègrent l'expérience personnelle du chercheur de façons différentes. Le premier contre-modèle (A) est associé pour l'auteur au post-modernisme : « Dissolution de l'indexicalité, réduction de la connaissance à une confrontation des subjectivités savantes, voire dans les versions les plus excessives (Tyler, 1986), repli sur une expérience mystique indicible »

(p. 423). Le second (B) est associé à « la coproduction de connaissances et l'importance de l'expérience professionnelle, qui caractérise l'entreprise anthropologique » (p. 423).

*Le silence sur nos maux*, auto-ethnographie menée par Katharine Larose-Hébert (2020) illustre bien le deuxième contre-modèle (B), tandis que *The Argonauts* de Maggie Nelson (2015) repose davantage sur le premier contre-modèle (A). Dans *Le silence sur nos maux*, Larose-Hébert (2020) a mené une recherche qualitative de terrain sur la psychiatrie au Québec et les différents services de santé qui y sont associés. Le souci d'objectivité demeure présent chez la chercheuse lorsqu'elle aborde son terrain : « Or, la subjectivité devient le support même du travail d'un chercheur, le lieu intermédiaire où se rencontre le sujet et l'objet. » (p. 62). En « dévoilant certains des éléments biographiques » (p. 64), la chercheuse explique comment elle a eu accès à son terrain et comment cela a joué sur la collecte de données. Dans le cas de *The Argonauts* (2015) de Maggie Nelson, la question de l'accès au terrain ne se pose pas. Il s'agit plutôt d'une exploration du quotidien de la chercheuse et le terrain se déploie dans l'écriture, devenant par-là une forme de « terrain fictif ». « Terrain fictif », car *The Argonauts* s'ancre dans l'intime et le relationnel et incorpore des données transgressives. Par ailleurs, le souci d'objectivité est de moindre importance, il s'agit davantage de raconter et partager sa fiction individuelle de sorte à questionner le regard que nous portons sur le monde social qui nous entoure.

00000

La question des expériences de/à la marge qu'elles soient racontées par des participant.es ou relatées dans les écrits suscite une panoplie d'interventionnismes étatiques et académiques qui positionne souvent le chercheur comme supérieur, garant d'un savoir qui échapperait à la/les personnes concernées. Certains chercheurs, pour éviter cette posture, feront de leurs participant.es les experts de leur propos, le tout sans remettre en question le contexte dans lequel s'inscrivent ces

discours (voir Demazière et Dubar, 2004). Dans le cas des écrits à/de la marge, ceux-ci tendent à être associés au vécu réel de personnes marginalisées en raison d'une problématique précise ou de l'appartenance à un groupe historiquement discriminé. Une des raisons de ce lien peut se situer dans l'approche adoptée traditionnellement en recherche qualitative. Selon Guillemette *et al.* (2021) la recherche qualitative hériterait de l'ethnographie par le fait « d'être fidèle à l'altérité dans le phénomène étudié et [par le fait] (...) d'assumer que le chercheur est un humain qui tente de comprendre en profondeur le vécu humain, y compris dans sa dimension d'intériorité » (p. 13).

Le statut du langage est ainsi conçu comme un outil pour dégager le sens et le vécu :

Le langage humain est fait de symboles. Il peut prendre plusieurs formes, mais la plus répandue est le langage avec des mots (le langage intérieur comme le langage extérieur). C'est dans ce discours que se construit l'expérience humaine. Donc, en recherche qualitative, on recueille principalement du discours. (Guillemette *et al.*, 2021, p. 15)

« Rendre visible un phénomène social » (Lanteigne *et al.*, 2021, p. 164) par l'analyse du discours, qu'il soit sous forme orale ou écrite, montre la tendance habituelle en sciences sociales à adopter une posture mitoyenne, mi-constructiviste, mi-réaliste. En voulant « attribuer à certaines constructions sociales de la réalité une supériorité sur d'autres » (Lemieux, 2012, p. 176), le risque de tomber dans une « ontologie dualiste » est présent. Cette ontologie dualiste considère que derrière la construction apparente, celle naturalisée d'un phénomène X (exemple : l'incarcération ou l'hospitalisation d'un groupe particulier), se trouve une réalité meilleure ou, du moins, « les faits avérés et les constats indiscutables » (p. 176). Les écrits sont considérés, alors, comme des outils pour « dévoiler » ce qui se cache derrière l'évidence jugée trop arbitraire, le tout sans remettre en question le statut du langage.

Le présent travail a pour but de questionner ce rapport au langage et à la marginalité. La problématique découle de l'empirie « qui surgit » et de mon rapport en tant que chercheuse à y

faire sens. Je prends des distances avec les étapes habituelles d'une recherche en sciences sociales. Je cherche à travailler pour le lecteur et à l'amener à une plongée immersive et à une absence de repères : cette stratégie a pour but de se laisser affecter par un *Autre*. L'auto-ethnographie est ce qui m'apparaît le plus pertinent pour interpeller le lecteur et flouer les dichotomies entre observateur-observé, sujet-objet, écrivain-narrateur/lecteur, réalité-fiction, etc. En reprenant des écrits de la marge s'affirmant au féminin qui ont été publiés ou autopubliés, je me questionne sur le récit de soi au féminin et comment le monde social y est décrit. La première partie consiste en une auto-ethnographie de la lectrice que je suis d'un recueil de textes en prose. Ma question, pour cette première partie, est la suivante : Sans contexte d'énonciation et sans le nom d'auteur, comment une chercheuse peut-elle traiter d'un document relatant ou racontant des expériences à la marge sans tomber dans le piège d'essentialiser ces écrits ?

Considérant que je veux dégager une forme de « rhythm to social life » (Maynard, 2009), mais qu'il me manque des éléments du contexte de production, j'ai décidé de recourir à la sémiologie de Julia Kristeva qui combine psychanalyse et linguistique afin de saisir la chair des mots, soit le Sujet pulsionnel. Plus précisément, je procède d'un va-et-vient entre forme et contenu où fragments et interstices donnent lieu à un mouvement, à une agitation, bref, à une pulsion que je tente de saisir par la problématisation de ce qui constitue une expérience-limite, terme connoté dans le champ de la littérature et que j'exploite dans le cadre du présent travail de façon à l'inscrire dans les sciences sociales.

Comme nous pouvons le constater, l'institution est souvent le premier référent qui permet de situer un écrit de/à la marge. Une trop grande prise en charge institutionnelle ou, à contrario, une désaffiliation de tous milieux institutionnels est souvent ce qui amène à situer les écrits de/à la marge. Pourtant, lorsque nous lisons ces écrits de/à la marge, il n'est pas rare de constater que

la façon de se raconter (nous référons au sujet qui écrit) n'accorde pas toujours autant d'importance à l'institution visée (il peut s'agir de plusieurs institutions, par ailleurs).

À la suite d'une première auto-analyse, soit celle investiguant l'espace entre la chercheuse et un recueil de textes en prose intitulé *Recueil trois en un*, nous voyons, par le biais de l'approche de la scénarisation de l'intériorité de Kristeva et la mythologie de Roland Barthes, le rapport soi-autrui constitue une expérience difficile. Certes, un certain vécu institutionnel est relaté par moment, mais ce n'est pas ce qui traverse principalement le recueil en question. Ainsi, cela m'amène, en tant que chercheuse, à m'interroger sur d'autres écrits qui, à leur façon, relatent une expérience difficile (de la marge?). Le travail permet de s'ouvrir à la mythologie de Barthes, à la psychanalyse de Kristeva, bref, à tous ces récits qui permettent de sortir d'une vision essentialiste d'une « origine » dans le texte (ou du texte?). Des descriptifs profanes, issus d'un savoir non-académique, sont mobilisés afin de métaphoriser les explicatifs plus théoriques<sup>4</sup>. L'approche de l'auto-ethnographie permet d'adhérer au souci de *cohérence*. Par moment, la lecture pourra être ardue, mais cela s'explique en raison du fait que je tiens à déployer ma pensée et le processus dans lequel je suis prise face à cette empirie « qui surgit », tout comme mon ressenti face à celui-ci. Je me raconte par le biais de ces rencontres que constituent les lectures d'écrits de la marge s'affirmant au féminin. Il s'agit d'un récit de soi qui m'échappe au fur et à mesure que je tente de comprendre ces écrits de la marge s'affirmant au féminin. Tisser des liens entre ces écrits, c'est aussi m'y raccrocher pour faire sens de ce qui nous habite, l'altérité.

D'ailleurs, le critère de validité n'a pas à rendre les données dans un tout cohérent, surtout pas quand nous considérons ces nouvelles données (sensuelles, oniriques, émotionnelles, de

---

<sup>4</sup> « The metaphor provides conceptual apparatus and imagery through which we grasp generalities and make comparisons between one setting and another » (Atkinson, 1992, p. 6).

réceptivité) mentionnées plus haut avec Adam St-Pierre. Prenons comme exemple la métaphore de l'origami que je soulève dans mon journal de bord (novembre 2023):

### **Un bout de papier chiffonné.**

J'aime commencer par l'image d'un bout de papier chiffonné. Souvent en sciences sociales, lorsqu'on commence, tout nous apparaît comme un brouillon. Ce que je m'amuse à faire au stade initial est de me dire que cette boule de papier chiffonné est en fait un origami. Certes, cela peut paraître absurde et fantaisiste pour mon entourage. « Mais tu es complètement lunatique et perdue dans tes fantaisies! », que certains me disent. Mais, non. J'y crois. J'aime y croire. Concevoir mon « objet » comme un origami me pousse à vouloir y découvrir ce qu'il recèle comme vérité. Je procède alors de la façon qui me paraît la plus évidente, soit en l'ouvrant. Je me dis que la vérité se trouve à l'intérieur et que ma méthode consiste à ouvrir l'origami. Le constat à la suite de cette méthode est bien entendu assez décevant. Ce que j'y découvre est une forme superficiellement nouvelle, soit une feuille chiffonnée. Mais ce que j'aime me dire, alors, c'est qu'il s'agit d'une cartographie de l'origami. Les plis sont ce qui m'intéressent. Les traces initiales sont restées, mais se perçoivent maintenant au travers d'espaces découpés. L'enjeu à décrire ces espaces est quant à la recherche de vérité. Comment puis-je savoir que ma méthode m'a permis de trouver la vérité si, par la méthode avec laquelle j'ai procédé, la forme a changé. Ces espaces sont-ils de nouveaux champs à envahir ou simplement ce qui a préexisté ? Et si, en voulant trouver la vérité, je n'ai pas plutôt créé une nouvelle vérité ? Mais si tel est le cas, comment savoir qu'il s'agit d'une nouvelle vérité si la vérité initiale, je n'ai pu la saisir. Je n'ai aucun comparatif et toute cette tentative de recherche de vérité m'échappe. Elle m'échappe tellement que je persiste et c'est au travers de ces multiples erreurs que je m'ouvre. Je croyais la posséder cette vérité, mais elle m'a ouverte, transpercée et transformée. Pourtant, je n'arrive toujours pas à dire comment. Comment, au travers du processus, ai-je pu penser trouver quoique ce soit. Ne faisons-nous que simplement réifier ? Quelle méthode utiliser pour échapper au conditionnement?

Plus j'écris, plus je me meus vers un idéal de découverte; plus je réalise qu'il n'y a pas de début ni de fin. J'étais. Je suis. Je serai. Jamais je ne saurai exactement qui je suis. Par ailleurs, la question du conditionnement est bien soulevée par Adam St Pierre (1997) lorsque celle-ci mentionne cette violence souvent non questionnée du langage :

Those who try to problematize the language of humanism and its demand for instant and transparent understanding believe that the language of the *logos* has produced very real structures in the world that have been terribly brutal to many people. Posthumanists are thus suspicious of language; they tend to use it differently; and their work may not, on first reading, seem so clear. The problem, of course, is that poststructural discourses continue to use the words of humanism but to use them differently (p. 185).

Dès lors, adopter une approche qui accepte les données sensuelles, oniriques, émotionnelles, de réceptivité est une façon d'ouvrir son regard sur le comment on fait de la recherche et non plus sur le comment-on-maintient-le-comment-on-fait-de-la-recherche. Cela ouvre à une créativité ou une forme différente de production de savoir et de questions. Cela ouvre aussi à une communication entre le chercheur et le/les sujets (à entendre comme autant une personne concrète dans le cadre d'un entretien que d'un corpus empirique tel qu'un recueil de textes en prose). En ce sens, il s'agit ici de communiquer d'autant que nous sommes dans le « sensemaking »<sup>5</sup> (que nous appelons dans le cadre de ce travail le faire-sens) plutôt que dans la restitution qui donnerait au chercheur une position de supériorité.

Dans notre cas, la chercheuse, moi, ne peut s'exclure, car le *faire-sens* de sa recherche se construit dans cet espace avec *Recueil trois en un* et, plus particulièrement, avec le *Je* du recueil. D'une certaine façon, l'exercice au travers de ce travail de recherche est d'éviter « l'analyse [qui] ne se déploie qu'au seul niveau des représentations » (Lemieux, 2012, p. 179) de sorte que l'on s'intéresserait à comment tel acteur (expert clinique, Anastasia, la chercheuse (moi), etc.) construit la réalité. Cela peut paraître contre-intuitif avec le fait de vouloir appréhender une certaine connaissance du réel, mais cela ne l'est que si l'on considère cette connaissance du réel dans le registre du dicible. J'intègre mon expérience individuelle, mon ressenti-incorporé, afin de remettre en question ce « double contrôle » : « contrôle des croyances et des attentes individuelles par les autres membres du groupe; mais aussi, et tout autant, contrôle des représentations collectives partagées, par l'expérience individuelle et collective » (Lemieux, 2012, p. 178). Intégrer ce

---

<sup>5</sup> « If our research is to mean something to our readers — to be acts of meaning — our writing needs to attract, awaken, and arouse them, inviting readers into conversation with the incidents, feelings, contingencies, contradictions, memories, and desires that our research stories depict. » (Bochner, 2012, p. 158).

ressenti-incorporé est pour tenter de toucher ou entrevoir, ressentir ou faire ressentir une part occultée de l'expérience humaine, notre part d'obscurité. Le risque est grand.

Je peux à la fois tomber dans le relativisme (en ne me positionnant pas sur la pertinence des catégorisations sociales pour appréhender le monde social) et dans la déréalisation qui « dénie toute pertinence analytique au fondement que de telles représentations et de telles idéologies trouvent dans la pratique des acteurs concernés » (Lemieux, 2012, p. 179). Et ce, car les acteurs sont « absents », bien que la ficelle du *Je* (multiple et pas toujours localisable) soit, quant à elle, omniprésente. Pour ma part, ne pas négliger l'importance de la réflexivité constitue une part primordiale pour déjouer les pièges mentionnés plus haut. En ce sens, nous pouvons inscrire cette expérience dans le courant de l'auto-ethnographie qui permet d'envisager la question de vérité autrement et de laisser place à une autoréflexivité d'où peuvent potentiellement émerger des théorisations. Comme l'explique Bochner (2012):

The truths of autoethnography exist between storyteller and story listener; they dwell in the listeners' or readers' engagement with the writer's struggle with adversity, the heartbreaking feelings of stigma and marginalization, the resistance to the authority of canonical discourses, the therapeutic desire to face up to the challenges of life and to emerge with greater self-knowledge, the opposition to the repression of the body, the difficulty of finding the words to make bodily dysfunction meaningful, the desire for self-expression, and the urge to speak to and assist a community of fellow sufferers. The call of these stories is for engagement within and between, not analysis from without (p. 161).

Comme nous l'avons précédemment mentionné, la question de vérité, la question de sens, la question des expériences à la marge sont des points importants à aborder quand l'on traite d'auto-ethnographie. En complexifiant le rapport à la langue, l'auto-ethnographie permet de montrer la part d'adversité chez le chercheur et d'engager une conversation entre chercheur et lecteur. En ce qui concerne la recherche, les travaux de Wiegman (2020) permettent d'éclairer sur cette préoccupation quant au rôle d'ascendance que peut avoir le chercheur sur ce qu'il perçoit du

monde social. Ils permettent aussi de montrer l'importance d'intégrer des données transgressives pour rendre compte de l'aspect relationnel du chercheur à son matériau empirique, du chercheur au monde social qui l'habite, du chercheur au(x) lecteur(s); le tout non pas pour assurer la force de frappe du chercheur, mais bien au contraire pour *espace faire* dans un désir de communiquer et de valoriser (parfois) ce qui est resté à la marge, ce qui a été invisibilisé, ce qui est en ce sens, impur et archaïque.

En ce qui concerne *Recueil trois en un*, celui-ci est d'une certaine manière un écrit à la marge en ce sens où le *Je* du recueil évoque des expériences et nous invite à une expérience sensorielle du quotidien. Cette rencontre est une forme de jeu de miroirs d'un *Je* qui se démultiplie non pas pour assurer sa force de frappe, comme jeu de non-dévoilement dans le trop-plein de ce signifiant médiocre. Répétition et jeu de miroirs sont à l'œuvre. La rencontre d'un *Je* face à un autre *Je*, cette plongée immersive dans le recueil, est aussi, pour ma part, une auto-ethnographie consistant à valoriser (ou désirer le faire) ces expériences, qu'elles soient arrivées ou non et remettre en question, par l'épreuve de cette rencontre, la transparence première qui nous est donnée lorsqu'on lit *Recueil trois en un*. D'ailleurs, un point notable qui distingue *Recueil trois en un* de l'autobiographie est son hybridité et son « indécidabilité générique » (Vilain, Sollers et Lejeune, 2009, p. 38) qui fait en sorte que le référentiel ne renvoie plus à l'origine avant-texte (ce qui est arrivé factuellement), mais « s'apparenterait davantage à une simple traduction du réel et de recreation du référentiel » (p. 22). De ce rapport factualité-fiction, « [...] cette réalité du *Je* s'éprouve (ou se soupçonne) comme fiction. », le tout, dans le but aussi « de se fabuler à la première personne en se faisant, de manière directe ou non, personnage de soi » (p. 15). Pour Catherine Cusset (2010), cependant, « rien n'est inventé » si ce n'est que :

Il peut y avoir fausseté au niveau factuel, pour des raisons esthétiques ou simplement parce que la mémoire est factuellement inexacte alors même qu'elle est émotionnellement vraie

: mais cette inexactitude n'est pas une invention délibérée modifiant le réel et tendant vers le fictif, car l'auteur d'autofiction vise au contraire à s'approcher le plus près possible du réel (paragr. 2).

Ainsi, il ne s'agit pas nécessairement de volontairement fictionnaliser le soi pour fausser la réalité. Il s'agit plutôt de reconnaître que l'acte même de remémoration et d'écriture est inexacte, mais qu'une vérité du ressenti peut tout de même s'y faufiler. Comme le souligne Bruner (1999): « In a perhaps deeper sense, indeed, it may be that the plights and the intentional states depicted in "successful" fiction sensitize us to experience our own lives in ways to match » (soulignée par la chercheuse du présent travail, p. 13). Se sensibiliser à autrui et en même temps être seule face à des écrits m'amène à une forme de jeu existentiel, celui d'être devant l'inintelligible lui-même<sup>6</sup>, soit le « on ne saura jamais et on le sait, mais on continue de vouloir savoir ». C'est ce jeu qui peut arrêter à tout moment et ce devoir de laisser des traces pour la mémoire (la mienne ? la sienne ? la nôtre?) qui m'éloigne de l'origine, de cette seconde infinitésimale qui se prolonge dans mes rêves et dans mes rêves seulement. Ce commencement qui m'accompagne à chaque instant se perd parfois dans cette angoisse. Le néant n'est pas la connaissance de la finitude, il est cette matérialité anonyme du commencement impossible à saisir et pourtant lourd de responsabilités, d'un devoir. Mais, lequel ?

---

<sup>6</sup> « Le jeu n'a pas d'histoire. Il est cette existence paradoxale qui ne se prolonge pas en avoir. L'instant du jeu est, mais il ne tient pas à lui-même. Il n'entretient pas avec lui-même une relation de possession. Il n'a rien, ne lègue rien après son évanouissement, sombrant 'armes et bagages' dans le néant. Et il peut si magnifiquement finir parce qu'il n'a jamais commencé pour de bon. » (Levinas, 2013, p. 30-31).

