

CHOWRA MAKAREMI

Anthropologue au CNRS



De la nécessité d'une souveraineté affective



Dans son essai *Résistances affectives – Les politiques d'attachement face aux politiques de la cruauté* (La Découverte, 2025), Chowra Makaremi, anthropologue,

déploie par de multiples entrées, références et matériaux une réflexion irradiante sur la place des émotions dans la résistance et l'action politiques.

Quelle a été l'amorce de l'écriture de cet ouvrage ?

Comme j'avais couvert le soulèvement *Femme! Vie! Liberté!* dans mon dernier livre¹, on m'a proposé d'écrire un nouvel ouvrage en 2024, moment où il était clair que la répression du soulèvement iranien était parvenue, si pas à étouffer ce soulèvement, en tout cas à faire en sorte qu'il n'embraye pas sur un effondrement concret du régime. Je suis tout à fait convaincue que les piliers de la République islamique se sont effondrés et qu'on est passé dans un autre mode de gouvernement usant de la violence et de la terreur. Mais le régime en lui-même ne s'est pas effondré. Ce constat m'a renvoyé à la question de l'héritage des soulèvements qui ne réussissent pas à déboucher sur une situation révolutionnaire. Il s'agit donc dans ce livre de dépasser la binarité entre l'échec et la réussite, et de réfléchir plutôt à la persistance de ces soulèvements sur le long terme; de voir comment la résistance à la répression est une forme politique qui est tout aussi agissante en termes de productions des formes de vie politique. C'est la temporalité qui est différente.

Ce livre est un travail de synthèse. Il est nourri de tout ce que j'avais fait jusque-là, des notes et réflexions engrangées depuis des années. Il est très personnel, mais il se base aussi sur énormément de travaux faits par d'autres personnes, avec une vaste bibliographie pour que les lecteurs et lectrices puissent aller plus loin. Je l'ai écrit dans une urgence à la fois de production et de réception. Je ne peux pas tout à fait définir ce sentiment d'urgence—je peux bien sûr le relier à la menace électorale du Rassemblement national en France, au fascisme, à la question de la guerre—mais je sais en tout cas que cette urgence m'a permis de dire l'essentiel. Elle libère la parole.

L'une des réflexions phares de votre ouvrage porte sur l'articulation entre raison et émotion, et leur opposition bien souvent. Comment creusez-vous ce lien ?

Je constate que l'un des arguments très partagé—et que je partage aussi—est de dire que nous sommes gouvernés à travers

nos émotions, qu'il y a une instrumentalisation des émotions que le fascisme incarne de façon extrêmement menaçante. Là où je ne suis plus d'accord, c'est quand la réponse proposée est de désertier les émotions. En tant qu'anthropologue, et donc nourrie par toute une tradition, je pense que c'est impossible. En fait, le fascisme réinvestit les eaux stagnantes émotionnelles de la démocratie. Il nous en montre aussi les apories, au sens où les êtres humains ne sont pas des êtres de pure raison avec d'un côté leur esprit et de l'autre côté leur corps. Wilhelm Reich, psychanalyste et observateur du fascisme, a constaté que le refoulement des affects nous rend vulnérables à leur investissement par des projets fascistes. Pourquoi? Parce que les affects existent. C'est simplement qu'on les laisse en jachère. On n'a aucune hygiène affective, aucune pratique collective affective. Sachant cela, ce n'est pas une solution de désertier le champ émotionnel pour arriver à riposter. Quelles sont alors les autres ripostes possibles? C'est là que se pose la question d'une souveraineté affective, comme on parle de souveraineté alimentaire. La souveraineté affective mobilise des mémoires, elle mobilise une relation aux autres, et nombre de dimensions qui ont beaucoup été travaillées, notamment dans le féminisme et par les féministes.

Pourquoi les féministes vous inspirent-elles ?

