



HAL
open science

”T’es intelligent pour un arabe!” Auto-ethnographie d’un corps colonisé. Une épistémologie du mezzé libanais

Marc Jahjah

► To cite this version:

Marc Jahjah. ”T’es intelligent pour un arabe!” Auto-ethnographie d’un corps colonisé. Une épistémologie du mezzé libanais. Itinéraires. Littérature, textes, cultures, 2022, 43 p. 10.4000/itinéraires.11748 . hal-03791719

HAL Id: hal-03791719

<https://hal.science/hal-03791719>

Submitted on 29 Sep 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

« T'es intelligent pour un arabe ! » Auto-ethnographie d'un corps colonisé

Une épistémologie du mezzé libanais

"You're clever for an Arab"

Auto-Ethnography of a Colonized Body

An Epistemology of the Libanese Meze

Marc Jahjah



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/itineraires/11748>

DOI : [10.4000/itineraires.11748](https://doi.org/10.4000/itineraires.11748)

ISSN : 2427-920X

Éditeur

Pléiade

Ce document vous est offert par Nantes Université



Référence électronique

Marc Jahjah, « « T'es intelligent pour un arabe ! »

Auto-ethnographie d'un corps colonisé », *Itinéraires* [En ligne], 2021-3 | 2022, mis en ligne le 20 septembre 2022, consulté le 29 septembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/itineraires/11748> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/itineraires.11748>

Ce document a été généré automatiquement le 23 septembre 2022.



Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International
- CC BY-NC-ND 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

« T'es intelligent pour un arabe ! » Auto-ethnographie d'un corps colonisé

Une épistémologie du mezzé libanais

"You're clever for an Arab"

Auto-Ethnography of a Colonized Body

An Epistemology of the Libanese Meze

Marc Jahjah

À Téta (1925-2021)

- 1 On dit qu'on « fait descendre » les plats pendant un repas traditionnel libanais, les uns après les autres, en respectant trois temps, trois tableaux, qui vont du *mawsan* (ouverture) au carné confirmé¹, avant le *decrecendo*. Les gestes, les voix, les histoires, les matières se croisent, pendant que les convives composent des assiettes, à partir de la multiplicité des saveurs et des textures. S'ils partagent une même unité de temps et de lieu, ils n'ont pas accès à sa totalité, comme un chercheur sur son terrain (Andersen 2019) : chacun n'a qu'un point de vue sur la réalité, mais tous la font fonctionner, croissent ensemble, mêlent leurs séquences biographiques, densifient ce qu'ils pressentent écologiquement comme un tout qui les prend. Chacun est saisi par le mouvement du repas, par sa vitalité, sa joie ; sa peine aussi, travaillée par des anecdotes secrètes, des identités rappelées, des captures qui empêchent de se déplier et de se faire confiance ; de s'abandonner. Un temps, nous nous donnons les moyens de nous croiser, dans des lignes et des conversations discontinues, sans jamais tout à fait coïncider ; car le trouble nous habite. Dans un repas, comme dans nos vies ordinaires, nous sommes soumis à des perturbations plus ou moins permanentes, à des « situations » (« *al-wad* ») pour reprendre un terme des habitant·es de Beyrouth (Moussawi 2020). Quelques-unes seulement peuvent l'oublier et s'autoriser le luxe de vivre dans un espace supposé ouvert et « gay-friendly ».

- 2 Cet article est rédigé sur le même principe, avec des « épistémographies » qui relèvent de l'autodéfinition², en prenant pour point d'entrée des discriminations expérimentées à partir d'un dispositif de rencontres entre hommes géolocalisés (Grindr). Je me demanderai plus précisément comment s'activent les processus de catégorisation raciale, quelles sont les conditions qui les rendent *possibles*, si on entend par là une « occasion de faire sens³ » ; comment ils se réalisent *in situ*, se font et se défont dans des configurations ; dans quelle mesure ils témoignent de *résonances constitutives*⁴ entre des productions médiatiques, des interactions sociales, l'histoire, le pouvoir qui s'expriment ou se réalisent à certains moments. Mais cette enquête nous mènera plus loin : *je fais descendre* des plats, qui peuvent se croiser, s'entremêler, faire entendre d'autres voix, situées à des échelles temporelles parfois différentes. Nous sommes le site de mille énonciations, des espaces feuilletés où coexistent des temporalités, des êtres, des personnages, des fantômes qui réécrivent, corrigent, se neutralisent, mais laissent une marque. Nos voix sont des lieux diplomatiques : en elles, plusieurs entités viennent se parler⁵. D'où l'écriture polyvocale pour rendre compte de cette disparité et de ce qui m'a traversé.
- 3 Jusque-là, je ne m'intéressais pas à ces questions d'un point de vue théorique, épistémologique ou méthodologique ; mes recherches portent sur d'autres domaines. Mais ma fréquentation répétée des dispositifs de rencontres m'a mis au contact d'une réalité qui a fini par investir tous les pans de ma vie, au point de déborder ; je ne pouvais plus l'ignorer : manifestement, certaines caractéristiques de mon corps, dans certaines conditions, apparaissent aux yeux de certaines personnes ; elles révèlent des modes de jonction et d'organisation des relations sociales, comme tout signe, comme nous l'apprennent les ethnographies des queers de couleurs (Adjepong 2019). Mon *incarnation* peut être un poste d'observation, d'autant plus qu'elle est située à l'intersection de mondes (orientaux, occidentaux) qui m'ont donné accès à des formes inédites de discriminations, de pouvoirs mais également d'alliances problématiques.
- 4 Certes, les recherches sur l'expérience des « racisé·es⁶ » sont nombreuses, documentées à partir de sondages ou d'entretiens – je dialoguerai avec elles. À ma connaissance, la perspective auto-ethnographique est cependant rare⁷, voire inexistante. J'ai moi-même hésité, préférant au départ adopter une attitude surplombante, objectivante, scientiste, avant d'être rappelé, d'être convoqué par ce que j'expérimentais au quotidien, comme tant d'autres⁸.
- 5 Dans ce cadre, l'auto-ethnographie m'a paru la technique la plus appropriée, même si elle n'est pas exempte de critiques (Adams et Jones 2011) : trop personnelle, narcissique, simpliste voire classiste – au fond, que craignent ses adeptes, souvent titulaires des instances scientifiques ? Ne sont-ils et ne sont-elles pas irresponsables à promouvoir des formes épistémologiques dont risquent de s'emparer des personnes plus précaires, qui ne savent peut-être pas dans quoi elles s'engagent ? Réaffirmée ou retravaillée, l'auto-ethnographie retrouve cependant sa sève : d'une part, elle prétend utiliser l'expérience personnelle comme point d'entrée dans l'expérience sociale (Jones *et al.* 2016 ; Dion *et al.* 2020), pour aider chercheurs, chercheuses et toute personne concernée à retrouver leur *joie* (Adams 2012), leur puissance d'agir⁹, en transformant leurs épreuves subjectives. D'autre part, l'auto-ethnographie, comme la théorie queer, participe à la perturbation des cadres de pensée, des manières de produire la connaissance. Elles pratiquent l'indétermination (Jones et Adams 2010), créent des troubles épistémologiques, en entremêlant des régimes de vérité, en réévaluant le rôle

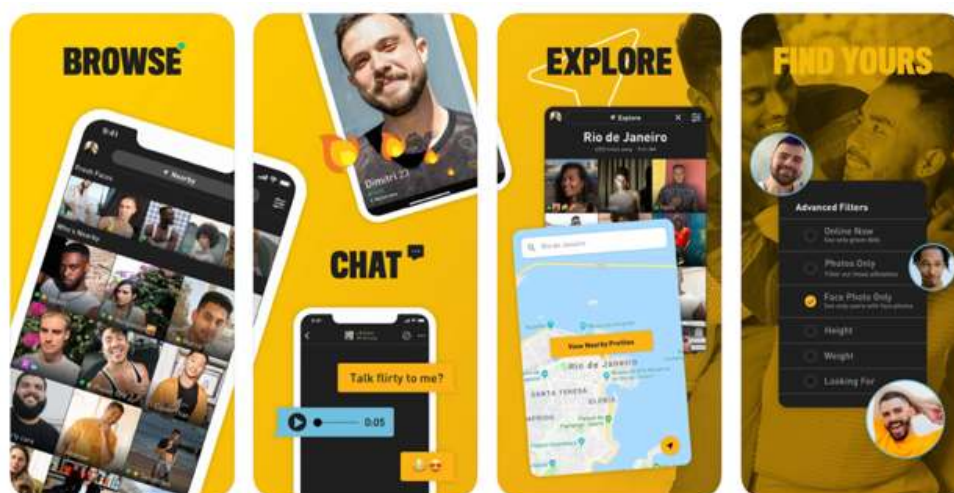
des enquêtes, qui ne reposent plus seulement sur l'administration de la preuve et la validité interne des énoncés. Les nouvelles ethnographies, d'inspiration féministe, matérialiste ou queer intègrent le lecteur dans un « assemblage vivant d'énonciations¹⁰ ». Dans cette perspective, la vignette, présente dans les enquêtes ethnographiques, ne relève plus seulement de l'*ekphrasis*, qui donne le sentiment d'être présent, de « voir » la scène à partir de fragments ; bien plus, elle *provoque*.

- 6 Le *corpus* de ce travail porte merveilleusement bien son nom : mon corps y figure à toutes les étapes, sous la forme de représentations corporelles (*effigies*) ou de textes autodescriptifs dans un « profil¹¹ » (images, âge, biographies, etc.), dans mes interactions médiatisées (j'écris, je réponds, je ressens) ou en face à face dans les rencontres entre hommes. C'est un corps à la fois « textualisé¹² » et « vivant » (Merleau-Ponty) pris dans une texture de choses, qui peuvent comprendre d'autres corps, d'autres signes, être saisi par des dispositifs, des algorithmes. Ce corpus, constitué de matières hétéroclites, porte la marque de tout ce qui l'a traversé.
- 7 C'est pourquoi je le pense à partir de l'idée que « les différents régimes de pouvoir [y] ont inscrit leurs prescriptions » (Federici 2020 : 77). Ces régimes sont des « propriétés émergentes » pour reprendre Foucault, qui traversent les individus, leur corps, les produisant et se trouvant produits par eux, sans qu'elles ne soient pour autant le résultat « de la décision d'un sujet déterminé, individu ou collectif » (Lorenzini 2015 : 26). C'est dire qu'elles se nichent dans les activités quotidiennes, dans les interactions, les gestes, les émotions rejoués dont elles visent le contrôle par une gamme complexe de stratégies auxquelles mon corps *technoracisé* donne potentiellement accès. En effet : nous sommes dans des espaces spécifiques, des dispositifs médiatiques (Grindr), qui distribuent des rôles, engagent des savoirs, organisent la communication à l'écran (Jeanneret 2014 ; Souchier *et al.* 2018). On peut donc penser que les catégorisations raciales s'en trouvent retravaillées ou se trouvent en partie configurées par eux.
- 8 Pour le montrer, j'adopte un modèle *dynamique* de la race (Cervulle 2013) qui évite l'essentialisation : ce n'est qu'à certains moments, dans certaines conditions, dans certains cadres, que des propriétés physiques (peau, nez, etc.) deviennent signifiantes, comme nous l'apprennent déjà la sémiotique raciale (Smalls 2020) et la philosophie de l'intersectionnalité (Rodó-Zárate et Jorban 2020), au point d'organiser les relations sociales, sexuelles, jusqu'aux affects. Dans cette perspective, la race relève bien d'une « technologie » (Benjamin 2019).
- 9 Avant de penser à une forme d'écriture auto-ethnographique et à cet article, j'ai mené ma vie sur Grindr, dans mes rencontres. J'ai cependant continué à être un chercheur, de manière flottante, alternée, ce qu'on m'a parfois rappelé (« Tu as lu tous ces livres ? Tu fais quoi dans la vie ? Chercheur ? Tu m'analyses pas quand même !¹³ »). Sans savoir qu'elles contribueraient à mener une recherche, j'ai commencé en 2017 à faire des captures d'écran sur mon téléphone, pour deux raisons. D'abord, je pressentais qu'il se passait quelque chose et que je devrais le documenter – c'est la raison pour laquelle je diffusais régulièrement des extraits sur Twitter, qui m'a d'ailleurs permis de trouver du soutien. Ensuite, ce geste (faire une capture d'écran), m'a systématiquement donné les moyens de me ressaisir grâce à l'élaboration de mon vécu.
- 10 En proposant un article pour ce numéro de revue et après avoir intensifié mes lectures universitaires en 2018-2020, j'ai vu une opportunité d'ethnographie « provocatrice » (Paillé 2019), au sens étymologique du terme¹⁴, qui faisait suite à des expériences répétées, à des *épreuves*¹⁵ ; des petites secousses. Sur Grindr, j'ai fini par rédiger un

« profil » dénonçant les pratiques de catégorisation raciale, mais également de virilisme, de misogynie, que j'ai rendu visible de manière discontinue de 2019 à 2021 et grâce auquel je me suis engagé dans de nouvelles interactions, qui m'ont notamment permis de faire de nouvelles captures d'écran¹⁶.

- 11 Afin d'apparaître sur Grindr, j'ai souvent changé d'images sur ma présentation parce que l'algorithme met à l'honneur les nouveaux venus dans un carrousel situé en haut de l'interface (« Fresh Faces », dans la première image ci-dessous) et continuellement visible, pour les piéger dans ses rets, s'assurer qu'ils y trouvent rapidement de l'intérêt, se couplent au dispositif. J'ai recouru à une *ruse*, à une *mêtis*¹⁷, non pour retourner ce dernier contre lui, mais pour le pousser dans ses retranchements ; pour le trouver et entamer un dialogue avec lui. Je me suis fait signe ostensif pour mettre au jour le contexte dans lequel j'étais. Mais je n'ai pas seulement voulu « vivre avec le trouble » (Haraway) ; je l'ai aussi semé en rompant avec l'esthétique dominante des présentations, comme peuvent le faire des activistes sur Instagram (voir Peterson 2020).
- 12 En laissant affleurer un signe à la surface de l'écran, j'ai laissé le monde venir à moi, en développant parallèlement, petit à petit, des « arts de résistance ¹⁸ » pour y faire face, dont je rends compte dans cet article. Ils m'amènent à notamment lutter contre l'« orientalisme fractal » (Moussawi 2020), qui distingue les bons des autres arabes selon des critères impérialistes.
- 13 La plupart des conversations sont manquantes : elles se donnent à voir par fragments, comme des parties à reconstituer à partir d'autres études sur les dispositifs sociotechniques de rencontres ou grâce à des textes historiques, anthropologiques, qui permettent de combler les trous, de faire des hypothèses. C'est un défi méthodologique que j'ai essayé de relever.

