

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES

LA HONTE SOCIALE DANS *RETOUR À REIMS* DE DIDIER ÉRIBON SUIVI DE
HONTARCIE

MÉMOIRE PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE DE LA
MAÎTRISE EN LETTRES (AVEC MÉMOIRE – ÉTUDES LITTÉRAIRES)

PAR
MÉLANIE VIAU

DÉCEMBRE 2023

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire, de cette thèse ou de cet essai a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire, de sa thèse ou de son essai.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire, cette thèse ou cet essai. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire, de cette thèse et de son essai requiert son autorisation.

REMERCIEMENTS

Je tiens à exprimer ma reconnaissance à tous ceux et toutes celles qui m'ont soutenue et écoutée tout au long de ce parcours de maîtrise aussi pénible par moments que riche en apprentissages.

Je remercie tout d'abord Mathilde Barraband, professeure à l'UQTR, qui a su m'accompagner et me guider avec bienveillance tout au long de ce projet de mémoire. Je la remercie pour sa patience à mon égard et pour m'avoir accordé toute l'autonomie nécessaire à mon épanouissement lors de la rédaction.

Je souhaite ensuite remercier mon compagnon et partenaire de vie, William, pour son soutien inconditionnel lors des moments de rédaction, ainsi que François, un ami de longue date, pour tout l'enthousiasme et l'écoute dont il m'a fait don durant ce parcours à la maîtrise.

Je remercie également le FRQSC – Fonds de recherche du Québec – société et culture – pour son soutien financier sans qui la réalisation de ce projet n'aurait pu être possible.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	ii
TABLE DES MATIÈRES	iii
INTRODUCTION	1
CHAPITRE 1	
LE TRANSCLASSE : MOBILITÉ SOCIALE ET HONTE	7
1. Le transclasse : récits de la mobilité sociale ascendante	7
1.1. L’habitus clivé bourdieusien : entre deux classes	7
1.2. De l’habitus clivé au transclasse	10
1.3. L’auto-socio-biographie : un genre entre littérature et sociologie	15
2. La honte : une émotion qui ne s’énonce pas	19
2.1. Histoire de la honte	19
2.2. Difficultés méthodologiques dans l’étude de la honte	23
2.3. Les origines de la honte	26
2.4. Les différents types de honte	29
CHAPITRE 2	
<i>RETOUR À REIMS : FAIRE LE RÉCIT DE LA HONTE SOCIALE</i>	32
1. Faire un récit de la honte sociale	32
2. Vivre dans le secret et la peur	35
3. La pauvreté : moteur de la honte sociale	41
4. Se libérer de la honte : un retour impossible ?	44
CONCLUSION	49
HONTARCIE	53
Les fuites ne mènent pas toutes à l’Est	54
Chemins d’une enfance qui ne tue jamais	74
Je ne sais plus où se murmure l’Ouest sous ma peau	91
RETOUR(S) À <i>HONTARCIE</i>	112

INTRODUCTION

En 2009, *Retour à Reims*, de Didier Éribon, paraît chez Fayard. Ce récit raconte dans quel esprit Éribon, à la mort de son père, retourne à Reims, sa ville natale. Ce retour lui permet de renouer avec son milieu d'origine avec lequel il n'a plus de contacts depuis trente ans. Par la même occasion, Éribon tente de retracer son histoire familiale et sa propre trajectoire sociale, depuis sa « fuite », trente ans auparavant. *Retour à Reims* constitue alors le début d'une réflexion sur la question du retour. Pour réfléchir à celui-ci, il aborde tout d'abord les raisons de sa fuite, une fuite qui lui a permis de se réinventer en intellectuel en plus de lui permettre de vivre librement son orientation sexuelle. Il s'agissait de deux choses impossibles, selon lui, dans le milieu populaire d'où il était issu.

Si Éribon pointe tout d'abord l'homophobie et la pauvreté de son milieu d'origine comme éléments décisifs de sa fuite, il admet également, dans *Retour à Reims*, une autre cause à celle-ci : sa honte sociale. Un questionnement traverse l'ensemble du récit : pourquoi a-t-il mis tant de temps avant de parler de sa honte sociale, alors que, dans le cas de sa honte sexuelle, il a su la surmonter, l'objectiver, en faire le sujet de ses travaux et la revendiquer bien des années auparavant ? Tout *Retour à Reims* tourne donc autour de la question de cette honte sociale non résolue et pour laquelle les mots lui manquaient jusqu'à alors.

Avant *Retour à Reims*, Éribon était surtout connu pour ses travaux sur la sexualité et le genre (Boisclair, 2016). Lorsqu'il publie *Retour à Reims*, il n'est ni connu du grand public ni du milieu littéraire, et ceux qui le connaissent ne l'identifient pas comme transfuge de classe (terme synonyme de transclasse). Il est pourtant bien présent dans le monde universitaire, a enseigné à Berkeley, a prononcé beaucoup de conférences et écrit des travaux majeurs sur la question des sexualités et des identités minoritaires. Il revendique une filiation sociologique (tout particulièrement bourdieusienne), mais aussi un héritage littéraire ou philosophique (Bouffartigue, 2013 ; Hugueny-Léger, 2015), notamment celui de Sartre, de De Beauvoir, de Foucault, de Genet et d'Ernaux, qu'il convoque fréquemment dans ses travaux avant même *Retour à Reims*.

Avec *Retour à Reims*, qui le fera connaître plus largement, il fait l'exercice, inspiré par l'*Esquisse pour une auto-analyse* (2006) de Pierre Bourdieu et des écrits d'Annie Ernaux, de s'intéresser à sa condition de transclasse et de penser sa trajectoire sociale afin d'y sonder les déterminismes avec lesquels (et contre lesquels) il s'est construit. Avec ce récit, il propose donc une œuvre fort différente des précédentes. Ce texte qualifié d'« essai sociologique » sera d'ailleurs un véritable « bestseller sociologique » (*France Culture*, 22 janvier 2019). Il fera également l'objet d'un film documentaire, en 2021, ainsi que d'une adaptation théâtrale par Thomas Ostermeier (Granjon, 2020).

Dans *Retour à Reims*, Éribon a recours à diverses illustrations provenant de la philosophie, de la sociologie ou de la fiction littéraire, non seulement pour décrire et expliquer sa propre trajectoire, mais aussi celle, analogue, d'autres individus qui ont vécu des changements de classes sociales. En s'inspirant des auto-analyses de Bourdieu et d'Ernaux et en mobilisant tout un appareillage sociologique,

philosophique et historique, Éribon inscrit *Retour à Reims* dans la mouvance des récits auto-socio-biographiques, (Granjon, 2020 ; Hugueny-Léger, 2015 ; Bouffartigue, 2013), un genre alliant l'intime, le biographique et l'analyse sociologique des déterminismes sociaux et de la société. À l'heure actuelle, Éribon, tout comme Annie Ernaux, Pierre Bourdieu et Édouard Louis, sont reconnus comme les figures majeures du genre.

Éribon a déjà fait l'objet de quelques travaux en sociologie (Granjon, 2020), en études littéraires (Hugueny-Léger, 2015 ; Fort, 2018) ou bien de travaux avec une approche interdisciplinaire (Thumerel, 2011). Ces auteurs s'intéressent surtout au statut de transclasse de l'auteur, à la question du « retour » et à la filiation entre Éribon et des auteurs tels que Simone de Beauvoir, Annie Ernaux et Pierre Bourdieu. Toutefois, la question de la honte n'y est abordée que de façon superficielle. Même si elle est systématiquement mentionnée, aucun de ces auteurs ne propose réellement une analyse approfondie de la honte ou ne s'interroge sur ses mécanismes, sur le lien entre la honte et le statut de transclasse de l'auteur et sur la place centrale qu'elle occupe au sein de son récit. Dans le cadre de cette recherche, nous nous intéresserons non pas à son statut de transclasse, déjà bien documenté et étudié, mais plutôt à l'omniprésence du sentiment de honte dans son récit.

En outre, si la question du « transfuge de classe » ou du « transclasse » a fait l'objet de travaux poussés, depuis une quinzaine d'années, le plus souvent en sociologie, où les travaux sur les mobilités sociales et les « transclasses » sont assez nombreux désormais, ce n'est pas le cas pour la question de la honte sociale. En effet, la recherche autour de la question de la honte sociale en lien précisément avec ces récits de transclasse, en est encore à ses balbutiements. Pourtant, comme le souligne Jaquet (2014) :

[La] honte est l'un des marqueurs affectifs les plus constants du parcours des transclasses. Elle persiste lorsque le transclasse s'est extrait de son milieu natif, comme une trace indélébile d'infamie qu'aucun succès ne parvient totalement à effacer. (Jaquet, 2014, p. 164)

De fait, cette honte est omniprésente dans *Retour à Reims*, mais aussi dans les suites à *Retour à Reims*. Deux ans après *Retour à Reims*, en 2011, Éribon fait, en effet, paraître un petit livre intitulé *Retour sur Retour à Reims* où il aborde à nouveau la question de sa honte sociale. Deux ans plus tard, en 2013, il fait également paraître un autre livre, *La société comme verdict*, qui se veut le pendant théorique de *Retour à Reims*. Dans cette seconde suite de *Retour à Reims*, il évoque encore la question du retour et admet que la honte sociale n'a jamais cessé de le tarauder et que ce « retour » à ses origines, qu'il tentait de faire avec *Retour à Reims*, est peut-être impossible finalement. *Retour à Reims* semble donc avoir été particulièrement important pour Éribon, dans la mesure où il lui a consacré deux suites, avec *Retour sur retour à Reims* (2011) et *La société comme verdict* (2013).

Le chapitre 1 de ce mémoire permettra d'explicitier le concept d'habitus clivé, celui de transclasse et la définition du genre auto-socio-biographique, en plus de présenter sommairement les origines et les mécanismes de la honte. Il apparaît nécessaire de définir ces concepts dans la mesure où Éribon se présente, dans *Retour à Reims*, comme un transclasse. En outre, la honte semble un marqueur récurrent et singulier des trajectoires de transclasse (Jaquet, 2014). Ainsi, saisir ce dernier concept permettra de mieux comprendre la honte qui en résulte chez Éribon. Il apparaît tout autant essentiel de s'arrêter sur le genre propre de l'auto-socio-biographie pour comprendre comment il permet de témoigner spécifiquement d'une honte liée à la mobilité sociale ascendante. Il s'agira donc de faire voir, dans ce chapitre inaugural, toute la complexité de ce sentiment et de poser les bases

théoriques et méthodologiques nécessaires à l'étude du sentiment de honte au cœur du récit sociologique d'Éribon.

Le chapitre 2, quant à lui, proposera une analyse de la honte, plus précisément de la honte sociale, dans *Retour à Reims*. Il permettra de répondre ou, du moins, de tenter de répondre aux questions suivantes : comment se présente la honte sociale dans le récit d'Éribon ? Quelles en sont les causes ? Quelles réflexions primordiales autour de la honte se trouvent au cœur du récit ? Quel est le lien entre la honte sociale et la question du retour ? Pourquoi Éribon a-t-il attendu aussi longtemps avant d'évoquer cette honte sociale ?

Si *Retour à Reims* constitue le corpus à l'étude dans ce mémoire, nous aurons également recours à l'occasion à ses deux suites, *Retours sur retour à Reims* et *La société comme verdict*, puisqu'elles permettent d'éclairer notre corpus et que ce retour incessant sur certaines questions liées à la honte dans ces deux suites est au cœur de notre recherche.

Un des objectifs de ce mémoire en recherche-crédation consiste également en l'exploration de la honte, de la condition d'entre-deux et de la tension du transclasse. Toutefois, comme la plupart des récits de transclasses optent généralement pour l'exercice du récit analytique (sociologique) pour évoquer cette honte, nous avons souhaité, dans le cadre du volet création, proposer plutôt une évocation de la honte par le biais d'un autre genre : le genre poétique.

Il s'agissait d'examiner ces thématiques, soit la condition de transclasse et la honte, à l'aide des outils poétiques à notre disposition plutôt que par le biais d'un récit sociologique ou d'une fiction. Nous avons donc misé sur l'évocation plutôt que l'explication, l'image plutôt que l'illustration, le fragment plutôt que le tout.

Toutefois, les récits de transclasse et les travaux sur ceux-ci nous ont nourrie dans notre écriture. De fait, s'ils ne sont pas explicitement mentionnés, ces travaux et ces récits lus tout au long de cette maîtrise nous ont permis de mieux comprendre la honte chez Éribon, mais également de parvenir à écrire un recueil de poésie qui convoque beaucoup des thématiques propres à la condition de transclasse et à la réalité de la honte. De plus, ce recueil de poésie avait pour but, par la même occasion, de s'inscrire dans une volonté de rendre la honte dicible. La honte est souvent une émotion puissante et paralysante. Notre recueil de poésie est donc une tentative supplémentaire de libérer la parole honteuse. Par ailleurs, la poésie semblait offrir un espace créatif sûr pour explorer ce sentiment intime, ce qui en fait le genre idéal. En effet, la poésie, grâce à ce travail de poétisation du texte, semblait permettre une évocation des objets de honte, ou un effleurement des objets de honte, sans toutefois mettre à nu ce qui relève du plus intime.

CHAPITRE 1

LE TRANSCLASSE : MOBILITÉ SOCIALE ET HONTE

1. Le transclasse : récits de la mobilité sociale ascendante

1.1. L'habitus clivé bourdieusien : entre deux classes

Depuis les années 2000, les trajectoires à mobilité ascendante suscitent un intérêt grandissant dans l'espace public. À ce propos, le concept de « self-made-man », avait déjà fait son apparition dans la culture populaire durant le 19^e siècle, aux États-Unis (Wyllie, 1954), pour désigner ces individus à forte mobilité sociale (Jaquet, 2014). De cet intérêt grandissant pour ces trajectoires singulières émergeront dans les sciences humaines et sociales certains concepts tels que le concept d'habitus clivé, celui de transclasse ou encore l'auto-socio-biographie, un genre littéraire qui semble privilégié par les individus à forte mobilité sociale lorsqu'ils font le récit de leur trajectoire.

Les individus à forte mobilité sociale ont en commun de dépeindre un sentiment de déchirement entre deux classes, un sentiment de double non-appartenance. Au cours de leur trajectoire, ils découvrent qu'ils ne se sentiront jamais tout à fait membres à part entière de leur milieu d'arrivée, mais également qu'ils ont trop changé pour revenir à leur milieu d'origine. Ce sentiment d'entre-deux vécu a été conceptualisé par Bourdieu à l'aide de l'expression d'« habitus clivé » (Bourdieu, 1997). Il explique que ces habitus clivés des individus à mobilité sociale ascendante

produisent des « tension[s] qui peuvent être source de souffrance » (Bourdieu, 1997, p. 79).

Le concept d'habitus clivé trouve tout d'abord son origine dans le concept d'« habitus », un concept qui remonte, en réalité, à la philosophie antique (Wacquant, 2016). Ce concept est repris et précisé par Bourdieu dans les années 1980. Il définit alors l'habitus comme l'ensemble des dispositions acquises durant les socialisations primaires et secondaires, et donc influencées par le milieu social d'origine, des dispositions qui sont toujours susceptibles de guider et de produire chez l'individu certaines actions par la suite. Le concept d'habitus est pensé en tandem avec la notion de champ et permet de réfléchir aux trajectoires sociales d'individus dans ces différents champs (Bourdieu, 1997). Il devait permettre de proposer une nouvelle théorie qui puisse rendre compte des individus et de leur positionnement dans l'espace social comme étant le fruit de dispositions acquises et intégrées (Fabiani, 2016). L'habitus agit comme une force d'influence ou, comme le nomme Bourdieu, comme une « structure structurante » qui permet d'évoluer avec naturel dans un champ donné. Il précise également que :

ces conditionnements [sont] associés à une classe particulière de conditions d'existence produisent des habitus, systèmes de dispositions durables et transposables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes, c'est-à-dire en tant que principes générateurs et organisateurs de pratiques et de représentations qui peuvent être objectivement adaptées à leur but sans supposer la visée consciente des fins et la maîtrise expresse des opérations nécessaires pour les atteindre, objectivement « réglées » et « régulières » sans être en rien le produit de l'obéissance à des règles, et, étant tout cela, collectivement orchestrées sans être le produit de l'action organisatrice d'un chef d'orchestre. (Bourdieu, 1980, p. 88-89)

Dans les années 1990, Bourdieu prolonge ses travaux sur la question de l'habitus et propose le concept d'habitus clivé. Un habitus pourrait devenir « clivé » dans le sens où il ne serait plus en accord avec le monde social dans lequel l'agent

évolue (Bourdieu, 1997). Bourdieu, lui-même, dans son *Esquisse pour une auto-analyse* (2006), s'interroge sur son propre habitus clivé. Dans cette dernière œuvre, il soutient que les individus effectuant des mobilités sociales semblent tous porter en eux une tension permanente, un clivage insoluble entre deux habitus, une ambivalence entre leur ancien habitus, issu des classes populaires, et leur nouvel habitus, adapté à leur nouvel environnement ou à leur nouvelle classe sociale. Cet état de tension, voire de déchirement, ne semble permettre aucune paix pour l'individu transfuge (Bourdieu, 2006) et pourrait même conduire à une « névrose de classe » (Gaulejac, 1987). Éribon, lui-même, dans *Retour à Reims* (2009), n'est pas certain que les individus comme lui, pris entre deux classes, entre deux mondes, ne soient pas voués à vivre perpétuellement ce « malaise produit par l'appartenance à deux mondes différents, séparés l'un de l'autre par tant de distance qu'ils paraissent irréconciliables » (2009, p. 14). Si cette vision pessimiste de l'individu transclasse, forcément « clivé » et malheureux, est la vision majoritairement proposée par la littérature, ce n'est pas le cas dans toutes les disciplines. En sociologie, d'autres travaux que ceux de Bourdieu démentent ce portrait pessimiste et montrent que les individus à forte mobilité sociale peuvent éprouver des sentiments plus apaisés face à leur trajectoire sociale singulière (Pasquali, 2014, Peugny, 2013). Cette vision pessimiste du transfuge, chez les écrivains et reconduite par leurs critiques, est peut-être justement liée à la vision bourdieusienne de l'habitus clivé et de son *Esquisse pour une auto-socioanalyse*, qui a inspiré toute une génération d'écrivains et qui a servi de modèle à toutes les auto-analyses dans les décennies suivantes.

