
ESPACES, SENSORIALITÉ, DISSONANCE

Réflexions anthropologiques
et explorations interdisciplinaires

Sous la direction de Simona Bealcovschi



Laboratoire d'anthropologie visuelle

éditions@anthro, 2023

Université de Montréal

**ESPACES, SENSORIALITÉ,
DISSONANCE**

Réflexions anthropologiques
et explorations interdisciplinaires

Sous la direction de Simona Bealcovschi

Laboratoire d'anthropologie visuelle
Université de Montréal

2023
éditions@anthro

Kosmos : les collections du monde

Le laboratoire audiovisuel du département d'anthropologie a fait peau neuve en 2013 quand il a été rebaptisé et a changé d'orientation devenant le Laboratoire d'anthropologie visuelle (LAV). Dès lors, son nouveau mandat l'engagera dans l'organisation des colloques, des conférences, des ateliers et la publication des ouvrages interdisciplinaires alliant l'approche empirique et l'innovation théorique qui portent sur les thématiques du lieu, du corps et de la culture visuelle. Il est dirigé depuis 2013 par l'anthropologue Simona Bealcovschi.

© Université de Montréal. Département d'anthropologie.
éditions@anthro, Montréal, 2023

<https://anthropo.umontreal.ca/departement/editionsanthro/>

ISBN : 978-2-925246-04-6



Photo couverture : Christian Gates St-Pierre, église abandonnée,
Grenville, Québec, 2011.

Table de matières

Introduction / 1

Simona Bealcovschi

Conférence inaugurale. Le rôle expressif des sens / 11

Antonio Marazzi

Repenser et re-sentir.

Équipement sensoriel et élaboration sociale / 21

John Leavitt

Esprits du lieu au Japon. Les *kamis* et la nature au Japon / 33

Bernard Bernier

L'espace-temps, la vue et l'ouïe au Japon.

Le *ma* au cinéma japonais / 51

David Lewis

L'îlot Overdale (1985-2013).

Généalogie des conflits d'un lieu / 73

Salvador David Hernandez Latorre

**Urbanisme du sud et urbanisme du nord. 7Un essai comparant
Naples et le Havre / 95**

Guy Lanoue

**Vivre la nouvelle masculinité en Égypte
entre dynamiques globales et espaces patriarcaux / 121**

Amal Haroun

L'anthropologie, de la dissonance à l'ambiguïté.

Sortir de l'impasse / 149

Lynda Dematteo et Mariella Pandolfi

Looking at Bruegel:

Sensibility and Sensitivity in Ethnographic Filmmaking / 177

Rossella Ragazzi

Archéologie de la ruine contemporaine.

Essai photographique / 199

Christian Gates St-Pierre

Remerciements

Je voudrais remercier tous ceux et celles qui ont contribué à l'accomplissement de cet ouvrage : la maison d'édition *éditions@anthro* et particulièrement Amal Haroun et Tringa Bytyqi pour leur aide précieuse et leur professionnalisme; l'Université de Montréal et le Département d'anthropologie pour avoir accueilli les colloques du LAV et ses conférences. Je remercie également les évaluateurs et les réviseurs des articles pour leur travail minutieux et compétent.

Introduction

Simona Bealcovschi
Laboratoire d'anthropologie visuelle
Université de Montréal

L'anthropologie se retrouve depuis les grands tournants d'il y a quelques décennies, qui ont bouleversé autant les méthodologies que les formes de présentation du savoir ethnographique, dans un contexte où les sociétés non occidentales ont cessé d'être l'unique sujet étudié de façon holistique. Elle continue de se renouveler autant au niveau épistémologique qu'au niveau thématique. L'anthropologie continue également à interroger ses positionnements (dépendances ou autonomie) face aux politiques néolibérales et surtout elle interroge son objet d'étude et ses paradigmes (voir Dematteo et Pandolfi dans ce volume) dépassant ainsi même les frontières disciplinaires pour nourrir de nouveaux champs.

Tenue en 2017¹, la série de Rencontres et conférences sur la thématique de « L'Esprit du lieu » (*Genius Loci*)² a examiné le lieu en tant qu'intersection entre la « Nature » et le social, mais aussi en tant qu'environnement, territoire, ville ou édifice, ou trope de l'imaginaire du corps social. Dans la tradition de la pensée occidentale, l'espace a été perçu généralement comme une structure physique extérieure, a priori en dehors des êtres. Dans cette vision, l'espace ne serait jamais conçu comme un lieu lui-même. Dans la tradition anthropologique, l'espace est approché comme territoire ou environnement cartographié, inventorié et théorisé à travers les rapports qu'il entretient avec la temporalité et les structures sociales qui l'investissent de multiples significations. Dans cette vision il

¹ Les textes assemblés dans ce volume sont issus de plusieurs conférences organisées dans le cadre du laboratoire d'anthropologie visuelle (LAV) de l'Université de Montréal entre 2017 et 2021.

² Dans la mythologie de la Rome antique le *Genius Loci* était l'esprit protecteur des espaces et des individus. Chaque place, chaque maison, chaque montagne ou forêt avait son propre esprit protecteur ; une vision qui nous rappelle le rôle des *Kamis* aux Japon (voir Bernier, ce volume).

devient place, espace relationnel et lieu où siègent les sociétés (Bealcovschi 2018).

Il y a presque 30 ans, *Senses of Place* (Feld and Basso 1996) a défini un langage novateur pour les enquêtes sur le lieu. Il est manifeste (p. ex. Low and Lawrence-Zuniga 2003) que les lieux sont imprégnés de significations complexes qui deviennent des métaphores et des métonymies puissantes de la vie sociale et donc, qu'il est une catégorie qui peut être «personnifiée» (*idem* 2003:5) par un individu, dans le sens qu'il est ressenti comme une condition subjective. Le lieu se transforme ainsi de métaphore en agent actif qui «spatialise» la vie et les individus. Dans ce cas, il se présente comme une catégorie distincte du temps uniquement dans le cadre du *regard éloigné* (Lévi-Strauss) d'un observateur externe.

Même les lieux imaginaires jouent un rôle dans l'encadrement de la communauté quand ils agissent comme métaphores pour le temps : quand un lieu se réfère à une position dans un gradin social qui perdure par exemple, ou encore quand un non-lieu (Augé 1995) déconstruit la normativité individuelle pour pouvoir projeter de nouvelles valeurs sociales.

Les émotions et les perceptions sensorielles jouent également un rôle définitoire dans l'élaboration des significations individualisées et des représentations que les gens construisent et attachent à «leur lieu». Certains lieux sont froids, d'autres sont chauds. Certains lieux sont bruyants, d'autres silencieux. Certains lieux peuvent être attachés à des odeurs spécifiques, comme le parfum d'une végétation particulière, etc. (voir Gates St-Pierre dans ce volume). On pourrait aussi parler d'une «vision du lieu» ou d'une «audition» ou même de la «gustation» comme trope primordial dans la façon dont certaines sociétés définissent leur relation à l'environnement (voir Marazzi, Leavitt, Bernier, Gates St-Pierre, Lewis dans ce volume).

Partant du postulat que les techniques du corps et des sens sont façonnées par nos acquisitions culturelles (Leavitt, Marazzi et Gates St-Pierre dans ce volume), et que gens habitent des univers sensoriels différents (David Le Breton 1990), on peut envisager comment certaines significations et valeurs des usages des sens, les façons de goûter, de toucher, de sentir, d'entendre ou de voir sont

déterminées par des facteurs comme le genre, un groupe et un lieu d'appartenance ou le vécu personnel.

Dans ce sens, les Rencontres et les conférences organisées par le LAV portant sur la thématique de la sensorialité et du lieu ont tenté d'explorer ces nouveaux champs théoriques. Les contributions issues de ces conférences explorent les pistes des pionniers comme Marcel Mauss, Georg Simmel, David Le Breton, Steven Feld et Keith Basso, qui se sont concentrés sur les caractéristiques des univers sensoriels et les rapports qui rassemblent le corps, les sens, le lieu et la culture. Ces nouveaux champs d'études qui pénètrent l'anthropologie classique, comme l'anthropologie des sens, l'anthropologie de l'ouïe, l'anthropologie des émotions, juste pour citer quelques domaines, s'imposent à côté des productions de l'anthropologie visuelle et ses films ethnographiques (renouvelés stylistiquement plus récemment par les productions du SEL³ à Harvard) comme formes de savoir alternatives au médium classique (le texte écrit) et changent ainsi profondément la méthodologie de l'enquête de terrain.

Les contributions qui abordent les connotations de l'espace, vues ici à travers une multitude de lieux physiques, symboliques, imaginaires ou politiques, occupent une place centrale dans ce volume. Le lieu urbain est examiné par Haroun, Hernandez Latorre, Lanoue et Gates St-Pierre. Le lieu des esprits *kami* du Japon par Bernier, les lieux symboliques du *MA* japonais par Lewis. Enfin, les lieux discursifs des rhétoriques académiques occidentales contemporaines sont décortiqués par Dematteo et Pandolfi.

Dans son article, Haroun se penche sur un phénomène récent qualifié de « crise de la masculinité », qui touche la question identitaire chez les jeunes égyptiens de classe moyenne conservatrice du Delta oriental du Nil. L'auteure examine les concepts « d'espace » et de « lieu » et la manière dont les individus les utilisent, une analyse qui contribue à la compréhension des dynamiques d'une société en pleine transformation sous l'impact de la globalisation. Elle interroge et analyse par exemple, les espaces

³ Le *Sensory Ethnography Lab* de l'université Harvard est un laboratoire expérimental qui parraine des œuvres audiovisuelles innovatrices qui combinent l'esthétique et l'ethnographie.

classiques d'exercice du pouvoir patriarcal qui sont de plus en plus fragilisés par des changements socio-économiques et par les tendances émergentes d'une masculinité dite progressiste; elle analyse également « les espaces neutres » qui sont les nouveaux espaces de performance des jeunes. Ces espaces sont des imitations locales de la chaîne américaine de cafés Starbucks, un mélange de restaurant et lieu de réunions *youth friendly*, qui sont autant des lieux de télétravail que des lieux des internautes. À la différence des *ahwa* (les cafés traditionnels), espaces exclusivement masculins, ces nouveaux cafés internet fonctionnent comme des « espaces d'évitement social ». Ce sont des lieux modernes et innovateurs par tout ce qui s'oppose à la structure des lieux publics traditionnels : les noms des cafés sont bilingues, en arabe et en anglais, les menus et la musique sont occidentaux. L'analyse des espaces publics dans des contextes conservateurs miroite ici autant de nouveaux rapports de genre que des mutations sociales et intergénérationnelles importantes qui se produisent dans les sociétés dites traditionnelles.

Lanoue et Hernandez Latorre abordent dans leurs articles un autre angle de l'espace-territoire (citadin) et de ses politiques d'administration. Pour Hernandez Latorre, à partir de 1849, le passé conflictuel d'un territoire urbain et de l'histoire de la maison La Fontaine devient un « fait social total » et occasionne une généalogie des conflits historiques à Montréal en lien avec les méandres des politiques d'urbanisation et d'administration métropolitaine. Son article contextualise l'histoire des relations conflictuelles et de coopération entre les différents acteurs participant aux conflits liés aux terrains adjacents à la maison de premier ministre Louis-Hippolyte La Fontaine, aussi appelée îlot Overdale, entre les années 1985 et 2013. Plus précisément, il développe une généalogie des dissonances historiques survenues sur ce territoire, en montrant leurs liens avec la configuration institutionnelle de la Ville et l'histoire des conflits à Montréal.

Pour Lanoue, l'étude comparative entre deux modèles d'urbanisme, respectivement deux villes européennes situées dans des zones opposées géographiquement, une ville du nord (Le Havre) et une ville du sud (Naples) est un prétexte pour examiner s'il existe deux modèles d'urbanisation, chacun étant influencé par sa culture régionale. Un modèle est censé décrire les rythmes de croissance et de décroissance mercantile dans le Nord, tandis qu'un deuxième

s'appliquerait aux villes « méditerranéennes » figées dans un monde traditionaliste et l'archaïsme des statuts. Ces dernières, selon plusieurs analyses s'inspirant de Max Weber, seraient éloignées des centres de pouvoir et de la rationalité mercantile typique du Nord. Même s'il rejette les étiquettes « Nord » et « Sud » Lanoue conclut que le Nord est plus sensible aux dynamiques du marché mondial.

L'article de Dematteo et Pandolfi invite à la réflexion critique et à la conceptualisation d'un autre lieu, le lieu discursif académique, là où se croisent la politique, la tradition, l'ambiguïté et le positionnement désavouable à un moment où le nationalisme renaît sous multiples formes menaçant les valeurs démocrates censées animer les forums académiques, notre environnement professionnel et notre quotidien. Les lieux de production du savoir ne pouvaient qu'être affectés par cette crise d'identité que traversent les pays occidentaux. Avec le nationalisme, les préjugés identitaires sont réapparus frappant des personnes bien réelles ici ou là. En décortiquant la production des savoirs dans les sciences sociales contemporaines, les deux auteurs qui utilisent allégoriquement le contexte dans lequel Chostakovitch avait créé sa Treizième Symphonie d'après Babi Yar (inspiré par le massacre survenu au lieu du même nom en Ukraine au cours de la Deuxième Guerre mondiale), un cycle controversé de poèmes écrits par Evgueni Evtouchenko. Les deux auteurs reprennent et introduisent le terme de « dissonance » dans leur positionnement critique envers la nouvelle vague du compromis politique académique. Elles analysent également l'impact du populisme autoritaire sur les débats académiques comme elles examinent le rôle de la dissonance, de l'inventivité et le processus de création. Une analyse qui invite à militer contre le populisme autoritaire, le conformisme et toutes les formes de nouvelles censures (et de l'autocensure).

L'article de Lewis (*L'espace-temps, la vue et l'ouïe au Japon. Le ma au cinéma japonais*) se positionne dans la structure du volume comme une unité fractale qui se retrouve aussi dans les ouvrages de Leavitt et de Marazzi. Partant du postulat que, « in Japan space and time were never fully separated but were conceived as correlative and omnipresent », Lewis analyse le rôle du concept de 間 *ma*, un concept qui prend la forme d'un intervalle spatio-temporel dynamique et vivant. En se référant, par exemple à l'architecture, au cinéma et à la musique, l'auteur examine les différentes

configurations du 「間 *ma* et la façon japonaise de voir la structure du temps et de l'espace.

Examinant les arts visuels et sonores, Lewis discute, par exemple, des particularités conceptuelles, comme celui d'espace et d'intervalle. Selon l'auteur, au Japon, ni un espace ni un intervalle ne sont considérés comme vides. En Occident, de telles pauses visuelles ou sonores sont censées signaler une transition entre une section musicale ou une scène filmique. En opposition, dans les multiples exemples présentés par Lewis au Japon, les pauses sont des parties intégrales de toute composition et définissent les traits antérieurs des sections ou des scènes. Ceci, comme dit l'auteur, nous aide à mieux comprendre la structure particulière des arts visuels et sonores japonais. Cette orientation est profondément enracinée dans la culture expressive et elle résiste à l'occidentalisation de la culture populaire japonaise.

L'interprétation des liens avec la nature, l'imaginaire et les sens/les perceptions est reprise dans les textes de Marazzi, Leavitt et Bernier.

Bernier par exemple examine les rapports entre la nature et les liens intrinsèques que les croyances et les pratiques shintoïstes ont développées dans l'imaginaire japonais; ces rapports sont basés sur le culte des esprits *Kami*. La nature si importante pour les Japonais est différenciée dans deux catégories. La première est épurée, purifiée, douce et bienveillante dont les jardins sont le summum et l'autre est une nature sauvage, des montagnes et des forêts habitées par les *Kami*. L'auteur se penche particulièrement sur les rapports qui s'établissent entre les lieux, les humains, la nature, les objets, les phénomènes naturels (comme le vent) et les différents types de *Kami* dans la religion populaire et dans le shintô impérial.

Marazzi et Leavitt décortiquent tous les deux les processus du sensorium. Est-ce que le visuel est le premier sens dans toutes les sociétés ? Ou bien, il est un apanage de la civilisation occidentale et notre perception et construction des connaissances est bâtie sur cette hiérarchie. Autant Leavitt que Marazzi soutiennent que l'affectivité, bien qu'universelle dans un sens biologique, est cependant organisée différemment, car « chaque langue offre une organisation absolument unique de l'affectivité » (Leavitt).

Un concept comme celui de *Umwelt*, discuté par Leavitt, harmonise les voies de la compréhension en liant ces trois aspects qui s'entrecroisent : celui du biologique, de la communication et de la sémiotique. En tant que concept, l'*Umwelt* unifie l'ensemble des processus sémiotiques (créateur de « sens ») d'un organisme. Le monde propre d'un organisme est donc la somme de ses expériences issues de ses parties fonctionnelles lui permettant d'appréhender le monde.

Dans son mot d'ouverture de la conférence, Marazzi se réfère lui aussi à la communication visuelle à travers la mémoire partagée par les membres d'une communauté. Il s'agirait d'un transfert sensoriel des images à l'imaginaire faisant appel à une mémoire visuelle partagée. Ce type de mémoire s'appuie sur des expériences vécues ou apprises se référant à un certain contexte culturel comme dans le cas cité de la vision de Sainte Vierge dans le sud de l'Italie qui a suscité de si grandes émotions parmi les fidèles.

Remettant en question l'appartenance des émotions, Leavitt examine plusieurs positions des pionniers de la thématique. Pour Marshall McLuhan par exemple, Leavitt rappelle que le sens visuel serait associé à la science et à la civilisation et donc à la rationalité, tandis que l'audition serait le sens dominant du monde primitif, submergé dans l'affectivité. Il cite également d'autres tenants des sciences cognitives, pour lesquels en revanche, c'est le langage parlé, et donc le son qui définit la pensée rationnelle, l'image étant associée aux arts et ainsi à l'émotion. On maintient souvent que la vision et l'audition sont des sens distaux, là où tactilité, odorat et goût sont proximaux. Mais, la théorie de la traduction d'Henri Meschonnic (1982) citée par Leavitt est basée sur l'idée que vision et tactilité soient distales, parce qu'elles impliquent toutes les deux la séparation entre le sujet et l'objet vu ou touché tandis que l'audition, qui résonne dans nos corps, serait proximale. La question de Leavitt devient en conclusion une question ouverte : « comment conceptualiser de façon adéquate à la fois l'universalité de l'équipement sensoriel humain, les traits indéniablement différents des sens divers et les combinaisons et élaborations des sens propres aux langues, sociétés et situations différentes ».

L'article de Ragazzi trace un parallèle entre l'acte de création picturale du peintre Pieter Bruegel l'Ancien (1525-1569), et les pratiques de l'ethnographie visuelle (l'anthropologie visuelle),

mettant en abîme le rôle du regard, de l'observation et l'acte créatif de montage du film ethnographique. Ragazzi note que les œuvres de Bruegel, inspirées de la culture quotidienne de l'époque, sont différentes de celles de plusieurs de ses contemporains dont l'œil captait uniquement des thèmes religieux et moralisateurs. Bruegel semble plutôt intéressé par la façon dont le « petit » peuple interprète la morale religieuse sous forme de dictons et d'allégories solidement ancrées dans les traditions populaires. Ragazzi note également la nature filmique de ses peintures. Il capte les micros détails spatiaux et ses « scènes » rappellent le travail empirique de l'ethnographe et ses notes de terrain, mais aussi le travail de l'ethnographe-réalisateur qui analyse et assemble ses rushes dans une salle de montage. Selon Ragazzi, l'ethnographe-réalisateur doit posséder un œil nuancé et délicat, car, comme Bruegel, il doit représenter la vie utilisant des séquences qui sont saisies autant par la conscience que par les sens.

On pourrait donc conclure que la création visuelle ne se réduit pas à un simple acte de voir, de regarder ou de percevoir. Pour reprendre les termes de Merleau-Ponty (1945), on devrait dire qu'appréhender la complexité du réel ne peut se faire que d'une manière sensorielle et relationnelle.

Dans la même lignée de travail empirique descriptif et de lien sensoriel, l'essai de Gates St-Pierre explore les frontières du terrain archéologique urbain et la poétique des ruines contemporaines au Québec, aux États-Unis, en Argentine ou au Cuba. Comme *urbexeur*,⁴ il appréhende les lieux et les traces à travers ses sens et ses émotions.

Les ruines modernes ont des origines multiples : la fin d'une guerre, la fin d'un régime politique, une crise économique, une délocalisation qui entraîne la fermeture des commerces, l'abandon des églises par manque de fidèles, etc. Il s'agit des « lieux » (constructions, installations, objets) autrefois vivants, éparpillés partout dans les métropoles de la planète, comme des carcasses d'une civilisation éteinte : des « lieux » abandonnés par leurs propriétaires pour être repris en possession par la nature et ré-

⁴ Analyste des ruines urbaines.

incorporés dans un environnement qui façonne continuellement un nouveau paysage et espace, ici, celui du départ de l'Homme.

Les dix contributions de ce volume ont été tributaires aux grands thèmes de l'anthropologie de l'espace et du lieu, à l'anthropologie des sens et à l'anthropologie visuelle, incorporant la musique et la politique, la peinture et la photographie. Au niveau méthodologique, toutes les contributions du recueil ont eu l'ambition de nuancer les postulats épistémologiques de la discipline en traçant de nouveaux sentiers ou de nouvelles approches et formes d'expression. Elles s'adressent l'une à l'autre dans un dialogue érudit qui sort souvent des matrices du langage formel de l'écriture savante académique, créant ainsi une polyphonie textuelle.

En guise de conclusion, je pense à la remarque de Françoise Héritier que le temps est venu (enfin) pour que l'anthropologie cesse de se limiter aux études dans lesquelles « la structure sociale soit totalement découplée de la façon dont les individus vivent et ressentent leur corps et leurs affects » (Héritier 2004).

Références :

- Augé, Marc. 1992. *Non-lieux: Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil
- Bealcovschi, Simona. 2018. *Le corps et le lieu. Nouveaux terrains*. Montréal; éditions@anthro
- Feld, Steven and Keith Basso (eds.) 1996. *Senses of Place*. Santa Fe: School of American Research Press
- Héritier, Françoise et M. Xanthakou (eds.). 2004. *Corps et affects*. Paris : Odile Jacob
- Le Breton, David. 1990. *Anthropologie du corps et modernité*. Paris: PUF
- Low, Setha and Denise Lawrence-Zuniga. 2003. "Locating Culture", pp. 3-50, Low and Lawrence-Zuniga (eds.), *The Anthropology of Space and Time: Locating Culture*. Oxford: Blackwell Publishing,
- Merleau-Ponty Maurice. 1945 *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard
- Meschonnic, Henri. 1982. *Critique du rythme*. Paris : Verdier.

Conférence inaugurale d'Antonio Marazzi
Professeur honoraire d'anthropologie culturelle
à l'Université de Padoue

Le rôle expressif des sens

Présentée au Colloque « *Les sens et le lieu* », 31 octobre - 2 novembre 2018, Laboratoire d'anthropologie visuelle, Département d'anthropologie, Université de Montréal.

Dans cet exposé je vais avancer une approche des sens ayant une double direction. Les sens ne sont pas uniquement des récepteurs et des filtres interprétatifs pour d'impulsions venant du monde extérieur, mais assument également à partir du corps et ciblant le monde externe, un rôle expressif et d'interprétation des messages venant de l'extérieur.

On attribue à Aristote le schéma canonique formé des cinq sens, dont l'utilisation se limite à ceux que le philosophe grec appelait les sens externes, auxquels il ajoutait des sens internes comme la mémoire et l'imagination. Sans entrer dans des questions d'analyse linguistique et philosophique de cette théorie qui considère les sensations élaborées par l'homme grâce à ses facultés cognitives, on doit constater qu'une approche réductionniste a fini par s'affirmer, un positivisme se concentrant exclusivement sur les aspects physiologiques. À la lumière de nos observations d'analyse anthropologique, on peut se réapproprier la conception aristotélicienne des sens internes. La mémoire est avant tout un guide indispensable pour reconnaître des sensations à la lumière des expériences acquises. Celle qu'on reporte comme « estimative » n'est rien d'autre que l'exercice indispensable d'interprétation. Et que dire de l'imagination après avoir rappelé quelques exemples de visions [religieuses]? Enfin, le sixième sens ne serait rien d'autre que la possibilité de lier entre eux les messages reçus des sens externes de manière à enrichir les informations. Les conseils d'Aristote ont une valeur inestimable pour examiner la variété des comportements humains.

On a dit justement à partir d'une perspective physiologique que les sens sont des « portes étroites » sur le monde. Au-dessous et au-delà d'une certaine fréquence en Hertz (16/116000) on n'entend pas. Ainsi, un compositeur de musique électronique aurait la possibilité d'exécuter un concert utilisant des sons au-dessus et au-dessous de ces limites sans que personne ne l'entende. Mais depuis longtemps, les hommes ont fourni des efforts pour élargir de différentes manières ces portes étroites, pour étendre les sensations par des perceptions culturellement élaborées et mises en évidence.

Ainsi, les chamans élargissent « ces portes étroites » en sollicitant une expansion des facultés sensorielles par des moyens naturels (des hallucinogènes en Amérique latine, les sons des battements des tambours en Asie).

Dans les sociétés technologiquement avancées, des recherches ont été lancées afin d'augmenter les facultés sensorielles humaines par des moyens artificiels de plus en plus performants. C'est un domaine encore largement inexploré en anthropologie, alors que je crois que des travaux de recherches pourraient ouvrir de nouvelles perspectives, sur lesquelles nous pourrions nous interroger. Ainsi, un dialogue utile avec la bionique jusqu'à celle qu'on appelle l'intelligence artificielle pourrait s'ouvrir.

À ce propos, je vais introduire quelques cas ethnographiques non seulement dans le but d'illustrer des situations qui présentent un intérêt particulier concernant les sens et la communication sensorielle, mais aussi pour suivre et réaffirmer le parcours classique de l'anthropologie qui se base sur des observations directes à partir desquelles nous pouvons avancer des analyses de caractère plus général.

Au Tibet, à la mort d'un Dalaï-Lama au Tibet, selon la tradition, la recherche de la nouvelle incarnation du *bodhisattva* Avalokiteśvara doit suivre des indications, notamment celles du Nechung, l'oracle d'État. Dans le cas du dernier Dalaï-Lama, Tenzin Gyatso, le chemin des moines s'était dirigé à l'est, vers l'Amdo, en territoire chinois. C'est là où, parfois, les toits des maisons sont décorés par des tuiles couleur turquoise. Après de longues périodes de méditations, et suivant les indications du Nechung la vision d'une maison de ce genre, aux alentours des eaux d'un lac sacré était

apparu aux moines chargés de la recherche. Indication qui s'était prouvée efficace, car c'est dans une maison de ce genre qu'un enfant, destiné à devenir le futur Dalai-Lama avait été trouvé. La grande personnalité de Tenzin Gyatso semble confirmer, aux yeux des Tibétains, que les moines avaient reçu les bons renseignements pour trouver la nouvelle incarnation.

Selon le bouddhisme, toutes les perceptions sont illusoire, car la réalité elle-même est une illusion, *samsara*, et les sens sont trompeurs. Comment concilier cela avec la confiance et le succès des moines ? On pourrait adopter l'image chère à la phénoménologie de Husserl des parenthèses, qui renferment la réalité, mais en dehors, pour le bouddhisme, au lieu du doute il y a l'absolu, le Vide du *nirvana*. Or, le *bodhisattva* est précisément celui qui renonce à la paix du *nirvana* pour se réincarner afin d'aider les hommes. Il est le trait d'union entre la réalité à l'intérieur des parenthèses et le Vide, et les visions montrent le chemin que les hommes doivent suivre pour sa recherche, faisant confiance aux sens. Il y a donc un dialogue entre une perception sensorielle de la réalité (les tuiles turquoise sur le toit) et sa représentation culturelle (les tuiles turquoise qui évoquent des eaux du lac dans la vision des moines), sous forme de rapport entre un signifiant et un signifié.

Dans le livre *Dice che hanno visto la Madonna* (Ils disent d'avoir vu la Sainte Vierge), l'anthropologue Paolo Apolito décrit les réactions populaires, notamment les extases que certains membres d'une communauté villageoise italienne du Sud affirmaient avoir eues. L'apparition de la Vierge, reportée par les villageois, avait un aspect familier pour tous ceux qui fréquentaient l'Église : il s'agissait d'une figure féminine en robe blanche portant une longue bande bleu ciel à la ceinture. C'était évidemment la vision de la Sainte Vierge, une image bien connue, présente dans les églises et souvent reproduite.

Un événement métaphysique avait ainsi trouvé une représentation figurative qui lui permettait d'être reconnue et communiquée à l'intérieur de la communauté à travers un transfert sensoriel des images à l'imaginaire, faisant appel à une mémoire visuelle partagée. La mémoire visuelle s'appuie sur des expériences vécues ou apprises se référant à un certain contexte culturel. Elle fournit les modèles pour la représentation d'images mentales à l'extérieur sous forme de visions. Ainsi, l'expérience extatique dans le sud d'Italie

se manifestera sous forme d'apparition d'une icône de la religion catholique.

De la même manière, les visions au cours des méditations bouddhistes en face d'un mandala auront recours à l'iconographie orientale. Ainsi, l'apparition incarnera par exemple, l'image de Tara blanche plutôt que celle de Tara verte, que le méditant aura appris à reconnaître, respectivement, comme des manifestations de paix ou de conflit. La mémoire fournira donc soit la forme extérieure, soit son signifié, l'une et l'autre étant des variables culturelles, gardées et reproduites, guides à la création et à l'interprétation de différentes visions. Une interprétation purement physiologique qui cherche à comprendre plutôt que nier le phénomène n'aidera donc pas à décrire l'expérience du sujet visionnaire et son imaginaire.

Cela pourrait rappeler aux anthropologues l'opposition entre les approches *etic* plutôt qu'*emic* à l'intérieur de notre discipline.

Je voudrais maintenant aborder brièvement un cas présenté dans une œuvre écrite en collaboration entre Devi Koppenawa, un chaman yanomami et l'anthropologue Bruce Albert, qui a passé presque quarante ans avec cette population dans l'Amazonie brésilienne.

Nous venons d'être initiés à une cosmologie indigène à laquelle les hommes participent au même titre que tous les éléments de la nature et de la myriade d'esprits, notamment les *xapiri*, qui l'animent, la font vivre et que le chaman voit « danser » quand il entre en transe. Les esprits chassent les maladies, assurent les naissances, et garantissent la prospérité du monde végétal et animal à laquelle est liée la vie des Yanomami, les « hommes ». Il existe donc une unité profonde entre le monde qui apparaît à la perception sensorielle et un aspect vital de cette même réalité qui reste cachée, mais qui peut apparaître quand la sensibilité d'un chaman est stimulée. La vision du chaman se produit à la suite de l'assimilation d'une drogue appelée *yakoana*, dérivée de la résine d'un arbre de la forêt amazonienne qui est assimilée en insufflant ses vapeurs dans les narines ou bien en la buvant. Ce sont donc les sens de l'odorat et du goût qui sont activés dans ce cas. Sous l'influence des effets de la substance sur ses organes sensoriels, le chaman entre en transe. Il a alors la vision des esprits *xapiri*, dont le siège est le dos du ciel, mais qui, innombrables, dont la présence animée et immatérielle se trouve derrière tous les éléments de la nature, des arbres et des animaux.

Pendant la transe, le chaman dit de voir les esprits danser, signe de leur influence positive en action.

Mais qu'est-ce qu'il peut « voir » le chaman, *les xapiri* n'ayant aucune forme de représentation figurative ? Pourtant, c'est en employant ce terme que le chaman Koppennawa explique à l'anthropologue Albert sa perception de l'existence de ces esprits. On pourrait dire que dans ce cas aussi le sens de la vision joue son rôle, en projetant à l'extérieur une présence imaginée dont le pouvoir sur la nature et sur les hommes s'exprime sous forme de danse : un mouvement animant le réel, sorte de métaphore de l'élan vital, signe d'une force invisible, rassurante, face aux mille dangers de la vie. Une liaison entre les hommes et la nature que seuls les Yanomami connaissent et peuvent « voir », grâce aux pouvoirs des chamans. Un patrimoine culturel exclusif, que les Blancs, *les garimpeiros* chercheurs d'or et destructeurs de la forêt, ne peuvent pas comprendre, et donc ne peuvent pas voir.

Dans toutes ces situations, il y a une communication sensorielle intense qui se développe à partir des sujets qui projettent leurs sensations à l'extérieur sous forme de figurations qui entrent en rapport avec le contexte socioécologique.

Et encore, les sonorités naturelles peuvent être interprétées comme exprimant quelque chose, suivant des suggestions culturelles.

Les tonalités sourdes provenant d'un volcan en Indonésie me faisaient peur et me conseillaient de m'éloigner, tandis que pour la population locale elles étaient un message qui les invitait à s'approcher, pour offrir des dons et des prières afin de pacifier l'esprit abrité dans le volcan, qui s'était fait entendre. Plutôt que de juger cela comme une manifestation d'animisme, on peut l'interpréter comme un dialogue, à travers un symbolisme traditionnel, entre les hommes et leur environnement. Une écoute culturelle décodifiant les sonorités perceptuelles provenant de la nature et les faisant entrer de cette manière dans un système de sens qui élimine la séparation entre nature et culture, exorcisant ainsi la peur provenant de cette séparation.

Et venons au toucher. Ici aussi on se limite à considérer les sensations fournies par le contact de la peau avec une surface et leur richesse, grâce à une quantité de récepteurs, localisés dans tout le corps, mais surtout au bout des doigts de la main et sur le visage.

Une surface lisse ou rugueuse, tiède ou chaude. Mais le contact peut aussi transmettre nos sensations à l'extérieur. Tout le monde connaît les messages fournis par une main chaude ou froide. Dès le début de notre vie, la manipulation des bébés offre un commencement important de relation à autrui à travers le contact, avant même la communication orale.

Et puis, il y a le vaste domaine de l'érotisme dans ses variations infinies, démontré par l'histoire humaine et les différentes cultures : les caresses, les étreintes. Combien de choses nous voulons communiquer à notre partenaire pour lesquelles, comme on dit, on ne trouve pas les mots. Pensons à la fascination de l'Occident par la connaissance des traditions orientales, en particulier indiennes sur ce thème. À ce propos, on pourrait souligner que la tradition indienne a ritualisé le centre du désir sexuel et donc de la vitalité humaine dans les symboles de *yoni* et de *lingam*. Cela pourrait suggérer de considérer les organes de la reproduction sexuelle comme eux aussi un sens, localisés comme ils sont dans le corps et avec leurs ramifications hormonales.

Ces réflexions invitent à examiner le potentiel sensoriel humain en général, en ne se limitant pas à considérer l'aspect réceptif de la sensorialité de nature physiologique et leur description et classification, mais en mettant en évidence ses qualités expressives de nature culturelle, pouvant être interprétées et partagées. Il existe, on pourrait dire, des extensions négligées des sens, qui invitent à développer une approche à la perception culturelle dans ses différentes manifestations parmi les sociétés étudiées en anthropologie.

Les cas ethnographiques que j'ai mentionnés soulèvent des questions dont il n'est pas facile de se libérer en classifiant certaines manifestations comme des phénomènes extrasensoriels. Les visions auxquelles j'ai fait référence sont interprétées dans les différents groupes sociaux selon des codes établis à l'intérieur de chacune de ces cultures comme des phénomènes normalement cachés, mais faisant partie d'une cosmologie partagée à laquelle certains individus peuvent avoir accès dans des conditions particulières. Il s'agit de perceptions culturelles, qui prennent souvent la forme d'images suivant l'iconologie de la tradition locale et ainsi pouvant être partagées. Les projections des images mentales vers l'extérieur vont en direction inverse des perceptions physiologiques, tout en se

présentant comme si elles en étaient une, reconnaissables, car faisant partie d'une mémoire commune. Tout en étant des images mentales, elles participent au monde phénoménologique tel qu'il est culturellement interprété et partagé.

C'est donc la mémoire la matière première fournissant les images aux visions des visionnaires. Une conception de la sensorialité ne se limitant pas à enregistrer des messages externes pourrait même inviter à enrichir la liste de dotations d'organes sensoriels du corps humain généralement considérés suivant la tradition que j'ai rappelée. On pourrait donc examiner les sonorités créées par le système phonétique : un système sensoriel à plein droit, avec ses propres organes à partir de l'émission d'air sortant des poumons, faisant vibrer les cordes vocales, pour être ensuite modulée par le palais, la langue, les lèvres. Un système complexe et articulé, grâce auquel la voix possède un pouvoir expressif énorme, variablement utilisé dans les différentes sociétés et par les individus. À l'intérieur de la dimension sonore, une stricte interaction sensorielle a lieu, grâce à laquelle les oreilles contrôlent l'émission de la voix, qui lui arrive de l'extérieur et de l'intérieur du corps. Et à leur tour, les oreilles reçoivent les instructions nécessaires pour apprendre à parler, interprétant les sonorités signifiantes du langage utilisé dans l'environnement social proche, de manière que le système phonétique apprenne à les imiter. Quand on n'entend pas les voix, ce lien fondamental entre en crise et les sourds deviennent muets aussi.