Figure 1 – Présentation officielle de Grindr.



Capture d'écran du 14 janvier 2021 sur la page officielle de Grindr sur l'Apple Store, où l'application peut être téléchargée : <https://apps.apple.com/fr/app/grindr-chat-gay/id319881193>.

- 14 Enfin, j'écris ce texte à partir des épistémologies féministes, queers, intersectionnelles, décoloniales que j'intègre dans le mouvement de l'écriture, à mesure que les plats se présentent, que mon corps découvre le monde. Ces théories, que je vis aujourd'hui dans ma chair, m'ont permis d'adopter une perspective « amphibie » (Adjepong 2019) sur ces

épreuves, qui ne mettent pas tant en scène des dominés et des dominants, des opprimés et des oppresseurs, que des « matrices de domination » (Collins 2016), qu'un pouvoir immanent, dans lesquels nous sommes empêtrés, selon les contextes, à différents degrés¹⁹ ; et pour certaines, tout le temps.

Mawsan

- 15 Le *mawsan* ouvre le mezzé libanais ; il mêle crudité et liquidité, douceur et acidité, le sucré, le froid, le végétal ; il met en appétit ; s'ancre dans « le cycle agricole paysan²⁰ ». On distingue deux moments : l'éveil de l'appétit ; l'ouverture proprement dite, avec des plats acidulés, frais.
- 16 Le *mawsan* – ou célébration du printemps – se distingue de la saison, de nos découpages, en désignant la temporalité propre de l'aliment, qui varie en fonction de son sol. Le cycle paysan admet différents temps, différentes manières de rendre hommage au vivant et différents *mawâsim* (pl. de *mawsan*), qui peuvent coexister grâce à la mise en bocal et à la fermentation.
- 17 Visiteuse, ce ne sont que les produits de mes terres que tu vas goûter, ni françaises ni libanaises, ni présentes ni passées : ici, tout s'entremêle, depuis que tu m'as fait l'honneur de rentrer. Picore avec intérêt et bienveillance mais sans voyeurisme²¹ et malhonnêteté.

Figure 2 – Pierre de retour pour le visiteur ; représentation d'un « être imaginal ».



1.1 L'éveil du *mawsan*

- 18 Je crois que c'était chez moi, mais c'était peut-être ailleurs – dans la matinée ou à midi – « Tu n'aimes pas qu'on t'appelle comme ça c'est ça ? » – si c'était en février ou en mars – « Je vais t'appeler comme ça moi ; je sais que tu n'aimes pas ça » – *Journal de recherche : 14 juin 2021* – où nous étions et si c'était dans mon lit – c'était dans ta chambre chez toi – « Mon petit rebeu » – où j'étais à quel endroit et si je comprenais – « T'aimes hein que je t'appelle comme ça » – *Il s'autorise à me provoquer ; il jouit de son pouvoir* – si j'allais oser dire et que je ne veux pas – « Je suis sûr que t'aimes ça quand je dis ça » – *Il ose : « Mon petit rebeu » ; il le répète en portugais* – 14 juin 2021 : fête d'Élisée, de Eli « mon Dieu » et de yesah « sauve » – *Je lui dis : « non, je ne suis pas d'accord moi ; arrête de dire ça j'aime pas ça ; pas comme ça » – khalass.*

LIGNE NARRATIVE (1/6)

- 19 J'ai mis du temps avant de comprendre ce que je vivais sur Grindr et dans les face à face. Sans doute pour plusieurs raisons, assez complexes, qui relèvent d'une ignorance, mais également de généalogies familiales ; de relations de pouvoir. Je sentais bien que j'étais gêné, que quelque chose se passait, sans parvenir à documenter ce sentiment, à lui laisser de la place.
- 20 Mon *éthos décolonial* s'est construit lentement, sur plusieurs années, à mesure que je tombais par hasard sur des productions médiatiques (tweets, statuts Facebook, publications Instagram, etc.) qui m'interrogeaient, me perturbaient parfois – je ne comprenais par exemple pas pourquoi la notion de « race » était mobilisée, alors qu'elle avait été invalidée par des auteurs que j'admirais (Lévi-Strauss, *Race et histoire*, 1952). Il aura fallu me situer, mener une archéologie conceptuelle, rencontrer les épistémologies féministes intersectionnelles et décoloniales, queers, les recherches situées, faire confiance aux copines, aux amies et aux collègues qui recouraient à cette notion, sans que je ne sache bien ce qu'elle recouvrait ; sans que je ne sache encore qu'elle me permettrait de dire : *khalass*, « maintenant ça suffit ! », « stop » comme nous disait ma mère lorsqu'avec mes frères et ma sœur on se disputait.

MEZZÉ FAMILIAL

Figure 3 – Hâmât, le village de ma mère. Maison de sa sœur.



à l'heure pauvre
quand les bruits sont encore des images
nous sortions de l'encens du rêve
traversés par l'énigme d'une armoire
qui a vu
nos jeux de pierres et de cartes
l'attente sans but
le gravier
sur les sols durs et pâles
qui dira
les murs sans toit
les chaises
l'annonce du figuier
le puits
les raisins maigres
jour immobile
dans le village de ma mère
ses mains ouvrent une noix
incertaines

LIGNE NARRATIVE (2/6)

- 21 Il m'aura également fallu m'arracher de mon sol racial ; ou mieux le situer. Les arabes libanais chrétiens (maronites) jouissent d'un pouvoir en France : nos prénoms peuvent nous invisibiliser, sans parler des ressources économiques héritées ou accumulées sur d'autres continents comme l'Afrique qui nous permettent de bénéficier d'un capital culturel, symbolique et matériel dont certains s'enorgueillissent au point de se

réclamer du « phénicianisme », un courant opposé à l'identité arabe et s'identifiant à la Phénicie. Eux-mêmes participent à un « orientalisme fractal » (Moussawi 2020), qui sert encore à distinguer les groupes raciaux au Liban entre par exemple arabes chrétiens cultivés (maronites) et arabes musulmans déclassés, selon des critères indexés sur l'impérialisme français et aujourd'hui le néolibéralisme, le modernisme et le progressisme euro-étatsuniens. Mais cette relation de pouvoir est tributaire de l'histoire et de l'espace, comme nous l'apprennent les études sur les ambiguïtés raciales (DuCros 2020) : en Australie, mes cousins cachent plutôt leurs origines.

- 22 De la même façon, en France, mon frère jumeau subit des discriminations importantes, jusqu'au moment où il mobilise le "*white passing*", ou ce que des chercheurs ont appelé « l'oppression intériorisée » (Collins 2016), « l'orientalisme incorporé » (Alahmed 2020) et, dans une forme plus nuancée, le « terrain d'entente » (DeLeon 2010), voire même les « tactiques queers » (Moussawi 2020) qui consistent à s'adapter à « *al-wad* », à la *situation* – à son travail, technicien des hôpitaux, il glisse discrètement le statut professionnel de son père, de sa mère, que nous avons coupé avec la paysannerie libanaise et palestinienne d'où vient sa grand-mère (« Téta » en libanais). Il se métamorphose pour être tranquille, compose avec les valeurs attendues qui lui permettent, à son tour, de s'invisibiliser ; d'avoir un moment la paix. Mais à l'oreille, il me rappelle régulièrement où on passait nos vacances et me demande sans me le dire de rester fidèle aux images du village de ma mère (Hâmât), au figuier qui s'annonce de loin, à l'olivier. Pour autant, je ne me sens pas étranger au village de mon père (Beit Chebab), avec lequel mon jumeau, à l'inverse de mon autre frère et de ma sœur, entretient une relation plus conflictuelle, parce qu'il est (serait) davantage riche, classiste ; *fractal*.

MEZZÉ FAMILIAL

Figure 4 – Beit Chebab, le village de mon père.



un village pour mon père
– tuiles rouges, sapins et chênes
des prunes pour mes frères
dans l'allée blanche
une forêt pour ma sœur
de faunes
– oiseaux-lyres, perroquets, barque
et pour ma mère
(ma mère...)
l'aube triste
l'heure pauvre
dans une tasse

MEZZÉ PSYCHOLOGIQUE

C'est très intéressant ces théories, moi aussi j'aime beaucoup Merleau-Ponty, Jung, Henry Corbin, le monde imaginal et l'alchimie. Mais si on parlait aussi de votre famille ?
(Une séance avec le psy en 2020)

MEZZÉ FAMILIAL

Beit Chebab ? Non, c'est pareil que Hâmât, je sais pas pourquoi ton frère dit ça... même la nourriture c'est pareil. C'est plus connu c'est tout parce qu'il y a 17 cloches ou plus je sais même plus. Les gens viennent chez nous à Hâmât à cause du monastère orthodoxe tu sais.

1.2 L'ouverture de l'ouverture

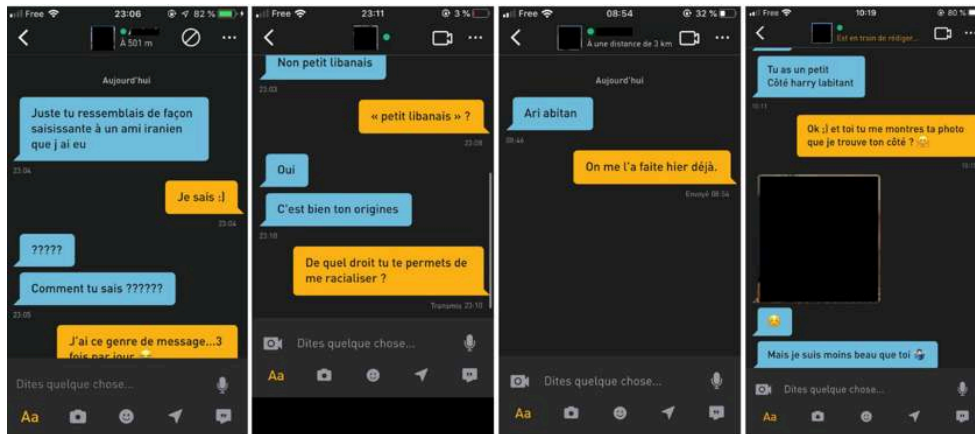
Figure 5 – L'ouverture de l'ouverture (Labné).



LIGNE ANALYTIQUE (1/6)

- 23 Sur Grindr, on me ramène toujours à mes origines ou bien je ressemble à Faudel, Ary Abittan et les figures arabisées qui, à un moment donné, apparaissent dans le paysage médiatique. Les formules sont identiques : « tu as un petit côté Ary Abittan²³ », « on t'a déjà dit que tu avais un air d'Ary Abittan ? », « tu me fais penser à Omar dans *Elite* », « tu ressembles à Faudel ». Ces figures sociales et médiatiques ne sont pas toujours mobilisées. Dans d'autres cas, je ressemble à un ami libanais, à un Iranien (« un érudit de la grande perse antique, mais au regard dur »), à telle personne « en jogging » aperçue « au marché de Noailles²⁴ ». Je ressemble souvent à quelqu'un sur Grindr, comme si je ne pouvais être qu'un exemplaire, à l'inverse des personnes perçues comme blanches, individualisées (Mélusine 2021), du moins en Occident.

Figure 6 – « Tu as un petit côté Ary Abittan ».



- 24 Mais que veut dire « ressembler à » ? Pourquoi a-t-on besoin de généraliser ? Parce qu'un tel processus permet de s'orienter dans le monde, en regroupant des classes d'objets sur la base de traits qui seraient typiques ; pour ne pas devenir « esclave du particulier » (Eco 1997 : 149). Tous les vivants catégorisent, des humains à la tique. Pour elle, le processus de catégorisation est même vital : en dégraissant les phénomènes, en voyant en chaque mammifère une copie (il a le sang chaud), elle peut s'orienter vers lui et se nourrir. Cette « pensée iconique » (Kohn 2017) est biologiquement et socialement fondamentale : elle donne les moyens de s'orienter, de satisfaire des besoins, en identifiant des individus qui se rassembleraient, même si le processus de catégorisation est incomplet ; nous nous orientons à partir de lunettes pas toujours adaptées mais qui donnent une trajectoire, une « sécurité ontologique » (Sadre-Orafai 2020).
- 25 Or, la ressemblance est loin d'être évidente : elle admet au moins trois niveaux (Marrone 2016) : *iconique* (recherche forte de ressemblances, dans une culture donnée, pour une forme de vie donnée : peinture réaliste en Occident, par exemple) ; *figuratif* (recherche moyenne : peinture impressionniste) ; *figural* (recherche faible : peinture abstraite). Dans mon cas, le niveau est *figural* (quelques traits suffisent), alors que mes interlocuteurs le vivent au niveau *iconique*. Ces traits sont manifestement des « ancrés sémiotiques » (Smalls 2020), c'est-à-dire des propriétés qui ont plus de poids dans un champ phénoménal, au point de devenir des signaux, de faire signe, de diriger le regard et l'interaction (Smalls 2020), jusqu'au renforcement des stéréotypes, dans un parcours classique et plus ou moins dynamique qui va de la « typification » au « type » en passant par la « typologie » (Sadre-Orafai 2020).
- 26 En partant de ce constat, je propose de dérouler ces questions qui serviront de guide : pourquoi mes interlocuteurs ont-ils besoin de ce niveau et de ce parcours ? Comment expliquer que je rencontre surtout la typification raciale sur les dispositifs de rencontres ? En d'autres termes : quels besoins satisfait-on en me catégorisant racialement, en me faisant ressembler à un « type », à un ensemble de propriétés physiques regroupées autour d'un concept vague et distribué socialement dont on pourrait trouver des occurrences tangibles dans le monde ? Pourquoi une telle résistance à « descendre en particularité²⁶ », à m'individualiser ? Pourquoi ces *embrayeurs de conversation* (couleur, origine, etc.) sont-ils choisis plus que d'autres ? Bref, quelles sont les conditions qui permettent à un *phénomène* de devenir un *signe* (racial) ?