1.2. De l'habitus clivé au transclasse

Si les travaux de Bourdieu sur l'habitus clivé ont été majeurs et fondateurs, Jaquet, une chercheuse issue de la philosophie, a déploré, par la suite, que Bourdieu n'ait pas suffisamment approfondi la question de l'habitus clivé et les raisons qui expliquent ces trajectoires singulières (Jaquet, 2014). Selon elle, Bourdieu, dans *Esquisse pour une auto-analyse*, aborde trop brièvement la question de son habitus clivé. S'il propose toute une théorie de la reproduction sociale et de la non-reproduction, il ne propose pas réellement de pistes pour expliquer les raisons de son parcours singulier et de son exception à la règle de reproduction sociale. De plus, elle forge le néologisme « transclasse » pour nommer ces individus aux trajectoires sociales ascendantes ou descendantes (Jaquet, 2014). Elle justifie la création de ce néologisme par la nécessité d'un terme plus neutre et moins connoté que le terme préalablement utilisé dans les études littéraires et dans les récits, soit le terme « transfuge de classe » qui évoque l'idée de la trahison et de la désertion. (Jaquet, 2014). Dans le cadre de ce mémoire, nous allons justement préférer le terme « transclasse » pour désigner les individus porteurs de cet habitus clivé pour les mêmes raisons évoquées et puisqu'il est désormais majoritairement utilisé dans les travaux sur la question.

Jaquet a ainsi approfondi les recherches de Bourdieu sur la question de l'expérience du transclasse, et pour ce faire, elle s'est largement inspirée de récits de transclasse. De fait, Éribon et *Retour à Reims* sont cités à quelques reprises dans ses travaux afin d'illustrer ses démonstrations. Jaquet explique en outre que sa réflexion « s'inspirera des fictions littéraires qui offrent des exemples de non-reproduction » (Jaquet, 2014, p. 18) pour décrire les mécanismes et les causes à

l'origine de ces trajectoires sociales singulières. Dans son ouvrage majeur sur la question, *Les transclasses ou la non-reproduction* (2014), elle parvient à éclairer une dimension laissée dans l'ombre chez Bourdieu, soit le fait que les transclasses ne soient en aucun cas des exceptions à la théorie de la reproduction, mais plutôt des anomalies existant en raison d'une série de conditions et de dispositions rendant possibles ces mobilités. Elle s'attache ainsi à faire voir les conditions mêmes qui rendent possibles ces parcours.

Les études littéraires (Bouffartigue, 2013 ; Thumerel, 2011 ; Hugueny-Léger, 2015 ; Granjon, 2020 ; Lagrave, 2010, 2019 et 2021) vont d'ailleurs largement s'inspirer des travaux de Jaquet sur la question du transclasse et vont s'emparer du concept pour étudier ces trajectoires singulières à l'intérieur d'œuvres littéraires.

De fait, selon Jaquet (2014) et Lammers et Twellman (2021), des dénominateurs communs se retrouvent dans tous les parcours de transclasses, soit des paramètres structurels ou sociaux tels que des programmes de bourses, des mentors ou modèles positifs dans les parcours des transclasses. Éribon revient justement sur cette réalité, dans *Retour à Reims* :

Mais pour continuer à m'intéresser à ce penseur qui me fascinait, il allait me falloir gagner ma vie. Beaucoup d'étudiants menaient de front leurs études et une activité professionnelle qui leur permettait de subvenir à leurs besoins. Et je n'avais pas d'autre choix que de me résigner à être l'un deux si je ne voulais éviter que mes aspirations à la vie intellectuelle ne viennent se briser net sur le mur d'un principe de réalité – économique – qui m'était rappelé presque chaque jour par ma famille. (2009, p. 191)

Ainsi, ce n'est que l'obtention d'une bourse d'élève-professeur qui lui permet de quitter véritablement sa province, de « monter à Paris » et d'entamer une mobilité géographique, qui va permettre sa mobilité sociale par la suite :

J'avais passé l'obstacle et j'allais donc être "élève-professeur" : un salaire me serait assuré pour au moins deux ans, et peut-être trois si j'obtenais une mention très bien à mon mémoire de maîtrise (ce qui allait être le cas). (2009, p. 192)

Naudet (2012), dans ses travaux sur la mobilité sociale ascendante, compare justement les conditions permettant ces mobilités dans trois pays différents, soit les États-Unis, la France et l'Inde, et fait voir comment les différents paramètres organisationnels et sociaux influencent, voire permettent ou non ces mobilités sociales.

Par ailleurs, l'ingrédient commun de toutes ces mobilités semble résider avant tout dans le désir de « partir » et d'effectuer cette mobilité. Un désir de partir souvent inspiré par l'imitation de proches, l'amour, les espoirs déçus des parents d'une vie meilleure qui sont transmis à leurs enfants, ou le rejet du milieu d'origine (Jaquet, 2014 ; Naudet, 2012).

Chez Éribon, on retrouve deux de ces motifs préalables au désir d'effectuer cette mobilité sociale. Tout d'abord, il évoque la petite mobilité sociale de son père, significative pour lui, mais bien mineure à ses yeux :

il n'était plus ouvrier. Il dirigeait les ouvriers. Ou, plus exactement, il animait une équipe. Il tirait de ce nouveau statut un orgueil naïf, une image de soi plus valorisante. Bien sûr, je trouvais cela risible... (p. 56)

Puis, il évoque justement l'amertume de sa mère à l'égard de ses propres rêves de mobilité sociale déçus :

C'est grâce à elle que je fus en mesure d'aller au lycée et de poursuivre des études. Elle ne l'exprima jamais aussi directement, mais je crois qu'elle me percevait comme celui qu'elle pourrait aider à profiter d'une chance dont elle n'avait pas bénéficié. Son rêve déçu s'accomplissait à travers moi. Mais cela réveillait dans le tréfonds de son âme bien des tristesses anciennes et des rancœurs accumulées. (2009, p. 82)

Enfin, on retrouve également, dans le parcours d'Éribon, le rejet du milieu d'origine, qui est souvent présent dans les récits de transclasse (Jaquet, 2014). Chez certains transclasses, la question de la mobilité sociale est peut-être avant tout une nécessité davantage qu'un désir. Dans ces conditions, la mobilité sociale ne serait peut-être pas tant le fait d'une motivation intrinsèque, comme veut le faire croire la culture populaire entourant la figure du self-made-man (Jaquet, 2014), mais serait plutôt le résultat d'une exclusion douloureuse du milieu d'origine qui ne laisse d'autre choix que le départ ou la résignation. Jaquet exprime bien cette réalité et le fait que le bonheur donne rarement envie de le quitter alors qu'« être en souffrance, c'est être en partance et désirer l'ailleurs d'une vie meilleure. » (2014, p. 76). C'est ce qui se produit pour Éribon, son homosexualité étant une identité trop difficile à endosser dans un milieu intolérant et homophobe :

Je dois mentionner aussi les innombrables agressions dont je fus, au fil des années, le témoin impuissant, réduit à ressasser ensuite pendant des jours, des semaines, le lâche soulagement d'avoir été épargné et la tristesse, le dégoût d'avoir assisté à ces déchainements de brutalité auxquels les gays doivent toujours craindre d'être soumis et face auxquels ils restent désarmés. Plus d'une fois, il m'arriva de quitter précipitamment un de ces endroits, échappant de justesse au sort qui s'abattait sur d'autres. (2009, p. 220)

Dès lors, pour Éribon, l'homosexualité aura été un des ressorts de sa mobilité sociale, puisqu'il était « venu habiter Paris avec le double espoir de vivre librement [s]a vie gay et de devenir un “intellectuel” » (2009, p. 233). Ainsi, chez Éribon, trois éléments semblent au cœur de sa mobilité sociale. Tout d'abord, son parcours singulier a été rendu possible par une bourse d'élève-professeur, qui lui octroie les ressources économiques nécessaires à son départ vers la ville. Puis, sa mère lui insuffle ses espoirs déçus de mobilités sociales. Enfin, la fuite était nécessaire, en raison de son homosexualité, mal perçue dans son milieu d'origine.

Jaquet (2014) remarque d'ailleurs que cette fuite s'accompagne souvent d'un étrange paradoxe. Alors que les trajectoires sociales ascendantes de ces individus semblent, le plus souvent, le fruit du rejet du milieu d'origine, cela n'empêche pas ce même milieu de percevoir une certaine forme de trahison à l'égard de ces « déserteurs » et des sentiments pénibles à leur égard tels que la tristesse ou les regrets :

Elle voulait tout me dire et son verbe s'emballait, intarissable. C'était comme si elle avait eu à cœur de rattraper le temps perdu, de gommer d'un coup la tristesse qu'avaient représentée pour elle les conversations que nous n'avions pas eues. (Éribon, 2009, p. 13)

Jaquet (2014) mentionne qu'il est « parfois difficile de déterminer si c'est l'individu qui rejette le milieu ou le milieu qui rejette l'individu pour ses différences » (Jaquet, p. 76).

Comme Bourdieu avant elle et la majorité des travaux en études littéraires, Jaquet (2014) propose donc également une figure du transclasse malheureux. Selon elle, l'expérience de la mobilité sociale est pénible, puisque les individus ayant quitté leur milieu social se retrouvent pris, déchirés entre deux mondes. Ce déchirement est vécu péniblement par les transclasses qui semblent éprouver une tension existentielle permanente (Jaquet, 2014). Selon elle, c'est justement cette tension existentielle qui suscite cette honte omniprésente dans les parcours de transclasse. Rappelons, en effet, que la honte sociale semble un point commun à tous les récits de transclasse et apparaît au cœur de l'expérience de ceux-ci (Jaquet, 2014 ; Bouffartigue ; Bon-Saliba, 2020)

1.3. L'auto-socio-biographie : un genre entre littérature et sociologie

L'auto-socio-biographie, un récit entre littérature et sociologie, à mi-chemin entre l'intime et le social, semble être le genre privilégié par les transclasses qui ressentent le besoin, voire la nécessité, d'aborder leur trajectoire singulière. Éribon n'est ainsi pas le seul à se livrer, au tournant du XX^e siècle, en France, à cet exercice auto-socio-biographique.

En effet, avant cet écrit déterminant, c'est dans la production littéraire qu'on trouve les plus anciens modèles du genre. Des œuvres telles que *La place* (Ernaux, 1983) et *Une femme* (Ernaux, 1988) en constituent probablement les exemples les plus connus. Ernaux est d'ailleurs la première à employer le terme d'auto-socio-biographie (Lammers et Twellman, 2021) pour décrire ces récits de mobilité sociale et de transclasse : « [...] *La place*, *Une femme*, *La honte* et en partie *L'événement* sont moins autobiographiques que auto-socio-biographiques¹ » (Ernaux, 2003, p. 23).

Bourdieu, avec *Esquisse pour une auto-analyse* (2007), va également servir de modèle et inspirer toute une génération d'écrivains. Dans cette œuvre de maturité, il affirmait clairement qu'il n'entendait pas écrire une autobiographie, mais plutôt présenter des éléments de sa vie de sorte à éclairer les raisons de sa trajectoire intellectuelle et la formation de son habitus clivé. Il s'agissait, pour Bourdieu, de réfléchir « à la détermination des présupposés sociaux qui ont dirigé [sa] propre attitude épistémologique » (Spoerhase, 2019, p. 122). Ces auto-analyses (autre appellation de ces récits de mobilité sociale) de transclasse se distinguaient par ailleurs des autobiographies en raison des éléments personnels retenus qui sont

¹ L'auteure souligne.

choisis, car « nécessaires à l'explication et à la compréhension sociologique, et ceux-là seulement » (Bourdieu, 2004, p. 12).

Éribon s'inscrit précisément dans ces filiations. Il mentionne que *Retour à Reims* est influencé par la célèbre *Esquisse pour une auto-analyse* (2004) de Pierre Bourdieu, mais également par « les livres d'Annie Ernaux, comme *La Place*, *Une femme*, *La Honte* [qui] ont été [...] [s]es références principales » (2009, p. 41). Il présente également *Retour à Reims* comme une « analyse historique et théorique ancrée dans une expérience personnelle » (2009, p. 22) ou encore comme une « introspection sociologique » (2013, p. 11). Pour lui, le recours à l'auto-socio-biographie (ou auto-analyse) permettait avant tout d'étudier « la domination sociale et la possibilité qu'il a eue d'y échapper [...] mais aussi la personnalité dissociée qui en est la conséquence » (Granjon, 2020, p. 4), soit ce fameux « habitus clivé » dont parlait Bourdieu et qui semble tenailler tous les transclasses. Ainsi, pour Éribon, Ernaux et Bourdieu agissent en modèles du genre.

Plus récemment, Édouard Louis, un élève d'Éribon, a également publié une auto-socio-biographie qui a été un véritable succès de librairie, *En finir avec Eddy Bellegueule* (2014), inspirée justement par *Retour à Reims*.

Si les auteurs de ces auto-socio-biographies tentent d'inscrire leur trajectoire individuelle dans l'Histoire, ils ne tendent tout de même pas vers l'objectivité ou la neutralité. Puisque le point de vue choisi est celui du transclasse qui a vécu la domination, ce sont forcément des récits politisés portant un message idéologique, celui du rapport dominé-dominant et de la nécessité de témoigner ou de dénoncer cette réalité (Gacoin-Marks, 2021).

Il ne s'agit pas de faire un récit de soi totalement subjectif non plus, mais plutôt de tenter de saisir sa trajectoire singulière en mettant au jour les déterminismes qui

ont opéré dans celle-ci afin d'offrir un témoignage sociologique et historique. Pour ce faire, les auteurs d'auto-socio-biographies ont recours à l'histoire, à la sociologie, à la littérature ou aux photographies. Le recours à ces éléments extérieurs et contextuels semble d'ailleurs une autre caractéristique commune à toutes ces auto-socio-biographies (Jaquet, 2014). Éribon expliquera justement que, dans *Retour à Reims*, il cherchait à « brouiller les frontières entre théorie et littérature » (2009, p. 41). Le recours à l'intertextualité, plus précisément, apparaît central dans ces récits de transclasses, qui mobilisent la littérature pour éclairer leur propre condition. Éribon n'échappe pas à cette tendance et convoque fréquemment dans ses œuvres des auteurs tels que Sartre, Beauvoir, Genet, Foucault, Wideman, etc. Ainsi, dans *Retour à Reims*, ces auteurs agissent souvent comme des clés de lecture de sa propre trajectoire sociale, puisqu'il met leurs œuvres à contribution et les utilise le plus souvent comme des miroirs de sa propre situation. Ce recours à des textes philosophiques ou littéraires se fait même lorsqu'il s'agit d'illustrer ce qui pourrait relever du plus intime comme la peur, les goûts, l'amour ou la honte justement. Spoerhase (2019) remarque d'ailleurs qu'il s'agit d'un élément récurrent dans la facture du genre auto-socio-biographique : le recours aux émotions, à l'intime permet de montrer que l'individu transclasse, qui écrit sur soi et sur la société, n'est pas devenu « un intellectuel parfait ». Il est cet individu transclasse, pris entre deux mondes, les affects agissant ici comme preuve de son attachement intact à son milieu d'origine :

Dans les autosociobiographies, ce sont généralement des émotions fortes comme la douleur ou la colère qui attestent du fait que le transclasse n'a pas rompu tout lien avec son milieu d'origine (Spoerhase, 2019, p. 129).