### III. L'abjection et le mythe comme modalités de « faire-sens »

Pour ancrer mon auto-ethnographie en pratiques, je prends appui sur la sémiologie et la psychanalyse. Le système sémiologique premier du recueil étudié permet une posture qui conçoit la langue comme : « un système de signes, un 'enchaînement de symboles', une matrice de 'production de formes différentes de conception du Moi et du Monde' » (Demazière et Dubar, 1997, p. 38). Le tout, sans pour autant avoir accès au contexte d'énonciation, ni au sujet qui l'énonce. Nous ne pourrions jamais avoir cette « relation de confiance » avec Anastasia. Nous sommes pris au piège de risquer la posture illustrative, celle contre laquelle Demazière et Dubar (1997) nous mettent en garde. Celle qui consiste en un rapport ascendant du chercheur sur son matériau empirique en raison du fait que « [d]ans cette perspective, la description du message, écrit ou oral, est opérée à partir de catégories permettant le découpage et le classement des éléments de signification. » (p. 18). Mais, comment éviter ce piège tout en s'inspirant de l'idée de « l'enchaînement de symboles » si nous ne possédons ni le contexte d'énonciation, ni la relation de confiance avec le sujet émetteur du message ? Il faut, pour répondre à cette question, faire le deuil de la réalité passée et considérer sa propre subjectivité et expérience dans le *processus concret de production théorique*.

En mon sens, la sémiologie en tant que science qui cherche à comprendre la fabrique des signes par la linguistique permet de rencontrer et faire face à ce problème posé par Dubar et Demazière entre posture restitutive et posture illustrative. Initialement porté par Saussure, la sémiologie se restreignait au système « fermé » du langage. En isolant la langue comme objet d'étude, Saussure analyse « les rapports des signes dans le système pris comme une donnée stable » (Lafont et Gardès-Madray, p. 11). Reprenant la notion économique de valeur, Saussure va aborder la linguistique comme « un jeu d'échecs où chaque pièce se définit, non par la matière

dont elle est faite ou par sa forme, mais par la position qu'elle occupe sur l'échiquier par rapport aux autres pièces du jeu » (Lafont et Gardès-Madray, p. 11-12). Ce type de sémiologie exclut du champ des possibles tout ce qui découle de l'environnement, soit du contexte dans lequel s'établit le discours et la question du sens se limite à sa plus petite expression grammaticale et linguistique. Cette extrême absence du sujet qui parle ou écrit ainsi que cette absence de l'aspect situationnel de l'énoncé pose un problème dans cette conception traditionnelle de la sémiologie. Un des premiers héritiers de Saussure, Benveniste, « a été amené à reformuler plus précisément la distinction langue/parole » (Ebel et Fiala, 1974, p. 98) pour développer un structuralisme où le signe est nécessaire et non plus arbitraire, où la langue n'est pas qu'un système formel clos, mais possède un rapport avec la réalité matérielle.

D'autres auteurs, dont Barthes et Kristeva, ont tenté d'aller plus loin et de faire une critique du rapport symétrique de la forme et du sens que promouvait Benveniste. Nous avons évoqué Barthes plus tôt avec la question du mythe. Cette façon d'appréhender, de confronter ce qui s'offre comme signes permet de renverser ou réduire l'importance du signifiant « qui tourne en rond ». D'ailleurs, pour Saussure le signifiant est un mot (avec sa sonorité et matérialité), alors que le signifié est son idée. Le signe est de moindre importance. Pour Barthes, cela sera renversé, car le signe est ce qui donne le signifiant du mythe. Pour Kristeva, la sémiologie est nécessairement une critique sémiotique. Les travaux de Kristeva permettent d'articuler sémiologie et symbolique en valorisant le Sujet pulsionnel dans la langue, et ce, non pas pour affirmer une réalité tangible, mais plutôt pour ouvrir ce qui ne trouve pas de formulation dans les signes, soit cette *pulsion*. S'éloignant du structuralisme saussurien, nous nous situons avec Kristeva dans un poststructuralisme qui combine des éléments linguistiques et psychanalytiques.

Questionner cette transparence première qui m'apparaît lorsque que je lis *Recueil trois en un* est aussi pour moi rejeter l'idée d'un *faire-sens* trop étroit. Brouiller les pistes explicatives en recourant au concept de l'abjection (chez Kristeva) et au mythe (chez Barthes) permet aussi un *faire-sens* subjectif et sensoriel afin d'éviter une explication objective d'une condition x de l'auteure. Comme je l'ai souligné précédemment, je veux éviter de trouver la « réalité » cachée ou l'intention derrière les écrits d'Anastasia. En recourant aux concepts de l'abjection et du mythe, je veux sortir de catégories descriptives pour revoir le regard clinique que l'on peut porter sur des écrits au *Je* en sciences sociales et, car je suis à la fois sujet/objet de ces écrits. En d'autres mots, je m'éprouve à la lecture des écrits du recueil tout comme ces mots qui apparaissent à ma conscience ne m'appartiennent pas. Vouloir comprendre ceux-ci, tirer des conclusions pour me reconforter en tant que chercheure me semblent compromettre les différentes pistes possibles du sens que tout et chacun.e peut ressentir à la lecture d'écrits. Lire est aussi choisir certains écrits par rapport à d'autres parfois à des fins utilitaires.

Dans tous les cas, ma sensibilité qui cherche à éviter le contrôle institutionnel m'amène à puiser dans des récits psychanalytiques et sémiologiques. Je réfère au terme « récit » pour rendre compte en tant que chercheure d'une forme de mise en scène de l'intériorité qu'amènent les concepts psychanalytiques comme celui de l'abjection. Le récit psychanalytique renvoie ici à se détacher du schéma freudien et de l'analyse causale qui décèlerait une vérité brute de l'inconscient pour le considérer davantage comme un jeu de *faire-sens* subjectif face à l'indicible ou face à des maux mis en mots. D'une certaine façon, l'abjection me permet de vivre autrement ce recueil et d'y intégrer mon ressenti-incorporé, tout comme le mythe me permet quant à lui de diminuer les risques de réduire la portée sensible que peut avoir le recueil. Certain.es me reprocheront peut-être de complexifier la lecture d'un recueil de textes en prose. Complexifier n'est pourtant pas mon

intention. Fluidifier les voies possibles d'interprétations en empruntant des chemins sinueux, oui. Attaquer le lecteur dans ses certitudes, aussi. Mais je me devais de vous avertir. Maintenant, c'est fait.

#### IV. L'abjection

Le langage est-il une représentation de la réalité, une médiation avec la réalité ou le déploiement et la création d'une réalité ? Dans un chapitre intitulé « Taking language seriously », Alvesson (2002) problématise la fonction du langage en tant que représentation de la réalité. Comme il le souligne: « language becomes the agent and people become the medium » (p. 72). En effet, nous sommes des êtres qui acquièrent petit à petit le langage, mais jamais complètement. Le langage nous rencontre dès la naissance et nous institue avant même que nous puissions en faire usage. Nous sommes projetés dans le monde, désignés, puis, nous commençons à désigner à notre tour et un jeu s'installe. Une forme de violence radicale. Bref « c'est le choc de deux dynamiques; celle de mon désir et celle de l'altérité » (Malherbe, 2000, p. 109). Et, « pour que ce choc devienne productif de culture, de convivialité et de co-élaboration de sens, il est nécessaire que les désirs de collision s'articulent l'un à l'autre dans le lien social » (p. 119). C'est la violence civilisatrice. Mais retenons une chose, le langage, bien qu'instituteur du Soi, peut aussi devenir un jeu, soit le jeu du *Je* avec l'altérité.

Ce narcissisme est nécessaire dans/chez le Sujet. Notre rapport à la langue participe au processus narcissique et à la construction de ce rapport fantasmé de l'Autre, car au début, l'enfant « se fond et se confond dans et avec un objet extérieur qui certes répond à ses besoins vitaux, mais n'en est pas moins l'ambassadeur du monde » (Clerc, 2014, p. 32 ). C'est l'identification primaire

avec ce grand Autre (dans le récit psychanalytique, il s'agit de la Mère; le Sein) dans et avec lequel l'enfant vit. Cet objet Autre n'est pas encore perçu comme libidinal :

Ce narcissisme primaire, qui ignore le manque, a pour destin d'être refoulé catégoriquement pour se voir relayé par le narcissisme proprement dit, narcissisme secondaire, lequel va se constituer dans une opposition aux premières représentations d'objet qui émergent peu à peu du fait d'une répétition dont la fonction est fondamentale. (Clerc, 2014, p. 32-33)

Ce besoin, à répétition, va amener le principe de privation et créer le « manque d'un objet symbolique dans le champ du réel », toujours selon Clerc (p. 33). Ce narcissisme (à comprendre comme le narcissisme premier), pour Kristeva (1983), « suppose l'existence du *moi*, mais pas d'un objet extérieur; nous sommes devant la corrélation étrange entre entité (le moi) et sa réciproque (l'objet) qui n'est pourtant pas encore constitué; devant un « moi » en rapport avec un non-objet » (p. 77).

Cette absence que provoque cette rupture avec la mère nourricière que le bébé confond avec l'objet sein permet d'ouvrir l'imaginaire et d'entretenir un processus, celui de l'investissement dont l'objet est lié afin de sortir du besoin pur. Comme le souligne Denis Vasse (1997), « La demande de nourriture, dès lors, n'est plus réductible au seul besoin de manger, elle témoigne du désir de l'Autre qui rend possible la présence de l'autre sur un autre mode que celui de la dévoration » (p. 32). La frustration, avec les affects et sensations qu'elle génère, instaure donc le Sujet dans un premier rapport à l'altérité du monde. Cette demande peut être vue comme une plainte qui se répète sans cesse et qui force le Sujet à construire la notion de dedans/dehors et de présence/absence. Pour ce faire, une « économie libidinale » se met en branle pour permettre d'éviter l'engloutissement de la relation duale Sujet-Mère et permettre une relation triadique. Cependant, pour Kristeva, deux modes de se constituer dans le signifiant peuvent rester : le mode passif et le mode actif (1983, p. 78). L'interdit de l'inceste permet d'activer l'économie libidinale

et de « déprécariser » le sujet : « Il [l'interdit de l'inceste] coupe court à la tentation d'un retour abject et jouissant, vers ce statut de passivité dans la fonction symbolique où, flottant entre dedans et dehors, douleur et plaisir, acte et verbe, il trouverait, avec le nirvana, la mort. » (p. 78-79). Le Sujet veut « éviter de se perdre tout entier comme vivant » et malgré une origine d'actes plutôt que de paroles, celui-ci va tenter de symboliser le commencement (p. 76) et, ainsi, tenter de se séparer de la Mère; du Sein.

Cela n'enlève pas pour autant que le Sujet est divisé et à risque, car cette altérité, maintenant qu'elle a pu être instaurée dans la constellation psychique du Sujet pour définir un extérieur, ne permet pas complètement l'étanchéité de la frontière dedans/dehors. Car, alors même que le sujet tente de sortir de la peur, « un interdit symbolique et paternel m'habite déjà du fait que j'apprends en même temps à parler » (Kristeva, 1983, p.50). Comme l'explique Kristeva, ce manque et cette agressivité sont logiquement coextensifs dès lors que le langage entre en jeu dans la construction psychique du sujet et tel qu'évoqué plus haut avec le rapport d'Œdipe. Ce « langage de la peur » fait en sorte « que la phobie ne disparaît pas mais glisse sous la langue » (p. 49). C'est ce qui arrive quand la relation triadique échoue, toujours selon Kristeva. Des « pulsions sexuelles dirigées vers l'autre et pulsions du moi visant l'autoconservation » (p. 55) nous explique que les dernières, dites narcissiques, dominent si la métaphore paternelle (interdits du langage) l'empêche de donner un objet à ses pulsions. Si tel est le cas, l'activité symbolique en elle-même se transforme en un certain « objet », le tout dans le but d'autoconservation, mais pas de n'importe quelle autoconservation. En s'érigant comme corrélat de la métaphore paternelle, « par-delà la défaillance de son support », le Sujet devient le corrélat de l'Autre. Le langage est donc partie prenante du processus d'altérisation, d'où son importance dans la production de culture : « Dans l'abjection, la révolte est tout entière dans l'être. Dans l'être du langage. » (p. 57). Cette peur de l'altérité, quand la

relation objectale est absente et laisse place au narcissisme, peut surgir en nous à tout moment. Pour certains, l'altérité de soi est source de beauté et partagée par toutes et tous en raison de notre condition commune d'existence humaine. Merleau-Ponty (1986) écrit :

L'énigme tient en ceci que mon corps est à la fois voyant et visible. Lui qui regarde toutes choses, il peut aussi se regarder, et reconnaître dans ce qu'il voit alors l' « autre côté » de sa puissance voyante. Il se voit voyant, il se touche touchant, il est visible et sensible pour soi-même. C'est un soi, non par transparence, comme la pensée qui ne pense quoi que ce soit qu'en l'assimilant, en le constituant, en le transformant en pensée – mais un soi par confusion, narcissisme, inhérence de celui qui voit ce qu'il voit, de celui qui touche à ce qu'il touche, du sentant au senti – un soi donc qui est pris entre des choses, qui a une face et un dos, un passé et un avenir. (p. 18-19).

Mais comment vivre avec cet Autre qui est aussi et en même temps nous-même ? Quelle est l'importance de la fiction, de la mémoire transformée, de l'imagination du Soi, dans nos réalités ? Comment nos désirs sont-ils conjugables avec ceux des autres ? L'arrimage est-il assurément asymétrique ? Pour Merleau-Ponty, l'altérité qui surgit en soi semble porteuse d'une beauté, mais qu'en est-il de cette altérité qui effraie, de cette abjection ?

Dans *The Thing : Une phénoménologie de l'horreur*, Dylan Trigg (2017) critique l'importance du relationnel dans le sentiment de l'altérité. Il critique ce qu'il évoque comme le « corrélationnisme » de la tradition de la phénoménologie, soit le fait de « surinvestir cette tendance entre l'être et le monde » (p. 55). Pour lui, il faut se départir ou réduire l'importance du concept d'intentionnalité pour permettre de percevoir le « non-humain », car cette « méthode [traditionnelle] s'aligne sur une sorte d'affirmation sans discernement de 'l'expérience vécue' comme garantie de la vérité; une vérité téléologiquement orientée vers une fonction éthique de la philosophie » (p. 57). Le corps ne serait donc plus le lieu de cohérence et d'unité. Pragmatique, Trigg propose plutôt « d'explorer un corps antérieur à l'histoire personnelle, un corps qui s'inscrit dans une relation divisée avec le sujet » (p. 13). Il postule que « [c]'est la posture entre l'expérience

de soi comme humain et la réalisation que cette même entité excède fondamentalement l'humanité qui rend possible la conceptualisation d'une phénoménologie inhumaine. » (p. 63).

Pour mieux illustrer son propos, Trigg (2017) développe sur cette « matérialité anonyme » qui consiste à ne plus projeter sur le monde ou être traversé par le monde, mais à précariser le Sujet et sortir d'un rapport trop étroit entre Monde et Soi. Certainement réaliste de l'étrange, il ne faut pas pour autant adopter ce paradigme pour saisir la pensée de l'auteur. Ce que l'on peut retenir est qu'il y a un « domaine qui dépasse l'expérience » (p. 69). Ce *Il y a* permet de supposer une relation indirecte avec le monde, non pas en raison d'une médiation par le discours (qui existe fort probablement), mais en raison de l'inhumain de ce monde où notions d'aliénation, d'anonymat et d'inconscient pullulent et que nous, humains, tentons de nous réapproprier, d'échapper ou de combattre. Pour en faire la démonstration, Trigg s'inspire d'œuvres cinématographiques de science-fiction. En reprenant les notions développées par Levinas (1990) au sujet de l'Autre, soit « d'une matérialité qui à la fois rend possible la subjectivité et la dépasse » (p. 17), Trigg va illustrer ces mêmes notions en recourant à l'œuvre d'Andrei Tarkovski, *Solaris* (1972). Et de conclure :

Ce qui reste n'est qu'abjection devenue matière, comme le dit Harri à Kelvin : 'Est-ce que je te dégoûte?' Un tel dégoût ne vient pas de la confrontation avec le corps dans ce qu'il a de plus écœurant. Il vise la structure de la matière elle-même et son origine dépourvue de forme qui consume la subjectivité de son ombre (souligné par la chercheuse du présent travail, p. 68).

Pour l'auteur, le corps est la manifestation ontologique d'une autre existence matérielle, il est rupture avant d'être cohérence et signe d'intention. Julia Kristeva (1983) nous parlait d'abjection pour aborder ce « manque fondateur de tout être, sens, langage, désir » (p. 13). Mais est-ce d'abjection dont il est question dans le recueil d'Anastasia ou plutôt d'indignation ? Quand celle que nous désignons au genre féminin parle de « vieux chiens sales » et qu'elle en désigne un

comme « le bâtard », elle explique que « tous mes flashbacks me renvoient au mal qui m'habite et que je dois exorciser sur sa personne. ». Est-ce un vide qui hante cette dernière ? Est-ce une haine qu'elle projette ? Fait intéressant, dans *Soleil Noir*, Julia Kristeva (1989) pose la question de l'identification pour aborder ce tiraillement du Moi chez le dépressif : « [c]ar c'est de m'identifier avec l'autre aimé-haï, par incorporation-introjection-projection, que j'installe en moi sa part sublime qui devient mon juge tyrannique et nécessaire, ainsi que sa part abjecte qui me rabaisse et que je désire liquider. » (p. 20-21) Cette haine de soi qui passe par la haine de l'autre, toujours selon Kristeva, peut se manifester dans *Recueil trois en un* où la « pulsion de vie est radicalement celle qui, en même temps, me rejette, m'isole, le (ou la) rejette. » (p. 25).

La dépréciation d'un *Je* omniprésent, la sexualité et la haine envers un prétendu Autre du genre masculin semble refléter cette part de fragilité dans le mécanisme d'identification première du Je-Moi. Avant même de devenir Objet (de haine, d'amour, etc.), c'est d'une Chose dont il est question. Amorce de l'altérité dépouillée du langage. Le non n'existe pas, « pas plus que dans aucun signe » (p. 25), comme si le Verbe n'était pas encore Être. Comme l'explique Kristeva (1989) : « Un rien qui est une cause, mais en même temps une chute, avant d'être un Autre, la chose c'est le vase qui contient mes déjections et tout ce qui résulte de *cadere* : c'est un déchet avec lequel, dans la tristesse, je me confonds. » (p. 25). Nous soulignons ce passage en raison de la fragilité du *Je-Moi* relevé dans le recueil. Comme si l'altérité extérieure procurant de la haine revenait à une incorporation-introjection-projection intérieure d'un *Moi* qui s'abjecte. Abjection face à l'incapacité de se reconnaître autrement que par le deuil et/ou l'objet perdu : une forme de valorisation de la cadavérisation par cette tentative de fixer le mouvement de l'altérité en soi. Dans *Recueil trois en un*, le *Je-Moi* se considère comme « un rat de laboratoire », comme « un cheval de course » qui « porte des vieilles chaussettes sales », comme « la salope » « pire qu'un catalogue

*Sears* ». Le récit psychanalytique nous donne à voir la question de l'altérité bien que ce le soit de façon nominale. L'autre est en effet désigné, mais à force d'être désigné et de ne jamais, en contrepartie, répondre, l'on se demande si cette part de l'autre n'est pas le *Je-Moi* du recueil. La question d'altérité semble impliquer autrui, mais semble aussi et surtout impliquer le Soi, l'archaïque et pulsionnel du Sujet que l'on tente de comprendre à la lecture du recueil.

Comment réagir vis-à-vis de cela ? Tout au long du recueil, mes doigts glissent. Je me sens comme un voyeur. Ou peut-être est-ce cette inconnue l'exhibitionniste? « Pour humilier, il faut être deux », nous dit Ety Hillesum (Ferrière et Meeûs-Michiels, 2017, p. 64). Il faut être deux. Pourtant, l'histoire du recueil écrite au *Je* est ponctuée de personnages, la plupart des hommes sans nom. Ces hommes sans nom... Nelly Arcan en a déjà fait mention. D'ailleurs, les références à Arcan sont présentes dans *Recueil trois en un* :

### ***Criminel 3***

Cette tâche ou plutôt cette tare, comme dirait Nelly Arcan, prenait différentes formes. Parfois, il s'agissait de mon regard et du creux de mes cernes. À d'autres moments, il s'agissait de ma peau prématurément vieille dû à tous ces cauchemars. Je n'avais pas besoin de me regarder que je savais qu'un manque quelque part engloutissait la forme de mon être. Je ne parvenais ni à me trouver belle ni à me trouver laide, car la monstruosité que je percevais en moi m'empêchait d'être humaine.