L'organe phonétique peut être considéré comme un système expressif culturellement déterminé. De tous les sixièmes sens qui ont reçu ce nom, le système phonétique est peut-être celui qui a plus de droits à être ainsi nommé. L'interaction de bouche à oreille à travers le langage représente le cas plus intense et en même temps flexible, d'expressivité sensorielle. La sensorialité phonétique, exercée à travers ses propres organes physiologiques et intégrée par l'expression du visage et la gestualité du corps, représente l'un, parmi ceux qu'on peut appeler les sens de la distance, avec la vue, l'odorat et l'ouïe. Avec ce dernier, la relation de la voix est la plus stricte, car il s'agit d'un rapport biunivoque. Si la voix lance ses messages pour que l'oreille les écoute, l'oreille contrôle les qualités de la voix (ton, volume, inflexions) suivant la volonté individuelle et les influences culturelles partagées entre émetteur et récepteur,

entre ceux qui parlent ou chantent et ceux qui écoutent ou pourraient écouter.

Et c'est bien l'anthropologie qui devrait en premier lieu soutenir cette proposition. La tradition de notre discipline est liée à double fil à l'étude des sociétés dites orales, où toutes les connaissances sur les aspects idéologiques ont été apprises de la voix de nos savants interlocuteurs. Et combien de fois on a eu conscience de l'impossibilité de traduire ces savoirs en langue écrite, de les faire sortir de leur contexte, des mille nuances et allusions de l'oralité !

Déjà Malinowski, pourtant si lié à une description objectivante dans ses écrits, avait perçu cette difficulté, quand il regrettait de ne pas pouvoir se servir d'un cinématographe et d'un phonographe pour rendre pleinement le signifié d'un message de la manière dont il avait été prononcé et reçu par ses auditeurs. D'ailleurs, on peut comparer l'expérience ethnographique à une renaissance culturelle dans le contexte social où on effectue la recherche. Tous nos sens sont alertés pour cueillir les messages qui circulent autour de nous pour les comprendre, les imiter et en saisir les interdictions. Il y a une éducation sensorielle, partie importante des règles sociales dans le domaine public ainsi que dans le privé.

On se rend compte que nos propres réactions sensorielles entrent en rapport avec celles utilisées dans un contexte social afin de s'y adapter. Cette flexibilité dans l'emploi des sens ne peut pas être mesurée et représente un signe, encore une fois, du pouvoir interprétatif sensoriel dont les ethnologues sont souvent les acteurs, non seulement les observateurs.

Récemment, à l'intérieur des disciplines expérimentales semblent apparaître des perspectives plus ouvertes aux réactions actives et relationnelles, comme celles dont sont protagonistes les neurones miroirs, qui peuvent interpréter et répondre directement aux situations qui se trouvent en face du sujet, sans passer à travers le travail du cerveau.

De son côté, l'analyse ethnoanthropologique se trouve à interpréter des situations où la sensorialité se manifeste dans un contexte culturel et écologique propre à certaines sociétés, en établissant une relation dynamique à double direction. Si d'une part, les facultés sensorielles reçoivent des messages à décoder, d'autre part elles

peuvent exprimer l'intentionnalité du sujet élaborée à l'intérieur d'un contexte.

Mais il y a un nouveau domaine qui s'ouvre à la recherche et à l'analyse anthropologique, qui concerne la manipulation artificielle de la sensorialité. Dans les sociétés technologiquement avancées, des recherches sont en cours pour potentialiser les facultés sensorielles du corps humain jusqu'à se substituer à elles par des moyens artificiels de plus en plus performants, comme dans le cas de reconstruction de membres amputés ou de défaillances neuronales.

C'est un domaine encore largement inexploré en anthropologie, qui pourrait ouvrir de nouvelles perspectives, en dialogue avec la bionique jusqu'à celle qu'on appelle l'intelligence artificielle. Il s'agirait au fond de reprendre dans une nouvelle perspective les curiosités des Lumières et des penseurs sensistes comme Condillac.

Repenser et re-sentir. Équipement sensoriel et élaboration sociale

John Leavitt
Université de Montréal

Introduction

Essayer de penser les sens dans une perspective comparée soulève le même problème qui hante les sciences humaines depuis des siècles. Certains aspects de la vie humaine semblent se retrouver et s'être retrouvés partout; mais à chaque période, dans chaque société, à travers chaque langue, ces éléments sont infléchis, transformés dans des sens qu'on ne peut pas prédire de leur propre nature. Dans l'histoire moderne de la pensée occidentale, la tendance a été d'insister sur l'un ou l'autre côté de cette réalité, soit en valorisant l'universel et oubliant le local, ou bien l'inverse : soit le langage humain est partout pareil (Cartésiens, Chomsky, Pinker), soit chaque langue est un univers unique et intraduisible (Romantiques, Néo-Humboldtiens ; voir Leavitt 2011) : soit les émotions sont fondamentalement biologiques (James et Lange) et ainsi quelques émotions de base sont universellement reconnaissables (Ekman), soit chaque société, chaque langue offre une organisation absolument unique de l'affectivité (Lutz, Abu-Lughod; voir Leavitt 1996), soit les coutumes de différents peuples s'expliquent par l'évolution de l'espèce ou les pressions écologiques (sociobiologie, psychologie évolutive, matérialisme culturel), soit chaque entité socioculturelle a une cohérence interne absolument unique (Herder, anthropologie symbolique). Un peu de recul suggère que dans ces cas, les deux côtés ont raison quant à leurs données respectives, tort quant à leur rejet des arguments de l'autre.

Le sensorium ou les sensoria offrent des cas particulièrement clairs de ce problème, lequel pourrait bien être plus un problème dans les modes de penser de la modernité que dans les faits eux-mêmes.

Équipement sensoriel

Notre espèce est équipée d'un appareil sensoriel qui est partout le même : notre sensorium distinctif est donc une propriété du genre humain. Pour chacun des sens, on peut essayer de spécifier un caractère spécifique, spécifique à la fois dans le sens commun de « distinctif » et dans le sens scientifique d'appartenant à l'espèce. Il est vrai d'abord que ce sensorium est différent de ceux d'autres espèces : on peut parler des mondes humains potentiels, distinct des mondes de la tique ou de la méduse tels qu'imaginés par l'éthologiste Jakob von Uexküll dans sa notion d'*Umwelt*. Dans un article célèbre « What the Frog's Eye Tells the Frog's Brain » on apprend que l'expérience visuelle de la grenouille se limite à quatre types de données : « *sustained-contrast detectors, moving-edge detectors, net dimming detectors, and net convexity detectors* » (Lettvin, Maturana et al. 1959). Dans l'interprétation du psychologue Robert Ornstein « The first provides the general outline of the environment; the second responds to any significant movement in the environment; the third seems to enhance response to a sudden decrease in light, as when a large enemy is attacking » (1977: 47). Il semble qu'il s'agit d'un monde visuel fait de mouvements significatifs, et non pas, comme chez l'humain, composé de champs de formes et de couleurs qui se prêtent à une aperception d'un monde de *choses* déployées devant l'observateur.

Il est vrai aussi que les différents sens ne se réduisent pas l'un à l'autre. Nos expériences de synesthésie, comme dans le poème *Correspondances* de Baudelaire (« Il est des parfums... verts comme les prairies »), montrent par leur caractère exceptionnel que chaque sens a son propre domaine et que dans la vie quotidienne on n'entend pas généralement les couleurs et ne voit pas les parfums.

On trouve dans les écrits du XXe et XXIe siècle des caractérisations globales des différents sens, dont certaines semblent justifiées. Par exemple, la notion que c'est la vue qui donne la connaissance la plus fiable est partagée par beaucoup de sociétés, et dans de nombreuses langues les mots 'savoir' et 'voir' sont apparentés. Dans des langues qui ont des systèmes obligatoires, de ce que l'on appelle l'évidentialité — c'est-à-dire le marquage de la source des données dont on parle — le marqueur évidentiel pour « témoignage direct » présuppose le plus souvent la vision comme sens privilégié, par exemple en pomo de l'est (McLendon 2003) ou dans le terme

anglais ‘eyewitness’—plutôt que ‘fingerwitness’ ou ‘earwitness’ ou ‘nosewitness’.

Également, étant donné ses qualités intrinsèques, l’audition semble se prêter mieux que les autres sens à l’élaboration de patterns abstraits, ce que nous appelons la musique. Il est vrai qu’on trouve peu de symphonies basées sur l’odorat ou la tactilité. Par contre, certains couchers de soleil ont un développement qu’on peut qualifier de symphonique comme celui décrit en détail par Claude Lévi-Strauss dans *Tristes Tropiques* (1955, chapitre 7). Ou encore la scène du roman *Titus Alone* de Mervyn Peake (1959 : 139-145) où toute la communauté se réunit chaque soir dans un amphithéâtre naturel pour regarder et applaudir le coucher de soleil.

On peut également, il me semble, généraliser en parlant des traditions relativement sensoripètes et sensorifuges, en contrastant, par exemple, l’Église catholique avec ses images, son encens et même le goût de l’hostie à l’Église protestante relativement dénuée ou bien le culte du temple hindou, un espace-temps qui semble vouloir maximiser tous les sens—images, chants, cloche, encens, une offrande mangée, même la sensation spéciale du yaourt sur la tête ou un *shloop* de pouding dégoulinant dans la main— par contraste avec l’adoration dépouillée d’une mosquée ou d’un temple sikh.

Bien au-delà de ce genre d’observation, plusieurs auteurs n’ont pas hésité à caractériser les différents sens comme bon il leur semble et d’en faire des extrapolations des fois de grande portée. Pour l’école des sciences de la communication associée avec les noms de Marshall McLuhan (e.g., 1962 [1967]) et Walter Ong (e.g., 1982), toute l’histoire de l’humanité est déterminée par des changements dans la valeur relative des différents sens. La vue étant, d’après eux, le sens rationnel par excellence et l’ouïe fondamentalement mystique et participative, l’invention de l’écriture, à cause de sa réorientation du langage dans un médium visuel, serait le préalable nécessaire de toute philosophie et de toute science. On rejoint ainsi les théories de la non-rationalité des peuples dits primitifs.

Il est presque trop facile de trouver des contre-exemples puissants à ce genre de généralisation sur les sens. Pour McLuhan, la vision est rationnelle et donc associée à la science et à la civilisation, tandis que l’audition est le sens dominant du monde primitif, submergé

dans l'affectivité. Pour plusieurs tenants des sciences cognitives, par contre, c'est le langage parlé, et donc le son qui définit la pensée rationnelle, l'image étant associée aux arts et ainsi à l'émotion. On maintient souvent que la vision et l'audition sont des sens distaux, là où tactilité, odorat et goût sont proximaux; mais la théorie de la traduction d'Henri Meschonnic (1982) est basée sur l'idée que vision et tactilité sont distales, parce qu'elles impliquent toutes les deux la séparation entre le sujet et l'objet vu ou touché, tandis que l'audition, qui résonne dans nos corps, serait proximale.

Même la notion que la vision est distale doit être questionnée. Dans la pensée hindoue, le regard est conçu comme une force subtile mais efficace, qui sort des yeux et entre dans le corps-esprit de l'autre. La vision est donc une sorte de toucher (Eck 1998).

Sûrement l'un des usages fondamentaux des yeux chez l'humain est d'échanger des regards, un acte qui n'est pas seulement objectif, mais le modèle même de l'intersubjectivité. Rappelons la fin de *Tristes tropiques*, où Lévi-Strauss rappelle « le clin d'œil alourdi de patience, de sérénité et de pardon réciproque qu'une entente involontaire permet parfois d'échanger avec un chat » (1955 : 479). Un tel échange n'a rien de distal. Les implications sociales de regards échangés, ou de l'interdiction de tels regards montrent suffisamment la force tactile de l'œil, en particulier du mauvais œil.

On pourrait multiplier ce genre de contradiction de façon quasiment illimitée (pour d'autres exemples, voir Leavitt et Hart 1990). La conclusion à en tirer est que le risque est constant que les propositions sur le caractère supposé d'un sens hors contexte ne soient que des hypostases de nos notions culturelles, idéologiques ou individuelles c'est-à-dire des variations sur les notions occidentales modernes qu'on projette allègrement sur l'humanité toute entière.

Lévi-Strauss et les écureuils

Passons maintenant un peu de temps avec les écureuils, ornements, dans cette partie du monde, de notre nature locale. Qu'est-ce qu'un écureuil, qu'est-ce qu'il suggère, qu'est-ce qu'il signifie ? Dans *La Pensée sauvage*, Lévi-Strauss s'en sert pour discuter de la diversité de significations qu'on peut attribuer à n'importe quelle entité naturelle :

Les indiens Ojibwa de l'île Parry possèdent, entre autres « totems », l'aigle et l'écureuil. Heureusement, une glose indigène explique que ces animaux interviennent comme symbole des arbres qu'ils fréquentent respectivement : le sapin-ciguë... et le cèdre... L'intérêt des Ojibwa pour l'écureuil est donc, en fait, un intérêt dirigé sur un arbre ; il est sans rapport avec celui que les Asmat de Nouvelle-Guinée prodiguent, eux aussi, à l'écureuil, mais pour des raisons différentes : « Les perroquets et les écureuils sont de grands mangeurs de fruits... et les hommes qui vont à la chasse aux têtes se sentent proches d'eux et les appellent leurs frères... [en raison du] parallélisme entre le corps humain et un arbre, entre la tête humaine et son fruit. »

...

Le même écureuil est prohibé aux femmes enceintes par les Fang du Gabon, en vertu de considérations d'un autre ordre : cet animal se réfugie dans les cavités des troncs d'arbre et la future mère, qui consommerait sa chair, risquerait que le fœtus n'imité l'animal et refuse d'évacuer l'utérus (Lévi-Strauss 1962 : 81-82).

On pourrait continuer ce périple en parlant des écureuils en Amérique du Nord. Ils font partie de nos vies, et on n'est pas surpris de les voir dans les arbres autour des quartiers résidentiels, ou de voir une petite tête d'écureuil émerger d'une poubelle. Par contre, pour les Russes un écureuil est un animal de forêt, et je me souviens très bien d'avoir vu, pendant une promenade sur le Mont Royal, une famille russe s'émerveiller d'avoir des écureuils semi-appivoisés si proches et si familiers.

Que veut donc dire un écureuil ? Comme n'importe quel *input* sensoriel, un écureuil possède un nombre illimité de traits sur lesquels une personne ou une collectivité peut se centrer. Certains de ces traits semblent généralement saillants étant donné notre équipement perceptuel : son mouvement rapide dans et entre les arbres ; sa couleur roux, gris ou, comme la plupart des écureuils d'Ottawa, noir, devenu presque un emblème de la ville comme on voit sur l'enseigne de la librairie Black Squirrel Books ; sa physionomie, avec, par exemple, les oreilles touffues qui semble être une marque diacritique des écureuils européens, ou bien du stéréotype européen des écureuils, tel que montré, par exemple, sur l'emballage du chocolat russe « Beločka » « écureuil » — une métonymie classique, puisqu'en Occident l'écureuil est aussi censé

être friand de noix et de noisettes. Les chocolats Beločka mettent en vedette effectivement des noisettes.¹

Tout cela sans mentionner la magnifique queue, peut-être au moins en Amérique, le trait essentiel pour différencier entre l'adorable écureuil des autres rongeurs moins bien aimés, comme l'illustre la bande dessinée *Fat Freddy's Cat* de Gilbert Shelton, où le chat éponyme, alors en train d'explorer une poubelle découvre un horrible rat aux oreilles de Mickey qui se présente comme un écureuil déchu.

Le sens de l'argument de Lévi-Strauss, un sens qui vaut également pour nos cinq sens est que le sens d'un symbole, d'une image, tout en n'étant pas entièrement libre, n'est pas non plus donné d'avance. *Pace* les théories universalistes du mythe et du symbolisme de C.G. Jung ou de Joseph Campbell, on ne sait pas ce qu'un symbole signifie avant de connaître son contexte, son milieu et la vie de ses utilisateurs. Comme le dit Borges dans « Le langage analytique de John Wilkins » : « Il n'existe pas de classification de l'univers qui ne soit arbitraire et conjecturale. La raison en est fort simple : nous ne savons pas ce qu'est l'univers » (1952 [1968] : 128-129).

Penser connaître d'avance, c'est probablement de la méconnaissance. Il faut aller voir, entendre, toucher, humer, goûter ce qui est là, comprendre la manière dont on élabore ce qui est là, et le vivre dans les interactions et les extensions des sens pour pouvoir se prononcer dessus.

Symbolisme sonore

Un cas particulièrement clair et simple, presque une situation de laboratoire, émerge de l'interaction de deux aspects du langage parlé. D'une part, la qualité immotivée de la signification de la vaste majorité d'expressions dans n'importe quelle langue humaine d'expression orale. D'autre part, le fait que ces expressions sont effectivement faites de sons, de vibrations produites par la bouche et reçues par l'oreille, sons qui ont leurs propres qualités acoustiques indépendamment des significations qu'on leur donne. Dans les

¹ À ce point dans la présentation orale de ce texte, pour garder la multisensorialité de l'événement, l'auteur distribue des chocolats Beločka au public.

années 1920, pour essayer de distinguer ces deux aspects du langage verbal, le linguiste Edward Sapir (1929) a fait une série d'expériences qui ont été depuis poursuivies dans un domaine de recherche nommée symbolisme sonore, *sound symbolism* en anglais (Hinton et al. 1994; Nuckolls 1999). Tout suggère que les voyelles graves, les [o] et [u], suggèrent globalement des objets et processus lourds, lents, grands, de couleur foncée, tandis que les voyelles aiguës, les [i] et [y], suggèrent ce qui est léger, rapide, petit, de couleur claire. Mais les tendances sensorielles peuvent être contrecarrées, annulées ou renversées dans une langue donnée. Roman Jakobson rappelle la frustration de Mallarmé devant les sonorités des mots français *jour* et *nuît* : « Quelle déception, devant la perversité conférant à *jour* comme à *nuît*, contradictoirement, des timbres obscurs ici, là clair ». (1960 [1963] : 241-242). Je peux, en tant qu'informateur anglophone, témoigner que bien que le son [ip], tout seul ou dans un mot inventé (« feep », « zeep »), suggère quelque chose de petit et rapide, en revanche, quand il fait partie d'un mot signifiant « profond », cette impression disparaît. Le mot « deep » ne suggère que le grand et le sombre. Si les tendances générales sont réelles, les organisations sémiotiques dans lesquelles elles servent de matière de construction le sont également.

Construction du lieu

En français, le mot sens a une pluralité de sens. Entre autres choses, il peut signifier la signification; il peut signifier un sens dans le sens des cinq sens; il peut signifier le gros bon sens, le sens commun et il peut signifier la direction, le sens dans lequel on va. Cette dernière acception par exemple est inexistante en anglais.

Parlons donc du sens dans le sens de direction, de construction des espaces et des lieux, qui sont construits autour de nous par nos sens. Le monde dans lequel nous pensons vivre, le monde tel que défini par Newton et Kant, est un monde vide, un espace partout pareil à lui-même, pur contenant, pure extension, mesurés par des coordonnées cartésiennes.² Ici, gauche et droite n'indiquent que des

² Même à la fin du XVIII^e siècle, cet espace vide et partout uniforme, proposé explicitement par Newton, était contesté, entre autres par Herder dans sa métacritique de la *Critique* de Kant : Herder concevait l'espace

directions. Mais n'oublions pas les sens des mots droite, du sinistre et le fait que la droite en politique est censée préserver et la gauche contester. Dans les pensées traditionnelles indiennes et chinoises, et dans celle de l'Europe médiévale, par contre, gauche et droite sont clairement marquées comme faste et néfaste (Hertz 1909), et chacune des directions cardinales a ses propriétés distinctives, propriétés sensorielles, réfléchies dans le microcosme du corps humain. Comme disait Marcel Granet à propos du monde chinois traditionnel :

Aucun philosophe [chinois] n'a songé à concevoir le Temps sous l'aspect d'une durée monotone constituée par la succession, selon un mouvement uniforme, de moments qualitativement semblables. Aucun n'a trouvé intérêt à considérer l'Espace comme une étendue simple résultant de la juxtaposition d'éléments homogènes, comme une étendue dont toutes les parties seraient superposables. Tous préfèrent voir dans le Temps un ensemble d'*ères*, de saisons et d'époques, dans l'Espace un complexe de *domaines*, de climats et d'orient (1934 : 77).

Ici donc il n'y a pas d'espace, mais des lieux. Et pour un Hindou traditionnel pour offrir un autre exemple, entrer dans un temple n'est pas seulement un changement d'endroit, mais un changement de *type* d'endroit, où tout est différent.

Je viens de citer gauche et droite, mais cette dualité n'est pas universelle. Les locuteurs de certaines langues australiennes, dont la mieux étudiée est le Guugu Yimithirr, ne possèdent pas ces termes dans leur vocabulaire et s'orientent exclusivement par un système absolu, nord-sud-est-ouest : « Attention, il y a une araignée sur votre épaule ouest » (Haviland 1998). D'après des tests psychologiques, les locuteurs de cette langue sont toujours orientés (Levinson 2003). Est-ce qu'ils ont développé, à l'aide d'une formation linguistique spécifique et sévère, un appareil sensoriel qui reste embryonnaire chez nous ?

Voici un autre exemple des rapports possibles entre forme linguistique et aiguïsement du sensorium. Dans certaines langues, il faut spécifier la forme de chaque chose et chaque processus dont on

comme une fonction de l'arrangement de choses, pas un vide dans lequel les choses se trouvent (Leavitt 2011 : 84).

veut parler. La langue purépecha, parlée dans l'état de Michoacan, au Mexique, offre quatorze catégories de forme. Pour parler la langue, on n'a pas le choix de ne pas choisir entre elles, comme on n'a pas le droit de ne pas choisir entre deux genres en français. Cela veut dire que beaucoup de processus que nous ne mettons pas ensemble sont étymologiquement reliés en purépecha; le monde est un tissu de correspondances. L'anthropologue Paul Friedrich (1989 : 852-853 et *passim*) a essayé d'en identifier quelques-unes :

The sky draws fine strata of clouds over itself like ice filming over water or the first scab glazing a surface wound or a musical band circumambulating a town; the tips of a gathering storm cloud blacken like the fruits of a cactus. After the thunderstorm the newly plowed soil breathes with a fragrance like understanding the elegance in someone's words... A flock of thrushes soars up out of a ravine the way one dies inside one's home, a tiny corn cob dies under its husk, an infant in its womb.

Les langues athapaskanés du nord-ouest du Canada et du sud-ouest des États-Unis demandent qu'on spécifie la forme et le type de mouvement de chaque objet ou être dont on parle (Hoijer 1945). Pour fonctionner dans ces langues, et donc dans ces sociétés, il faut avoir constamment des sens aiguisés envers cet aspect de l'expérience.

Finalement, je voudrais parler d'une forme verbale typique, en particulier, des langues de l'Inde du Nord, du Pakistan et du Népal. Elles possèdent des verbes composés, où un deuxième verbe est attaché à la racine d'un premier verbe. C'est le premier qui donne le sens, le deuxième, le seul conjugué, nuance ce sens, spécifiant que l'action en question a été faite par exemple, jusqu'au bout, ou soudainement, ou involontairement. Particulièrement frappant est l'usage quasiment constant des verbes « prendre » et « donner » pour ajouter un sens soit réflexif soit bénéfactif au verbe principal. Mange-prenez veut dire mangez pour vous-même, pour votre propre bien; mange-donnez veut dire mangez pour moi, pour me plaire. Cet usage de prendre et donner forme une structure d'opposition cohérente, toujours disponible pour le locuteur, et, il semble se trouver seulement en Asie du Sud (Masica 1991 : 326-329). Ce qui veut dire qu'en parlant de n'importe quoi on peut spécifier, et en fait on spécifie constamment, le vecteur affectif de l'action.

Est-ce que les locuteurs de ces langues sud-asiatiques développent un *sens* des rapports interpersonnels, qui reste embryonnaire chez nous, comme ce qu'on peut appeler l'organe d'orientation chez les locuteurs de Guugu-Yimithirr ? Est-ce que les locuteurs de ces langues vivent dans un milieu affectivement orienté, plutôt que d'essayer de se situer dans un espace imaginé vide, sans caractéristiques ?

Ceux qui ont voyagé en Asie du Sud ont peut-être eu une expérience comparable à la suivante. Je suis dans un village et je dois me rendre dans un autre village, à travers la forêt. Je demande s'il est possible d'arriver à ma destination avant la tombée de la nuit. Après une petite considération, on me répond, soit certainement, pas de problème; ou bien non, c'est totalement impossible. Et petit à petit je commence à soupçonner que dans cette situation ce qui compte est moins un rapport fixe entre le temps et l'espace à traverser qu'un algorithme beaucoup plus complexe. En fait, mon interlocuteur ne peut pas savoir à quelle vitesse je marche, ni quelle est l'importance pour moi d'arriver aujourd'hui plutôt que demain, ni le degré de mon désir soit de partir soit de trouver une raison pour rester, ni l'état des routes à ce moment. C'est en prenant tous ces facteurs en compte, en particulier mes besoins et mes désirs, qu'il énoncera finalement son jugement dans un langage qu'on peut prendre comme objectif, newtonien, mais qui ne l'est pas. Ceci ne veut pas dire que mon interlocuteur vit dans un monde magique ou ne sait pas penser objectivement et rationnellement. C'est que pour lui des facteurs que nous appelons subjectifs sont pertinents contrairement à un Occidental qui fait semblant de raisonner comme si tout ce qui comptait était une équation distance/vitesse dans un monde vide, plat et affectivement stérile.

Conclusion

Un grand mystère de l'humain c'est, comme dit le linguiste Claude Hagège, unicité de l'espèce, pluralité de langues (1985), et on peut dire, pluralité de sociétés et de cultures, ou bien unicité d'équipement sensoriel, et donc de ses potentialités, pluralité de régimes et d'élaborations sensoriels. La question qui revient ici, comme dans toute question de comparaison à travers des langues et civilisations est : comment conceptualiser de façon adéquate à la fois l'universalité de l'équipement sensoriel humain —les traits

indéniablement différents des sens divers — et les combinaisons et élaborations des sens propres aux langues, sociétés et situations différentes.

Les données ne permettent ni un saut dans l'universel — parce que les sens prennent différents sens dans différentes sociétés et langues—ni un retraçage éternel d'un cercle herméutico-culturel — parce que les différents sens sont partout et ont effectivement leurs propres, disons, tendances : peut-être certains se prêtent plus facilement à certains usages que d'autres. Mais ce ne sont que des tendances saillantes, comme la queue de l'écureuil ou la sonorité d'un mot, que la société ou le poète peut suivre ou résister.

Remerciements

Merci à Simona Bealcovschi et aux organisatrices et organisateurs du CADA de m'avoir donné l'occasion de développer certains de ces thèmes.

Références

- Borges, Jorge Luis. 1952 (1968). « La langue analytique de John Wilkins ». Dans J.L. Borges, *Enquêtes*, p. 125-130. Paul et Sylvie Bénichou, trad. Paris : Gallimard.
- Eck, Diana L. 1998. *Darśan: Seeing the Divine Image in India*. 3e édition. New York : Columbia University Press.
- Friedrich, Paul. 1989. « The Tao of Language ». *Journal of Pragmatics* 13 : 833-858.
- Granet, Marcel. 1934. *La Pensée chinoise*. Paris : Albin Michel.
- Hagège, Claude. 1985. *L'Homme de paroles*. Paris : Gallimard.
- Haviland, John. 1998. « Guugu Yimithirr Cardinal Directions ». *Ethos* 26 : 25-47.
- Hertz, Robert. 1909. « La prééminence de la main droite. Étude sur la polarité religieuse ». *Revue Philosophique* 68 : 553-580.
- Hinton, Leanne, Johanna Nichols, et John J. Ohala, éd. 1994. *Sound Symbolism*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Hojjer, Harry. 1945. « Classificatory Verb Stems in the Apachean Languages ». *International Journal of American Linguistics* 11 : 13-23.
- Jakobson, Roman. 1960 (1963). « Linguistique et poétique ». Traduit par Nicolas Ruwet. In R. Jakobson, *Essais de linguistique générale*, 209-248. Paris: Minuit.
- Leavitt, John. 2011. *Linguistic Relativities: Language Diversity and Modern Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

- _____, 1996. « Meaning and Feeling in the Anthropology of Emotions ». *American Ethnologist* 23 : 513-549.
- _____, et Lynn M. Hart. 1990. « Critique de la “raison” sensorielle ». *Anthropologie et Sociétés* 14 (2) : 77-98.
- Lettvin, J. Y., H. R. Maturana, et al. 1959. « What the Frog’s Eye Tells the Frog’s Brain ». *Proceedings of the Institute of Radio Engineers* 47: 1940-1951.
- Levinson, Stephen C. 2003. *Space in Language and Cognition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lévi-Strauss, Claude. 1962. *La Pensée sauvage*. Paris : Plon.
- _____, 1955. *Tristes tropiques*. Paris : Plon.
- Masica, Colin P. 1991. *The Indo-Aryan Languages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McLendon, Sally. 2003. « Evidentials in Eastern Pomo with a Comparative Survey of the Category in Other Pomoan Languages ». Dans *Studies in Evidentiality*. Sous la direction de Alexandra Y. Aikhenvald et Roland W. Dixon, 101-129. Amsterdam : John Benjamins.
- McLuhan, Marshall. 1962 (1967). *La Galaxie Gutenberg : la genèse de l’homme typographique*. Traduit par Jean Paré. Montréal : HMH.
- Meschonnic, Henri. 1982. *Critique du rythme*. Paris : Verdier.
- Nuckolls, Janis B. 1999. « The Case for Sound Symbolism ». *Annual Review of Anthropology* 28 : 225-252.
- Ong, Walter M. 1982. *Orality and Literacy : The Technologizing of the Word*. Londres : Methuen.
- Ornstein, Robert E. 1977. *The Psychology of Consciousness*. 2e édition. New York : Harcourt Brace Jovanovich.
- Peake, Mervyn. 1959. *Titus Alone*. Londres : Eyre & Spottiswoode.
- Sapir, Edward. 1929. « A Study in Phonetic Symbolism ». *Journal of Experimental Psychology* 12 : 225-239.

Esprits du lieu au Japon. Les *kamis* et la nature au Japon

Bernard Bernier
Université de Montréal

Au Japon, un lien essentiel existe entre les lieux, les phénomènes et les objets naturels, les humains et les esprits associés à ce qu'on appelle le « shintô ». Ces esprits, fort nombreux, sont appelés *kamis*. Ce sont des « divinités » sans représentations anthropomorphiques, mais de sexe masculin ou féminin et avec des personnalités qui s'apparentent à celles des humains et elles sont associées strictement au Japon. Comme on le verra plus bas, on les retrouve à de multiples endroits dans ce pays.

Le terme shintô, qui signifie « la voie des *kamis* », a été inventé autour du 8^e siècle pour distinguer les croyances indigènes de celles qu'on avait importées de la Chine, dont le bouddhisme (*bukkyô*). Ce terme se réfère en premier lieu aux cultes pratiqués dans les villages, associés à leur sanctuaire local où se trouve le symbole (roche, pièce de bois, etc.) du *kami* tutélaire du village. Le shintô populaire est un ensemble de cultes pratiques, sans doctrine formelle, et limité à un village ou un quartier. En deuxième lieu, le terme fait référence aux croyances qui entourent la famille impériale du Japon, dont les mythes disent qu'elle descend en ligne directe de Amaterasu-ô-mikami, la déesse-soleil. Ces mythes ont été diffusés comme histoire véridique, de la période Meiji (1868-1912) jusqu'à la fin de la Seconde Guerre mondiale et sont à la base de la croyance de l'empereur comme divinité vivante (voir plus bas). Enfin, troisièmement, le terme shintô se réfère aux différents mouvements organisés qui se sont inspirés des mythes d'origine de la famille impériale et qui ont développé autour de ce thème des doctrines diverses. Tous ces différents courants du shintô font référence d'une façon ou d'une autre à la nature. Ce que je vais examiner dans ce texte, ce sont les liens avec la nature dans la religion populaire et dans le shintô impérial, donc dans les deux premiers courants mentionnés.

Mais auparavant, il faut présenter brièvement les relations de complémentarité entre le shintô et le bouddhisme. Les deux religions ont coexisté de façon pacifique depuis le 7^e siècle, coexistence facilitée par l'absence d'orthodoxie dans les deux doctrines. Chaque religion a donc en général évité le rejet ou l'anathème face à l'autre. Une complémentarité s'est développée entre les deux, à la fois dans la doctrine (pour certaines écoles du bouddhisme, par exemple, les *kamis* ont été assimilés aux bodhisattva, ces personnes qui ont atteint l'illumination durant leur vie et qui se donnent pour tâche d'aider les autres êtres vivants dans l'atteinte du salut), et dans la pratique populaire. Dans la religion populaire, le bouddhisme est devenu un ensemble de rites s'occupant effectivement de la mort, source majeure d'impureté dans le shintô, ce dernier se concentrant sur la vie. Le shinto s'est néanmoins formalisé au moins partiellement face au bouddhisme, mais est demeuré surtout une religion de rites.

La nature au Japon

Le Japon est un archipel, donc entouré par la mer qui sert de barrière face à l'extérieur. Mais la mer a aussi servi, dans l'histoire et même la préhistoire, de voie de communication. Les habitants de l'archipel sont venus originellement du continent, par la terre au moment des glaciations, c'est-à-dire par la péninsule de Kamchatka et par la Corée, et par la mer venant d'Asie du Sud-est. Par la suite, les habitants du Japon ont été constamment en contact avec l'extérieur, surtout avec le continent asiatique, à travers la mer.

Ce qui frappe aussi au sujet du Japon, c'est l'omniprésence des montagnes (photo no-1) : seulement environ 16 % du territoire est habitable, le reste du pays étant des espaces de relief escarpé. En outre, le pays s'étend de latitudes équivalentes à celles de Montréal au nord et des Bahamas au sud, ce qui entraîne une variété impressionnante de climats et de végétation. Certains auteurs (voir Ueyama, dir., 1969) ont avancé que la végétation semi-tropicale du sud-ouest du pays, une végétation de plantes et arbres à feuilles luisantes, constituerait le milieu naturel à la base de la culture japonaise. Cette position ignore la diversité des milieux au Japon en insistant sur un seul environnement.

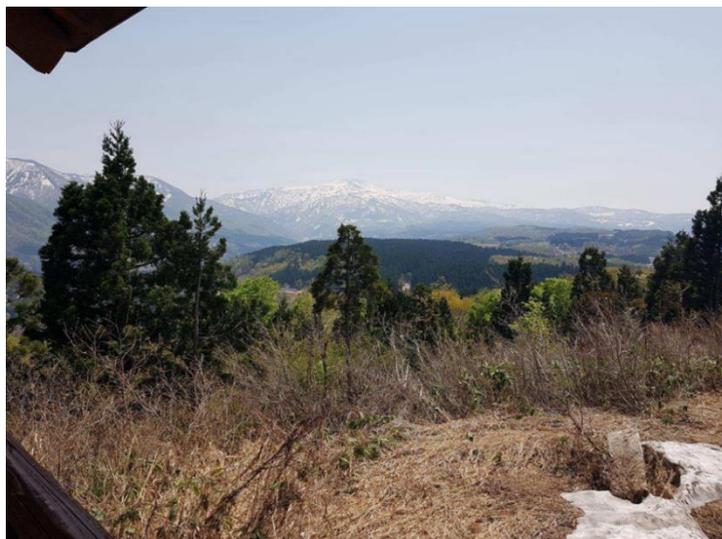


Photo no 1 : Montagnes, Tsuruoka, Préfecture de Yamagata.

Photo : Bernard Bernier

Dans l'imaginaire des Japonais, la mer et la montagne occupent une place cruciale, étant donné leur proximité des lieux habités. Dans les croyances populaires traditionnelles, on retrouve une forte distinction entre la nature sauvage, lointaine, non contrôlée, et la nature proche des humains, une nature modifiée, humanisée. Traditionnellement, la nature sauvage, loin des humains, comme la haute montagne ou la haute mer, comportait de multiples dangers parce que peuplée d'esprits qui pouvaient causer du mal aux humains. Seuls les chamanes ou les moines *yamabushi* (ascètes des montagnes) du *shugendô* pouvaient faire face à ces esprits dangereux et même les utiliser pour renforcer leurs pouvoirs spéciaux. Le *shugendô* est un culte ascétique associé au bouddhisme ésotérique de l'école de *Shingon*. Ses pratiquants vivaient en montagne, pratiquaient les arts martiaux et, pour s'endurcir, prenaient des bains dans des eaux glacées descendant des glaciers. Après le contact avec l'Occident au 19^e siècle, où les promenades en haute montagne et l'alpinisme étaient courants, et avec le début de la pêche en haute mer au même moment, ces deux milieux ont perdu peu à peu leur caractère dangereux.