Le genre auto-socio-biographique, à mi-chemin entre sociologie et littérature témoigne déjà du passage à l'autre classe et donc, de la trahison, ne serait-ce que par le langage et la théorie mobilisés par ces auteurs (Hugueny-Léger, 2015). Toutefois, ce recours aux émotions et cette solidarité à l'égard de la classe dominée permettent d'atténuer quelque peu la « trahison » et de rappeler que, malgré tout, le transclasse n'a pas complètement rompu avec son milieu d'origine.

En outre, tous les textes auto-socio-biographiques « opèrent avec la notion de “classe sociale” et, jointe à elle, avec celle de “frontière” (à la fois sociale et géographique) » (Lammers et Twellman, 2021, p. 4). Cette volonté de mobiliser à nouveau ces questions de classes sociales constitue alors un « but central de l'autosociobiographie² [qui] semble donc consister à remettre sur le devant de la scène un fait longtemps occulté, à savoir la persistance des différences entre les classes sociales » et ses conséquences (Lammers et Twellman, 2021, p. 5).

La thématique récurrente de la « frontière » est également importante, car elle fait écho au sentiment d'être entre deux mondes et d'être passé de l'autre côté et, par la bande, à la nécessité de faire un retour pour y revenir : « le sujet central des récits est souvent, comme le suggère le titre de l'ouvrage de Didier Éribon, le “retour” ». (Lammers et Twellman, 2021, p. 4). Ce retour est rendu nécessaire par la mort du père, qui agit souvent comme un élément déclencheur de ces récits (Lammers et Twellman, 2021 ; Hugueny-Léger, année). Éribon n'y fait pas exception :

Arriva pourtant le moment où le besoin de “revenir” s'imposa à lui, même si ce fut après la mort de son père [...]. Le texte qu'il écrit pour lui rendre hommage peut donc s'interpréter comme le moyen d'accomplir ou, en tout cas, d'entamer ce « retour »

² Cette graphie différente est celle adoptée originellement par Annie Ernaux.

mental en essayant de comprendre qui était ce personnage qu'il avait tant détesté et qu'il avait tant voulu fuir. Et, peut-être, en s'engageant dans ce processus d'intellection historique et politique, devenir un jour capable de se réapproprier émotionnellement son propre passé, et parvenir non seulement à se comprendre soi-même mais surtout à s'accepter soi-même. (2009, p. 34)

Tout compte fait, l'auto-socio-biographie se distinguerait donc par son caractère hybride ou ambivalent, se rapprochant de l'autobiographie sans en être complètement une, usant de la sociologie sans toutefois s'y limiter. Elle apparaît comme un genre à mi-chemin entre littérature et sociologie, entre le particulier et le général. Il s'agit avant tout pour ses auteurs de « tenter d'examiner leur propre vie et celle de leur famille en fonction des structures sociales desquelles il.elle sont issu.e.s ». (Lammers et Twellman, 2021, p. 4). Par ailleurs, les auto-socio-biographies permettraient peut-être de répondre au sentiment de honte récurrent et omniprésent dans tous ces récits de transclasse, voire de s'en libérer (Bon-Saliba, 2020) en ce que ces récits semblent permettre une libération de la parole honteuse. Ce faisant, la honte est bien au cœur de toutes ces auto-socio-biographies.

2. La honte : une émotion qui ne s'énonce pas

2.1. Histoire de la honte

Par le passé, la honte a peu mobilisé les chercheurs en sciences humaines. Cela est vrai aussi, étonnamment, pour la psychanalyse :

Pendant longtemps, en effet, les psychanalystes ont manifesté plus qu'un désintérêt pour la question de la honte. Celle-ci a été laissée de côté de sorte qu'on pourrait presque parler à ce sujet d'un trou dans la théorie analytique. (Selz, 2006, p. 14)

Ce relatif désintérêt peut s'expliquer par le caractère tabou de la honte et de son

étude. En effet, selon Balint (2017) et Selz (2005), il aurait été perçu comme déraisonnable, illégitime et même suspect de s'y attarder (Balint, 2017 ; Selz, 2006). Selon ces mêmes auteures, jusqu'à tout récemment, il « eut sans doute été honteux de s'intéresser à la honte » (Selz, 2006, p. 14), dans la mesure où ce sentiment était associé à la nature animale, non-civilisée de l'homme (Selz, 2006). Ce relatif silence autour de la honte est un phénomène curieux, sachant que la honte a pourtant toujours été présente dans les propos et vécus des patients reçus en analyse et que la littérature, elle, s'y est abondamment arrêtée (Maubrun, 2018) :

La honte, on préfère ne pas en parler, la passer sous silence. Peu d'études lui sont consacrées alors que les romans, les histoires de famille, les récits de vie, suintent de la souffrance qu'elle provoque. (Gaulejac, 1989, p. 128)

Les écrivains (ou philosophes) notamment Freud, Camus, Sartre et Lévi, pour ne citer que les plus connus, posent les bases des réflexions qui vont se constituer autour de l'objet de la honte par la suite.

Freud, dans *l'Interprétation des rêves* (1899), aborde très rapidement cette question de la honte et estime que la honte se limite à son rôle de digue sexuelle de l'enfant face à l'adulte. Ce sentiment est donc lié au Surmoi. La honte, pour lui, agit comme une barrière visant à limiter les actions sexuelles possiblement amORALES de l'enfant (Freud, 1899). Il associe également la honte à la corporéité. Dans la préface de *Rites scatologiques* de Jean Grégory de Burgh, il soulève l'hypothèse que la honte gêne et dérange parce qu'elle « rappelle par trop la nature animale de l'humain » (Freud, 1913, dans Selz, 2006, p. 14). Selz souligne que Freud « a donné, non pas une métapsychologie détaillée et dûment organisée de la honte, mais cependant suffisamment d'éléments pour nous permettre d'en poursuivre l'étude » (2006, p. 14).

Pour sa part, Sartre aborde la thématique de la honte dans *L'Être et le Néant*

(1943), puis dans *Saint Genet, comédien et martyr* (1952), et enfin, dans son autobiographie *Les Mots* (1964). La honte est, pour lui, liée au regard social et il parlera de la honte comme de ce qui fait : « tomber dans le monde » (Sartre, 1943, p. 314) et de ce qui fait naître « sous le regard d'autrui » (Sartre, 1943, p. 313). Ainsi, pour Sartre, la honte est irrémédiablement liée au regard de l'Autre : « j'ai honte de moi tel que j'apparais à autrui » (Sartre, 1943, p. 266).

À son tour, Camus aborde la honte dans *Le Premier Homme* (1994), son roman autobiographique posthume. Dans celui-ci, il présente la honte comme un effet inévitable de la condition des opprimés. La honte est liée à la position d'un individu dans l'espace social et est le lot de tous les opprimés (Camus, 1994) :

Chez Camus, l'expérience de la honte est liée aux conditions d'existence de sa famille confrontée à la misère. Le regard de l'autre s'inscrit d'emblée dans des rapports sociaux de domination entre les riches et les pauvres, les savants et les ignorants, les gens cultivés et les autres. La honte débouche sur la révolte et l'émergence d'un sujet social. (Gaulejac, 1996, p. 166)

Enfin, Primo Lévi, dans *Les Naufragés et les Rescapés* (1986), propose une réflexion approfondie de la honte du contexte concentrationnaire de la Seconde Guerre mondiale. Il propose une typologie de la honte ontologique, cette honte liée au fait d'être victime ou témoin de l'inhumain, notamment dans le contexte du génocide juif (Bertrand-Luthereau, 2017).

Après les années 1990, les travaux s'intéressant à la honte augmentent de façon considérable. En effet, comme le remarque Balint : « ces dernières décennies, la honte a été abordée à différentes reprises autant par des psychanalystes que par des écrivains qui tentent de déchiffrer ses enjeux et manifestations » (Balint, 2017, p. 125). La psychanalyse se saisit de cet objet d'étude afin de tenter d'étudier et de cerner ses effets, ses manifestations, ses causes et ses remèdes. La honte se constitue en sujet d'étude légitime, et fait l'objet d'une attention soutenue de la part des

psychanalystes et des psychiatres (Green, 1983 ; Zygouris, 1988 ; Tisseron, 1992 et 1998, Cyrulnik, 2010), mais aussi des sociologues (Gaulejac, 1987, 1989 et 1996), des philosophes (Ogien, 2003 ; Ogien, 2005 ; Jaquet, 2014), donnant même lieu à des travaux collectifs et interdisciplinaires (Chouat (dir.), 2007).

Toutefois, si les travaux sont foisonnants en psychanalyse et en psychologie, ils sont encore très peu nombreux en études littéraires et en sociologie. En sociologie, même si la notion d'émotion ne fait toujours pas consensus (Vermot, 2014), des chercheurs issus de la sociologie des émotions (Ariza, 2017 ; Basanj et Fakour Manavi ; 2021) commencent à s'intéresser à ce sentiment que Pancer décrit comme « l'un des moteurs les plus puissants de la vie sociale » (2008, p. 1). Quelques philosophes (Ogien, 2002, 2003 et 2005 ; Jaquet, 2014, Luttway, 2017) ou historiens (Pancer, 2009) s'intéressent également à cette question. En littérature, à l'heure actuelle, lorsqu'on tente d'éclairer le sentiment de honte présent à l'intérieur de récits littéraires, c'est en s'appuyant majoritairement sur les travaux issus de la psychanalyse. Ainsi, dans les dernières années, les études littéraires se sont emparées de ce sentiment pour ausculter l'œuvre d'Ernaux (Balint, 2017 ; Martin, 2006 et 2017) ainsi que celle de Kafka, Genet et Dostoïevski (Martin, 2005), celle de Primo Lévi (Bertrand-Luthereau, 2017) et enfin celle de Lydie Salvayre (Malinoska, 2017). Ce faible nombre de travaux s'intéressant à la honte en études littéraires pourrait s'expliquer notamment par les difficultés méthodologiques que présente l'étude de la honte en raison de la nature même de ce sentiment (Vermot, 2014).

2.2. Difficultés méthodologiques dans l'étude de la honte

La honte est une émotion qu'on ne nomme pas, qu'on tait et qui est donc, par conséquent, indicible. Son étude dans un texte littéraire apparaît donc d'emblée comme une tâche difficile. Dans un article au titre évocateur sur cette question, « Capturer une émotion qui ne s'énonce pas » (2014), Vermot soulève précisément cette difficulté : « la honte peut se caractériser [...] par une inhabilité des individus à y répondre via un geste socialement expressif ou encore via son énonciation » (2014, p. 1). Toutefois, elle propose la piste de solution suivante : la honte doit être justement cherchée dans ce qui est caché, non-dit, omis, gardé silencieux, car elle rappelle que si les gens cachent le fait d'éprouver un sentiment de honte, ils cachent également l'objet de leur honte :

plus que l'expression même de la honte, c'est autant l'objet de la honte que les individus cherchent à cacher. L'objet qui entraîne un sentiment de honte sera en effet perçu comme amoral, c'est pour cela qu'il est inavouable aux regards des autres. La honte a ainsi ici un double sens : elle désigne autant le sentiment que l'objet qui a causé le sentiment [...]. (2014, p. 6)

Ce faisant, il est important de s'intéresser au sentiment de honte lui-même, mais également aux objets de honte, qui sont volontairement tus, omis, détournés. Vermot (2014) insiste encore sur la nécessité de connaître le contexte sociohistorique et culturel de façon à pouvoir appréhender ce qui serait susceptible de faire honte chez des individus :

lorsqu'on souhaite analyser la honte, il faut rester attentif à certaines pratiques ou comportements que peuvent avoir les individus afin de dissimuler une identité fondatrice qui peut, dans un contexte spécifique, être pensée ou perçue comme honteuse. (Vermot, 2014, p. 14)

Pancer, une historienne qui réfléchit sur les limites d'une approche lexicale dans l'étude de la honte, propose les mêmes pistes de solution afin d'appréhender

la honte. Elle considère, comme Vermot (2014), que plusieurs caractéristiques permettent de retracer la présence du sentiment de honte. Il s'agit donc d'accorder un œil attentif et de relever des :

indices comportementaux et de[s] situations signalant qu'un sujet est dans une position de rejet, d'isolement, d'ostracisme, de confusion, de dépendance, d'inefficacité, d'inadéquation, de vulnérabilité, d'impuissance, d'humiliation, de torture, de défaite ou de dérision [qui] peuvent nous mettre sur la voie. (Pancer, 2008, page 8)

Pancer soulève également un autre écueil dans l'étude du sentiment de honte, c'est-à-dire le fait que la honte soit susceptible d'être confondue avec plusieurs autres sentiments. Elle rappelle que la « honte [est] [un] terme générique d'une catégorie d'affects regroupant des émotions apparentées telles que l'embarras, la confusion, la timidité et la pudeur » (Pancer, 2008, p. 1).

De fait, si les théoriciens distinguent désormais la honte d'autres affects comme la culpabilité, la pudeur ou autres affects proches, cela n'a pas toujours été le cas. La honte a été souvent confondue avec la pudeur ou la culpabilité notamment (Tisseron, 2009). Tisseron et d'autres auteurs (Maubrun, 2018 ; Gaulejac, 1996) font voir les distinctions entre les sentiments de la honte et de la pudeur, en démontrant notamment que la honte est synonyme de catastrophe pour l'individu qui en est victime, alors que la pudeur est plutôt la peur de cette catastrophe qui n'est pas encore arrivée :

Ce qui caractérise la pudeur, c'est donc la crainte d'être victime d'une agression. Elle est inséparable du désir de nous protéger, alors que le sentiment de honte témoigne du fait que nos défenses ont été "enfoncées" et que le regard honnisseur de l'autre a pénétré jusqu'au fond de nous. (Tisseron, 2006, p. 19)

Tisseron distingue également la honte de la culpabilité. La première n'est jamais un choix, alors que pour la culpabilité, elle peut toujours être désamorcée en

faisant amende honorable ou en tentant de réparer la situation. Par ailleurs, la honte se distingue de la pudeur et de la culpabilité en ce que toutes les deux sont des sentiments socialisants, et donc structurants, alors que la honte, elle, est plutôt un sentiment déstructurant :

La honte au contraire est terriblement désocialisante et déstructurante. Les manières de parler de la honte sont d'ailleurs éclairantes. On dit de quelqu'un qui a honte qu'il devrait "rentrer sous terre", ou alors c'est lui qui pense : "J'ai envie de disparaître. J'ai envie de rentrer dans un trou de fourmi. Je préférerais ne pas exister, j'aurais voulu ne jamais être là", etc. (Tisseron, 2006, p. 20)

Ainsi, la pudeur et la culpabilité envoient des signaux émotionnels qui sont socialisants et qui poussent à adopter certains comportements susceptibles d'être socialement perçus comme adaptés à la société. Il s'agit donc d'une différence fondamentale dans les effets et dans le fonctionnement de ces sentiments.

Ce qui distingue également la culpabilité de la honte, c'est le fait que dans la honte, il n'y a pas forcément de faute commise ou de tort. La personne honteuse n'a pas forcément raison de l'être, alors que la culpabilité, elle, résulte le plus souvent d'une faute commise pouvant être réparée :

La honte est le contraire de l'amour-propre. C'est la haine de soi, qui se distingue de la culpabilité dans la mesure où il ne s'agit pas de punition et de faute à propos d'un acte commis, mais d'un effondrement intérieur [...]. (Gaulejac, 1996, p. 76)

Le meilleur exemple de cette non-responsabilité est l'immense sentiment de honte éprouvé et théorisé par Lévi qu'ont vécu les survivants des camps de concentration (Lévi, 1989).

Enfin, il est important de mentionner que la honte peut se cacher sous une autre émotion telle que la colère, la rage, la tristesse, etc. Ainsi, la honte pourrait n'être pas nommée ou même présentée comme étant une émotion en soi. En effet, la honte est définie comme un métasentiment, car elle est souvent combinée à

d'autres sentiments et peut se dissimuler derrière ces différentes émotions, ce qui complique son étude :

La honte a de multiples visages, de multiples aspects. Elle est le produit de violences humiliantes diverses et composées de sentiments variés, rage, culpabilité, amour, haine, colère, agressivité, sidération, peur, etc., qui en font un métasentiment, c'est-à-dire un conglomérat d'émotions, d'affects, de sensations, liés les uns aux autres. (Gaulejac, 1996, p. 73)

Dans ces conditions, on saisit mieux pourquoi une analyse simplement lexicale de la honte paraît inadaptée (Pancer, 2008).