MEZZÉ ETHNOBIOGRAPHIQUE

- 27 *Les lectures théoriques, les témoignages sur Twitter, les potes activistes, les conversations avec les amies travaillent littéralement mes organes, jusqu'à mes envies et désirs : petit à petit, je vois ce que je ne voyais pas, j'entends ce que je n'entendais pas. Dans une rencontre, une remarque sur ma peau, mon corps, sur la virilité, les femmes, les « folles », le « milieu » m'alertent. Je ne sais pas toujours comment réagir, à quel moment, s'il faut le faire. Moi-même je n'ai pas tout désappris : je continue à avoir des fantasmes stéréotypés en termes de masculinité... pas toujours, pas tout le temps ; quelque chose bouge, mais quelque chose résiste.*
(Note de juin 2020)

Figure 7 – Injonction au consentement (« Mon petit rebeu »).



Dessin de Juliette Loubes.

LIGNE NARRATIVE (3/6)

- 28 Cet article a mille fois évolué formellement, théoriquement et méthodologiquement. J'ai d'abord rencontré de la joie en trouvant une structure plus ou moins adaptée, avant de réaliser que le lecteur et l'éditeur ne suivraient peut-être pas ; le risque était trop grand. Nous vivons dans des arènes où se font face des littératies, des épistémologies, des économies, des stratégies de publication concurrentes. Mais comment défendre un *éthos décolonial* sans prendre en compte toutes les « matrices de domination » (Collins 2016) qui travaillent sourdement nos énoncés, nos modes de publication et

d'expression ? Comment ma voix propre pourrait-elle émerger sans une perspective scientifique postcoloniale (Pathak 2010), où l'ontologie, l'axiologie et la méthodologie qui l'informent seraient interrogées ? Bref, comment détruire la maison du maître avec les outils du maître, selon la formule célèbre d'Audre Lordre ? Je ne suis pas naïf : le degré zéro n'est pas atteignable ni souhaitable ; il n'existe pas. Nous sommes limités par nos « formes de vie » (Wittgenstein), les cadres dans lesquels nous pensons, qui instituent jusqu'aux modalités même de notre contestation. Nos critiques, nos prises de conscience, nos positions se meuvent dans ce que nous contestons ; elles s'en trouvent définies.

- 29 En revanche, je peux introduire des variations, creuser ma forme dans une autre, utiliser ce que les racisé·es expérimentent régulièrement : le « terrain d'entente » (DeLeon 2010), cet espace intermédiaire où ils ne font pas qu'avec les matrices de domination ; ils y trouvent aussi des ressources, qui leur permettent petit à petit de créer du sens, de s'affilier à d'autres, de croître pour se définir en faisant coexister des traditions concurrentes, des épistémologies différentes, sans nécessairement chercher le fantasme de la rupture (Traoré 2019), en donnant de la place à deux villages : Hâmât, le village de ma mère ; Beit Chebab, le village de mon père.

MEZZÉ PSYCHOLOGIQUE

Vous n'avez pas été protégé enfant ; vous allez vers les modèles violents que vous avez connus. Je vous propose de repérer les points de bascule, ces situations où vous sentez qu'il se passe quelque chose d'étrange mais que vous ne pouvez pas réagir, parce que le cadre ne vous y autorise pas, parce que vous expérimentez ce que vous appelez des « matrices de domination ».

(Une séance avec le psy en 2021)

MEZZÉ ETHNODRAMATIQUE²⁷

J'enlève mes vêtements dans l'entrée

Je suis chez toi

J'avance chez toi

J'aime chez toi

J'aime tous ces livres

Je suis excité

Je te demande en même temps si tu es libanais

Je te demande pour l'explosion de Beyrouth

Je te demande si les Libanais sont chauds

Je te demande s'ils sont chauds à cause de l'explosion ils doivent être chauds je sais

qu'ils sont chauds dis-moi qu'ils sont chauds ils doivent être sur les nerfs je sais

qu'ils sont sur les nerfs

Je te dis que tu es chaud comme un Libanais qui explose

Je vais cacher mon portefeuille avant d'aller sous la douche ; on sait jamais ; je t'ai

peut-être énervé.

(Une rencontre en 2020)

Entrée carnée, aromatique et piquante

- 30 En préparant la viande qui, associée au burgoul (du blé concassé), compose le kébbé, une boulette de forme allongée, ma grand-mère utilisait un mortier. Dans le rythme, en répartissant la force, cette conjonction donne forme à la viande, des formes parfois multiples qui serviront de base à différents plats. Dans ce deuxième tableau, la chair, plus présente, est accompagnée ; elle alterne le sucré, le salé, le poivré, l'épicé, le froid/chaud ou le chaud/très chaud.

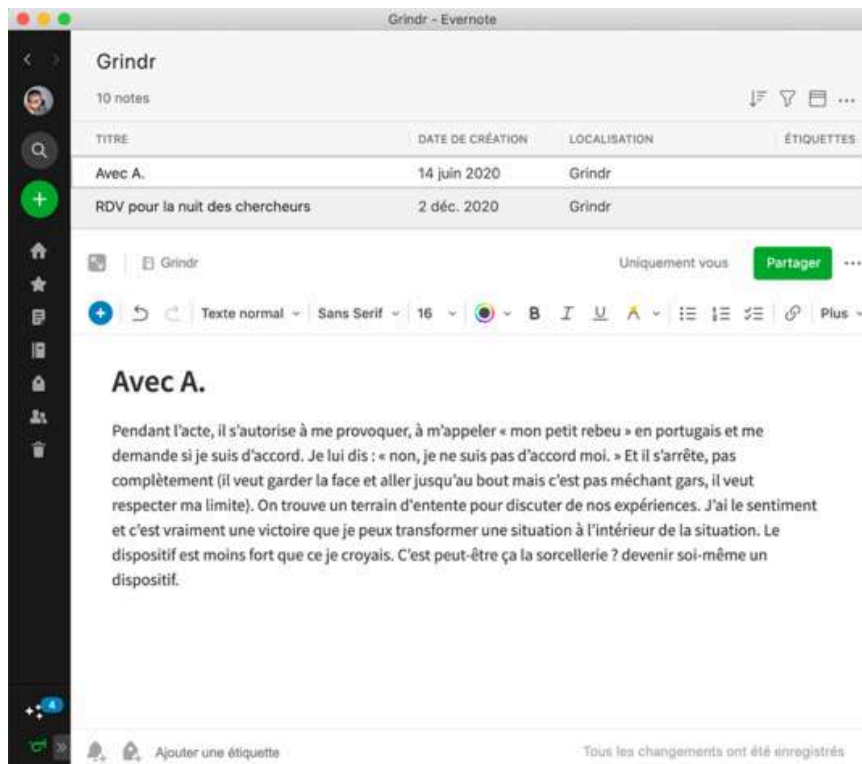
Figure 8 – Viande accompagnée (Fattouche et Kébbé).



MEZZÉ ETHNOGRAPHIQUE

- 31 C'est sur Evernote – un logiciel d'écriture – que j'ai régulièrement pris des notes sur ce que je vivais dans mes rencontres, de manière flottante, sans chercher à les capitaliser – si je ne cesse pas d'être chercheur, cet éthos ne s'actualise pas nécessairement dans chacune de mes expériences. J'ai plutôt noté ce que j'aurai besoin d'élaborer, pour ne pas laisser ces expériences prendre une place démesurée en se solidifiant temporellement. Mais ce sont aussi les lectures progressives, les conversations discontinues avec des amies ou des personnes sur Twitter, qui m'ont permis d'identifier des observables, de rendre visible un « terrain », qui, dans mon cas, relève de ce que Bergson appelait la *vie* : un jaillissement continu et imprévisible.

Figure 9 – Extrait documentaire de mon carnet de recherche sur Grindr.



- 32 De juin 2020 à mars 2021, cette note de terrain s'est transformée (voir le premier fragment du *mawsan* de l'article). La littérature anthropologique (avec Geertz) a depuis longtemps identifié les processus d'écriture et de réécriture à l'œuvre dans l'expérience ethnographique. Cette transformation est ici la marque d'un processus lent, aujourd'hui possible, qui me permet de réévaluer mes expériences, d'identifier des gestes que j'avais euphémisés, voire validés.

LIGNE ANALYTIQUE (2/6)

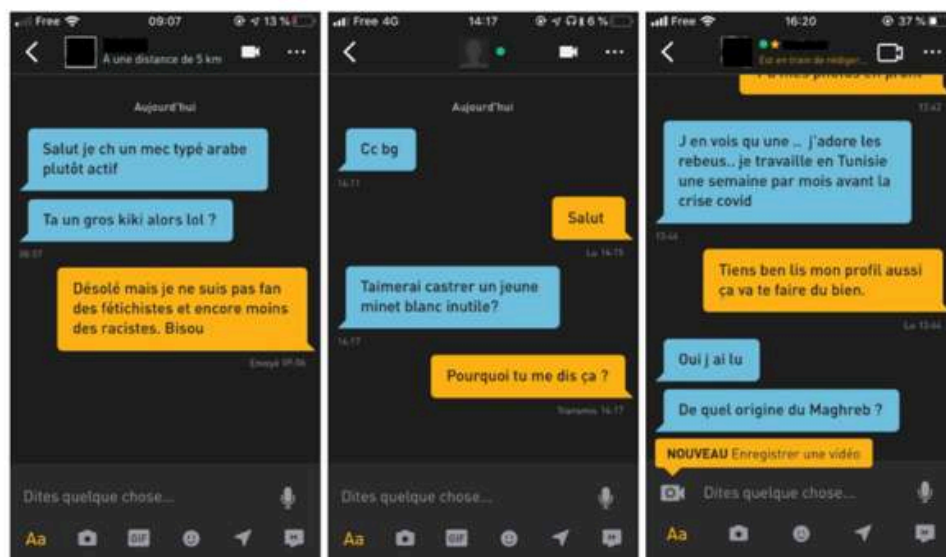
- 33 Mon hypothèse est simple : si on me catégorise racialement, c'est pour me *consommer* en tant que type racial (« arabe », « rebeu ») de l'histoire coloniale, qu'elle relève du Maghreb ou du Moyen-Orient. Ainsi, « descendre en particularité », m'individualiser, ne permettrait pas d'accéder à la catégorie raciale à laquelle je renverrais. En effet, Grindr, comme de nombreux sites de rencontres (Lavergne 2019), reposent sur des programmes d'action ou des « scripts sexuels », c'est-à-dire des scénarios stéréotypés, à la fois inscrits dans la culture, les schèmes mentaux, les corps, les interactions (Monteil 2016), que ratifient les usagers dans leurs échanges à partir des ressources sémiotiques du dispositif médiatique. Or, le risque de l'individualisation, du dialogue personnel, est la fragilisation du script (Rivière *et al.* 2015), qui peut conduire à des sanctions (désengagement immédiat, blocage). Chez les personnes perçues comme arabes, ce script sexuel admet différentes formes qui reposent grosso modo sur un essentialisme vestimentaire, physique, comportemental : jogging, basket, casquette, violence (Vörös 2020).

34 Ces propriétés ont lentement émergé²⁸, à la faveur d'une conception viriliste et érotique de l'arabité, saisie par les productions médiatiques et des conceptions intellectuelles, que ce soit à travers la philologie, la médecine, l'histoire, la littérature, la peinture ou le cinéma, comme l'a magistralement montré Edward Saïd (1978) dans une étude aujourd'hui classique. En produisant des catégories et des rapports de pouvoir fondés sur des stéréotypes sexuels (la sensualité et la licence « naturelles » des Orientales, en opposition à la vertu et la chasteté des femmes blanches), il s'agissait de domestiquer l'anxiété générée par les croisades jusqu'à la fin du xvii^e siècle. Ainsi, les femmes et les hommes arabes (musulmanes) ont été constitués en *autre*, avec la seule possibilité d'être des exemplaires d'une civilisation, gérable(s) par la sexualité. On trouve un tel processus dans la plupart des territoires conquis par la colonisation où les hommes indigènes sont systématiquement hypervirilés et hypersexualisés (Boetsch *et al.* 2020). L'étude plus récente et plus ciblée de Shepard (2017), qui porte sur le processus d'altérisation des Algériens dans les années 70-80, prolonge et précise l'enquête de Saïd : l'arabophobie et l'homophobie de l'extrême-droite (les anti-impérialistes étaient assimilés à des « pédérastes » prêts à se faire prendre par des Algériens naturellement violeurs) vont de pair avec l'araphophilie de l'extrême-gauche (la virilité naturelle des Algériens leur aurait permis de résister à l'impérialisme). Saisi par la littérature (Loti, Montherlant, Gide, Genet) et les revendications du FHAR (Front homosexuel d'action révolutionnaire), l'homme arabe fait progressivement l'objet d'une érotisation complexe : il devient un instrument de la démocratisation sexuelle ; avec lui, tout devient possible, tant qu'il reste « actif », tant qu'il garde les propriétés prêtées par la vision coloniale (virilité, violence, homophobie, etc.). Avec l'émergence de l'« homonationalisme » (Puar 2012 ; Durrani 2020) ce script s'est transformé, exigeant des Arabes musulmans qu'ils fassent leurs preuves en tant que sujets libéraux, jouisseurs, libérés. L'articulation des deux niveaux construit un type racial bien intégré depuis les années 80 aux sous-cultures homosexuelles qui en font un fétiche sexuel (Lavergne 2019). On le voit aujourd'hui encodé dans les filtres raciaux de Grindr (« Moyen-Orient ») et les productions médiatiques : dans la pornographie ou le cinéma par exemple, les « banlieusards » arabes sont présentés comme des indigènes hypersexualisés, frustrés, revendicatifs, hétérosexuels, à l'inverse des personnes blanches à la sexualité libérée. Cervulle et Rees-Roberts (2010) y voient la marque d'une « pornutopie » : ces récits, qui rejouent des conflits raciaux et historiques, envisagent leur résolution par la (seule) sexualité. Ainsi, ils nient les revendications des Arabes, jusqu'à leur appartenance à la communauté gay blanche, en construisant une zone étanche, éloignée de la modernité. Les tensions sociales se trouvent alors instrumentalisées pour générer l'excitation, qui peut passer par une esthétisation de la précarité" (Cervulle et Rees-Roberts 2010 : 17). Le corps des Arabes poursuit sa trajectoire fantasmatique de l'homosexuel blanc dont le regard trouve un écho dans la littérature de voyage et dans des productions extrêmement récentes²⁹.