Si le livre est pensé comme une réponse féministe au gouvernement par les affects, c'est parce qu'il s'inscrit dans une théorie du sujet politique telle que pensée par le féminisme. Quand je parle de sujet politique, je ne parle pas de la condition, de la participation des femmes ou bien de la façon dont sont pensés les rapports de genre pour construire des sociétés plus égalitaires et plus inclusives. La théorie du sujet politique développée chez les nombreuses théoriciennes féministes vient nous outiller pour penser la question de la souveraineté affective, au sens où le sujet politique n'y est pas binaire, notamment dans la distinction entre émotion et raison. C'est aussi un sujet politique qui n'est pas un individu clos sur lui-même, mais qui est vraiment pris dans des relations. Le féminisme est un non-individualisme.

¹ Makaremi, C. (2023). *Femme! Vie! Liberté!: échos d'un soulèvement révolutionnaire en Iran*. La Découverte.

Vous revenez d'ailleurs sur plusieurs luttes de femmes, et notamment de mères...

Je parle notamment des Mères de la place de mai en Argentine. Elles ont été non seulement des actrices de la contestation à la dictature, dans sa forme la plus audible et la plus radicale, mais elles ont continué, après la chute de la dictature, à travailler sur une guerre des récits, elles se sont battues pour que soient menées des investigations, des traductions en justice. Elles sont devenues des actrices à part entière de la société argentine dont l'héritage continue à irriguer les luttes actuelles, notamment contre le fascisme de Javier Milei.

Ces mouvements de mères existent aussi dans des démocraties et des États de droit. Dans le mouvement *Black Lives Matter*, dans le combat pour la justice et la vérité d'Assa Traoré en France, les familles sont en premier rang. Ces mouvements, que ce soit en démocratie ou en dictature, surgissent à des moments où il y a un échec des formes de représentation politique, quand il n'y a pas de parti politique qui prend en compte la question des violences postcoloniales sur les populations issues de l'immigration, la question du racisme, de la xénophobie d'État, etc.

Les mouvements de mères, que ce soit en Argentine, en Turquie, en Iran, n'œuvrent pas seulement à conserver la mémoire du combat politique de leurs enfants. Les mères investiguent, réclament le droit de savoir ce qu'on a fait de leurs corps parce que c'est le droit le plus fondamental. Elles deviennent les seuls lieux de persistance et d'exil de la radicalité qu'ils portaient, elles incarnent ce que je nomme des « lieux d'exil du politique » à partir desquels une forme de citoyenneté se recompose.

On a pu observer, dans le milieu militant, par exemple, que l'affectivité est souvent reliée – et réduite – à une « question de communication ». Par exemple, on entend que « les partis de droite et d'extrême droite ont pu gagner tellement de votes parce qu'ils ont pu bien communiquer ». Faites-vous aussi, à partir de votre terrain, ce constat-là ?

Cette question est l'une des raisons de ce livre. J'ai fait ma thèse sur les contrôles migratoires. On a, pour résumer, dans ce domaine – comme dans le champ de l'écologie, de l'environnement ou de l'expertise légale autour du sida – des consensus scientifiques. Dans le champ de l'immigration, ceux-ci sont très éloignés des discours politiques, et ils ne font pas cause commune. Conscient·es de cela, on se demande dès lors si l'on ne devrait pas mieux s'organiser, créer un *pool* d'experts pour

« Les appels pulsionnels ne peuvent pas se désactiver ou se contrer en appelant au rationnel. La question, c'est : comment créer des conditions, des formes de vie sociale qui ne soient pas gouvernées par les pulsions ? »

débusquer les *fakenews*, etc. Et nous avons fait ce travail. Sauf que si le consensus scientifique montre que la façon dont les frontières sont contrôlées est inefficace et a des effets multiples délétères, cela n'a absolument pas fonctionné pour arrêter les politiques en cours. Au contraire, non seulement on n'a pas réussi à contrer ces politiques, mais en plus, on s'est fait complètement dépasser et la question a été renouvelée de façon bien plus dramatique sur les terrains du racisme et du fascisme.