2.3. Les origines de la honte

Les théoriciens affirment tous que la honte se situe : « au confluent du psychique et du social » (Havercroft, 2005, p. 123). La honte apparaît donc comme étant liée à l'inconscient individuel, mais également au monde social. De fait, ce sentiment semble être le résultat d'un processus en deux temps. Tout d'abord, la honte naît d'une impulsion extérieure liée au regard de la société sur le sujet : « La honte est un sentiment dont la genèse est fondamentalement sociale, liée au regard d'autrui, au sentiment d'être différent des autres, à la sensation d'être invalidé au plus profond de son être » (Gaulejac, 1989, p. 129). L'impulsion à l'origine de la honte est donc sociale. C'est le regard de cet « Autre », porteur d'un jugement qui induit le sentiment de honte. Le plus souvent, la honte trouve son origine dans la différence du sujet :

Quel lien pourrait-il y avoir, sinon social, entre des « hontes » diverses telles que, je les cite en vrac : d'être d'une autre origine, d'une autre couleur, d'être orphelin,

d'avoir un accent, la honte d'être pauvre, chômeur, laid, impuissant, malade, fils d'un père déchu, fille d'une mère mal fagotée, etc... bref, d'être un "autre", vu d'en haut par les autres. Quel lien, sinon de risquer d'être nommé comme différent par l'instance qui en a le pouvoir, et "les autres" l'ont souvent. (Zygouris, 1988, p. 5)

C'est donc la différence et le fait de contrevenir aux normes sociales qui fait en sorte que le sujet se heurte au rejet du groupe et parfois même à l'abjection de ce qu'il fait, ou même de ce qu'il est fondamentalement. Toutefois, cette partie sociale ne constitue que le premier mouvement dans le mécanisme de la honte. Ce qui fait que la honte s'installe chez le sujet, c'est l'impossibilité pour le sujet de réagir à la honte, en raison de la forte inhibition que provoque le sentiment, et du silence qu'il dicte : « la honte, on préfère ne pas en parler » (Gaulejac, 1996, p. 13). Le sujet à qui on fait honte est totalement passif, pétrifié, figé par ce sentiment perçu comme catastrophique : « Dans les moments de honte qui se déroulent en public, les individus ont le souhait de disparaître, le désir de "s'en aller en courant", de devenir invisible » (Vermot, 2014 p. 13).

Par ailleurs, la honte, un sentiment riche de paradoxes, se manifeste aussi de façon très vive chez le sujet. En effet, alors que le sujet honteux n'a souvent qu'une envie, celle de disparaître, de fuir, de devenir invisible, la honte s'accompagne le plus souvent de manifestations évidentes et visibles : « [...] le symptôme principal de la honte, c'est le rougissement. C'est un vrai paradoxe au niveau de la peau. Au moment où l'on voudrait disparaître, ne pas se faire remarquer, on rougit et on devient flamboyant » (Gaulejac, 2012, p. 10).

Ce qui semble permettre à cette honte de s'installer aussi profondément dans la psyché d'un individu, c'est l'impossibilité pour le sujet de riposter ou de répondre à l'attaque de l'Autre en raison du caractère inhibiteur même de la honte. Ce faisant, la violence de la charge agressive de l'Autre se retourne contre lui et le sujet

honteux n'a d'autres choix que d'intérioriser la charge violente en lui : « il y a un coût psychique important lorsqu'une violence subie ne reçoit pas de "traitement" immédiat, lorsque l'acte de riposte est empêché. Or il l'a été à tous les coups dès lors que perdure la honte » (Zygouris, 1988, p. 1). Cette intériorisation de la charge agressive par le sujet, c'est ce qui fait en sorte que la honte provoque une souffrance aussi importante. Gaulejac abonde dans le même sens :

Habituellement, lorsque le sujet est attaqué, il se défend par une réaction agressive contre celui qui l'attaque ou, s'il ne le peut, contre son environnement externe. La honte empêche cette réaction directe. La charge agressive se retourne contre le sujet lui-même et c'est pour cela que la honte fait mal, elle produit une immense colère rentrée. Face à la violence de la souffrance, le sujet ne trouve pas d'issue. (Gaulejac, 1996, p. 70)

Le sujet victime de la honte vit donc un processus en deux temps. Il est victime du « social » qui lui « fait honte », puis, en raison de son impossible réaction causée notamment par les propriétés paralysantes et inhibantes de la honte, il est incapable de réagir et intériorise la violence du monde social. Ce qui rend cette honte si douloureuse pour le sujet honteux, c'est ce processus d'intériorisation qui survient par contre coup et qui oblige le sujet paralysé à intérioriser en lui la violence de l'Autre.

Par ailleurs, un processus particulièrement redoutable peut se mettre en place par la suite chez certains sujets honteux. Le sujet, incapable d'avoir su réagir ou riposter face à « la situation de honte », finit par croire que les gens qui l'ont humilié, rabaissé, etc., avaient raison de le faire, ce qui suscite encore davantage de honte chez lui et inhibe encore davantage sa capacité à réagir. Le sujet entre alors dans un cercle sans fin où il vit toujours plus de honte et a encore moins la capacité de s'en sortir.

Ce fonctionnement de la honte, entre responsabilité individuelle et sociale, fait en sorte qu'une approche alliant psychanalyse et sociologie comme celle de Gaulejac, qui s'intéresse à la honte dans cette combinaison de regards, se révèle idéale pour appréhender la honte. L'approche de Gaulejac permet de bien en comprendre les mécanismes sociaux à l'origine de la honte, mais également les capacités des sujets à réagir à la honte, en plus de saisir comment cette honte sera agissante chez des sujets honteux.

2.4. Les différents types de honte

Plusieurs théoriciens (Malinoskva, 2017 ; Lévi, 1989 ; Gaulejac, 1996 ; Balin, 2017) proposent des typologies des types de honte et tentent d'en trouver les causes. La honte demeure avant tout liée au monde social et aux normes qui y circulent. Ainsi, ce qui pourrait être perçu comme une « honte sexuelle » à une époque ou dans une culture pourrait ne pas l'être à une autre époque ou dans une autre culture. Gaulejac propose la typologie qui nous semble la plus opérante. Selon lui, on peut distinguer « différentes formes de honte en fonction de la sphère existentielle concernée » (1996, p. 75). Il distingue les formes de honte suivantes : la honte corporelle, la honte sexuelle, la honte psychique, la honte morale, la honte sociale et la honte ontologique.

La honte corporelle consiste en tout ce qui touche le corps et ses manquements :

être sale, mal habillé, sentir mauvais, avoir un handicap... Là où le corps est pris en défaut, lorsqu'on est seul de son espèce, pas comme les autres, trop gros, trop maigre, trop petit, trop grand ; sourd, muet, borgne, manchot... Mais aussi quand on est noir au milieu des blancs, roux au milieu de bruns ou de blonds, dans toutes les situations

où la caractéristique corporelle conduit à se faire remarquer et que les remarques invalident la différence. (Gaulejac, 1996, p. 75)

La honte psychique tient dans le fait de « perdre l'estime de soi, [d']avoir le sentiment de ne plus être digne d'être aimé, [de] se sentir radicalement déprécié. La honte est le contraire de l'amour propre » (Gaulejac, 1996, p. 76). Dans la honte psychique, c'est toute l'estime de l'individu qui est touché au plus profond de lui-même.

La honte morale, quant à elle, est une forme de honte souvent confondue avec la honte sociale ou ontologique. Elle est liée à une intériorisation des normes sociales concernant ce qui est jugé « moral » ou « immoral » et à l'image de « soi » que se fait le sujet de lui-même. Cette image de soi peut être écornée par une situation de honte, lorsque par exemple le sujet est pris « en flagrant délit de mensonge, d'hypocrisie, de vantardise, de couardise » (Gaulejac, 1996, p. 76).

La honte ontologique appartient plutôt au registre de l'universel et de la conception que le sujet se fait de l'humain et de l'inhumain. La honte ontologique survient lorsque l'être est confronté à l'inhumain, comme spectateur, comme acteur ou comme victime. On touche ici à l'essence même de l'homme. Lévi (1986) distinguait des sous-types de cette honte ontologique selon que le sujet était soit victime de l'inhumain, soit témoin ou acteur. La honte ontologique, c'est, en principe, « ce qui fonde le sentiment d'appartenance à l'espèce humaine : fond commun de valeurs qui s'impose au-delà des cultures (respect de la vie, interdit de l'inceste, du meurtre, du viol et de la torture). » (Gaulejac, 1996, p. 76).

La honte sexuelle touche la sphère sexuelle de l'individu. Elle est étroitement liée aux questions entourant entre autres l'orientation et les pratiques sexuelles. Gaulejac indique que la honte sexuelle :

touche à la pudeur, à la gêne éprouvée d'être dévoilé dans son intimité, dans son impuissance ou dans ses insatisfactions. On touche aussi la question de la perversion (exhibitionnisme, sado-masochisme...) là où le plaisir est recherché dans la transgression des normes, dans ce qui, justement, devrait être objet de honte. (Gaulejac, 1996, p. 75-76)

La honte sociale, quant à elle, est liée à « l'ensemble des processus qui produisent la stigmatisation, l'invalidation par autrui dans des logiques sociales de domination » (Gaulejac, 1996, p. 76).

Ces deux dernières formes de honte, soit la honte sexuelle et la honte sociale, sont les types de honte qui sont les plus évoquées dans *Retour à Reims*. Toutefois, la honte sociale est celle à laquelle nous avons été particulièrement attentive.

Il est important de souligner que ces typologies de la honte varient d'un chercheur à l'autre, mais cette variation ne se présente pas pour la honte sociale, qui est mobilisée comme telle dans d'autres travaux s'intéressant à la honte (Zygouris, 1988 ; Malinoska, 2017). La honte sexuelle, elle aussi, semble faire l'objet d'un certain consensus, bien que parfois elle semble être confondue avec la honte intime/corporelle. Cette distinction parfois floue entre honte intime, sexuelle ou corporelle nous semble d'ailleurs compréhensible dans la mesure où la honte corporelle et intime paraît étroitement liée à la honte sexuelle et que les travaux sur la honte tendent à montrer qu'une honte en entraîne souvent une autre (Gaulejac, 1996, Zygouris, 1989).

Finalement, le chapitre suivant se basera donc sur ces concepts clés explicités tout au long du présent chapitre. Ces différentes notions nous permettront de mener à bien l'analyse de notre corpus et de faire voir tout l'importance de la honte dans le récit auto-socio-biographique d'Éribon.

CHAPITRE 2

RETOUR À REIMS : FAIRE LE RÉCIT DE LA HONTE SOCIALE

1. Faire un récit de la honte sociale

Retour à Reims est avant tout le récit de deux hontes qui s'entremêlent, se répondent, se jouent l'une contre l'autre, voire se renforcent l'une et l'autre :

Au fond, j'étais marqué par deux verdicts sociaux : un verdict de classe et un verdict sexuel. On n'échappe jamais aux sentences ainsi rendues. Et je porte en moi la marque de l'un et de l'autre. Mais parce qu'ils entrèrent en conflit l'un avec l'autre à un moment de ma vie, je dus me façonner moi-même en jouant de l'un contre l'autre. (Éribon, 2009, p. 230)

De fait, selon Éribon, la honte sexuelle aurait été l'une des causes de sa honte sociale. En effet, son homosexualité est un élément décisif de sa mobilité sociale ascendante, puisque c'est en fuyant sa région pour « monter » à Paris afin de vivre pleinement sa vie en tant qu'homosexuel qu'il commence à taire son passé social :

il ne serait pas exagéré d'affirmer que la sortie du placard sexuel, le désir d'assumer et d'affirmer mon homosexualité, coïncidèrent dans mon parcours personnel avec l'entrée dans ce que je pourrais décrire comme un placard social [...]. (2009, p. 22)

Ces deux hontes semblent donc intimement liées. Si la mobilité sociale permet à Éribon de sortir de la première et de retrouver un espace culturel plus tolérant de son identité homosexuelle, sa honte sociale, quant à elle, se manifeste vivement et reste tenace.

La question de la honte sexuelle est toutefois moins abordée dans *Retour à Reims*. Éribon ne la mentionne que pour expliquer en quoi elle a été à l'origine de sa honte sociale. Il s'étonne plutôt, tout au long du récit, de son silence maintenu au sujet de sa honte sociale pendant si longtemps : « Pourquoi, moi qui ai accordé tant d'importance au sentiment de la honte dans les processus de l'assujettissement et de la subjectivation, n'ai-je à peu près rien écrit sur la honte sociale ? » (2009, p. 21) En effet, Éribon est connu pour avoir écrit de nombreux ouvrages sur la question gay, dans les études de genre, mais ce n'est qu'avec *Retour à Reims* qu'il se penche sur la question des rapports de domination non sexuels et sur la honte qu'ils induisent, tout en s'interrogeant sur sa propre honte sociale.

Annie Ernaux elle-même, dans un article paru dans le *Nouvel Observateur* (22 octobre 2009), s'étonne du silence d'Éribon pendant toutes ces années : « Mais pourquoi, alors qu'il a subi deux formes de domination, l'une sociale, l'autre sexuelle en tant que gay, Didier Éribon a-t-il tant écrit sur celle-ci, jamais sur celle-là ? » (Ernaux, 2009). Dans *Retour sur Retour à Reims*, Éribon revient sur le contexte sociohistorique qui aurait permis de comprendre pourquoi sa honte sexuelle était davantage dicible et surmontable que sa honte sociale :

Les mouvements politiques contemporains, les catégories contemporaines de la politique, d'une certaine manière prescrivait cette perception que j'avais mise en œuvre. Le marxisme ayant presque totalement disparu de la scène publique et du discours politique, il était devenu moins immédiatement évident de se penser comme enfants d'ouvriers. On ne parlait plus de mouvement ouvrier donc il n'y avait plus beaucoup de possibilités de penser en termes de fierté ouvrière, de culture ouvrière, d'appartenance à la classe « ouvrière », tandis que les mouvements culturels ou sexuels, le féminisme, le mouvement gay et lesbien, notamment, avaient une présence très forte et offraient des catégories pour se penser soi-même, et donc pour penser son enfance et son passé. (Éribon, 2011, p. 13-14)

Pour Éribon, la honte liée à son orientation sexuelle devient donc plus facile à assumer en grande partie parce que les mouvements sociaux et politiques ont fait

en sorte que son « identité homosexuelle » ne soit plus perçue comme honteuse ou, du moins, qu'elle puisse être nommée ou affirmée davantage. Toutefois, rien n'a été fait en ce sens pour la honte liée aux origines sociales. Ainsi, comme vu dans le passage précédent, l'effacement du marxisme aurait eu pour effet de faire disparaître la possibilité pour les classes dominées de se penser en tant que classe sociale. Cette réflexion sur le rôle collectif de la société dans le rapport d'une personne à sa honte va dans le même sens que les travaux de Gaulejac sur les remèdes à la honte. En effet, ce dernier explique que le fait de militer collectivement afin de changer une identité perçue comme honteuse pourrait être une alternative à l'imposant travail sur soi exigé pour dépasser individuellement sa honte. (2016)

Tout *Retour à Reims* est basé sur une réflexion sur la honte sociale, mais également sur les raisons qui ont fait en sorte que son auteur a mis tant de temps à en parler et sur les pistes à envisager pour tenter de s'en libérer. Outre le contexte sociohistorique, Éribon pointe une autre raison à son silence autour de sa honte sociale. Dire sa honte sexuelle n'a pas les mêmes conséquences que nommer sa honte sociale. La honte sociale, c'est en effet la honte de ses origines sociales, et donc, de ses proches. La nommer, c'est dire à la face du monde qu'on a honte de sa famille. Dans *Retours sur Retour à Reims*, Éribon va revenir sur cette question en parlant de sa mère avec qui il va renouer lors de son retour : « C'est un livre [*Retour à Reims*] où j'affirme que j'ai eu honte de mon milieu social et familial, et que j'ai voulu fuir ce milieu. Or, ce milieu, c'est elle » (2011, p. 16). Ainsi, si cette honte sociale est davantage difficile à dire, c'est bien parce que l'avouer (et se l'avouer) a davantage de conséquences sur les proches du transclasse. Dans *Retours sur Retour à Reims*, Éribon raconte d'ailleurs la réception difficile de *Retour à Reims* par sa famille.