35 Comment circulent ces fragments de récit dans les micro-interactions entre hommes ? S'il est impossible d'établir une relation de cause à effet, on peut cependant identifier des « résonances constitutives » (Mazzarella), c'est-à-dire des entrelacements entre productions médiatiques, histoire coloniale, situations sociales qui se nichent dans le quotidien, constituant une « érotisation ordinaire de la race » (Holland 2012). Dans les captures ci-dessous, mon type racial est classiquement réduit à une partie du corps (« t'as un gros kiki alors ? »), dans une opération métonymique (ou fétichiste), qui est censée me résumer et célébrer mon hypervirilité. Cette érotisation peut également

passer par une autoprofanation des hommes se désignant comme blancs (« Taimerai castrer un jeune minet blanc inutile ? »), qui doivent permettre aux garçons arabes, supposés plus frustrés et homophobes que le reste de la population (manifestement blanche, occidentale ; voir plus haut), de réaliser leur script vindicatif, comme j'ai pu l'observer sur d'autres terrains en cours³⁰ et comme l'a montré la pornographie dite interr raciale (Williams 2004 ; Andrieu 2016). Ainsi, certaines personnes blanches savent d'autant plus qu'elles le sont³¹ sur Grindr qu'elles utilisent leur blancheur en se constituant comme signe ostensif, comme un panneau de signalisation hyper visible. Chez des usagers qui s'autodésignent eux-mêmes comme plus âgés et blancs, le rapport peut être inversé : la recherche « d'éphèbes indigènes » (Boetsch *et al.* 2020 : 29) va de pair avec la réactivation d'un tourisme colonial classiste, exprimé à travers des formes d'euphémisation et de bienveillance paternaliste (« j'aide mes jeunes amants maghrébins avec de l'argent³² »). Un tel processus nie la conversation au profit d'un recadrage *typifiant* (« oui j'ai lu/De quelle origine du Maghreb ? ») dans le but de trouver le *type*, soit la figure sexuelle à laquelle je suis supposé correspondre. La *fétichisation*, comme d'autres collègues l'ont identifiée et définie (Stacey et TehQuin 2022), apparaît ici comme une forme d'idolâtrie et de crainte associées, qui se concentre sur une partie (le sexe, la couleur de peau, etc.), renvoyant à un tout (la catégorie raciale) auquel des attributs causaux sont prêtés (violence, domination, etc.).

Figure 10 – Racisation (1), autoprofanation (2) et tourisme colonial (3).



- 36 Résumons-nous : jusqu'ici, la catégorisation raciale, de ses formes les plus badines (« Tu ressembles à Ary Abittan ») aux plus violentes, suit un processus identifié par les anthropologues (Sadre-Orfai 2020) : il s'agit d'arriver au *type* (« rebeu », « arabe », etc.) à partir de la *typicalité*, en rencontrant des *typologies* inspectées (« Maghreb », « Iran », « Turquie », etc.) ; les usagers enquêtent, en cherchant des indices (« on t'a déjà dit que... »). La relation entre les indices et leur référence (moi) peut être négociée grâce à des stratégies d'euphémisation (« tu as un petit côté ») ou des faux modalisateurs (« Taimerai castrer un minet blanc ? »). Mais la plupart du temps, elle se fait à l'exclusion de l'interlocuteur racisé dans un dialogue entre la personne blanche et son seul fantasme (« Oui j'ai lu/De quelle origine du Maghreb ? »). C'est dire que la race, la

langue et le corps se co-construisent dans des « enregistrements » (Smalls 2020), soit un ensemble d'actions par lesquelles un signe est investi par des répertoires dramaturgiques.

- 37 La catégorisation raciale permet donc de consommer les propriétés (« domination », « gros kiki ») d'un type racial (« arabe », « rebeu ») forgé à partir de médiations (historiques, médiatiques), de répertoires, qui sont appris et réactivés par des collectifs, des *équipes asymétriques* dont les membres ne jouissent pas des mêmes pouvoirs, qui apprennent les règles et usages d'un ordre social (Fleuriel *et al.* 2021) et manifestement racial. Nous allons le voir.

Figure 11 – Injonction au consentement, (« J'ai vu ton profil, je vais t'appeler comme ça maintenant ! »).



Dessin de Juliette Loubès.

LIGNE ANALYTIQUE (3/6)

- 38 Les phénomènes d'alignement ou d'autoracisation sont fréquents et tentants. On peut certes les voir comme de l'« orientalisme incorporé » ou de l'« oppression intériorisée », mais ce sont aussi des « tactiques queers » (Moussawi 2020) qui permettent de faire face à « *al-wad* », à la *situation*. J'y ai été confronté : l'érotisation raciale, qui peut prendre des formes variées (assignation aux origines, fantasmes colonialistes, hypervirilisation, orientalisme exotique, etc.), indique en effet comment se présenter dans un espace où la consommation des corps est l'usage implicite, attendu ; où les personnes racisées sont poussées à adopter un « pornotype » (Lavergne 2019), à partir d'une gamme de ratifications (« tu ressembles à Ary Abittan », « c'est un compliment hein », « ça fait fantasmer », « t'as un gros kiki ? »), ce qu'ont déjà montré

plusieurs études au sujet des noirs et des latinos (Hammack *et al.* 2021). S'il n'existe pas un mode d'emploi de Grindr, un ensemble de ressources sémiotiques (géocalisation en temps réel, catalogue de corps, notifications, présence en ligne/hors-ligne, phrases préenregistrées, etc.) configure les pratiques énonciatives³³. Dans les interactions guidées par la recherche de sexualité, cette configuration invite à mettre en place un script *in media res*, pour ne pas perdre de temps, parce que la discussion risque de rompre. Le contexte technique et documentaire du dispositif travaille sourdement les interactions et la possibilité même de s'individualiser.

- 39 D'essais en essais, d'ajustements en ajustements, d'encouragements en encouragements, j'ai fini, comme d'autres (voir Stacey et TehQuin 2022), par comprendre ce que le dispositif de communication attendait de moi : devenir une occurrence de la catégorie raciale « rebeu » ou « arabe » et tout ce qu'elle charrie en termes de propriétés stéréotypées (domination, violence, tenue vestimentaire, etc.). Peu conscient de ce qui se jouait il y a encore quelques années, je n'ai pas tenu de journal ou fait des captures d'écran, à partir desquels je pourrais m'appuyer pour rendre compte de cette demande d'ajustement. Cela dit, que ce soit sur Grindr ou Twitter, où je mène parallèlement une recherche ethnographique, j'ai pu identifier de très nombreuses stratégies d'auto-racisation, alignées sur les scripts porno-colonialistes dans le but d'obtenir des faveurs et d'élever son capital sexuel (accès au corps de l'autre, augmentation du nombre de « followers » sur Twitter, redirection vers un abonnement payant « OnlyFans » pour voir l'intégralité d'une séquence pornographique interracial, etc.). Généralement, les individus mobilisent ainsi une panoplie iconographique et vestimentaire (survêtements, chicha, drapeaux de pays arabes, etc.) associée à des énoncés (« rebeu hétéro reçoit dans le noir de sa cave par discrétion », « rebeu XXL », « baiseur de chienne blanche », « kiff rebeu/survet/cite/latino³⁴ ») qui répondent manifestement à des attentes implicites, dans des espaces dominés par les fantasmes des personnes blanches (Stacey et TehQuin 2022).
- 40 Conséquemment, les personnes qui ne répondent pas aux exigences de ces scripts sexuels (hypervirilité, autoprofanation valorisante, etc.) sont globalement rejetées, comme les Asiatiques (O'Brien 2019 ; Vörös 2020) ou les aborigènes (Carlson 2020). À l'inverse, arabes, latinos et noirs sont recherchés, par exemple aux États-Unis (Hammack *et al.* 2021) ; ils peuvent d'ailleurs se dénigrer mutuellement, en plaçant la blancheur au sommet de la pyramide raciale (Callander *et al.* 2016). Pourquoi asiatiques et aborigènes d'un côté et arabes et noirs de l'autre font l'objet d'un tel traitement différencié ? C'est en fait les deux faces de la même pièce : comme les dispositifs de rencontres valorisent une « masculinité hégémonique³⁵ » (Vörös 2020), favorable à la virilité et à l'expression d'une domination patriarcale, toute personne qui satisfait ou ne satisfait pas ses critères peut être rejetée ou primée. Or, les mondes noirs et arabo-musulmans, à la faveur de médiations dont nous avons identifié les caractéristiques, seraient particulièrement aboutis en termes de virilité fantasmatique (violence, domination, misogynie, etc.). Les stéréotypes associés à une culture patriarcale se trouvent annexés, instrumentalisés par une autre, comme si on assistait à une « jonction des patriarcats » (Paredes 2010), observable dans les rencontres entre hommes, mais aussi entre rencontres hommes/femmes et globalement dans la pornographie dite interracial, d'autant que les hommes racisés peuvent revendiquer ces valeurs virilistes ou les exiger chez leurs partenaires sexuels masculins, pour

s'invisibiliser, par souci de discrétion (voir Hammack *et al.* 2021), se faisant ainsi les relais des normes hétéropatriarcales.

MEZZÉ AMICAL

- 41 On préférerait ma poésie d'avant pas mes trucs de militant – quand je ravalais ma langue à l'arrière qu'elle pointait honteuse vers le fond – « Tu faisais de la science » – quand ma vie était derrière – « Tu veux pas continuer à écrire sur tes deux villages du Liban ? ».

Figure 12 – Injonction au consentement, (« Je suis sûr que t'aimes quand je dis ça »).



Dessin de Juliette Loubès.

LIGNE ANALYTIQUE (4/6)

- 42 Il est d'autant plus difficile de s'extraire de ces jeux, de ces scripts, que les racisés peuvent être rappelés à l'ordre de l'interaction raciale, à la fois par des personnes se présentant comme blanches et par des personnes elles-mêmes racisées, comme j'ai pu l'expérimenter :

Figure 13 – Rappel à l'ordre de l'interaction raciale (1-2, 3, 4-5).



- 43 Les deux premières captures d'écran, extraites d'un échange avec un usager de Grindr se désignant lui-même comme « rebeu », révèlent d'abord des formes de normativité raciale et de stigmatisation inversée. Le refus d'être décrit à partir des catégorisations raciales conduit à une double mise à l'index : à la fois de l'expression personnelle et de l'usage de Grindr, qui ne pourrait pas admettre d'autres formes d'échange (« T ici pour sucer une bite ou faire de la politique »). En filigrane, l'échange met au jour un pouvoir évident : mon statut professionnel et mon arabité libanaise me mettent en partie à l'abri de cette forme spécifique d'« orientalisme incorporé » (Alahmed 2020) ; c'est la raison pour laquelle j'ai fini par abandonner ce profil.
- 44 La troisième capture d'écran révèle une forme d'« énonciation ventriloque » (Paveau 2016), qui consiste à parler à ma place et à recadrer ma parole et mon expérience, à l'aune de celle de l'autre, manifestement plus légitime ; ethnocentrée (« tu n'es pas vraiment typé »). Enfin, les deux dernières captures d'écran caractérisent bien le regard que porte un homme se décrivant comme blanc sur le monde : il est informé par tout un tas de *résonances* médiatiques, de stéréotypes raciaux (la soumission des Asiatiques) et d'infantilisation (« ce n'est pas bien ») qui s'inscrivent dans une rhétorique caractéristique de l'homonationalisme précédemment décrit et de la colonialité. Elle consiste ici à retourner la charge de l'accusation, en mettant l'antiracisme et le féminisme dans une situation de stigmatisation inversée. En invoquant le goût et la préférence propres à l'individu libéral comme des marqueurs de la liberté et de la modernité saines, l'homonationalisme et la colonialité tentent de disqualifier l'antiracisme en les indexant sur leurs matrices axiologiques (la jouissance sans limites et responsabilités).

MEZZÉ FAMILIAL

Ça lit toute la journée, mais y'a pas que les livres dans la vie moi c'est la vie qui m'a formé et *Téta* ["grand-mère" en libanais] - j'oublie pas ce qu'elle disait, il faut aller à l'école et elle a pas pu y aller la pauvre, mais nous on vient aussi de la terre, tu peux pas l'oublier ça frère.

LIGNE ANALYTIQUE (5/6)

- 45 Ces effets d'emboîtement et d'échos entre mon profil, mon corps, mon identité et les discussions indiquent sur quoi reposent les points de jonction, qui permettent à la race d'exister matériellement. Si l'histoire, les productions médiatiques et sexuelles (littérature, pornographie, cinéma, etc.) participent à l'élaboration d'une catégorie raciale (le « rebeu », l'« arabe »), c'est parce qu'ils trouvent dans les dispositifs une *résonance constitutive*. Mes interlocuteurs me le rappellent régulièrement ; ils font venir le monde à moi, en suturant ce qu'ils observent dans d'autres espaces à mon *corps textualisé*, à mon « profil » provocateur où je précise que je ne veux pas être fétichisé tout en m'autodésignant comme originaire du « Moyen-Orient » :

Figure 14. Mon profil (1, 2), une description cachée (3) et des connaissances partagées (4).