Ces dichotomies quant au rôle de la femme, ces références à la frontière floue entre plaisir et souffrance, toutes ses marques qui se veulent issues du *Je* d'Anastasia sont-elles un copier-coller mal vomis de l'écrivaine Arcan? Le désir et le trauma soulevé dans *Recueil trois en un* et les références à Arcan qui a, quant à elle, aussi travaillé sur ces thématiques rejoignent certains concepts en psychanalyse. Comme le souligne Denise Medico (2021), la psychanalyse en tant que théorie de la structure psychique « qui comprend l'interaction des trois instances que sont le Moi, le Ça et le Surmoi » (p. 62) a permis de considérer le symptôme comme « la résultante adaptative de cette conflictualité entre l'expression pulsionnelle, les interdits socioculturels internalisés et les

contraintes de la réalité » (p. 83). Dans le cas des catégories mobilisées dans *Recueil trois en un*, le clivage entre le normal et le pathologique devient flou et les fantasmes écrits m'empêchent de situer sur le registre du « vrai-faux » cette histoire sexuelle et médicale, sensible et existentielle. Dans sa dimension sexuelle, le recueil d'Anastasia nous fait entrer en conflit tout en nous gardant dans la normalité du lecteur. Je suis lectrice, normale (à priori) et lis ce recueil qui me fait entrer dans un univers symbolique où les pulsions du Ça « destiné à l'expression de la sexualité et de l'agressivité » (p.83) brouillent ma propre sensation libidinale. Que signifie le *Je* qui possède un *Ça* déchaîné, mais contenu sur papier. Dois-je m'inquiéter et y lire un développement psychoaffectif troublé dans l'enfance ? Nelly Arcan est évoquée comme un appel à la sororité textuelle, voire avec une résonance à connotation sexo-traumatique. Les dichotomies de genre sont aussi présentes dans ces écrits (ceux d'Anastasia et d'Arcan). Je réalise que le recours à la psychanalyse en tant que récit permet d'imager une intériorité tout en l'orientant, de donner des images mentales, des métaphores, aux lecteur.trices.

00000

Nelly Arcan est une écrivaine québécoise. Elle est morte en 2009 par suicide. Ces écrits ont influencé toute une génération d'auteur(e)s. Ce « trou dans le signifiant », comme l'élabore Anouchka d'Anna (2020), qui lui a permis d'écrire à partir d'un vide ontologique, « dont elle [Nelly] tire sa substance et dont elle espère sa subsistance » (p. 31) résonne-t-il au-delà de la lecture? Le vide qui fait qu'écrire aide à mieux se dilapider, car nul ne sait mieux qu'une femme que l'acte d'écrire en tant que femme est une mort à petit feu dans ce monde phallogocentrique, a-t-il nourri celui d'Anastasia ? Dans les recherches en sciences sociales, Nelly Arcan a souvent été instrumentalisée, ses écrits du moins, pour rendre compte de la « réalité » de la prostitution. Je n'y crois pas. C'était avant tout une plume, des écrits avec une précision clinique, sèche, rien de

personnel, mais à la fois une mort qui nous fait renaître, nous lecteurs, de notre marasme quotidien. Pour Baillargeon (2019), la spécificité du pacte autofictionnel chez Arcan a été de pousser la fictionnalisation du soi au-delà des écrits en recourant au jeu des médias, alors portés d'engouement pour une (hyper)sexualisation/sexualité féminine. Or, ce pacte, toujours selon Baillargeon, a « amené son œuvre à être mal comprise et réduite à sa dimension personaliste malgré sa qualité littéraire et malgré l'opposition de l'écrivaine à de telles interprétations » (p. 143). Cette analyse de la réceptivité des œuvres d'Arcan est un moyen, dans le cas de Baillargeon, d'éclairer la question de la fictionnalisation de soi par deux dimensions qui lui semblent importantes chez Arcan : l'hypersexualisation et la mise en scène du quotidien. Son pacte autofictionnel est d'ailleurs celui de narratrice-écrivaine, invitant « confusion entre personnage et écrivaine chez le lecteur » (Baillargeon, 2019, p. 147).

Au-delà des critiques féministes abolitionnistes de la prostitution (entre autres) sur les œuvres d'Arcan, « la mise à distance chez Arcan n'est pas qu'un symptôme de traumatisme ou une tentative échouée de subjectivation; j'avancerai qu'il s'agit plutôt d'une stratégie méta narrative. » (Baillargeon, 2019. p. 151). Comme il l'explique « sa posture d'écrivaine est simultanément construite à l'intérieur et à l'extérieur de ses textes » (p. 144). Ainsi, Arcan met « en place les artifices de sa fiction », et ce, afin d'instaurer une relation de confiance avec le lectorat quant à leur implication mutuelle face à la fiction qu'elle présente, soit celle dont elle est l'auteure, ce qui « exacerbe la nature du pacte autofictionnel défini par la fusion entre auteur et personnage » (p. 144). Confiance première, le lecteur s'engage grâce aux stratégies discursives d'Arcan. Passage de dominant à dominé et inversement, le jeu entre narratrice-écrivaine et lecteur se transforme en jeu de miroirs où :

En somme, l'accès à la subjectivité de la narratrice n'est jamais direct tant dans *Folle* que dans *Putain*: celle-ci est toujours médiatisée, soit à travers une image construite par la

pornographie, soit à travers le regard de son ancien amant ou de ses clients—ou encore, à travers le regard du lecteur implicite, inscrit à l'intérieur du texte. (Baillargeon, 2019, p. 164)

Cette focale sur une subjectivité « jamais directe » est intéressante pour comprendre comment, même au travers d'un récit à la première personne, c'est plus le lecteur qui se découvre que la narratrice-écrivaine. Cette cannibalisation de soi passe par une écriture sans pitié, malgré la plainte constante qui s'y retrouve. Plainte, encore une fois, qui relève de la demande, c'est-à-dire de la capacité de sortir du besoin pur pour ouvrir sur le désir (aussi malmené puisse-t-il être). Le désir qui, dans mon cas, m'amène à vouloir comprendre ces écrits, mais aussi à créer un imaginaire autour de ceux-ci en raison de mon incapacité à rencontrer réellement les auteures de ces écrits. Ma soif n'est pas comblée, donc pour me rassurer j'écris dans un style qui pourrait faire écho à ces écrits. Comme l'enfant qui suce son pouce pour apaiser sa plainte pour le sein, j'écris pour apaiser ma plainte face à cet écho de l'Autre que je ressens dans les écrits et qui m'amène à vouloir intervenir. Une façon alternative pour moi de faire-sens (et d'apaiser la plainte) est de ne pas vouloir fixer ces écrits au simple niveau de la représentation d'une « réalité ». C'est pourquoi je fais intervenir la mythologie selon Roland Barthes comme deuxième modalité de « faire-sens ».

## V. Le mythe

### *Symptômes lourds*

Qu'est-ce que la dépersonnalisation? Ce n'est que pensées, car mon bras est bel et bien mon bras. Pourtant, parfois je ne sentirai pas mon bras comme étant mien. Je vais commencer à le sentir étranger. Je vais commencer à me sentir dépossédée. Ce bras ne ressemble pas à mon bras, ces mimiques ne me ressemblent pas, cette position non plus. Cette dépersonnalisation n'est que le résultat de la dissection de mon corps par les autres que j'ai intériorisée. Corps objectifié, corps malade. Je me regarde comme si je regardais le corps d'un étranger à la morgue. Mais ça ne dure pas longtemps. Ensuite, je retrouve mes esprits.

- Anastasia, *Recueil trois en un*, s.d, s.p.

Cet extrait, porté par une colère initiale, prend un ton presque pédagogique, reprenant de façon simple des symptômes connus, pour ensuite nous ramener à une violence extérieure, une violence instrumentale. Le résultat de « cette dépersonnalisation » s'explique par la « dissection de mon corps par les autres ». Fait intéressant, je ressens la « science » du 19<sup>e</sup> siècle décrite au travers d'un sentiment qui habite le *Je* du recueil. Les organes, dont la peau et le corps, sont importants comme métaphore et on y fait souvent recours dans *Recueil trois en un*. Traitement et sexualité sont combinés avec pour paroxysme le viol, maintes fois mobilisé pour montrer l'extrême violence médicale :

***Fucked up***

They fucked with my medication.

They fucked with my brain.

They fucked with my body.

Oh did I forget to tell you what I meant by « fucked »?

I meant « rape ».

But I can't say that word.

I am not allowed as a woman with a supposed mental illness.

Everyone can control me without my consent.

That's what I call rape.

- Anastasia, *Recueil trois en un*, s.d, s.p.

L'usage du mot *viol* devient un outil discursif. Dans *Fucked up*, le *Je* se plaint sans entrer dans les détails de son traitement en recourant à la pratique du sexe pour ensuite signifier qu'il s'agit d'un viol, que le viol est le symbole de ce qui lui arrive. D'ailleurs l'on retrouve une certaine critique sociale où les femmes avec une maladie mentale ne pourraient pas, selon cet extrait, recourir à ce mot. Le mot serait d'une certaine façon taboue à la fois car la rhétorique médicale vise le bien (donc, ne pourrait signifier le viol) et à la fois car le mot devient suspect lorsqu'il est émis par une personne-Femme déconnectée de la réalité (en gros, « elle fabule »). Leçon simple :

le *viol* est un outil. Pour illustrer cela, deux extraits retracent l'importance du *viol*, ou de sa symbolique, dans la douleur relatée de *Recueil trois en un*. Le premier est le suivant :

### *Jardin secret*

J'ai perdu mon soi quand l'autre défonça ma clôture intime et piétina mon jardin secret. J'ai l'impression de ressentir ce vol à chaque fois que je suis proche d'un homme. Ce vol des seigneurs sur le peuple se manifeste par mon sentiment de petitesse face au sexe opposé. Figure paternelle devient amant violeur. Les pots cassés de ce jardin où il n'y a plus de secrets deviennent mon corps fragmenté et mes idées distordues. Mon corps souffre de cette lumière blafarde où il n'y a pas de vérité à trouver seulement une laideur à révéler, celle du vol et du viol. La terre friable dans ma main me rappelle le souvenir d'un avant paisible, mais fini.

- Anastasia, *Recueil trois en un*, s.d, s.p.

Dans cet extrait, la question d'intimité se trouve perdue, plus d'ombre, qu'une « lumière blafarde ». Le refuge n'existe plus, la terre « friable » indique sécheresse et perte de ce jardin luxuriant qu'était l'intimité passée. Ainsi, la conclusion est simple :

### *Viol 1*

Je veux m'abandonner à tes cris de pureté. Puis-je me permettre de te violer l'instant d'un orgasme? Ça l'air que c'est comme ça qu'il faut fonctionner en société.

- Anastasia, *Recueil trois en un*, s.d, s.p.

Perte apprise de force, la nouvelle vérité est retenue par « c'est comme ça qu'il faut fonctionner en société ». Affirmation d'une contradiction d'un autre pur, objet du viol, pour le *Je* jouissant. Cette jouissance mécanique apprise par la culture ambiante, le viol semble en être la marque de commerce. Relations interpersonnelles/intimes et société semblent être la même chose. L'on n'arrive plus à distinguer ce qui arrive au niveau personnel et tout s'inscrit dans un contexte social plus large, un peu comme si la société devenait un partenaire abusif prenant différents rôles

au sein d'une relation non désirée, un peu comme si la douleur n'était jamais la faute du *Je*. Le *Je* se plaint constamment et accuse, puis, il devient à son tour bourreau. Est-ce une forme de victimisation ? Lorsque je parcours le recueil, je remarque qu'il n'y a pas une seule fois le mot « victime » mais une plainte constante, un cri de douleur et une « foi brisée ». La lecture ne donne pas pour autant un sentiment de pitié, elle donne davantage lieu à un sentiment de pathétique et donne à voir le ridicule de la « victimisation non dite » poussée à son extrême, tout comme elle donne à voir une absence, soit l'absence des parties adverses. En tant que lectrice, je n'arrive plus à me positionner. Dois-je réaffirmer la valeur d'un *Je* à prime abord souffrant ou plutôt prendre opposition pour contrebalancer cette toute-puissance de la victimisation ? Bien entendu, j'assume une posture, voire, j'essaie encore de comprendre l'intention. Je ne situe pas pour autant cette intention dans l'auteure. Le mystère persiste quant à ces dichotomies, dont celle de plaisir/souffrance. Malgré des mots qui décrivent en premier lieu une souffrance (on associe usuellement le mot viol avec souffrance), je ne peux m'empêcher d'y voir un plaisir de choquer dans la plume, par les écrits du recueil. Personnellement, je ne me sens pas choquée. Après quelques lectures, je me sens plutôt anesthésiée de ces recours répétitifs à des mot-référents de violence. J'ai l'impression que le texte se dilue et mon corps n'arrive plus à réagir vivement. Suis-je indifférente ? Est-ce un vécu « direct » qui est transmis au travers de ces écrits ? Deux extraits m'indiquent un oscillement entre fantasme et réalité.

### ***Sorcière 1***

Je suis une brûlée vive, une sorcière des temps modernes. Je suis celle qui récite sa poésie enflammée pour vaincre les démons de l'actualité. Politisée, je ne suis pourtant pas une politicienne quoique dans la rue il en est autrement. Les morts-vivants me parlent, ces sales humains décharnés. Je leur envoie mes armes par la pensée magique et puis je me volatilise. Je suis une fée, une sorcière, une folle. Je suis toutes ces femmes brûlées par le patriarcat. Je n'oublie jamais quand devant moi la pression se fait grande d'obéir à ces hommes réducteurs. Ils sont trop petits pour m'affronter. Même une armée d'hommes ne peut y parvenir. Je changerai de forme que pour mieux vous hanter.

- Anastasia, *Recueil trois en un*, s.d, s.p.

### ***Boussole***

Je suis une boussole dérégulée. Mon magnétisme fait défaut. Je ne peux être utilisée correctement étant donné mon inefficacité. Cela fait perdre la tête à ces hommes si sûrs de mon utilité apparente. Et bien non, je suis inutile. Si inutile, que je tilte à chaque contact. Impossible d'avancer avec moi. Je n'ai d'ailleurs pas de référence connue. Je suis inapte. Je suis perdue dans un engrenage de conspirations.

- Anastasia, *Recueil trois en un*, s.d, s.p.

Dans ces deux extraits, le fantasme premier est celui du face-à-face avec tous « ces » hommes, soit par le fantasme de la vengeance ou par le fantasme d'être inutile. Certes, *Boussole* renvoie à l'incarnation d'un objet, mais d'un objet ayant perdu sa fonction première. Selon l'ordre chronologique, il est intéressant de voir que *Sorcière 1* apparaît avant *Boussole*, d'autant plus que le développement, entre les deux textes du recueil, relate des expériences de prise en charge institutionnelle :

### ***Prison 2***

Deux jours. Je suis restée deux jours enfermée sans sortir dehors. Deux jours en observatoire à regarder les autres défilier alors que moi je restais enfermée. C'est illégal mais pourtant bien praticable. J'y ai vécu des symptômes de désillusion, de perte de sensations. Jamais je n'ai eu de réponses. Les autres ont pu sortir, mais pas moi. Après ces deux jours de calvaire, je suis allée à la cour. C'était le 24 décembre 2019. Mon corps criait. Je n'arrivais pas à prendre l'ascenseur. C'est à peine si on me laissa le temps de respirer dehors entre la ride de taxi et mon jugement à la cour dans ce bâtiment de béton. On me dit de lâcher l'affaire pour négocier à la baisse mon temps de séjour à l'hôpital. Je m'y résignai et il fût coupé de moitié sans, toutefois, qu'on compte ces deux jours atroces en observation. En observation, je fus la seule à être enfermée pour une aussi longue durée. Deux jours sans sortir dehors, sans respirer l'air, sans souffler de la boucane de carbone, sans ressentir le vent, bref, sans être réellement moi. Mon corps en est encore marqué. J'ai des résidus de symptômes encore présents. Je peine à écrire ce que j'ai vécu, car les souvenirs sont trop forts pour les accepter comme étant les miens. Je suis dans le déni. J'ai trop mal.

- Anastasia, *Recueil trois en un*, s.d, s.p.

### ***Ordonnance de traitement***

Aller en cour dans le but d'espérer ne pas avoir à être obligée de suivre un traitement qui me fait du mal. Voilà ce que j'ai eu à faire. Bien entendu, j'ai perdu. Difficile d'être entendue quand on porte l'étiquette du malade mental. Encore plus difficile quand des experts et ta famille sont contre ton désir de choisir la formule qui te convient pour la prise de médication. J'ai souffert de ne pas avoir su leur prouver le mal qu'il y a de forcer quelqu'un contre son gré à prendre des médicaments. Je me sens lésée. Se défendre est impossible dans un système pro-vie comme le nôtre. Le choix passe à côté du supposé « bien-être ». Dans mon cas, l'injection forcée à chaque mois ne fait que me rappeler que ma vie ne peut être vécue comme j'aurais aimé, dans la liberté. Et ça me fait mal. Il est où le bonheur, il est où? Il est où?

- Anastasia, *Recueil trois en un*, s.d, s.p.

De fantasmes à expérience descriptive, le *Je* s'éprouve comme à la fois sujet et objet et comme un corps avant tout pris dans une ingénierie sociale de contrôle biomédical...

**00000**

Le concept de mythe, tel que développé par Barthes (1957), nous est ici utile. Ces « idées-en-forme » (p. 197) qui constituent le mythe permettent d'entrevoir que celui-ci est un système sémiologique second. Par cela, Barthes parle de « méta-langage » pour désigner le mythe, « parce qu'il est une seconde langue, dans laquelle on parle de la première. » (p. 200). Le signifiant n'est, donc, pas Anastasia. Il est déjà formé d'un système préalablement établi. Ainsi, il devient la forme du mythe, le terme initial du système mythique. Quant au signifié, il est le concept. Puis, la corrélation entre les deux est la signification. Comme l'explique Barthes (1957) :

Le troisième terme est la corrélation des deux premiers [signifiant et signifié] : dans le système de la langue, c'est le *signe* ; mais il n'est pas possible de reprendre ce mot sans ambiguïté, puisque, dans le mythe (et c'est sa particularité principale), le signifiant est déjà formé des *signes* de la langue. J'appellerai le troisième thème du mythe, la *signification* (...). (p. 202).

Ce sens premier (« Je suis malade » = « Elle est atteinte d'une maladie ») perd de sa valeur « mais garde la vie, dont la forme du mythe va se nourrir. » (p. 203). Ainsi, nous ne cherchons pas à atteindre le réel par la lecture que nous faisons du recueil, mais nous pouvons essayer d'appréhender, toujours selon Barthes, « une certaine connaissance du réel » (p. 204). Ce mythe, un langage qui questionne ce qui est naturalisé, permet aussi de voir ce qui se cache dans les messages premiers, voir l'idéologie qui sous-tend ceux-ci. Comme le souligne Barthes en Avant-propos : « [...] je voulais ressaisir dans l'exposition décorative de ce-qui-va-de-soi, l'abus idéologique qui, à mon sens, s'y trouve caché. » (p. 9). De ce rapport premier face à du matériel d'actualité, Barthes se questionne quant au sens caché.

Souvent, la littérature se heurte au rapport du vouloir dire-vrai de la « réalité » en raison de son logocentrisme et s'inscrit dans un circuit dire-entendre qui, pour citer Kristeva (1968), « arrivée [la littérature] à la maturité qui lui permet de s'écrire aussi comme une machine et non plus uniquement de parler comme un miroir, s'affronte à son propre fonctionnement à *travers* la parole [...] » (p. 60). Ainsi, ayant une médiation, « ce masque », c'est-à-dire le vraisemblable, le discours est toujours dans un rapport de ressemblance sans jamais être nécessairement vrai. Bref, toujours selon elle, « [u]n 'réel' décalé, allant jusqu'à perdre le premier degré de ressemblance (discours-réel) pour se jouer uniquement au second (discours-discours), le vraisemblable n'a qu'une seule caractéristique constante : il *veut dire*, il est un *sens*. » (p. 61). Il n'y a plus d'objet hors-discours. Pour Kristeva (1968), il faut distinguer le vraisemblable rhétorique (celui que nous venons d'aborder) au vraisemblable sémantique. Autrement dit, nous entretenons un rapport dialectique face à ce désir de se représenter la réalité et face au langage qui nous contraint, mais qui permet à la fois une sociabilité. Ainsi, les récits de vie sont, lorsqu'ils sont extériorisés par la langue (parlée ou écrite), empreints de contraintes du système langagier. Pour Freeman (2016),

« life histories are indeed artifact of writings » en ce sens où poésie est réécriture du Soi, nécessitant imagination narrative dans un rapport au monde qui n'est plus corrélation, mais plutôt reformulation. Ce désir d'appréhender une certaine connaissance du réel, et non le réel de dire-vrai issu d'un logocentrisme occidental, permet de sortir de l'esprit universalisant du monde académique et de ne pas avoir de dogme prédicteur d'un potentiel futur. Ce désir d'appréhender une certaine connaissance du réel est aussi un désir de faire-sens, faire-espace et de diversifier les voies possibles du sens qui peuvent découler à la suite de la lecture de *Recueil trois en un*.