La nature proche, habitée et modifiée par les humains, ne contient pas ces esprits dangereux. C'est la nature des jardins (photo no 2), une sorte de nature purifiée et épurée, qui utilise artificiellement des processus naturels pour produire une nature plus vraie que nature (Berque, 1986). Les jardins sont le summum de la nature modifiée. On doit aussi mentionner les rizières irriguées (photo no 3), étangs artificiels créés pour augmenter le rendement de la culture de ce produit essentiel qu'est le riz dans la culture japonaise (Ohnuki-Tierney, 1994). Le riz, nommé *gohan*, qui est aussi le mot générique pour *nourriture*, est indiqué dans la langue comme nourriture principale. Les rizières forment donc le paysage humain par excellence. Notons enfin les montagnes près des villages, des montagnes sujettes au reboisement depuis le 17^e siècle.



Photo no 2 : Jardin du temple Ginkakuji à Kyoto.
Photo : Bernard Bernier



Photo no 3: Rizière, Mito. Photo: Bernard Bernier

La nature se trouve aussi au sein des villes. Bien que les espaces verts soient faibles en proportion dans les villes japonaises comparées aux villes européennes et nord-américaines, il y a de petits sanctuaires, des parcs ou des jardins au milieu des édifices qui rendent la nature présente dans la ville (photo no 4 et 5). Les maisons urbaines comportent souvent juste en dehors des portes, et souvent à l'intérieur d'une enceinte un jardin, petit s'il n'y a pas assez d'espace, plus élaboré dans d'autres cas, qui assurent pour les résidents un contact avec la nature (photo no 6).



Photo no 4: Jardin Hama Rikyu, Tsukiji, Tokyo.
Photo: Bernard Bernier



Photo no 5: Jardin en l'honneur du Général Nogi. Aoyama, Tokyo.
Photo : Bernard Bernier



Photo no 6: Jardin de maison, Mito. Photo : Bernard Bernier

Malgré les croyances traditionnelles qui conçoivent le milieu lointain comme dangereux, les Japonais voient en général la nature comme bénéfique et même bienveillante. Cette vision peut paraître surprenante puisque le pays est sujet à de nombreuses catastrophes naturelles (tremblements de terre, tsunamis, typhons). Le philosophe Watsuji Tetsurô (1889-1960) avait défini la nature du Japon comme « douce passion » (Watsuji 1935 :150), reconnaissant les deux aspects de la nature, tranquille, mais avec des accès de violence. Cependant, ses épigones (voir entre autres Ueyama et Tada, 1972) après 1945 n'ont souvent pas conservé que le caractère paisible et bienveillant en ignorant les catastrophes naturelles.

La conception de la nature bienveillante n'a pas empêché les Japonais de polluer fortement le milieu naturel dans les années allant de 1950 à 1975. La pollution extrême, venant en majeure partie des rejets des usines de l'industrie lourde, a entraîné des maladies sérieuses, comme celle de Minamata causée par le mercure organique provenant d'une industrie de produits chimiques, ou celle de Fukui qu'on a appelée *itai-itai* (« j'ai mal ») causée par le cadmium radioactif issu des déchets d'une mine, ou les maladies respiratoires causées par les émanations de l'industrie pétrolière à

Yokkaichi et Kawasaki. Augustin Berque (1986) a fait l'hypothèse que le mot (*shizen*) utilisé pour nommer la nature au Japon, qui signifie « qui se reproduit de soi-même », aurait contribué à cette tolérance envers la pollution puisqu'on s'attendait à ce que le milieu se régénère de lui-même. Peut-être aussi pouvons-nous proposer que la conception de la nature bienveillante ait contribué à cette croyance de la capacité du milieu de se régénérer malgré la pollution.

La religion populaire

La religion populaire, surtout celle des villages, comporte un lien essentiel au milieu naturel local. Il s'agit d'un ensemble de rites et croyances que les anthropologues dans le passé ont appelés « animistes » puisqu'ils comportent la divinisation des forces et objets naturels. Les *kamis* tutélaires (*ujigami*) des villages, que l'on retrouve dans le sanctuaire (*miya* ou *jinja*) de chaque village, ne représentent pas nécessairement des forces naturelles, mais comme on le verra plus bas, ils assurent la reproduction des produits naturels nécessaires à la survie des humains. En outre, les *ujigami* résident dans des lieux précis, dans des sanctuaires qui comportent en général une végétation originale du lieu, à l'inverse des montagnes reboisées avec des espèces (pin, cèdre, cyprès japonais) nécessaires à la construction des maisons. Les sanctuaires ont donc une association indirecte à la nature bien que les *kamis* locaux ne représentent pas en tant que tel des forces naturelles.

Ces *kamis* locaux sont des esprits qui protègent les villages, à condition que les rites qui sont effectués en leur honneur respectent les règles de la pureté rituelle. Les participants aux rites, surtout les officiants (qui dans les villages sont des villageois et non des prêtres professionnels), doivent éviter les sources d'impureté telles que définies dans le shintô : au premier chef, la mort des humains et des animaux, les humains décédés, puis le sang, en particulier le sang menstruel, les autres excréments du corps humain et les relations sexuelles. Les participants les plus importants dans les rites doivent à tout prix éviter ces sources d'impureté quelques jours avant les cérémonies si l'on veut que les rites soient efficaces.

Ce que les rites associés aux *kamis* et au sanctuaire villageois visent, c'est un ensemble de bienfaits liés à la vie des humains : la reproduction des humains à travers la naissance des enfants (plusieurs villages ont des rites dont le centre d'intérêt est la fertilité), la reproduction des produits naturels essentiels à la survie des humains (riz, poisson, etc.), une longue vie pour tous, mais surtout pour les enfants, et la prospérité. Les rites sont essentiellement orientés vers les bienfaits que les humains peuvent obtenir des divinités.

Les *kamis* sont proches des humains, ils participent à leur vie quotidienne, ils les aident à condition que les humains respectent la pureté rituelle. Ils sont présents localement non seulement dans le sanctuaire, bien que les *kamis* des sanctuaires villageois soient les plus importants. Ils sont dans des arbres, des pierres, des objets naturels inusités, on les retrouve aussi dans la montagne proche (*yama no kami*, divinités des montagnes, qui protègent contre les dangers de ce milieu). Il y a aussi des esprits d'une nature un peu différente, issue du bouddhisme mahayana, appelés *jizô* (photo no 7), dont les deux idéogrammes signifient « terre » et « cacher » ou « avoir », sorte d'esprits dérivés des bodhisattvas qui dans les villages se trouvent à la lisière de la forêt. On peut aussi les trouver à différents endroits dans les villes et dans des temples bouddhistes. Leur fonction principale est de protéger les enfants.



Photo no 7: Jizô. Photo: Bernard Bernier

Le shintô local, associé à un village en particulier, se concentre sur les rites et s'intéresse peu à la doctrine. Les villageois ont une conception assez claire des objectifs de rites (protection des enfants, prospérité, reproduction du riz, longue vie, etc.) mais ont une idée floue de la majorité des objets symboliques utilisés dans les rituels. Pourquoi marche-t-on dans une direction ? Pourquoi utilise-t-on du bambou ? Pourquoi un rituel du tir à l'arc ? Toutes ces questions reçoivent des réponses floues ou, dans la majorité des cas, on dit qu'on n'en sait rien, qu'on a toujours fait de cette façon. L'orientation pratique prime sur la doctrine.

Traditionnellement, les femmes étaient exclues des rites shintô, du moins comme officiantes. Cette exclusion était fondée sur l'impureté du sang menstruel, par extension sur l'impureté des femmes. Les festivals actuels associés au shintô en milieu urbain ont éliminé cette exclusion des femmes, en bonne partie, semble-t-il, parce que le faible taux de natalité a entraîné une pénurie de jeunes hommes intéressés par les rituels. En manque de participants, plusieurs associations de quartier ont ouvert les festivals aux femmes.

La conception sous-jacente aux rites est que les humains, les *kamis* et la nature sont interreliés dans une sorte de cercle où les trois sont plus ou moins au même niveau (Bernier 1975). Il n'y a donc pas de transcendance dans cette conception, pas de principe supérieur comme Dieu dans les religions du livre. C'est aussi une conception positive du monde : le monde est fondamentalement bon même si d'événements négatifs y surviennent. Ces événements négatifs viennent en général de l'impureté dans les rites. Si ces derniers sont effectués en respectant les règles de pureté, les *kamis* vont automatiquement accorder leurs faveurs.

Si la vision sous-jacente du shinto populaire est positive et si les *kamis* en général sont bénéfiques, il existait néanmoins dans la religion traditionnelle des esprits dangereux, des fantômes ou des monstres. Il y avait *oni*, une sorte de démon personnifiant le mal et la malchance. Mentionnons aussi les *yôkai*, des monstres ou démons de divers ordres (*tengu*, *kappa*, *yure*, *yuki onna*, etc.), dangereux pour les humains. Toujours d'actualité, il y a la croyance que les âmes des morts, dont les descendants ne se sont pas occupés de façon respectueuse, peuvent se venger sur les vivants. Dans certains villages, les morts récents, ceux de l'année qui précède la fête des Morts en juillet, une fête pendant laquelle les âmes des personnes décédées reviennent pour être diverties par des danses et de la musique, les morts récents, donc, sont dangereux jusqu'à la fête des Morts de l'année suivante. Ils cesseront d'être dangereux à condition d'effectuer correctement des rites qui assurent leur passage dans l'au-delà (défini très vaguement). Si ces rites ne sont pas bien faits, les morts récents risquent d'emmener avec eux dans l'au-delà un membre de leur famille ou un ami (Bernier, 1975).

Humains et forces surnaturelles

Si les humains en général se distinguent des *kamis*, certaines personnes ayant des qualités particulières peuvent participer elles-mêmes à la nature des *kamis* (*hitogami* ; Hori 1968). J'ai mentionné plus haut les chamanes et les *yamabushi*. Les chamanes traditionnellement avaient un lien particulier avec certains esprits — des *kamis* ou des esprits maléfiques — qui leur donnaient des pouvoirs spéciaux. Les devins pouvaient aussi avoir des liens intimes avec des esprits qui leur permettaient de prédire l'avenir. Une école syncrétique du shinto, du taoïsme et du bouddhisme, le *onmyōji*, datant du 8^e siècle, se spécialise encore maintenant dans la divination (Bernier 2018). Des personnes ayant dans l'histoire du pays rendu des services extraordinaires ont aussi été déifiées et sont devenues *kami*.

Entre la fin du 19^e siècle et 1945, les empereurs ont été présentés comme descendants de la déesse-soleil (*kami no sue*), comme des divinités vivantes (*akitsumikami*), comme possédant une nature de *kami*, donc comme des êtres transcendants. Les empereurs devaient, et doivent encore à l'heure actuelle, effectuer des rituels pour assurer la reproduction du riz qui, comme on l'a vu plus haut, est conçu comme la nourriture principale. Ces rituels ont lieu au printemps (au moment du replantage des plants de riz) et à l'automne (récolte). Durant l'occupation militaire par les Américains (1945-1952), dès 1945, le commandant suprême des forces d'occupation a enjoint l'empereur à proclamer publiquement qu'il n'était pas une divinité vivante (mais il a évité de proclamer qu'il ne descendait pas en ligne directe de *kamis*).

Après leur décès, tous les humains deviennent des esprits que l'on appelle en français des ancêtres (*hotoke*, *sozen*, *senzo*), auxquels on doit dévotion. Les ancêtres qui n'ont pas fait l'objet d'un respect adéquat deviennent des fantômes qui veulent se venger des vivants. Dans certains cas, les ancêtres se vengent seulement des membres de leur famille qui ne les ont pas respectés en omettant d'effectuer les rites appropriés, dans d'autres cas, l'ensemble des humains sont visés (évidemment limités ici aux Japonais). Les ancêtres se distinguent des *kamis*, ils forment une autre sorte d'esprits. Au Japon, c'est le bouddhisme qui s'occupe des ancêtres.

Le fondateur des études de folklore au Japon, Yanagita Kunio (1875-1962) a affirmé que les *kamis* étaient à l'origine des ancêtres et que, après une longue période, ces ancêtres étaient devenus des *kamis* (1946). Il semble que cette fusion des *kamis* et des ancêtres soit une interprétation personnelle de Yanagita qui n'est pas partagée par la majorité des auteurs japonais.

La religion populaire et la nature

Si les divinités tutélaires de villages occupent une place centrale dans la vie des villageois, il existe beaucoup d'autres divinités locales, régionales ou nationales. De nombreux sanctuaires se trouvent à travers le pays, certains très fameux, comme celui d'Ise, dédié à la déesse-soleil, ou le sanctuaire Meiji jingu à Tokyo qui célèbre l'empereur Meiji comme une divinité, ou les deux Tôshôgu à Nikkô et Tokyo, en l'honneur du fondateur de la dynastie militaire de la période Edo, Tokugawa Ieyasu (1543-1616), qui a ainsi été « déifié ». On retrouve aussi à travers le pays plusieurs de ces sanctuaires connus qui sont visités régulièrement par les habitants des villes où ils se trouvent ainsi que par les touristes.

Mais il y a aussi de petits sanctuaires, souvent en forêt ou dans les montagnes, qu'on rencontre au cours de promenades et qui indiquent la présence d'un *kami* (photo no 8). Enfin, il y a des espaces sacrés, délimités, comme les sanctuaires par une corde tressée de paille de riz, avec du papier de riz blanc plié en zigzag. Ces cordes, appelées *shimenawa*, (photos no 9 et 10) peuvent contenir d'autres produits naturels (plantes diverses), mais leur signification est qu'elles délimitent un espace où se trouve un ou plusieurs *kamis*. Parmi ces espaces ou objets délimités par les *shimenawa*, il y a des objets naturels extraordinaires, comme de très vieux arbres ou des arbres avec des formes spéciales, des roches ou des rochers dans la mer, des chutes, comme celles de Kumano où se trouve un des sanctuaires les plus réputés du pays,

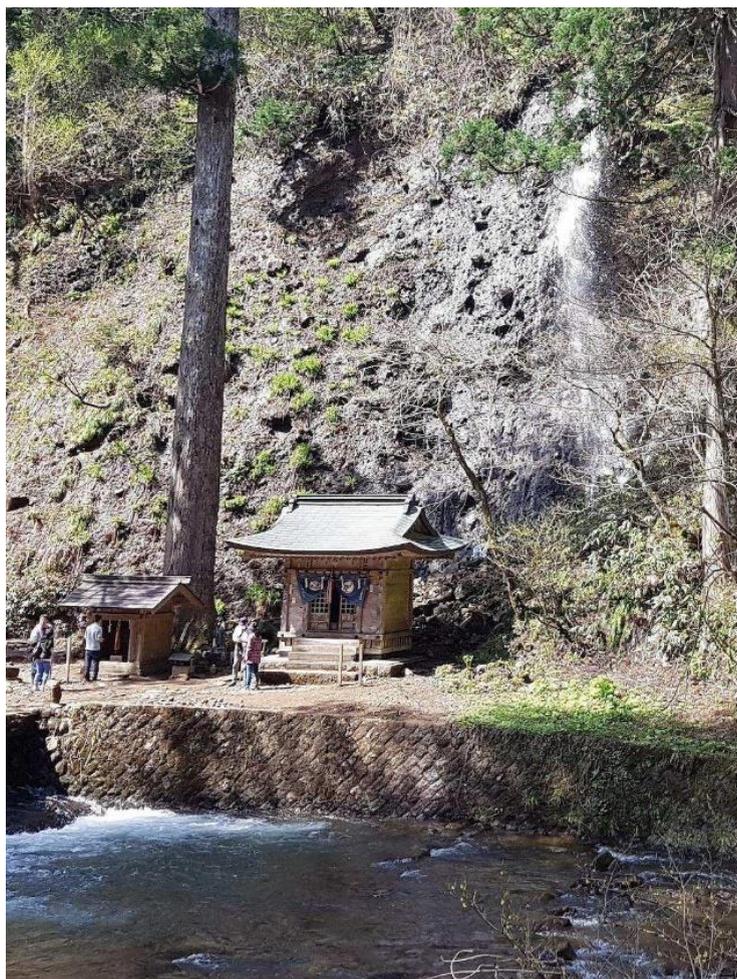


Photo no 8 : Petit sanctuaire en montagne,
Tsuruoka, Préfecture de Yamagata. Photo : Bernard Bernier



Photo no 9: Shimenawa. Photo: Bernard Bernier



Photo no 10 : Arbre sacré avec shimenawa. Photo : Bernard Bernier

Dans la conception japonaise, *les kamis* sont partout autour de nous. On l'a vu, ils sont dans des sanctuaires, ils sont dans des endroits spéciaux, surtout en montagne, mais on les retrouve aussi dans des objets naturels comme des pierres ou des arbres. Ils peuvent aussi se trouver dans le vent, comme ces deux typhons qui ont détruit les flottes d'invasion mongoles en 1274 et 1281 et qu'on a appelés *kamikaze* (« vent divin »). Ce nom a été repris durant la Seconde Guerre mondiale pour faire référence aux aviateurs-suicides qui se jetaient sur les bateaux de guerre américains et qui étaient censés protéger le pays d'une invasion comme l'avaient fait les typhons du 13^e siècle.

Conclusion

On peut différencier les *kamis* selon deux dichotomies : selon la première, les *kamis* lointains (dans la montagne ou la haute mer) face aux *kamis* proches des humains (*kamis* des villages, *yama no kami*), selon la seconde, les *kamis* communautaires ou collectifs (*kamis* tutélaires des villages) face aux *kamis* personnels (chamanes, empereurs, *yamabushi*, devins). Les *kamis* communautaires et proches sont les plus bénéfiques. Ils ne sont pas dangereux si on exécute les rites en respectant les règles de pureté rituelle. Si les rites sont exécutés correctement, les *kamis* proches n'ont d'autres choix que d'accorder ce qu'on leur demande. Les *kamis* lointains et personnels sont dangereux. La communauté n'exerce pas de contrôle sur eux comme pour les *kamis* villageois. Les *kamis* personnels, comme on l'a vu, sont ceux des personnes ayant des qualités ou pouvoirs spéciaux, qui ne sont pas contrôlés par la communauté et qui de ce fait peuvent être dangereux, comme le sont les monstres et les fantômes.

Notons que les personnes dans le Japon actuel qui s'apparentent aux chamanes ne sont pas dangereuses. Il s'agit de personnes ayant des caractéristiques spéciales, comme ces devins aveugles du département d'Aomori dans le nord du pays, qui indiquent à ceux qui les consultent quelle est la cause de leur problème et ce qu'ils doivent faire pour rétablir l'harmonie. Ces devins peuvent aussi prédire l'avenir.

Bibliographie

- Bernier, Bernard. *Breaking the Cosmic Circle: Folk Religion in a Japanese Village*, Ithaca, N.Y.: Cornell University East Asia Papers No 5, 1975.
- Bernier, Bernard. « Divination et contact avec les esprits au Japon. Influence du shinto, du bouddhisme et du taoïsme », *Anthropologie et sociétés*. 42.2/3, 2018 : 291-306.
- Berque, Augustin. *Le sauvage et l'artifice. Les Japonais devant la nature*, Paris : Gallimard, 1986.
- Hori, Ichirō. *Folk Religion in Japan*, Chicago: Chicago University Press, 1986.
- Ohnuki-Tierney, Emiko. *Rice as Self: Japanese Identity Through Time*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994.

- Ueyama, Shunpei (dir.). Shōyōjurin bunka (Culture de la forêt à feuilles luisantes), Vol. 1, Tokyo : Chûō kōronsha, 1969.
- Ueyama, Shunpei, et Tada, Michitarō (dir.). Nihon bunka no kōzō (Structure de la culture japonaise), Tokyo : Kōdansha, 1972.
- Watsuji, Tetsurō, Fūdo. Ningengakuteki kosatsu (Climat : le milieu humain), Tokyo : Iwanami shoten, 1935.
- Yanagita, Kunio. Senzo no hanashi (Au sujet des ancêtres), Tokyo : Chikuma shobō, 1946.

L'espace-temps, la vue et l'ouïe au Japon. Le *ma* au cinéma japonais

David Lewis
Université de Montréal

Introduction

Nous sommes maintenant conditionnés à voir l'espace-temps comme un continuum homogène, un continuum qui, de plus, peut être divisé en unités identiques — et ce, essentiellement grâce à notre éducation, appuyée par notre culture. Ces unités sont l'élément premier de la mesure, une nécessité d'abord et avant tout de la physique, mais maintenant à toutes fins pratiques responsable de l'entièreté de notre relation à l'espace-temps. Pourtant, rien de toute cette conception dite objective de l'espace et du temps n'est visible à l'œil nu, ni le continuum, ni les unités. D'ailleurs, bien que nous soyons souvent devenus de bons estimateurs, nous serions bien dépourvus, autant comme individus que comme société, si nous perdions soudainement accès à nos outils de mesure. Peut-être réaliserions-nous toutefois alors ce que nous savons, mais oublions trop souvent, obnubilés que nous sommes devenus par nos instruments, soit qu'il existe une relation à l'espace-temps, une relation essentiellement subjective. Celle-ci nous est rendue généralement tout aussi invisible que la Voie lactée l'est du centre d'une grande ville moderne, et ne nous saute maintenant aux yeux que dans ses manifestations les plus extrêmes, notamment les accidents et les attentes interminables, les deux arrivant d'ailleurs souvent l'un à la suite de l'autre.

La centralité que la mesure a prise dans nos sociétés modernes, tout comme l'obsession de la précision qui l'accompagne généralement, sont particulièrement visibles dans le cas du Japon, ce que l'observateur même le plus passager peut difficilement ne pas noter dans le monde du rail, mais elles sont bien sûr aussi présentes dans le monde du travail et même, quoiqu'à moindre échelle, dans celui des loisirs.

Il peut alors être surprenant d'apprendre que, malgré l'importance accordée à la mesure et à sa précision, et conséquemment aussi à l'espace-temps objectif, qui n'accepte *a priori* aucune dissidence,

on retrouve aussi, au Japon contemporain, des formes actives de conception subjective autant de l'espace que du temps, des espaces et des temps non homogènes pour lesquels, de plus, la mesure n'est au mieux que bien relative. La raison première de leur existence est en fait que ces formes se sont développées et ont pris racine dans les milieux intellectuels et artistiques avant l'arrivée d'une conception scientifique de l'espace et du temps à partir de Meiji (1868-1912), mais de plus, celles-ci ont continué à être cultivées plus ou moins à l'ombre depuis.

L'espace-temps japonais

Évidemment, les notions d'espace-temps ne se sont pas développées au Japon dans le même contexte que celui de l'Occident, là où la structuration tient, nous dit le géographe Augustin Berque de, « notre foi d'Occidental dans les articulations linéaires, les temps qui ont un début et une fin, les dissertations qui se déroulent de l'introduction à la conclusion, bref, dans l'espace-temps augustinien qui nous paraît logique » (2004, 33). Selon Berque, la distinction serait à la fois conceptuelle et expérientielle : « Bien sûr, nous concevons la possibilité d'autres espaces-temps (cycliques, par exemple) ; mais les vivre est une autre affaire » (*ibid.*).

D'abord, l'espace-temps japonais garderait plus présent qu'en Occident, au moins selon le propos de l'architecte 磯崎新 Isozaki Arata dans le catalogue d'une exposition qu'il a organisée à la fin des années 1970, le lien entre espace et temps : « in Japan space and time were never fully separated but were conceived as correlative and omnipresent » (1979, 13). Cette dépendance serait même absolue et bidirectionnelle, le temps dépendant de l'espace : « time was not abstracted as a regulated, homogeneous flow, but rather was believed to exist only in relation to movements of spaces » (*ibid.*), et l'espace du temps : « space was perceived as identical with the events of phenomena occurring in it, that is, space was recognized only in its relation to time-flow » (*ibid.*). En somme, si on se fie à Isozaki, les deux seraient indissociables, depuis bien avant quoique pas du tout de la même manière que l'espace-temps de la physique moderne. Or, pour Isozaki, cette intimité toute japonaise entre espace et temps aurait des répercussions artistiques : « This coincidental conceptualization of time and space is perhaps the most important element that distinguishes Japan's artistic expression

from that of the West» (*Ibid.*, 12). C'est ce que nous allons maintenant explorer.

Le 「間 *ma*」

Il existe justement un concept qu'on voit apparaître à gauche et à droite dans la culture japonaise, principalement dans les arts, mais aussi, quoique de manière moins évidente, dans la culture prise dans un sens plus large, un concept qui permet d'entrevoir des reflets chatoyants de cette ancienne conception de l'espace et du temps. Il s'agit du concept de 「間 *ma*, un concept qui prend la forme d'un intervalle spatio-temporel en quelque sorte vivant, au moins en ce sens qu'il s'agit d'un intervalle dynamique et porteur de possibilités. En partie par un concours de circonstances, le sinogramme qui représente le concept, soit 「間」, un *kanji* qui, dans sa compréhension la plus élémentaire, représente le soleil au milieu d'une porte à deux battants, est une remarquablement bonne expression de cette idée première de ce qu'est le 「*ma*」.

Les trois caractéristiques du 「*ma*」

Le 「*ma*」 prend toutefois une impressionnante variété de formes au fil du temps et des approches, déjà dans ses sens généraux et encore plus dans ses sens disciplinaires. On peut quand même en identifier quelques caractéristiques générales. La plus importante, selon moi, est qu'on a affaire à une séparation qui relie, rendant ainsi possible une union féconde, le résultat, comme l'explique Berque, de la dynamique qui se développe nécessairement entre entités qui se côtoient : « Ces deux idées de nécessité et de succession, c'est-à-dire de liaison et de mouvement, introduisent de toute évidence la notion de sens. Le *ma* est en effet un espacement chargé de sens » (2004, 29-30).

Il en découle, et c'est pour moi là la deuxième caractéristique en importance du 「*ma*」, que cet élément essentiellement marginal qu'est le *ma* peut être appelé à jouer un rôle central. Berque, d'ailleurs, suggère que ce serait là une caractéristique première de la relation que les Japonais ont à l'espace-temps, une relation pour laquelle sont privilégiées, « les aires, les marges et les affinités contextuelles, par contraste avec le nôtre, qui privilégie les points, les lignes et les inférences consécutives » (*Ibid.*, 34). C'est ainsi en

quelque sorte dans les irrégularités et les particularités du tissu de l'espace-temps qu'on retrouverait le *ma*, et ce serait spécifiquement la marginalité, au moins selon Richard B. Pilgrim, qui donnerait vie au *ma* :

although *ma* may be objectively located as intervals in space and time, ultimately it transcends this and expresses a deeper level. Indeed, it takes us to a boundary situation at the edge of thinking and the edge of all processes of locating things by naming and distinguishing. (1995, 57)

Les marges se retrouveraient ainsi au centre, et le centre aux marges, une tendance qu'on retrouve d'ailleurs, de différentes manières, dans les arts de la scène, et en particulier au cinéma.

Une autre caractéristique, la troisième en importance selon moi, est que, bien qu'il soit ancré dans le concret, le *ma* est d'abord et avant tout imaginé tel que l'explique Günter Nitschke dans *Ma' – the Japanese Sense of 'Place' in old and new architecture and planning* : « In Japan *ma* is [...] carefully created in the mind » (1966, 144). Berque commente d'ailleurs que, « l'idée de Nitschke selon laquelle le *ma* fait appel à l'imagination est essentielle » (2004, 30).

Il découle de ces trois caractéristiques que le 「*ma*」 peut être défini comme un intervalle issu d'une rupture dans l'espace ou dans le temps. Cet intervalle, dynamisé par la rupture qui l'a engendré, relie ce qu'il sépare offrant ainsi une centralité à ce qui est marginal tout en créant des opportunités de sens (Lewis 2021).

Les deux formes de base du 「*ma*」

Par ailleurs, le 「*ma*」 peut prendre deux formes de base, celle d'une séparation qui relie, et celle d'un lien qui sépare ou, plus concrètement, celle d'une bordure qui relie, appelée la forme 「縁 *en*」 ou 「縁側 *engawa*」 (véranda, lit., bord du *en*), ou celle d'un pont qui sépare, nommée la forme 「橋 *hashi*」 (lit., pont).

Comme le note Berque, les *engawa* sont une forme particulière de véranda, pour lesquelles : « l'on n'est ni vraiment dehors ni vraiment dedans » (*Ibid.*, 34) ou, comme le décrit l'architecte 黒川紀章 Kurokawa Kishō (1997),

The engawa is a space, a ma, inserted between nature and building, exterior and interior. This type of intermediate zone functions as ma to permit two opposing elements to exist in symbiosis. Intermediate space makes a discontinuous continuum possible, so that a plurality of opposing elements can continue in an ever-changing, dynamic relationship. The nature of intermediate space is its ambiguity and multivalency. It does not force opposing elements into compromise or harmony; it is the key to their living and dynamic symbiosis.

Ce n'est toutefois bien sûr pas qu'au Japon qu'il existe des liens qui séparent et des séparations qui relient, et ce n'est pas uniquement au Japon non plus que les marges peuvent parfois se retrouver au centre et le centre aux marges. Reste que ces entre-deux, tout comme la centralité de la marge, sont plus présents, plus exploités et plus élaborés dans les arts japonais que dans les arts occidentaux, notamment dans la fiction, et en particulier au cinéma : « Cette tendance à médiatiser et à concrétiser par un troisième terme les relations entre deux termes se lit dans l'attention extrême que les Japonais portent aux transitions, préparations, mises en condition de toute sorte » (Berque 2004, 35).

内・外 *uchi-soto*

Or, ces entre-deux renvoient à la dichotomie 「内・外 *uchi-soto*, une dichotomie qui, au premier abord, ressemble grandement à l'opposition entre intérieur et extérieur, mais qui, quand y regarde de plus près, en diffère de manière essentielle, en ce sens que le 「*uchi-soto*」 réfère d'abord et avant tout à l'appartenance ou non à une entité, plutôt qu'à une quelconque orientation en rapport à une frontière.

Comme le note le critique littéraire coréen 李御寧 Lee O-Young, « Japanese have a tendency to divide everything they come into contact with into either “inside” or “outside” and act accordingly » (1984, 171). De plus, continue Lee, il y aurait ici, comme avec le 「*ma*」, une logique de cercles concentriques : « The Japanese sense of “inside” and “outside” works like boxes-within-boxes. Indeed, it calls to mind a Japanese castle » (*Ibid.*, 172).

L'anthropologue 大貫恵美子 Emiko Ohnuki-Tierney note par ailleurs le dynamisme des catégories de 「*uchi*」 et de 「*soto*」 : « It should be kept in mind that these concepts, not only as spatial units but also as metaphors, are extremely dynamic. Thus, the

“inside” is freely created in the “outside,” like an area with an invisible wall surrounding it » (1984, 47). Or, c’est de ce dynamisme que seraient issus les cercles concentriques tel que le note le politologue 石田雄 Ishida Takeshi: « the scope of the in-group depends on the situation; thus the area considered to be an in-group on different occasions tend to form concentric circles » (1984, 18). De plus, souligne Lee, l’appartenance à un groupe donné n’est généralement pas permanente, et passer du *uchi* au *soto* impliquerait nécessairement un changement d’état : « Even Japanese, once rejected from the group, are treated like foreigners. The lone wolf is an outsider, condemned to live on the edge of starvation » (1984, 174). Le loup solitaire est d’ailleurs un archétype notamment au cinéma, pris comme il est entre *uchi* et *soto*, dans une sorte de *ma* aux marges de son groupe et de la société. L’exemple le plus connu du genre est incontestablement le personnage de 寅さん Tora-san, un personnage qu’on retrouve dans une série télé de 1968-1969 intitulée 男はつらいよ *Otoko wa tsurai yo* (lit., C’est dur d’être un homme), puis dans 49 films de 1969 à 2019.

Patricia J. Wetzel va même jusqu’à suggérer qu’au Japon, le centre déictique ne serait pas l’individu, mais bien le *uchi* :

The *uchi/soto* distinction has far-reaching implications for study of the language. Overwhelming evidence from Japanese language and behavior indicates that in Japanese the deictic center is not in fact ego as understood or intended by those of us who share a Western cultural heritage, but rather a situationally dependent *uchi* with fluid boundaries. (1994, 75)

Ainsi, selon Wetzel, c’est le *uchi* qui serait le, « deictic anchor point (*Ibid.*).

Ma et espace-temps chez les architectes

Pour beaucoup d’Occidentaux, c’est l’architecture et les disciplines connexes qui ont été la porte d’entrée vers le concept de 「*ma*」. Plusieurs sont restés à la porte, alors que d’autres sont rentrés et ont tenté, avec un succès toutefois fort variable, d’explorer l’intérieur, le 「*ma*」 devenant un sujet d’intérêt intellectuel en Occident alors même que quelques architectes japonais étaient à devenir des vedettes internationales. Ce sont principalement le texte de Nitschke (1966) ainsi que l’exposition Isozaki de la fin des années 1970,

exposition qui sera notamment vue à Paris et à New York, qui sont responsables de cet engouement. Isozaki écrit d'ailleurs, dans le catalogue de l'exposition, que le, « MA is an empty place where various phenomena appear, pass by, and disappear. It teems with signs that exist in an infinite variety of freely ordered arrangements » (1979, 16 et 48). Bien sûr, Isozaki est un architecte, et sans grande surprise, s'intéresse plus aux questions d'espace que de temps.

Ce n'est en fait qu'au début des années 1960, à l'époque de ce qui deviendra son *闇の空間 イリュージョンの空間構造 Yami no kūkan – iryūjon no kūkan kōzō* (lit., espace d'obscurité – structure de l'espace d'illusion), qu'Isozaki commence timidement à tenter de remettre en question les acquis, tous d'origine occidentale, de sa discipline — notamment à propos de l'espace-temps. Comme il le dira lui-même plus tard, il, « struck out to define the phenomenological moment by overturning the ordinary view that space is exactly localizable while time is mere occasion » (2006, 89). À l'inverse de cette image, et en opposition presque viscérale à l'ancrage que constitue pour les Occidentaux l'espace (alors que le temps coule), Isozaki considère que, « space appears only in the time that humans perceive, therefore it is always specific, concrete, flickering, and never fixed » (2006, 89).

Isozaki explique que le questionnement qui l'a amené au *ma* est né de la lecture du *陰翳礼讃 In'ei raisan* (lit., éloge de l'ombre) de 谷崎潤一郎 Tanizaki Junichirō. Isozaki déclare sa, « deviation from the neo-Cartesian point of view considered as the universal basis for modern architecture, in favor of a position that leans more in the direction of phenomenal epistemology [...] Tanizaki stresses that “darkness” comprises not only space but also time. That is to say, both are returned for the purposes of argument to a state of undifferentiated being » (2006, 90). Ce questionnement le portera d'ailleurs à ancrer sa conception de l'espace-temps dans un dualisme qui se trouverait aux racines de l'identité mythologique.

Ma & musique

La musique peut être vue en quelque sorte comme le pendant temporel de l'architecture et d'ailleurs, le 「*ma*」 y joue un rôle tout

aussi important, sinon plus. En fait, toutefois, cette apparence de parallèle est trompeuse. En effet, alors que l'intérêt pour le 「*ma*」 en architecture est récent, il est des plus anciens en musique, ayant commencé avec celle du théâtre 能楽 *nō* vers la fin de la période du 戦國時代 *sengoku* (mi-15^e à fin 16^e), avant de se répandre dans une variété de formes traditionnelles tout au long Edo (1600-1868). Ainsi, la musique est un terreau fertile pour le 「*ma*」, et ses usages y sont techniques, multiples et variés, alors qu'en architecture, ceux-ci sont limités à des considérations générales. Ironiquement, d'ailleurs, plusieurs éléments des antécédents traditionnels de l'architecture et de l'urbanisme peuvent, tel l'*engawa*, être facilement associés au 「*ma*」, mais le sont moins chez les architectes que dans des textes d'autres disciplines.

En Occident, c'est presque exclusivement en lien avec le célèbre compositeur de musique contemporaine 武満徹 Takemitsu Tōru qu'il est question du 「*ma*」, mais au Québec, la situation a soudainement changé en 2012 avec la parution d'un album de la chanteuse Ariane Moffatt intitulé, justement... *MA* — à la fois par intérêt pour un concept à propos duquel elle avait lu un article par pur hasard, que par le reflet qu'il offre de ses initiales.

Très brièvement, vu qu'on est ici dans le cadre d'un colloque portant sur le visuel, le 「*ma*」 en musique peut référer à plusieurs notions connexes. Son sens premier le rapproche du concept de « rythme », sans toutefois que ce soit tout à fait la même chose — alors que le principal sens secondaire serait celui de « pause », autant d'ailleurs entre les notes qu'entre les passages. Au *nō*, par exemple, il est possible, comme le note le spécialiste de littérature japonaise Donald Keene, « to change at will the time and place of action without even a break in the dialogue » (1970, 8). Or, c'est là un outil qu'on retrouve, quoique jamais aussi clairement qu'au *nō*, dans différents types de fiction au Japon, dont au cinéma, un outil dont l'origine se trouve en fait dans la pensée taoïste, mais qui est assez généralement associé au 「*ma*」, comme le suggère le musicologue Timothy Koozin : « In the Japanese language, space and time are conceived as a single entity called *ma*. In art works, *ma* is an expressive force which fills the void between objects separated in time or space » (1990, 36), permettant ainsi de faire voyager le spectateur à bien peu de frais.