- 46 Dans les extraits ci-dessus, on observe plusieurs choses : d'abord, mon profil est littéralement pris dans des *jeux d'intrigue* ; il est cité, commenté, analysé. Les questions raciales font l'objet d'une *disciplinarisation* sur les réseaux des *archives subalternes*, c'est-à-dire des idées, des gestes, des corps de personnes saisies dans une matrice de domination. Ensuite, tout fonctionne comme si la catégorie typifiée « Moyen-Orient » était une *description cachée*, pour reprendre une formule du philosophe analytique Russell : elle est manifestement contenue dans l'énoncé (« Moyen-Orient ») sous forme d'une périphrase qui a une référence dans le monde parce qu'elle a *déjà* un sens (« ça fait fantasmer », « pote arabe », capture d'écran 3), certes vague, mais suffisant pour servir d'embrayeur et de guide dans l'action. Mais dans d'autres cas (dernière capture d'écran), c'est au contraire la référence (« se prendre pour des lascars, des masters etc. ») qui permet de doter la catégorie raciale (« rebeus », « blacks ») d'un sens, c'est-à-dire d'une connaissance partagée sur le monde³⁶. Autrement dit : s'il existe, selon les théories consacrées et les inclinaisons disciplinaires, un « arrière-plan » social, des « archétypes », des « imaginaires », un « fonds culturel » qui autorisent à catégoriser, il existe aussi des alignements à partir desquels se réalise la catégorie dans un système cohérentiste qui va des productions médiatiques (cinéma, pornographie, etc.) à leur actualisation sur Grindr (et vice-versa), par l'entremise d'une mémoire à la fois historique, sociale, matérielle, rejouée dans des interactions auxquelles participent les racisés en produisant des profils qui s'auto-ajustent.

MEZZE ETHNOBIOGRAPHIQUE

Pas sûr des rêves de cette nuit, mais ça portait sur la couleur, les questions de race, le racisme. Mêlé avec l'inquiétude du COVID (Téta a été hospitalisée hier au Liban, mais ça va on dirait - 96 ans, elle aura tout vécu, les guerres, le chaos actuel dans le pays, maintenant ce virus). J'avais lu y'a quelques mois un article sur les rêves des racisés et qu'ils sont travaillés par ce qu'ils vivent. Besoin de repos maintenant, de terminer cet article et de mettre un peu de côté.

(Note du 14 mars 2021)

MEZZE PSYCHOLOGIQUE

Quels dangers y a-t-il à sortir de votre chambre ? Quels dangers courez-vous en y restant ?

(Une séance avec le psy en 2020)

Le carné confirmé

- 47 Au cours du troisième tableau, la plupart des plats sont sur la table. Les convives peuvent piocher dans l'un ou dans l'autre, selon leurs envies. Cru, cuit, carné, non carné, froid, chaud... on trouve maintenant de tout, dans un mouvement *crescendo* qui consacre la viande.

MEZZÉ FRACTAL

— Non je ne retourne pas au Liban puis j'ai un rapport compliqué avec ce pays... moi j'ai besoin de la littérature comme porte d'entrée il me faut du temps pour élaborer mon retour... et toi avec ta Tunisie comment tu vis les choses ? Tu aimerais aller dans quels pays dis-moi ?

— Là où on m'accepte pour travailler.

MEZZÉ FAMILIAL

Oui moi aussi on me dit "vous êtes libanaise ah c'est pas pareil", mais je rentre pas là-dedans, je le prends pas mal ou quoi quand on me demande mes origines moi je suis fière ! après je comprends ton point de vue, c'est pas pareil pour toi c'est sûr oui vu comme ça je vois ce que tu veux dire, mais tu sais c'est comme ça je réfléchis pas à tout toute la journée comme toi.

LIGNE ANALYTIQUE (6/6) : BILAN

a.

- 48 Chacune des entités (individus, dispositif médiatique, histoire de la colonisation) et propriétés (couleurs, nez, cheveux) prises à part n'activent pas la typification raciale ; ce sont les conditions de leur jonction qui importent. C'est un processus propre à tous les dispositifs numériques : ils *assemblent* du disparate (Gerrard et Thornham 2020 ;

Jacobsen 2020), facilitent des interactions entre structures préexistantes et actions sociales qui les transforment dans un mouvement continu d'ajustement, à partir duquel s'élaborent ou sont retrouvés des gestes, des énoncés, des normes, des valeurs. Dans cette perspective, je définis le *technoracisme*³⁷ comme une *force immanente d'assemblés assemblants* qui prennent forme le long de connexions scalaires, où s'articulent à un moment donné un projet (rencontrer quelqu'un), une situation sociale (le plan cul), des catégories perçues (« rebeu », « noir »), des propriétés essentialisées (« dominateur », « violent »), des médiations (historiques, techniques, etc.). Cette conception permet de sortir de la notion de « plateforme », qui privilégie les structures, les espaces, au détriment des relations dynamiques entre unités (Willems 2020). C'est précisément pourquoi j'ai expérimenté, comme d'autres (voir l'étude de Rosengren *et al.* sur les hommes gays noirs), la discrimination raciale davantage avec ce type de dispositif : ils favorisent la rencontre des matrices de domination.

b.

- 49 Les propriétés perçues comme signes raciaux s'inscrivent dans une « indexicalité dialectique » (Silverstein 2003) : certes, ils sont perçus dans un cadre spécifique qui les fait résonner en organisant les conditions de leur lisibilité et en resserrant le sens potentiellement infini des phénomènes notamment physiques (cheveux, couleur de peau, etc.) : le contexte technique et documentaire de la rencontre, via un dispositif comme Grindr, favorise une montée rapide en généralité vers des catégories plus ou moins stabilisées socialement (« rebeu », « minet », etc.) qui maximisent les chances de réaliser le script (avoir une interaction sexuelle) en campant un rôle actantiel connu, ajusté aux attentes. Mais ces signes raciaux sont plus ou moins déjà chargés de valeurs, cette fois via un ensemble de résonances constitutives (histoire, médias...) qui configurent la manière dont le dispositif est lui-même mobilisé pour les lire.

c.

- 50 Tout fonctionne comme si on avait affaire à des *figures intermédiaires*, c'est-à-dire à des occurrences d'une catégorie actantielle, à des fantômes qui passent de supports en supports, d'espaces en espaces, possèdent les corps, vivifient ces stéréotypes et légitiment leur demande : on peut bien saisir les individus sous le prisme de la typification raciale *puisque* certains racisés recourent eux-mêmes à ces traits pour se qualifier ; c'est donc bien qu'ils existent. La catégorie se réalise ainsi dans un processus tautologique, qui va de manière alternée des individus aux rôles qu'ils acceptent un temps de jouer, jusqu'aux espaces médiatiques où ils s'expriment, avant d'être réinvestis dans le corps social, dans un processus continu et métamorphique.

d.

- 51 Je propose de parler de *racisation iconique* pour désigner le processus qui consiste à rassembler des propriétés (couleur, nez, cheveux, etc.) pour les faire « monter en généralité » et conduire l'action raciale sur la base de ressemblances supposées et alignées sur des scripts sexuels coloniaux dont la consommation repose sur une

négation de l'individu, qui peut lui-même y participer dans des équipes asymétriques associant racisés et personnes blanches.

e.

- 52 Ces scripts sexuels sont forgés et ratifiés dans des « matrices de domination » (Collins 2016), dans les domaines où circule le pouvoir (Cervulle, Queremer, Vörös 2016) : *structurel* (hiérarchie raciale/genrée/classiste), *disciplinaire* (surveillance et contrôle des corps), *hégémonique* (production de sens communs impossibles à questionner), *interpersonnel* (incorporation de la domination). Nous avons rencontré toutes ces « matrices de domination » dans la quasi-totalité des étapes de l'analyse du corpus de captures d'écran.

f.

- 53 Ces échanges manifestent la présence discrète d'un *sémiocapitalisme*³⁸ *racial*³⁹ où l'organisation documentaire favorise la consommation d'une occurrence d'un type (« arabe », « noir », etc.). Dans cette perspective, l'utilisateur est bien un sujet libéral (Roach 2015) qui calcule ses projets sexuels et sa communication à partir de catégories préformatées, elles-mêmes encodées dans des stéréotypes raciaux ratifiés par le dispositif technique (Pym *et al.* 2020).

g.

- 54 Au-delà de la « modération », problématique à plusieurs niveaux⁴⁰, ou des enquêtes sur les « représentations » des ingénieurs, nous devrions réfléchir à une forme de *responsabilité*, qui travaillerait sur les *résonances constitutives* (histoire coloniale, productions médiatiques, pornographie, etc.) et leur ratification dans des micro-interactions sur des *espaces assemblés assemblants*, à partir desquels elles se fortifient, créent de nouveaux foyers, alimentent de nouveau le corps social. Cette *responsabilité* implique de reconnaître que le plus petit des énoncés (« Taimerai castrer un minet blanc inutile ? ») est relié à un répertoire de pratiques, d'espaces médiatiques, à l'histoire, qui, articulés, peuvent créer des relations de pouvoir.

MEZZE ETHNODRAMATIQUE

Je te trouve beau
 Je te trouve viril
 J'aime ta peau
 J'aime tes sourcils
 J'aime quand tu aimes
 J'aime les arabes
 Je vois un gars à la salle
 Je vois son corps de bel arabe
 Je vois ses abdos
 J'aime ton visage
 Je n'aime pas son visage

Mais j'aime ton visage
 J'aime son corps de bel arabe
 Mais je n'aime pas ton corps
 Je vais au sport
 Je soulève de la masse
 Je suis musclé
 Je suis viril
 J'ai du pouvoir
 Je verrais bien ton visage d'arabe sur son corps d'arabe
 Ce serait idéal
 Je te dis ça en partant
 Je te laisse seul avec ton visage d'arabe dans le couloir
 (Une rencontre en 2020)

MEZZÉ ETHNOBIOGRAPHIQUE

- 55 *L'article prend beaucoup de retard. Y'a quelques semaines, j'ai diffusé des extraits sur Twitter et une bibliographie avec des articles sur l'intersectionnalité, l'homonationalisme, le racisme, etc. Forcément (c'est Twitter...), des gars ont repéré ça, ont fait des captures d'écran, l'ont monté en épingle en utilisant des mots-clés stéréotypés (islamo-gauchisme, etc.) et en m'accusant d'être homophobe et je sais pas quoi encore. Je connais par cœur ce petit jeu, je sais de quoi il relève et sais l'analyser (cadres de l'action collective, énonciation éditoriale...), mais étrange de l'observer de l'intérieur, avec sa part de mauvaise foi, de malhonnêteté intellectuelle, de racisme inversé ; effet de la circulation de la science, en dehors de son cadre indexical, de son contexte d'autorité, pour la justifier. Du coup, je suis reparti sur un modèle d'écriture plus attendu, avec des captures d'écran à l'appui ; je veux qu'on me « croie ». Je suis retourné à une épistémologie un peu plus classique ; je m'autodéfinis moins. Mais c'est peut-être vers ça que doit aller l'épistémologie du mezzé : des voix qui s'entremêlent ?*
 (Note du 5 mars 2021)

LIGNE NARRATIVE (4/6)

- 56 J'ai mis du temps à comprendre ce que mon frère jumeau disait : qu'on se travestissait, qu'on parlait d'une certaine façon à table, qu'il ne comprenait pas nos débats. Élevé dans l'universalisme républicain, je prenais sa « violence » comme un refus d'intégration, sans voir qu'il avait de l'avance sur moi et que je retrouverai plus tard ses arts de résistance. Nous pratiquions sans le savoir une forme de classisme à son encontre, lui demandant de se conformer, d'agir comme un lettré, de pointer sa langue contre lui vers dedans son corps.

MEZZÉ AMICAL

Fais attention, c'est pas anodin ce qui s'est passé sur Twitter. Demande-toi avec qui tu as envie de partager ta veille ou tes analyses sur Grindr. Il faut peut-être inventer

des formes énigmatiques pour te protéger ? Comme tu m'avais dit "Faire de son corps un temple" ?

MEZZÉ ETHNOBIOGRAPHIQUE

Figure 15 – « On a le droit d'avoir des goûts ».



Dessin de Juliette Loubes.

- J'ai vu ton profil, mais bon on a le droit d'avoir des goûts quand même...
- C'est pas des goûts ou si fin bon je sais pas, mais ça me met mal à l'aise quoi.
- Ça va, on t'a pas insulté non plus en plus c'est positif les remarques en plus...
- Bah peut-être pour toi, mais moi j'en veux pas. Tu peux comprendre ?
- Non mais c'est juste une préférence, comme toi tu peux préférer les yeux bleus...
- C'est quoi le rapport ?
- Bah c'est des goûts, c'est tout, point.
- Et toi tu crois que les goûts c'est comme ça ?
- C'est pas ça mais bon les gens n'ont pas une intention raciste...
- J'ai pas dit ça, je dis juste qu'un truc passe par eux, des scripts, l'histoire...
- Ouais après les rebeux et les arabes eux-mêmes disent qu'ils sont domi et tout...

57 Nous sommes nombreux, noirs, arabes, à devoir faire face à ce type de situations, où les matrices de domination se fraient un chemin dans les interstices de la langue et des interactions pour être admises, pour imposer un cadre où la seule manière de s'en sortir est d'accepter, de ne pas relever ce qui se présente à nous comme une « micro-agression raciale » (Eschmann 2020), parce que le moment ne s'y prête pas – il ne s'y prête jamais –, parce que rien ne permet d'entamer une *négociation*. Ce jour-là, pourtant, après mille essais, plus confiant, j'ai choisi non pas d'interrompre l'ordre de l'interaction raciale, mais d'introduire des variations, de reconfigurer le cadre, de rendre audible ma parole, de trouser l'espace avec ma voix en m'autorisant l'échange serré, même dans les conditions qui la disqualifiaient d'emblée.