Nous nous retrouvons, donc, dans un va-et-vient constant entre l'auto-ethnographie et l'autofiction de *Recueil trois en un*. Traduire ce va-et-vient nous positionne dès lors dans une approche qui sort de la fidélité du texte « d'origine » et d'un objet ayant un contexte « d'origine » précis, d'autant plus que *Recueil trois en un* (que l'on peut qualifier d'autofiction) ne le permet pas aisément. Ce rapport au recueil ne cherche pas à faire marche arrière, mais plutôt à laisser place à une fluidité dans l'interprétation (qui ne pourra jamais être confirmée). D'ailleurs, rien n'est certain quant au fait qu'Anastasia s'identifie à ce discours, soit à ces écrits qu'elle a signés. Rien ne peut nous rassurer ici. Est-ce peut-être cet inconfort qui m'amène à vouloir en faire sens, moi, en tant que chercheuse ? Cet inconfort n'est pas pour autant fécond en termes de créativité, car tout un travail doit s'établir, une assise ou un ancrage doit être mobilisé. Cet ancrage est précaire, comme nous le verrons, mais peut-être suffira-t-il à insuffler une part de ce qui traverse ce recueil anonyme, de/à la marge. Peut-être sera-t-il suffisant pour saisir cette chair des mots ?

Il ne faut pas oublier non plus (et je l'écris pour m'en rappeler) la distinction du langage parlé de celui écrit. Je réfère souvent à la langue et aux récits de vie en ne distinguant pas l'oralité de l'écriture. Pourtant, ce sont bien des écrits qui m'amène à écrire. Et l'écriture a ceci de spécifique qu'elle laisse des traces. Parler entretient un rapport au temps tout comme écrire, mais

écrire a aussi un rapport à l'espace qui peut différer de la parole, même si depuis plusieurs décennies la parole tend à être diffusée et conservée. Ce désir d'écrire est-il le même que ce désir de parler ? Pour Kristeva (1981) :

L'écriture dure, se transmet, agit en l'absence des sujets parlants. Elle utilise pour s'y marquer l'espace, en lançant un défi au temps : si la parole se déroule dans la temporalité, le langage avec l'écriture passe à travers le temps en se jouant comme une configuration spatiale. Elle désigne ainsi un type de fonctionnement où le sujet, tout en se différenciant de ce qui l'entoure, et dans la mesure qu'il marque cet environnement, ne s'en extrait pas, ne se fabrique pas une dimension idéale (la voix, le souffle) pour y organiser la communication, mais la pratique dans la matière et l'espace même de cette réalité dont il fait partie, tout en s'en différenciant parce qu'il la marque (p. 29-30)

Ainsi, s'inscrit un rapport au monde non-corrélationniste où, par le biais du recueil, j'aperçois à mon tour ce qui peut poser un problème dans le langage et vis-à-vis notre relation au Monde qui nous entoure. Cela ne signifie pas pour autant qu'il n'existe rien, que le néant ou le non-sens, mais que le sens peut sortir d'une forme de causalité ou hermétisme langagier pour se faufiler dans le mouvement et la trace. Ce mouvement communicationnel, cette auto-ethnographie, ne tente pas de fixer un sujet, qu'il soit celui que j'aurais décidé d'étudier ou moi-même. Il tente plutôt de communiquer un message en décryptant celui qui a initié ma réflexion sur la marge, soit l'espace entre mon *Je* de chercheuse et le recueil.

**00000**

Mais pourquoi déformer la réalité alors même que le « mythe ne cache rien » car, « en passant du sens à la forme, l'image perd du savoir : c'est pour mieux recevoir celui du concept. » (Barthes, 1957, p. 204 et 207). Ce concept, nous explique Barthes, peut être issu de nombreux signifiants : « il n'y a pas de rapport régulier entre le volume du signifié et celui du signifiant : dans la langue, ce rapport est proportionné, il n'excède guère le mot [...]. Dans le mythe au contraire, le concept peut s'étendre à travers une étendue très grande de signifiant. » (p. 205). Pour se faire mythologue

du recueil, il incombe de comprendre le sens, tel que donné par le système sémiologique premier, pour ensuite mieux comprendre le signifiant issu de cette chaîne sémiologique face à un autre signifié (le concept). Et ce, pour enfin entrevoir la signification, soit la *pulsion* même du mythe, mythe qui est d'ailleurs motivé. Cette pulsion peut se traduire chez certains chercheurs issus du courant de *ethnographic poetry* comme « le rhythm to social life » (Maynard, 2009, p. 119).

Le choix de recourir à un recueil de textes en prose peut revêtir une importance, car bien qu'il s'agisse de fiction, un rythme et une poésie s'en dégagent. D'ailleurs, « [p]oetry, then, may help us to translate and understand social realities that in fact already depend on or reflect prosody in their rhythmic and rhymed structures, their compression and allusiveness. » (Maynard, 2009, p. 120). Le *comment* on raconte une histoire, soit la forme, est tout aussi important que le contenu. C'est d'ailleurs pour cet intérêt de la forme qu'il est intéressant de recourir à l'usage du concept de mythe chez Roland Barthes. Et ce, d'autant plus que le système sémiologique premier donne des signes qui nous limitent à une vision caricaturale du créateur du signifiant (Anastasia) qu'il nous est impossible de rencontrer. Ce travail pose aussi le problème du *Qui*. Faut-il s'avoir qui est Anastasia pour analyser *Recueil trois en un* ? Michel Foucault aborde cette question, à savoir la question de l'auteur. Une distinction importante qu'il soulève, et que reprend Dinah Ribard (2019) dans *1969 : Michel Foucault et la question de l'auteur* est celle de (sujet) locuteur/émetteur (de signes), car :

Si 'l'auteur' est à distinguer du 'sujet' des énoncés qui constituent, par exemple, le livre qu'il a écrit, c'est aussi, réciproquement, que ce qu'il a écrit n'est pas quelque chose qu'il dit : qu'importe qui parle ? La distinction entre le 'sujet' locuteur et 'l'émetteur de signes' le met lui-même à distance des signes qu'il a émis, articulés ou écrit. » (p. 19)

Ainsi, des « mécanismes de discours » s'inscrivent dans les éléments du récit. Cette distinction ne signifie pas pour autant qu'il faille « chercher » l'auteur du côté du locuteur fictif, à défaut d'avoir connaissance de l'écrivain réel. Cela ne signifie pas non plus qu'il faille nier les signes qui

renvoient à l'auteur. Cela signifie plutôt qu'il y a dans la fonction-auteur une variabilité (temporelle, de civilisation, d'époque, etc.) qui « enserre, détermine, articule l'univers des discours » (Ribard, 2019, p. 46-47).

Point important, Foucault distingue le nom d'auteur de l'individu nommé, car selon lui, ils ne fonctionnent pas de la même façon même s'ils partagent le fait d'être à la fois description et désignation. Premièrement, le nom d'auteur n'est pas qu'un élément du discours, il possède aussi une fonction classificatoire qui permet une mise en lien des textes entre eux. Deuxièmement, la fonction-auteur est un certain mode d'être du discours qui distingue de la parole simplement consommable. Il comprend la réceptivité et renvoie à un statut situé. Troisièmement, la fonction-auteur délimite les textes et est une rupture qui instaure un certain groupe de discours et son mode d'être singulier. Bref, « la fonction-auteur est donc caractéristique du mode d'existence, de circulation et de fonctionnement de certains discours à l'intérieur d'une société donnée. » (Ribard, 2019, p. 39) Cela pose le problème de la marginalité de certains écrits écartés du circuit d'échange d'une société, car considéré comme des discours n'ayant pas de fonction-auteur, c'est-à-dire ne répondant pas aux 4 critères principaux suivants : 1) Objet d'appropriation; 2) Réfère à une tradition; 3) Être de raison; 4) Permet une pluralité d'egos.

Grosso modo, le point 1 signifie que la fonction-auteur renvoie au passage de l'acte d'écrire comme risque de transgression à son arrivée dans un régime de propriétés, amenant par le fait même une protection et diminution du risque de transgression. Le tout, étant tout de même régi par un système juridique et institutionnel « qui enserre, détermine, articule l'univers des discours », comme nous l'avons dit plus haut. Contradictoire ? Je trouve aussi. Ensuite, le point 2 signifie que la fonction-auteur ne s'exerce pas uniformément et de la même façon sur tous les discours, à toutes les époques et dans toutes les formes de civilisations . Puis, le point 3 signifie que la fonction-

auteur excède les signes qui renvoient à l'auteur, elle permet de faire espace entre les mots. Il s'agit d'un mode d'opération qui excède l'aspect réaliste qui ramènerait à l'individu et permet une cohérence dans les contradictions exposées au travers des discours. Elle permet donc la projection. Enfin, le point 4 indique que la fonction-auteur permet plusieurs positions-objets que ce soit le *Je* qui a accompli un travail, le *Je* qui en fait la démonstration et le *Je* qui parle pour dire le sens du travail.

La fonction-auteur, pour Foucault, permet donc de précariser le sujet en lui ôtant son rôle originaire et de l'analyser comme une fonction variable et complexe du discours (Ribard, 2019, p. 58). Il s'agit de lutter contre l'essentialisation du texte et de son auteur. Mais qu'arrive-t-il lorsque nous travaillons avec des écrits de la marge, sans nom d'auteur, parfois même sans signature ou avec un pseudonyme ? Quand le sujet est déjà précaire, devons-nous alors procéder par le chemin inverse et retracer l'auteur afin de lui donner une forme de légitimité ? Les écrits poststructuralistes sont intéressants dans la mesure où l'on peut retracer du sens sans pour autant tomber dans le piège d'une origine du texte, bien que tous ne s'entendent pas sur quel chemin emprunter pour y parvenir...

Pour ma part, l'auto-ethnographie me permet de croiser les textes entre eux en permettant « a mode of intertextual intimacy and identification » (Fournier, 2022, p. 135) qui se détache de l'auteur cité et de son intention pour *faire-espace* vis-à-vis le lectorat. Ce *faire-espace* a pour but de permettre au lecteur de devenir à son tour auteur en créant ses propres interprétations sur le texte que je rédige et qui dévoile sans vraiment dévoiler. Là n'est pas de savoir si ce que j'écris est fondé ou pas, mais plutôt comment se plie-déplie-(re)plie la réflexion mise par écrit et dans laquelle je suis prise. Ici, l'auto-ethnographie, ou ce *texte-en-train-de-se-faire*, rejoint ce que Fournier (2022) souligne de l'héritage poststructuralisme de Barthes et de la question de la mort de l'auteur :

« Barthes frames the work as performative, making clear how he “stage[s] an utterance, not an analysis”, and composes a “structural” portrait rather than a psychological one through the text » (Fournier citant Barthes, 2022, p. 142).

Autrement dit, il s’agit ici de faire une démonstration que « the language is an extradiscursive affective experience that exceeds the terms and parameters of discourse as linguistic and semiotic » (p. 145). Dans le cas de l’auto-ethnographie post-moderne dont ce texte se réclame, j’essaie de tisser parmi des écrits une voie alternative de construction du savoir académique. Premièrement, je ne considère pas les propos de ma mamie comme étant inférieur en termes de production de savoir aux écrits de Roland Barthes, car les propos de ma mamie contribuent autant au déploiement de ma réflexion personnelle et sensible que ceux de Barthes. Ne pas ériger de hiérarchie entre les citations et évoquer cette intertextualité intime (« intertextual intimacy », Fournier, 2022) est une façon de critiquer poliment la méthode traditionnelle en sciences sociales de construction du savoir qui consiste à arriver avec une méthode préétablie et qui serait garante du succès de l’extraction des données empiriques. Je cherche à éviter de reconduire à des dynamiques de pouvoir entre les sources, ainsi qu’à éviter cette standardisation dans le format du texte. Comme le souligne Wall (2006) :

Autoethnography also challenges traditional writing conventions that attempt to validate empirical science and uphold the power that accompanies scientific knowledge. In the traditional paradigm, research that has been conducted according to established methods must also be reported in a standardized format (p. 149).

Jusqu’à présent nous avons soulevé à plusieurs reprises les tentatives du *Je* du recueil. Cette exploration est afin de mieux comprendre le signifié. Toutefois, nous ne pouvons-nous y restreindre, ni même nous y attarder trop longtemps. Nous pensons que le postulat selon lequel « la structuration du discours s’organise autour d’opposition de termes » (voir Lemieux, 2012) et

que la relation de confiance est nécessaire pour « détecter, suivre et tenter de reproduire ce jeu de langage » n'est pas à construire, elle se déploie sans même pouvoir y faire contre-poids. Notre posture, mon *Je*, s'inscrit dans le post-modernisme ou plus simplement dans l'idée que le langage est le déploiement et la création d'une réalité. Ce relativisme ontologique n'est pas pour autant que ma représentation mentale individuelle d'une vision du monde est la seule qui me soit accessible. Ou, peut-être que si, mais si tel est le cas, ce relativisme ontologique est porté par la vision du Monde d'Anastasia et, surtout, par la vision d'un Monde dit-Femme. Un Monde dit-Femme qui ne peut se saisir que par la forme et non par les mots (ou de moindre importance)-en raison de « cette dérobade du langage chez le sujet féminin » (d'Anna, 2020, p. 27) À cet égard, j'y perçois une tentative dans *Recueil trois en un* de renverser cet Autre qui colle à la peau des femmes.

### ***Prostitution monogamique***

Se donner corps et âme pour cet Autre, ce deuxième sexe, cet homme. Se sentir incomplète en son absence pour réaliser la vacuité de son existence. Des douleurs vibrantes pour certaines si convaincues de leur amour. Pourtant, n'est-ce pas là une alarme à sa chère liberté d'être, au fondement même de son existence, à son intégrité en tant qu'individu? N'est-ce pas là une forme de prostitution que de dépendre de l'Autre. Simone de Beauvoir parle des femmes en tant que deuxième sexe. Et si ce sexe redevenait neutre? Et si ce sexe commençait à se dissoudre pour laisser place à plus? Ça suffit de se taire pour plaire. Cassons le silence qui nous a oppressé pendant si longtemps et sortons notre sexe de notre tête. Nous sommes femmes parce que nous l'avons choisi et non parce que l'Autre qui se pose en référent implicite l'a choisi ainsi en se basant sur une génétique arbitraire et misogyne. Cette même génétique qui nous dit qu'il y a des différences pour mieux nous asservir les uns envers les autres. Cette même génétique qui nous enferme dans un déterminisme biologique de fatalisme et de non-choix. Le choix doit se faire pour vivre et l'amour doit pouvoir être questionné quand les dichotomies qui le maintiennent ne font que renforcer cette inégalité de pouvoir. Le silence de la science sur certaines questions fondamentales doit cesser pour enfin libérer cette plus-que-moitié d'êtres.

- Anastasia, *Recueil trois en un*, sans numéro de page

L'Autre devient homme, mais toujours dans un jeu fragile où le *Je*, temporairement absent pour laisser place à la cause « des femmes », nie ce possible compromis entre les sexes. Cette

guerre des sexes est d'ailleurs présente et peut nous interroger vis-à-vis le spectre du genre qui est pluriel. L'Amour, dans cet extrait, se doit d'être questionné quand il maintient et « renforce cette inégalité de pouvoir ». Chose intéressante, *Recueil trois en un* commence sur un registre très binaire (il le sera d'ailleurs tout au long), mais certains textes semblent vouloir rallier le *Je* du recueil à une cause commune, soit celle *des Femmes*. Toutefois, une certaine surreprésentation des dichotomies de genre semble s'acharner à miner cette tentative. Un accusé, la société, la science, toujours une entité déterministe qui gouverne les relations semble présente entre hommes et femmes. On le retrouve d'ailleurs dès le début :

### ***Société de malade - Révolte 1***

Être malade. Le remède face à tous les maux de la société. Je suis malade. Malade devant la violence quotidienne. Malade devant la surveillance bienveillante. Malade d'être une personne qui voit l'œil de la caméra sans jamais savoir ce qu'elle cache derrière. Tellement de clichés gaspillés, devrais-je me dire. J'ai raté ma chance au cinéma, mais la vie est une farce quotidienne, alors, c'est n'est pas trop grave. Bientôt le 7<sup>e</sup> art sera le voyeurisme de la banalité, si ce ne l'est pas déjà. Au moins, ils ont compris que la beauté n'est pas dans les grandes choses. Elle est plutôt là dans les petits et moins grands actes de révolte.

### ***Révolte 2***

La révolte c'est moi qui crache à sa porte en espérant que mon venin glisse jusqu'à lui et l'emporte au loin dans l'abysse de l'oubli.

### ***Révolte 3***

La révolte c'est lui qui gaspille son argent dans la porno juvénile. Elle, si jeune et lui, si vieux. La mort approche et l'interdit le rend vivant. Il ne peut s'en empêcher. C'est sa révolte à lui.

### ***Révulsion***

Toi, voyeur. Quelle est ta révolte? Que vois-tu derrière ton écran? Tu dois bien bander à voir la crasse de l'humanité. Non?! Elle te désole peut-être? Et tu penses que ça va changer à être assis sur ton cul à observer? Au fond, tu dois être un idéaliste puisque tu ne bouges pas. Tu dois croire qu'elle va changer. Cette humanité surveillée et enlisée dans de vieilles

pensées va peut-être un jour se décider à défoncer ces caméras cachées. Fini la télé-réalité. Le spectacle est fini. Tu peux commencer à marcher. Tes figurants t'attendent.

- Anastasia, *Recueil trois en un*, s.d, s.p.

Dans ce cadre, celui de cette persécution externe, comment le *Je* survie-t-il ? Alors même que « Le spectacle est fini », les « figurants attendent ». Ironie qui indique que chaque pièce de théâtre peut laisser place à une nouvelle scène, soit la « scène-derrière-la-scène ». Cette mise en scène sans fin est-elle une désillusion face à l'agenda/aspiration d'une vie authentique ?

00000

Nous l'avons vu plus haut, le rapport d'Anastasia au Monde, son univers fantasmatique, peut être vu comme une trajectoire sensorielle évoquant des thèmes empruntés à de Nelly Arcan. Reprenant à son compte des concepts-clés de l'écrivaine Nelly Arcan, *Recueil trois en un* recèle un *Je* en toute-puissance, évoquant un univers fantasmatique qui semble relever de l'autofiction. Les mots sont clairs, trop clairs. Les titres sont simples : Sexualité 1, Sexualité 2, Criminel 1, Criminel 2, Conscience Avortée, etc. Les affirmations toujours au premier plan, alors que le *Je* change d'image et de métaphore constamment. Une forme de répétition s'installe dans *Recueil trois en un*. Le *Je* se doit d'affirmer sa présence et se répète :

*Affirmer*

J'ai le droit d'exister.

J'ai le droit d'exister.

J'ai le droit d'exister.

Je mérite de vivre.

Je mérite de vivre.

Je mérite de vivre.

- Anastasia, *Recueil trois en un*, s.d, s.p.