Du sens de « pause » découle celui d'« intervalle » — et, comme le note le compositeur 團伊玖磨 Dan Ikuma, il est courant de suggérer que la musique japonaise, contrairement à la musique occidentale, mettrait l'accent sur cet entre-deux plutôt que sur les notes :

In western music, the beat is all important and determines the rhythm, while the rest is subsidiary to the beat and merely emphasizes it. In Japanese music, however, it is the interval which determines the rhythm, while the beat is subsidiary and serves to enhance the interval. (1961, 201)

Or, c'est l'intervalle qui serait source de sens, pris comme il est entre des murs virtuels en constante formation et déformation, comme l'explique la musicologue Luciana Galliano : « Just as it is impossible to fix the precise moment when day becomes night, there is no definable point where sound becomes silence or vice versa » (1998, 8).

Du sens de « pause » découlerait finalement aussi celui de « silence », ce que soulignent notamment Galliano : « Silence in Japanese music is represented by the concept of *ma* » (1998, 8) et Dan : « Our traditional music is thinking accompanied by sound, or thinking in the silences known as *ma* » (1961, 201).

Pour le compositeur 湯浅譲二 Yuasa Jōji : « Substantial silence has a value equivalent to sound » (1989, 183). Ainsi, ce qui ressort ici du sens de « pause » et de ses deux sens dérivés est que le *ma* serait porteur de sens, une pause de réflexion, un intervalle fécond, un silence gorgé de vie — ou, comme l'explique Koozin, « In the time arts, ma can be a period of intense and meaningful waiting between successive events » (1988, 54) ... soit, en d'autres mots, un *ma* prégnant. D'ailleurs, la meilleure description que je connaisse de cette prégnance se trouve en musique, dans les notes du programme de la première performance du 東京 *Tōkyō* 1985 (1985) du compositeur 細川俊夫 Hosokawa Toshio. On peut y lire que,

The concept of *ma*, which is so important in traditional Japanese music, is time and space infused with a tension that extends from infinity to the paper where the line is drawn, a tension that is in no way “silence” in the sense of a uniform and empty space, void of any sense of direction or meaning, it is a space that is full of direction and rich in multiple meanings, it is a space that has

become fertile like a uterus (1985, 179 – traduit et cité dans Galliano 2002 [1998], 304)

Cinéma

Le cinéma japonais a beau avoir été grandement influencé par le cinéma étasunien, surtout à ses débuts, il ne suit pas pour autant à la lettre les règles d'Hollywood, plusieurs réalisateurs se permettant amplement de liberté, notamment avec le « montage par continuité » (ang. *continuity editing*). Dans ses plus beaux exemples de l'âge d'or des années 1950, le cinéma japonais possède une logique beaucoup moins utilitariste que son cousin outre-Pacifique, avec des scènes qui n'auraient aucun sens, aucune pertinence dans celle d'Hollywood. Le japonologue Donald Richie parle de pores qui permettent au film de respirer notant, à propos d'interactions tranquilles en apparence sans but, que, « These tiny empty moments are the pores [...] through which the movies breathes » (1970, 178). Le propos de Richie porte ici spécifiquement sur les films de 小津安二郎 Ozu Yasujirō (1903-1963), un réalisateur dont il sera plus amplement question un peu plus loin mais on pourrait en dire autant des films de plusieurs autres réalisateurs, dont notamment 黒澤明 Kurosawa Akira (1910-1998) et 溝口健二 Mizoguchi Kenji (1898-1956), les deux étant d'ailleurs considérés, avec Ozu, comme les trois grands de l'âge d'or du cinéma japonais.

Richie fait par ailleurs une distinction entre films basés sur l'intrigue (ang. *plot*), et films basés sur l'histoire (ang. *story*), le cinéma japonais préférant, selon lui, l'histoire à l'intrigue : « One of the strengths of traditional Japanese cinema lies in its refusal to depend on plot » (1970, 178). Cette préférence, continue Richie, permettrait au cinéma japonais de retrouver l'essence du cinéma : « The Japanese have restored some of the realistic basis of cinema by emphasizing story rather than plot » (*idem*) et il lie cette affirmation au 「義理・人情 *giri-ninjō*」, une opposition entre, dit simplement, devoir et désir. Or, bien qu'on retrouve amplement cette opposition dans certains genres, surtout de type 時代劇 *jidai-geki* (lit., théâtre d'époque) qui se sont longtemps opposés à forces presque égales au 現代劇 *gendai-geki* (lit., théâtre contemporain), on la retrouve moins dans le cinéma d'auteur que dans le cinéma dit, justement, de genre.

Le 「*giri-ninjō*」 est d'ailleurs une composante du cinéma japonais qui fait penser quelque peu au 「*ma*」. En effet, il s'agit essentiellement d'un conflit entre deux tendances voisines, le devoir envers le *uchi* du groupe d'appartenance, et le désir né de liens avec les marges ou le *soto* et ceux qui vivent ce conflit sont ou se retrouvent souvent aux marges. Le 「*giri-ninjō*」 est associé d'abord et avant tout aux *jidai-geki* ainsi que, pour les *gendai-geki*, au cinéma de ヤクザ *yakuza* un groupe qui a d'ailleurs une place assez centrale au cinéma, alors même qu'il se trouve aux marges de la société et de l'identité japonaises. Il y est en fait presque omniprésent, et le parcours entre son apparition et sa résolution est très souvent le vecteur principal de l'histoire. On le retrouve aussi dans d'autres genres de *gendai-geki*, quoique de manière alors moins universelle et généralement moins centrale.

Techniquement, d'ailleurs, les *Otoko wa tsurai yo* sont des films de *yakuza*, vu que Tora-san est un 的屋 *tekiya*, un vendeur ambulancier, un des deux types de base de *yakuza* l'autre étant les 博徒 *bakuto*, les joueurs professionnels, plus présents au cinéma. Tora-san vit indéniablement aux marges de la société, voire aux marges du monde des *yakuza* mais il doit quand même composer avec une sorte de conflit *giri-ninjō* auto-généré et jamais résolu, entre un sens du devoir né d'une vision idéalisée de son monde et de la société, et l'amour qu'il ressent pour une jolie demoiselle, une nouvelle 「マドンナ *madonna*」, dans la terminologie de la série, à chaque film. Et à chaque film aussi, immanquablement, Tora-san a une dispute avec les quelques membres restants de sa famille, quitte son 故郷 *furusato* (son 'village natal', qui s'adonne à être à 柴又 *Shibamata*, au cœur du vieux Tōkyō) et part à l'aventure et c'est généralement alors qu'il rencontre sa nouvelle *madonna*. Il devient par ailleurs alors aussi un 流れ物 *nagaremono* ('drifter'), un personnage sans attache, un archétype, justement, du cinéma de *yakuza*, nécessairement aux marges de son monde. Pourtant, Tora-san ne réussira jamais à être à la hauteur de ses propres attentes, ni pour le *giri*, et encore moins pour le *ninjō*.

De plus, dans les *Otoko wa tsurai yo*, il y a presque toujours une scène de rêve au début du film et une scène de festival à la fin, deux espaces intermédiaires avec, respectivement, le monde réel et le monde du quotidien.

Ozu

Contrairement à ce qui se passe en architecture ou en musique, aucun réalisateur japonais ne prétend, à ma connaissance, avoir été influencé par le *ma*. Reste que le travail de certains peut y faire penser, non seulement pour les éléments déjà mentionnés, mais aussi et surtout pour ce qui est du montage. Pourtant, c'est presque exclusivement d'un seul d'entre eux, Ozu, et plus particulièrement de certaines de ses transitions, dont il est généralement question dans les textes traitant du *ma* au cinéma.

Il en est question dans ce que plusieurs voient comme la bible des études cinématographiques, le *Film Art – An Introduction* de David Jay Bordwell et Kristin Thompson. Bordwell et Thompson expliquent que,

Ozu typically employs a series of separate transitional shots linked by cuts. And these transitional shots often show spaces not directly connected with the action of the scene; the spaces are usually *near* where that action will take place. (2010, 421)

Dans *Space and Narrative in the Films of Ozu*, Thompson et Bordwell précisent toutefois que, malgré ce qu'en disent plusieurs auteurs, il existe quand même un lien entre transitions et narration: «It is not the case [...] that the intermediate spaces in such transitional spaces are wholly alien to the sites of the narrative action» (1976, 49). De plus, comme le suggère le spécialiste du cinéma Edward Branigan, les transitions d'Ozu, contrairement aux plans de situation hollywoodiens, «often establish the space only obliquely and retrospectively» (1976, 76).

Le terme le plus courant, en Occident, pour référer à ces transitions, est *pillow-shots* (lit., plans-oreiller), un terme qui nous vient du célèbre théoricien du cinéma Noël Burch dans son célèbre *To the Distant Observer*: «I will call these images *pillow-shots*, proposing a loose analogy with the 'pillow-word' of classical Japanese poetry» (1979, 160). L'analogie est effectivement «lâche» et fort imparfaite. Le terme le plus ancien, toutefois, pour parler de ces transitions, est plutôt 「カーテン・ショット」 (lit., *curtain shot*), un terme qui serait du critique de cinéma 南部圭之助 Nanbu Keinosuke dans l'avant-guerre, au moins de ce qu'en dit le critique de cinéma 佐藤忠男 Satō Tadao: «In place of fade-ins and fade-outs between sequences, Ozu always inserts a number of shots of

scenery, which Nanbu compared to the curtain in Western theater. These shots both present the environment of the next sequence and stimulate the viewer's anticipation » (1982, 190). Le terme est resté moins courant que *pillow-shot*, mais il a depuis gagné en popularité, ayant notamment été adopté par Richie dans *A Hundred Years of Japanese Film* (2001). Richie y traite du « style Ozu », qu'il décrit comme étant,

comprised of low-angle shots, a stationary camera, arrangement of character in the scene, avoidance of movement, full-face shots of the speakers, stability of the size of the shot. linking by means of cutting alone, a prevalence of curtain-shots, performance-based tempi, and choreographed acting. (2005, 58)

Il serait toutefois sans doute *a priori* mieux de parler, comme le faisaient Thompson et Bordwell plus haut, d'« espaces intermédiaires » — même si le terme « espace » en est généralement venu à exclure le temps. Pour Thompson et Bordwell, par ailleurs, ces transitions, « may be seen as one aspect of Ozu's interest in the *spaces between points of narrative action* — intermediate spaces » (1976, 46). Dans *Ozu and the Poetics of Cinema*, Bordwell explique que, « Ozu's transitional shots are often not informative on causal or temporal grounds » (1988, 103), et que c'est là la raison pour laquelle il utilise plutôt l'expression « intermediate spaces » : « Hence the term I shall use for these transitional images: 'intermediate spaces' » (*Ibid.*).

La spécialiste française du cinéma japonais Virginie Fermaud propose, elle, le terme « espaces intercalaires », terme qu'elle dit reprendre du cinéaste Damien Faure, qui, en 2012, a réalisé un film du même nom. Fermaud suggère par ailleurs qu'il existerait, chez Ozu, différents types de ces « espaces intercalaires », d'abord, « entre les plans, mais également entre les films, ou bien encore entre le film et le spectateur » (2016, 31) ... et plus encore. Fermaud propose donc une lecture très large de l'expression, qui inclut notamment le temps. Pour ce qui est plus spécifiquement des « espaces intercalaires » entre les scènes d'un film, Fermaud utilise d'abord le terme « plans-intervalle », avant de proposer le néologisme 「間シヨット *ma-shot*」. Ce dernier terme est bien sûr fort attrayant, mais il pose *a priori* grandement problème, vu qu'il implique presque nécessairement que Ozu a consciemment associé ses transitions au *ma*.

Or, selon le propos de Fermaud, qui dit le tenir de 高橋治 Takahashi Osamu, qui a brièvement été réalisateur à la Shōchiku dans les années 1960, où Ozu a travaillé jusqu'à sa mort en 1963, Ozu aurait lui-même été intéressé par le *ma* au point même d'en faire un principe moteur. Dans une monographie intitulée 絢爛たる影絵 小津安二郎 *Kenrantaru kage-e – Ozu Yasujirō* (lit. Une brillante silhouette – Ozu Yasujirō), Takahashi aurait écrit que, « Ozu utilisait cette technique de *ma*, comme principe de base de la mise en scène » (2003, 25 — dans Fermaud 2016, 30). Le problème, ici, toutefois, c'est que personne d'autre ne semble conscient de cette association présumée. Quant à l'idée d'un *ma* entre film et spectateurs, Fermaud dit le tenir du réalisateur et auteur 吉田喜重 Yoshida Yoshishige, qui aurait proposé le lien dans 小津安二郎の反映画 *Ozu Yasujirō no han eiga* (lit., l'Anti-cinéma d'Ozu Yasujirō) : « Pour lui, le projet artistique d'Ozu est précisément de créer un intervalle entre l'œuvre et le spectateur, construit au fur et à mesure des distanciations qui finissent par rejeter le spectateur lui-même » (Fermaud 2016, 33 paraphrasant Yoshida 1998, 85-70 [sic]).

Quel que soit le terme choisi, toutefois, le plus important est sans doute de comprendre que ce que fait Ozu avec ces transitions, c'est essentiellement de passer, avec quelques allusions ouvertes et indirectes au passage, d'un lieu à un autre dans l'espace-temps, deux lieux non contigus, mais généralement relativement proches dans le temps comme dans l'espace et par ailleurs toujours liés socialement.

Un autre élément du style Ozu qu'il est possible d'associer au *ma* est son utilisation d'espaces partagés entre les prises, pour lui un outil de continuité : « The key [...] to Ozu's continuity is for the viewer to recognise the shared space of two shots » (Branigan 1976, 95). Toujours dans la logique du *ma*, ces espaces sont lieux d'activité intense : « Not only objects may reveal a shared space but also there may be much activity along and across the shared space of two shots » (*Ibid.*). Le plus remarquable ici est que ces objets, pourtant périphériques, deviennent ainsi centraux — des espaces partagés lieux d'activité intense, clairement des espaces intermédiaires : « Not only objects may reveal a shared space but

also there may be much activity along and across the shared space of two shots » (*Ibid.*).

Transitions et temps

Ozu n'est bien sûr pas le seul réalisateur japonais qui utilise des transitions permettant de passer d'un lieu et d'un temps à un autre. C'est en fait un outil quasi indispensable de la narration cinématographique, probablement presque un universel, notamment omniprésent au cinéma d'Hollywood. Reste qu'il me semble possible de penser que la conception subjective de l'espace et du temps, ainsi que l'expression qui en découle, permettraient aux réalisateurs japonais de le faire avec plus de facilité, plus d'aisance que leurs collègues étasuniens... ou à tout le moins avec un style qui leur est propre.

Regardons donc brièvement deux exemples dans lesquels le temps est traité de manière « consciemment subjective », un par une bonne accélération, l'autre au ralenti. Un des plus intéressants exemples d'accélération du temps, à mon avis, se trouve dans le *スウィングガールズ* *Swing Girls* (2004) de 矢口史靖 Yaguchi Shinobu. Le film propose une idée très simple, celle de suivre un groupe d'écolières — et d'un écolier — qui sont pris à former un *big band*, et qui, en quelques mois, vont passer d'incultes musicaux à musiciens accomplis. Il en découle une histoire encore plus simple, essentiellement celle de la découverte du swing. C'est au coin d'une rue qu'ils le découvriront, un moment présenté comme une sorte de passage initiatique qui fera littéralement partir la musique d'une première performance satisfaisante, et accompagnée du retour de membres qui avaient abandonné le navire. Le film offre alors deux pièces jouées en succession et qui, en parallèle, nous font aussi passer de l'été à l'hiver, un changement de saison brillamment orchestré et confirmé par l'apparition de flocons de neige, alors même que la caméra recule et quitte la scène. C'est tout simple, mais en même temps, on vient de passer en revue l'essentiel de leurs derniers mois : la découverte du swing par les quelques rares membres n'ayant pas abandonné, et le retour de celles qui avaient quitté, la consolidation du projet. On obtient ainsi une belle petite capsule d'accélération temporelle entre deux parties du film, celle des difficultés premières, et celle du concert par lequel se termine le film. La transition nous offre un condensé de la période de

perfectionnement qui commence avec la découverte du swing, un peu comme le souvenir qu'il peut rester après quelques mois d'une expérience commune. Il s'agit certes d'un type de montage, d'ailleurs un outil de base du cinéma d'Hollywood — mais il me semble que celui de *Swing Girls* offre plus que les, « brief symbolic or typical images » (Bordwell et Thompson 2010) qu'on y associe généralement.

Il y a par ailleurs bien plus d'exemples de scènes transitoires au ralenti qu'en accéléré. J'ai choisi un film policier de 2010, *踊る大捜査線 the movie 3 ヤツらを解放せよ! Odoru Daisōsasen the movie 3 — yatsura o kaihō seyo!* (lit., Grande ligne d'enquête dansante — relâchez-les !) = *Bayside Shakedown 3*, de 本広克行 Motohiro Katsuyuki — *spin-off* d'une des séries les plus populaires de l'histoire de la télévision japonaise, une série de la fin des années 90 intitulée *踊る大捜査線 Odoru Daisōsasen = Bayside Shakedown* (1997).

L'essentiel du film, qui raconte la résolution d'une série de crimes commis par un groupe de jeunes sous le contrôle d'une psychopathe emprisonnée, semble *a priori* assez typique du genre, notamment pour ce qui est de la gestion du temps. Toutefois, après une première moitié plutôt stable, on assiste, dans la deuxième, à quatre incidents impliquant des engins explosifs, moments idéaux, s'il en est, pour passer en mode subjectif. De plus, pour deux de ceux-ci, on voit le compteur de la bombe à quelques reprises et on peut donc constater que le temps est effectivement rallongé à l'écran. Pour le tout dernier, le plus important bien sûr, on le voit pour la première fois environ cinq minutes avant l'explosion — un cinq minutes qui va en fait en durer environ sept. Durant ces quelques minutes de tension, on se retrouve dans une sorte de bulle, une bulle dans laquelle le temps semble nettement ralentir, voire s'arrêter — et ce, grâce à une variété d'outils, que ce soit une musique méditative, un son assourdi et écho, un éclairage anormal, une caméra hyperlente, des angles atypiques, et, finalement, l'isolement des deux principaux personnages de la foule qui les entoure... et j'en passe. Les deux protagonistes vont même trouver le temps, dans ce temps suspendu, de discuter d'enjeux existentiels tout en déambulant tranquillement sans rien faire de concret, une superbe allégorie, me semble-t-il par ailleurs, du monde moderne ... d'autant plus que la bombe va effectivement sauter. Quoi qu'il en soit de l'allégorie, je n'ai jamais

rien vu de tel dans le cinéma d'Hollywood, au moins pas dans ce genre de film — tous ceux que j'ai visionnés (et j'en ai visionné plusieurs) fonctionnant, sauf essentiellement au compteur stable, qui devient ainsi une sorte d'ancrage.

Les Sept Samuraïs

On peut aussi vouloir associer au 「*ma*」 des personnages types. Il existe d'ailleurs, au cinéma japonais, une typologie formelle empruntée au 歌舞伎 *kabuki*, le théâtre urbain d'Edo quoique sans qu'elle soit aussi imposante au cinéma qu'au *kabuki*. Le rôle principal y est le 立役 *tateyaku* = *tachiyaku* (lit., rôle debout), une force positive, alors que les deux rôles suivants sont le 二枚目 *nimaimé* (lit., le deuxième), l'équivalent d'un jeune premier, faiblesses incluses, et le 三枚目 *sanmaimé* (lit., le troisième), un rôle comique, souvent un intermédiaire, vecteur de l'évolution narrative.

Un sublime exemple du genre se trouve dans le très célèbre 七人の侍 *Shichinin no Samurai* (*Les Sept Samuraïs*, 1954) de 黒澤明 Kurosawa Akira. Le personnage de 菊千代 Kikuchiyo, un ancien fermier *wannabe samurai*, joué avec brio par 三船敏郎 Mifune Toshirō est indéniablement un *sanmaimé* — sans doute d'ailleurs l'un des plus évidents du genre... et aussi un des rôles les plus mémorables du cinéma japonais. Or, non seulement Kikuchiyo est-il un *sanmaimé*, c'est aussi, quoique bien malgré lui, un intermédiaire entre le monde des *samurais* et celui des fermiers — et c'est en fait lui, pris *a priori* aux marges des deux mondes et ainsi aussi incongru dans l'un comme dans l'autre, qui se retrouve à être le moteur principal de l'action.

Le deuxième cas le plus intéressant est celui du personnage d'岡本勝四郎 Okamoto Katsushirō, un *samurai nimaimé*, quoique relativement secondaire. Katsushirō est coincé entre l'enfance et l'âge adulte, et on assistera même à sa découverte de la passion amoureuse, sa relation avec une jeune paysanne offrant d'ailleurs l'essentiel des aspects humides d'une dichotomie sec-humide, si présente à l'âge d'or du cinéma japonais, et vue comme essentielle pour attirer un public familial. Ainsi, Katsushirō offre-t-il non seulement un autre pont entre le monde des *samurais* et celui des

fermiers, un nouveau pont en quelque sorte perpendiculaire au précédent, mais il servirait aussi de pont entre le réalisateur et les spectateurs, ainsi qu'entre deux types de spectateurs.

Il est aussi intéressant de noter que l'essentiel du film se joue à la frontière entre le village et les espaces connexes (essentiellement des rizières et des boisés), ou, en d'autres mots, entre le *uchi* du village et le premier des cercles concentriques en direction du *soto* — un village qui ressemble d'ailleurs au portrait que dresse l'anthropologue Rosemary Hendry du village idéalisé : « An ideal type [...] is to nestle, surrounded by rice fields, against a backdrop of mountain scenery, at the foot of which will be situated the village shrine » (1993, 107). Or, lorsque la crise se rapproche, on bloque tous les accès au village, ou en d'autres mots tous les espaces intermédiaires, sauf un, celui qui donne sur la forêt derrière le village — qui devient dès lors lieu de rencontres marginales, mais intenses, en particulier entre Katsushirō et sa belle, et entre Kikuchiyo et certains des bandits.

タンポポ *Tanpopo*

Un autre film intéressant à explorer pour des éléments qui pourraient faire penser au *ma* est le jouissif *タンポポ Tanpopo*, célèbre film d'伊丹十三 Itami Jūzō. Selon Inouye Chales Shirō, *Tanpopo* serait dans la tradition des films basés sur l'histoire plutôt que sur l'intrigue : « everything in *Tanpopo* is not plot-centered, not contributing to the progression of the main story » (2001, 137). À l'histoire principale, relativement simple, se greffent en fait, par des liens essentiellement obliques et indirects, un ensemble d'histoires secondaires, de courtes vignettes — le lien commun à toutes ces histoires, incluant la principale, étant l'obsession japonaise pour la nourriture. Inouye propose un parallèle entre la structure de *Tanpopo* et le 尽くし *zukushi*, un outil de la poésie : « an exhaustive listing, where one thing is presented many times, in each case from a slightly different angle » (*Ibid.*, 138). Reste que, comme le note Inouye lui-même, les structures par épisodes ou vignettes lié(e)s de manières plus ou moins serrées sont courantes dans la fiction japonaise, y compris, quoique moins qu'ailleurs, au cinéma — un aspect essentiel, continue-t-il, de la logique d'histoire plutôt que d'intrigue : « the looseness of this sort of linkage disrupts the more

seamless logic of plot » (*Ibid.*). Selon le professeur de littérature 上田真 Ueda Makoto, d'ailleurs, les structures liées des 連歌 *renga*, un type de poésie liée (mais le propos pourrait facilement être repris ailleurs) aident, « man to attain the Buddhist way of salvation. Its form has the rhythm of actual human life, with its swiftly changing pace, its totally unpredictable turn, and its apparently chaotic arrangement of events. This life is in reality as changeful and unpredictable as linked-verse lines » (1967, 53) et on est donc dans une représentation de quelque chose qui ressemble au temps subjectif.

Pourtant, selon le spécialiste de théâtre et de cinéma japonais Zvika Serper, l'inspiration première d'Itami, pour ce qui est de la structure de *Tanpopo*, serait en fait *La Ilusión viaja en tranvía* (fr. *On a volé un tram*, 1954) de Luis Buñuel, un film composé lui aussi de vignettes — quoique d'une toute autre manière que *Tanpopo*. Le résultat, toutefois, du premier effort de combinaison soi-disant à la Buñuel de la trentaine d'épisodes filmés n'aurait apparemment pas été à la hauteur des attentes d'Itami. C'est ainsi qu'il l'aurait finalement plutôt structuré autour de l'histoire centrale, un western *rāmen* à la *Rio Bravo* (1959), le classique de Howard Hawks — *Tanpopo* devenant en gros l'histoire d'une quête initiatique pour le ラーメン *rāmen* parfait. Le choix du *rāmen* est ironique notamment de par son origine populaire, *a priori* aussi loin que possible de l'obsession pour la perfection — mais ce n'est là que l'élément le plus évident d'une pyramide inversée de satire sociale : le *sensei* de celle qui incarne la quête est un *trucker*, son *sensei* à lui est un sans-abri, l'employé de bureau qui en connaît plus sur la nourriture et le vin que tous est tout au bas de l'échelle, etc.

L'histoire principale est accompagnée d'une deuxième histoire en importance, elle aussi récurrente, qui se joue en parallèle et qui est le premier outil liant les autres, incluant la principale. C'est celle d'un *yakuza* et de sa petite amie, une histoire hautement épisodique et qui touche à des aspects plus ludiques, voire érotiques, de la nourriture — et qui fait le lien entre les vignettes essentiellement dans l'espace identitaire. Viennent ensuite les trains, la deuxième plus importante source de liens, autant cette fois-ci dans l'espace que dans le temps — comme l'explique la spécialiste du cinéma Linda C. Ehrlich : « When trains appear, we are aware that some characters are moving on, and that new characters are appearing »

(2007, 268). Finalement, comme troisième outil liant, on retrouve la transmission de connaissances.

Par ailleurs, la toute première scène du film est d'un intérêt particulier ici, puisqu'il s'agit clairement d'une forme d'espace intermédiaire, une variante du *ma* entre film et spectateurs dont il a été question plus haut :

We are in a cinema; we are an audience watching another audience gather. Or, more exactly, we are the screen, and the audience in the film is watching us. This playful sleight-of-hand reminds us that, right from the start, we are part of the game. (*Ibid.*, 267)

Conclusion

Comme on vient de le voir, le 「*ma*」 et la logique d'espaces intermédiaires au cinéma ont beau être presque exclusivement associés aux transitions d'un seul réalisateur, Ozu, il semble en fait facile de trouver d'autres exemples parlants, autant des transitions d'autres réalisateurs que d'autres éléments constitutifs du cinéma japonais. Il y a malheureusement présentement trop peu d'auteurs à s'être penchés sur le phénomène, mais sans qu'on puisse *a priori* formellement invoquer le concept de 「*ma*」 au cinéma, ce qui prendrait à tout le moins un propos approprié par des gens du milieu plutôt que seulement par quelques rares intellectuels, il semble évident qu'on y trouve différents types d'espaces intermédiaires. C'est, me semble-t-il là une réalité, ou une fiction, qui mériterait d'être explorée et formalisée plus à fond.

Bibliographie

- Berque, Augustin et Maurice Sauzet. 2004. *Le Sens de l'espace au Japon — vivre, penser, bâtir*. Paris : Éditions Arguments
- Bordwell, David Jay. 1988. *Ozu and the Poetics of Cinema*. Princeton : Princeton University Press
- Bordwell, David Jay et Thompson, Kristin. 2010. *Film Art — an Introduction*. 10e ed. Boston : McGraw-Hill
- Branigan, Edward. 1976. « The Space of Equinox Flower ». *Screen* 17 (2) : 74-105
- Burch, Noël. 1979. *To the Distant Observer — Form and Meaning in the Japanese Cinema*. Berkeley : University of California Press
- 團伊玖磨 Dan, Ikuma. 1961. « The Influence of Japanese Traditional Music on the Development of Western Music in Japan ».

- Transactions : Journal of the Asiatic Society of Japan, 3rd series, no. 8
- Ehrlich, Linda C. 2007. « Community and Connection – Itami Jūzō’s Tampopo (1985) ». Dans *Japanese Cinema : Texts and Contexts*. Sous la direction de Alastair Phillips et Julian Stringer, 263-272. London ; New York : Routledge
- Fermaud, Virginie. 2016. « Modernité de l’œuvre d’Ozu : ma et langage cinématographique ». Dans *Ma et aida – des possibilités de la pensée et de la culture japonaises*. Sous la direction de Sakae Murakami-Giroux, Masakatsu Fujita et Virginie Fermaud. Arles : Éditions Philippe Picquier
- Galliano, Luciana. 1998. *Yōgaku — Japanese Music in the Twentieth Century*. Traduit par Martin Mayes. The Scarecrow Press
- Hendry, Rosemary Joy. 1993. *Wrapping Culture – Politeness, Presentation and Power in Japan and Other Societies*. Oxford : Clarendon Press
- 細川俊夫 Hosokawa, Toshio. 1985. Notes du programme lors de la première performance, le 30 octobre 1985 de son *東京 Tōkyō 1985*
- Inouye, Charles Shirō. 2001. « In the Show House of Modernity – Exhaustive Listing in Itami Jūzō’s Tampopo ». Dans *Word and Image in Japanese Cinema*. Sous la direction de Dennis Washburn et Carole Cavanaugh, 126-148. Cambridge : Cambridge University Press
- 石田雄 Ishida, Takeshi. 1984. « Conflict and Its Accommodation: Omote-Ura and Uchi-Soto Relations ». Dans *Conflict in Japan*. Sous la direction de Ellis S. Krauss, Thomas P. Rohlen et Patricia G. Steinhoff, 16-38. Honolulu : University of Hawaii Press
- 磯崎新 Isozaki, Arata. 2006. *Japan-ness in Architecture*. Dans *Japan-ness in Architecture*. Sous la direction de David B. Stewart, 3-115. Traduit par Sabu Kohso. Cambridge : MIT Press
- 磯崎新 Isozaki, Arata. 1979. « Space-Time in Japan – Ma ». Dans *Ma : Space-Time in Japan*. Sous la direction de 松岡正剛 Matsuoka Seigow. [s.l.] : Cooper-Hewitt Museum et Japan Today
- 磯崎新 Isozaki, Arata. 1962. « 闇の空間 イリュージョンの空間構造 Yami no kūkan – iryūjon no kūkan kōzō » (lit. espace d’obscurité – structure de l’espace d’illusion). Dans *空間へ kūkan he* (lit. vers l’espace), 146-164. 河出書房新社 Kawade shobō shinsha.
- Keene, Donald Lawrence. 1970. *20 Plays of the Nō Theatre*. New York : Columbia University Press.
- Koozin, Timothy Victor. 1988. *The Solo Piano Works of Toru Takemitsu: a linear / set-theoretic analysis*. Ph. D. dissertation, University of Cincinnati
- Koozin, Timothy Victor. 1990. « Tōru Takemitsu and the Unity of Opposites ». *College Music Symposium* 30 (1) (1990): 34-44
- 黒川紀章 Kurokawa, Kishō. (1997) *Each One a Hero – the Philosophy of Symbiosis*. <https://www.kisho.co.jp/page/292.html>
- 李御寧 Lee, O-Young = Yi, Ō-ryōng. 1984 (1982). *Smaller is Better – Japan’s Mastery of the Miniature*. Traduit par Robert N. Huey. Kodansha; titre original : 「縮み」志向の日本人 「chijimi」 shikō no Nihon-jin (lit. Le désir de réduction des Japonais)

- Lewis, David Lionel. (2021) Le concept de 「ma」 et l'identité nationale japonaise, thèse, Département d'anthropologie, Université de Montréal
- Nitschke, Günter. 1966. « 'Ma' — the Japanese Sense of 'Place' in old and new architecture and planning ». *Architectural design* (mars 1966) : 116-156
- 大貫恵美子 Ohnuki-Tierney, Emiko. 1984. *Illness and Culture in Contemporary Japan – an anthropological view*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Pilgrim, Richard B. 1995. « Intervals (Ma) in Space and Time : Foundations for a Religio-Aesthetic Paradigm in Japan ». Dans *Japan In Traditional And Postmodern Perspectives*. Sous la direction de Charles Wei-hsun Fu et Steven Heine, 55-80. Albany : State University of New York Press.
- Richie, Donald. 2005. *A Hundred Years of Japanese Film – a Concise History – with a Selective Guide to DVDs and Videos*. Éd. revue. Tokyo, New York : Kodansha International.
- Richie, Donald. 1970. « A Definition of the Japanese Film ». Dans *A Lateral View — Essays on Contemporary Japan, 170-184*. Tokyo : The Japan Times.
- 佐藤忠男 Satō, Tadao. 1982 (1979). *Currents in Japanese Cinema*. Traduit par Gregory Barrett. Tokyo : Kodansha International.
- Serper, Zvika. 2003. « Eroticism in Itami's the Funeral and Tampopo : Juxtaposition and Symbolism ». *Cinema Journal* 43 (3) : 70-95
- 高橋治 Takahashi, Osamu. 2003 (1982). 絢爛たる影絵 小津安二郎 Kenrantaru kage-e – Ozu Yasujirō (lit. 'une brillante silhouette – Ozu Yasujirō'). 岩波書店 Iwanami shoten.
- 谷崎潤一郎 Tanizaki, Jun'ichirō. 1933. 陰翳礼讃 In'ei raisan (lit. éloge de l'ombre, ang. In Praise of Shadows). 日本評論社 Nihon hyōron-sha.
- Thompson, Kristin et David Bordwell. 1976. « Space and Narrative in the Films of Ozu ». *Screen* (summer 1976) : 41-73
- 上田真 Ueda, Makoto. 1967. *Literary and Art Theories in Japan*. Ann Arbor, Michigan : University of Michigan Press.
- Wetzel, Patricia J. 1994. « A Movable Self : The Linguistic Indexing of uchi and soto ». Dans *Situated Meaning — Inside and Outside in Japanese Self, Society, and Language*. Sous la direction de Jane M. Bachnik et Charles J. Quinn, Jr., 73-87. Princeton (New Jersey) : Princeton University Press.
- 湯浅譲二 Yuasa, Jōji. 1989. « Music as a Reflection of a Composer's Cosmology ». *Perspectives of New Music* 27 (2) : 176-197
- 吉田喜重 Yoshida Kijū = Yoshishige. 1998. 小津安二郎の反映画 Ozu Yasujirō no han eiga (lit. 'L'anti-cinéma d'Ozu Yasujirō'). 岩波書店 Iwanami shoten.

L'îlot Overdale (1985-2013). Généalogie des conflits d'un lieu

Salvador David Hernandez Latorre
Université de Québec à Montréal

L'histoire urbaine est une histoire de conflits. Les conflits modèlent les formes et les structures des villes, l'appropriation du territoire et les rapports sociaux des acteurs qui s'y trouvent (Castells, 1983). La ville conserve des traces de différentes luttes et conflits qui l'ont façonnée matériellement et symboliquement. Dans cette étude de cas, nous réalisons une archéologie¹ des conflits urbains ayant rapport à un territoire spécifique. En utilisant une métaphore pour illustrer notre approche, nous pouvons penser aux échantillons de bois utilisés dans la dendrochronologie pour déterminer l'âge et l'évolution des conditions climatiques, par l'intermédiaire des anneaux de croissance. Ainsi, dans notre cas, les conflits constituent métaphoriquement des lignes tracées sur la structure sociale de la ville. L'étude de ces conflits, effectuée à travers une recension de presse, des entrevues et l'analyse d'archives nous permet non seulement de construire une chronologie générale des conflits qui ont eu lieu sur cet espace urbain, mais aussi et surtout, de comprendre leurs rapports dans un contexte temporel, spatial et institutionnel plus large. Cet échantillon (le microterritoire) nous permet de construire une « généalogie » des conflits et, parallèlement, elle peut nous permettre de comprendre l'évolution des répertoires de contestation.

¹ Cette archéologie est comprise dans le sens de Foucault, comme la méthode propre à l'analyse de la discursivité locale (Foucault, 1994, p. 131). Cette méthode vise non pas à étudier les pensées, représentations ou images qui se cachent dans le discours, mais plutôt à comprendre ces discours en tant que pratique soumise à des règles (Foucault 1997, p. 233). En ce sens, les conflits ont des origines historiques profondes qu'il faut comprendre. Ces conflits persistent et se reproduisent sous différentes formes dans le présent, en laissant des traces dans le corps social ; ils comportent, dans leur substrat, un sens biopolitique (ethnique) plus profond que la simple dispute de pouvoir entre les sujets et les institutions.

Dans le cas d'Overdale², nous nous retrouvons face à un territoire lié à une histoire de conflits qui a été importante dans la configuration institutionnelle de la ville et, notamment, dans la gestion des grands projets. Trois grands conflits historiques sont associés à notre territoire d'étude. Le premier, lié à Louis-Hippolyte La Fontaine, s'est déroulé entre 1849-1850, le deuxième est relié à la construction d'un projet immobilier entre 1986-1992 et le dernier est dérivé d'un squat en 2001.