58 Cette petite scène est emblématique de l'expérience continue que peut faire une personne racisée des supports médiatiques : je n'ai pas le luxe de « déconnecter » mes émotions. J'expérimente ce qu'on pourrait appeler, avec Merleau-Ponty, des « unités d'empiètement⁴¹ » : une forme énonciative (mon « profil ») se maintient, persiste, en dehors de son cadre spatial, temporel, social, matériel ; elle empiète littéralement sur l'interaction, s'y invite, au point de la reconfigurer. Ainsi, mon « profil » circule, s'écoule, se distribue de manière « multisituée », comme disent les géographes (Cortes et Pesche 2013) ; il est contesté, au point de dénier mon expérience, fausser jusqu'à ma perception du monde en affaiblissant ma confiance⁴², dans une « dissymétrie sémantique » : la catégorie décrite (« un goût ce n'est pas qu'un goût, c'est aussi du racisme ») ne correspondant pas à la catégorie connue (« le racisme c'est dire "sale arabe" »), je suis inintelligible, d'autant plus que les fragments de l'expérience ne coïncident pas ; nous ne serions pas sur Grindr, nous aurions radicalement changé d'espace et de cadre. Mais la distinction entre « hors ligne » et « en ligne » n'a aucun sens : les médias sont des *unités d'empiètement*. Ils se distribuent, s'ancrent dans les espaces dont les individus deviennent des ramifications, si bien entremêlées à l'action qu'il devient difficile de les identifier et de riposter. Des marqueurs du « nouveau racisme », comme dirait Collins (voir Robinson 2015), qui repose sur la neutralisation de toute critique comme si nos « préférences », nos « goûts », nos organes, nos sens n'étaient pas travaillés par des « raciontologies » (Rosa et Díaz 2020), c'est-à-dire des modes d'appréhension raciaux forgés socialement, historiquement et médiatiquement, par lesquels les individus saisissent et perçoivent le monde, sans qu'elles ne soient pour autant déterminantes, certes ; mais elles participent – à certains moments – à notre perception.

MEZZÉ PSYCHOLOGIQUE

Ce que vous me dites de l'article que vous écrivez en ce moment me fait penser à ce qu'on appelle le « contexte systémique » chez nous. Il n'y a pas de relation de cause à effet, mais une relation de domination, de violence, peut se constituer à un moment donné, par exemple dans l'espace familial, lorsqu'un certain nombre de conditions sont réunies et qu'elles s'activent.

(Une séance avec le psy en 2021)

Figure 16 – Injonction au consentement (« khalass »).



Dessin de Juliette Loubès

MEZZÉ ÉPISTÉMOLOGIQUE

l'autoethnographie est une pratique méthodologique qui consiste à prendre au sérieux ce que nous ne voulons plus faire, ce que nous ne voulons plus être et ce que nous ne pouvons plus tolérer en tant que chercheurs et chercheuses.

(Jones *et al.* 2016 : 31 ; traduction personnelle)

Decrescendo

La table est débarrassée sans tintamarre. Seuls les euphorisants narguils, les cafés et peut-être une cigarette ou deux continuent de fumer au gré d'une conversation contemplative. Après un dégrisement relatif, le rideau se baisse sur la scène épicurienne. (Kanafani-Zahar : 29)

Figure 17 – Douceurs de fin (Karabij).



LIGNE NARRATIVE (5/6)

- 59 Sans le savoir, j'utilise depuis petit des « tactiques queers » (Moussawi 2020). Quand on me renvoie à ma libanité, je dis que je suis français ; quand on me renvoie à ma francité, je dis que je suis libanais ; quand on me renvoyait à Marseille, je disais que j'étais de Paris ; quand on me dit que je suis nantais, je dis que je suis marseillais. J'ai très tôt appris à « m'indéfinir ».

MEZZÉ FAMILIAL

Non ce dimanche je ferai pas de mezzé, c'est trop long... je vais leur faire un plat d'avant, pas des plats qu'on retrouve dans tous les restaurants. Je vais leur faire du "shish barak", tu sais les raviolis à la viande tu adores ça toi. Tu veux que je te dise quoi des mezzés ? Moi j'aime pas comme ils font au Liban, pas dans les restaurants, mais dans les maisons ; ils t'invitent, ils te mettent 20 plats devant toi pour t'impressionner et en 30 minutes on a fini de manger ils sont déjà en train de faire la vaisselle, bientôt au lit, et toi t'es encore dans le salon à les attendre et à parler fort pour qu'ils t'entendent. Non moi ce que j'aime c'est les plats froids, après les chauds, j'aime pas mélanger... quand ils mettent tout d'un coup, les plats chauds refroidissent et tu manges froid ! Non non, froid, puis chaud, on prend le temps de manger, de discuter... mais à préparer c'est long, c'est long. Tu sais moi je fais pas comme dans les restaurants qui te servent du houmous en boîte. La veille je les fais tremper, je les tourne, je prépare tout, tout...

Figure 18 – Préparation de Shish barak avec ma mère.



MEZZÉ INDÉFINI⁴³

ni arabe ni blanc
ni orient ni occident
ni musulman ni chrétien
ni fluide ni solide
ni Hâmât ni Beit-Chebab
ni mon frère ni moi
ni mezzé ni shish barak
ni Borges mon père
ni Ferouz ma mère
mais :
vague vispeux⁴⁴
flou momentané
contradictoire
indéfini
pas encore là
déjà ailleurs
mais :
queer of color
impur
imaginal

LIGNE NARRATIVE (6/6)

- 60 Petit à petit, j'ai trouvé quelles réponses donner à ces violences. Elles peuvent prendre différentes formes : articles scientifiques, captures d'écran certes, mais aussi et peut-être surtout discussions entre amies ou sur Twitter, cercles de parole, activités politiques... depuis peu, j'expérimente la performance sur YouTube⁴⁵, pour faire circuler ces enquêtes et faire enfin entendre les énoncés racistes euphémisés, grâce à des stratégies de recontextualisation.
- 61 Une autre pratique m'a permis de participer au développement des *arts de résistance*, si on entend par là des ressources mobilisées (sociales, cognitives, spirituelles...) pour faire reconnaître une expérience subalterne et collective dans des espaces socio-politiques où elle est niée. Cette pratique, qu'on appelle aujourd'hui l'auto-hypnose, s'est révélée puissante, sans que je n'aie cherché à la capitaliser. En effet, je l'expérimentais parallèlement ; mais comme toutes mes expériences, elle a fini par s'entremêler à ce que je vivais, de manière inédite. Car des « êtres » peuvent émerger lors de la transe, qui prennent la forme d'animaux, de visages, de voix – un cogniticien ou un psychanalyste invoqueraient leurs propres dieux pour qualifier ces phénomènes (le cerveau, l'inconscient). Mais il y a plus de gains à parler de *conversation écologique*. Je désigne par là le plaisir à passer du temps⁴⁶ avec des « êtres » que nous rencontrons, au cours d'un rêve ou d'un autre régime d'activité⁴⁷, avec lesquelles nous pouvons entretenir des relations inédites, au point de voir nos interactions humaines, sociales, redéfinies. Les anthropologues ont l'habitude de réserver ces descriptions à d'autres peuples ; ils vont chercher loin ce qui est chez eux. Car le monde nous habite, autant que nous l'habitons. Si j'en parle, c'est que – plus d'une fois – ces êtres ont surgi lors de mes rencontres chez moi avec des hommes : en m'endormant à côté d'eux, j'ai vu des visages, entendu des voix qui m'alertaient sur ce que j'avais choisi d'ignorer. Cette *conversation* peut être qualifiée d'*écologique*, parce qu'elle relève du même type d'attention⁴⁸ : elle consiste à synthétiser sous une forme figurale des signes ramassés dans l'espace sensible. C'est le surgissement impromptu de ces êtres qui m'a notamment permis de dire : *khalass*, « ça suffit maintenant ». Je les appelle « êtres imaginaires » en référence au « monde imaginal » de Henry Corbin (1983), ce monde intermédiaire où circulent nos réservoirs de puissance ; où se trouve notre joie.

« *fais de ton corps un temple*⁴⁹ »

- 62 J'ai fini par les matérialiser, par les dessiner, par investir également les objets de mon enfance d'une intention, par les charger de me protéger en m'ancrant, en me faisant revenir là où je devais être : à l'endroit de ma dignité. Des amies m'ont également offert ce qu'on pourrait appeler des talismans ou des *pierres de retour*. Dans mes rencontres, je les disposais chez moi à des endroits stratégiques, pour les voir et ainsi m'obliger à être fidèle à l'ancienne promesse que j'avais faite devant eux et dont j'aimais penser qu'ils étaient les dépositaires, selon l'idée que nous nous déposons dans les objets qui nous entourent ; dans leurs coins et leurs plis.

MEZZÉ IMAGINAL

Figure 19 – Petit espace de protection pendant mes rencontres : pierres de retour, objets d'enfance et êtres imaginaires matérialisés.



Visiteur, va-t'en ! sors de ce temple.
Serre ta pierre de retour (FIGURE 2)
reviens-toi.
Et deviens un hôte
pour tes propres voix.

BIBLIOGRAPHIE

Adams, Tony E., 2012, "The Joys of Autoethnography Possibilities for Communication Research", *Qualitative Communication Research*, vol. 1, n° 2, P. 181-194.

Adams, Tony E. et Jones, Stacy, 2010, "Autoethnography is a queer method", *Queer Methods and Methodologies: Intersecting Queer Theories and Social Science Research*, P. 195-214.

Adams, Tony E. et Jones, Stacy, 2011, "Telling Stories: Reflexivity, Queer Theory, and Autoethnography", *Cultural Studies ↔ Critical Methodologies*, vol. 11, n° 2, P. 108-116.

Adjepong, Anima, 2019, "Invading ethnography: A queer of color reflexive practice", *Ethnography*, vol. 20, n° 1, P. 27-46.

- Alahmed, Anas M., 2020, "Internalized Orientalism: Toward a Postcolonial Media Theory and De-Westernizing Communication Research from the Global South", *Communication Theory*, vol. 30, n° 4, P. 407-428.
- Andrieu, Bernard, 2019, « Sexe interracial sur le web », dans G. Boetsch *et al.*, *Sexualités, identités & corps colonisés. XV^e siècle - XXI^e siècle*, Paris, CNRS.
- Atuk, Tankut, 2020, "Cruising in the Research Field: Queer, Feminist, and Cyber Autoethnography", *International Review of Qualitative Research*, vol. 13, n° 3, P. 351-364.
- Bejarano, Carolina Alonso, Juárez, Lucia López, García, Mirian A. Mijangos, Goldstein, Daniel M., 2019, *Decolonizing Ethnography: Undocumented Immigrants and New Directions in Social Science*, Illustrated Edition, Durham, Duke University Press Books.
- Belkacem, Lila, Le Renard, Amélie, Paris, Myriam, 2016, « Race », dans J. Rennes (dir.), *Encyclopédie critique du genre*, Paris, La Découverte.
- Benjamin, Ruha, 2019, *Race After Technology: Abolitionist Tools for the New Jim Code*, Medford, Polity Press.
- Billeter, Jean François, 2014, *Leçons sur Tchouang-Tseu*, Paris, Allia.
- Boetsch, Gilles *et al.*, 2019, *Sexualités, identités & corps colonisés. XV^e siècle - XXI^e siècle*, Paris, CNRS Éditions.
- Callander, Denton, Holt, Martin, Newman, Christy E., 2016, "“Not everyone’s gonna like me’: Accounting for race and racism in sex and dating web services for gay and bisexual men”, *Ethnicities*, vol. 16, n° 1, P. 3-21.
- Camberville, Kevin, Guyonnet, Thomas, Picot, Pauline, Ousseni, Anaïs, 2020, « Enquêter sur les rapports sociaux de race. Retour collectif sur quatre enquêtes de terrain », dans S. Le Rouley et M. Uhel (coord.), *Chercheur-es critiques en terrains critiques*, Lormont, Le Bord de l'eau, p. 151-170.
- Candel, Étienne, 2013, « Penser le web (comme) “social” : sur les lectures contemporaines des écrits de réseau », dans E. Rojas (dir.), *Réseaux socionumériques et médiations humaines. Le social est-il soluble dans le Web ?*, Cachan, Hermès Lavoisier, p. 33-60.
- Cardoso, João Gabriel Maracci, Paz, Bernard Martins, Rocha, Kátia Bones, Pizzinato, Adolfo, 2019, « Imagem, corpo e linguagem em usos do aplicativo Grindr », *Psicologia USP*, n° 30, [en ligne], <https://www.scielo.br/j/pusp/a/RNw5tX8M8T7qgD6bdSfFr6H/?lang=pt>, consulté le 18 août 2022.
- Carlson, Bronwyn, 2020, "Love and hate at the Cultural Interface: Indigenous Australians and dating apps", *Journal of Sociology*, vol. 56, n° 2, p. 133-150.
- Cervulle, Maxime et Freitas, Frank (dir.), 2015, *Techno-racismes, Poli - Politique de l'image*, vol. 10.
- Cervulle, Maxime, 2013, *Dans le blanc des yeux : Diversité, racisme et médias*, Paris, Éditions Amsterdam.
- Cervulle, Maxime et Nick Rees-Roberts, 2010, *Homo Exoticus. Race, classe et critique queer*, Paris, Armand Colin/Ina éditions.
- Cervulle, Maxime, Quemener, Nelly, Vörös, Florian, 2016, *Matérialismes, culture et communication - tome II : Cultural Studies, théories féministes et décoloniales*, Paris, Presses des Mines.
- Chadwick Rachele, 2020, "Theorizing voice: toward working otherwise with voices", *Qualitative Research*, vol 21, n° 1.