Une forme de pathétisation de la souffrance vécue qui ne cesse de reconforter le lecteur et qui semble indiquer à celui-ci le chemin parfait d'un sens facile à comprendre. Malade, tout semble nous porter à croire qu'Anastasia l'est. Emprisonnée dans un vortex de l'ego complexifié, celle-ci se répète quant à la souffrance qu'on lui impose. De cette persécution externe relatée, le *Je* insiste. Ce premier système sémiologique a pour signifié le Monde, qu'il soit adressé comme un *dehors* ou adressé comme un *intérieur*. D'ailleurs, les signes sont nombreux pour le premier système sémiologique et contribuent à la forme, forme qui nous est très importante en tant que mythologie. Ayant dégagé le signifiant principal qui traverse le recueil, le *Je*, et son signifié constant, le Monde (intérieur et/ou extérieur), nous pouvons réaliser que le lien unissant ce valant-pour est la frontière soi-autrui. La frontière soi-autrui contribue au signifiant du mythe. Mais quel est le mythe ? Ce qui émerge est une forme trouble du rapport entre soi et autrui qui ne s'explique pas fondamentalement au travers des écrits par une seule expérience de la marge, mais par l'acte même de se raconter après coup ou pendant ces dites-expériences de la marge. Le concept (le signifié du Mythe) est le concept de *self-storytelling*. Car, est-ce vraiment relater des faits quand nous écrivons sur nous-même et surtout sur des événements qui nous sont arrivés par le passé, que ce soit par le biais de la poésie ou d'une autobiographie ? Ne créons-nous pas plutôt un filon de notre vision du présent tel qu'on le vit, le tout en relation aux autres ? C'est d'ailleurs un positionnement sur la question du *storytelling* parmi d'autres que j'adopte.

Déjà en 1983, John Berger et Susan Sontag discutaient, dans un épisode de *Voices* (en ligne), du rapport à l'écriture versus l'oralité dans les traditions du *storytelling*, ainsi qu'au rapport de vérité que peut entretenir la personne qui écrit / raconte une histoire. Bien que les deux se situent dans le *storytelling* d'histoires fictives, ci-haut, Sontag considère que le langage et le narratif réinvestie de sens ce qui autrement n'existe pas en soi. Pour Berger, nous racontons des histoires

pour donner un refuge dans un monde autrement chaotique, ainsi que pour permettre de redonner une place aux expériences occultées, celles mise de côté par la grande Histoire. D'un côté, la réalité n'est saisissable que par le biais du langage qui, dès lors qu'on se met à raconter, change à nouveau cette même réalité et donc ne peut jamais réellement exister en soi. De l'autre côté, la vérité existe et peut être mise à jour par une approche éthique du rapport à l'autre, dans la façon de faire part de ce qui est mis à l'écart. Ces deux approches incarnées par Susan Sontag et John Berger, l'une prônant l'esthétique et la puissance de frappe des mots, l'autre prônant la vie et considérant la mort comme partie prenante du processus de vouloir faire mémoire, me permettent de réaliser que je tends davantage vers la première approche. Ainsi, bien que nous arrivions dans cette partie du texte à des pistes, celles-ci ont été orientées dès le départ par ce postulat d'une performativité du langage, d'un texte qui ne cherche pas à restituer la vérité si ce n'est que de toucher sensiblement le lectorat par le choix des mots. Peut-être en aurait-il été autrement si le matériau empirique avait été établi clairement et que, intuitivement ou méthodiquement, je m'étais sentie en mesure de pouvoir restituer ou établir de « faits ». Ce n'est pas le cas.

Comme nous l'avons souligné, le Sujet pulsionnel de *Recueil trois en un* se détache des détails, ce qui nous amène à une plus grande liberté dans la traduction que nous pouvons faire du document en tant que lecteur. Par ailleurs, le mythe n'est pas purement basé sur le contenu de ce document, il m'implique. Je me suis impliquée volontairement à vivre une relation face à ce document et ce que j'en retire n'est rien d'autre qu'un processus, ou plutôt un espace que je tends à tirer vers mon propre *Je*. Ce que mon *Je* de chercheur déduit du recueil (je réduis donc la réalité que le document peut produire) à la suite d'une forme de réflexion exploratoire m'incluant est que le mythe est la vérité face à son histoire autobiographique. Une vérité du passé, à la suite de cette lecture par moments pénible, à d'autres moments intrigante, est inaccessible à la fois pour soi-

même et pour autrui. Le mythe que nous nous remémorons et partageons une vérité face à/du passé reste tout de même constitutive de notre rapport à l'écriture et, aussi, des potentialités de réceptivité de ce que nous racontons. Se raconter à soi-même ou se raconter pour être entendue, lue, écoutée; le tout revient à un réagencement et donc à une création partielle et peu innovante. Cela me rappelle un commentaire reçu d'un professeur : « À la maîtrise, tu dois t'attendre à ce que des personnes aient déjà travaillé de façon similaire sur ton sujet de prédilection. » Et oui, notre désir ou compulsion de se raconter par le biais de l'écriture des éléments du passé de notre vie consiste à s'inspirer de d'autres personnes qui ont eux-aussi déjà fait acte de se raconter.

Cette idée de structure est d'ailleurs soulignée par Lejeune lorsqu'il aborde « le statut 'naturel' implicitement accordé à l'ordre chronologique » (Lejeune, 1975, p. 198). D'une certaine manière, l'on se remémore toujours en rapport aux autres, d'où la stratégie de certain.es d'opter pour un pseudonyme (intuition)<sup>7</sup>, c'est-à-dire de vouloir limiter l'empreinte directe sur Soi qu'aurait une critique adressée à son soi-identifié-ou-identifiable. Aussi, les modalités de se raconter sont normées selon le contexte duquel coule l'acte autant, voire plus, que de l'acte de remémoration lui-même, les deux pouvant fluctuer et s'influencer mutuellement. Mais se raconter demande d'avoir les moyens de pouvoir se raconter, subsiste alors toujours une question de pouvoir. Persiste tout de même la notion émergente d'expérience-limite qui n'est pas, tel que mentionné, un événement précis, mais bien l'acte du *self-storytelling* et, aussi, les moyens pour parvenir à ce *self-storytelling*. La notion d'expérience-limite semble, pour ma part, porteuse d'une vérité partielle découlant du document en tant que ressource, soit de *Recueil trois en un*. L'expérience-limite n'est pas définie dans le recueil, mais on ressent la singularité de cette barrière

---

<sup>7</sup> Pour Lejeune (1975), il faut distinguer le pseudonyme d'une personne fictive à l'intérieur du livre : « Un pseudonyme, c'est un nom différent de celui de l'état civil, dont une personne se sert pour publier tout ou partie de ses écrits. Le pseudonyme est un nom d'auteur. » (p. 24).

mouvante dans le rapport soi-autrui. Ce rapport soi-autrui rompt avec l'autobiographie et ne permet pas de retracer chronologiquement les événements en raison, entre autres, de l'exploration de l'imaginaire dans ce rapport soi-autrui. D'une singularité qui craint d'être singulière et coupée du Monde. Être est sans doute exister. Exister est sans doute appartenir. Appartenir est sans doute autrui. Mais dans ce recueil, nous ressentons, du moins, je ressens, que ce rapport est difficile et constitue bien au-delà des événements relatés ce qui marque du sceau de la singularité ce Sujet pulsionnel traversant ces écrits. Me vient alors la question suivante : Qu'est-ce qu'une expérience-limite ?

*Je n'avais pas peur de la noirceur.  
Elle me permettait d'éviter l'ombre qui me suit.*

## PARTIE 2 : Peut-on esquisser les contours de l'expérience-limite ?

### VI. Ce qui est dit sur l'expérience-limite

L'expérience-limite est un concept qui vient du champ littéraire et sur lequel certains chercheurs en sciences sociales ont travaillé, entre autres dans le domaine de l'accompagnement social. L'expérience-limite peut représenter une condition déshumanisante (Marioni, 2019), renvoyer au rapport entre l'individu et le social (Lambelet, 2019), signifier une perte de sens (Jouve et Pichon, 2015) et montrer cette part qui reste inaccessible à la prise en charge institutionnelle, malgré les tentatives de psychologisation ou de singularisation de la souffrance (Namian, 2011). Peu souvent définie dans le champ des sciences sociales, l'expérience-limite comme notion reste fortement orientée vers des populations dites vulnérables. Dans *Psychologisation ou singularisation? L'intervention sociale au temps de l'accompagnement*, Namian (2011) évoque à cet égard :

Bref, elle [la société] l'accompagne de multiples façons dans ses tentatives de singulariser son mode de vie. Par souci de dignité et de conformité à la fois, le social accompagne l'individu dans un ensemble de conduites et d'attitudes institutionnalisées, en lui procurant l'occasion, ou en le lui enjoignant la plupart du temps, d'exprimer et de faire reconnaître son individualité. (p. 67)

Par cette orientation vers le sujet, et son versant, l'expérience-limite ramène à une philosophie particulière que Foucault a décrite comme étant celle de la « société de contrôle ». Dans sa conférence intitulée *Les mailles du pouvoir*, Foucault (1981) élabore sur ce que signifie cette société par le biais de la notion de pouvoir, ou plutôt des pouvoirs, « qui ont leur propre mode de fonctionnement, leur procédure et leur technique » (en ligne). En s'éloignant d'une conception

juridique du pouvoir, Foucault revisite en même temps la psychanalyse qui a permis de complexifier la notion de désir en montrant que la répression n'est pas un mécanisme secondaire, mais qui a oublié que le pouvoir n'est pas que vertical (un interdit formel émanant des autorités). Bien que la psychanalyse permette de mieux comprendre l'instinct en tant que « jeu complexe entre le corps et la loi, entre le corps et les mécanismes culturels qui assurent le contrôle du peuple » (1981, en ligne), Foucault va plus loin en montrant que le pouvoir est hétérogène et possède dépendamment de la forme qu'il prend des spécificités historiques et géographiques. Tout cela semble s'éloigner du concept d'expérience-limite, mais c'est bien par le biais de ce souffle de la pensée que Foucault a permis de remettre en question le sujet comme essentiellement dominé ou dominant. Le sujet et ses expériences sont à considérer autrement que par le biais d'une analyse statique des rapports de classe ou d'une analyse cartésienne d'un sujet pensant libre. S'intéresser au rapport de pouvoir entre individus au sein des sociétés, tout en considérant la singularité du moment où se jouent ces pouvoirs, permet de créer des ponts entre l'histoire plus grande que soi et la phénoménologie.

D'ailleurs, dans *L'expérience, le savoir et l'histoire dans les premiers écrits de Michel Foucault*, Philippe Sabot (2006) interroge la « position » prise ou occupée par Foucault au sein de l'alternative entre une « philosophie de l'expérience, du sens et du sujet » et une « philosophie du savoir, de la rationalité et du concept » (p. 285). Plus concrètement, ce que met en lumière cet article est comment la notion d'expérience est revisitée par Foucault dans *Histoire de la folie à l'âge classique*. Pour Sabot, Foucault se place dans une critique de la phénoménologie contemporaine de son époque en historicisant l'expérience et montre, ainsi, que savoir et expérience sont complémentaires. Il n'y aurait, donc, pas de fondation transcendantale ahistorique de l'expérience chez Foucault, nous dit-il. L'expérience ne renverrait plus seulement à une

expérience vécue, mais « à une figure double de l'expérience (l'expérience historique étant comme redoublée et contestées dans ses marges par l'expérience-limite) ». Autrement dit, l'expérience-limite renvoie, toujours selon l'analyse de Sabot, à une singularité qui met « en jeu une autre sorte de vérité », « un langage de rupture », « une expérience irréductible de la négativité ». Bref, il s'agirait « de cette altérité originaire qui s'est trouvée occultée puis confisquée par la mise en place des dispositifs d'exclusion et d'objectivation de la folie » (2006, p. 301).

Cela est à mettre en relief avec la notion de marge abordée dans la PARTIE 1. L'expérience-limite se détacherait ainsi du référent premier de l'institution par rapport à la marge (au sens social) qui, quant à elle, renvoie souvent à un rapport avec celle-ci. L'expérience-limite entretiendrait un rapport avec la marge, mais entretiendrait aussi avant tout un rapport au langage, dans ce qui ne saurait être nommé ou réduit. L'expérience-limite est peut-être d'une certaine façon la faille du régime de vérité, la partie de soi qui échappe à la gouvernementalité, à ce travail de disciplinarisation. Elle pourrait se traduire comme une forme de précarité. Cette idée de la « portée du hors-nomination » (Milon, 2019) se retrouve chez des prédécesseurs de Foucault, soit chez Levinas, Blanchot et Bataille. Pour Milon (2019), « L'expérience-limite est d'abord la notion à partir de laquelle on peut envisager autrement la construction de la connaissance. » (Paragr.13). Dans *De l'existence à l'existant*, Levinas (1990) aborde quant à lui la notion de situation-limite qui survient quand il y a « extinction du sujet » (p. 98). Quant à Blanchot, il s'agit de « l'objet dissimulé de l'expérience littéraire, l'indicible que l'écrivain voudrait ramener par le chant à la lumière du jour » (Antonini, 2015, p. 585). Pour Antonini, Blanchot réfère à l'écriture hors langage, et donc hors-sujet ou disparition du sujet, lorsqu'il dit :

Écrire serait alors l'exigence d'écrire : non plus l'écriture qui s'est toujours mise (par une nécessité nullement évitable) au service de la parole ou de la pensée dite idéaliste, c'est-à-dire moralisante, mais l'écriture qui [...] semble ne se consacrer qu'à elle-même, qui reste

sans identité et, peu à peu, dégage des possibilités tout autres, une façon anonyme, distraite, différée et dispersée d'être en rapport, par laquelle tout est mis en cause, et d'abord l'idée de Dieu, de Moi, de Sujet, puis de la Vérité et de l'Un, puis l'idée du Livre et de l'œuvre, en sorte que cette écriture, loin d'avoir pour but le Livre, en marquerait plutôt la fin : écriture qu'on pourrait dire hors discours, hors langage. (Blanchot cité dans Antonini, 2015, p. 586)

Briser « cette unité », ou ce rapport avec l'Autre qui renverrait à soi, par une écriture neutre revient à remplacer l'idée d'une origine, d'un ego transcendantal, par l'idée d'une absence. Nommer cette absence n'aboutit jamais et est sans issue. La vérité de cette absence se découvre dans le ressenti, dans ces espaces de vide, plutôt que dans l'intention de l'auteur qui ne serait quant à elle jamais réellement accessible. Pour Monod (2021), l'expérience-limite chez Blanchot se porte plutôt vers les limites, « l'excès » du phénomène sur la représentation, la donation qui excède le sens, le suspens de tout « monde » comme préalable non pas à une ressaisie du monde, mais à une ouverture d'un « champ » renouvelé d'expérience (p. 70).

Comme le souligne Monod (2021), la question d'expérience-limite chez Blanchot à ce qu'elle réfère à cette présence-absence impersonnelle rejoint davantage Levinas que la phénoménologie, car elle se « dérobe à l'assignation d'un sens intentionnel ». La phénoménologie, quant à elle, revient à « décrire ce qui se donne tel qu'il se donne » (p. 71), le tout, sans préalable théorique, mais tout en postulant l'idée d'un langage qui représente la réalité. D'ailleurs, Blanchot (1969) tient lui-même ces propos dans *L'entretien infini* lorsqu'il mentionne ceci :

Ce n'est plus l'expérience qui est présente, lorsqu'on voudrait qu'il fit preuve : c'est son souvenir, et le souvenir d'un événement mystique n'est pas mystique; il réintroduit dans les incertitudes du temps et du discours la certitude insaisissable dont il ne montre que le reflet. (p. 166)

Le chemin philosophique qu'emprunte Blanchot pour aborder l'expérience-limite est celui de l'Autre. L'on ne peut s'empêcher en lisant Blanchot (1969), tout comme en lisant Levinas (1990) d'y voir une forme de désir de transcendance et un désespoir. Le « vide désirant », « retrait

hors de nous et hors de tout » (1969, p. 167) chez Blanchot peut-il être ce bouleversement des « existants dans leur position et dans leur positivité même » (1990, p. 199) chez Levinas ? Être « l'objet plutôt que le sujet d'une pensée anonyme » (Levinas, 1990, p. 97) et avoir « une pensée qui ne se laisse pas penser » (Blanchot, 1969, p. 173) sont deux affirmations compatibles qui s'éloignent de celle de Foucault, car elles délaissent l'accès au savoir qui s'accroche encore au réel historique. Ici, nous nous tenons sur la corde raide de cette impossibilité, mais avec pour avantage « l'absence de maître, à l'être qui n'est l'être de personne » (Levinas, 1990, p. 97), soit « au renoncement du pouvoir » (Blanchot, 1969, p. 170). Blanchot explore encore plus loin l'expérience-limite. Il s'inspire de Simone Weil pour appréhender ce vide que nous mentionnons. Il dégage deux formes d'expérience-limite chez Simone Weil : celle du malheur et de l'attention. En lien avec ce « renoncement du pouvoir », le malheur détiendrait une limite renvoyant à la condition humaine. Comme Blanchot le dit :

Penser le malheur, c'est conduire la pensée vers ce point où la puissance n'est plus la mesure de ce qu'il faut dire et penser; c'est unir la pensée à cette impossibilité de penser qu'elle est pour elle-même comme son centre (1969, p. 175-176).

Blanchot souligne ici que malgré la transcendance que peut recouvrir l'expérience-limite par cette présence-absence qui absorbe le sujet-Sujet, c'est par le biais de l'« en-deçà » et même de la souffrance que se manifeste l'expérience-limite. À cela s'ajoute un rapport au temps vidé d'une attention personnelle, « le point central autour duquel se distribuent la perspective, la vue et l'ordre de ce qui est à voir intérieurement et extérieurement. » (p. 176). « Une attention vide et pénétrable à l'objet », nous dit Simone Weil (dans Blanchot, p. 177). Le malheur nous approche de « cette limite où privés du pouvoir de dire 'Je', privés aussi du monde, nous ne serions plus que cet Autre que nous ne sommes pas. » (p. 192). Cela renvoie fortement à l'expérience en tant que lectrice que j'ai ressentie face à plusieurs écrits s'affirmant au féminin.

## VII. Uguay et Arcan : l'univers féminin qui étouffe

Ainsi, bien que l'on puisse aborder d'un point de vue théorique l'expérience-limite, il n'en reste pas moins que les écrits qui en sont traversés varient et ne le définissent pas frontalement. Par exemple, un livre qui illustre la limite du langage pour décrire des expériences de la marge, tout en revendiquant une parole qui « passe plus par le vécu que par l'imaginaire » (Uguay, 2015, p. 31) est celui de Marie Uguay reconstitué par son ancien partenaire de vie Kovacs, dans *Journal*, qui consiste en une recomposition d'extraits du journal intime de Marie Uguay, où sa voix est centrale. Quand il est écrit « Je dois continuer à être cet élan, cette femme sans sommeil » (p. 39), un écho personnel se fait sentir. Levinas (1990) utilise aussi la métaphore de l'insomnie pour aborder la question de « l'extinction du sujet » et de cette présence qui se dérobe à la conscience tout en l'agitant. Bien que l'on puisse référer à l'intention de Marie Uguay qui écrit dans la nuit afin de laisser des traces de lumière<sup>8</sup>, il n'en reste pas moins qu'une inconnue lui fait place devant le miroir. Cet inconnu peut-il être une femme ? Chose certaine, la femme créatrice et l'aliénation se côtoient dans *Journal*. C'est d'ailleurs par le biais de l'autre genre, les hommes (dont certains portent des noms), que les écrits s'affirment au féminin :

Paul..., et je continue bêtement à rêver aux hommes. C'est trop loin cette aliénation pour la déraciner. Je les aimerai toujours pour cette impression de force et de maturité, je serai toujours à la recherche de mon père [...] le père me surpassant de toute son intelligence lucide, tandis que moi je m'empêtre dans les idées et n'ordonne rien. Mais qui donc est la femme ? Qui est probablement encore, une pure création masculine. Qui est-elle, quand viendra-t-elle ? Le printemps un jour et pas autre chose (Uguay, 2015, p. 33-34).

---

<sup>8</sup> « Je sais que j'écris pour ne pas tout perdre, je suis descendue au bout de moi, la nuit n'en finit plus, je vais en me cognant aux êtres et aux choses. Fatiguée, terriblement éreintée par cette nuit sans sommeil, mais avec des syncopes de rêves faibles et névrotiques qui tentent de remonter vers le jour. » (Uguay, 2015, p. 25).