Le conflit originaire

L'îlot Overdale s'est avéré un point de référence historique pour comprendre les tensions qui existaient et qui perdurent encore aujourd'hui entre les mondes anglophones et francophones. Le 1395 de la rue Overdale à Montréal était la résidence principale de Louis-Hippolyte La Fontaine, qui est l'un des fondateurs du Canada moderne et parmi les plus éminents promoteurs de la coexistence pacifique entre les communautés anglophone et francophone, particulièrement après la Rébellion des patriotes (1837-1838). Le 25 avril 1849³, cette maison a été le lieu d'un événement important : une révolte des citoyens anglophones. Indignés par le dépôt d'un projet de loi visant l'amnistie pour les personnes ayant participé à la rébellion ont décidé de s'y rassembler, avec des armes et des torches, pour ensuite détruire, piller et mettre feu à sa maison. Le gouvernement dirigé par La Fontaine et Baldwin avait adopté une série de réformes, notamment le retour à l'utilisation de la langue française comme langue parlementaire⁴, l'indemnité et, enfin, l'amnistie de tous les participants à la rébellion (Lacoursière, 1996).

Ces faits ont été perçus par les protestataires *torys* comme une « récompense » face à une trahison ; ils ont donc décidé de prendre part à une série d'actions contre le gouvernement en général et contre La Fontaine en particulier. Tout d'abord, ils ont attaqué avec des œufs et des pierres la voiture du gouverneur James Bruce (8^e comte d'Elgin)

² Îlot situé à l'ouest du centre-ville de Montréal (NDLR).

³ Concernant ce sujet, il est important de citer l'importante sélection de textes publiés par les éditions du Septentrion, sous le titre « Une capitale éphémère : Montréal et les événements tragiques de 1849 » (Deschênes, 1999).

⁴ Elle avait été interdite dans son utilisation parlementaire, en raison de la Rébellion des Patriotes, par l'article 41 de l'Acte d'Union.

qui avait sanctionné la Loi. Ensuite, les protestataires se sont déplacés au siège du Parlement, qui avait été transféré en 1841 de Kingston à Montréal.⁵ De l'extérieur du Parlement, ils ont lancé des roches, puis y sont entrés par la force, pour enfin courir après les députés, qui ont dû fuir. Ensuite, ils ont déclaré que le Parlement était dissout et y ont allumé un feu⁶ (Gallichan, 2008). Le lendemain, la foule s'est réunie à nouveau à l'extérieur de la maison de La Fontaine et a mis le feu à la propriété en son absence (Nelles, 2005, p. 159). Toutefois, le feu a été rapidement contrôlé par les pompiers. Le 11 mars 1850, la maison a de nouveau été attaquée par les manifestants.

Ces faits ne nous donnent pas une idée juste des fortes tensions ressenties à l'époque et qui, encore aujourd'hui, peuvent être retrouvées sous différentes formes.⁷ Ces événements déterminent encore, de forme relative les conflits ultérieurs dans la Ville, dans la province et, en particulier, à Overdale. Dans les mots d'un témoin des événements d'Overdale de 1849, cité par Deschênes (1999, p.13): « La querelle est une guerre des races. Les Britanniques n'acceptent pas d'être dirigés par un gouvernement canadien. Est-ce que ce serait l'extermination de la race canadienne ? ». Bien que les tensions liées à l'Union du Haut et du Bas-Canada ne soient pas les mêmes que celles vécues durant les dernières décennies, certains éléments historiques nous permettent de mieux comprendre les liens entre les conflits. La lutte entre les deux « races » commence avec l'invasion anglaise des territoires de la Nouvelle-France et en particulier, avec la capitulation de Montréal en 1760. Ce « conflit original » trouve sa continuation dans l'histoire des conflits postérieurs et est toujours présent dans les conflits actuels de la ville. L'utilisation du patrimoine et de la mémoire historique dans les conflits ultérieurs entre en « communication » avec le passé, les luttes précédentes influençant les nouvelles et expliquant l'appartenance profonde des sujets avec leur environnement.

⁵ Le déménagement a été fait en raison du manque d'infrastructures à Kingston pour loger le Parlement. Montréal a été capitale de l'Union de 1841 à 1849.

⁶ Le Parlement était situé dans l'ancien Marché Sainte-Anne.

⁷ Par exemple, la réorganisation des municipalités du Québec (2000-2006) ou la discussion concernant l'indépendance de la province demeurent des éléments importants dans le discours politique et soulèvent de fortes réactions, mobilisations et tensions entre francophones et anglophones.

Le conflit entre locataires et promoteurs (1985-1992)

Le conflit de 1849 constitue l'origine de notre généalogie de conflits pour le cas d'Overdale. Bien que ce premier événement soit symboliquement important pour notre étude, nous nous concentrons davantage sur la période entre 1985 et 2010. L'année 1986 a été marquée par une transformation administrative de la Ville, soit la transition entre l'administration de Jean Drapeau et celle de Jean Doré. Cette année a aussi été centrale pour l'histoire de notre terrain d'étude : un conflit a éclaté entre les promoteurs d'un grand projet privé et la communauté des locataires habitant les terrains adjacents à la maison de La Fontaine. Sur le plan temporel, il s'agit du dernier conflit affectant l'administration Drapeau et du premier pour Jean Doré.⁸ Ainsi, ce conflit possède des liens importants avec les conflits historiques des GPU (Grands Projets Urbains) des décennies 1960 et 1970 à Montréal. En effet, cette période a été marquée par une transformation de la Ville, avec l'application des théories de la « rénovation urbaine », matérialisée par la mise en place de GPU. Ceux-ci ont intensifié les conflits entre promoteurs et locataires pour l'appropriation du territoire, particulièrement dans le centre-ville de Montréal. Les retombées de ces conflits demeurent évidentes dans le conflit d'Overdale, particulièrement en ce qui concerne le réseau d'acteurs mobilisés. Ainsi, les conflits dérivés des démolitions de la période Drapeau ont impliqué des alliances entre plusieurs acteurs opposés à celles-ci. Le passage du temps et les événements liés à ces mobilisations ont ainsi favorisé le rapprochement des protestataires, des organisations de défense des locataires et de protection du patrimoine.

La maison de La Fontaine a été déclarée « patrimoine de la ville » en 1987, au milieu d'un conflit qui opposait principalement les promoteurs d'un grand projet immobilier et les locataires des immeubles existants. Ce conflit a impliqué, au cours de son escalade, différents acteurs, dont la Ville (Conseil exécutif), des organismes voués à la défense du patrimoine, des architectes, des groupes communautaires, des associations et des groupes de pression ayant

⁸ Tel que souligné par un des acteurs interviewés, « Overdale was a case test [sic] of the real transformation of the city administration, it will have tested the distance between the discourse and the political practice of the MCM (Montreal Citizens' Movement) ».

différentes visions et intérêts concernant le terrain. Tous les bâtiments, au centre du conflit, ont été démolis, à l'exception de la maison de La Fontaine. La valeur patrimoniale de l'immeuble est principalement reliée à l'importance symbolique et historique de cette maison ayant appartenu à La Fontaine (*The Gazette*, 4 juillet 1987, p. B6) qui y a vécu jusqu'à sa mort, en 1864.

En 1985, les promoteurs Robert Landau et Douglas Cohen ont commencé à acheter les bâtiments du secteur pour développer un grand projet immobilier. La stratégie déployée par les entrepreneurs pour expulser les locataires était de négliger l'entretien des bâtiments, de ne pas louer les logements devenus vacants et de toujours favoriser le départ des locataires.⁹ Aucune information concernant la démarche de démolition n'a été communiquée aux locataires avant novembre 1986. Les habitants des bâtiments du quadrilatère formé par les rues Mackay, Overdale, Kinkora et le boulevard Dorchester constituaient une communauté de locataires hétérogène. Elle comprenait des personnes à faible revenu, des retraités, des familles monoparentales, des handicapés, des étudiants (principalement de l'Université Concordia), des artistes, des réfugiés, des bénéficiaires de l'aide sociale, de nouveaux immigrants et des aînés (Jensen, 1990). Ces bâtiments abritaient 107 appartements, construits pour la plupart au XIX^e siècle. Leur vocation, depuis le début du XX^e siècle, était celle de maisons de chambres.

Selon les témoignages concordants des personnes que nous avons interviewées, plusieurs locataires avaient tenté de s'organiser officieusement, avant même les premières manifestations du conflit, afin d'établir une coopérative d'habitation. Sur le plan juridique, ils se sont rassemblés pour demander aux propriétaires d'effectuer l'entretien des bâtiments et, par la suite, pour analyser la possibilité de créer l'organisme coopératif. La clinique juridique d'Arnold Bennett a accompagné les locataires dès les débuts de leurs démarches, tout comme la coopérative d'habitation de Milton Parc. La communication entre les locataires et ces organismes a permis un transfert constant d'outils, de procédures et de moyens pour affronter le conflit avec les promoteurs immobiliers.

⁹ Entrevue avec Frederick McSherry.

Le 15 novembre 1986, les locataires d'Overdale apprenaient par la radio qu'une demande de démolition avait été déposée à la Ville par les propriétaires des immeubles.¹⁰ Cette demande était le corollaire des mesures prises par les deux propriétaires de biens immobiliers. La demande menaçait d'expulsion les locataires des 14 bâtiments. Le 16 novembre, plus de cinquante locataires menacés par la démolition ont effectué une première protestation qui a bénéficié d'une importante couverture médiatique.¹¹ Cet événement a rassemblé les principaux acteurs des luttes pour les locataires et la protection du patrimoine à Montréal. L'acceptation de la demande de démolition et du projet de construction atteste, à notre avis, du prolongement de l'influence des promoteurs sur la planification urbaine de la Ville, telle qu'observée pendant la période Drapeau. Sur le plan des continuités avec l'administration Drapeau, le plan du projet a été présenté et négocié à huis clos entre des membres du Conseil exécutif et les promoteurs, sans aucune participation des locataires. Sur le plan des ruptures, les promoteurs se sont engagés, dans ce cas, à verser un million de dollars pour la construction d'un immeuble de 72 logements, qui devait être situé sur un terrain appartenant à la Ville, pour loger la population déplacée par la construction du projet. Selon le maire Doré, l'engagement des promoteurs constituait un tournant historique dans les négociations entre les promoteurs et la Ville. Cependant, les locataires ont reçu cette annonce avec scepticisme : les loyers dans les nouveaux logements seraient plus élevés que ceux qu'ils payaient alors¹² et l'offre de relocalisation, proposée à quelques locataires, a divisé les protestataires. Les locataires décidèrent de poursuivre leurs protestations et de renforcer l'opposition au projet en créant l'Association des locataires d'Overdale.

En juin 1987, Dinu Bumbaru, membre de Sauvons Montréal, a présenté des preuves signalant que la maison située au 1695 de la rue Overdale avait été la résidence de Louis-Hippolyte La Fontaine. La

¹⁰ Entrevue avec un des résidents du secteur ayant participé au conflit.

¹¹ *The Gazette* rapportera l'événement sur la page couverture. (*The Gazette*, le 17 novembre 1987, *Inner-city protest: Save our home*, p. A1).

¹² Ces loyers variaient entre 100-130 \$ pour une chambre et 175-275 \$ pour un appartement dans les vieux bâtiments; dans le nouveau bloc d'appartements, selon les projections faites par le Bureau du maire, les prix auraient été d'environ 200 \$ pour une chambre et de 400 \$ pour un appartement (document synthèse présenté par l'association de locataires à la Ville, Archives personnelles de Fred McSherry).

communication entre les conflits de locataires et le conflit originel, celui de La Fontaine, est tactique. Il ne s'agit pas ici d'un culte de l'histoire et de la défense de la mémoire, comme c'est le cas pour les organismes visant la préservation du patrimoine, mais plutôt d'une possibilité de préservation d'un cadre de vie, d'une communauté et d'un cadre bâti. Ainsi, la coalition d'acteurs impliqués dans le deuxième conflit se trouve influencée par le conflit passé, par le caractère symbolique des bâtiments et par les discours pour la légitimation des luttes présentes. Le conflit d'Overdale met en évidence le rôle des luttes et de la transmission des « répertoires de contestation » dans le développement de conflits socioterritoriaux. Les liens de solidarité entre les acteurs ont favorisé un apprentissage englobant différentes luttes historiques. Selon les entrevues, dans le cas d'Overdale, les liens entre le groupe des opposants au projet et d'anciens groupes protestataires ont été très importants dans la structuration de la lutte. Tout d'abord, la présence et le soutien de la coopérative d'habitation de Milton Parc représentaient un symbole fort : par l'intermédiaire de ses luttes face aux grands projets de la période Drapeau¹³, elle était devenue une référence en ce qui concerne l'organisation des coopératives d'habitation. D'anciens membres de la coopérative (particulièrement Lucie Kowaluk et Dimitrios Roussopoulos, les têtes visibles de la confrontation à Milton Parc pendant les années 1970) ont fourni leur expertise et un soutien logistique aux actions juridiques et *de facto* de l'Association des locataires d'Overdale. Un autre type de solidarité, plus technique, est celle fournie par les groupes de défense du patrimoine architectural de la ville. Ainsi, des organisations telles que Sauvons Montréal, Héritage Montréal et le Centre canadien d'architecture ont apporté leur appui, principalement sur le plan de l'information historique de même que pour l'élaboration de propositions architecturales alternatives. Un dernier type de solidarité, dans ce cas, a été celui des groupes de défense des locataires, qui ont aussi fortement participé aux activités de mobilisation liées à Overdale.

Le 6 juillet 1987, la Ville a notifié aux locataires du secteur la démolition et leur a donné jusqu'au 19 juillet pour présenter leurs objections. Le conflit s'est radicalisé et le gouvernement municipal a envisagé l'usage de la force (l'expulsion) comme mécanisme de

¹³ Voir Helman (1987).

résolution. Dans un contexte de pénurie de logements abordables, ainsi que d'augmentation des démolitions dans le centre-ville, les locataires se sentaient expulsés et sans alternative. La prise de position de la Ville, son traitement à la pièce du dossier, la cession d'une rue municipale pour la construction du projet et le manque de transparence d'une négociation menée à huis clos ont expliqué la forte protestation des locataires. À l'époque du conflit d'Overdale, le contexte économique était marqué par une forte pression immobilière sur le prix des terrains.¹⁴ Le centre-ville était le secteur le plus affecté par cette pression et, plus particulièrement, le boulevard Dorchester. Ce dernier était à proximité du centre financier et avec une forte présence d'immeubles logeant des personnes à faible revenu ; il constituait un lieu stratégique pour le développement des GPU. Les spéculateurs ont profité de la nature discrétionnaire des permis de démolition, du manque d'une politique cohérente concernant la protection patrimoniale et de l'absence d'un plan d'ensemble pour le centre-ville. La dépendance face à l'impôt foncier et le pouvoir discrétionnaire du maire en matière d'urbanisme et, plus particulièrement, en matière de zonage et de démolitions, ont créé les conditions propices permettant un rapprochement entre les promoteurs et la Ville, et donc la négociation à la pièce et à huis clos entre eux-ci. La continuité de ce rapport est structurelle.

Le paroxysme du conflit a été atteint lors de l'éviction du 28 juin 1988. Cette opération policière a mis fin à l'occupation territoriale de la part des locataires. La procédure d'éviction s'est soldée avec une arrestation de treize personnes. Quinze policiers, douze membres du groupe d'intervention tactique et douze pompiers ont participé à cette opération ordonnée par la Régie du logement. L'opinion publique a été fortement troublée par la violence de la scène et par la grande couverture médiatique des événements. Malgré l'éviction et les arrestations, les actions collectives ont continué et le conflit était loin d'être résolu. Les protestataires ont concentré leurs interventions sur les procès criminels des personnes arrêtées à la suite du délogement, sur la révocation du permis de démolition et sur l'offre d'achat des bâtiments, élaborée par la coopérative de locataires.

¹⁴ Voir l'article de Norbert Schoenauer publié le 7 novembre à *The Gazette* concernant le sujet de la pression immobilière sur le boulevard Dorchester et l'augmentation des demandes de démolitions.

Le marché immobilier a ralenti et la construction du projet est devenue irréalisable. Le 29 septembre 1988, la Ville a donné un délai de trois ans aux promoteurs pour la construction du projet des condos¹⁵ de luxe. Malgré ce délai, la construction n'a jamais débuté. En octobre 1991, la Ville a annulé le permis de construction et a donné une amende de 200 000 dollars aux promoteurs en raison de leur inaction. Entre septembre et octobre 1991, les promoteurs ont déployé une série d'actions pour détruire les bâtiments encore debout. La maison de La Fontaine a été laissée à la ruine. Des incendies ont touché les autres bâtiments¹⁶ et les terrains ont été, par la suite, nettoyés afin d'y construire un stationnement.¹⁷ La maison de La Fontaine a été le seul bâtiment encore érigé témoignant silencieusement de ce conflit.

Pour tous les interviewés qui ont participé au conflit d'Overdale, la mobilisation a été une expérience transformatrice et marquante. Celle-ci a représenté un vécu d'appropriation de l'espace et d'appartenance à une communauté très intense. Pour eux, les fondements mêmes de l'identité individuelle et collective étaient en jeu. Ces personnes se sont mobilisées pour des principes, ils croyaient fermement que leur espace vital devait être défendu. Overdale représentait pour eux un monde de souvenirs et c'est à cet endroit que leurs rapports sociaux avaient été tissés.

En matière politique, la gestion du conflit d'Overdale a été l'un des principaux échecs du RCM. Overdale a mis en évidence la concentration excessive de la décision dans le comité exécutif et la distance séparant le discours et la pratique politique du RCM, ainsi que celle entre le mouvement politique et la base électorale. Cette concentration du pouvoir a été manifeste dans le caractère discrétionnaire et le manque de règles claires dans le traitement des GPU. Malgré les changements majeurs introduits par l'administration Doré en ce qui concerne la démocratie municipale (p. ex. avec l'introduction de la période de questions dans les séances du conseil

¹⁵ Appartements en copropriété (NDLR)

¹⁶ Le 9 septembre, le bâtiment situé au 1456 de la rue Overdale a été l'objet d'un incendie que les anciens locataires ont considéré comme prémédité (*The Gazette*, 10 septembre 1988).

¹⁷ Même la maison de La Fontaine a été touchée et abandonnée à la ruine. Ses planchers datant de 1830 ont été extraits et aucune réparation ou entretien n'a été effectué (*The Gazette*, 11 septembre 1988).

municipal, la mise en place de la politique de consultation et l'obligation d'effectuer des études d'impact pour les grands projets et la planification urbaine avec la création du premier plan d'urbanisme pour le centre-ville de Montréal), le dossier d'Overdale a constitué l'un des points marquants de la rupture de cette coalition (Herland, 1992). Les membres scindés de la coalition considéraient que les négociations à la pièce avec les promoteurs nuisaient aux principes fondateurs du parti et qu'elles ont favorisé la spéculation et la destruction du patrimoine.

La construction du projet « Underdale »¹⁸ a été un échec sur le plan social. Les appartements d'Underdale n'ont hébergé qu'un petit nombre des anciens locataires d'Overdale¹⁹ et le sentiment d'appartenance et de communauté présents dans les « anciens bâtiments » est disparu. Le projet a imposé une reconstruction matérielle et relationnelle de l'espace, et a mené à la destruction des liens sociaux du quartier. Pour les locataires d'Overdale, la démolition a constitué une attaque contre l'identité du lieu et contre sa signification dans l'univers symbolique de ses habitants, tandis que pour les promoteurs et la Ville, elle a représenté une « possibilité » de développement immobilier.

En faisant le lien entre les différents conflits dans le temps, nous retrouvons l'origine des conflits actuels. Même si les conflits historiques semblent cachés ou, du moins, oubliés, leurs conséquences peuvent refaire surface lors de l'analyse des conflits ultérieurs et dans le cadre de luttes qui se déroulent encore aujourd'hui. Overdale est donc immergé et circonscrit par les luttes passées et actuelles. Ainsi, les conflits sociaux seraient plus complexes que les intérêts et les attitudes immédiates; ils comportent également des liens historiques, territoriaux et identitaires. En ce sens, les conflits plus anciens

¹⁸ Le 26 juin 1987, le Comité exécutif de la Ville a approuvé un accord avec les constructeurs, qui ont accepté de payer 1,2 million pour la construction d'un bâtiment pour les locataires déplacés, « Underdale ». Underdale est devenu l'appellation familière du projet de construction visant la relocalisation des locataires. L'opposition sémantique avec l'appellation Overdale et la connotation négative du terme sont évidents.

¹⁹ Seulement douze des locataires d'Underdale avaient été des anciens locataires d'Overdale, sur un total de 69 appartements.

semblent être liés par une continuité temporelle avec les nouveaux conflits et actions.

Une autre forme de prolongement de ce conflit est le transfert d'expériences par la voie des répertoires d'actions. Overdale a influencé les stratégies d'action d'autres groupes de défense du patrimoine et de protestation. Cela est particulièrement évident dans le cas de Benny Farm²⁰, où l'architecte Michel Fish et d'autres participants ont partagé leur expertise pour s'opposer à un autre projet immobilier. Cependant, la preuve la plus importante de la présence symbolique d'Overdale dans les luttes postérieures pour le logement à Montréal est le Squat de la maison de La Fontaine en 2001.

Le squattage de 2001 et la restructuration des conflits socioterritoriaux

Les conflits urbains de la première partie du XXI^e siècle semblent obéir à une logique différente de ceux de la fin du XX^e siècle. De nouvelles manifestations d'envergure, comme celle des indignés, du printemps érable, des autochtones de « *Idle no more* », ainsi que les révoltes et émeutes de jeunes à Montréal, en France et au Chili et en Colombie montrent que la logique de revendications s'est transformée ; elle a mis en évidence un processus de rupture entre les « nouveaux mouvements sociaux », les mouvements sociaux traditionnels et la protestation urbaine. Ces nouvelles manifestations se sont distancées des partis politiques et des représentations politiques traditionnelles ; les nouveaux acteurs ont tenté de se donner une structure politique horizontale hétérogène et moins hiérarchique. Ils ne s'expriment pas à travers une idéologie unificatrice sur le plan du discours ou du sens qu'ils donnent à leurs actions.

En 2001, dans le cadre d'une des plus grandes crises du logement à Montréal, une marche a été organisée par le *Comité des sans-emploi de Montréal-Centre* pour dénoncer la rareté des logements abordables pour les personnes à faible revenu. Cette marche s'est conclue par l'occupation de la maison de La Fontaine. Cet événement à caractère symbolique – représentant la continuité des luttes pour le logement – a constitué, paradoxalement, un signe de rupture formelle par rapport

²⁰ À ce propos, consulter l'article « Benny Farm, Battle lost but not war », paru dans *The Gazette* le 3 septembre 1992.

aux formes traditionnelles de protestation des mouvements sociaux retrouvés au cours des années 1970 et 1980. Bien que l'occupation de bâtiments ne soit pas un phénomène récent²¹, la réapparition de cette forme de protestation révèle une transition importante dans les formes de protestations, soit le passage d'une revendication des droits axée sur les mouvements sociaux à celle, plus radicale, du squattage et de l'occupation d'espaces à valeur symbolique.

Ainsi, le 27 juillet 2001, un groupe hétérogène de personnes, la plupart exclues du marché du travail, ainsi que certaines institutions dédiées à la lutte pour le logement (POPIR et FRAPRU), des membres de la lutte antimondialisation (Convergence de luttes anticapitalistes, CLAC) et des syndicats ont participé à une marche pour le droit au logement, à l'invitation du *Comité sans emploi de Montréal-Centre*. Au cours de la marche, il a été décidé d'exécuter une action symbolique, soit le squattage de la maison de La Fontaine. Cette maison, aux yeux des manifestants, représentait un symbole fort des luttes pour le logement qui avaient eu lieu pendant les années 1980. Malgré l'action apparemment improvisée, certains des participants étaient au courant de l'histoire de cette maison et avaient même participé aux événements de 1988.²²

Contrairement au conflit de 1988 à Overdale, l'occupation de 2001 n'était pas une manifestation réactive face à la construction d'un projet, mais une dénonciation du capitalisme et de ses manifestations urbaines (gentrification, déplacement des populations les plus pauvres, concentration spatiale des firmes transnationales dans le centre-ville, marginalisation). Cette occupation ne visait pas à exprimer une demande spécifique envers la Ville, mais à rendre visibles les personnes marginalisées dans le contexte néolibéral.

Les protestations des années 1960 et 1970 étaient axées sur les droits et la modification de politiques sociales spécifiques (associées aux mouvements sociaux), tandis que les manifestations plus récentes sont plutôt reliées à un rejet du système (Dubet, 2004 ; Caldeira, 2006). Dans le cas d'Overdale, la principale différence entre les conflits de 1988 et de 2001 est la population impliquée. En 1988, il s'agissait de

²¹ Selon Choko (1987), l'occupation d'immeubles était un phénomène très répandu dans la première partie du XX^e siècle à Montréal.

²² C'est notamment le cas de François Saillant, directeur du FRAPRU.

locataires pauvres et d'étudiants. En 2001, quand tous les bâtiments d'Overdale avaient été détruits et qu'il ne restait plus que la maison de La Fontaine, la population occupante était alors surtout constituée de personnes en situation de marginalité et d'exclusion. Cette différence explique les logiques divergentes dans les actions déployées. Dans cette optique, il est important de rappeler la différence entre la marginalité et la pauvreté, qui n'est pas évidente à première vue. La pauvreté fait référence à un phénomène socioéconomique, tandis que la marginalité et l'exclusion sont liées à des phénomènes culturels plus complexes, qui impliquent un processus de ségrégation et de négation des droits (Fleury, 1998).

Trois jours après le début de la manifestation, l'occupation perdurait. Les policiers n'avaient pas les moyens légaux de l'empêcher, puisque le propriétaire de la maison de La Fontaine n'avait pas émis de demande d'expulsion. Le 29 juillet, soixante personnes se sont réunies devant la maison de La Fontaine dont, parmi elles, François Saillant et des membres de groupes d'appui. Leur objectif était de débattre de l'avenir de la protestation. Saillant a alors dressé un portrait du conflit de 1988, de sa participation et de l'emprisonnement qui a suivi. Sa présence et sa prise de parole témoignent de la continuité des luttes à Overdale. Après cette discussion, les squatters ont entamé un processus d'aménagement et d'entretien de l'immeuble en ruine : ils ont construit des escaliers, installé une centrale électrique et nettoyé le bâtiment. Les « envahisseurs » ont commencé à recevoir de l'aide des voisins, de la nourriture, des outils, des matelas, etc. Le 31 juillet, les policiers (SPVM²³) ont déclaré que le squat était un problème social et non un problème policier (*The Gazette*, 31 juillet 2001, p. A3).

Le 1^{er} août, le SPVM a reçu une demande officielle d'éviction de la part de Landau (un des propriétaires du terrain), qui était basée sur les problèmes structurels du bâtiment. Le maire Bourque a alors proposé une résolution à l'amiable, impliquant le déménagement des squatters vers un immeuble appartenant à la Ville, près du métro Préfontaine.²⁴

²³ Service de Police de la Ville de Montréal

²⁴ Cet immeuble était initialement un hôpital qui avait été construit en 1886 pour accueillir les personnes souffrant de variole. L'édifice avait changé de vocation en 1956 pour aider les sans-abri (<http://ruemasson.com/2010/06/09/le-centre-prefontaine-de-squat-a-condos/>). Ce bâtiment a été démoli en 2013, pour faire place à des condos.

Cette proposition visait à répondre à la pression médiatique liée à la couverture de l'événement. L'accord conclu entre le maire et les occupants reposait sur trois points : les occupants étaient dégagés de toute charge criminelle, l'administration du nouveau bâtiment (près du métro Préfontaine) leur était concédée et le logement dans ce bâtiment leur était offert gratuitement (*The Gazette*, août 2001 p. A1). Les journaux avaient aussi rapporté que plusieurs organisateurs communautaires soutenaient l'occupation de la maison de La Fontaine, y compris le Réseau d'aide aux personnes seules et itinérantes de Montréal (RAPSIM). Le RAPSIM rappelait alors qu'à Montréal on retrouvait 133 bâtiments abandonnés, 15 000 personnes vivant dans la rue et seulement 16 922 logements subventionnés.

Le processus de négociation entre le maire et les occupants a été rapidement critiqué : la position du maire était qualifiée de faible et liée à la proximité des élections. Également, les squatters ont ainsi réussi à outrepasser le processus habituel d'attribution d'un HLM, qui se fait en fonction de listes d'attente. Aussi, les squatters ont obtenu de l'électricité gratuitement en acceptant leur relocalisation près du métro Préfontaine. Cependant, les critiques les plus dures provenaient des électeurs de sa circonscription, où étaient démenagés les squatters (*The Gazette*, 7 septembre 2001, p. A4). Les citoyens du secteur dénonçaient l'installation de ces personnes sur le territoire. Le 11 août, un journaliste infiltré parmi les nouveaux habitants de l'immeuble de Préfontaine a rendu publics des documents audiovisuels concernant la vie quotidienne de ces personnes (Lamont, 2002), dont certains consommaient régulièrement des drogues, malgré la présence d'enfants parmi eux. Il a alors été expulsé du bâtiment. Ces documents audiovisuels ont aussi révélé la division et les tensions entre les occupants de l'immeuble à propos de cette consommation et des codes de conduite. Les occupants comprenaient principalement deux groupes : des activistes antimondialisation²⁵ et des personnes en situation de marginalité, dont quelques toxicomanes avec des problèmes graves de dépendance. L'interaction entre ces deux groupes était très difficile, selon les interviewés. Certains des occupants ont été expulsés à la suite de problèmes de cohabitation. L'occupation à Préfontaine est devenue un sujet très médiatisé. Elle a

²⁵ C'est le cas de têtes visibles du mouvement, dont Anne-Marie Gaudin.

été suivie de près par les médias, qui ont fixé des caméras aux alentours du bâtiment.

La pression médiatique et l'approche des élections ont radicalisé la position des occupants et de la Ville. Le maire, qui avait participé directement aux négociations pour le déménagement, est passé d'une position conciliatrice à une position d'inflexibilité, menaçant les occupants d'un délogement. Bourque a reconnu que cette négociation était particulièrement difficile, parce qu'elle se déroulait avec des gens qui ne se battaient pas pour un problème social concret, mais pour dénoncer le système économique et la mondialisation. Dans ses mots :

In other times, we might have been able to negotiate more successfully. But the media and the opposition jumped on (the situation) so it was hard to advance. We were caught in the middle of nowhere. We had to react. But we did so without violence. »... »We did everything to create housing for those who don't have it. But I won't change the economic system of the West," Bourque said. « These youths were fighting not for social housing, but against globalization ». (*The Gazette*, 04 Oct 2001, p. A1)

L'occupation du bâtiment de Préfontaine aura duré deux mois. En tant qu'événement, il témoigne de transformations qui ont eu lieu sur le plan des conflits et des actions collectives à Montréal. Ainsi, les manifestations ne doivent pas être uniquement vues comme des revendications concrètes de services ou d'avantages sociaux ; elles constituent aussi des expressions politiques du malaise engendré par la mondialisation, ainsi qu'une affirmation de l'existence de la marginalité (Parazelli et al., 2007).

Dans le cas d'Overdale, il est important de noter la continuité temporelle dans les rapports de coopération entre les promoteurs et le pouvoir exécutif de la Ville pendant les différents régimes administratifs. Ces rapports, de type corporatiste, reposent sur l'application systématique de l'état d'urgence (ou d'exception) dans la planification et la mise en place des GPU. Nous considérons également qu'il existe une articulation temporelle entre les différents conflits, acteurs et actions collectives menées par les communautés qui sont touchées par ces projets au niveau intra- et extraspatial.²⁶

²⁶ Le caractère intra-spatial présuppose l'existence de liens entre les différents conflits et acteurs agissant sur le même territoire au fil du temps.

Nouveau contexte et nouveaux acteurs

Tous les conflits historiques centrés sur des tensions entre le logement, le patrimoine et la spéculation immobilière ont connu une nouvelle étape de développement liée à l'augmentation de valeur de la propriété immobilière causée par des investissements massifs dans ce secteur; à cette pression immobilière s'ajoutent les impacts de la politique de grands projets adoptés par la Ville et l'arrivée dans le secteur des investisseurs internationaux au cours des dernières années. À partir de l'année 2000, l'achat de terrains dans le centre de la ville s'est accéléré dans un nouveau contexte immobilier marqué par l'augmentation des prix et par la mise en œuvre de la stratégie de l'administration municipale pour attirer des investisseurs immobiliers. À partir de l'année 2011, Overdale est redevenu un objet d'intérêt pour la presse. Cette année-là a en effet été marquée par la vente de plusieurs terrains vides à proximité de cet endroit (*The Gazette*, 19 août 2011, p. B1). Au cours du mois d'août de 2011, le terrain a été vendu pour 28 millions de dollars à un promoteur immobilier montréalais d'origine chinoise, Kheng Li.

La pression sur les bâtiments historiques dans le centre de la ville causée par le « réchauffement » du marché immobilier a provoqué des soucis chez les membres d'Héritage Montréal et chez ceux du Centre canadien d'architecture. Ces deux organismes ont convenu de la nécessité de préserver les bâtiments à valeur patrimoniale de la ville et d'intégrer la préservation du patrimoine dans les développements immobiliers. Selon Dino Bumbaru, directeur de politiques d'Héritage Montréal : « cette vision de l'intégration des projets avec la protection du patrimoine est nécessaire et souhaitable dans l'avenir de Montréal. Les luttes qui ont servi à décrire les tensions entre les développeurs et les communautés des années 1970 et 1980 doivent céder la place au partenariat entre les différents acteurs » (entrevue). Dans le cas d'Overdale, les nouveaux promoteurs se sont engagés dès le départ dans cette perspective de la préservation de la maison par l'intégration des composants patrimoniaux dans les projets ; cependant, malgré

Le caractère extra-spatial implique l'existence d'une relation entre les différents conflits ayant lieu dans cet espace et des enjeux ou conflits dont les échelles sont plus larges.

cette vision idyllique, on peut noter la persistance de quelques tensions.

Le Consortium, mené par le groupe Brivia et Tianco, a exprimé sa volonté de préserver la maison de La Fontaine. Cependant, la forme que prendra cette préservation a été un point de controverse entre les groupes de défense du patrimoine et le promoteur immobilier (*The Gazette*, 20 septembre 2013, p. A.20). Pour les développeurs, la reconstruction du bâtiment en vue de sa vente postérieure sous la forme de logements peut être considérée comme un choix de préservation patrimoniale et une contribution à sa préservation. Cependant, Héritage Montréal a invité à plusieurs reprises le gouvernement fédéral et les institutions publiques à mettre en place un projet de préservation qui tienne compte de l'héritage historique de La Fontaine en lien avec la construction du Canada, par l'élaboration d'un projet qui soit plus proche de l'interprétation historique du personnage que la simple construction de maisons (*The Gazette*, 12 août 2015, p. A21; 1er septembre 2015, p. A7; 3 septembre 2015 ; p. A18).

Avec le refroidissement du marché, le projet a nécessité un investissement en capital plus important. Le groupe Brivia s'est ainsi associé à des investisseurs chinois, en particulier la compagnie Tianco, propriété de l'un des plus importants entrepreneurs immobiliers en Chine, Han Quing (*The Gazette*, 2015, 30 janvier, p. B7). Le projet a proposé la construction de deux tours de 38 étages et 17 maisons, parmi lesquelles se trouverait la maison de La Fontaine. La première tour a été construite en 2017 avec 398 unités de logement, y compris des studios et des appartements. (*The Gazette*, 26 mars 2016, p. G1) : Le plan a compris la restauration de la maison (ibidem). La maison Louis-Hippolyte-La Fontaine a été inaugurée en septembre 2020 au terme d'une restauration qui a duré près de six ans et a coûté environ six millions de dollars. Ainsi, le nouveau projet architectural présente une coexistence du patrimoine dans la construction et la conception. Néanmoins, la coexistence entre les différentes communautés – telle que visée par les acteurs sociaux de 1986 et 2001 – n'a même pas été mentionnée dans le nouveau projet. Le nouveau projet est dirigé vers la consommation de luxe et l'appropriation du patrimoine qu'il propose est une appropriation privée de l'histoire de La Fontaine qui met de côté la signification historique du bâtiment

dans les luttes pour le logement à Montréal. Nous espérons que ce chapitre a mis en évidence l'importance de cette « contre-histoire », ou du « contre-récit » lié à cet espace et aux conflits qui l'ont animé.

Conclusions

Les événements conflictuels mis en relation dans cet écrit ont un rapport qui transcende la dimension spatiale. L'analyse généalogique des conflits — nous a permis d'observer les processus de rupture et de continuité dans l'histoire récente des conflits liés aux grands projets urbains et de discerner comment ces conflits sont en lien avec la dynamique globale des conflits sociaux urbains.