2. Vivre dans le secret et la peur

Éribon laisse entrevoir un autre sentiment au moment de raconter sa trajectoire sociale particulière : celui d'une immense peur. En effet, ce sentiment est omniprésent dans *Retour à Reims*. L'auteur semble avoir été tenaillé par la peur que le secret autour de son homosexualité ne soit percé à jour. De fait, la honte est inévitablement liée à la question du secret et à la peur, ne serait-ce que par la difficulté d'en parler et par la peur de la raviver en la dévoilant (Gaulejac, 1996).

En effet, le secret :

est l'élément déterminant de l'intériorisation [de la honte]. En voulant se protéger de l'opprobre, on produit l'effet inverse. En voulant échapper au regard réprobateur d'autrui, on cherche à cacher par tous les moyens les raisons qui font honte. Ce faisant on l'enferme au plus profond de soi. S'installe alors un système de justification et de dissimulation qui se consolide dans le temps. Tout élément qui risque de dévoiler le secret doit être détourné ou retourné pour éviter la mise à jour. Jusqu'à se mentir à soi-même. (Gaulejac, 1996, p. 242-243)

Éribon est ainsi constamment dans la crainte et l'angoisse que ses origines ne soient découvertes. Il éprouve cette « peur qu'on découvre le diable en [lui] et qu'on [l]e rejette comme un lépreux » (2009, p. 114), ce qui va faire en sorte qu'il est constamment sur le qui-vive auprès des gens qu'il côtoie, dans la crainte que ceux-ci ne devinent sa honte. Il est impératif alors d'assurer un « contrôle permanent de soi, de ses gestes, de ses intonations, de ses expressions, pour ne rien laisser paraître, pour ne pas se "trahir" soi-même » (2009, p. 22-23). Il s'agit pour lui de ne surtout pas trahir son milieu d'origine en laissant paraître un quelconque signe ou comportement qui pourraient révéler celui-ci. Cette peur de dévoiler son objet de honte l'amène jusqu'à l'omission de certains faits, voire au mensonge (tout est bon

pour éviter le supplice de raviver la honte). Il est terrifié à l'idée que des gens qu'il connaît puissent rencontrer sa famille :

Mais j'aurais été mortifié que les gens que je connaissais, et, plus tard, ceux avec qui je travaillais, sachent où ils vivaient. J'étais plus que discret à ce sujet, et quand on me posait des questions, j'éludais ou je mentais. (2009, p. 74).

La distinction de Gaulejac entre honte et objets de honte s'avère essentielle ici pour comprendre les comportements d'Éribon. Il tait non seulement le fait qu'il a honte, mais également l'objet de sa honte, soit ses origines sociales, et en l'occurrence, sa famille. Comme ceux-ci sont des objets de honte, il affirme à de nombreuses reprises éprouver « une terrible gêne » (2009, p. 110) lorsque les gens l'interrogent à ce sujet. Lorsqu'il est obligé de fournir des informations sur les occupations de ses parents, il éprouve une forte honte. Il explique avoir « roug[i] [...] de honte quand il [lui] faudrait, pour obtenir tel ou tel document administratif, fournir un extrait d'acte de naissance sur lequel figuraient la profession initiale de [son] père (manœuvre) et celle de sa mère (femme de ménage) » (2009, p. 56).

Un autre passage est également particulièrement évocateur de la honte qu'il éprouve à l'égard de sa famille :

Un jour que je marchais dans le centre de Paris, et qu'il passait par là, il [le grand-père d'Éribon] m'aperçut et s'arrêta au bord du trottoir, heureux de cette rencontre fortuite. Moi j'étais gêné, terrorisé à l'idée qu'on puisse me voir avec lui, perché sur son étrange attelage. (2009, p. 72)

Cette rencontre inattendue avec un membre de sa famille le laisse « gêné » et « terrorisé » tant il a peur de dévoiler sa honte à la face du monde.

Cette peur du dévoilement de la honte et cette difficulté à la dire peuvent s'expliquer par le fait que la honte est une émotion contagieuse (Gaulejac, 1996).

Un enfant pourrait, par exemple, éprouver solidairement la honte de ses parents, c'est-à-dire qu'en voyant ses parents vivre une situation suscitant de la honte chez ceux-ci, il pourrait à son tour éprouver la honte de voir ses parents humiliés. Ainsi, la honte appelle toujours davantage de honte (Gaulejac, 1996). Cette peur du redoublement ou de la contagion de la honte semble jouer un rôle important dans *Retour à Reims*. En effet, Éribon souligne de façon très évocatrice le rôle que cette peur de la contagion a joué dans sa honte sociale. On constate en effet qu'il craint d'être contaminé par la pauvreté (à nouveau) et de redoubler sa honte par le fait même. Cette peur agit comme un facteur important dans sa décision de s'éloigner de sa famille et de réduire les contacts avec elle au strict minimum. Pour exprimer cette peur de la contamination, il met à contribution un extrait du récit auto-socio-biographique de Wideman : « la peur voisine avec la culpabilité. La peur de réveiller en moi les marques de la pauvreté et du danger que je retrouvais autour de moi quand je retournais à Pittsburgh. » (1984, p. 56). Cette pauvreté et la honte associée à celle-ci provoquent chez Éribon le même effroi. Pour lui, la honte de la pauvreté et sa peur d'en être contaminé sont tout aussi vives :

Je pourrais utiliser les mêmes mots [que Wideman], les mêmes phrases quant à la façon dont je percevais mon frère à l'époque : ton monde, la culture ouvrière, cette "culture du pauvre" qui m'accusait, et dont j'avais peur qu'elle me colle à la peau dans ma fuite éperdue. Il me fallait exorciser le diable en moi, le faire sortir de moi. Ou le rendre invisible, pour que personne ne puisse deviner sa présence. Ce fut pendant des années un travail de chaque instant. (2009, p. 115)

Cette peur irrationnelle et incessante que l'objet de sa honte ne soit découvert le pousse à quitter son milieu d'origine et sa famille afin de « de [s]e sauver » [...] sans prêter attention aux dégâts que [s]a fuite provoquait » (2009, p. 117). Toutefois, cette fuite n'est pas de tout repos et s'accompagne plutôt d'une longue succession de remords et de culpabilité d'avoir quitté, voire trahi les siens. Il met à

nouveau à contribution le même passage de Wideman pour illustrer la culpabilité qu'il ressent à l'égard des membres de sa famille, qu'il a abandonnés et envers lesquels il ne peut s'empêcher « d'éprouver un certain sentiment de culpabilité » (Wideman, 1985, p. 55). Cette citation se présente à nouveau comme un miroir de ses propres sentiments, de son propre ressenti : « c'est de moi qu'elles parlent ces quelques lignes de Wideman [...] » (Éribon, 2009, p. 115).

Paradoxalement, le silence et le secret autour de la honte jouent justement un rôle majeur dans le fait qu'il en souffre autant. Ainsi, Éribon, en tentant de mettre à distance sa honte de ses origines sociales, en tentant de la taire par tous les moyens, ne fait que la raviver et la maintenir forte et vive. En effet, : « le silence joue le rôle d'un couvercle qui enferme la honte à l'intérieur d'elle-même » (Gaulejac, 1996, p. 55). De plus, la honte semble appeler toujours davantage de honte. Ainsi, un individu peut même avoir honte d'avoir eu honte (Gaulejac, 1996) ou devenir plus vulnérable à d'autres types de honte. Dans le cas d'Éribon, on constate que la honte sociale s'accompagne d'une honte corporelle à certains moments, son corps trahissant ses origines : « la manière de parler, les vêtements portés [...] tout me rappelait que j'étais une sorte d'intrus, quelqu'un qui n'est pas à sa place » (2009, p. 172). Il explique regretter « amèrement d'avoir transformé [s]on corps au lieu de l'avoir conservé malingre et filiforme, selon l'image qu'[il] adoptai[t] de ce qu'est et doit être un intellectuel » (2009, p. 170).

Toutefois, cette vie dans la peur et le secret résultant de la honte se distingue largement selon qu'il s'agit de la honte sexuelle ou sociale. Dans le cas de sa honte sexuelle, Éribon tente – avec peu de succès – de cacher son orientation sexuelle, lorsqu'il comprend que cette identité sexuelle serait perçue comme honteuse et déviante, et donc synonyme de violence et d'angoisse :

[...] découvrir peu à peu ce qu'étaient mes désirs et ce que serait ma sexualité signifia donc pour moi entrer dans cette catégorie définie et stigmatisée par ces mots d'insulte et éprouver l'effet de terreur qu'ils exercent sur ceux qui les reçoivent et les ressentent comme ce à quoi ils risquent d'être exposés toute leur vie. (2009, p. 202)

Tout comme dans le cas de sa honte sociale, il tente de mettre à distance cet objet de honte en mentant notamment ou même en se faisant oppresseur à son tour, notamment en insultant un camarade « soupçonné » d'être homosexuel :

En l'insultant, je m'insultais moi-même, par ricochet, et le plus triste, c'est que je le savais confusément. Mais j'y étais poussé par l'irrépressible désir d'affirmer mon appartenance au monde des "normaux", d'éviter le risque d'être exclu de celui-ci. (2009, p. 203)

Toutefois, malgré ses efforts pour taire, cacher ou même participer à l'oppression de cette identité jugée socialement « honteuse », rien n'y fait. Il finit tout de même par devenir la cible de la violence homophobe et par voir sa honte dévoilée devant tous :

Bientôt, pourtant, je devins le destinataire direct de l'insulte, puisque c'est à moi personnellement qu'elle s'adressa. Je fus environné par elle. Et plus encore : défini par elle. Elle m'accompagnait partout, pour me rappeler sans cesse que je contrevénais à la règle, à la norme, à la normalité. (2009, p. 203)

Il mentionne également toute la violence physique qui accompagne cette identité homosexuelle stigmatisée, et comment il est victime « à plusieurs reprises [...] de cette forme extrême de violence homophobe » (2009, p. 220). Toutefois, au bout d'un certain temps à vivre dans la peur et dans le secret, Éribon finit par décider de sortir de la clandestinité et de cesser de cacher cette identité :

je n'allais pas passer ma vie à souffrir en ayant honte, et peur aussi, d'être gay. C'était trop difficile. Trop pénible. On risque d'en devenir presque fou [...]. J'eus la force, ou la chance, et je ne saurais dire pourquoi, d'accomplir ce pas relativement tôt (à 19 ou 20 ans), en confiant d'abord ce « secret » à quelques amis, qui, d'ailleurs, le savaient déjà ou le pressentaient depuis longtemps et ne comprenaient pas pourquoi

je ne leur disais rien, puis en revendiquant de manière théâtrale et ostentatoire ce qu'il m'était impossible de garder "secret" plus longtemps. (2009, p. 227)

Dans ce passage, Éribon met de l'avant toute l'importance du secret évoquée par Gaulejac (1996) dans la honte. Le caractère dicible de sa honte sexuelle apparaît salvateur dans le cas d'Éribon, qui réussit à sortir du silence et du secret et, par le fait même, du paradoxe décrit par Gaulejac, qui rappelle qu'à vouloir taire sa honte (et donc la garder secrète), on l'enferme au plus profond de nous-mêmes. Dire sa honte ne sera peut-être pas suffisant pour s'en défaire, mais la garder sous silence la fera assurément persister et exister au plus profond de nous (Gaulejac, 1996).

Éribon, à partir du moment où il revendique son identité homosexuelle va être en mesure de se libérer en grande partie de sa honte sexuelle, mais il explique bien qu'on n'est jamais tout à fait libre de nos hontes, puisque celles-ci peuvent faire l'objet de constants rappels du monde social sur les transgressions que les sujets honteux ont pu commettre :

Je pourrais écrire, en m'inspirant de la prose métaphorique de Genet, qu'il arrive un moment où l'on transmue les crachats en roses, les attaques verbales en une guirlande de fleurs, en rayons de lumière. Bref, un moment où la honte se transforme en orgueil... Et cet orgueil est politique de part en part, puisqu'il défie les mécanismes les plus profonds de la normalité et de la normativité. On ne reformule donc pas ce qu'on est à partir de rien : on accomplit un travail lent et patient pour façonner son identité à partir de celle qui nous a été imposée par l'ordre social. C'est pourquoi on ne s'affranchit jamais de l'injure ni de la honte, d'autant que le monde nous lance à chaque instant des rappels à l'ordre, qui réactivent les sentiments qu'on aimerait oublier, qu'on croit parfois avoir oublié. (2009, p. 228)

Le dépassement de la honte semble dès lors un travail de longue haleine, un travail qui semble avoir été mené à son terme ou presque par Éribon dans le cas de sa honte sexuelle. Avec *Retour à Reims*, il tente donc cette fois d'interroger sa honte sociale, qui semble insurmontable, voire indicible jusqu'alors.

3. La pauvreté : moteur de la honte sociale

Vaincu, Éribon abandonne le combat impossible qui consistait à cacher son orientation sexuelle et tente plutôt d'affirmer et d'accepter son identité. Dans le cas de sa honte sociale, c'est l'opposé qui se produit. En effet, il excelle à cacher ses origines sociales et il en éprouve un grand sentiment de fierté : « je déguisais mon inculture, mon ignorance des classiques [...] en attitude hautaine et méprisante à leur égard, me moquant de leur conformisme : ils me traitaient de “snob” ce qui, évidemment me ravissait » (2009, p. 179). Ainsi, un autre questionnement émerge : la honte sociale a-t-elle été plus facile à taire, car plus simple à cacher ? Est-ce qu'une honte qu'on réussit bien à cacher serait plus facile à taire, voire à taire à soi-même ?

Retour à Reims se présente quasiment comme un aveu de culpabilité sur l'aveuglement dont Éribon a fait preuve au sujet de sa honte sociale et sur le rôle que celle-ci a joué dans sa rupture avec sa famille :

j'étais confronté à cette question, insistante et déniée [...], l'idée, en apparence évidente, que ma rupture totale avec ma famille pouvait s'expliquer par mon homosexualité, par l'homophobie foncière de mon père et celle du milieu dans lequel j'avais vécu, ne m'étais-je pas donné, en même temps, de nobles et incontestables raisons pour éviter de penser qu'il s'agissait tout autant d'une rupture de classe avec mon milieu d'origine ? (2009, p. 25)

Par la suite, de nombreux passages viendront confirmer que cette homophobie ne figurait pas comme motif principal de sa fuite loin de sa famille. Il admet plutôt le rôle majeur que sa honte sociale a joué dans celle-ci :

si je n'ai pas essayé de renouer le contact, c'est bien que je suis mal à l'aise avec ce qu'il est [il parle de son frère]. Et par conséquent, aujourd'hui, je dois admettre que si nous ne nous voyons pas, la responsabilité m'en incombe plus qu'à lui. (2009, p. 92).

Si la honte sociale s'est avérée indicible pour Éribon, cela peut s'expliquer par le fait que la honte sociale, liée à la pauvreté, est l'une des hontes qui, selon Gaulejac, se révèle la plus douloureuse : « si certains hommes arrivent ainsi à dépasser la brûlure de la honte [...], l'expérience de la honte reste toujours marquante. C'est en particulier le cas de la honte liée à la pauvreté » (1989, p. 132). Gaulejac, dans son article « Honte et pauvreté » (1989) et dans son ouvrage majeur *Les sources de la honte* (1996), s'attache à décrire comment la honte liée à la pauvreté « dégrade et humilie » (1989, p. 132).

Cette honte sociale est encore plus forte si elle est vécue dans l'enfance, car la « pauvreté détruit l'image des parents et, en conséquence, l'image idéale de l'enfant : l'enfant voit ses parents dégradés, violents, impuissants, humiliés » (Gaulejac, 1989, p. 132). Cette honte liée à la pauvreté de ses parents est très présente dans *Retour à Reims*. Dans de nombreux passages, Éribon décrit la situation de misère et de pauvreté dans laquelle il grandit. Il dépeint également toute la colère, le dégoût et le mépris qu'il ressent envers son père et son frère aîné. Il décrit ce dernier comme étant un contre-modèle : « ce que je voulais se résumait à ceci : ne pas être comme lui » (Éribon, 2009, p. 114). Gaulejac (1989) souligne que la honte liée à la misère et à la pauvreté dans l'enfance est d'autant plus violente qu'elle « se nourrit sur 3 plans : honte produite par les humiliations liées à la pauvreté ; honte de voir ses parents invalidés, humiliés par les autres ; honte des sentiments de haine et de mépris vis-à-vis de ses propres parents » (Gaulejac, 1989, p. 132). Cette situation complexe peut donc induire une ambivalence entre l'envie de les détester et le constat qu'ils ne sont pas tout à fait responsables de leur sort et de ce qu'ils ont été : « je suis certain que mon père portait en lui le poids d'une

histoire écrasante qui ne pouvait que produire des dégâts psychiques profonds chez ceux qui l'ont vécue. » (Éribon, 2009, p. 35)

Cette « honte d'avoir eu honte » est d'ailleurs un passage obligé pour nombre de transclasses qui l'évoquent dans leurs récits auto-socio-biographiques tels que Camus, Ernaux, Louis, etc. (Granjon, 2020). Toutefois, dans le cas d'Éribon, cette honte d'avoir eu honte ne semble se manifester qu'après la mort du père, une mort qui signe également son retour à Reims, le renouement avec sa mère et le début de cette réflexion sur sa honte sociale. En effet, durant sa fuite loin d'eux, la « joie d'échapper à [s]on destin [...] laissait peu de place au remords » (2009, p. 116).