Sommes-nous, en tant que femmes, dispersées parmi les hommes comme le suppose les écrits de Uguay? La révolte se situe où lorsque nous sommes femmes ? Bizarrement, cela me rappelle une entrée dans mon journal de bord :

**Quand mamie veut se révolter**

**24 avril 2024**

Hier, j'étais au téléphone avec ma grand-mère. Je lui ai envoyé mon brouillon de thèse. Avec sa tablette (oui, elle a 82 ans, mais est plus branchée que moi), elle m'a lu à voix haut mes écrits embryonnaires. Elle m'a demandé si c'était vrai que j'avais trouvé un recueil chez l'antiquaire. Elle m'a aussi dit que la vieillesse c'est « entrer dans un moule, sinon on nous traite de révolté.e ». Ma mamie lisait la partie sur le rapport à l'altérité (mot qu'elle ne connaissait pas et que je lui ai traduit comme « ce qui est différent »), puis, lorsqu'elle est tombée sur le passage psychanalytique, elle m'a confié que la vieillesse revient à ne plus pouvoir se révolter. Elle m'a expliqué, qu'à l'époque, en tant que peintre et professeure au secondaire, elle était toujours très vigilante quand elle recevait de la visite, surtout des femmes médecins. Elle m'a dit qu'elle craignait le jugement, mais que tout s'est envolé à ses 50 ans, qu'avec l'âge, on se fout de plus en plus du regard extérieur. Ce qui l'attriste maintenant est qu'elle est prête à se révolter, mais qu'il est trop tard. Le corps souffre trop et les contacts avec le monde extérieur s'affaiblissent. Ses propos m'ont questionné sur le rapport folie-normalité et le temps qui ne semble jamais vraiment permettre la révolte, comme si à chaque fois quelque chose nous y empêchait : manque de confiance, train-train quotidien, lieu géographique, réceptivité manquante, vieillesse. Ses propos m'ont aussi rappelé le rapport qu'entretient le *Je* du recueil avec les femmes, soit un rapport souvent absent. J'ai lu Martine Delvaux, je ne me rappelle plus quel livre, probablement *Boys Club*. Ce qui m'a marqué est à quel point, nous les femmes, sommes dispersées parmi les hommes. Quand nous sommes à l'extérieur, nous sommes occupées à nous déplacer d'un point A à un point B. S'il nous arrive de s'arrêter en chemin, les jambes croisées et le téléphone à la main, nous tâchons de réduire notre présence. L'arrêt de bus en est un exemple. Je n'ai jamais vu une femme s'écarter sur un banc à l'arrêt d'autobus et occuper tout l'espace offert comme les hommes savent si bien le faire. Nous prenons le moins d'espace possible. Ma mamie veut se révolter, mais contre qui ? Contre quoi ? Je n'ai pas pu lui poser la question.

Ce que je réalise est que la mort n'est donc plus nécessairement la focale principale avec la notion d'expérience-limite, mais qu'il s'agirait avant tout d'une absence qui engloutit et où le sujet-Sujet (écrivain, parlant, pulsionnel) tente de se ressaisir et de s'affirmer. Je réfère au Sujet pulsionnel car il est difficile de ne pas s'imaginer la vie derrière les écrits, voire l'inconscient. Ou peut-être est-ce la vie qui apparaît par ces écrits, qui est l'écrit même? Dans *Journal*, un passage distingue la vie de l'existence :

En soi, il ne faut pas chercher la vie, c'est-à-dire l'élan vital, mais laisser jaillir la vie, la laisser transparaître; manifestation dans les arts. [...] Existence, rituels sociaux, gestes, actes sans leurs sens perçus à la surface. Traverser les parois de l'existence, pénétrer à l'intérieur, ou bien voir, sentir tout l'extérieur, l'existence, et y déchiffrer la vie, le fruit fécond (Uguay, 2015, p. 27-28).

Cet élan vital semble porteur d'une vérité non-langagière, toute présente, ce fruit fécond.

Est-ce donc le langage qui pervertit le tout, qui nous empêche d'en jouir ? Comment une telle certitude peut-elle coexister avec autant de doutes dans *Journal* ? La maladie d'une jeune femme décrite dans *Journal* se mue en un jet de désir au singulier dont les ramifications prennent racine au travers différentes figures, mais surtout au travers d'un espoir : la vie. Les écrits témoignent tout de même d'une certaine ambivalence entre vie et mort, vie et désir, vie et aliénation. *Journal* se fait d'ailleurs critique de la désuétude du langage pour exprimer toutes ces ambivalences:

Les mots que j'emploie sont trop vieux, je les prends dans un sens trop connu, je ne les découvre plus, ni les phrases, ni les rythmes, et les images sont vieilles comme des films trop connus ou d'affreux tableaux surréalistes (Uguay, 2015, p. 90)

Évoquant un monde de « signes chaotiques », de « non-sens », les mots ont pour utilité d'amener une connaissance « du réel », de se vouloir ancrage. Mais cet ancrage du réel dans *Journal* n'aboutit jamais, car la mémoire empêche le présent d'être accompli dans sa vitalité de même que les mots d'insuffler ce rapport au présent. Les mots subsistent tout de même à d'autres fins comme celle-ci: « Et j'écris comme une imbécile pour ne pas devenir folle ». Mais, comme mentionné, cette « crise de mots, d'images, de sons » (p. 97) empêche l'émergence de nouveauté, et ce, car un désir inassouvi et archaïque hante le Sujet pulsionnel du texte. Tel qu'elle l'écrit : « L'objet du désir est toujours un objet, car les pulsions du désir n'existent qu'en soi et non dans l'autre. » (p. 58). On voit apparaître un Autre absent qui nourrit l'imaginaire du Sujet. « Présence inventée » qui laisse des traces dans l'écriture pour que s'accomplisse ce désir impossible où « j'ai l'impression d'être appelée vers la mort, tandis que toute ma conscience cherche la vie, essaye de

l'atteindre au-dedans d'un homme. » (p. 61) Cette projection vers l'autre, l'homme, rejoint l'aliénation maintes fois décrite :

En fait, je vois des foules de femmes mortes, englouties par un oubli éternel. Quand je ressens l'infini, l'éternité, c'est la solitude de ces femmes que je pense. Elles ont été plus qu'abandonnées par Dieu, elles ont été tuées par lui. Leur solitude remonte plus loin que nos mémoires et n'atteindra jamais son terme (p. 85).

Aliénation du passé qui se perpétue jusque dans les fantasmes pour la simple raison que « la mémoire est aussi inscrite dans le corps » (Uguay, 2015, p. 104). Cette mémoire incarnée se confronte à la souveraineté du désir, l'empêche de briser les chaînes de ce passé où l'homme haït « cette femme qui dort en l'homme » (p. 104). Se retrouve un Sujet fragmenté par une écriture qui veut à la fois plaire et défier ce conditionnement et qui tente de se départir d'une partie de cette identité. De cette « conscience de soi » qui aspire vers une « solitude instantanée », le Sujet se plaint de cette « habitude de moi-même » et cherche le vide : « Je dois oublier ce monde ancien de mes anciennes passions, peurs, de mes anciens mots. Je dois perdre l'habitude de moi-même, faire le vide. » (Uguay, 2015, p. 122). Adhérer « au temps présent », pour elle, est une « étrange traversée » de « l'apparence du réel » où l'univers familier devient « indescriptible ». Par la figure de l'homme désiré, le Sujet cartographie son rapport à la ville habitée. Homme et ville deviennent des lieux connus qui doivent être revisités par le Sujet dans le but d'un anéantissement des limites qui retiennent l'existence de jouir d'un futur de possibles. Rêve d'une folie assumée, le désir se fait mythologie de l'intime et seul l'acte du plaisir « profane » (Uguay, 2015, p. 146) peut arriver à désaliéner et démystifier ce qui est de l'ordre de l'inconscient.

L'inconscient revêt d'ailleurs trois dimensions dans *Journal* : le rêve, la vie imaginaire et la création. La mémoire étant création, il revient au sujet de se départir du passé que ce soit personnel ou social. C'est d'ailleurs grâce à la figure de l'homme désiré, Paul, que le Sujet entre

en dialogue avec la société décrite comme « oppressante »<sup>9</sup>. Cependant, ce « monde aux signes multiples et mouvant » se trouve réduit par la « maladie » au fil des pages. Ces mots qui esquissent à la périphérie un désir indescriptible, celui d'amour et de création, perdent leur « valeur » (p. 288) petit à petit alors que la maladie s'insère dans le discours :

Tant que l'on peut écrire sur son angoisse, c'est qu'elle est encore familière, du moins qu'elle ne transforme pas encore entièrement le monde, mais nous le rend plus malaisé et terrifiant. La maladie me fait atteindre des niveaux d'angoisse tels que le monde me devient complètement étranger et hors des limites mêmes de la terreur, c'est-à-dire dans l'insignifiance totale. Aucun mot n'a d'emprise sur la réalité, cette réalité qui me rejette. (p. 315)

Ce passage rend compte du processus de subjectivation de l'acte d'écrire ou plutôt la notion d'identité narrative dans ce rapport au monde singulier que nous donne à appréhender l'autrice Uguay par ses écrits. Ce monde, si fragile et incertain, où l'intériorité chancelante tente de dessiner ce monde pour illustrer son désir envers une figure masculine, Paul, et afin de ne pas rester emprisonnée par son imaginaire, tisse par le sensible un Intérieur/Extérieur poreux. Ce lien du sensible à la fois dicible et indicible amène une écriture de Soi répétitive, un peu comme avec *Recueil trois en un*. D'ailleurs, tout comme dans *Recueil trois en un, Journal* de Uguay nous montre que le rapport du soi avec le monde social ne va pas de soi. L'Autrui est un masculin et la langue, quant à elle, semble insuffisante pour décrire la réalité du Sujet et suggère qu'une « réalité féminine » étouffe dans l'univers symbolique masculin. Pour autant, lire *Journal* en adoptant une catégorie conceptualisante initiale, soit celle de l'expérience-limite, pour lire le récit est aussi réducteur. L'expérience-limite n'est pas abordée frontalement, tout comme ma façon de mobiliser cette catégorie au travers du récit ne signifie pas qu'elle se trouve réellement dans les écrits de

---

<sup>9</sup> « Nous sommes dirigés par un maître d'œuvre sans génie et nos petits destins écrasés par les stéréotypes et les modes. L'idéologie est omniprésente. Les désirs sont télécommandés, s'insère bien dans l'ordre des désirs possibles. » (Uguay, 2015, p. 308).

*Journal*. Comment alors reconstruire du sens tout en évitant d'appliquer un aussi gros concept sur des écrits comme ceux du *Journal* ? Ce que l'on peut noter est que cet Autrui, Paul, individu à la fois dit-réel et « Présence inventée » dans ces écrits permet au *Je* de s'adresser à un *Qui*.

Dans *Putain* de Nelly Arcan (2001), l'Autre prend quant à lui l'image de la femme morte. Les mots sont tout aussi importants. La répétition se situe chez les écrivains femmes : « Et si je n'aime pas ce que les femmes écrivent, c'est que les lire me donne l'impression de m'entendre parler, parce qu'elles n'arrivent pas à me distraire de moi-même [...] » (p. 18). Prise dans la répétition, les écrits tentent d'échapper à ce Soi. Le corps, quant à lui, est « emporté par cette force qui me fait vivre et qui me tue à la fois, alors peut-être des mots, ces mots pleins de mon cri qui pourront les frapper tous et plus encore, le monde entier, [...] » (p. 23). Le rapport à la voix revient tout comme le rôle au genre féminin qui étouffe. La question de sororité est abordée un peu à l'image d'une secte :

[...] lorsque j'attends un client ou que le cours du matin m'ennuie, je me raconte l'histoire d'une grande famille de femmes comblée par un seul homme, une mère qui serait la fille d'un homme et de qui elle aurait eu ses filles, j'imagine les deux filles portant l'enfant de cet homme qui serait à la fois leur père et le père de leur mère, et les deux filles mettraient logiquement au monde de petites filles, deux chacune, elles-mêmes futures épouses de leur père, sept femme transmettant trois générations la particularité d'être toutes les filles, elles formeraient un clan invisible et leur ressemblance serait redoutable car personne ne pourrait les différencier, partout dans le monde [...]. (Arcan, 2001, p. 77)

[...] on ne se trahirait jamais et si on le faisait on se réconcilierait vite dans les larmes et le regret, dans la joie de se retrouver encore une fois unies par un lien que nul ne saurait détruire, pas même un homme parce qu'on ne se battrait jamais pour eux, non, on serait toutes deux miroirs offerts à l'autre dans lequel on se reconnaîtrait mutuellement, on serait à la fois l'une et l'autre, la même femme se dédoublant jusqu'à en soumettre le monde. (Arcan, 2001, p. 74).

Toutes ces femmes face à un Homme (une masse sans identité). Une forme de renversement où la compétition peut se voir aussi comme une tentative d'humiliation vis-à-vis le Un. La solitude des plusieurs, finalement, ne devient-elle pas une certaine forme de force, à condition que l'on

puisse être lucide. Je trouve ses écrits très frappants quant au fait que malgré notre acharnement, le Un est un peu humilié par son universalisme, alors que les femmes pullulent comme des larves (Rapport aussi ici à l'abjection). Horreur d'être femme. Engourdissement. Peur. Le Un, encerclé. Dans le livre *À ciel ouvert : roman* (2007), le Un devient justement fou de l'attention féminine abjecte (une protagoniste se fait opérer le vagin pour le rendre comme celui d'une jeune adolescente de 13 ans). La jalousie, source de perte de contrôle ? Peut-être que notre manque de sororité décrit par Arcan n'est pas si négatif finalement. C'est une forme de débordement. Une horreur, soit celle de la présence indésirée.

[...] jusqu'à être coupable d'avoir été là où il ne fallait pas et d'avoir été aimée, oui, jusque dans la laideur et dans ce qu'on n'arrive pas à dire, jusqu'à ne plus pouvoir supporter d'être soi-même et s'endormir. (souligné par la chercheuse du présent travail, Arcan, 2001, p. 99)

[...] je finis par me perdre dans tous ces jeux de miroir, que je ne sais plus qui je suis à force d'être comme une autre et que je ne sais pas davantage qui vous êtes à force de vous prendre pour un autre, ce n'est donc pas de me retrouver seule qui me fait peur mais de ne pas arriver à l'être, [...] (souligné par la chercheuse du présent travail, Arcan, 2001, p. 98)

[...] la vie réduite à un seul geste, qui frappe sans arrêt le même mur et qui s'écrase toujours au même endroit, [...] (souligné par la chercheuse du présent travail, Arcan, 2001, p. 96)

« [L]a vie réduite à un seul geste » comme pour le junkie ou la nympho. Pour Arcan, s'agit-il de l'écriture ? Une forme de phénomène, celui de l'altérisation, est ressentie à la lecture. Les miroirs qui avaient pour fonction de se faire belle deviennent une forme de jeu et de perte de contrôle face à une altérité qui rebondit. La solitude est souhaitée. L'écriture ou le sommeil pour s'engourdir. On ressent encore ici un questionnement : « [...], qu'est-ce que ma parole peut changer à cette histoire, [...] » (Arcan, 2001, p. 96).

Oui, la vie m'a traversée, je n'ai pas rêvé, les hommes, des milliers, dans mon lit, dans ma bouche, je n'ai rien inventé de leur sperme sur moi, sur ma figure, dans mes yeux, j'ai tout vu et ça continue encore, tous les jours ou presque, des bouts d'homme, leur queue seulement, des bout de queues qui s'émeuvent pour je ne sais quoi car ce n'est pas de moi

qu'ils bandent, ça n'a jamais été de moi, c'est de ma putasserie, du fait que je suis là pour ça, les sucer, les sucer encore, ces queues qui s'enfilent les unes aux autres comme si j'allais les vider sans retour, faire sortir d'elles une fois pour toutes ce qu'elles ont à dire, et puis de toute façon je ne suis pour rien dans ces épanchements, ça pourrait être une autre, même pas une putain mais une poupée d'air, une parcelle d'image cristallisée, le point de fuite d'une bouche qui s'ouvre sur eux tandis qu'ils jouissent de l'idée qu'ils se font de ce qui fait jouir, tandis qu'ils s'affolent dans les draps en faisant apparaître çà et là un visage grimaçant, des mamelons durcis, une fente trempée et agitée de spasmes, tandis qu'ils tentent de croire que ces bouts de femmes leur sont destinées et qu'ils sont les seuls à savoir les faire parler, les seuls à pouvoir les faire plier sous le désir qu'ils ont de les voir plier » (souligné par la chercheuse du présent travail, Arcan, 2001, p. 19).

[...] deux sexes en dehors du corps comme s'ils n'avaient rien à voir avec une volonté humaine, avec moi, avec ma tête qui se tient aussi loin que possible de cette rencontre qui ne me concerne pas, enfin pas personnellement, ce n'est pas moi qu'on prend ni même ma fente, mais l'idée qu'on se fait de ce qu'est une femme, l'idée qu'on se fait de l'attitude d'un sexe de femme [...] » (souligné par la chercheuse du présent travail, Arcan, 2001, p. 45)

[...] parce que pour se tuer il faut d'abord être vivant. » (souligné par la chercheuse du présent travail, Arcan, 2001, p. 38)

Arcan nous amène dans un univers, celui du trou viscéral que l'on pourrait nommer le vide, de l'absence de repères proprement féminins, celui du vide de sens féminin dans un monde de repères masculins. Bref, de cet univers étouffé du féminin, comme un essoufflement. L'Autre devient une queue, un morceau de viande, une érection, le membre, alors même que le sujet féminin se fait abstraction. Canvas vierge sur fond de sperme. L'idée Femme se doit d'être jouée jusqu'au vomissement. La fente pourrait aussi bien être celle qui accueille que celle qui expulse. L'important est ce va-et-vient incessant où l'Autre intervient que pour mieux aider le sujet à se tuer lui-même. Où les mots se régurgitent que pour mieux laisser le flot de cette expérience jaillir. Se perdre. Se perdre alors qu'on s'affirme. *Paradoxal intention*. Et de quelle expérience est-il mention si ce n'est que l'acte d'écrire en lui-même ?

Elle nous parle de « ce commerce [qui] n'est possible que grâce à un pacte sur la vérité [...] » (Arcan, 2001, p. 48), alors même que « vous ne devez pas attendre de moi une histoire, un dénouement » (p. 45). Nelly, ces écrits, ces mots, ces virgules qui prolongent la phrase, que nous racontent-ils en tant que lecteur.rice ? Quand écrire devient l'acte même de lire. Quand lire c'est s'écrire. Femmes. Qui sommes-nous ? À ce sujet, le rapport du processus d'altérisation avec celui de l'écriture de la marge s'affirmant au féminin est intéressant à explorer. Nous avons abordé plus haut cette présence-absence dans l'autofiction. Bien que ces écrits s'affirment au féminin et que la marge soit centrale, il est intéressant de voir que la femme n'y est pas essentialisée, mais plutôt qu'il s'agit d'une fiction individuelle qui résiste justement à cette dite-essence féminine unifiée.

Dans *La règle du Je*, Delaume (2010), qui pratique l'écriture par l'autofiction, exprime à ce sujet comment l'individuel derrière l'usage du *Je* fictionnalisé permet de politiser le privé et, surtout, de résister face aux fictions collectives (dont celle de l'essence féminine). Bref, « [l']autofiction, une piste. Une forme littéraire parfaitement subjective, où le Je se libère des fictions imposées, s'écrivant dans sa langue et chantant par sa plaie » (Delaume, 2010, p. 77). Cet extrait questionne le rapport que l'on entretient avec la réalité et surtout notre individualité. Si nous vivons de fictions pour nous représenter le monde qui nous entoure, pourquoi alors écrire sur ce qui ne fait pas envie à prime abord ? Pourquoi écrire sur la souffrance ou sur des expériences dites « à la marge » ? La marge est-elle un point de départ pour interroger une composante à portée universelle ? Blanchot (1969) évoque dans l'expérience-limite cette « pensée qui ne se laisse pas penser » (p. 173). La souffrance et toute la gamme d'émotions que peuvent susciter des expériences de la marge permet-elle de mieux comprendre cet indicible, de le rendre à la conscience sans nécessairement le rendre visible pour autant ?

## VIII. Le féminin qui s'accroche à l'Autre

Peut-être ai-je choisi certains livres à des fins d'illustration d'une quête personnelle, mais mon postulat est que ces livres, recueils et extraits de journaux intimes qui s'affirment au féminin permettent de révéler un rapport au monde social qui ne va pas de soi et qui se construit dans la manière de se raconter par le biais de l'écriture, même s'il reste une forme de précarité qui émane de ceux-ci. L'auto-ethnographie en tant que méthode est aussi une façon de rendre compte « that language is a dynamic form of social practices which shapes the social world including identity, social relations and understandings of the world » (Jørgensen & Phillips, 2002, s.p.). C'est ce rapport au monde que j'ai interrogé, sans même qu'il ne s'agisse de mon intention première. Comme nous l'avons vu, les Sujets traversant les écrits (ne référant pas nécessairement à la personne avant-texte) se construisent et se positionnent en négociant cette intériorisation des dialogues sociaux et en jouant de différentes façons avec les catégorisations sociales que ce soit en surjouant les dichotomies de genre, en critiquant celles-ci, par la plainte de leur positionnement assigné (ou évoqué comme tel), par l'interpellation du lecteur mis en opposition avec leur positionnement qu'il soit revendiqué ou non, etc.