Ce n'est donc pas un problème de communication auquel on assiste aujourd'hui, ni un problème de transmission des idées. Le problème porte sur « ce que sont ces idées ». Des recherches comme celle de Félicien Faury (auteur de *Des électeurs ordinaires. Enquête sur la normalisation de l'extrême droite*) par exemple, mais aussi le dernier livre de Sandra Lucbert et Frédéric Lordon, *Pulsion*, montrent comment les votes d'extrême droite répondent à des pulsions de rejet, des pulsions de haine, ou encore des pulsions de repli. Ces appels pulsionnels ne peuvent pas se désactiver ou se contrer en en appelant au rationnel. La question, c'est : comment créer des conditions, des formes de vie sociale qui ne soient pas gouvernées par les pulsions ?

Comment ? Et est-ce qu'on lutte contre le gouvernement des affects et le gouvernement des pulsions de la même façon ?

Par exemple, un anthropologue comme Philippe Descola montre que, dans des sociétés où il y a des espaces de prise de décisions collectives, de toutes les tailles, à toutes les échelles et tous les jours, se crée une autre forme de politisation et de vie en commun. Le fait de répéter et ritualiser des moments de prise de décisions collectives est une vraie façon de lutter contre la fascisation, parce qu'on devient acteur politique, décideur, codécideur, etc. Voter tous les deux ans, c'est très exactement ce qui prête flanc à la mobilisation de nos pulsions, car il nous manque une souveraineté affective. La souveraineté affective se pratique et s'exerce dans une pratique de l'attention, en prenant conscience à quel point des lieux de prise de décisions collectives ou de partage ou de mise en commun, sont des lieux où il est possible d'exercer sa citoyenneté. Je pense qu'il ne s'agit ni d'une question de communication, ni même d'une question d'idées ou d'une lutte entre des idées. Il s'agit d'une lutte entre le pulsionnel et des formes de vie politique différentes.

Vous parlez du danger de fétichiser des luttes sociales, en référence au concept de Marx. Pouvez-vous nous expliquer le lien que vous tracez entre fétichisation et affects ?

La fétichisation se manifeste dans la façon dont on se réapproprie et fait circuler des clips vidéo, des slogans ou des gestes. Il y a un paradoxe : en même temps qu'on fait circuler tous ces gestes, on les vide de leur sens politique. On les rend inoffensifs. Fétichiser, c'est une façon de désactiver la portée politique de la lutte. Par exemple, au moment du soulèvement *Femme ! Vie ! Liberté !*, on était en admiration devant le courage des Iraniennes qui brûlaient leur voile ou qui se coupaient les cheveux. Il y a donc une envie de s'approprier ces formes de défis, ce courage, cette dimension affective de la mobilisation. Mais leur geste venait pointer le pouvoir patriarcal et les rapports patriarcaux comme pierre angulaire de toutes les autres formes de rapports de domination en Iran, il venait

montrer les racines de cette indignation : la ségrégation de genre, la citoyenneté de seconde zone. C'est d'ailleurs pour ces raisons que ce geste a pu être si puissant et si fédérateur au niveau de groupes sociaux très différents en Iran. Ce geste est valable en situation. Ce n'est pas du tout la même chose de me couper moi les cheveux dans ma salle de bains toute seule ici et de le faire en Iran, dans la rue. On lui ôte sa radicalité, on désactive cette remise en cause du pouvoir patriarcal. Il y a encore une autre dimension que j'appelle la double vie du fétichisme. Dans le cas de *Femme! Vie! Liberté!*, par exemple, on voit que le fétichisme n'était pas que dans la reproduction et la circulation des gestes. On l'a habillé d'un discours de défense des droits à la liberté d'expression. Pire encore, le soulèvement des femmes iraniennes a servi de prétexte à un discours islamophobe en Europe. Il s'agit d'un renversement total opéré par l'extrême droite.

Vous dites que ce n'est pas l'éruption des émotions qui constitue la base du fascisme, mais au contraire, leur refoulement. Mais est-ce qu'on ne peut pas dire aussi que les régimes politiques autoritaires se servent également des affects pour asseoir leur domination ?

En effet, ils les mobilisent et, comme je le disais, investissent un champ déserté par les démocraties. Une fois le régime en place, ils s'en servent comme point d'appui, non pas dans un projet d'émancipation, mais dans un projet de destruction et de contrôle. Ils mettent la main sur le corps social en continuant à gouverner par les émotions, par les affects, à travers la violence, bien sûr, mais aussi via l'atomisation. La stratégie est, à travers cette violence, de désactiver et de rendre impossible, voire impensable, la résistance.