Ainsi, si Éribon n'admet jamais tout à fait avoir eu honte d'avoir eu honte, celle-ci se devine à la lueur de ses aveux au sujet de ses parents qu'il reconnaît avoir méprisés injustement. En effet, il « maudissai[t] [s]a famille d'être ce qu'elle était » (2009, p. 72). Il déclare même plus tard qu'il en « voulai[t] beaucoup à [s]es parents d'être ce qu'ils étaient, et non les interlocuteurs qu'[il] aurai[t] aimé avoir ou ceux que certains de [s]es camarades trouvaient en les leurs » (2009, p. 86).

À l'occasion de sa seconde suite sur *Retour à Reims, La société comme verdict* (2013), où il pousse plus loin l'analyse de sa honte sociale, Éribon revient sur cette honte d'avoir eu honte et constate même que les sentiments de mépris qu'il ressentait envers son père étaient, comme le formule Thumerel, « en partie liée à la honte sociale, ce dernier incarnant le monde ouvrier qu'il a voulu fuir à tout prix » (2011, p. 81). Toutefois, même si la honte d'avoir eu honte de ses parents apparaît très douloureuse : « Haïr, ses parents, il n'y a rien de plus monstrueux » (Gaulejac, 1996, p. 87), ce sentiment est en réalité « un sentiment de sauvegarde pour l'enfant, qui va lui donner l'énergie pour se protéger, se séparer, puis se distancier d'eux »

(Gaulejac, 1996, p. 88). Ce faisant, cette « honte » causée par la pauvreté, que l'on retrouve dans tous les récits de transclasses, semble être l'une des causes mêmes permettant au transclasse de déjouer les statistiques et de mettre en branle ce mouvement exceptionnel de mobilité sociale, allant à l'encontre des règles de reproduction sociale. La fuite de tous les transclasses semble dès lors dictée avant tout par la nécessité de sauvegarde et de distanciation des figures parentales jugées honteuses dans l'enfance.

Finalement, si Éribon propose plusieurs pistes d'explication au caractère indicible de sa honte sociale, il ne mentionne nulle part une réflexion qui nous semble tout à fait intéressante et plausible : est-ce que sa « honte d'avoir eu honte » pourrait être la cause du caractère indicible de celle-ci, car comment s'avouer à soi-même qu'on a honte de soi ? Et si l'on a honte d'avoir eu honte, à qui cacher cette honte ? Car, si l'on est son propre « Autre », son propre oppresseur, à qui cacher sa honte, sinon, à soi-même ? Quitte à taire toute une partie de son histoire et à se mentir.

4. Se libérer de la honte : un retour impossible ?

Au fil du récit d'Éribon, deux questions apparaissent au cœur de *Retour à Reims*, soit la question de la « fuite » et celle du « retour ». En effet, rappelons que la mobilité sociale des transclasses est avant tout une fuite et le fruit, le plus souvent, de l'exclusion ou du rejet par le milieu d'origine (Jaquet, 2014). Toutefois, Thumerel constate qu'à cette fuite s'ajoute souvent le retour aux origines. Ce retour, en outre, semble très souvent avoir lieu à l'occasion de la mort du père (Thumerel, 2011 ; Bon-Saliba, 2020), comme c'est le cas pour Éribon : « Dès qu'il fut absent,

il me devint possible d'entreprendre ce retour auquel je n'avais pu me résoudre auparavant » (Éribon, 2009, p. 12). Thumerel parle même de la « mort du père comme évènement catalyseur du “retour mental” » (2011, p. 79). Dans *La société comme verdict* (2013), Éribon confirme l'importance du « retour » amorcé avec *Retour à Reims* :

Parmi les questions que posait la démarche de *Retour à Reims*, il y avait celle-ci, qui, au fond, sous-tend tout le livre, en son projet même : pourquoi revient-on vers ce qu'on avait tant voulu fuir ? Quelle est la puissance d'aimantation de la famille – qui semble inscrire jusque dans les arcanes de l'inconscient de ceux et celles qui croient n'avoir ou qui voudraient ne plus avoir aucun rapport avec elle ? (2013, p. 22)

Ainsi, si la honte sociale semble pousser inévitablement à la fuite loin de son milieu d'origine, cette trajectoire conduit irrémédiablement à un retour à ce même milieu, ne serait-ce que mental, à l'occasion de la mort du père notamment, souvent bien des années plus tard. Toutefois, dans ce « retour » se trouverait précisément la clé de la résolution de la honte. Gaulejac (1996) souligne la nécessité de se réconcilier avec les objets de honte afin de pouvoir s'en libérer. (Gaulejac, 1996). Ainsi, pour se libérer de la honte, il n'y aurait pas de solutions universelles comme l'orgueil, la vengeance ou l'ambition comme avancent certains auteurs (Tisseron, 1992 ; Zigouris, 1988), mais plutôt la nécessité de retourner vers ce qui est objet de honte et de tenter de se réconcilier avec cette part honteuse et rejetée de soi-même selon Gaulejac (1996).

Pour Éribon, la réconciliation avec ses objets de honte veut avant tout dire : se réconcilier avec sa famille. Ce qui a été objet de honte doit se réconcilier avec le sujet (Gaulejac, p. 263), car selon Gaulejac :

la honte non dite, dissimulée, cachée, condamne à l'isolement et à la séparation. C'est alors à l'intérieur de soi que le clivage se fait. En la maintenant secrète, on croit pouvoir éviter le rejet des autres et l'on se rejette soi-même, on se coupe de soi, on

condamne la partie de soi-même que l'on considère comme détestable ou comme abjecte. (Gaulejac, 1996, p. 103)

Cette piste semble pertinente dans le cas d'Éribon, qui raconte comment le fait de retourner à Reims, de renouer avec sa mère, lui donne le sentiment de renouer également avec une partie de lui-même : « Ce fut le début d'une réconciliation avec elle. Ou, plus exactement, d'une réconciliation avec moi-même, avec toute une partie de moi-même que j'avais refusée, rejetée, reniée » (Éribon, 2009, p. 12).

Toutefois, cette solution quasi miraculeuse proposée par Gaulejac (1996) soulève plusieurs questions. Hugueny-Léger (2015), qui étudie la question du « retour » dans *Retour à Reims*, remet en question la possibilité d'effectuer tout à fait un « retour » lorsqu'on a rompu complètement avec son milieu, ses codes, son habitus. Éribon lui-même semble douter de la possibilité d'une telle entreprise dès les premières lignes de *Retour à Reims* : « le retour à Reims à propos duquel j'avais déjà commencé d'écrire ne serait pas un parcours aisé [...], c'était peut-être même un voyage mental et social impossible à accomplir » (p. 151). De fait, est-ce que le langage savant et sociologique, propre à l'auto-socio-biographie, ne témoigne pas justement de ce retour impossible et de l'espace mental (milieu intellectuel) où se trouve désormais l'individu transclasse ? Hugueny-Léger (2015) avance de fait cette position :

le livre d'Éribon, en revanche, conserve un langage savant et sociologique qui est désormais le sien, manière d'assumer que le point de vue d'où il écrit n'est évidemment pas un milieu populaire qu'il a quitté depuis longtemps, mais n'est pas non plus un entre-deux. (Hugueny-Léger, 2015, p. 6)

Il n'existe alors peut-être pas de « retour total » (Hugueny-Léger, 2015), puisqu'Éribon ne pourra jamais plus être ce qu'il a été, alors même que cette partie de lui qu'il a reniée pourra toujours continuer d'exister en lui et de le façonner tout

de même. De plus, le « retour » n'appartient pas qu'au transclasse, mais également aux proches, qui doivent accepter ce retour. On constate que renouer le dialogue avec sa mère lui permet de réparer une partie de soi-même : « un lien se récréait entre nous. Quelque chose se réparait en moi » (Éribon, 2009, p. 13). Toutefois, s'il parvient à renouer avec sa mère, ce n'est pas le cas pour le reste de sa famille : « Je n'avais pas envie de revoir mes frères, avec qui je n'avais plus aucun contact depuis plus de trente ans » (2009, p. 17). Ainsi, cette réconciliation avec l'objet de honte, c'est-à-dire avec sa famille, dans le cas d'Éribon, n'est que partielle. Si Bouffartigue avance également qu'un retour au sens strict [est] impossible tant la « distance s'est creusée depuis longtemps entre l'auteur et son milieu d'origine », il avance toutefois que l'écriture permet tout de même un « retour réflexif » (2013, p. 1) qui permet de tenter une réconciliation avec soi-même et le milieu d'origine. Le retour « réel » et « total » semble avant tout impossible, puisque l'on ne sera plus jamais ce que l'on a été. Huguény-Léger va donc parler plutôt de plusieurs « retours » et du retour comme un processus qui s'inscrit dans la durée et qui ne peut se faire en une seule fois plutôt que d'un retour « total » (2015). Éribon, lui-même, lorsqu'il revient sur *Retour à Reims*, dans *La société comme verdict* (2013) se rend compte du caractère jamais terminable de celui-ci : « J'allais bientôt découvrir qu'un "retour" n'est jamais terminé et, sans doute, jamais terminable » (Éribon, 2013, p. 9)

Ces réflexions suscitent une interrogation légitime : comment sortir de la honte si le retour n'est pas possible ? Autrement dit, si le retour devait permettre la réconciliation avec la partie honteuse de soi-même (ses origines sociales) et que ce retour s'avère impossible ou, du moins, jamais terminable, comment se libérer de la honte ? Si la libération de la honte sociale implique ce retour « impossible », la

honte sociale est-elle insoluble ? Les transclasses sont-ils condamnés à éprouver ce malaise éternellement, pris dans un paradoxe, où la honte exigerait ce « retour », tout en sachant qu'il est impossible et par le fait même, toute réconciliation avec l'objet de honte impossible ? Cette conclusion expliquerait pourquoi des auteurs comme Ernaux, Éribon, Louis répètent sans cesse l'exercice auto-sociobiographique sans jamais parvenir à dépasser totalement ce « malaise », cet « habitus clivé » ou « cette névrose », décrite par les théoriciens, et y reviennent sans cesse de livre en livre.

Un dernier élément nous apparaît central dans la question de la fuite et du retour. Un paradoxe semble au cœur de toutes les difficultés entourant la condition du transclasse. Jaquet (2014) souligne que la honte sociale en lien avec une pauvreté dans l'enfance est un trait commun de toutes les trajectoires de transclasse. Or, Gaulejac remarque que la honte liée à la pauvreté pousse à la fuite l'individu qui en est victime : « échapper à la pauvreté, c'est pouvoir sortir de son groupe et être amené à haïr ceux qui partagent cette condition. C'est donc entrer dans l'ambivalence entre la solidarité et le mépris, l'amour et la haine » (1996, p. 135). Sachant toutefois que se libérer de la honte impose avant tout de se réconcilier avec son objet de honte, soit le milieu d'origine dans le cas présent, le fait que la honte sociale liée à la pauvreté provoque justement cette fuite et cette répulsion, voire cette haine à l'égard de son milieu d'origine plonge le transclasse dans un paradoxe, dont il est peut-être à peine conscient. La honte liée à la pauvreté l'incite à la fuite et à la haine de son milieu d'origine alors même que le remède à la honte serait précisément ce « retour » vers ce milieu et la réconciliation avec celui-ci. Peut-être est-ce précisément ce qui en fait un sentiment aussi tenace et omniprésent dans tous ces récits de transclasse.

CONCLUSION

Éribon, en livrant *Retour à Reims*, prend part à un vaste mouvement d'écrits auto-socio-biographiques qui tentent de rendre la honte dicible et de légitimer les identités déjugées qui l'accompagnent. Écrire la honte, c'est avant tout exposer un sentiment qui préfère demeurer dans l'ombre. C'est aussi mettre fin à un silence auquel ce sentiment semble devoir conduire irrémédiablement. La personne honteuse n'a qu'une envie, disparaître et se taire. En outre, ce sentiment semble tissé de contradictions compliquant son énonciation et la possibilité de s'en libérer : la honte fait fuir alors qu'il faudrait plutôt « revenir » pour permettre la réconciliation avec ses objets de honte, et par le fait-même, avec soi-même. Si la mobilité sociale engendre autant de honte sociale, c'est avant tout en raison de ces « déplacements ». Ainsi, dans la honte, la distance creuse l'écart entre soi et les autres, mais également entre la version de soi-même qu'on a laissée derrière et celle du présent. Est-ce pour cette raison que tous les récits de transclasse évoquent ce sentiment pénible d'écartèlement, d'entre-deux, de déchirement, voire de névrose ? (Gaulejac, 1987) Peut-être que cet entre-deux ne sépare pas que deux classes sociales, mais aussi deux versions de soi-même.

Dire la honte, c'est prendre le risque de la redoubler. Cette peur, qui suscite silence et angoisse chez les transclasses, semble être au cœur de tous ces récits auto-socio-biographiques. De fait, nous avons montré, dans ce mémoire, que la peur de dévoiler sa honte et les objets de celle-ci fondent l'ensemble du récit proposé par Éribon. Toutefois, la peur de dire la honte s'oppose à la nécessité impérieuse de la nommer, ne serait-ce que pour se soulager de la souffrance qu'elle provoque. En effet, « le sujet est partagé entre le besoin de dire ce qu'il éprouve, d'exprimer ce

qu'il ressent, et la crainte d'être déjugé [...] » (Gaulejac, 1996, p. 67). Ainsi, le honteux se retrouve dans ce paradoxe impossible : il est pris entre le désir d'énoncer sa honte et l'angoisse de redoubler celle-ci par son énonciation. Cette difficulté à dire la honte fait en sorte qu'il faut, pour celui qui la reçoit, débusquer ce sentiment dans des objets de honte qui sont péniblement murmurés, révélés partiellement, omis volontairement ou même véritablement tus.

Ce paradoxe entre besoin de dire et incapacité de le faire nous semble au cœur même du choix de l'auto-socio-biographie comme véhicule littéraire des récits de la honte. En effet, tout l'appareillage sociologique (et historique) qui accompagne ces auto-socio-biographies pourrait constituer le refuge idéal devant la peur d'une mise à nu de soi et de sa honte. Le recours à ce genre littéraire et à l'appareillage sociologique qui lui est propre permettrait également, d'une certaine façon, d'insister avant tout sur l'aspect collectif du récit de façon à détourner l'attention de ce qui est au cœur de tous ces récits et du plus intime : la honte personnelle des auteurs.

En outre, proposer une analyse sociologique, en tant qu'expert, semble permettre aux auteurs qui se livrent à l'exercice de légitimer leur parole, et par le fait même, de légitimer leur honte, en écartant ainsi la possibilité d'être victime du ridicule et de raviver à nouveau un sentiment pénible.

Centrer son récit sur la société, c'est donc déjà prendre un risque moins grand. Ce genre littéraire particulier pourrait donc permettre de libérer une parole honteuse, tout en l'inscrivant dans un mouvement plus grand de récits déjà reconnus, ce qui accorde d'emblée une certaine légitimité aux écrits s'inscrivant dans ce mouvement.

Éribon souligne dans *Retour à Reims* que, dans une certaine mesure, l'intellectualisation de l'intime lui aurait permis d'atténuer la charge émotionnelle associée à sa trajectoire sociale :

Je savais qu'un tel projet – écrire sur le “retour” – ne peut se mener à bien qu'à travers la médiation, je devrais dire le filtre, des références culturelles. [...] Elles aident à penser et à formuler ce que l'on cherche à exprimer, mais surtout elles permettent de neutraliser la charge émotionnelle qui serait sans doute trop forte s'il fallait affronter le “réel” sans cet écran. (2009, p. 246)

Ainsi, l'appareillage sociologique agirait comme un « filtre » entre soi et le reste du monde, permettant de tolérer le risque lié à l'énonciation de la honte et également de constituer un abri théorique à la façon d'un bouclier. Le genre auto-socio-biographique apparaît comme une façon de réduire les risques liés à l'énonciation de la honte tout en étant un moyen d'apaiser la honte, par la capacité à la nommer.