Personnellement, j'ai choisi des écrits de la marge qui s'affirment au féminin afin de confronter ceux-ci quant à cette identité souvent essentialisée et unifiée. Passer par un détour post-structuraliste qui combine le récit psychanalytique, la linguistique et l'auto-ethnographie ainsi que les approches discursives constructionnistes permet de réaliser que les écrits au *Je* n'expriment pas à coup sûr une position fixe quant au rapport à l'identité, que les pratiques discursives se créent plutôt en rapport à la lecture que sera amené à en faire un autrui (qu'il soit nommé ou qu'il soit implicite, qu'il soit fantasmé ou créé). D'ailleurs, à certains moments, l'attention portée à l'Autre (et l'autre) se démultiplie. D'où la question : À qui s'adressent ces écrits? S'adressent-ils à des

personnes du passé, à leur entourage actuel, aux potentiels lecteurs, au genre opposé ou même à leur genre assigné ? Le *Je* est multiple. Pourtant ce signifiant se perd au travers de sa projection dans le miroir qui se veut le reflet d'une réalité tangible jusqu'à se briser en différents reflets d'un Autre qui le hante. Place prépondérante à l'Autre, un espace se crée petit à petit entre les écrits et ma propre interprétation personnelle.

C'est en mobilisant mes propres référents sensibles et interprétatifs que j'ai navigué au travers de ces écrits les considérant, avant tout, comme des écrits. Peut-être aurai-je dû éviter de chercher le Sujet pulsionnel et, plutôt, m'orienter vers une analyse proprement discursive, mais choisir de saisir ce « rythme to social life » (Maynard, 2009) était aussi afin de *faire-espace* et ainsi de ne pas m'enfermer dans un sens trop restreint. Laisser fleurir le symbolisme et la chair des mots permet de comprendre, non pas une origine avant-texte, mais un texte-en-train-de-se-faire. Déployant mes propres réflexions quant à mon genre (féminin), je réalise que l'acte même d'écrire ce travail s'est vu pris dans les stéréotypes constitutifs de notre société tels que celui de plaire, si ce stéréotype est encore existant (je ne souhaite pas vraiment le savoir). Dans un extrait de mon journal de bord, je réfère d'ailleurs à ce désir de vouloir plaire :

**2 août 2024**

J'ai la boule au ventre. La peur m'assaille. La nuit fait son travail, il faut croire. Je ne suis probablement qu'une insomniaque parmi d'autre qui s'accroche à sa cigarette. Repère précaire qui se consume plus vite que ma pensée qui, elle, tourne en rond. C'est la ritournelle du mélodrame d'une jeune femme qui désire être chercheuse. Plus j'y pense, plus je me dis que ces écrits sont un contre-exemple de ce qu'est une bonne recherche. Peut-être est-ce, en ce sens, ce qui rapproche mon travail de la recherche. Contrairement à l'effet entonnoir souhaitable pour circonscrire son projet de recherche, mon travail semble ouvrir plusieurs portes et me paralyser. Poser sans cesse par des questions ouvertes pour, finalement, rester figée. Je reste figée dans un sentiment d'imposture. Les grandes figures apparaissent. Heureusement, la majorité sont morts. J'évite leur punition. Je fouille sur Google... Merde, Julia Kristeva est encore en vie. Oublies, oublies, vite oublies. Rappelle-toi que tu as fait le deuil sur la question de l'intention. Je suis post-moderne. Je suis post-moderne. Je suis post-mortem. Est-ce une partie de moi qui meurt ? Je ne ressens plus l'excitation du départ. Mon

bébé s'est transformé en poupée Chucky. Il, elle, ça veut me mordre. Peut-être suis-je masochiste ? Après coup, je sais pertinemment que la réceptivité varie d'une personne à l'autre et que le risque de déplaire est présent. Peut-être devrais-je faire comme le *Je* de *Recueil trois en un* et martyriser encore plus les 4 personnes qui jugeront ce travail en les apportant dans ce vortex de l'égo d'une étudiante à la maîtrise boulimique des courriels. Peut-être suis-je dans la parrèsia de Foucault, celle qui échoue et qui n'est que bavardage et bourdonnement inutile. J'ai voulu faire la maîtrise. J'ai voulu. Je, je, je. Je me sens mal pour ma superviseure. Tantôt, j'écoutais un entretien de Nelly Arcan. Ma mère : « C'est tout le temps la même chose, les mêmes sujets de discussion. Peux-tu changer de disque? » J'ai parlé à mon père l'autre jour. Je lui parle sans cesse et me répète sans cesse. « J'ai une écoute sélective. Quand tu ne fais pas de sens, j'évite d'écouter. », me dit-il. La figure paternelle. Merde, la psychanalyse n'est peut-être pas qu'un récit à utiliser à des fins d'illustration. Peut-être peut-elle me permettre de tuer symboliquement mon père pour enfin me départir de ce désir de cohérence. Je veux plaire et ça me tue. L'écriture est-elle sans issue à ce point ? Quelque chose manque. Reste à voir quoi.

Plaire me paraît une des raisons qui m'ont porté à écrire. À la suite de la lecture d'autres écrits, je réalise qu'écrire revient surtout à porter une voix sans en être le Sujet. Me désapproprier pour laisser une pulsion se dégager au bon vouloir du lecteur, tout en étant prise dans les contraintes langagières et sociales de mon époque, voilà ce qui semble être arrivé, voilà ce qui arrive. Mais la fin ne semble pas arriver, car le processus bien que l'on tente de le reconstruire de façon linéaire ou procédurale ne fait que, dans mon cas, me ramener au début. *Répétition, boucle, loop*. Que signifie un écrit à/de la marge ? Pourquoi avoir classifié ces écrits en les référant à/de la marge, de les avoir catégorisés, pour ainsi dire? La répétition est fréquente. Peut-il en être autrement ? La répétition me semble paradoxale. Nous cherchons désespérément les mots, puis, nous perdons le sens et en créons un nouveau en nous appropriant des écrits, certes publiés, mais qui ne s'adressent pas à nous. Comme le dit Perreault (2016, p. 2), nous « arrachons ces écrits à la nuit » et je pense que cela s'applique même quand le soleil médiatique les éclaire, même quand ils circulent par le biais de l'institution littéraire. D'ailleurs, pouvons-nous échapper à cette Institution ? Dans les écrits dont je fais mention, les référents à la psychanalyse sont mobilisés. Qu'il s'agisse d'une

discipline pour certains et/ou d'un récit pour d'autre, pourquoi avoir recouru à la psychanalyse ? Devons-nous cerner les motivations de celles ou ceux qui y recourent ? Pourquoi ne pas s'en tenir aux images qu'ils évoquent ? À cette part d'indicible qui, par le biais d'un appareillage conceptuel, tente de se faufiler pour mieux nous abandonner. Car, pour finir, devons-nous nommer la souffrance pour la comprendre ? Les mots structurent notre récit et nous y recourons, mais nous conditionnent-ils en même temps ? Nous limitent-ils dans notre souffrance ou l'apaisent-ils ?

Pour Doubrovsky (1980), une réponse à cette question résiderait dans cet « entre-deux » de l'autofiction (ni autobiographie, ni roman) où le possible devient « un lieu impossible et insaisissable ailleurs que dans l'opération du texte » (p. 90), et ce, sans exclure le lecteur. Doubrovsky fait d'ailleurs un parallèle avec la psychanalyse dans ce « jeu » où : « L'instance scripturale délègue les rôles, conduit les répliques, maintient les associations en liberté surveillée, bref, mène le jeu. » (p. 90). À la fois simple texte et processus où le lecteur est invité : un jeu. L'analyse psychanalytique, par le biais de la relation analysant-analysée est enracinée dans un rapport à l'écriture où l'on passe d'une « vérité historique » à une vérité du cohérent et du dicible, soit à une « vérité narrative », souligne Delvaux (1998). Comme elle l'écrit : « [...] le médecin impose à son récit les structures d'un modèle (de normalité, de guérison, de narration) auquel elle doit se conformer. » (p. 70). Pour Foucault, ces énoncés de la vérité (narrative, dirait Delvaux) deviennent opératoires lorsqu'il y a aveu auprès de la patiente psychiatrique (analysée, dirait Delvaux). Ainsi, d'un côté, la relation instaure une dynamique de séduction pour faciliter le transfert. D'un autre côté, la relation instaure ou se devrait d'instaurer un mode confessionnel où la patiente doit avouer (Foucault *et al.*, 2003, p. 213) et, donc, accepter cette nouvelle vérité qu'apporte le médecin. L'écriture est d'autant plus utile pour créer cette « vérité biographique », qu'elle permet de « multiples usages » pour la prise en charge et la disciplinarisation de la Femme-

patiente qui circule au travers des institutions (Foucault *et al*, 2003, pp. 72-73). S'adresser à un Autre, pour ma part, a été de m'adresser à ces écrits en tentant d'éviter d'ériger une « vérité narrative » et biographique, ce que ces écrits font aussi en eux-mêmes. Un point à soulever est l'absence de cet impératif de guérison dans les écrits sélectionnés, voire un désir de contamination auprès du lectorat quant à cette souffrance protéiforme.

Éviter d'inscrire la souffrance dans le registre du réel et dans le champ du social me ramène à un problème : la « sélection » de ces écrits. Les autrices sont blanches, suivent des thérapies, reçoivent des traitements, écrivent, sont majoritairement publiées. Pourquoi elles et pas d'autres ? Ce rapport à la ressemblance et à la différence est intéressant dans la mesure où ces écrits sont distincts les uns des autres, mais qu'une ficelle les relie : le rapport au Monde qui ne va pas de soi et le rapport à l'Autre. J'ai commencé en les référant à la marge, ces écrits de/à la marge, mais en fait je suis encore dans une posture positiviste ou, du moins, normative à les situer ainsi.

D'ailleurs, les expériences relatées montrent un processus plutôt qu'une identité fixe, voire un processus d'altérisation. Cela me semble même une catégorie conceptualisante que je n'ai pas assez approfondie, préférant celle d'expérience-limite qui renvoie à l'acte même d'écrire et au régime de vérité d'un Soi qui s'échappe à lui-même. Pourtant, revenons ensemble sur l'ensemble du travail et tentons de revoir les possibles interprétations. Qu'est-ce que « se dire » ? Pourquoi s'affirmer au féminin ? Est-ce de mon auto-ethnographie qu'il est question ici ? Et le lecteur dans tout ça ? Et la lectrice, elle ?

## IX. Fonction-autrice et écriture de l'intime face à l'Institution

Les écrits sélectionnés tout comme la forme fragmentée du présent travail ont voulu interroger le rapport à la normalité : normalité vis-à-vis son genre, normalité vis-à-vis l'Autre, normalité vis-à-vis soi-même et normalité vis-à-vis le Monde social. En nous intéressant à la

fiction individuelle portée par chacun de ces écrits s'affirmant au féminin, nous pouvons aussi constater différentes stratégies discursives, autant celles qui s'inscrivent dans l'entreprise d'écriture médicale (recours au récit psychanalytique et à l'usage d'une terminologie médicale) que celles qui tentent de libérer le corps et la parole (recours à l'Autre sous différentes formes pour communiquer, renversement des signes ou sur-symbolisation). Y prendre part et intégrer ma propre narration a aussi permis de libérer ma propre subjectivité conditionnée par le milieu académique, le monde social genré qui me traverse. Comme le souligne Delvaux (1998), « le témoignage autobiographique des [femmes] psychiatisées est le lieu d'une contamination des lecteurs qui vise à contrer un emprisonnement solitaire dans la douleur » (p. 143).

Sortir d'un regard clinique ou criminologique traditionnel face à la souffrance relatée est aussi me faire sujet-objet de ces écrits qui interrogent sur le lieu ou non-lieu féminin dans la fonction-auteur. La fonction-auteur qui tend à faire œuvre de plusieurs écrits d'un même auteur pour créer une continuité au travers des dispersions ne semble pas être manifeste dans les écrits sélectionnés s'affirmant au féminin. Je dirais même que si l'on veut entrevoir une fonction-autrice, c'est en croisant différents écrits s'affirmant au féminin de différents noms d'autrice (personne avec un nom propre) qu'il faut se pencher. Fonction-autrice ne revient pas à briser le silence, mais plutôt à renverser l'objet sur lequel se pose notre attention<sup>10</sup>, entre autres, par une forme anti-conventionnelle. Fonction-autrice est mis au singulier, alors même que le pluriel domine dans ces écrits au *Je*. Fonction-autrice est d'une certaine manière un isolement qui fait écho à tous ces écrits écartés de la fonction-auteur. Un isolement qui fait écho, une perte de repères dans un langage qui étouffe, une rupture. Cette même rupture a aussi été abordée dans l'expérience-limite que nous

---

<sup>10</sup> Comme le souligne Delvaux (1998) : « Le discours, comme le regard, définit l'autre sur lequel il se pose » DANS Delvaux, M., & Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance. (1998). *Femmes psychiatisées, femmes rebelles : de l'étude de cas à la narration autobiographique*. Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, p.62.

avons abordé dans la Partie 2. Le rôle d'attribution, important comme facteur dans la fonction-auteur, se voit toujours apparaître dans la fonction-autrice, mais n'est plus orienté vers l'unité. Il est orienté vers la pluralité. Par ailleurs, si nous reprenons la fonction-auteur, plusieurs points soulevés par Foucault dont celui d'appropriation et de pluralité d'ego me semblent en contradiction. Cette appropriation (accorder le nom d'auteur à une personne donnée) par rapport aux ficelles de l'ego multiple (position-objet se situant dans les textes rassemblés) semble prendre le dessus.

Dans le cas de la fonction-autrice, pluralité d'ego renvoie davantage à pluralité de l'Autre et appropriation pourrait être le nom des personnes auxquels on l'associe ou même un nom ne figurant pas comme personne écrivant ces textes. Par exemple, Nelly Arcan, Marie Uguay et Anastasia sont les noms des personnes assignées aux écrits sélectionnés. La pluralité d'ego serait les différents Je qui renvoient à un exil de la souffrance<sup>11</sup>. L'appropriation serait X personne qui croise ces personnes/écrits (moi en l'occurrence face aux écrits). Ainsi, pour rendre compte de cette prévalence de l'Autre, l'on pourrait remplacer l'appropriation par la désappropriation dont font la démonstration ces écrits et que je mobilise. Cette appropriation dans la fonction-auteur deviendrait la désappropriation, mais toujours dans un jeu où l'on ne fait pas dire ce que l'on veut, mais où on intègre son ressenti-incorporé face à ces écrits, le tout en interaction. La résultante donne des Autres qui se répondent, l'exil de la souffrance, une/des prise.s de parole et la contradiction pour moteur de création plutôt que la cohérence chez « le » sujet écrivant-lu.

En revenant sur les écrits sélectionnés et principalement sur le recueil d'Anastasia qui a suscité le début de mes réflexions pour ce texte-en-train-de-se-faire, je ne peux me soustraire à la question du *Qui* et du pourquoi on ne connaît pas ce *Qui*. Le pacte est souvent trouble dans

---

<sup>11</sup> Je me suis inspirée pour ce terme « exil de la souffrance » de Delvaux (1998) dans son chapitre III *La Cure d'écriture*, partie 2 « Cartographier l'exil intérieur ».

l'autofiction en raison de la dimension de référentialité : mémoire faillible, mémoire qui joue entre réel et fictif, disparition du *Je* pour espace-faire avec l'autre multiple et l'Autre. Pourtant, dans les écrits publiés, le nom d'auteur, bien que différent du sujet écrivant, reste collé à un parcours biographique que l'on peut tenter de retracer et renvoie à un auditoire. Dans le cas de *Recueil trois en un*, l'auditoire est absent et je me suis approprié ces écrits, ceux d'Anastasia. Je pense même avoir ressenti être Anastasia par moment, avoir cru qu'il valait mieux taire le contexte de production et le concret des expériences qui ont nourri ces textes en prose pour vivre le texte et éviter le contrôle du savoir de l'individu derrière ces écrits.

*Les portes s'ouvrirent sur un feu.  
Je me retrouvai sans issue.*

## Conclusion

Nous avons parcouru ensemble des chemins sinueux, explorés plusieurs pistes, parfois rebroussés chemin pour chercher ailleurs. Il s'agissait et s'agit toujours d'un texte-en-train-de-se-faire qui ne pouvait (et ne peut) facilement être contenu dans le cadre d'un plan conventionnel de la recherche en sciences sociale pour plusieurs raisons. À noter, la forme anti-conventionnelle a été utilisée pour permettre de faire-espace avec le lectorat. En adoptant une forme fragmentée, je voulais laisser de la marge interprétative au lectorat, quitte à amener une perte de repère quant à la direction attendue d'un travail en sciences sociales, soit la production d'un savoir toujours inachevé et partiel sur une problématique sociale X. Cette forme fragmentée, où l'on peut passer d'un écrit personnel à une reformulation d'une notion abordée par des auteurs en sciences sociales et/ou sciences humaines, s'ancre tout de même dans une écriture performative, une forme de narration. Ce « performative writing » (Fournier, 2022) permet d'explorer cette présence-absence du chercheur lorsqu'il étudie un objet qui l'intéresse et de questionner le rapport au langage. Le langage permet-il de décrire, représenter, créer, interpeller sur la ou les réalités observées ? Contraint-il ou émancipe-t-il ? En voulant pousser ma réflexion sur le regard qu'adopte « le » chercheur en sciences sociales vis-à-vis son matériau empirique, le *Je* auquel je recoure pour me décrire en tant que chercheuse s'est vue pris dans les écrits d'Anastasia, de Nelly Arcan et de Marie Uguay. À la fois simple sélection aléatoire et surgissement d'écrits ne s'adressant pas à moi, il s'est tissé un espace entre ma personne et ces documents que j'ai tenté d'investir de sens, tout en réalisant ce faisant et par la suite qu'il m'était impossible d'arriver à toucher le « vrai » des expériences relatées dans ces écrits qui flouent la frontière entre récits biographiques et récits fictifs.

Par ailleurs, en voulant rompre avec l'intention de l'écriture et les motivations des auteures, j'ai aussi voulu montrer comment ma propre intention vis-à-vis ce travail ne peut être figée. Il m'a fallu me protéger d'une lecture intrusive sur ma personne qui existe en dehors de ce texte tout en accordant de la marge interprétative pour celles et ceux qui liront ce travail. Cette posture m'a amené à vouloir créer un travail qui pourrait être perçu comme source d'empirie plutôt que comme un savoir en tant que but.

Maintenant que nous arrivons à la fin, il est cependant possible de dégager, a posteriori, une structure argumentative du présent texte. Dans la PARTIE 1, j'ai analysé un recueil ainsi que ma réceptivité vis-à-vis ce recueil et exploré l'espace entre ces écrits actifs et ma propre personne discursive (active aussi). En dégageant, non pas des thématiques, mais des processus tels que celui de l'autofiction par le recours à la psychanalyse et à la sémiologie, j'ai questionné ce rapport souvent acquis de corrélation entre le Soi et le Monde. Comme nous l'avons vu, le rapport à ce Monde (intérieur/extérieur) n'est pas direct et peut se thématiser par la place prépondérante à un Autre (en tant qu'altérité ou en tant que présence anonyme) ou un autre (en tant qu'interlocuteur, être réel ou fictif à qui les *Je* s'adressent) ou même questionner l'écriture comme trace d'un ailleurs, d'une abjection, d'une horreur, celle de s'affirmer et de se dissoudre en même temps. L'acte d'écrire ne revient plus à décrire fidèlement une réalité objective, mais peut par la symbolisation et le ressenti-incorporé permettre de tisser des ponts entre différents récits.