En ce qui concerne les continuités retrouvées au long de notre analyse, nous devons souligner les points suivants : 1) dans les rapports généalogiques (et de filiation) que nous établissons entre conflits, la référence au conflit initial, celui de La Fontaine, a été présente dans tous les conflits postérieurs. (2) Les répertoires de contestation ont été transmis et mis à jour d'un conflit à l'autre, autant dans la pratique des promoteurs que dans celle des groupes de protestation. (3) En ce qui concerne les pratiques institutionnelles, il faut souligner que les conflits ont influencé et ont contribué à l'institutionnalisation des pratiques. Cela est particulièrement mis en évidence par la création d'instances de consultation publique pour la mise en place de projets urbains, à la fois dans la politique du patrimoine de la ville, dans les mécanismes juridiques de défense des droits des locataires et, dernièrement, dans la politique de promotion des GPU. (4) Une autre continuité en lien avec la planification urbaine à Montréal est l'influence des promoteurs dans les décisions de la Ville et la négociation à la pièce des projets avec les promoteurs. Cette dépendance face aux promoteurs est étroitement liée à la dépendance de la Ville vis-à-vis de l'impôt foncier. 5) Finalement, il faut souligner le lien structurel entre la dynamique du marché immobilier et la dynamique des conflits.

En ce qui concerne les processus de rupture entre les différentes périodes analysées, nous devons garder à l'esprit les différences en ce qui concerne les régimes urbains, les types de relations entre les acteurs et la structure des conflits. En effet nous voulons signaler plus spécifiquement les points suivants 1) le conflit original a eu un fondement ethnique important qui ne caractérise pas les conflits ultérieurs. (2) Chacune des périodes a des particularités en ce qui

concerne les acteurs. Dans les années 1980, le conflit central était le droit des locataires et leur combat pour la défense du milieu de vie, tandis que le conflit de 2001 a été marqué par la dénonciation de la mondialisation et la croissance de la marginalisation urbaine. Les acteurs principaux des années 1980 étaient des locataires et ceux de l'an 2000, les squatters. (3) En relation avec les ruptures institutionnelles, les moyens utilisés par les administrations au cours de ce type de conflits et les perceptions à l'égard des acteurs ont été différents dans chaque administration.

En guise de conclusion, nous pouvons considérer que la réalisation d'une généalogie du conflit comme celle-ci nous permet d'établir des relations entre les différents conflits historiques dans un espace « micro » et leurs liens avec la dynamique des conflits dans l'ensemble de la ville. De plus, elle nous permet de mieux comprendre la perception subjective des acteurs et les raisons expliquant leur mobilisation, ainsi que les éléments qui structurent les conflits. Le cas d'Overdale est un bon exemple des changements dans la dynamique de grands projets et des tensions entre le marché de l'immobilier et le logement.

Bibliographie

- Caldeira, T. P. (2006). I Came to Sabotage Your Reasoning. Dans Comaroff, J. et Comaroff, J. L. *Law and Disorder in the Postcolony*, 102-149. Chicago: University of Chicago Press.
- Castells, M. (1983). *The city and the grassroots: A cross-cultural theory of urban social movements*. Berkeley: University of California Press.
- Choko, M. H., Collin, J.-P. et Germain, A. (1987). Le logement et les enjeux de la transformation de l'espace urbain: Montréal, 1940-1960. *Urban History Review*, 15(3):243-253.
- Deschênes, G. (1999). *Une capitale éphémère: Montréal et les événements tragiques de 1849*. Sillery, Québec: Les éditions du Septentrion.
- Drouin, M. (2005). *Le Combat du Patrimoine à Montréal, 1973-2003*. Québec: PUQ.
- Dubet, F. (2004). *Les inégalités multipliées*. La Tour d'Aigues, France: Éditions de l'Aube.
- Fleury, S. (1998). Política social, exclusión y equidad en América Latina en los años noventa. *Nueva Sociedad*, 156:2-94.
- Foucault, M. (1994). *Microfísica del poder*. México: Planeta-Agostini.
- Foucault, M. (1996). *Genealogía del racismo*. La Plata: AltaMira.
- Foucault, M. (1997). *La arqueología del saber*. México: Siglo Veintiuno.
- Helman, C. (1987). *The Milton-Park Affair: Canada's Largest Citizen-Developer Confrontation*. Montreal: Vehicule Press.
- Herland, K. (1992). *People, potholes, and city politics*. Montréal: Black Rose Books.
- Jensen, L. (1990). The great betrayal. Dans Roy, J.-H. et Weston, B. *Montréal: A Citizen's Guide to City Politics*. Montréal: Black Rose Books.
- Lacoursière, J. (1996). *Histoire populaire du Québec: De 1841 à 1896*. Sillery: Les éditions du Septentrion.
- Lamont, È. (2002). *Squat!* (Documentaire). Longueuil: Cinéma libre. 83 min.
- Moubayed, A. M. (2008). *Overdale Avenue: Narrative, Urban Design and utopia*. Manuscrit soumis pour publication. Récupéré de: http://cityaspalimpsest.concordia.ca/conf08_palimpsest/papers/Ana-Maria_Moubayed.pdf
- Nelles, H. V. (2005). *Une Brève Histoire du Canada*. Montréal: Les Éditions Fides.
- Ong, A. (2006). *Neoliberalism as exception: Mutations in citizenship and sovereignty*. Durham: Duke University Press.
- Parazelli, M., Nengeh, M., Colombo, A. et Legault, E. (2007). *Les modes de médiation sociale et les pratiques de squattage. Le cas de Montréal*. Synthèse du rapport de recherche. Montréal: RAPSIM. Récupérée de <http://www.rapsim.org/docs/Synth%C3%A8se%20de%20recherche.PDF>

- Pyun, J.-B. (2007). *Equality and Urbanism: An Inquiry on Egalitarian Ethics in Planning with a Particular Reference to the Public Consultation Policy and the Overdale Approach to Equal Land-Use Opportunities of the Montreal Citizen Movement*. (Thèse). Montréal: Concordia University.
- Tilly, C. (2010). *Regimes and Repertoires*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wacquant, L. (1996). L'underclass urbaine dans l'imaginaire social et scientifique américain. Dans Paugam, S. *L'exclusion: l'état des savoirs*, 248-262. Paris: La Découverte.
- Wacquant, L. (2004). *Punir les pauvres: le nouveau gouvernement de l'insécurité sociale*. Marseille: Agone.
- Wacquant, L. (2007). Territorial Stigmatization in the Age of Advanced Marginality. *Thesis Eleven*, 91(1): 66-77.

Urbanisme du sud urbanisme du nord. Un essai comparant Naples et le Havre¹

Guy Lanoue
Université de Montréal

Introduction

J'examine les changements récents démographiques de deux villes, le Havre et Naples, pour aborder la question s'il existe deux modèles d'urbanisation, l'un qui écrit les rythmes de croissance, décroissance et déplacements dans le nord, et un deuxième qui s'appliquerait à des villes méditerranéennes. À la différence des villes du nord, les chercheurs ont souvent considéré les villes « méditerranéennes » comme des exceptions au modèle standard, qui voit la ville comme un centre de pouvoir étatique et financier. Les villes du sud sont généralement marginales dans le système mondial. Elles sont plus distantes des centres de pouvoir au nord, et donc les effets des traditions locales sont plus marqués, menant à des stéréotypes que le sud est « arriéré » et marqué par une absence de la rationalité mercantile et par la présence de l'individualisme censées être typiques du nord.

Pour examiner l'hypothèse selon laquelle le nord et le sud forment deux aires culturelles distinctes, je cible surtout la façon dont chacune a fait face aux pressions récentes du système commercial mondial. Les différences ne sont pas spécifiquement dues à une « culture française » ou à une « culture méditerranéenne ». J'identifie deux facteurs : 1) qu'en effet il existe deux systèmes politiques qui affectent l'urbanisation, et 2) la mondialisation croissante des dernières décennies a tendance à aplatir les différences entre le nord et le sud : les deux zones sont également touchées par la fragilisation des économies nationales et régionales.

¹ Cet article est basé sur des enquêtes statistiques menées au cours de 2016 et 2017. Je voudrais remercier mes deux assistants de recherche Raphaël Preux et Tringa Bytyqi qui m'ont aidé d'obtenir les données démographiques et à réaliser les cartes.

L'aire culturelle

Les espaces de la ville sont souvent contestés, polyvalents et polysémiques : un parc solennel honorant le soldat inconnu est aussi un lieu où deux amoureux se rencontrent pour un petit festin en plein air. Parfois, certains lieux cessent d'agir comme toiles de fond de la vie sociale, quand les relents de l'histoire atteignent une telle densité qu'il est impossible de les limiter à une seule dimension spatiale d'une carte topographique. La géographie sémiotique s'accumule et s'entortille tellement qu'il faut plusieurs couches thématiques pour dénouer les multiples réalités qui se présentent simultanément. C'est ce genre de problématique qui avait en partie motivé Clark Wissler, directeur du secteur ethnologie du *Museum of Natural History* à New York au début du 20^e siècle à simplifier et à organiser des salles d'exposition. Ces dernières présentaient aux visiteurs les peuples amérindiens du continent via des thématiques uniques. Ainsi, le bison est devenu une incarnation métonymique des peuples des Plaines, au même titre que le saumon et le maïs devenus respectivement des métaphores des peuples de la Côte Ouest et du sud-ouest. Wissler visait un impact plus frappant auprès du public.

Cependant, cette stratégie a produit des conséquences inattendues. En réduisant une réalité complexe à un seul élément, il devient facile pour le grand public de substituer la thématique interprétative unidimensionnelle de Wissler par une matrice idéologique, elle aussi monothématique. À l'époque, les stéréotypes émergeaient de la pensée évolutionniste. « Ils » ne se sont pas développés, car « ils » avaient un seul but dans la vie : chasser le bison, pêcher le saumon, ou semer le maïs. À noter que les Occidentaux étaient prêts à reconnaître chez les autres uniquement les réalisations qui faisaient partie des pratiques de la survie. L'imaginaire et la culture mentale, comme on l'appelait à l'époque, étaient ignorés.

Une idée semblable a été élaborée par les chercheurs allemands Leo Frobenius, Wilhelm Schmidt, F. Ratzel et Fritz Graebner avec le concept de *kulturkreis* (« berceau de la culture »). Il y a toutefois une différence importante : à différence des idées proposées par les Allemands, la notion d'aire culturelle nord-américaine n'incorpore pas un mécanisme dynamique qui expliquerait les frontières existantes en fonction de la diffusion d'un trait important. Elle postule que chaque région est dominée par sa géographie, que les autres éléments qui composent la culture ne sont que des

épiphénomènes. En contraste, les Européens mettaient l'accent sur la communication et la diffusion des traits surtout rituels et religieux. À la longue, l'idée américaine d'aire culturelle est devenue plus acceptable pour le grand public parce qu'elle était plus conforme aux idées racistes et évolutionnistes de l'époque, qui présentaient les « Autres » comme prisonniers de leur environnement et qui, à propos, ne pourraient pas bénéficier de la diffusion des idées « blanches » pour sortir de leur condition « sauvage ».

Une fois que les idéologues américains établirent l'imaginaire du « sauvage » et du « *far west* » (avec Frederick Turner, *The Frontier Hypothesis*) et l'attachèrent à la conquête militaire des peuples amérindiens au cours de la deuxième moitié du 19^e siècle — pour clairement distinguer l'Autre des Occidentaux —, le principe d'aire culturelle prit rapidement racine. La planète entière fut divisée en aires culturelles. En Europe, l'hégémonie politico-culturelle de la France et de la Grande-Bretagne normalisa des dynamiques, des attitudes et des comportements centrés sur la rationalité émergente du progrès scientifique et social. En fait, la simplicité du concept d'aire culturelle leur a permis d'alimenter des postulats expliquant la diffusion d'un trait à l'intérieur d'une zone linguistique. Les chercheurs invoquent alors des notions eurocentriques et romantiques où le *volk* et son « esprit » (*geist*) sont unis par la langue pour former une société unie. À l'inverse, l'Italie et les pays du sud sont jugés trop paysans, trop agraires, et possédant une histoire trop parsemée d'envahisseurs coloniaux — les Normands, les Maures, les Espagnols et les Autrichiens — pour faire partie de la zone européenne.

On passe de l'économie à des aspects plus ésotériques. Par exemple, dans les années 1960, un consensus émerge vis-à-vis de la région méditerranéenne qui serait prétendument définie par la présence du complexe de l'honneur et de la honte.² Les deux émotions sont traitées par plusieurs chercheurs comme un seul axe le long duquel s'érigent des définitions du masculin et du féminin, auxquelles sont associées respectivement les catégories d'espace public et d'espace

² Par exemple, David Gilmore, *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*; Special Publication #22, Washington, DC: American Anthropological Association, 1987.

privé. Les Méditerranéens sont donc censés être arriérés, car ils sont prisonniers des traditions où le chaos émotif de l'espace intime contamine l'ordre de l'espace public.

Y aurait-il d'autres marqueurs importants liés à l'identité méditerranéenne ? Depuis trois décennies, aucune enquête n'a été motivée par cette question, grâce aux arguments persuasifs de Michael Herzfeld (1984). Ce dernier a argumenté que la cohérence géographique et écologique du Bassin a amené plusieurs chercheurs à projeter une unité artificielle sur la zone. Le problème, selon Herzfeld, est que cette unité géographique et historique a favorisé des stéréotypes liés à l'orientalisme, tel que dénoncé par Saïd³ — une zone caractérisée par une culture publique sexualisée et une vie domestique pudique, le laxisme de la rationalité entrepreneuriale, une méfiance envers la politique et la gouvernance, la tendance (liée) à la *vendetta*. En conséquence, ces stéréotypes ont bloqué des enquêtes détaillées sur la particularité de chaque région. En fournissant des exemples concrets de la complexité de certains traits censés être répandus dans la zone (l'honneur et la honte, justement), Herzfeld fait la nécrologie du concept d'unité culturelle de la région méditerranéenne.⁴

Herzfeld, expert du monde méditerranéen et de la Grèce, a souligné les limitations théoriques et les erreurs empiriques qui ont soutenu le concept d'aire culturelle méditerranéenne. La question semblait réglée, mais est-ce le cas ? Après trente ans, est-il nécessaire de réévaluer le problème de l'aire culturelle méditerranéenne ? Pouvons-nous ou devons-nous ressusciter le concept en le mettant à jour avec des critères perfectionnés ? Ici, je me base sur des observations limitées et personnelles : dans mes voyages en Europe

³ Edward Saïd, *Orientalism*, New York: Random House, 1979 (1976).

⁴ Michael Herzfeld, "The Horns of the Mediterranean Dilemma", *American Ethnologist* 11:439-454, 1984. Depuis que Herzfeld a énoncé sa position, des enquêtes menées en d'autres domaines tels que l'archéologie ont renforcé ses arguments. Par exemple, Morris (2010) suggère que c'est la diversité écologique et culturelle de la zone méditerranéenne qui a favorisé l'émergence des diverses civilisations de la zone, qui exploitaient chacune les avantages de la diversité écologique grâce à la possibilité de développer des réseaux maritimes d'échanges commerciaux. Voir, Ian Morris, *Why the West rules--for now: The patterns of history, and what they reveal about the future*, Farrar, Straus and Giroux, 2010.

et surtout en Italie, j'avais noté des différences dans le profil démographique des centres-villes. Le Nord semblait souligner le monumentalisme étatique. Après les horaires de travail, les centres-villes étaient relativement déserts. Ils n'étaient pas planifiés pour faciliter l'habitation et le confort des citoyens, mais pour souligner les signes identitaires, surtout pour les touristes attirés par la présence des monuments et des infrastructures étatiques (musées, salles de concert, etc.). Les centres des villes du Nord sont des lieux de pouvoir étatique, financier et de la haute culture. En revanche, les villes du Sud semblent moins centrées sur la dimension monumentale. Parfois, leurs lieux historiques ou significatifs sur le plan de la haute culture étaient considérés comme « contaminés » par une présence humaine non contrôlée qui ne renvoyait pas l'image conforme à celle que l'État souhaitait communiquer à d'autres pays et aux touristes : des personnes jouent aux cartes dans la rue devant une petite taverne coincée entre deux édifices étatiques, des sous-vêtements sèchent à la fenêtre d'un taudis dans une rue principale, des ruelles ne bénéficient d'aucun service municipal alors qu'elles sont à quelques mètres de distance des grands boulevards, etc. Même s'il est aisé de souligner ces traits parce qu'ils alimentent une idée préconçue de l'Italie méridionale (et de Naples en particulier), des différences entre le nord et le sud sont notables et m'ont poussé à formuler des hypothèses quant à l'effet du plan d'aménagement sur le profil démographique des villes. Il y a-t-il vraiment une façon « méditerranéenne » de vivre la ville qui se contraste avec l'urbanisme du nord ?

La « méditerranéité » et Naples

Nonobstant le fait que le consensus anthropologique ne favorise plus l'idée d'une aire culturelle méditerranéenne, plusieurs chercheurs insistent toujours sur le caractère unique du monde méditerranéen. Frascani par exemple a souligné les dimensions touristiques et balnéaires qui ont participé à l'union de l'Italie depuis le 19^e siècle (2008).⁵ Plus au nord, certains Français caractérisent cette distinction Nord-Sud comme une frontière culturelle infranchissable, à l'instar de Chastagnaret et Ilbert (1991). Ces derniers prétendent que la Méditerranée est un bassin qui forme une

⁵ Paolo Frascani, *Il mare*, Bologne : Il Mulino, 2008.

voie de communication privilégiée facilitant depuis longtemps des échanges sur lesquels s'érige une identité « méditerranéenne » distincte.⁶ Edgar Morin semble miroiter (1998-9) cette pensée en soulignant ironiquement la diversité du monde méditerranéen, quand il décrit des antagonismes de si longue date qu'ils sont en partie ritualisés et qu'ils forment un champ de signification partagé par les protagonistes. L'aire culturelle serait donc une « vraie » entité, pas seulement un outil heuristique. Implicitement donc, les différences économiques et culturelles qui ont mené à l'intensification des contacts ont produit un monde uni dont les clivages produisent un rapport de complémentarité entre le nord et le sud de l'Europe.⁷

Au début de l'Âge classique, le Bassin méditerranéen fut un lieu fondé par l'échange, ce qui a permis à chaque ville-état d'exploiter ses avantages régionaux et de s'enrichir. Au moment de son émergence, la civilisation romaine a trouvé un monde déjà riche et dans un sens, uni, qu'elle a su exploiter. Même après la chute de Rome, l'Italie fut la première région à se réengager sur la voie du capitalisme.

Ironiquement, ce développement économique a mené à la Renaissance, moment charnière qui a fait basculer l'équilibre économique et culturel du continent vers le Nord. Dans les zones protestantes, l'intransigeance et l'inertie de l'Église catholique ont nourri une floraison dans l'architecture et dans l'art. Tandis que les régions méridionales stagnent, au sud de Rome, la position de Naples vacille. Au 18^e siècle, elle n'est plus une ville italienne ou même méditerranéenne, mais elle signale la frontière méridionale de la civilisation européenne.⁸ Même ses innovations culturelles telles que la *Comedia dell'arte* sont appropriées par les pays du nord pour devenir la base de la haute culture, tandis qu'au sud, elles sont traitées (par les chercheurs du nord, évidemment) comme de

⁶ Gérard Chastagnaret and Robert Ilbert, « Quelle Méditerranée ? » *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 32, Numéro spécial : La Méditerranée. Affrontements et dialogues (Oct. - Dec., 1991), pp. 3-5.

⁷ Morin, Edgar, « Penser la Méditerranée et méditerranéiser la pensée », *Confluences méditerranée*, 28, hiver 1998-1999, p. 33-47.

⁸ Voir Melissa Calaresu et Helen Hills (eds.), *New Approaches to Naples, c.1500–1800: The Power of Place*. Aldershot: Ashgate, 2013. Naples au 18^e siècle était la plus grande ville du bassin méditerranéen et une des plus dynamiques de la planète.

manifestations folkloriques ou populaires. Ironiquement, Naples est « européenne » à cette époque uniquement grâce au fait qu'elle est dominée par l'Espagne, un pays gravitant dans l'orbite européenne grâce à la richesse de ses colonies. Ceci encourage la naissance d'un mouvement idéologique (*gli Illuministi*) qui avançait l'idée que pour s'émanciper de sa dépendance politique et économique vis-à-vis des pouvoirs étrangers, Naples devait s'assumer comme ville frontière. Pour assumer une position de pointe dans un système identitaire occidental,⁹ d'après les adeptes de cette idéologie, Naples était censé abandonner ses limitations économiques régionales, même si à l'époque la ville était devenue marginale. Ces tentatives de redéfinition d'une identité unique suggèrent qu'au 19^e siècle, Naples était reléguée à un rôle subalterne : ni européen, ni méditerranéen, ni italien, ni espagnol.

Pour « l'autre ville » méridionale, la situation romaine est différente. En contraste avec la stagnation de Naples, Rome retient sa puissance sémiotique dans l'imaginaire occidental post-renaissance, largement dû à la présence du Vatican. En effet, Rome devient la capitale de la nouvelle Italie parce que les fondateurs du projet d'unification se sont inspirés des Lumières plutôt que du caractère méditerranéen du pays. Rome est devenue capitale malgré l'opposition répandue d'une certaine élite qui considérait que le projet national d'unification n'était possible qu'à l'intérieur d'une matrice méditerranéenne. Comme les *Illuministi* napolitains, cette élite prétendait que l'Italie devait assumer sa place comme pays méditerranéen, et ceci en dépit du fait que le monde méditerranéen émergeait des civilisations plus anciennes issues de la partie orientale du bassin.¹⁰

Même aujourd'hui, certains chercheurs prétendent ressentir les effets de cette reclassification de Naples, de ville européenne, à ville italienne puis à ville méditerranéenne :

⁹ Alessandro Tuccillo, « La frontière de la civilisation. Royaume de Naples et Méditerranée dans les écrits des illuministi méridionaux », *Rives méditerranéennes* 49 : 159-173, 2014.

¹⁰ Gilles Pecout, « Pour une lecture méditerranéenne et transnationale du Risorgimento », *Revue d'histoire du XIX^e siècle*, 44, 2012 ; consulté le 02 octobre 2016.

Naples, métropole internationale déchue, qui fut la deuxième ville d'Europe au dix-huitième siècle et un foyer culturel exceptionnellement actif, ce dont témoigne le riche patrimoine hérité, peine à se situer dans le mouvement de reclassement fonctionnel : faiblesse des activités informatiques, des centres de recherche-développement et des services aux entreprises, soit un retard d'un à dix [ans] vis-à-vis de Rome et d'un à vingt-cinq avec Milan. (Escallier 2002 :6)

Bref, pour le nord de l'Europe, les identités italiennes, romaines, et napolitaines sont toujours ambiguës même après des siècles de développement culturel.

Concrétiser la différence

À vrai dire, la question de l'identité méditerranéenne ne peut pas être résolue avec la comparaison limitée que je présente ici, mais je crois que je peux tracer des pistes de recherche futures en examinant quelques aspects de la vie urbaine de chaque aire culturelle. Pour illustrer la façon dont l'urbanisation est vécue dans les contextes « méditerranéens » et « européens », j'ai choisi deux villes, Naples et le Havre. La première est censée incarner le sud « désorganisé », méditerranéen, et l'autre, le nord « aménagé », rationnel et wébérien. Cependant, les deux villes se ressemblent superficiellement, ce qui donne une certaine validité à la comparaison. Certes, le Havre est plus petit que Naples, mais les deux sont des villes portuaires qui ont subi des dommages notables au cours de la Seconde Guerre mondiale, fournissant des opportunités de reconstruction des parties importantes du tissu urbain en suivant l'empreinte d'un plan d'aménagement. Puisque la reconstruction a été effectuée selon un plan gouvernemental, le profil démographique et sociologique de chaque ville n'est pas le résultat d'une évolution organique dans le cadre des traditions « méditerranéennes » ou « européennes ». Néanmoins, les mairies ont fait des efforts pour conserver le caractère « typique » de chaque ville. Ils ne pouvaient en faire autrement, car les plans d'aménagement miroitent assez fidèlement les traditions politiques propres à chaque aire. Cependant, nous allons voir que depuis les années 1990, des différences importantes ont émergé avec la croissance des échanges mercantiles liés à la mondialisation de la production.

J'ai utilisé des données démographiques et cadastrales des trois dernières décennies afin de comparer la densité de la population par quartier et de la valeur des habitations. Mon but était de déterminer si la distribution des classes sociales est restée constante depuis la reconstruction post-belliqueuse et surtout comment ce profil a été modifié par des changements à l'économie de chaque ville dus à la mondialisation. Je propose que la stabilité même après la reconstruction post-guerre soit considérée comme un indicateur de l'influence de la culture dans son sens le plus large. D'ailleurs dans ce contexte, on peut souligner un paradoxe puisqu'une culture « méditerranéenne », qui incarne prétendument l'inertie peut favoriser la stabilité, tandis qu'une culture « européenne » qui est plus sensible à la finance et aux investissements comme celle du Havre peut favoriser des changements importants du profil démographique de la ville. Bref, la réponse de chaque ville aux défis de la mondialisation serait le signe de l'importance de sa culture identifiée comme « méditerranéenne » ou « européenne ».

Les plans d'aménagements et la culture nationale

En Italie, où les traditions politiques et institutionnelles sont relativement fragiles, l'histoire est un champ miné. Depuis sa naissance en 1870, les élites nationales (et surtout septentrionales) tentent d'imposer une vision nationale en partie inspirée par le passé et les gloires de l'Empire romain. Le résultat est un chaos sémiotique. Les Italiens peuvent par exemple légitimement fêter cinq dates de naissance du pays.¹¹

La tradition italienne d'aménagement urbain de longue date favorise l'autonomie locale comparée à la ville française, qui est plus sensible à une autorité politique centrale. Cette orientation s'est accentuée avec les nombreux projets de reconstruction lancés après la Seconde Guerre mondiale. En revanche, les Plans d'occupation des sols (POS) français favorisent « une approche systémique » :

¹¹ Le 17 mars, quand Victor Emmanuel II fut proclamé le roi de l'Italie unie en 1861 ; le 25 avril : La Fête de la Libération, pour célébrer la chute du régime fasciste en 1944 ; le 1^{er} mai, La fête du Travail, considérée la naissance du mouvement prolétaire ; le 2 juin : La Fête de la République, pour marquer le référendum qui a mis fin à la monarchie et créé la république en 1946 ; le 11 septembre, la victoire des forces italiennes sur le Vatican en 1870.

« Ainsi, l’urbanisme semble progresser vers une nouvelle modernité, rompant avec les dogmes de la Charte d’Athènes [qui priorise le déplacement incessant des citoyens] ». ¹² À noter que cette charte réduit les besoins humains à un ensemble programmatique censé être universel, tout en mettant l’accent sur la séparation des services servant à combler ces besoins. Chaque quartier de la ville joue donc un rôle précis : travail, dortoir, loisir, etc. Ceci condamne les personnes à faire des navettes quotidiennes. Les « besoins humains » ne sont qu’une synecdoque pour les exigences du marché capitaliste qui utilise la main-d’œuvre de manière rationnelle, c’est-à-dire en baissant les coûts de la main-d’œuvre pour les entreprises et en transférant les conséquences des salaires réduites aux individus qui en assument le prix (psychologique et sociologique, ainsi que monétaire) du déplacement. En effet, en proposant des « approches systémiques », les POS semblent incarner parfaitement l’approche fonctionnaliste qui met en scène l’idée d’ingénierie sociale héritée du fordisme. La vie sociale de la ville suit un rythme mécanisé. Cependant, les POS français qui prétendent rompre avec le Charte d’Athènes s’approchent inconsciemment à la philosophie italienne traditionnelle de l’aménagement urbain, en laissant le profil démographique du centre intouché, en résistant aux changements et en restant fidèles aux échos du passé. Pour les Français et les Italiens, les centres-villes sont censés être des espaces qui

¹² Philippe Graff. “Une comparaison franco-italienne des documents d’urbanisme : Plan d’occupation des sols et Piano regolatore generale”, *Méditerranée*, 96 (1-2) : 41-44, 2001, p.43. Numéro thématique : *Politiques urbaines à Naples et à Marseille : regards croisés*. Le Charte d’Athènes est un document parrainé par l’architecte renommée Le Corbusier en 1933, dont l’influence s’est fait marquer après la guerre grâce au besoin de reconstruire rapidement les villes dévastées. Un ensemble de conférences tenues par le *Congrès International d’Architecture Moderne* (CIAM) dans les années 1940 et 1950 se sont inspirés de ces concepts. Ironiquement, en voulant réduire l’écart entre les aspects monumentaux et idéologiques qu’incarnent le centre et la périphérie ‘humaine’, le Charte (et les documents CIAM qu’il a inspiré) priorise le transport humain. La navette incessante devient le trait principal des villes s’inspirant du Charte. En effet, l’humain est réduit à une simple commodité-marchandise qui est ‘échangé’ d’un quartier à un autre. Voir Le Corbusier & Jean Giraudoux, *Le Charte d’Athènes. Avec un discours liminaire de Jean Giraudoux* ; Paris : Éditions de Minuit, 1957.

représentent l'État : bourse, musées, monuments, etc., bien que chaque pays ait interprété ce mandat de façon unique.

Pour les Italiens, « un choix récurrent des plans régulateurs ... [*piano regolatore generale*] récents est de ne pas opposer ville ancienne/ville moderne, mais d'inscrire les usages de la modernité dans le tissu urbain, en réutilisant les espaces sans modifier leurs structures... ».¹³ « Le type architectural correspondant à une unité foncière bâtie est aussi porteur de sens : il véhicule l'idée de maison', que les sociologues [italiens] considèrent comme facteur de la cohésion d'un groupe social en un lieu et à une époque donnée. »¹⁴ Il existe donc un lien à la sociologie de la famille et de la communauté dans la planification italienne (absent en France), en dépit du désir de s'éloigner du modèle « navette », avec ses quartiers monofonctionnels. On pourrait conclure que les Italiens voient la quotidienneté traditionnelle — famille, alimentation, intimité — comme une armature importante qui structure le présent.

Il s'agit peut-être d'un simple constat : il est possible que le désir de transformer les centres-villes italiens pour qu'elles miroitent les stratégies gouvernementales censées favoriser le monumentalisme étatique soient bloquées par le grand nombre de protagonistes qui ont des enjeux au cœur des villes, étant donné les divers groupes d'intérêt présents : la Mafia et la corruption politique alimentent leur propre version du « passé », selon des intérêts parfois cachés,¹⁵ pour ne pas mentionner le futurisme implicite dans la rhétorique venant du secteur immobilier. En effet, les batailles sur la « *vivabilità* » de la ville ont lieu exclusivement autour du centre. Les zones limitrophes et la banlieue, où habite la majorité des personnes, sont sans importance dans ces luttes où se heurtent des associations défendant les droits des citoyens contre les investisseurs immobiliers (privés et institutionnels) qui, évidemment, veulent bénéficier de la transformation du centre.¹⁶ Tout semble tourner

¹³ Ibid., p.43

¹⁴ Ibid., p.43

¹⁵ Voir S. Giusto, "'One of Us' : The Neomelodic Music Industry as a Camorra-mediated Space of Subaltern Publicity in Contemporary Naples", 2019.

¹⁶ Michael Herzfeld, *Evicted from Eternity: The Restructuring of Modern Rome*; Chicago : University of Chicago Press, 2009; M. Herzfeld, "The Liberal, the Neoliberal, and the Illiberal: Dynamics of Diversity and Politics

autour de la question de la « tradition » qui, selon les pratiques italiennes, est mieux incarnée par les traces du passé du centre-ville que par les nouvelles banlieues. L'État sent à tout prix le besoin d'imposer et de renforcer sa présence et son pouvoir, tandis que les banlieues sont depuis l'époque fasciste des lieux d'exil, là où ont été envoyés les subalternes du centre qui nuisaient aux plans étatiques de monumentalisation du centre-ville.

En fait, la situation est tellement complexe que de temps à autre Naples et d'autres villes italiennes freinent l'expansion en périphérie, incapables d'imposer la paix entre des factions idéologiques qui se déclarent inspirées par l'urbanisme de la Charte et des investisseurs rapaces trop sensibles aux bénéfices pragmatiques qui découlent de la création de nouveaux quartiers en banlieue. Le désir des batailles sémiotiques pour transformer les centres « traditionnelles » (et forcément régionaux) des villes italiennes en centres consacrés à l'identité nationale favorise l'émergence de tensions normalement réservées aux périphéries — classisme, pauvreté, aliénation et délinquance. Ceci est particulièrement marqué pour les villes comme Naples et Rome, qui possèdent une charge sémiotique du passé tellement lourde qu'elle paralyse toute tentative d'améliorer la qualité de vie des habitants du centre-ville.

En contraste, les villes de l'Europe du Nord suivent un autre parcours, où la massification du tissu urbain a déclenché des tensions dans les périphéries. Par exemple, les trois semaines de manifestations intenses en 2005 qui ont secoué plusieurs villes françaises se sont déroulées dans les banlieues et ne se sont pas transférées aux centres. Cette révolte des banlieues (Paris, Lyon, Marseille, parmi tant d'autres) perdure depuis les années 1970.¹⁷ Dans les grands traits, cette différence entre le nord avec ses centres pacifiques et le sud avec ses centres transformés en champs minés par la présence de plusieurs protagonistes est signe du succès des

of Identity in Contemporary Rome”, I.C. Marinaro and B. Thomassen (eds.), *Global Rome: Changing Faces of the Eternal City*, Bloomington: Indiana University Press, 2014, pp.35-47.

¹⁷ Jacques Donzelot, *La France des cités. Le chantier de la citoyenneté urbaine*, Paris : Fayard, 2013.

POS gouvernementaux à vider les centres de ses habitants pour faire place aux manifestations du pouvoir étatique.

Reconstruire le présent

La deuxième moitié du 20^e siècle a été marqué par l'embourgeoisement classique des centres-villes, visant les vieux quartiers pauvres près du centre où étaient situés des usines et des entrepôts du 19^e désormais abandonnés depuis des décennies. La transformation est aujourd'hui alimentée par de jeunes professionnels. La renaissance est souvent accompagnée par un déplacement social et spatial en raison des prix élevés de l'immobilier et des loyers. Les édifices sont achetés et transformés par des investisseurs et des institutions financières. Les grands appartements familiaux d'antan sont divisés en petits logements qui ne conviennent plus aux familles. Les résidents les moins nantis du quartier s'exilent en banlieue ou vers d'autres quartiers plus éloignés.¹⁸ Ce phénomène est accompagné par la perte d'emplois, car les petits magasins et les restaurants où les anciens résidents travaillaient et magasinaient sont convertis en boutiques haut de gamme qui ciblent les jeunes professionnels.

L'embourgeoisement est souvent alimenté par la création de nouveaux emplois dans le secteur des services qui sont liés à la position de la ville dans le système mondial. Ces emplois sont liés au transport international, soit de marchandises, soit d'instruments financiers, soit de personnes (sous forme de tourisme de masse). Le déplacement est devenu le moteur de la nouvelle économie planétaire.¹⁹ Comparé au Havre, Naples a subi des conséquences négatives liées à cette nouvelle économie. En effet, le nouveau système mondial a simplement accéléré le déclin qui avait débuté au 18^e siècle : « Le faible développement du tertiaire supérieur à Naples fait que la ville demeure peu attractive pour les gentrificateurs

¹⁸ Voir Herzfeld, *Evicted*, 2009 (ibid.), pour une description détaillée de ce processus pour la ville de Rome.

¹⁹ Jon Abbink et T. Salverda (eds.), *The Anthropology of Elites: Power, Culture and the Complexities of Distinction*, New York: Palgrave Macmillan, 2013.

classiques ».²⁰ Naples n'est plus une ville mondiale dans le sens de Londres ou d'Amsterdam, c'est-à-dire des villes qui ont pu s'adapter au nouveau système économique grâce à leur position géographique et grâce à un secteur commercial déjà très développé.²¹ À Naples, les fortunes des anciennes élites n'ont pas autant été renouvelées par l'activité commerciale, bien que leur position sociale et leur capital immobilier soient protégés par un système de barrières culturelles et par la corruption politique. Les élites napolitaines ont donc tendance à rester concentrées dans les vieilles parties traditionnelles de la ville, près du centre, tandis qu'en d'autres villes italiennes (Rome, Milan), elles ont souvent abandonné le centre pour vivre dans des banlieues périphériques, mais isolées, ou elles ont établi de nouveaux centres, comme Parioli (construit en 1910) et Prati (construit en 1880), ou le Bosco verticale à Milan (1990) : « Contrairement aux modèles traditionnels de localisation des élites (Hoyt, 1939 ; Johnston, 1966), la forte croissance démographique de la ville n'a ici entraîné ni la formation d'une banlieue aisée ni l'apparition d'un deuxième secteur bourgeois dans la ville. »²² Bien qu'ailleurs la mondialisation a alimenté l'embourgeoisement d'anciens quartiers et a poussé la vieille bourgeoisie à s'enfuir, à Naples les élites sont restées solidement ancrées au centre. Bref, Naples, comme d'autres villes du sud de l'Italie, démontre une résistance « méditerranéenne » aux transformations sociales qui ont marqué les villes « fordistes » du nord dont le destin est plus étroitement aligné aux conditions de l'économie globale. Ironiquement, cette résistance, surtout de la part d'une élite qui réussit à se maintenir en place grâce à des barrières et de la corruption politique²³ ralentissant l'avancement social, a permis de conserver intacte une image d'inertie.