Toutefois, cette méthode paraît avoir ses limites et ne permettre qu'un répit temporaire, puisque les auteurs honteux ne semblent jamais en avoir terminé avec l'exercice auto-socio-biographique et doivent sans cesse le recommencer. Ernaux, une figure majeure du genre, répète l'exercice de l'écriture de soi et de la honte depuis plus de quarante ans (Hugueny-Léger, 2015). Dans le cas d'Éribon, il revient tout d'abord sur son récit avec *Retours sur Retour à Reims*, en 2011, soit deux ans après *Retour à Reims*. Il revient à nouveau avec la parution de *La société comme verdict*, en 2013, une œuvre qui se veut le prolongement théorique de *Retour à Reims*.

Enfin, si ces récits auto-socio-biographiques semblent circonscrire un destin négatif pour le transclasse, peut-être est-ce justement en raison de la filiation bourdieusienne des auteurs majeurs qui ont façonné ce « nouveau » genre littéraire tels qu'Ernaux, Éribon, Louis, etc. En effet, si la sociologie dément désormais cette

représentation pessimiste du transclasse et fait voir des exemples d'individus apaisés de ces trajectoires (Peugny, 2013 ; Pasquali, 2014), les études littéraires et les écrivains, quant à eux, continuent de mettre en scène des individus à l'identité clivée, source de tensions, et forcément honteuse.

De plus, outre cet héritage bourdieusien, les auteurs d'auto-socio-biographies semblent parfois relever davantage de l'école de pensée que du genre littéraire. Ils ont tous en commun de proposer une littérature devant servir la justice sociale, inspirée de la sociologie bourdieusienne, voire une littérature de combat (Édouard Louis, 5 juin 2021). Ernaux, Éribon et Louis, qui inspirent toute une génération d'écrivains transclasses, paraissent d'ailleurs faire partie du même cercle et se citent fréquemment les uns les autres. Ainsi, on peut se demander si la modalité dysphorique de l'auto-socio-biographique n'est pas aussi à concevoir comme un trait générique, au sens littéraire du terme.

HONTARCIE

I.

Les fuites ne mènent pas toutes à l'Est

Un jour, tu m'entendras et je deviendrai enfin. Tu m'entendras. Tu entendras ma peau contre la mer et je deviendrai ce que j'ai toujours été. Mes étreintes cesseront d'avoir le goût d'hier et je pourrai venger mes rêves pliés en deux. Sortir de ces jours métalliques qui rongent les ports humides et qui nous forcent à calquer nos vies sur toute cette brume. J'ai appris que mes mains ne peuvent pas te nourrir. Et pourtant, dans ces heures emmitouflées, tu ne cesses de croire que nos cheveux peuvent se confondre. Tu connais mal tes saisons. Chez moi, ce sera toujours l'hiver fulgurant, prosaïque et vengeur.

Un jour, tu m'entendras et je deviendrai enfin. Je deviendrai les carreaux que tu n'auras pas cassés à bout portant, la fleur aux lèvres et la mosaïque sifflante entre les dents. Tu m'entendras. Tu m'entendras donner mort à chacune des robes de corail qui se suspendront à mes pieds. Je ne respecterai plus les corbeaux ou leurs fleuves arides. Et puis, sur chacune de mes mains, tu entendras les hurlements contigus de toutes ces femmes vengeresses. De toutes ces femmes qui ont enfin des mots pour colorer l'indicible. Et peindre vos repentances à coup de rose flamant femme.

**

Terres honte
aux mots découpés en fleuves

tu n'as pas l'étoffe d'une femme
tout un monde se bat
pour s'oublier lâchement

mes mains forgées
du sang des miens

trahir pour exister
encore
un
peu

**

Je n'ai jamais pu
acheter la neige

**

Les déséquilibres

gutturaux

d'une solitude mal apprivoisée qui plante ses crocs dans la chair au moment où nous serions prêts à tout venger

si cette dernière nuit aura un gout d'aurore, c'est que la mort sera déjà vive

**

Tes mots n'ont plus ces cascades nordiques
qui font frissonner

quand tu seras ma prison
laisse-moi faire sauter les ponts une dernière fois

charger ce qui me reste
de Grande Ourse dans les yeux

**

Ne pourrez-vous jamais voir
sous ma peau

j'ai trahi mille montagnes pour être ici

**

Tu ne sais plus me découvrir désert
je n'ai jamais respiré autant

la nuit est dans ta peau

**

Avec mes pas de vingt kilomètres
même en nageant

vous n'auriez pas pu me suivre

**

Tes mains entendent toujours trop les silences

Je rêve du jour où tes murs ne m'éteindront plus

Quand je t'écoute, je ne me rappelle plus si j'ai toujours eu ce mal coincé
entre les jointures

Nos pas si précaires ne valent pas toute cette mer. Il vaut mieux longer
les rivières de ton cou et s'y laisser tomber pour y broder des femmes
aillées

Assieds-toi

je te trouverai une journée où les mots seront en avance sur ton
pouls

**

La mort qui descend les rivières
s'agrippe aux refus fous

tous ces deuils
jamais vraiment terminés

le souvenir de ton souffle
quand tes mains ont cessé de compter

**

Où suis-je

quand les lumières s'éteignent

greffer

une ancre

m'accrocher au premier venu

**

J'irai fleurir les steppes osseuses
une trace de sel sous chacun de mes pas

**

Vos bouées en amarre

merci

les lagons ne fleurissent plus ici

j'ai trahi

pour une seule fuite

**

Écrire est un mot usé
comme ma peau

**

La nuit

je compte les massacres pour oublier que tu t'éteins

j'entends déjà ton ombre

contre mes doigts

serre fort ma main

quand tu t'embraseras

je déposerai des camélias dans tes yeux

**

L'avenir est dans ma tête
et y restera

**

baïonnette au crayon
je dois apprendre à compter

une bouffée de chiffres
pour armer
mes regrets

sortir de ces lettres qui dansent
de ces formules délavées qui narguent

j'ai tout l'Est à dompter

**

Un jour tu colleras ton palais contre mon cœur
et je comprendrai pourquoi la haine me venait si facilement

**

On m'a donné
toutes les pluies de l'Est
pour m'escorter

loin

II.

Chemins d'une enfance qui ne tue jamais

Chaque été, avec les orages qui se chargent de briques et de visages, nous n'oublions pas que nos mains n'ont jamais été prises. Il ne reste que ces marées terrifiées et suintantes qui nous collent aux lèvres.

Toute cette longue angoisse nordique qui n'attend plus que ces regards humides pour jeter tout ce bonheur à la mer.

Supplier le temps de faire son nid et d'y casser un peu d'éternité. Laisser croire aux appels d'une maison qui ne tue pas.

Changer de pas et de voix, y jeter des fleurs. Jeter des aubriètes dans nos voix.

Y laisser tomber ces runes au plus fort des yeux. Déposer nos rêves comme une bouée tapie sous nos peurs. Et puis, un jour marcher de pleine voix parce qu'il faut bien trembler à deux.

**

L'enfance asile

qu'on sucre à l'infini

enterrer l'odeur qui s'entend sous les tapis

**

creuser

sous vos yeux

mon exil

**

Odeur de chair brûlée
sous la poitrine

orphelin est un mot qui gratte des silences

**

J'irai cracher et danser
sur vos tombes
manger vos fleurs

tout ce que vos tombeaux
ne pourront jamais plus ravager

**

Maman

quand tu regardes dans tes cheveux

entends-tu encore tous les trains du monde

**

Quelque part quand j'ai peur
je sens la mer
quitter ma voix

**

Enfant de l'Hydre

les murs ne cesseront jamais de

trembler

dans mes bras

**

Et ta peau de violoncelle
décousue
qui ne m'entend jamais

**

Ces deux terres sentinelles

écraser ces pardons contre un mur et mon omoplate

creuser au plus loin de l'Ouest

il fait rouge dans nos maisons

**

Ouvrir

toutes les plages du monde

et vous noyer

**

À force de t'attendre

je crois que mes bras auront eu le temps de nous emmurer

où ta tête repose-t-elle lorsqu'il pleut

**

J'ai pris la fuite
chaque jour
dans ma tête

**

Si vous aviez vu

les fines taches de rouille sous mes mots

m'auriez-vous aimée

**

J'ai bredouillé des horreurs
et tu y as cru
aux monstres

**

Ils nous ont donné
à tous les prédateurs de l'Ouest
les dents qui savent trop

III.

Je ne sais plus où se murmure l'Ouest sous ma peau

Et toute cette pluie qui défile comme des enfants sous nos fenêtres. Crois-tu encore à la mort ? J'y crois quand je vois tous ces fleuves se donner entiers aux bras de la mer.

Dans nos pluies d'été, j'entends toute une génération de poètes qui se meurent. Pour un peu de mots à mettre sous la dent. Nos pluies d'été ne pardonnent pas. Elles entaillent peu à peu les vêtements qui nous tenaient loin des nuits sans fin. À compter les sommeils qui nous séparent des temples qui s'écroulent.

Changer de peau pour escalader la pénombre.

À la fin, nous serons veuves.

**

Je suis métisse
et j'ai froid à l'intérieur des yeux

**

me séparer des lieux
passés

je n'aurais pas pu tout quitter
sans la pénombre

**

J'aurais choisi un corps muraille
qui ne creuse pas
taillé dans les rochers de l'Ouest

mes mains flottent toujours
dans ce corps
trop grand

**

Pouvez-vous manger
les racines
qui poussent dans mon dos

**

si un jour tu m'entends perdre

 pied

n'aie pas peur

quand il ne restera que ma peau pour accrocher nos mers au creux de
nos poitrines

tu te rappelleras que mes yeux sont le boréal

**

ma voix

la laisser mentir

je dois cesser de murmurer

**

je te donne une marée qui ne montera jamais

cueilles-y tes aurores mais n'oublie pas que nos deuils se
déposeront

**

Me rappeler

que tous les témoins du passé
n'ont jamais nommé l'indicible

**

J'ai eu beau vous noyer
aucun son n'est venu

rien que vos morts contre mes lèvres

**

Je tairai chacun de vos noms

mes enfants ne vous peindront jamais

**

Renouveler

sans cesse

les mensonges

dans mes pupilles à vif

fatiguée

de chanter des prénoms fictifs

**

J'ai les joues incurables
il n'y a pas de remèdes humides
suintants
les peaux tombent toutes seules

je dois continuer à prouver ma laideur
tailler mes rires sur les leurs

**

Éteignez vos torches

laisser vivre les mers affamées

**

l'envie de
vomir des tables

ne laissez plus jamais personne m'enlever

**

Je ne pourrais jamais

décorer
cette plaie béante

résilience est un mot de riche

**

Fatiguée de voler

sans cesse

un peu de l'Est

**

J'essaie de reconstruire une femme
qui ne se dévore jamais

les morts sont les plus bruyants
dans ces soirs humides

**

Je ne regrette pas d'avoir hai

Il fallait bien que quelqu'un le fasse

**

Je n'ai pas toujours été celle qui entend tout

lorsque j'aurai fini de badigeonner mes vengeances sur ces murs
je viendrai déposer les fleurs premières nées

sur chacun des rouges qui s'entendent dans mes cheveux

RETOUR(S) À *HONTARCIE*

Dans la partie création de ce mémoire, nous avons voulu écrire un recueil de poésie qui porterait les thèmes de la honte et du transclasse. La partie création de ce mémoire avait donc pour but d'aborder ces thématiques à travers une pratique créative. Avant d'opter pour le genre poétique dans l'exploration du sentiment de la honte en lien avec la mobilité sociale, notre choix s'était d'abord porté sur le genre romanesque. Toutefois, il semblait plus intéressant d'investir ce sentiment à travers un genre poétique dans la mesure où la plupart des œuvres qui abordaient la honte sociale en lien avec la condition de transclasse semblaient relever du narratif. Le choix du genre poétique s'est révélé judicieux, car il permet d'illustrer tout le paradoxe de la honte, le fait que la honte se dérobe, ne s'énonce jamais et, pourtant, demeure omniprésente, souffrante et murmurée.

Nous avons mené nos recherches critiques et théoriques sur la honte avant d'écrire la partie création. Puis, nous avons rédigé la partie recherche. À l'issue de la rédaction de la partie recherche, quand nous avons relu *Hontarcie*, nous avons eu la surprise de retrouver dans ce texte des thématiques qu'il nous semblait avoir découvert au cours de la rédaction de la partie recherche. Ce fut un grand étonnement devant ce que peut la création, ou plutôt la recherche-crédation.

Dans *Hontarcie*, le caractère minimaliste des textes, souvent très brefs, exprime bien le travail d'orfèvre que demande le projet de circonscrire une émotion qui ne s'énonce pas, mais qui se laisse deviner. Dans ce contexte, le choix des mots adéquats pour parvenir à nommer l'indicible, et peut-être, faire enfin entendre cette

honte ou, du moins, son écho, semblait un exercice de précision où chaque mot doit être pesé avec soin.

Si au départ, l'idée de la mobilité sociale apparaissait importante comme thématique du recueil, elle a rapidement été laissée de côté, la honte constituant un mobile d'écriture suffisant et qui semblait s'être « emparé » de l'ensemble du recueil. Cependant, cette mobilité (géographique du moins) s'est retrouvée tout de même dans le recueil, dans la thématique récurrente du déplacement, de la fuite et du voyage. Un voyage vers l'Est, synonyme de terre nouvelle, mais également de choc, de désespoir et d'incompréhension, et ces « retours » à l'Ouest sans cesse, qui sont des retours passés, mais qui semblent également contenir en eux une part d'idéal perdu et d'horreur à la fois.

Ce mouvement du « je » poétique, à mi-chemin entre l'Est qu'il doit gagner mais qu'il abhorre et un Ouest perdu, détesté et vénéré, n'est pas sans rappeler cette situation d'entre-deux du transclasse, piégé entre deux mondes, entre deux milieux, incapable de s'établir dans l'un ou l'autre, tant il est pétri de honte, de culpabilité et d'un vif sentiment de trahison. Ce déplacement vers l'Est prend la forme d'une fuite, une thématique qui traverse le recueil et qui est également révélatrice du parcours du transclasse. Elle évoque notamment le parcours d'Éribon, qui présente souvent sa trajectoire sociale comme une fuite. Toutefois, ces mobilités sociales de transclasse se heurtent à la difficulté d'avoir fui pour espérer trouver mieux et d'être tout de même confronté à un milieu d'accueil qui provoque des sentiments de rejet et d'envie à la fois, cet entre-deux typique du transclasse, encore fidèle au milieu qu'il a fui et souhaitant malgré tout intégrer ce nouveau milieu d'arrivée. Cette thématique de l'entre-deux fait écho au récit d'Éribon, qui évoque le pénible sentiment d'écartèlement et du retour impossible. Dans *Retour à Reims*, il est

possible d'observer également cette hésitation entre deux terres et l'impossibilité de choisir entre les deux.

Le processus d'écriture du recueil porte en lui les thématiques du mouvement, du déplacement et de la mobilité. De fait, près de la moitié des textes ont été écrits dans le cadre de ce que nous appelons une dérive, c'est-à-dire des voyages sans destination fixe qui consistaient à nous laisser porter dans un espace urbain (significatif ou non), carnet à la main, dans le but de voir l'effet de ces espaces sur l'écriture poétique. Ces dérives ont suscité une production abondante de textes. Par la suite, nous avons pu intégrer ces textes au recueil. C'est notamment lors de ces explorations que la plupart des textes évoquant l'Est et l'Ouest ont été écrits.

L'aspect musical et mélodique est l'autre aspect important de notre processus de création. Beaucoup de ces textes ont été écrits près du piano, dans la solitude, et dans l'absence de mobilité cette fois. En outre, l'ensemble des textes ont été retravaillés de façon à leur donner une couleur personnelle, l'aspect oral et mélodieux des mots étant un des aspects essentiels de notre pratique poétique. Par la suite, l'ensemble des textes ont été divisés en trois parties selon leurs thématiques. Finalement, sur les 200 textes produits, nous n'en avons conservé qu'une cinquantaine, plus aboutis et qui parvenaient à trouver leur place dans ce recueil. Nous avons également eu la chance de retravailler nos textes avec des écrivains lors de classe de maître, ce qui a permis également de nous aiguiller dans la sélection des textes à retenir pour le projet de recueil.