- Collins, Patricia Hill, [2009] 2016, *La pensée féministe noire : Savoir, conscience et politique de l'empowerment*, trad. Diane Lamoureux, Montréal, éditions du Remue-Ménage.
- Corbin, Henry, [1964] 1983, « Mundus imaginalis ou l'imaginaire et l'imaginal », dans H. Corbin, *Face de Dieu, face de l'homme. Herméneutique et soufisme*, p. 26-58.
- Cortes, Geneviève et Pesche, Denis, 2013, « Territoire multisitué », *L'Espace géographique*, vol. 42, n° 4, P. 289-292.
- Danjé, Michaëla (dir.), 2021, *Afrotrans. Perspectives. Entretien. Poésie. Fiction*, Nantes, Cases rebelles éditions.
- DeLeon, Abraham P., 2010, "How Do I Begin To Tell a Story that Has Not Been Told? Anarchism, Autoethnography, and the Middle Ground", *Equity & Excellence in Education*, vol. 43, n° 4, P. 398-413.
- Delphine, Christine, 2008, *Classer, dominer. Qui sont les « autres » ?*, Paris, La Fabrique éditions.
- Derfoufi, Mehdi et Berclaz-Lewis, James, 2017, « Pour une autre histoire du cinéma français : blanchité et maghrébinité de la francité », *Diogene*, vol. 258-259-260, n° 2, P. 110-124.
- Dion Emeline, Kushtanina Veronika, Lagier Elsa, Pape Elise, et al., 2020, *Parler de soi : Méthodes biographiques en sciences sociales*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- Doueïhi, Milad, 2011, *La Grande conversion numérique suivi de Rêveries d'un promeneur numérique*, Paris, Points.
- DuCros, Faustina M., 2020, "You're a Different Kind of Black—Where You From?: The Qualifying Role of Place in the Construction of Black Racial and Ethnic Identities among Louisiana Creole Migrants", *Sociology of Race and Ethnicity*, vol. 7, n° 1, p. 41-55.
- Durrani, Mariam, 2020, "The Gendered Muslim Subject: At the Intersection of Race, Religion, and Gender", dans S. H. Alim, A. Reyes, P. V. Kroskrity, *The Oxford Handbook of Language and Race*, Oxford Handbooks Online.
- Eco, Umberto, 1997, *Kant et l'Ornithorynque*, trad. Julien Gayraud, Paris, Le livre de poche.
- El-Tayeb, Fatima, 2011, *European Others: Queering Ethnicity in Postnational Europe*, Minneapolis, University Of Minnesota Press.
- Eschmann Rob, 2020, "Digital Resistance: How Online Communication Facilitates Responses to Racial Microaggressions", *Sociology of Race and Ethnicity*, vol. 7, n° 2, p. 264-277.
- Evans, Mike, et al., 2014, "Decolonizing Research Practice: Indigenous Methodologies, Aboriginal Methods, and Knowledge/Knowing", dans P. Leavy (dir.), *The Oxford handbook of qualitative research*, Oxford, Oxford University Press, p. 179-191
- Fleuriel, Sébastien, Goubet, Jean-François, Mierzejewski, Stéphan, Schotté, Manuel (dir.), 2021, *Ce qu'incorporer veut dire*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion.
- Flora, Janne et Andersen, Astrid Oberborbeck, 2019, "Taking note: a kaleidoscopic view on two, or three, modes of fieldnoting", *Qualitative Research*, vol. 19, n° 5, P. 540-559.
- Fradin, Bernard, Quéré, Louis, Widmer, Jean (dir.), 1994, *L'enquête sur les catégories : de Durkheim à Sacks*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Gerrard, Ysabel et Thornham, Helen, 2020, "Content moderation: Social media's sexist assemblages", *New Media & Society*, vol. 22, n° 7, P. 1266-1286.

- Goffman Erving, [1974] 1991, *Les cadres de l'expérience*, trad. Isaac Joseph, Michel Dartevelle et Pascale Joseph, Paris, Les éditions de Minuit.
- Goodman, Jeremy et Lederman, Harvey, 2019, "Perspectivism", *Noûs*, vol. 55, n° 3, p. 623-648.
- Hammack, Phillip L., Brock Grecco, Bianca D. M. Wilson, Ilan H. Meyer, 2021, "'White, Tall, Top, Masculine, Muscular': Narratives of Intracommunity Stigma in Young Sexual Minority Men's Experience on Mobile Apps", *Archives of Sexual Behavior*, vol. 51, n° 5, p. 2413-2428.
- Han Chong-Suk, 2007, "They Don't Want To Cruise Your Type: Gay Men of Color and the Racial Politics of Exclusion", *Social Identities: Journal for the Study of Race, Nation and Culture*, vol. 13, n° 1, P. 51-67.
- Haraway, Donna, [2016] 2020, *Vivre avec le trouble*, trad. Vivien Garcia, Vaulx-en-Velin, Les Éditions des mondes à faire.
- Harrington Carol, 2020, "What is 'Toxic Masculinity' and Why Does it Matter?", *Men and Masculinities*, vol. 24, n° 2, p. 345-352.
- Holland, Sharon Patricia, 2012, *The Erotic Life of Racism*, Durham, Duke University Press Books.
- Jenkins, Nicholas, Ritchie, Louise, Quinn, Sam, 2020, "From reflection to diffraction: exploring the use of vignettes within post-humanist and multi-species research", *Qualitative Research*, vol. 1, n° 6, p. 975-989.
- Jacobsen Benjamin N., 2020, "Algorithms and the narration of past selves", *Information, Communication & Society*, vol. 25, p. 1082-1097.
- Jeanneret, Yves, 2014, *Critique de la trivialité*, Paris, Éditions non Standard.
- Jones, Stacy Holman, Adams, Tony E., Ellis, Carolyn, 2016, *Handbook of Autoethnography*, Londres, Routledge.
- Kanafani-Zahar, Aïda, 2020, *Le Grand livre du Mezzé libanais : Anthropologie d'un savoir séculaire*, Arles, Actes Sud.
- Klinken, Adriaan van, 2020, *Kenyan, Christian, Queer: Religion, LGBT Activism, and Arts of Resistance in Africa*, University Park, Pennsylvania State University Press.
- Kohn, Eduardo, 2017, *Comment pensent les forêts*, trad. Grégory Delaplace, Bruxelles, Zones sensibles.
- Laube, Stefan, 2021, "Material Practices of Ethnographic Presence", *Journal of Contemporary Ethnography*, vol. 50, n° 1, P. 57-76.
- Laugier, Sandra, 2011, « Le commun comme ordinaire et comme conversation », *Multitudes*, vol. 45, n° 2, p. 104-112.
- Lavergne, Thomas, 2019, « Exposition du corps à des fins commerciales : Le cas de la figuration de soi dans la prostitution masculine en ligne. », *Interfaces numériques*, vol. 7, n° 2, p. 477-514.
- Le Meur, Mikaëla, Duperrex, Matthieu (dir.), 2020, *Semer le troubler. Soulèvements, subversions, refuges*, *Techniques & Culture*, vol. 74, n° 2.
- Lorenzini, Daniele, 2015, *Éthique et politique de soi : Foucault, Hadot, Cavell et les techniques de l'ordinaire*, Paris, Vrin.
- Lugones María, [2008] 2019, « La colonialité du genre », *Les cahiers du CEDREF*, vol. 23, P. 46-89.
- Mack, Mehammed Amadeus, 2017, *Sexagon: Muslims, France, and the Sexualization of National Culture*, New-York, Fordham University Press.

- Marrone, Gianfranco, 2016, *Principes de la sémiotique du texte*, trad. Mohammed Bernoussi, Paris, Mimesis.
- Mauvoisin, Mélanie, 2020, « Étude des performances sémiotiques des usagers au sein de l'application de mise en contact Grindr », *Interfaces numériques*, vol. 8, n° 2, P. 274-274.
- Mazzarella, William, 2017, *The Mana of Mass Society*, Chicago, Chicago University Press
- McMillan Cottom, Tressie, 2020, "Where Platform Capitalism and Racial Capitalism Meet: The Sociology of Race and Racism in the Digital Society", *Sociology of Race and Ethnicity*, vol. 6, n° 4, p. 441-449.
- Meiu, George Paul, 2020, "Panics over Plastics: A Matter of Belonging in Kenya", *American Anthropologist*, vol. 122, n° 2, p. 222-235.
- Mélusine, 2020, « Être blanc, ou le privilège de l'ignorance », dans O. Le Cour Grandmaison et O. Slaouti (coord.), *Racismes de France*, Paris, La Découverte.
- Mestiri, Soumaya, 2020, *Élucider l'intersectionnalité. Les raisons du féminisme noir*, Paris, Vrin.
- Niang, Mame-Fatou, 2020, *Des particularités françaises de la négrophobie* dans O. Le Cour Grandmaison et O. Slaouti (coord.), *Racismes de France*, Paris, La Découverte.
- Monteil, Lucas, 2016, « Scripts sexuels », dans J. Rennes (dir.), *Encyclopédie critique du genre*, Paris, La Découverte.
- Moussawi Ghassan, 2020, *Disruptive Situations: Fractal Orientalism and Queer Strategies in Beirut*, Philadelphie, Temple University Press.
- Mowlabocus, Sharif, 2021, « La modération du racisme sur les applications de drague gay : le cas de Grindr », colloque « Médiatiser les sexualités », 2 au 4 novembre 2021, Université de Lille.
- Muñoz, José Esteban, 1999, *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- O'Brien, Nathan Patrick, 2019, "You're really cute for a black guy"—a mixed methods approach to sexual racism on gay dating applications, thèse de doctorat, San Francisco State University.
- Ogien, Albert et Quéré, Louis, 2005, *Le Vocabulaire de la sociologie de l'action*, Paris, Ellipses.
- Paillet, Frédéric, 2019, *Les affects classifiés : numérique et médiations sexuelles*, thèse de doctorat sous la direction de Philippe Le Guern soutenue le 13 décembre 2019 à l'Université de Nantes.
- Paredes, Julieta, [2010] 2013, *Hilando fino. Desde el feminismo comunitario*, La Paz, El Rebozo.
- Pathak, Archana A., 2010, "Opening My Voice, Claiming My Space: Theorizing the Possibilities of Postcolonial Approaches to Autoethnography", *Journal of Research Practice*, vol. 6, n° 1, p. 1-12.
- Paveau Marie-Anne, 2016, « Parler du burkini sans les concernées. De l'énonciation ventriloque », *La pensée du discours* [carnet de recherche], [en ligne], <https://penseedudiscours.hypotheses.org/4734>, consulté le 20 février 2021.
- Peterson, Kristin M., 2020, "The Unruly, Loud, and Intersectional Muslim Woman: Interrupting the Aesthetic Styles of Islamic Fashion Images on Instagram", *International Journal of Communication*, vol. 14, p. 1194-1213.
- Pym, Tinonee, Byron, Paul, Albury, Kath, 2020, "I still want to know they're not terrible people': Negotiating 'queer community' on dating apps", *International Journal of Cultural Studies*, vol. 24, n° 3, p. 398-413.

- Rambo, Carol, 2005, "Impressions of Grandmother: An Autoethnographic Portrait", *Journal of Contemporary Ethnography*, vol. 4, n° 5, P. 560-585.
- Roach, Tom, 2015, "Becoming Fungible: Queer Intimacies in Social Media", *Qui Parle: Critical Humanities and Social Sciences*, vol. 23, n° 2, P. 55-87.
- Rivière, Carole Anne, Licoppe, Christian, Morel, Julien, 2015, « La drague gay sur l'application mobile Grindr », *Réseaux*, vol. 189, n° 1, P. 153-186.
- Roberts, Sarah T., 2019, *Behind the Screen: Content Moderation in the Shadows of Social Media*, New Haven, Yale University Press.
- Robinson, Brandon Andrew, 2015, "'Personal Preference' as the New Racism: Gay Desire and Racial Cleansing in Cyberspace", *Sociology of Race and Ethnicity*, vol. 1, n° 2, p. 317-330.
- Rodó-Zárate, Maria et Jorba, Marta, 2020, "Metaphors of intersectionality: Reframing the debate with a new proposal", *European Journal of Women's Studies*, vol. 29, n° 1, p. 23-38.
- Rosa, Jonathan et Díaz, Vanessa, 2020, "Raciontologies: Rethinking Anthropological Accounts of Institutional Racism and Enactments of White Supremacy in the United States", *American Anthropologist*, vol. 122, n° 1, P. 120-132.
- Rosengren, A. Lina, W. Menza, Timothy, LeGrand, Sara, E. Muessig, Kathryn, Bauermeister, Jose A., Hightow-Weidman, Lisa B., 2019, "Stigma and Mobile App Use Among Young Black Men Who Have Sex With Men", *AIDS Education and Prevention: Official Publication of the International Society for AIDS Education*, vol. 31, n° 6, p. 523-37.
- Roustang, François, 2002, *Qu'est-ce que l'hypnose ?*, Paris, Minuit.
- Sadre-Orafai, Stephanie, 2020, "Typologies, Typifications, and Types", *Annual Review of Anthropology*, vol. 49, n° 1, P. 193-208.
- Saïd, Edward, [1978] 2015, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Points.
- Savci, Evren, 2021, *Queer in Translation: Sexual Politics Under Neoliberal Islam*, Durham, Duke University Press.
- Schadler, Cornelia, 2019 "Enactments of a new materialist ethnography: methodological framework and research processes", *Qualitative Research*, vol. 19, n° 2, p. 215-230.
- Seely, Stephen D, 2020, "Queer theory from the South: A contribution to the critique of sexual democracy", *Sexualities*, vol. 23, n° 7, p. 1228-1247.
- Shepard, Todd, 2017, *Mâle décolonisation : L'« homme arabe » et la France, de l'indépendance algérienne à la révolution iranienne*, trad. Clément Baude, Lausanne, Payot.
- Silverstein, Michael, 2003, "Indexical order and the dialectics of sociolinguistic life", *Language & Communication*, vol. 23, n° 3-4, p. 193-229.
- Smalls, Krystal A., 2020, "Race, SIGNS and the Body: Towards a Theory of Racial Semiotics", dans S. H. Alim, A. Reyes, P. V. Kroskrity (dir.), *The Oxford Handbook of Language and Race*, Oxford, Oxford Handbooks Online.
- Smith, Linda Tuhiwai, 2012, *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*, Londres, Zed Books Ltd.
- Souchier, Emmanuël et al., 2018, *Le Numérique comme écriture*, Paris, Hermann.

Stacey, Lawrence et TehQuin, D. Forbes, 2022, "Feeling Like a Fetish: Racialized Feelings, Fetishization, and the Contours of Sexual Racism on Gay Dating Apps", *The Journal of Sex Research*, vol. 59, n° 3, p. 372-84.

Traoré, Diahara, 2015, « Les théories postcoloniales et leurs enjeux pour une anthropologie racisée : quelques éléments de réflexivité », dans N. Hamrouni, et C. Maillé (dir.), *Le Sujet du féminisme est-il blanc ? Femmes racisées et recherche féministe*, Montréal, Les éditions du remue-ménage, p. 25-40.

Trawale, Damien, 2018, « L'articulation du racisme et de l'homophobie en contexte français : marginalité multidimensionnelle, subjectivations et mobilisations associatives gays noires », thèse de doctorat sous la direction de Christian Poiret et de Jules Falquet, soutenue le 3 mai 2018 à Sorbonne Paris Cité.