²⁰ Thomas Pfirsch, « La localisation résidentielle des classes supérieures dans une ville d'Europe du Sud. Le cas de Naples », *L'Espace géographique* 2011/4 (Tome 40), p. 305-318 ; p.314.

²¹ Abbink et Salverda (eds.), *The Anthropology of Elites* (ibid.), 2013.

²² Pfirsch, « La localisation résidentielle des classes supérieures » (ibid.), p.311.

²³ Je ne peux pas ici explorer ce phénomène, mais je veux mentionner une dimension qui contribue à cette soi-disant stabilité : en fermant les yeux à l'égard de la petite criminalité (taxage, vol, production et vente de contrebande), les politiciens créent un climat de peur et de vigilance de la part de la population, qui naturellement développe une attitude méfiante et

En contraste, « au Havre, la substance ouvrière et industrielle de cette cité portuaire se vide, laissant des quartiers populaires en déshérence. Les dirigeants du port et les municipalités successives ont rivalisé de projets de reconversion et d'aménagement, mais les discordances de volontés, d'échelles et de calendriers font que les réalisations ne suivent pas ». ²⁴ Bref, ce sont les quartiers populaires qui sont les plus touchés par le réaménagement du système mondial d'échange. Comme toutes les villes portuaires, le Havre a dû aménager ses infrastructures pour s'accommoder de la révolution des conteneurs. Le volet gigantesque de ces travaux a obligé les autorités à déplacer le port et à développer des mécanismes pour lui permettre de fonctionner indépendamment des saisons et des marées. Ceci a créé de nouvelles zones de travail, parfois aux dépens de l'ancien port, qui s'est transformé en une zone délabrée située en plein dans le cœur industriel de la ville. Les plans de développement n'ont pas fonctionné pour plusieurs raisons politiques, mais possiblement parce qu'ils avaient été mal conçus : trop de bureaucratie, selon Evrard et Femenias (2011 :2) :

Cette ville estuarienne tente de gérer les contradictions entre développement durable et intégré en développant d'un côté l'industrie portuaire et pétrochimique et, de l'autre, en promouvant le tourisme et la préservation de la qualité de vie. Si, au niveau politique, ce discours apparaît cohérent et s'appuie sur de nombreuses campagnes de communication, nous verrons que les choix opérés par la ville et le port du Havre font l'objet de critiques et apparaissent en décalage avec les attentes sociales. ²⁵

Les mouvements internes de la population du Havre semblent s'alterner selon Guieysse et Rebour (1995), entre deux parcours

méprisante envers l'administration municipale. Les personnes cherchent donc d'autres avenues non normalisées pour obtenir des services. La complexité et la densité des réseaux officiels et officieux paralysent la ville.

²⁴ L. Leontidou, *The Mediterranean City in Transition: Social Change and Urban Development*, Cambridge : Cambridge University Press, 1990; Leontidou, « Postmodernism and the City: Mediterranean Versions ». *Urban Studies* 30(6):949-965, 1990.

²⁵ Barbara Evrard et Damien Femenias, « Le Havre, port et station balnéaire : ambivalences d'une ville estuarienne », *VertigO — la revue électronique en sciences de l'environnement*, Hors-série 10, décembre 2011, p.2. Consulté le 6 mai 2017. URL : <http://vertigo.revues.org/11327> ; DOI : 10,400 0/vertigo.11327

historiques, selon le niveau de richesse de la ville. Quand les salaires et les revenus sont élevés, la population se distribue selon un modèle circulaire autour du centre riche. En contraste, des baisses de revenu et de salaires mènent à une distribution axiale.²⁶ Il s'agit d'un effet classique : la pauvreté chasse les personnes de classes moyennes et basses qui habitaient près du centre et les oblige à trouver des logements plus abordables pour lesquels ils devront utiliser les transports publics situés dans les grandes artères de la ville. En contraste, quand la ville et ses habitants sont relativement riches, les professionnels et les élites vivent près du centre, avec les classes moyennes qui s'arrangent le plus près possible du centre, favorisant une structure circulaire du tissu urbain.

Les prochaines prises sur Le Havre et Naples illustrent l'évolution récente de la densité démographique des deux villes

Fig. 1 : Densité urbaine par quartier au Havre en 2017

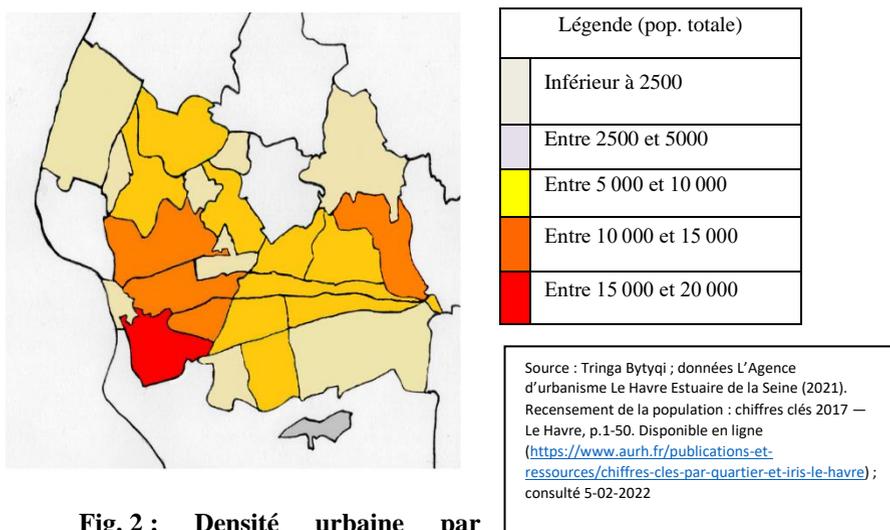
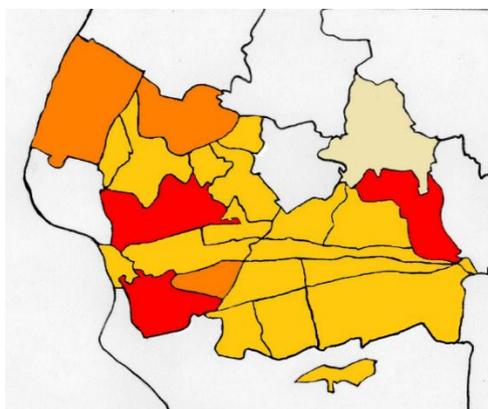


Fig. 2 : Densité urbaine par quartier au Havre en 1990

²⁶ Jean-Albert Guieysse et Thierry Rebour, « L'évolution des structures intra-urbaines au Havre des origines à nos jours. Les faits et leur interprétation », *Cyberato : Travaux et Mémoires*, Cyberato Association, 2016. Consulté le 17 novembre 2017.

<http://www.cyberato.org/?q=publications/travaux-memoires/>

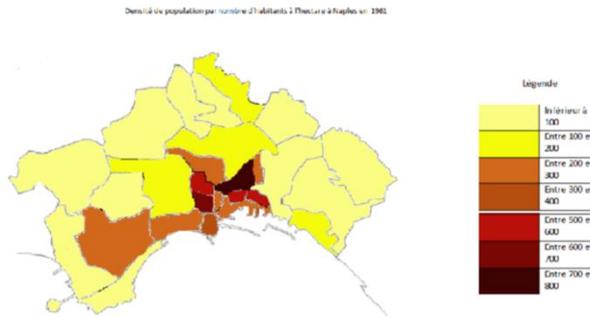
Légende (pop. totale)	
	Inférieur à 2500
	Entre 2500 et 5000
	Entre 5 000 et 10 000
	Entre 10 000 et 15 000
	Entre 15 000 et 21 000



On note une densification des zones moins nanties au nord-ouest et à l'est, et ceci dans un contexte de perte de population (approximativement 20 000 personnes de moins), tandis que le quartier plus dense au centre reste intouché. Bref, on passe d'un modèle urbain concentrique, où le centre établissait un noyau de valeur de l'immobilier tandis que les prix (et donc la densité démographique) des zones adjacentes baissaient selon la distance. Avec le temps, les personnes se déplacent plus loin du centre.

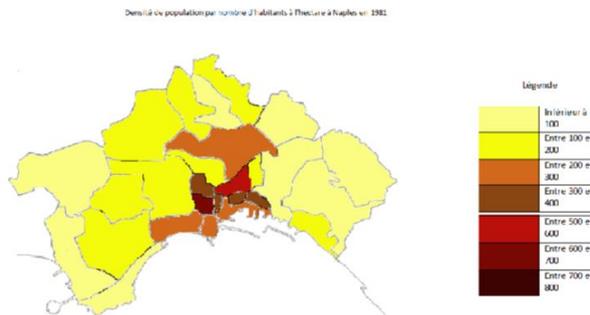
En revanche, le cas de Naples présente des différences notables.

Fig. 3 : Naples, densité urbaine par quartier en 1961



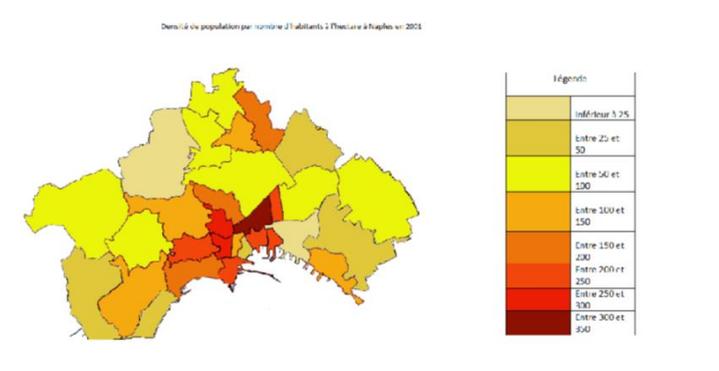
Source : Raphaël Preux ; données : cadastre, 1961

Fig. 4 : Naples, densité urbaine par quartier en 1981



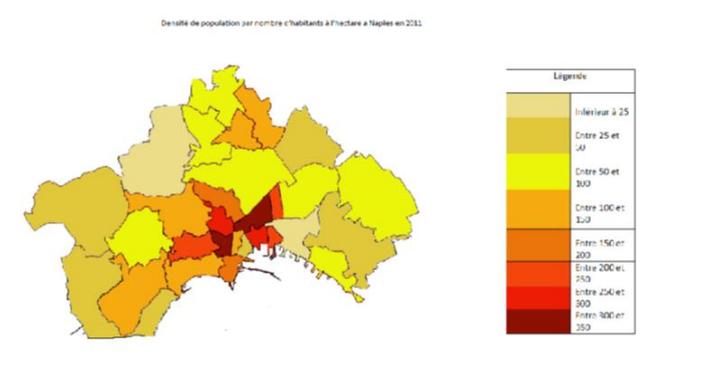
Source : Raphaël Preux ; données : cadastre, 1981

Fig. 5 : Naples, densité urbaine par quartier en 2001



Source : Raphaël Preux ; données : cadastre, 2001

Fig. 6 : Naples, densité urbaine par quartier en 2011



Source : Raphaël Preux ; données : cadastre 2011

À noter que seulement deux quartiers semblent vivre une augmentation nette (en rouge), tandis que les autres augmentations sont relativement modestes. En général, ces statistiques de 2011 (les plus récentes disponibles) montrent une croissance relative de la population des quartiers aisés. À la différence du Havre, Naples reste plus fidèle au modèle concentrique de la distribution de population et est relativement plus insensible aux changements liés

à la mondialisation. L'effet n'est pas homogène, mais il suggère certainement que d'autres enquêtes plus précises devraient être menées.

En fait, les données suggèrent qu'aujourd'hui les deux villes vivent des dynamiques qui touchent les personnes du bas de la pyramide sociale, dans le sens que les plus grands déplacements sont des quartiers près du centre vers des quartiers plus éloignés ayant de prix modiques pour les logements. Cependant, dans le cas de Naples, ce sont des quartiers traditionnellement pauvres qui entourent le centre qui sont les plus touchés. À l'inverse, au Havre, la migration se fait en direction des nouveaux quartiers qui sont consolidés par la croissance récente du port avec l'augmentation du transport maritime international. Bref, on voit une tendance vers la centralisation à Naples, tandis que le Havre est marqué par une fuite relative du centre vers de nouveaux quartiers plus éloignés, mais plus modiques.

Conclusion

Depuis deux ou trois décennies, la mondialisation — c'est-à-dire, le commerce international — alimente les rythmes de croissance ou de décroissance des villes. Cependant, les effets locaux peuvent assumer des formes qui s'adaptent au cadre historique local, ce qui peut créer l'impression trompeuse que la « tradition » détermine les patterns d'occupation. Ceci est particulièrement marqué dans le cas de Naples et d'autres villes du Sud que nos filtres idéologiques ont préalablement étiquetés comme « traditionnelles ». Désormais, les villes qui occupent des points névralgiques dans le système mondial — Amsterdam, Bruxelles, Paris, Londres, Marseille — sont en croissance, tandis que d'autres — dont Naples, Le Havre, Manchester, Lyon — stagnent ou sont en décroissance. D'autres encore — Rome, Florence — existent dans une bulle particulière grâce à leur image dans le monde du tourisme de masse.

Pourtant, un seul fil conducteur unit tous ces points névralgiques du système mondial. Les jeunes professionnels et néo-bourgeois sont plus aptes que jamais à se déplacer en fonction des offres d'emplois liées à l'échange, à la densité du trafic, au déplacement. D'autres critères pour mesurer les changements existent certainement, mais les déplacements de ces jeunes professionnels constituent une dimension frappante des changements urbanistiques engendrés par

la pression du système d'échange. Les déplacements créent des vides et de nouvelles niches pour des classes émergentes. En particulier, les ouvriers et les membres de la classe moyenne qui travaillent dans le secteur tertiaire sont les plus prêts à se relocaliser et à changer de quartier. Bref, le dynamisme du Havre comparé à l'inertie de Naples n'est pas nécessairement signe que cette ville est dominée par la tradition, mais que désormais elle joue un rôle diminué dans le commerce international.

Nous avons vu que des différences existent dans la pensée qui anime l'aménagement urbain. En particulier, les POS (Plan d'Occupation des Sols) français et les PRG (*Piano Regolatore Generale*) italiens reposent sur deux philosophies divergentes. Les différences ne sont pas nécessairement au niveau de la théorie : les POS semblent favoriser l'idée que les personnes vont faire la navette et se déplacer constamment et la restructuration conséquente des quartiers, et les Italiens privilégient quant à eux la continuité culturelle des quartiers. Cependant, les différences restent plus aux niveaux rhétorique et intellectuel. Les deux sont pragmatiques dans la mise en scène des plans. Les Français doivent se plier aux fluctuations de la demande des marchandises, ce qui les oblige à restructurer la ville qui grandit autour d'une activité industrielle et financière. Tandis que les Italiens ont créé une bureaucratie municipale tellement complexe et inefficace que les citoyens cherchent (et trouvent) des réseaux alternatifs pour obtenir des services contrôlés par la mairie (par exemple, des permis de construction, des exemptions au PRG). La confusion mène à l'inertie, avec le résultat que les planificateurs et les politiciens italiens acceptent l'inévitable, c'est-à-dire qu'il est difficile d'imposer des changements majeurs. Les villes italiennes semblent stagner en comparaison avec les villes de la France. Dans ce sens, ce n'est pas directement le commerce mondial qui exerce une influence sur la distribution de la population. Cependant, les effets distincts des deux approches à l'urbanisation a permis à la mondialisation de faire des ravages de façon plus marquée au Havre (bien que la ville s'enrichisse), parce que les POS mis en place pour la reconstruction de la ville après la 2^e Guerre mondiale ont vidé le centre de ses habitants moins nantis, laissant le centre dans les mains des élites. Quand le commerce international s'est accéléré, les classes moyennes autour du centre ont été obligées de se déplacer

vers des quartiers plus éloignés, suivant les artères principales pour pouvoir utiliser le transport public.

Les villes comme Naples et le Havre ne sont pas entièrement mortes — loin de cela ! Elles restent dynamiques, mais elles ne sont plus dans le palmarès international, surtout Naples. En fait, le vide créé par l'émigration constante de jeunes professionnels n'est qu'une réaction tardive à d'autres déplacements d'infrastructures qui ont souvent préalablement laissé leurs centres traditionnels dévastés. Ceci crée un terrain fertile pour les élites voulant saisir le contrôle du conseil municipal. Elles prennent en charge la « revitalisation », « l'assainissement », la « réjouissance », la « patrimonialisation », la « réaffirmation » des quartiers abandonnés. Leur langage, axé sur l'idée de faire revivre le passé en s'adaptant aux conditions nouvelles, n'est pas un hasard dans des sociétés comme l'Italie ou la France qui, depuis longtemps, se sont servies allègrement de la haute culture pour véhiculer le pouvoir et implanter une hiérarchie semi-cachée dans un monde autrement « démocratique ».

En général, la revitalisation des centres-villes occidentaux dévastés par la guerre a fourni une occasion aux élites de consolider leur pouvoir économique et surtout leur pouvoir culturel et sémiotique. Traditionnellement, les activités financières se concentraient dans le centre qui contrôlait une zone industrielle contiguë et entourée d'habitations prolétaires qui deviennent victimes du réassainissement du centre. C'est cette zone pauvre, à portée du centre riche, qui plus tard, quand la mondialisation transforme le système mondial dans les années 1980, est abandonnée quand les prix grimpent dû aux politiques qui œuvrent à transformer les centres en symboles de l'État. L'embourgeoisement des quartiers centraux désormais abandonnés n'est pas un mouvement témoignant de sauts de classe de qui cherche à se rapprocher des emplacements occupés par les élites traditionnelles dans le tissu urbain. Au contraire, la mondialisation des trente dernières années a transformé cette dynamique classique. Maintenant, ces zones sont davantage occupées par des personnes qui « tombent » du haut plutôt que par celles qui « montent » du bas. À fur et à mesure que l'économie et la politique locale deviennent le fruit des dynamiques provenant du système mondial, les anciennes élites perdent de la prestance. Leur statut est davantage menacé par de nouvelles élites non locales et par des éléments de l'ancienne classe moyenne qui

ont saisi les nouvelles opportunités créées par le système mondial. Dans le cas de Naples, ces déplacements, combinés avec une reconstruction post-guerre inachevée, ont créé des « favelas » de luxe situées au plein centre, aujourd'hui semi-abandonnées par les riches et occupées par des pauvres (voire, des sans-abris dans le cas des bâtiments délabrés).

En conclusion, il est difficile de parler d'une aire culturelle méditerranéenne ou européenne compte tenu des dynamiques sociodémographiques de déplacement de la population urbaine. Aujourd'hui, la valeur du marché immobilier et le statut d'un quartier répondent à des changements qui dérivent du système international de finance et de production. Si des différences notables entre le nord européen et le sud méditerranéen existaient dans le passé, elles ont cédé à la machinerie de la mondialisation. En somme, les différences entre le Nord et le Sud ne sont pas simplement assimilables à un noyau qui serait constitué de valeurs « européennes » ou « méditerranéennes », mais plutôt aux façons dont les élites locales ont autrefois mis en place des stratégies pour garantir la reproduction de leur statut et leur pouvoir, c'est-à-dire via le contrôle de l'industrie dans le nord, et le contrôle de la bureaucratie dans le sud. Le profil démographique de chaque ville se trace donc en fonction de ces stratégies de contrôle : les élites du nord agissent en utilisant des stratégies d'investissement qui créent des changements radicaux dans la valeur de l'immobilier, tandis que dans le sud les élites contrôlent la bureaucratie afin de bloquer le changement.

Bibliographie

- Abbink, Jon et T. Salverda (eds.). 2013. *The Anthropology of Elites: Power, Culture and the Complexities of Distinction*. New York : Palgrave Macmillan.
- Bourdon, Daniel et Yvonne Rossi-Cottin. 1995. « Le Havre entre ville et port. Insertion, développement et reconversion ». *Les Annales de la recherche urbaine* 68-69 : 154-163. Numéro thématique : Politiques de la ville. Recherches de terrains.
- Calaresu, Melissa et Helen Hills (eds.). 2013. *New Approaches to Naples, c.1500–1800: The Power of Place*. Aldershot: Ashgate.

- Chastagnaret, Gérard et Robert Ilbert. 1991. « Quelle Méditerranée ? »
Vingtième Siècle. Revue d'histoire 32 : 3-5. Numéro spécial : La
Méditerranée. Affrontements et dialogues.
- Comune di Napoli. 2016. I quartieri: profili demografico; edizioni urbana.
www.comune.napoli.it/urbana ; consulté le 8 juin 2017.
- Donzelot, Jacques. 2013. La France des cités : le chantier de la citoyenneté
urbaine, Paris : Fayard.
- Escallier, Robert. 2002. « Métropoles et globalisation dans le monde arabe
et méditerranéen : état, enjeux et perspectives ». Cahiers de la
Méditerranée 64 : 1-21
- Evrard, Barbara et Damien Femenias. 2011. « Le Havre, port et station
balnéaire : ambivalences d'une ville estuarienne », VertigO — la
revue électronique en sciences de l'environnement [En ligne] Hors-
série 10.
- Frascani, Paolo. 2008. Il mare. Bologne : Il Mulino
- Gilmore, David. 1987. Honor and Shame and the Unity of the
Mediterranean. Special Publication #22. Washington, DC :
American Anthropological Association.
- Giusto, Salvatore. 2019. "One of Us": The Neomelodic Music Industry as
a Camorra-mediated Space of Subaltern Publicity in Contemporary
Naples", *Global Crime* 20(1): 134-155.
- Guieysse, Jean-Albert et Thierry Rebour. 2016. « L'évolution des
structures intra-urbaines au Havre des origines à nos jours : Les faits
et leur interprétation », *Cyberato : Travaux et Mémoires*. Cyberato
Association.
- Graff, Philippe. 2001. « Une comparaison franco-italienne des documents
d'urbanisme : Plan d'occupation des sols et Piano regolatore
generale », *Méditerranée* 96 (1-2) : 41-44 Numéro thématique :
Politique urbaines à Naples et à Marseille : regards croisés.
- Herzfeld, Michael. 1984. « The Horns of the Mediterreanist Dilemma ».
American Ethnologist 11 : 439-454.
- Herzfeld, Michael. 2009. *Evicted from Eternity: The Restructuring of
Modern Rome*. Chicago : University of Chicago Press.
- Herzfeld, Michael. 2014. «The Liberal, the Neoliberal, and the Illiberal:
Dynamics of Diversity and Politics of Identity in Contemporary
Rome ». Dans I. C. Marinaro and B. Thomassen (eds.), *Global
Rome : Changing Faces of the Eternal City*. Bloomington: Indiana
University Press: 35-47.
- Le Corbusier & Jean Giraudoux. 1957. *Le Charte d'Athènes*. Avec un
discours liminaire de Jean Giraudoux. Paris : Éditions de Minuit.
- Leontidou, L. 1990. *The Mediterranean City in Transition: Social Change
and Urban Development*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Leontidou, L. 1990. « Postmodernism and the City: Mediterranean
Versions ». *Urban Studies* 30 (6): 949-965.
- Morin, Edgar. 1998. « Penser la Méditerranée et méditerranéiser la
pensée », *Confluences méditerranées* 28 : 33-47.
- Morris, Ian. 2010. *Why the West rules--for now: the patterns of history,
and what they reveal about the future*. Farrar, Straus and Giroux.
- Pecout, Gilles. 2012. « Pour une lecture méditerranéenne et transnationale
du Risorgimento », *Revue d'histoire du XIXe siècle* 44 : 29-47.

- Pfirsch, Thomas. 2011. « La localisation résidentielle des classes supérieures dans une ville d'Europe du Sud. Le cas de Naples », *L'Espace géographique* 40 (4) : 305-318.
- Said, Edward. 1979 (1976). *Orientalism*. New York : Random House.
- Tuccillo, Alessandro. 2014. « La frontière de la civilisation. Royaume de Naples et Méditerranée dans les écrits des illuministi méridionaux ». *Rives méditerranéennes* 49 : 159-173.
- Istituto Nazionale Di Statistica (ISTAT). <https://www.istat.it/>

Vivre la nouvelle masculinité en Égypte entre dynamiques globales et espaces patriarcaux

Amal Haroun
Université de Montréal

Introduction

Sam¹ est un jeune de 25 ans, étudiant à l'université de Mansourah, située dans la province du Delta oriental.² Brillant et curieux, et comme beaucoup de jeunes hommes de sa génération, Sam a une grande connaissance de la culture pop mondiale (musique, cinéma, histoire de l'art, etc.), largement inspirée par des tropes occidentaux qui circulent à l'échelle globale. Il est aussi intéressé par la littérature et par les débats politiques qui concernent les affaires internationales. En novembre 2019, alors qu'il venait de rompre avec sa copine, nous avons fait une longue balade le soir sur un boulevard proche du campus et nous avons discuté de tout. À un moment donné, il m'a demandé de traverser la rue parce qu'il avait vu des chiens « imprévisibles » s'approcher. Intriguée, je lui ai demandé s'il craignait les chiens. Il m'a dit qu'il n'aimait pas ces chiens parce qu'ils étaient agressifs et en plus leur maître les laissait attaquer les passants. J'étais un peu étonnée qu'un homme semble avoir peur d'un chien. Selon les normes et valeurs courantes, ce comportement est associé davantage aux jeunes femmes ou aux

¹ Tous les noms mentionnés sont des pseudonymes.

² Le Delta oriental du Nil couvre la partie nord-est de l'Égypte. Toute la région du Delta se caractérise depuis le milieu du 19^e siècle, outre l'activité agricole historique, par une diversité d'activités économiques et industrielles devenues importantes. Historiquement considéré comme « un carrefour de commerce entre l'Orient, l'Afrique et l'Occident » (Fanchette, 2006), doté d'un bon nombre d'universités et de secteurs de services publics et privés, le Delta oriental regroupe des aspects considérables de la classe moyenne égyptienne provinciale conservatrice, composée des cadres et hauts fonctionnaires étatiques et de propriétaires de terres agricoles. La ville de Mansourah, capitale provinciale au nord-est du Delta, est le lieu de mes recherches doctorales.

enfants. Un homme ne doit pas avouer explicitement qu'il craint quelque chose.

Après plusieurs rencontres, j'ai remarqué que Sam n'était pas confortable dans l'espace public. En fait, cet inconfort était une source de tension dans son couple, car selon lui, sa copine était souvent frustrée de ne pas pouvoir sortir avec lui, au point que cette situation a mené à leur rupture. Sam déclarait qu'il pouvait rester des semaines sans sortir et que ça lui plaisait. Pourtant, il affirmait qu'il avait beaucoup d'amis et que c'est surtout grâce à ses ami(e)s qu'il pouvait se connaître et trouver du soutien virtuel. C'est vrai que nous avons discuté plusieurs fois par téléphone ou par l'application Messenger pendant des heures, alors que c'était souvent plus compliqué de trouver un moment pour sortir boire un café ensemble. En effet, j'ai soupçonné que Sam était mal à l'aise dans les espaces publics, perçus normalement comme des lieux masculins imprégnés d'une culture patriarcale.³

Mon hypothèse de recherche sur les rapports de postulait que la globalisation eût renforcé des perspectives féministes et individualistes des jeunes Égyptiens ayant plus d'opportunités d'être exposés à de telles tendances. Mon objectif était de retracer ces dynamiques en laissant les jeunes femmes parler ouvertement de leurs aspirations et déceptions vis-à-vis de la culture patriarcale, et surtout du mariage, généralement perçu comme une étape incontournable dans la vie des femmes. Au début, les hommes et leurs attitudes étaient un élément de triangulation nécessaire, mais pas fondamental pour ma recherche.⁴ Une fois sur le terrain, les rapports hommes – femmes semblaient profondément touchés par des dynamiques globales et néolibérales, surtout parmi les jeunes.

³ Plusieurs chercheurs parlent de la division des espaces entre public et privé dans les sociétés patriarcales arabes. L'espace public est généralement dominé par la présence masculine, alors que les femmes sont limitées aux espaces privés. Voir par exemple Cynthia Nelson (1974) qui confirme cette division dans les sociétés arabes et analyse le contrôle des femmes sur l'espace privé ainsi que leur rôle comme médiatrices entre les espaces publics et privés.

⁴ J'ai mené mon terrain ethnographique entre 2019 et 2020 dans le Delta Oriental du Nil, au nord d'Égypte, où j'ai réalisé une quarantaine d'entrevues auprès de jeunes universitaires de la région, majoritairement de la classe moyenne, sur les rapports de genre et les dynamiques du couple.

Ceux-ci mettaient en question des structures et rapports sociaux orientés vers le renforcement d'une culture patriarcale.

Ces changements étaient d'abord marqués par l'émergence de nouveaux modes de consommation. Comme ailleurs où domine la mondialisation (dans le sens d'Appadurai, 1996), les jeunes ne consommaient pas seulement des marchandises pour démontrer leur cosmopolitisme. Ensuite, les jeunes embrassent aussi des modes de vie qui soulignaient le désir de paraître autonomes et libres. J'ai aussi été intriguée d'une part, par le dynamisme et la présence des femmes dans la plupart des domaines et espaces de la vie sociale, même ceux réservés aux hommes, et d'autre part par ce qui me semblait la confusion et la vulnérabilité de l'identité masculine des jeunes hommes rencontrés.

D'ailleurs, durant ma présence sur le terrain, la masculinité (*rogolah*, en arabe) s'est souvent imposée comme sujet de discussion non seulement avec les jeunes femmes interviewées, mais également dans des contextes informels et spontanés, avec des connaissances et amis. Pour en citer un exemple; au cours d'une discussion informelle que j'ai eue avec un aîné de tendance ultra conservatrice, celui-ci a déclaré que les jeunes ne savent pas incarner le vrai modèle d'homme. Avec amertume il m'a dit :

Il n'y a plus de vrais hommes ! Les jeunes femmes n'ont plus besoin de se marier avec quelqu'un qui les contrôle et leur rend la vie infernale. Les hommes maintenant veulent rien faire et c'est à la femme de tout faire ; gagner de l'argent, s'occuper des enfants, tout ! À quoi bon ? Actuellement, la femme travaille, gagne son argent, demeure chez ses parents comme une princesse. Pourquoi se marier et se casser la tête avec ça ?! Ali, 70 ans.

Selon mon interlocuteur, la performance de la masculinité par les jeunes était décevante comparée au passé. Cela me semblait important et soulevait de nombreuses questions : quel est le modèle « supposément » traditionnel de la masculinité dans ce contexte ? Dans quels espaces cette masculinité pourrait-elle et devrait-elle se manifester ? Est-ce que ces espaces sont « bien définis » dans les contextes urbains et semi-urbains, car plus imprégnés par des influences progressistes et occidentales ? Comment l'ambiguïté qui entoure la masculinité touche-t-elle le soi-disant modèle global et les espaces sociaux classiques censés encadrer cette masculinité ?

J'ai réalisé ensuite que je devais tenir compte de la façon dont la culture — qu'elle soit « globale » et progressiste, ou locale et traditionnelle — se manifestait dans l'organisation et l'utilisation de l'espace public, mais également d'autres espaces, qu'ils soient sociaux ou virtuels. De toute évidence, d'un côté il y avait une présence des valeurs qui touchaient le cœur des définitions de l'individu et du genre, et de l'autre, d'autres formes s'opposaient à ces « nouvelles » valeurs. Cette tension se manifestait à plusieurs niveaux.

J'ai abordé cette dichotomie avec Sam. Pensait-il que les jeunes hommes traversaient une crise identitaire qui les laissait sans balises claires quant à l'agir ? Est-ce que les espaces traditionnellement réservés à la performance masculine étaient-ils devenus ambigus ?

Il m'a répondu que le concept traditionnel est devenu la risée des gens :

On dit qu'il n'y a plus de vraie masculinité, on s'en moque, même au sein des quartiers populaires, perçus comme le centre et l'origine de la culture de la vraie masculinité/al-margala. Ça devient peu clair.

Mes observations sur le terrain me permettent d'avancer qu'actuellement en Égypte, les jeunes urbains du Delta sont traversés par une forme de crise masculine. Les espaces qui auparavant validaient l'agir masculin sont aujourd'hui devenus ambigus. L'origine de cette crise est due en partie aux dynamiques globales qui depuis des décennies n'ont cessé de transformer l'économie égyptienne et par la suite la structure sociale. D'une part, l'émigration économique, notamment celle des hommes, a poussé les femmes à jouer un rôle économique plus important (Brink 1991 ; Louhichi 1997) au sein de la maison. D'autre part, l'adoption des politiques favorisant l'ouverture économique, surtout la création de nouvelles entreprises dans le secteur de service — ayant créé de nouveaux emplois — ont mené à l'« embourgeoisement » des couches sociales de souche dite basse (Ged 1985). Au niveau social, ces dynamiques ont érodé la structure des valeurs patriarcales, la division classique des rôles, les rapports de genre au sein du couple et les dynamiques décisionnelles dans la maison (Hoodfar 1996). Quant aux espaces sociaux publics, privés, et même virtuels, ils sont devenus, comme on le verra plus bas, les lieux de mises en scène

des nouvelles valeurs globales. La masculinité semble profondément touchée par ces dynamiques.

Depuis les années 1990, le concept de crise de la masculinité a été développé dans la littérature scientifique en Europe, en Amérique latine, en Asie du Sud, et en Afrique de Sud (Viveros Vigoya 2018, 67 ; Chant et Gutmann 2002, 272). Cette crise mondiale, en montée en parallèle avec l'accélération des dynamiques de la globalisation, mène à ce qui semble l'éclipse presque universelle des espaces où l'homme est le principal « *gagne-pain* », et qui doit donc redéfinir son rôle au sein de la famille dans un environnement de changement économique global (Barker 1997, 4 ; Chant et Gutmann 2002, 274). Paradoxalement, la famille comme structure sociale de référence devient le lieu où se concrétise la résistance au changement social trop rapide, ce qui accentue la crise des hommes à la recherche de « leur » rôle. Me basant sur cette littérature de la crise de masculinité dans le monde, je souhaite exposer comment ceci s'opère dans le contexte égyptien depuis les années 1980, surtout avec l'accès des femmes de la classe moyenne au marché du travail — aux espaces publics — et le début des dynamiques néolibérales. Il faut noter que le modèle qui présente l'homme comme le contributeur majeur de la survie de sa famille est toujours d'actualité au sein d'une classe moyenne (haute/basse moyenne) et selon une division des rôles genrés. Traditionnellement, les femmes contribuaient à l'économie familiale dans les classes inférieures et paysannes. La classe moyenne reste un indicateur important de ces changements dans le contexte égyptien. Les valeurs de cette classe font souvent appel à la tradition, représentée en partie dans le discours religieux et patriarcal, où la femme est clairement sous le contrôle de son père ou de son mari, qui domine aussi sur l'espace public.

Je vais d'abord commencer avec les perspectives sur l'évolution de la masculinité arabe et ses modèles présentés dans la littérature. Ensuite, j'aborderai ce qu'on peut appeler les aspects d'une crise d'agir masculin dans les espaces publics : les facteurs, les aspects et les impacts. Enfin, je présenterai quelques témoignages de jeunes femmes universitaires de la classe moyenne provinciale montrant comment cette jeune masculinité interagit avec leur présence sur les espaces publics. Ces derniers ne sont pas seulement une métaphore. Ici, ils désignent tout espace concret où l'interaction est possible

entre hommes et femmes, jeunes et âgés (lieux de travail, cafés des jeunes, campus, rues, etc.).

La masculinité arabe dans la littérature.

Discours, modèles et espaces de performance

La traduction de « masculinité » en arabe renvoie à deux termes distincts. Le premier est *a-thokorah* qui désigne le genre biologique et qui est souvent employé par des protagonistes progressistes et féministes pour décrire les impacts négatifs des valeurs patriarcales sur les femmes, comme pour dire « *nitham thokori/système patriarcal* ». Le deuxième sens est celui de *a-rogoalah* qui est le fait d'être un homme capable d'un agir responsable, qui suit les codes de conduites conventionnelles et qui renvoie à une catégorie sociale positive : être « *raguel/homme* ». Cette catégorie est parfois métaphorisée pour inclure les femmes.⁵ Toute action de bravoure, de courage, d'altruisme fait partie de cette « *rogolah* ».

Dans la littérature savante, les hommes arabes ont été classiquement considérés comme encadrés par des valeurs patriarcales, dont la manifestation principale est la domination des hommes sur les femmes (Moghadam 2013, 118 ; Fargues 2005). Cette domination est jumelée à la classe d'âge : « la subordination des frères cadets à l'aîné dans la fratrie, et celle des filles et des femmes aux hommes au sein de la famille ou du couple » (Fargues 2005). Ajoutons à cela que le domaine de cette domination, à la fois politique et sociale, est surtout l'espace public (Moghadam 2013, 118 ; Antoun 1976).

Selon cette perspective patriarcale, le rôle imaginé de la femme se limite à reproduire le système et perpétuer le lignage de son mari en produisant des enfants mâles. Cependant, la rigidité avec laquelle les rôles sont définis contraint l'homme d'incarner cette masculinité étroite dans toutes les sphères de la vie publique. La masculinité s'articule donc avec la vie sociale par sa place dans l'imaginaire collectif. Dans cet imaginaire, il y a surtout des attentes collectives à remplir.