La thématique importante du recueil est avant tout la honte. Dans *Hontarcie*, la honte n'est pas évoquée explicitement, autrement que dans le titre (ce qui n'est de toute évidence presque jamais le cas avec ce sentiment). La honte est toutefois

évoquée implicitement et transcende le texte, notamment par l'écriture et l'aveu des objets de honte. Cette honte devient donc tangible, omniprésente, notamment dans les silences et dans les objets de honte dévoilés. Elle apparaît également dissimulée derrière d'autres émotions comme l'impuissance, la colère et la souffrance chez ce « je » qui n'a pas su « riposter » à l'Autre et qui vit donc cette trahison d'avoir été « exclu » ou « déchu ». Le « je » poétique tente de trouver un terrain (littéralement) d'entente entre ces deux milieux entre lesquels il semble écartelé. La colère et la souffrance de ce « je » poétique constitue une thématique récurrente du recueil. Toutefois, si le recueil propose un programme plutôt pessimiste et sombre du sujet honteux, la question des remèdes à la honte est aussi présente. Beaucoup de critiques (en études littéraires surtout) estiment que dire la honte en constituerait le remède (ou du moins permettrait de l'atténuer), d'autres avancent également l'idée que la honte, pour être résolue, se doit d'obtenir une vengeance. Dans *Hontarcie*, on perçoit la colère qui traverse le texte et le besoin impérieux de venger un Ouest qui appartient déjà au passé et qui n'est plus.

Enfin, la solitude qu'impose la honte est un autre aspect primordial. Il a guidé le choix du titre : *Hontarcie*, qui est un néologisme créé à partir des mots « honte » et « autarcie ». L'« autarcie » c'est « la situation d'un pays, d'une communauté, d'une personne qui, pour subvenir à ses besoins, s'efforce de produire par elle-même tout ce dont elle a besoin, sans recourir à l'extérieur » (Larousse). Ce qui nous intéressait, dans ce mot, c'était moins l'idée d'auto-suffisance que l'image d'une communauté isolée du reste de la société. Les individus honteux semblent faire partie d'une communauté de personnes vaste mais néanmoins mise au ban de la société. Malinosvkà, dans son étude de la honte chez Lydia Salvayre, évoque bien cette réalité. Dans ses travaux, elle souligne le fait que le honteux est

condamné à vivre ce sentiment dans le silence et la solitude mais qu'en même temps, le sujet honteux se retrouve moins seul que jamais, puisque la honte naît du regard de l'autre. Ainsi, vivre de la honte, c'est se savoir entouré du regard des autres. Par ailleurs, ces honteux ne sont jamais seuls. La honte crée des communautés de honteux, muets, incapables de dire leur honte, mais éprouvant tous ce sentiment violent et douloureux. Cette solitude en communauté évoquait chez nous l'idée d'une « autarcie », notamment dans le fait que ces sujets honteux soient rejetés d'une certaine façon de la société, puisqu'ils n'en respectent pas les limites et se voient donc marginalisés, exclus, rejetés, moqués, etc., tout en faisant communauté autour de la honte. Enfin, le travail sur l'espace, le choix de textes poétiques très courts, fragmentaires, isolés sur des pages blanches presque vides évoquaient également toute la solitude désertique ressentie par le « je poétique honteux » et l'absence d'autre chose que l'Autre, cette honte et ces deux mondes, entre Est et Ouest et entre lesquels le « je » ne semble pouvoir trancher.

BIBLIOGRAPHIE

1. Corpus primaire

1.1. Corpus à l'étude

Éribon, D. (2009). *Retour à Reims*. Paris, Fayard.

1.2. Autres œuvres de Didier Éribon

Éribon, D. (1999). *Réflexions sur la question gay*. Paris, Flammarion.

Éribon, D. (2011). *Retours sur Retour à Reims*. Paris, Cartouche.

Éribon, D. (2013). *La société comme verdict. Classes, identités, trajectoires*. Paris, Fayard.

Éribon, D. (2015). *Une morale du minoritaire*. Paris, Flammarion.

2. Études sur Éribon

Boisclair, I. (2016). Didier Éribon, Théories de la littérature. Système du genre et verdicts sexuels. *Recherches féministes*, 29(1), 215–217. <https://www.erudit.org/en/journals/rf/2016-v29-n1-rf02540/1036679ar/>

Bouffartigue, P. (2013). Du retour à Reims au Retour des classes sociales. *La nouvelle revue du travail*, (3). <https://uqtr.on.worldcat.org/oclc/8081174332>

Fort, P. (2018). Annie Ernaux et Didier Éribon : retour(s) à Beauvoir. *Littérature*, 191(3), 109–118. <https://www.cairn.info/revue-litterature-2018-3-page-109.htm>

Granjon, F. (2020). *Retour à Reims : une pièce à conviction? Variations*, (23). <http://journals.openedition.org/variations/1832>

Hugueny-Léger, É. (2015). Écrire le retour sur soi : postures d'engagement et d'accompagnement dans les socioanalyses d'Annie Ernaux et de Didier Éribon. *Annie Ernaux : un engagement d'écriture*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle.

Thumerel, F. (2011). Retour à/retour sur... Sociogenèse d'un paradigme heuristique. *Retour à Reims* de Didier Éribon. *Tumultes*, 36(1), 77–90. <https://www.cairn.info/revue-tumultes-2011-1-page-77.htm>

3. Autres

Balint, A. (2017). Honte et devenir. D'Annie Ernaux aux littératures francophones du Canada d'aujourd'hui. *Cahier Erta*, (11), 123–143. https://www.researchgate.net/publication/318367660_Honte_et_devenir_d%27Annie_Ernaux_aux_litteratures_francophones_du_Canada_aujourd%27hui

Balutet, N. (2019). *Itinéraire d'un transclasse : au centre de la marge*, Paris, L'Harmattan.

Bertrand-Luthereau, L. (2017). Primo Levi, quarante ans d'écriture de la honte. Du sentiment de honte du détenu à la honte métaphysique du rescapé. *Cahiers ERTA*

(11), p. 231–246.

Bon-Saliba, B. Écrire pour transformer la honte. *Tiers*, 27(1), 85–98. <https://www.cairn.info/revue--2020-1-page-85.htm>

Bourdieu, P. (1978). *La Reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Les Éditions de Minuit.

Bourdieu, P. (1979). *La distinction*. Paris, Les Éditions de Minuit.

Bourdieu, P. (1980). *Le Sens pratique*. Paris, Les Éditions de Minuit.

Bourdieu, P. (1986). L'illusion biographique. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 62-63, 69–72. https://www.persee.fr/doc/arss_0335-5322_1986_num_62_1_2317

Bourdieu, P. (1991). Introduction à la socioanalyse. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 90, 3–5.

Bourdieu, P. et Passeron, J.-C. (1996). *Les héritiers. Les étudiants de la culture*. Paris, Les Éditions de Minuit.

Bourdieu, P. (1997). *Méditations pascaliennes*. Paris, Seuil.

Bourdieu, P. (2004). *Esquisse pour une autoanalyse*. Paris, Raisons d'agir.

Buton, F. (2017). Comment on devient un “transfuge de classe”. Les promesses d'une ethnographie des déplacements dans l'espace social. *Genèses*, 108(3), 167–173. <https://www.cairn.info/revue-geneses-2017-3-page-167.htm>

Calan, R. (2017). *La littérature pure. Histoire d'un déclassement*, Paris, Éditions du Cerf.

Camus, A. (1994). *Le Premier Homme*. Paris, Gallimard.

Charpentier, I. (2006). Quelque part entre la littérature, la sociologie et l'histoire... L'œuvre auto-sociobiographique d'Annie Ernaux ou les incertitudes d'une posture improbable. *CONTEXTES*, (1), <https://doi.org/10.4000/contextes.74>

Cyrulnik, B. (2010). *Mourir de dire la honte*. Paris, Odile Jacob.

Chouat, Bruno (dir.). (2007). *Lire. Écrire la honte*, Actes du colloque de Cerisy-La-Salle. Lyon, Presses universitaires de Lyon.

Consoli, S. et Harrus-Révidi, G. (2012). Interview de Vincent de Gaulejac. La honte dans la peau. *Champ psy*, 62(2), 9–29. <https://www.cairn.info/revue-champ-psy-2012-2-page-9.htm>

Desmitt, C. (2015). La figure du transfuge : illustration biographique d'un parcours de résistance et de recherche. *Le sujet dans la cité*, 4(1), 164–175. <https://www.cairn.info/revue-le-sujet-dans-la-cite-2015-1-page-164.htm>

Dubéchet, P. (2020). “S'en sortir” ou de la mobilité sociale. Notions et concepts discutables et à discuter ». *Vie sociale*, 29-30(1-2), 19–36.

Ernaux, A. (1983). *La Place*. Paris, Gallimard.

Ernaux, A. (1988). *Une femme*. Paris, Gallimard.

Ernaux, A. (1997). *La Honte*. Paris, Gallimard.

Ernaux, A. (2009, 22 octobre 2009). “Fils de la honte”, par Annie Ernaux. *Le Nouvel Observateur*,

<https://bibliobs.nouvelobs.com/documents/20091022.BIB4255/fils-de-la-honte-par-annie-ernaux.html>

Fuselier, B. (2020). *Journal de bord d'un transclasse : récit d'une improbable traversée des classes sociales* (1987). Paris, La Boîte à Pandore.

Freud, S. (1879). *L'interprétation des rêves*. Paris, Presses universitaires de France, 1987.

Gacoing-Marks, F. (2018). Mémoires individuelle et collective dans l'œuvre d'Annie Ernaux et Ivan Jablonka, *Ars et Humanitas*, 12(2), 188–202, https://www.researchgate.net/publication/335864314_Individualni_spomin_in_dr_uzbena_zgodovina_v_delih_Annie_Ernaux_in_Ivana_Jablonke

Gaulejac, V. (1987). *La névrose de classe*. Paris, Hommes et Groupes Éditeurs.

Gaulejac, V. (1989). Honte et pauvreté. *Santé mentale au Québec*, 14(2), 128–137. <https://doi.org/10.7202/031522ar>

Gaulejac, V. (1996). *Les sources de la honte*. Paris, Desclée de Brouwer.

Grignon, C. et Passeron J.-C. (1989). *Le savant et le populaire misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature*, Paris, Gallimard.

Havercroft, B. (2005) Dire l'indicible : trauma et honte chez Annie Ernaux. *Roman 20-50*, 40(2), 119–132. <https://doi.org/10.3917/r2050.040.0119>

Hoggart, R. (1991). *33 Newport Street. Autobiographie d'un intellectuel issu des classes populaires anglaises*. Paris, Gallimard/Seuil.

Jaquet, C. (2014). *Les transclasses ou la non-reproduction*. Paris, Presses universitaires de France.

Jaquet, C. et Bras, G. (dir.). (2018). *La fabrique des transclasses*. Paris, Presses universitaires de France.

Lagrave, R.-M. (2010). Se ressaisir. *Genre, sexualité & société*, (4), <https://journals.openedition.org/gss/1534>.

Lagrave, R.-M. (2019). Sortir de sa classe ? *Manuel indocile de sciences sociales. Pour des savoirs résistants*. Paris, La Découverte, 690–699.

Lahire, B. (1998). *L'Homme pluriel. Les ressorts de l'action*. Paris, Nathan.

Lahire, B. (2005). *Portraits sociologiques : dispositions et variations individuelles*. Paris, Armand Colin, 2005.

Lahire, B. (2007). *L'esprit sociologique*. Paris, La Découverte/Poche.

Lahire, B. (2012). *Tableaux de familles : heurs et malheurs scolaires en milieux populaires* (12e éd.). Paris, Seuil.

Lahire, B. (2019). *Enfances de classe : de l'inégalité parmi les enfants*. Paris, Seuil.

Lammers, P. et Twellman, M. (2021). L'autosociobiographie, une forme itinérante. *CONTEXTES*, Varia, <http://journals.openedition.org/contextes/10515>; DOI: <https://doi.org/10.4000/contextes.10515>

Lévi, P. (1986). *Les naufragés ou les rescapés*. Paris, Gallimard.

Louis, É. (2014). *En finir avec Eddy Bellegueule*. Paris, Seuil.

Louis, É. (dir.). (2013). *Pierre Bourdieu : l'insoumission en héritage*. Paris, Presses

universitaires de France.

Luttway, D. (2017). Portrait du transclasse en passager clandestin. *Sigila*, 40(2), 43–50. file:///C:/Users/viaumel/Downloads/SIGILA_040_0043%20(1).pdf

Malinovská, Z. (2017). La Honte comme mobile narratif dans *Pas pleurer* de Lydie Salvayre. *Cahiers ERTA*, 11, 177–191.

Maubrun, S. (2018). Vertus de la honte. *Essaim*, 41(2), 67–80, <https://doi.org/10.3917/ess.041.0067>

Martin, J.-P. (2006). *Le livre des hontes*. Paris, Seuil.

Martin, J.-P. (2017). *La honte. Réflexions sur la littérature*, Paris, Gallimard.

Moricheau-Airaud, B. (2016). Propriétés stylistiques de l’auto-sociobiographie : l’exemplification par l’écriture d’Annie Ernaux. *COnTEXTES*, (18), <https://doi.org/10.4000/contextes.6235>

Naudet, J. (2012). Mobilité sociale et explications de la réussite en France, aux États-Unis et en Inde. *Sociologie*, 3(1), 39–59. <https://www.cairn.info/revue-sociologie-2012-1-page-39.htm>

Naudet, J. (2012). Se sentir proche quand on est loin. Mobilité ascendante, distance sociale et liens au milieu d’origine aux États-Unis, en Inde et en France. *Sociétés contemporaines*, 88(4), 125–153. <https://www.cairn.info/revue-societes-contemporaines-2012-4-page-125.htm>

Nizan, P. (1933). *Antoine Bloyé*. Paris, Éditions Bernard Grasset.

Ogien, R. (2003). *La honte est-elle immorale ?* Paris, Bayard.

Pancer, N. (2008). Les hontes mérovingiennes : essai de méthodologie et cas de figure. *Rives nord-méditerranéennes*, (31), <https://doi.org/10.4000/rives.2783>

Pasquali, P. (2014). *Passer les frontières sociales. Comment les “filières d’élite” entrouvrent leurs portes*. Paris, Fayard.

Peugny, C. (2009). *Le déclassement*. Paris, Éditions Grasset & Fasquelle.

Peugny, C. (2013). *Le destin au berceau. Inégalités et reproduction sociale*. Paris, Seuil/La République des idées.

Peugny, C. (2009). *Le déclassement*. Paris, Éditions Grasset & Fasquelle.

Roux, N. (2015). La mobilité sociale d’artistes du spectacle issus des classes populaires : des “transclasses” entre désir d’émancipation et sentiment d’illégitimité. *Lien social et Politiques*, (74), 57-76. <https://doi.org/10.7202/1034064ar>

Roux, N. (2018). Lire Bourdieu au fil des déclassements. Mobilité sociale, frustration et sociologie. *Genèses*, 112(3), 161–168. <https://doi.org/10.3917/gen.112.0161>

Sapiro, G. (2014). *La sociologie de la littérature*. Paris, Découverte.

Sartre, J.-P. (1943)., *L’Être et le Néant. Essai d’ontologie phénoménologique* (1990). Paris, Gallimard.

Sartre, J.-P. (1952). *Saint Genet, comédien et martyr*. Paris, Gallimard.

Sartre, J.-P. (1964). *Les Mots*. Paris, Gallimard.

- Selz, M. (2006). Quelques réflexions actuelles sur la honte. *Le Coq-héron*, 184(1), 14–17. <https://doi.org/10.3917/cohe.184.17>
- Spoerhase, C. (2019). Une politique de la forme littéraire : l’auto-sociobiographie comme analyse de la société. *Philonsorbonne*, (13), 121–130. <https://doi.org/10.4000/philonsorbonne.1273>
- Stendhal. (1830). *Le Rouge et le Noir*, Paris, Levasseur.
- Tisseron, S. (1992). *La honte, psychanalyse d’un lien social*, Paris, Dunod.
- Tisseron, S. (1998). *Du bon usage de la honte*. Paris, Éditions Ramsay.
- Tisseron, S. (2006). De la honte qui tue à la honte qui sauve. *Le Coq-héron*, 184(1), 18–31. <https://doi.org/10.3917/cohe.184.31>
- Vermot, C. (2015). Capturer une émotion qui ne s’énonce pas. *Terrains/Théories* (2), <https://journals.openedition.org/teth/224>
- Wacquant, L. (2016). Brève généalogie et anatomie de l’habitus. *Revue de l’Institut de Sociologie*, (86), 9–18. <file:///C:/Users/viaumel/Downloads/ris-377.pdf>
- Zygouris, R. (1988). La honte de soi. *Espaces*. <https://www.radmila-zygouris.com/la-honte-de-soi/>
- Wideman, J. E. (1984). *Suis-je le gardien de mon frère*. Paris, Gallimard.