Quelles sont les technologies de désensibilisation dont vous parlez en reprenant le concept de pédagogie de la cruauté de l'anthropologue argentine Rita Segato ?

Rita Segato et d'autres anthropologues féministes des Suds sont parvenues à penser les pratiques de cruauté et leurs effets sociaux et politiques. Ce que Segato nous montre, c'est comment les pratiques de cruauté marquent les corps, comment elles rendent les gens spectateurs d'une situation tout en leur interdisant de nommer les choses ou d'y réagir.

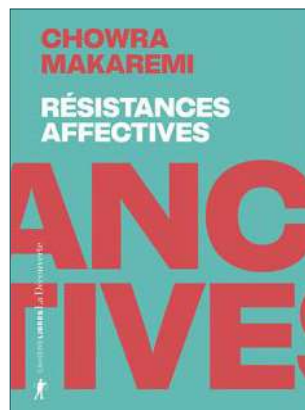
Ce n'est pas uniquement une question de mesure de la civilité, il ne s'agit pas de dire

« Ceci est un traitement inhumain et dégradant ». Il y a des tribunaux pour décider où mettre le seuil, il y a des mobilisations juridiques contre la torture, contre les conditions de détention, contre la détention des étrangers, etc. Rita Segato nous invite à regarder quelles sont les fonctions qu'ont ces pratiques de cruauté sur tout le champ social beaucoup plus largement. Je pense que Gaza a été en cela un moment de rupture pour de nombreuses personnes : on s'est senti impuissant, dévitalisé, paralysé. Tous les jours, on avait des images du génocide sur nos téléphones, sans pouvoir dire le mot. Bien que l'on se pense seulement spectateur – du fait qu'on pense que les choses se passent ailleurs, entre une victime et un bourreau – on est en réalité toutes et tous actrices et acteurs. Le spectateur est forcément engagé dans la mesure où on lui demande de regarder et on lui demande de se taire. Il y a aussi un mouvement d'élan vers l'image et un mouvement de répulsion. Tu voudrais absolument ne jamais avoir vu cette image, mais quelque part, tu as cherché à la voir aussi. Cela touche à notre fascination et aux formes de désactivation, de désensibilisation que produit la violence radicale. Pour résister à cela, il faut construire une contre-pédagogie de la cruauté qui consiste en un renouvellement des pratiques de l'attention et des formes de relations, précisément ce que les fascismes et les autoritarismes cherchent à rompre.

Vous parlez aussi d'épuisement militant, que l'on observe tous les jours. Comment le penser et y répondre ?

Je considère qu'il ne faut pas opposer au sentiment d'impuissance – souvent à l'origine de cet épuisement militant – le contre affect de l'espoir. Il nous faut plutôt déplacer la temporalité. Ce qu'on appelle le « burn-out militant » est ressenti parce qu'on a un sentiment d'urgence énorme. Il faut sauver la planète demain, il faut arriver à renverser le capitalisme extractiviste et après, on pourra se reposer et ça ira mieux. En fait, l'histoire de la révolution montre qu'il n'y a jamais eu de lendemains qui chantent et qu'on n'a jamais pu se reposer après. La lutte est une course de fond. En basculant de temporalité, on évite l'épuisement parce qu'on n'est plus dans l'urgence.

« Fétichiser, c'est une façon de désactiver la portée politique de la lutte. »



Sur la table de Chowra Makaremi

De Baltimore à Téhéran, de Buenos Aires à Delhi, cet essai traverse les soulèvements contemporains à partir de leurs matières sensibles, et déplie leur héritage féministe. C'est de là que part la question de la résistance affective, interrogeant ce que nos vulnérabilités, nos colères, nos attachements font à la politique. Il ne s'agit pas d'opposer l'émotion à la raison, mais de penser les affects comme une mémoire vive, un point d'appui et de riposte face aux politiques de la cruauté.