Tuana, Nancy, 2008, "Viscous porosity: witnessing Katrina", dans S. Alaimo et S. Hekman (dir.), *Material Feminisms*, Bloomington, Indiana University Press.

Vörös, Florian, 2020, *Désirer comme un homme*, Paris, La Découverte.

Whitehead, Alfred North, [1929] 1995, *Procès et réalité : Essai de cosmologie*, Paris, Gallimard.

Willems, Wendy, 2020, "Beyond platform-centrism and digital universalism: the relational affordances of mobile social media publics", *Information, Communication & Society*, vol. 24, p. 1677-1693.

Williams, Linda, 2004, "Skin Flicks on the Racial Border: Pornography, Exploitation and Interracial Lust", dans L. Williams (dir.), *Porn Studies*, Durham, Duke University Press, p. 271-308.

NOTES

1. Toutes mes analyses du mezzé s'appuient sur ce livre : Kanafani-Zahar, Aïda, 2020, *Le Grand livre du Mezzé libanais: Anthropologie d'un savoir séculaire*, Arles, Actes Sud.
2. En lisant Collins (2016), je me suis petit à petit senti autorisé à recourir à des éléments de ma culture libanaise comme outils épistémologiques. D'autres universitaires mobilisent par exemple la philosophie Ubuntu (Seely 2020) ou les métaphores aborigènes (Evans 2014). Voir aussi Smith (2012) et Bejarano (2019).
3. Définition donnée par un commentateur et disciple de Wittgenstein (Ryle). Voir Laugier, Sandra, 2009, *Wittgenstein. Les sens de l'usage*, Vrin, p. 193-194.
4. Ce concept, emprunté à l'anthropologue William Mazzarella (2017), est mobilisé par George Paul Meiu (2020) dans un très bel article consacré aux relations entre l'homosexualité et le plastique au Kenya. Il y explique comment un devenir commun entre discriminations, médias, politiques, matière (plastique), société, se met en place dans des « résonances constitutives », à mesure qu'ils circulent socialement.
5. Je me suis inspiré de nombreuses écritures auto-ethnographiques pour cet article, avant de trouver ma voix. Un article m'a cependant profondément marqué et habité un temps : Rambo, Carol, 2005, "Impressions of Grandmother: An Autoethnographic Portrait", *Journal of Contemporary Ethnography*, 34(5), p. 560-585.
6. J'utilise ce terme pour évoquer le processus de catégorisation dont font l'objet des personnes ramenées à leur « race », c'est-à-dire à une conception sociale originellement fondée sur une conception biologique et à partir de laquelle opèrent des

relations hiérarchiques de pouvoir (Cervulle 2013 ; Belkacem *et al.* 2016 ; Camberville *et al.* 2020). S'il n'existe (évidemment) pas de « races », les imaginaires historiques qu'elles charrient (la violence intrinsèque des « arabes », la soumission naturelle des « asiatiques », etc.) semblent encore organiser des conceptions ou des rapports sociaux, économiques, sexuels, matériels, institutionnels, médiatiques.

7. J'ai trouvé une étude auto-ethnographique (Atuk 2020) sur un dispositif concurrent de Grindr (Hornet), qui rend compte de l'expérience de la chercheuse, sans que les questions raciales ne soient cependant abordées.

8. Le compte Instagram *pracisees_vs_grindr* tenu par Miguel Shema offre un panorama d'une violence inouïe de ce que vivent les personnes racisées sur Grindr.

9. Lecteur de Spinoza, Deleuze donne cette définition de la joie dans son *abécédaire* audiovisuel.

10. Jenkins *et al.* (2020) reprennent cette formulation à Deleuze et Guattari pour penser un usage différent de la vignette ethnographique.

11. Par commodité, j'utiliserai ce terme consacré, qui désigne plus précisément des pratiques d'auto description de soi, rassemblées dans un espace standardisé auquel on peut se référer (Souchier *et al.* 2018) ; qu'on peut citer. Le « profil » relève donc du « portrait » (Doueïhi 2011).

12. Dans la sémiotique des écrans (Souchier *et al.* 2018), la « textualisation » désigne le processus de transformation des pratiques sociales sous forme de signes visuels ordonnés, mis en forme, mis en récit. En parlant de « corps textuel », j'entends ce processus à tout ce qui permet la manifestation d'une présence à l'écran, prise dans un espace, une temporalité, qui travaille sourdement les activités quotidiennes, jusqu'aux interactions raciales.

13. Un chercheur apparaît sur son terrain (Laube 2021) ; parfois il n'a même pas le luxe d'être observateur ou participant (Adjepong 2019). Ces énoncés sont compilés à partir de remarques à peu près systématiques dans toutes mes rencontres, depuis que j'ai emménagé dans un appartement à Nantes en octobre 2019.

14. Le terme « provocation » renvoie à un triptyque proposé pour étudier les *écrits de réseau* (ou « réseaux sociaux »). Il est défini par sa racine : « appeler à, exciter, provoquer selon le Gaffiot » (Candel 2013 : 48).

15. C'est la définition même de l'expérience donnée par la sociologie de l'action et l'herméneutique. C'est une « traversée qui modifie celui qui la subit » (Quéré et Ogien 2005 : 37).

16. D'un point de vue éthique, je masque systématiquement le pseudonyme et les images de mes interlocuteurs et considère que nos échanges, si stéréotypés, ne constituent pas des éléments d'identification suffisants. Dans d'autres cas, plus problématiques, je précise les conditions éthiques de mobilisation de ces énoncés.

17. Un livre magistral, auquel je me réfère souvent, étudie profondément cette question : Detienne, Marcel et Vernant, Jean-Pierre, 2018 [1974], *Les ruses de l'intelligence : La mètis des Grecs*, Paris, Flammarion.

18. Ensemble des ressources sociales, techniques, matérielles, cognitives, spirituelles mobilisées par les personnes subalternes pour faire compter leurs vies et les faire reconnaître dans des espaces socio-politiques qui, au mieux, les nient. Voir Muñoz (1999), Klinken (2020) et El-Tayeb (2011) pour une approche queer et Le Meur et

Duperrex (2020) pour une approche globale des « arts des résistance » et des techniques insurrectionnelles.

19. À juste titre, Savci (2021), qui a mené une étude ethnographique des milieux queers en Turquie, fait remarquer que la plupart des travaux sur l'intersectionnalité ne donnent à voir que le point de vue de minorités européennes, par exemple sur la question de l'Islam, alors que les réalités sont plus complexes, irréductibles à tel ou tel contexte historique, social. En Turquie, les croisements entre néolibéralisme et Islam conduisent à un « Islam néolibéral » avec lequel les queers tentent de négocier, en adaptant des concepts européens, en les ajustant, sans coïncider.

20. Toutes ces analyses, dont je m'inspire, proviennent du précieux livre de Kanafani-Zahar 2020.

21. Cette phrase fait écho à la préface du collectif *Afrotrans* (Danjé 2021).

23. Je répare volontairement l'orthographe pour pointer du doigt un processus qui affecte les personnes dites racisées, dont les noms et prénoms sont systématiquement égratinés.

24. Toutes ces formules sont attestées par mon corpus de captures d'écran.

26. La dynamique entre la « montée en généralité » (processus de catégorisation/typification) et la « descente en particularité » (singularisation) est bien étudiée par la socio-phénoménologie (Fradin, Quéré, Widmer 1994).

27. Je m'inspire ici d'une technique ethnographique : le "*I poems*" (Chadwick 2020). Elle consiste à juxtaposer des énoncés collectés lors d'une enquête et à les faire commencer par le pronom « Je », qui peut désigner le/la chercheur·seuse mais surtout d'autres personnes impliquées dans l'interaction. Le but est de rassembler des séquences pour mettre en lumière leur propos, généralement dilué et relativisé par la situation.

28. Sur ces questions, on pourra aussi consulter : Delphy (2008), Derfoufi et Berclaz-Lewis (2017), Mack (2017), Trawale (2018), Niang (2020)

29. Marc Jahjah, « "Un arabe comme je les aime" : regards sur la jouissance sans limite des écrivains français », <https://marcjahjah.net/5752-un-arabe-comme-je-les-aime-regards-sur-la-jouissance-sans-limites-des-ecrivains>.

30. Je travaille parallèlement sur la pornographie gay amateur interracial sur twitter où deux figures – une même équipe – apparaissent régulièrement : les personnes s'auto-identifiant explicitement comme blanches et soumises à la « puissance arabe » ; les personnes s'auto-identifiant explicitement comme suprémacistes (les « cashmasters arabes »). Ces individus se retrouvent généralement pour performer un script colonialiste. On trouve également des suprémacistes blancs qui peuvent s'allier à des suprémacistes autoracisés pour faire fonctionner d'autres scripts. Le suprémacisme relève ici d'un « jeu » qui permet d'accéder à des rétributions monétaires ou sexuelles.

31. Référence à la sociologue Colette Guillaumin qui affirmait il y a 50 ans que les personnes perçues comme blanches ne savent pas qu'elles sont blanches (voir Mélusine 2021). À l'inverse, on assiste sur Grindr et sur la micro-pornographie gay sur Twitter à une hyper-visibilité, qui permet d'organiser les échanges sexuels et raciaux.

32. Cette phrase n'apparaît pas dans les captures d'écran mais j'ai eu l'occasion de discuter à plusieurs reprises depuis 2018 avec cet individu, qui revient avec le même script, les mêmes questions, le même cynisme.

33. Cette question a été largement travaillée par Rivière *et al.* 2015 ; Mauvoisin 2017 ; Cardoso *et al.* 2019.
34. Tous ces énoncés sont attestés par des captures d'écran ; ils sont banals sur Grindr (Vörös 2020) et dans toutes les régions de France où j'ai pu l'utiliser (Paris, Nantes, Marseille, Mulhouse, etc.). Sur Twitter, dans les réseaux pornographiques gays interracialisés, ces figures, ces énoncés, ces pratiques sont omniprésentes.
35. Je reprends à mon compte ce concept proposé par les féministes intersectionnelles (Harrington 2020) qui, à l'inverse de la notion de « masculinité toxique », ne cible pas ici des racisés mais leur instrumentalisation.
36. Je m'appuie ici sur un article mobilisant les théories opposées de Russell et Frege : Goodman et Lederman 2019.
37. On pourra ici se référer à un numéro de la revue *Poli* consacré à cette question (Cervulle et Freitas 2015).
38. Je reprends à mon compte le concept de « sémiocapitalisme » forgé par Berardi (2016).
39. Je m'appuie sur un concept forgé par McMillan Cottom (2020), le « capitalisme racial », dont l'approche n'est cependant pas suffisamment sémiotique à mon goût, alors que nous baignons dans des régimes de signes.
40. Sans parler des points de vue genrés (Gerrard et Thornham 2020) et raciaux (Mowlabocus 2021) des modérateurs, ces derniers peuvent être exploités par les médias, dans des stratégies de sous-traitance (Robert 2019).
41. Entrée « Empiètement » dans Dupond, Pascal, 2001, *Le Vocabulaire de Merleau-Ponty*, Ellipses.
42. La perte de confiance est bien identifiée dans les études sur les discriminations raciales (voir Han 2007).
43. Je m'inspire ici de la pensée de José Esteban Muñoz (1967-2013). Grâce lui soit rendue.
44. Tuana (2008).
45. « T'es intelligent pour un arabe » (partie 1) : ASMR application de rencontres gay (Grindr) et racisme. En ligne : https://www.youtube.com/watch?v=qDvzd92m_R4, consultée le 1er mars 2022.
46. Sandra Laugier (2011) donne cette définition de la conversation, qui me paraît plus adaptée à ce que j'expérimente en « auto-hypnose » : « le plaisir à passer du temps ensemble », à devenir « comme-un ».
47. Dans un petit livre consacré à Tchoung-Tseu, Jean-François Billeter (2014) propose d'explorer et de donner une place à ce que le penseur taoïste avait parfaitement identifié : nos « régimes d'activité », c'est-à-dire les différents états que nous expérimentons au quotidien et qui relèvent de gammes perceptives extrêmement variées (demi-sommeil, rêve, éveil, etc.), encore peu explorées dans leur diversité. On trouve chez Goffman (1974) une telle ambition, quoiqu'elle soit plus structuraliste, moins sensible et même si je m'en inspire depuis un moment.
48. Roustang (2002) a très bien identifié ce qu'est l'hypnose : une forme d'attention écologique, qui consiste, en recourant à différentes techniques, à se rendre disponible à tout ce qui se présente, arrive ; à son environnement.
49. Séance d'auto-hypnose (mars 2021).

RÉSUMÉS

Dans cet article, je documente les processus de fétichisation et de typification raciales personnellement expérimentés à partir d'un dispositif de rencontres entre hommes (Grindr). Je me demande notamment pourquoi les corps de certaines personnes, perçues comme « arabes », font l'objet d'une mise en intrigue et d'une appropriation qui les transforment littéralement en occurrence d'une race, en objet de consommation, alignés sur des scripts sexuels problématiques manifestement hérités de la colonisation. Ce processus, qui peut allier des personnes racisées et blanches dans des équipes asymétriques, est identifié, analysé et narré à partir d'un prisme théorique et méthodologique où dialoguent l'anthropologie, la sociologie, les sciences de la communication et les épistémologies féministes, décoloniales, queers.

In this paper, I document the processes of fetishization and racial typification personally experienced from a dating gay device (Grindr). I particularly ask why bodies of certain people, clearly perceived as "arab", are subject to narration and appropriation, which literally transform them into the occurrence of a race, or an object of consumption, aligned with problematic sexual scripts, clearly inherited from colonization. This process, which can combine racialized and white people in asymmetrical teams, is identified, analyzed and narrated from a theoretical and methodological prism where anthropology, sociology, communication sciences meet feminist, decolonial and queer epistemologies.

INDEX

Keywords : digital culture, race, queer, intersectionality, autoethnography, literary arts

Mots-clés : culture numérique, race, queer, intersectionnalité, autoethnographie, arts littéraires

AUTEUR

MARC JAHJAH

Université de Nantes (IUT La Roche-sur-Yon) Sciences de l'Information et de la Communication (SIC)