Mon ressenti traduit par le *Je* du chercheur dans ce texte face à cette rencontre avec le recueil m'a amené à concevoir l'acte d'écrire son histoire en tant que vérité comme un système sémiologique de second ordre, soit de le voir comme un mythe. Cette impossibilité de décrire une histoire fidèle aux faits, *to tell a story*, revient à souligner que nous sommes tous pris dans cette ambiguïté du dire-vrai, du dire-faire et que la mémoire subjective sélectionne aussi en présence

d'un potentiel lectorat, quitte à ce qu'il soit soi-même. Projeter son *self-storytelling* dans un extérieur, soit l'extérioriser, est aussi et en même temps se laisser envahir par autre chose que Soi, avec la langue qui possède ses propres contraintes. D'ailleurs, il n'y a rien d'évident dans ce geste de l'écriture de l'intime, considérant que nous sommes aussi fabriqués, conditionnés. L'acte de se raconter peut reconduire à des rapports de pouvoir, d'où l'importance de la réflexivité qui n'est pas synonyme pour autant d'auto-ethnographie. Comme le souligne Hélène de Cixous dans *Le rire de la Méduse* (1975/2024) : « l'opposition sexuelle qui s'est toujours faite au profit de l'homme, au point de réduire l'écriture aussi à ses lois, n'est qu'une limite historico-culturelle » (p. 30).

Considérant ce texte comme un espace, le temps n'a pas suivi le protocole d'un récit fonctionnant par phases préétablies. Plie, déplie, replie. La vérité se voit modifiée, toujours en gardant en tête l'impossibilité pour le *Je* de la chercheuse d'accéder à meilleur qu'une ou des représentations de réalité. En voulant faire preuve, en voulant faire la démonstration d'un *Je* parmi d'autres, la PARTIE 1 du présent travail est arrivée à des « résultats » préliminaires : ceux d'une défaite. Peut-être est-ce d'ailleurs grâce à cette défaite de ne pouvoir nommer, dire, toucher ce qui traverse *Recueil trois en un*, qu'un espace a pu être dessiné, créé, le tout, laissant place à d'autres écrits.

C'est pourquoi, dans la PARTIE 2, j'ai poursuivi mon questionnement quant à l'acte d'écrire en priorisant des récits à la première personne qui s'affirment aussi au féminin. Il m'a fallu prendre une distance face à mon *Je* qui s'approprie les écrits d'Anastasia et me laisser contaminer par d'autres écrits de l'intime qui brouillent le rapport à la vérité des faits. Ainsi racontés, ces écrits m'ont amené à décentrer l'importance du recueil qui a initié ce texte-en-train-de-se-faire. Je me questionnais aussi à savoir pourquoi ce rapport au genre en tant que catégorisation sociale prend une place si importante par rapport à d'autres catégorisations sociales

relatées et comment cela pouvait jouer sur l'acte d'écrire et le rapport à l'acte d'écrire. Dans cette partie, j'ai voulu mobiliser le concept d'expérience-limite pensant qu'il permettrait de rendre compte (peut-être) de particularités quant à ces textes qui dépassent et surpassent la réalité, ou du moins, qui jouent avec celle-ci en flouant plusieurs dichotomies telles que réalité/fiction, intérieur/extérieur, sujet/objet, etc.

Mais cet indicible ne peut se manifester au travers des mots auxquels j'ai eu recours se trouve aussi pris dans les lois d'un langage historiquement constitué, à savoir : un langage dans un monde qui navigue via les dichotomies, souvent au profit du phallocentrisme. C'est pourquoi ce rapport avec les écrits s'affirmant au féminin et certaines expériences relatées relevant d'une forme de marginalité (être ou se dire femme, être ou se dire prostituée, malade, débordante de désirs) m'a fait entrevoir que la spécificité des écrits ne se situait pas dans une marge sociale X ou Y. La marge sociale que nous renvoyons ici à un champs social spécifique où nos désirs se coupent, se heurtent face aux institutions et se soumettent ou résistent au contrôle, cette marge sociale permet un fonctionnement qui ne maintient qu'en l'état-des-choses les rapports entre humains, et la vision d'une « vérité » surtout phallocentrique érigée en réalité...

Par la forme du présent travail qui se questionne tout en s'assumant n'exister que discursivement, j'ai voulu déstabiliser la norme d'un sujet pensant et écrivant. Je ne savais pas que je voulais « tuer l'auteur » par ce texte-en-train-de-se-faire, mais en soulevant la fonction-autrice c'est ce qui m'a traversé la peau. Comment pouvons-nous faire sens de ces écrits qui brisent le protocole académique et qui apportent au lectorat une absence de sujet (avant-texte), tout en dessinant une cartographie sensible d'une appartenance à la différence. Cette différence peut signifier être ou se dire femme, mais peut aussi signifier un rapport différent à l'écriture. Il ne s'agit plus d'écrire à un ou une ami.e, mais de porter à l'attention d'un lectorat potentiel qu'écrire

peut aussi laisser une trace non saisissable, faire voir autrement et que la souffrance n'a pas à toujours être la négation d'un Soi. La souffrance peut être une voie parmi d'autres, un point de départ. Écrire la souffrance, lire la souffrance, aura été d'oublier ou de moduler vers un sentiment fréquemment partagé : la peur d'être englouti par une présence anonyme. La peur de se perdre, de s'effondrer, d'être anéanti par un Autre, voire englouti, peut aussi se coupler au plaisir d'une transformation par l'acte d'écrire. Ces femmes se sont-elles tuées lorsqu'elles ont écrit ? Les *Je* ne sont pas elles. Elles peuvent vivre ou mourir, mais la mémoire de ces écrits marque ma chair d'un flux de désirs qui cherche à éviter d'être enfermée.

Déjouer une attente de cohérence chez le lectorat n'a pas pour but de le tromper. Il s'agit surtout de l'inviter à une immersion davantage sensible que logique dans le rapport que l'on (êtres de discours, d'écriture et de lecture; êtres sensibles vivant dans et hors les papiers) entretient au frottement de la marge sociale et de la mise en récit d'expériences difficiles, qu'elles soient déclarées ou voilées par les auteurs s'affirmant dans leurs écrits au féminin. Il m'a fallu éviter le contrôle que mon *Je* de chercheuse aurait pu avoir sur ces écrits, éviter cette intrusion et ce viol sur ces cartographies du sensible, soit ces écrits s'affirmant au féminin. Ce n'est pas pour me dédouaner de tout piège auto-ethnographique, mais bien parce qu'il s'agissait et s'agit toujours de suggérer au lectorat (qu'il soit en sciences sociales ou en sciences humaines) qu'il est possible de voir autrement ce qui peut à prime abord se vivre comme étouffant. La souffrance des *Je*, pourrait aisément être lu comme un féminin qui se perd...mais il ne s'agit pas de cela ici.

C'est simple. Au final, je me raconte. Un *Je* parmi d'autres, certes. Mais ce *Je* qui s'est raconté, ce *Je* qui a tenté d'esquisser est un *Je* qui se tue pour revivre, pour mieux vivre. Tout comme ces écrits sélectionnés surgissant dans ce texte existent en dehors de ce texte-en-train-de-se-faire, ce texte s'appartient et il vit.

Le risque est grand. Toujours. Avec l'usage de catégories sociales mobilisées par les écrits s'affirmant au féminin comme celle du genre, le lectorat qui décide de poser les yeux sur ce texte-en-train-de-se-faire peut (et il en a le droit) vouloir restituer un féminin pour le ramener dans le champ social, soit le caser. Cette tendance du corps féminin comme terrain de spectacularisation des rapports de pouvoir que certains liront dans certains des passages cités ne peut en elle-même suffire pour expliquer l'espace et la forme que ces écrits nous donnent à ressentir et faire-sens autrement. C'est d'ailleurs en naviguant entre ces fragments, que ce texte a voulu comprendre, et surtout vivre une expérience de désir.s. Mais seul, ce *Je* ne survie pas. Il a besoin du lectorat, autant pour vivre que pour se tuer. Et se tuer symboliquement, c'est aussi faire-espace avec l'Autre ou/et l'autre pour le laisser vivre. Vivre.

# Bibliographie

- Alvesson, M. (2002). Taking Language Seriously. In M. Alvesson (Ed.), *Postmodernism and Social Research* (pp. 63-89). Buckingham: Open University Press.
- Ambroise, Bruno. (2008). *Qu'est-ce qu'un acte de parole*. Vrin.
- Anna, A. d\'. (2020). *Nelly Arcan : la Putain Lacanienne : le continent noir de la mélancolie : essai*. Éditions des crépuscules.
- Antonini, A. (2015). Maurice Blanchot ou la littérature comme expérience limite. *Commentaire*, 151, 579-588. <https://doi-org.proxy.bib.uottawa.ca/10.3917/comm.151.0579>
- Arcan, N. (2001). *Putain : roman*. Éditions du Seuil.
- Arcan, N. (2007). *À ciel ouvert : roman*. Éditions du Seuil.
- Artières, P. (2008). Ces lettres démunies de signatures. Représentations et pratiques sociales de l'écriture anonyme fin de siècle. *Sociétés & Représentations*, 25, 157-170. <https://doi.org/10.3917/sr.025.0157>
- Atkinson, P. (1992). The field as text. In *Understanding Ethnographic Texts* (pp. 9-15). SAGE Publications, Inc., <https://doi.org/10.4135/9781412986403>
- Baillargeon, M. (2019). Le Pacte auto/métafictionnel chez Nelly Arcan. In *Le personnel est politique* (pp. 141-). Purdue University Press.
- Chantraine, G. (2004). Ordre, pouvoir et domination en détention : les relations surveillants-détenus dans une maison d'arrêt en France. *Criminologie*, 37(2), 197–223. <https://doi.org/10.7202/010710ar>
- Choi, J. (2017). A Critical Reflexive Narrative Account. In *Creating a Multivocal Self* (1st ed., pp. 28–42). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315641416-4>
- Mercédès Baillargeon. (2019). Miroir, narcissisme et projection. In *Le personnel est politique* (pp. 159-). Purdue University Press.
- Barthes, Roland. (1957). *Mythologies / Roland Barthes*. Éditions du Seuil.
- Barton, E. (2003). Linguistic discourse analysis: How the language in texts works. In *What Writing Does and How It Does It: An Introduction to Analyzing Texts and Textual Practices* (pp. 57–82). <https://doi.org/10.4324/9781410609526>
- Blanchot, M. (1969). *L'entretien infini*. --. Gallimard.

- Bochner, A. P. (2012). On First-Person Narrative Scholarship: Autoethnography as Acts of Meaning. *Narrative Inquiry : NI*, 22(1), 155–164. <https://doi.org/10.1075/ni.22.1.10boc>
- Bruner, J. (1991). The Narrative Construction of Reality. *Critical Inquiry*, 18(1), 1–21. <http://www.jstor.org/stable/1343711>
- Clerc, D. (2014). Narcisse en quête de Sujet. *Annuel de l'APF*, 2014, 31-51. <https://doi-org.proxy.bib.uottawa.ca/10.3917/apf.141.0031>
- Cusset, C. (2010). Je. Dans Burgelin, C., Grell, I., & Roche, R. (Éd.), *Autofiction(s)*. Presses universitaires de Lyon. Doi : 10.4000/books.pul.3591
- Delaume, C. (2010). *La règle du Je : Autofiction : un essai*. P.U.F. <https://login.proxy.bib.uottawa.ca/login?url=http://www.cairn.info/la-regle-du-je--9782130574255.htm>
- Delvaux, M., & Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance. (1998). *Femmes psychiatisées, femmes rebelles : de l'étude de cas à la narration autobiographique*. Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance.
- Demazière, D., & Dubar, C. (2004). Posture de recherche et statut de la parole des gens. In D. Demazière & C. Dubar (Eds.), *Analyser les entretiens biographiques. L'exemple de récits d'insertion* (pp. 15-45). Québec: Presses de l'Université Laval.
- Denzin, N. K., & Giardina, M. D. (Eds.). (2020). *Qualitative inquiry and the politics of resistance : possibilities, performances, and praxis* (1st ed.). Routledge, Taylor & Francis Group.
- Doubrovsky, S. (1980). Autobiographie/Vérité/Psychanalyse. *L'Esprit Créateur*, 20(3), 87–97. <http://www.jstor.org/stable/26283821>
- Ebel, M., & Fiala, P. (1974). Les notions de sémiotique et de sémantique chez Émile Benveniste. *Revue Européenne Des Sciences Sociales*, 12(32), 95–114. <http://www.jstor.org/stable/40369022>
- Fabre, M. (2020). Ce qui s'écrit dans la marge : Écriture, formation intellectuelle et pouvoir, *Revista de Filosofia do IFCH da Universidade Estadual de Campinas*, 4(9), 24-37.
- Foucault, M., Ewald, F., Fontana, A., & Lagrange, J. (2003). *Le pouvoir psychiatrique : Cours au collège de France (1973-1974)*. Seuil.
- Fournier, L. (2022). *Autotheory as feminist practice in art, writing, and criticism*. The MIT Press.
- Freeman, M. P. (2016). *Rewriting the self: history, memory, narrative*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315674599>

- Guillemette, F., Luckerhoff, J., Plouffe, M.-J. & Fall, O. T. (2021). La recherche qualitative : une analyse du vécu humain. Clarification conceptuelle à partir de nos recherches avec des personnes marginalisées. *Enjeux et société*, 8(1), 10–35. <https://doi.org/10.7202/1076534ar>
- Greschke, H. (2024). “Positioning” Analysis With Autoethnography—Epistemic Explorations of Self-Reflexivity: Introduction to the Special Issue. *Qualitative Inquiry*, 30(8–9), 659–662. <https://doi.org/10.1177/10778004231193762>
- Ferrière, P & Meeûs-Michiels, I. (2017). *Prier 15 jours avec Etty hillesum*. Nouvelle Cité.
- Ingridsdotter, J., & Kallenberg, K. S. (2018). Ethnography and the Arts: Examining Social Complexities through Ethnographic Fiction. *Etnofoor*, 30(1), 57–76. <http://www.jstor.org/stable/26469014>
- Jelinek, E. C. (1980). *Women’s autobiography : essays in criticism* (1st Midland book edition.). Indiana University Press.
- Jørgensen, M., & Phillips, L. J. (2002). *Discourse analysis as theory and method*. SAGE Publications Ltd, <https://doi.org/10.4135/9781849208871>
- Kristeva, J. (1981). *Le langage, cet inconnu : une initiation à la linguistique*. Éditions de Seuil.
- Kristeva, J. (1983). *Pouvoirs de l’horreur : essai sur l’abjection* ([2nd ed.]), Seuil.
- Kristeva, J. (1989). *Soleil noir : dépression et mélancolie*, Gallimard.
- Kristeva, J. (1968). La productivité dite texte. *Communications (Paris)*, 11(1), 59-83. <https://doi.org/10.3406/comm.1968.1157>
- Lachapelle, S. & Kilty, J. M. (2023). « Vous étiez soulagé, mais en même temps terrifié » : explorer les géographies émotionnelles des admissions et des libérations dans les prisons fédérales canadiennes. *Criminologie*, 56(2), 15–41. <https://doi.org/10.7202/1107596ar>
- Lafont, R. & Gardès-Madray, F. (Dir.). Introduction à l’analyse textuelle. Presses universitaires de la Méditerranée, 192 p., 1996.
- Lanteigne, I., Pelland, M.-A., Savoie, L. & Albert, H. (2021). Enjeux méthodologiques et éthiques de la recherche narrative dans la compréhension du vécu de femmes marginalisées : quand les chercheuses interviennent comme porte-voix. *Nouvelles pratiques sociales*, 32(2), 155–173. <https://doi-org.proxy.bib.uottawa.ca/10.7202/1085517ar>
- Larose-Hébert, K., Jacob, J. D., Métras, A., & Rodriguez del Barrio, L. (2020). Le silence sur nos maux: transformations identitaires et psychiatrisation. In *Le silence sur nos maux* (1<sup>re</sup> éd., Vol. 98). Presses de l’Université du Québec.

- Lejeune, P. (1975). *Le pacte autobiographique*. Seuil.
- Lejeune, P. (2010). Chapitre 1. Définition. Dans : P. Lejeune, *L'autobiographie en France* (pp. 11-30). Paris: Armand Colin.
- Le Maléfan, P. (2014). Clinique de la marge et marges de la clinique. Esquisse. *Psychologie clinique (Paris)*, 37(1), 159-171. <https://doi.org/10.1051/psyc/201437159>
- Lemieux, C. (2012). Peut-on ne pas être constructiviste ?. *Politix*, 100, 169-187. <https://doi-org.proxy.bib.uottawa.ca/10.3917/pox.100.0169>
- Levinas, E. (1990). *De l'existence à l'existant* (2. éd. augm.). J. Vrin.
- Maynard, K. (2009). Rhyme and Reasons: The Epistemology of Ethnographic Poetry. *Etnofoor*, 21(2), 115–129. <http://www.jstor.org/stable/25758166>
- Milon, A. (2019). Philosophie du discontinu. In *Leçon d'économie générale. L'expérience limite chez Bataille-Blanchot-Klossowski: Vol. Collection : « Résonances de Maurice Blanchot »*. Presses Universitaires de Nanterre. <https://doi.org/10.4000/books.pupo.21372>
- Monod, J. (2021). « Il y a ». La signification de l'impersonnel. *Philosophie*, 151, 64-72. <https://doi-org.proxy.bib.uottawa.ca/10.3917/phil.151.0064>
- Nelson, M. (2015). *The Argonauts*. Graywolf Press.
- NOUVEAU MILLÉNAIRE, DÉFIS LIBERTAIRES. (S.D.). "Les mailles du pouvoir" Conférence de Michel Foucault au Brésil, Dits Ecrits tome IV texte n° 297 et Texte n°315, En ligne : [Les mailles du pouvoir Conférence de Michel Foucault](#)
- Orvoine, S. L. (2023). *L'une Contre L'autre: Les Mots Pour le Dire de Marie Cardinal Comme Autothéorie*. ProQuest Dissertations & Theses.
- Parazelli, M., & Bellot, C. (2015). Normativités, marginalités et interventions sociales: Présentation du dossier. *Nouvelles pratiques sociales*, 27(2), 19-26. <https://doi.org/10.7202/1037676ar>
- Pierre, E. A. S. (1997). Methodology in the fold and the irruption of transgressive data. *International Journal of Qualitative Studies in Education*, 10(2), 175–189. <https://doi.org/10.1080/095183997237278>
- Pollak, M., & Heinich, N. (1986). Le témoignage. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 62(1), 3–29. <https://doi.org/10.3406/arss.1986.2314>
- Ribard, D. (2019). *1969 : Michel Foucault et la question de l'auteur : "Qu'est-ce qu'un auteur?" : texte, présentation, et commentaire*. Honoré Champion éditeur.

- Sabot, P. (2006). L'expérience, le savoir et l'histoire dans les premiers écrits de Michel Foucault. *Archives de philosophie*, 69(2), 285-303. <https://doi.org/10.3917/aphi.692.0285>
- Sardan, J.-P. O. (2000). Le "je" méthodologique: Implication et explicitation dans l'enquête de terrain. *Revue Française de Sociologie*, 41(3), 417-. <https://doi.org/10.2307/3322540>
- Selzer, J. (2003). Rhetorical analysis: Understanding how texts persuade readers. In *What Writing Does and How It Does It: An Introduction to Analyzing Texts and Textual Practices* (pp. 279-307). Lawrence Erlbaum Associates, Inc.. <https://doi.org/10.4324/9781410609526>
- Shirley Roy, R., Dahlia Namian, N., & Carolyne Grimard, G. (2018). *Innommables, Inclassables, Ingouvernables: Aux Frontières Du Social*. Presses de l'Université du Québec.
- Todorov, T. (1978). *Les genres du discours*. Seuil.
- Trigg, D., & Petit-Trigg, A. (2017). *The thing : une phénoménologie de l'horreur*. Éditions MF.
- Uguay, M., & Kovacs, S. (2015). *Journal*. Boréal.
- Vilain, P., Sollers, P., & Lejeune, P. (2009). *L'autofiction en théorie : suivi de deux entretiens avec Philippe Sollers & Philippe Lejeune* (1re éd.). Éditions de la Transparence.
- Wall, S. (2006). An Autoethnography on Learning About Autoethnography. *International Journal of Qualitative Methods*, 5(2), 146-160. <https://doi.org/10.1177/160940690600500205> (Original work published 2006)
- Wiegman, R. (2020). Introduction: Autotheory Theory. *Arizona Quarterly: A Journal of American Literature, Culture, and Theory* 76(1), 1-14. <https://doi.org/10.1353/arq.2020.0009>.