⁵ Lorsqu'une femme est responsable et courageuse, on la décrit souvent avec l'expression courante : « c'est une femme qui vaut mille hommes ».

Charles Taylor définit l'imaginaire social comme,

the way people imagine their social existence, how they fit together with others, how things go on between them and their fellows, the expectations that are normally met, and the deeper normative notions and images that underlie these expectations. (2004, 23)

La définition de Taylor articule donc trois niveaux de l'imaginaire sur la masculinité : 1 - des images, des idées et des légendes (comment doivent être les hommes) ; 2 - des pratiques, y compris l'aspect normatif implicite dans les attentes (performer en public et en privé un code de comportement consenti et intériorisé) ; et 3 - l'aspect de compréhension sociale implicite, de partage collectif (il n'y a pas de confusion autour des images à projeter, parfois elles sont vues par les membres de la société comme innées et naturelles).

Dans la littérature, il y avait souvent un modèle imaginé de la masculinité arabe sans qu'il y ait vraiment une analyse détaillée de la catégorie des hommes comme sujet de recherche. C'est seulement depuis deux décennies que la littérature sur le Moyen-Orient s'enrichit avec des recherches sur la masculinité, même si la recherche sur le rôle de l'espace où sont véhiculées les dimensions silencieuses du pouvoir n'a pas toujours eu le même intérêt. Cependant, on va voir des perspectives qui abordent la construction sociale de la masculinité ; représentations, problèmes de reproduction, ou identité masculine (Ghannam 2013 ; Inhorn 2010 ; Ghassoub 2000), ou des thèmes relatifs à l'amour, à la sexualité et à la famille à travers les yeux des hommes (Jyrkiäinen et al. 2016 ; Naguib 2015 ; Norbakk 2014). Les hommes sont présents dans ces recherches en tant qu'acteurs dont la vie s'imbrique avec le social, avec les questions du genre et du soi, et avec des enjeux d'identité. Pourtant, dans la littérature, souvent le modèle de la masculinité arabe est récurrent, au niveau de la théorisation comme au niveau des données ethnographiques.

Marcia Inhorn (2010) dresse le portrait général de la masculinité arabe. Selon elle, la littérature, les représentations médiatiques, les stéréotypes et les éléments de l'imaginaire social participent et renforcent le modèle patriarcal de la masculinité au Moyen-Orient (2010 : 106). Un homme devrait être dominant envers ses sœurs et même envers sa mère, et subordonné aux aînés mâles de la famille (*Ibid.*, 106). Cette domination pourrait avoir la forme de la

coercition et la force: « *(b)ecause he is a patriarch, he may exert his power and authority over the women, junior males, and children in his family through coercion and even force* » (*Ibid.*). Un homme doit se marier et avoir des enfants, mâles de préférence, pour la perpétuation de sa lignée patrilinéaire. Il doit défendre l'honneur de la famille que les femmes portent en elles, donc, encore une fois contrôler les femmes de sa famille (*Ibid.*, 107). En plus, il pourrait être polygame, préférablement très riche, dominant, etc. (*Ibid.*, 108).

Avec son travail, Farha Ghannam démontre ce profil type de masculinité et en explicite la logique relative à la nature des structures sociales dans les quartiers populaires du Caire, où la famille est au centre des réseaux qui assurent la sécurité de l'individu. Ghannam argumente que la vraie masculinité, selon le discours et les attentes de l'imaginaire social égyptien, doit manifester de la violence, dominer les femmes et se montrer toujours dans l'agir sur l'espace collectif comme dans le privé (Ghannam 2013, 43). Les hommes doivent mettre en scène cet idéal dans le quotidien et au cours de leur vie pour assumer le titre d'homme : un garçon doit dominer ses pairs, ses sœurs ; un jeune homme doit travailler, avoir comme projet de se marier, faire des enfants ; un homme marié doit dominer sa femme, la corriger, dominer ses enfants ; ou un homme âgé doit être respecté par les jeunes (*Ibid.*, 33-66).

Conway-Long (2003) de son côté explicite un aspect important de la performance masculine essentielle pour la société patriarcale, celui de la puissance sexuelle ou plutôt la crainte de sa perte éventuelle. Conway-Long s'inspire du travail clé de Hisham Sharabi (1988) pour analyser le symbolique de la performance sexuelle. Sharabi, avec son analyse du néo-patriarcat arabe, présente les sociétés arabes comme impuissantes au niveau structural dans un sens plus large :

Its most pervasive characteristic is a kind of generalized, persistent, and seemingly insurmountable impotence: it is incapable of performing as an integrated social or political system, as an economy, or as a military structure. (1988: 7)

Conway-Long confirme la centralité de cette idée de la performance sexuelle à travers ses données ethnographiques et ses discussions sur

le terrain (2003). Ces descriptions métaphorisées sont discutables, mais le fait qu'elles sont à la base de certaines définitions de la masculinité suggère fortement que la dimension sexuelle, qu'elle soit actualisée ou non, est une partie intégrale de l'espace occupé par les hommes dans l'imaginaire collectif. À noter qu'elle est censée être encadrée par la famille, comme c'est le cas pour plusieurs aspects de la vie sociale. Sur le terrain, j'ai été frappée par la présence visuelle de grandes pancartes qui promeuvent partout des traitements de problèmes de reproduction avec des photos de médecins qui tiennent des bébés, parfois des quadruplés (photo 1).



Photo no 1: Une publicité d'un centre de fécondation
in vitro à Mansoura, 2019.

<https://www.elmogaz.com/print~513937> ;
auteur inconnu.

Cette vision de la sexualité est indissociable de la reproduction physique, ce qui explique en partie la dimension du pouvoir paternel dans la notion de la masculinité, car les enfants constituent la preuve de la puissance sexuelle de l'homme. En fait, la finalité du mariage serait de faire des enfants, sinon le couple serait menacé (Sholkamy 2003, 21 ; Abu Lughod 2018, 51). Manquer ce rôle indique directement l'incapacité de l'homme d'incarner la masculinité idéalisée et menace l'édifice symbolique sur lequel repose le statu quo, car la reproduction biologique suggère la continuité et la temporalité. Il existe donc un sous-texte temporel à la masculinité, qui doit remplir le rôle de pilier sur lequel s'érige la stabilité sociale.

Bien que les analyses de cette dimension sexuelle semblent évoquer le sous-texte de l'orientalisme de Saïd (1979), où l'Occident a sexualisé l'Orient pour l'émasculer, il reste que ces notions sont néanmoins présentes dans l'imaginaire égyptien. La masculinité dans ce sens peut être considérée comme une sorte de performance publique qui donne accès à un statut social. Cette capacité répond aux attentes collectives telles que définies par Taylor (2004, 28).

Tous ces auteurs soulignent que la transmission des valeurs conservatrices et patriarcales se fait à travers le modèle de la famille, la division des rôles et des espaces sociaux. Les pratiques qui tracent des frontières claires entre l'homme dominant, la femme et les jeunes subordonnés assurent que le processus de l'accumulation du capital symbolique au cours de la vie tient aux limites du rôle de l'homme, comme pour les femmes par leur rôle d'épouse, mère et de belle-mère. Performer ces rôles devrait donc garantir une reconnaissance sociale de l'individu et renforcer les frontières des espaces sociaux, intimes et imaginés qui deviennent un théâtre collectif.

Sur le terrain cependant, il était clair que ces attentes n'étaient plus actualisées dans le quotidien comme avant, et comme je le détaillerai plus loin, leurs espaces classiques de performance deviennent en conséquence ambigus. Les jeunes semblent ne plus vouloir fréquenter les espaces classiques et en créent de nouveaux plus neutres. Si le discours sur la « bonne » masculinité (patriarcale) persiste, et qu'on critique les jeunes de ne plus pouvoir l'incarner, tout le monde semble confus autour des espaces où l'on peut performer le modèle type attendu. Sans des définitions précises sur les frontières des espaces publics, et redéfinitions des rôles, est-il possible de performer la masculinité égyptienne classique ?

Espaces patriarcaux ambigus et masculinité confuse

El-margla/la masculinité positive en comportement est en crise (actuellement). On s'en moque pas mal. Parce que l'homme n'est plus le sponsor de la maison, tout le monde travaille maintenant.
Sam, 25 ans.

Dans ses travaux sur les stratégies de négociation au sein du système patriarcal, Deniz Kandiyoti (1988) relève une nuance importante : il n'existe pas un seul système patriarcal. Chacun des systèmes

patriarcaux a un niveau différent de domination et par la suite la marge de manœuvre négociable et accessible aux femmes diffère d'un pays à un autre. D'ailleurs, le facteur de patrilocalité peut se renforcer avec le mariage exogame. En Turquie par exemple, en se mariant la femme devient l'étrangère complète et fait face à la domination des hommes et des femmes de la lignée du mari. En contraste, le mariage en Égypte est souvent décrit comme patrilocal. Toutefois, une dimension endogame géographique et émotive du point de vue de la femme existe. La mariée reste assez proche de sa famille d'origine, ce qui lui offre du soutien important (surtout du père et du frère) et un réseau de sécurité significatif (Kandiyoti 1988, Sholkamy 2003).

La dimension matérielle reste à la base du contrôle dans toutes les formes du système patriarcal, c'est le deuxième point important soulevé par Kandiyoti. D'après elle, les changements dans les conditions matérielles ont modifié l'ordre normatif du patriarcat (1988). Le rôle de l'homme comme responsable d'accomplir les besoins de sa famille, selon cette division classique de tâches, est très discutable dans les faits, parce que les femmes vont désormais assumer une bonne partie de ce rôle décisif. Kandiyoti développe son argument en se basant sur la thèse de Mead Cain et al. (1979) qui propose: « the key to and the irony of this system resides in the fact that male authority has a material base, while male responsibility is normatively controlled » (Ibid., 410). Même si l'autorité de l'homme dérive du fait d'apporter de l'argent à la maison, ses responsabilités sont pourtant encadrées par des normes rigides qu'il doit incarner. Cette double armature dans la définition du rôle masculin signifie qu'un changement dans l'un des deux axes entraîne une modification dans le deuxième. Les changements économiques ont affecté son autorité comme principal gagne-pain de la famille et donc sa domination sur l'ensemble des membres de la famille. En plus, la présence des femmes dans l'espace public en tant que paires, collègues et partenaires de travail, a rendu la performance des responsabilités normatives très difficile, voire parfois impossible.

Les changements drastiques des conditions économiques mis en marche depuis les années 1970 (émigration économique massive des Égyptiens vers les pays arabes du golfe, ouverture économique vers le marché libre depuis les 1980), ont diminué significativement

la base matérielle de l'autorité de l'homme et ont affaibli en conséquence le niveau de contrôle sur les femmes. Ces conditions n'ont pas seulement éloigné les hommes de leurs familles (parfois durant des années), mais en obligeant les femmes à leur tour à sortir et à travailler, ces conditions ont également modifié leur rôle. Dans les années 1980, une femme de la classe moyenne cairote qui travaille était mal vue et représentait une sorte de honte pour les hommes de sa famille (Khouri-Dagher 1985). Actuellement, le travail de la femme augmente ses chances de mariage (Amin et al. 2004). En même temps, l'accès au marché du travail a permis aux femmes d'obtenir une certaine autonomie financière et une certaine liberté de déplacement. Sur une échelle sociale plus large, les statistiques officielles montrent que les femmes égyptiennes sont les seules à subvenir aux besoins de leurs familles avec un pourcentage important de 17,8 % en 2015 (Hamad 2018), et ceci n'inclut pas toute l'économie parallèle non documentée. D'après ces données, les femmes égyptiennes ont donc pris possession des lieux jadis dominés par un certain agir réservé aux hommes.

Parallèlement à ce facteur économique, un ensemble d'autres éléments ont fait leur entrée dans la vie des femmes : la scolarisation, l'urbanisation et l'accès aux moyens de contraception encouragé par l'État. Cela a changé la structure de la famille traditionnelle, la forme de la patrilocalité et les rapports de subordination (Moghadam 2013, 109), le recul du taux de fertilité des femmes (Rashad 2003) ainsi que la hausse de l'âge du premier mariage (De Bel Air 2008). Ces aspects socio-économiques ont contribué à affaiblir la domination patriarcale des hommes sur les femmes. Cet idéal type de masculinité, imaginaire et impliquant des attentes collectives, est profondément mis en question non seulement par les jeunes femmes, ce qui pourrait être attendu, mais aussi par beaucoup de jeunes hommes. Cependant, même si le système patriarcal semble secoué dans ses espaces classiques de performance, il reste néanmoins appuyé par le discours et l'imaginaire social émis par l'État et par la religion. Cette ambiguïté crée des dynamiques masculines réactionnaires variées qui vont de la violence contre les femmes jusqu'à la confusion identitaire.

La recherche de Gul Ozyegin sur ce qu'elle appelle « les désirs *non patriarcaux* » des jeunes hommes turcs, démontre l'existence des dynamiques masculines réactionnaires au niveau individuel et

intime, et suggère des pistes qui peuvent aider à comprendre les changements que la masculinité égyptienne traverse. Ozyegin (2018), explicite ces contradictions entre le désir d'avoir un rapport avec des femmes plus individualistes — ou selon l'expression d'un jeune turc interviewé, « *plus égoïstes* » que leurs mères — et les positions patriarcales qui voient les femmes comme source de confort et docilité. Ozyegin introduit la recherche de soi, la reconnaissance du partenaire et le droit d'être aimé comme des besoins qui animent de nouvelles formes de patriarcat attachées à l'expression de l'individualité plutôt que des expressions canoniques orientées vers le pouvoir et la domination et appuyées par les institutions étatiques et religieuses. Ses données présentent des cas où un jeune homme justifie son désir de dominer sa partenaire pour « la protéger des autres hommes ». Le même jeune définit son besoin de reconnaissance dans le couple (sans que ce droit de reconnaissance soit accordé à la femme) comme un « besoin de base » du couple (*Ibid.*, 246). Enfin, au début le jeune interviewé exprime le désir d'avoir une partenaire égoïste, mais finit par dénoncer l'égoïsme de celle-ci comme facteur menaçant leur couple. Autrement dit, le nouveau patriarcat « divorcé » des instances traditionnelles peut être encore plus répressif, car il n'est pas encadré par aucune norme institutionnelle qui traditionnellement obligeait l'homme d'assumer certaines responsabilités envers les femmes.

Cette étude de cas mène à reconsidérer un troisième facteur qui ajoute de la confusion quant aux rôles masculins : les dynamiques de la globalisation. Celles-ci ont stimulé la circulation des idées, des courants de pensée et de nouveaux imaginaires à travers des médias modernes (Appadurai 1996, 31), provoquant ainsi des mutations sociales et intergénérationnelles importantes au sein des sociétés dites traditionnelles. D'autres discours marginaux et formes d'appartenances identitaires ont émergé, voire la déterritorialisation identitaire, causée par la mobilité transnationale (Salazar 2020, 4). Une bonne part de l'appartenance n'est plus associée à l'élément national, au semblable ou à l'ancré, mais est validée à travers l'altérité. Le cosmopolitisme est l'une des dynamiques identitaires privilégiées des jeunes (*Ibid.*), qui leur permet de s'échapper aux cadres étroits associés à la masculinité traditionnelle. Avec ces nouveaux imaginaires et ces nouvelles formes d'appartenance, une

partie de la mobilité sociale semble se manifester dans le déplacement des espaces classiques de l'ascension sociale : la famille, le mariage, le statut social. La mobilité sociale ne s'opère plus exclusivement par ce passage au statut social. Devant ces éléments parfois ambigus, on aperçoit des traces d'une crise identitaire.

Espaces mêlés. Aspects d'une crise identitaire

Dans mon contrat de mariage, je veux donner le droit à ma future femme de divorcer elle-même si elle le veut bien. Je ne supporte pas l'idée d'avoir le droit exclusif d'une telle décision ou de la retenir malgré sa volonté. Je n'aime pas l'idée de l'exclusion des femmes des décisions à prendre en couple.

Q. Comment tu fais actuellement chez toi, avec tes parents, lorsqu'il y a une décision à prendre ?

R. (Petit silence) Lorsqu'il y a une décision à prendre qui concerne la famille, on discute, mais souvent ma mère n'est pas contente de notre avis (le père, le frère et lui-même). Et parfois je trouve que mon père a raison, donc je dois le suivre.

Q. Est-ce que tu essaies d'expliquer à ta mère pourquoi tu agis comme ça ?

R. (Réflexion) Oui, mais comme elle domine plus à la maison, elle sait peu de choses sur le domaine de l'extérieur, donc, elle n'est pas toujours contente. Humm, c'est compliqué. (Ahmed, 27 ans, ingénieur).

Ahmed est un jeune homme impliqué dans un activisme pour la justice sociale et l'*empowerment* des femmes. Se définissant comme marxiste radical, Ahmed a eu des ennuis avec la police quand il était étudiant à l'université. Malgré ses prises de position progressistes dans les espaces publics (université, travail, cafés), il doit aussi cohabiter avec les structures patriarcales au sein de sa propre famille où cette prise de position n'est pas toujours possible. Il montre de la confusion entre ce qu'il croit, et ce qu'il doit faire, lorsqu'il faut décider surtout au sein de sa famille. Ahmed n'est pas le seul cas illustratif de cette dualité parfois inconsciente. Prenons l'exemple de Khaled, un autre jeune de 28 ans, qui est parti en Europe depuis quelques années pour continuer ses études. Ce jeune homme ne cherche pas de compromis et préfère heurter son entourage en prenant des positions ouvertement progressistes. Il a demandé par

exemple à ses parents de diviser leurs biens entre filles et garçons de la famille d'une manière égale (contre un discours religieux et légal voulant que l'héritage de la femme du côté de ses parents vaut la moitié de son frère). Par conséquent, sa famille reste réservée envers ses attitudes jugées « extrêmes ». Khaled laisse dire que sa famille ne le prend pas au sérieux, et le considère même comme instable. Cependant, Khaled m'a confié avoir été dans une relation toxique et a dû, lors d'une occasion, se défendre en retournant la violence de sa partenaire par une violence semblable.

Sur cette dualité, notre Sam, chef de quelques ouvriers dans un de ses emplois de mi-temps, exprime sur comment il doit agir et dominer d'autres hommes comme condition de productivité :

Je ne peux pas parler avec ces ouvriers comme je parle avec toi, discuter d'une manière polie et décente. Ils vont me prendre pour un Khawal [tapette] ou au moins quelqu'un de tari [soft] à ne pas prendre au sérieux. Je dois montrer que je suis un vrai homme, c'est-à-dire nashef [endurci] et capable de comprendre leur monde.

Ces exemples illustrent le mieux les espaces classiques d'exercice du pouvoir patriarcal (le privé et le travail), où les jeunes hommes doivent se montrer à la hauteur, et afficher qu'ils maîtrisent les codes de la masculinité imposante, sinon ils sont exclus et ne sont pas pris au sérieux par d'autres hommes. C'est surtout au sein des cercles intimes, notamment la maison, où la division des rôles et les hiérarchies traditionnelles se maintiennent (entre le père et la mère, les parents et les enfants, les frères et les sœurs), tandis que les lieux publics sont dominés par les hommes : lieux de travail masculins, cafés *baladi* (exclusivement pour les hommes), rues, quartiers populaires, etc.

À une plus grande échelle, la littérature savante a décrit cette crise de la masculinité en Égypte à travers des aspects variés depuis les années 2000. On voit surtout les recherches sur les abus et harcèlement sexuels contre les femmes (Kreil 2016 ; Abdelmonem 2018 ; Langohr 2014 ; El-Deeb 2013 ; Abu Amara 2012). Aujourd'hui, sur les réseaux sociaux, on voit des discours rétrogrades réactionnaires fondés sur des données religieuses moyenâgeuses qui essaient de renforcer une masculinité confuse, et de limiter l'*empowerment* des femmes. C'est le cas de « nouveaux » prêcheurs islamiques, qui cherchent, à travers les espaces virtuels des réseaux sociaux, à conscrire tout signe d'*empowerment* des

femmes en le montrant comme l'opposé de la tradition musulmane et le bon modèle d'une femme.⁶ Ces prêcheurs ont des milliers, voire des millions d'abonnés, hommes et femmes.

Cette confusion autour de la performance masculine à jouer représente une source de pression sur les jeunes hommes. Ils doivent masquer certains aspects de leur « vraie » identité en faveur d'une image basée sur la maîtrise des codes traditionnels. La question d'homosexualité illustre le mieux ces conflits et les deux façons de se présenter en public. Dans son analyse auprès d'une vingtaine de jeunes hommes de la haute classe moyenne du Caire qui se présentent comme homosexuels, Oumina Abaza (2010) a noté plusieurs aspects des conflits parfois difficiles à gérer. Ces derniers sont générés par la dynamique qui obligent de jouer le rôle social de l'homme confronté aux valeurs familiales et religieuses qui rejettent l'homosexualité ainsi que le désir de fonder une famille (avec une femme) et d'avoir des enfants (2010, 108). Les jeunes qu'Abaza a rencontrés lui ont confié avoir cherché à se soigner de leur homosexualité pour des raisons familiales (choc de leur mère), ou sociales (rejet de leur entourage d'amis et de proches) (*Ibid.*, 107).

Ces exemples illustratifs démontrent que les espaces de la performance de la masculinité classique sont de plus en plus fragilisés par des changements socio-économiques et par les tendances émergentes d'une masculinité dite progressiste. Cette dernière ne trouve pas encore d'espaces bienveillants de performance ou de reconnaissance dans l'espace public. Être un homme cultivé, progressiste, et féministe n'a pas encore trouvé de lieux publics reconnus, sans risquer de se faire rejeter ou de se faire ridiculiser.

⁶ Par exemple : selon un jeune ami, écrivain et essayiste égyptien, ceux qui mobilisent ces discours sont une sorte d'« influenceurs religieux ». Très souvent avec une belle apparence (à force de travailler leur corps aux salles de sport), bien habillés, ils cherchent le plus possible à provoquer de faux débats misogynes, comme nier le viol conjugal ou la nécessité de garder les femmes à la maison ou même une position positive envers la MGF, dans le but d'avoir des chiffres élevés de vues et d'abonnements. Mais leurs discours touchent quand même une bonne part des hommes égyptiens qui gèrent mal cette crise de masculinité, surtout aux milieux populaires et populistes où les femmes sont parfois les seules à apporter de l'argent à la maison.

D'ailleurs, les dynamiques globales ont fait circuler des flux d'idées et de valeurs différentes qui prônent une individualité en mouvement, dont la mobilité comme source d'accomplissement est reliée à l'individu, au déplacement (Bauman 2000) et à la consommation (McCracken 1990). Ces idées et valeurs individualistes ont apporté aussi leurs problèmes : l'anxiété globale, le questionnement profond sur les valeurs reçues, voire confusion et dualité accentuées. Dépression sévère, anxiété et panique étaient des termes courants que mes interlocuteurs, hommes et femmes progressistes, ont souvent employés lors de nos échanges. Les deux discours (dit conservateur et progressiste), deux visions de monde parfois difficiles à concilier – deux formes de mobilité dans deux sens opposés – mettent en pause et rendent liminale une masculinité positive et agissante :

L'homme [égyptien] ne sait plus. Il n'est pas sûr. Il essaie de s'affirmer, il a des problèmes. La violence serait un des moyens de cette affirmation. C'est injustifiable bien sûr. Mais l'homme actuellement est comme brisé, il essaie de le cacher en étant violent d'une manière illogique et fait des choses qui ne lui ressemblent pas. (Ahmed, 28 ans, ingénieur)

Bref, cette situation d'ambiguïté qui habite les espaces sociaux et l'identité moderne hypermobile a créé le besoin d'un espace « neutre », qui représente l'antithèse spatiale et structurelle des espaces publics traditionnels.

Espaces neutres, où je suis *presque moi*

Même aujourd'hui, une femme égyptienne doit trouver des endroits neutres pour rencontrer des hommes qui ne font pas partie de son cercle intime ou de travail. Sur le terrain, les cafés modernes où les jeunes peuvent se rencontrer dans une atmosphère détendue se trouvaient partout. Que ça soit dans la ville principale de ma recherche, Mansourah, ou dans ses autres plus petites villes environnantes, on avait souvent le choix entre plusieurs lieux qui semblaient *youth friendly*. Il s'agit surtout des cafés modernes occidentalisés (prononcé *kaféh* par opposition à *ahwa*, le café traditionnel, espace exclusivement masculin) et de nouveaux espaces de travail. Ces lieux sont un mélange de café internet, de restaurant et des lieux de réunions, et parfois même des lieux dédiés aux activités et expositions artistiques. On peut donc y rester pour

travailler, étudier, manger, voir ses amis et ceci pour de longues heures. La plupart du temps, ces lieux sont implantés autour des campus ou dans les zones nouvellement construites et modernes de la ville. Ces endroits ont certaines caractéristiques visuelles, structurelles et organisationnelles communes qui apparaissent comme l'opposé des autres espaces traditionnels de la société.

La neutralisation et parfois la suspension des normes traditionnelles censées contrôler les jeunes, hommes ou femmes est la caractéristique et la philosophie de ces espaces. Cette neutralisation s'opère à plusieurs niveaux, à commencer par le cadre général. Les noms des cafés, leur décor intérieur, les menus proposés, les affiches sur les murs et leur personnel. Les noms sont souvent occidentalisés.⁷ Les menus sont en arabe et en anglais. Les affiches, les références visuelles et la musique proviennent généralement du monde anglophone occidental. Deux aspects les plus frappants de cette neutralisation en Égypte sont les horaires d'ouverture, différents des cafés classiques *ahwas*, et la climatisation. Tout d'abord, ces cafés sont souvent ouverts jusqu'à 1h00 du matin sans pause ni allusion aux rythmes extérieurs. Parfois, l'éclairage et le décor, soutenus par la climatisation, brouillent le concept même du jour et de la nuit. On est donc dans une sorte de cocon, confortable et climatisé qui s'isole de l'extérieur et suspend en quelque sorte la conscience du temps. Étant donné que le patriarcat classique est associé à la tradition non seulement par ses valeurs, mais par son association avec la reproduction biologique, cet aspect atemporel est accentué dans ces espaces de rencontres.

La clientèle est surtout jeune. La plupart des cafés sont remplis d'étudiants ou de jeunes entrepreneurs et télétravailleurs. Ce sont des lieux mixtes et accueillants, ayant une atmosphère très informelle. Le code de vie semble provenir de l'absence de contraintes et des hiérarchies. Les serveurs, souvent de jeunes étudiants, semblent bien connaître les clients et savent à quoi s'attendre. C'était mon expérience dans l'un de ces cafés : *Central*

⁷ À titre d'exemple : Central Perk, Costa, Coffee Lounge, Le Bon Pari, Stereo, 911, Starbucks etc., Ces noms sont parfois copiés directement d'endroits associés avec l'Occident, comme pour Central Perk (qui parvient de l'émission des années 1990 'Friends', très populaire en Égypte).

Perk (figure 2). Après quelques échanges, les jeunes serveuses ont fini par connaître ma commande dès que je rentre au café. Nous avons parlé de leurs vies sans respecter les normes habituelles de politesse formelle et de hiérarchie qui dominent les interactions en égyptien. Certains répondants rencontrés dans ces espaces ont également fini par s'adresser à moi par mon prénom sans titre, malgré la différence d'âge.



Photo no 2: *Central Perk* café, Mansourah, 2019. Photo: Amal Haroun

Des études sur les milieux urbains du Caire ont décrit ces *coffee shops* comme lieux mixtes de la classe moyenne cairote qui fonctionnent comme des espaces d'évitement social et de ségrégation de classes (De Koning 2015). Ce sont donc des espaces contrôlés et sécuritaires d'après les valeurs familiales des classes moyennes du Caire :

These coffee shops have created a protected niche for non-familial mixed-gender sociabilities in the more contentious public geographies of leisure. They have been able to wrest such mixed-gender sociabilities away from as-sociations with immorality and loose sexual behavior that cling to less exclusive mixed-gender spaces outside of the redemptive familial sphere. (De Koning 2015)

En outre, De Koning révèle comment le contrôle économique limite l'accès à ces lieux à une certaine catégorie de personnes : les prix

sont élevés ou bien les *coffee shops* appliquent une politique de charge minimale sur les factures qui ne sont pas accessibles à tout le monde. De même, l'auteur dénote la présence d'une atmosphère cosmopolite : les références en anglais, les menus standardisés des chaînes de grande marque comme *Starbucks* et autres chaînes locales. Ses répondants marquent ces cafés comme respectables et convenables aux valeurs de la classe moyenne (*Ibid.*, 102) contrairement aux cafés dans des quartiers moins riches où les filles qui les fréquentent sont considérées comme des « prostituées » (*Ibid.*)

Pourtant, la ségrégation basée sur la classe me semblait absente ou elle était minimale dans les cafés de Mansourah. Ces lieux étaient plutôt organisés autour de l'âge de la clientèle et de leur désir d'avoir un espace accueillant qui offre une expérience de rencontre et une sociabilité sécuritaire plutôt neutre et donc sans signes évidents du patriarcat traditionnel. C'est vrai que la plupart sont fréquentés par des étudiants universitaires, de classe moyenne, mais le contrôle économique me semblait moins pratiqué dans les cafés que je fréquentais. Certainement, il y a d'autres endroits qui pratiquent ce code d'exclusion, mais ce ne sont pas des espaces réservés aux jeunes. Ces cafés de jeunes, comme le note García dans son enquête sur les cafés du Caire après la révolution de 2011, offrent une opportunité de conciliation avec le système et une possibilité d'être moderne (2016, 307). Un grand point en commun entre l'étude de Garcia et les cafés des jeunes de Mansourah, était l'âge des propriétaires et du personnel (la vingtaine ou la trentaine) (*idem.*).

En discutant avec l'un de mes répondants sur ces cafés, apparus après la révolution de 2011 et comment la société les tolère ou les contrôle il m'a expliqué que ces cafés connaissent des parcours de vie particuliers. Au début, c'est-à-dire à leur ouverture, ce sont des lieux dynamiques où des groupes de jeunes personnes y trouvent un lieu d'expérience d'émancipation. Une forme de « communauté » se forme, la mixité y est normalisée. Selon lui, comme les hiérarchies sont un peu suspendues dans ces lieux et l'accès y est facile, certains jeunes viennent aussi pour vivre une expérience différente : de consommation cosmopolite pour faire comme les jeunes d'autres classes. Il y a aussi ceux qui viennent juste pour regarder curieusement les autres, filles et garçons. Une fois que ces communautés se sont formées, ces cafés finissent par fermer leurs

portes (après plusieurs années). Mon répondant m'a parlé de deux cafés qu'il fréquentait depuis 2015 et qui ont fermé leurs portes. Les groupes de jeunes vont repartir à la recherche de nouveaux espaces à fréquenter, toujours dans un esprit de reprendre cette distance sociale. *Central Perk*, le café que je fréquentais pendant mon terrain, a été fondé il y a quelques années. En août 2021, une de mes répondantes me *tague* sur la page Facebook du café pour me dire avec tristesse que le café ferme ses portes. Ce mode de vie informel, où j'ai vu de jeunes femmes fumer et chanter, des jeunes jouer de la guitare, étudier, travailler, rire ou mener des discussions animées donnent l'impression dans un certain sens d'être une sorte de performance, une expérience à vivre autre chose avant de reprendre la vie dehors.

Cette expérience de neutralisation temporaire augmente peut-être l'état liminal d'une masculinité prise entre plusieurs dynamiques parfois contradictoires. Cette performance confuse crée également des situations de dualité qui peuvent mener à d'abus envers les femmes, d'après les témoignages que j'ai cueillis. La violence des hommes envers les femmes égyptiennes sur l'espace public est déjà un phénomène inquiétant depuis plusieurs années, il était important de voir le point de vue des jeunes femmes sur la question.

Espaces envahis.

La masculinité racontée par les jeunes femmes

Les hommes [actuellement] ont des pensées (...) possessives, autoritaires et manquent de confiance en eux même. Ils ont beaucoup de pression pour 'prouver' leur masculinité. Ils veulent (donc) profiter tout le temps des femmes le maximum possible, et ils trouvent que c'est de cette manière qu'ils s'accomplissent. Un homme va obliger sa femme à gérer ses rapports sociaux (devoirs sociaux envers la belle-famille) ; il abuse de la femme côté argent, sexe, parce que c'est son droit. Mais, les femmes ne sont plus comme avant, elles ont des rêves. Même si elles n'articulent pas clairement le concept d'autonomie, ou celui de partenariat, elles veulent être heureuses, vivre en paix et en amour. Maintenant, après le mariage, elles sont souvent déçues, mais elles ne vont pas non plus trop supporter la situation pour toujours comme leurs mères ! Après deux ans par exemple, elles vont demander le divorce. (Aya, 25 ans, médecin et sexologue)

Aya n'est pas la seule à souligner une présentation de la masculinité abusive et musclée envers les femmes sur les lieux de travail ou dans les espaces privés. Elle parle à partir de son expérience comme activiste, féministe et jeune sexologue professionnelle. Elle souligne la vulnérabilité masculine qui se manifeste à travers la violence et l'obsession de contrôler les femmes.

En plus de l'aspect explicitement oppresseur souligné par Aya, un autre aspect a également été mis en évidence : le narcissisme masculin qui prétend que les femmes sont censées faire plus d'efforts de compréhension, comme on a vu dans l'article d'Ozyegin (2018). Cette forme de masculinité ignore l'individualité des femmes et invoque des critères classiques et patriarcaux pour limiter cette féminité en mouvement. Une femme qui n'accepte pas le vieux statu quo va contre « sa » nature destinée : à tolérer, comprendre et pardonner les abus masculins. Cependant, les femmes réagissent et se défendent, comme le fait Sama, 23 ans, étudiante brillante en médecine :

Un homme m'a dit une fois que les femmes sont de "good partners" par nature ! Qui a dit ça ?! Il s'attend à ce que la femme fasse plus d'efforts dans les rapports puis pense par la suite qu'elle n'en fait pas assez et donc la blâme elle ! Si l'homme se mettait à la place de la femme, accepterait-il cette attitude ? Ce que tu ne veux pas faire en tant qu'homme, moi, non plus. Ce que tu ne supportes pas en tant qu'homme, MOI, NON PLUS !

Ce qui est intéressant à souligner à partir de ces témoignages c'est la critique de ce qu'on peut nommer *l'aspect statique* d'une masculinité narcissique et satisfaite d'elle-même. C'est l'opposé d'une féminité perçue comme active, en mouvement, prenant conscience d'elle-même, qui se prononce clairement sur le fait de repousser les limites et d'avancer sur le chemin de l'autonomie. Pourtant, on peut voir ces attitudes masculines comme des tentatives de ralentir le dynamisme féminin en l'encadrant sur les espaces publics censés être réservés aux hommes. De créature douce et aimable, la femme est donc transformée en un être qui renonce à « sa » nature.

Dans le même sens, les femmes que j'ai interviewées ne cherchent pas des partenaires « déjà » riches (probablement parce qu'héritiers, ou aidés par les parents, ce qui justifierait leur pouvoir sur lui et donc sur leur belle-fille), mais plutôt des partenaires autonomes,

dynamiques qui cherchent à se réaliser eux-mêmes. Le désir de se transformer dans ce sens est un principe qui va à l'encontre d'une valeur égyptienne souvent décrite dans les discours officiels, comme historique et même basilaire : la stabilité, voire l'inertie. Selon le discours populaire en Égypte, un des buts du mariage serait même d'avoir une partie de cette stabilité/*istiqrar* dans la vie, en fondant une famille (Al-Aswad 2014).

Ce qui renforce cette thèse d'un désir d'entrave masculine d'une part et d'un désir féminin de dynamisme d'autre part, c'est ce témoignage sur l'implication des femmes dans la sphère publique à tous les niveaux, comme l'articule clairement la jeune Rima, 24 ans, médecin :

Durant les 20 dernières années, les femmes sont plus impliquées dans l'espace public, si on considère des activités comme le bénévolat par exemple. Cela a élargi leurs horizons, et a laissé des impacts sur leurs visions, leurs idées et leurs expériences. Il y a aussi l'éducation et le voyage. Alors le rôle de la fille timide, future mère de famille, c'est fini ! Les gars sont encore dans cette phase de 'je suis l'homme, c'est assez pour être validé. En tant que gars, je travaille, alors ça suffit !' La femme est devenue multitâches ; travail, maison, enfants. L'homme reste dans la phase : je travaille puis je retourne à la maison. Ils semblent moins évolués que les femmes. Ils voient encore que la norme c'est que la femme est la responsable de la maison alors que lui l'est dehors la maison. Je vois encore des hommes qui ne travaillent pas et c'est la femme qui assume tout alors que lui il veut tout contrôler. Un homme comme ça abuse de la femme et reste violent envers elle. Je pense que les hommes seront obligés d'évoluer eux aussi, surtout ceux qui sont éduqués et intelligents parce qu'ils vont chercher des femmes qui pourraient partager une vie réussie avec eux et donc ils seront obligés de trouver un "common ground ». Ça reste du travail à faire !

Ce portrait de jeunes femmes en mouvement, capables de pénétrer dans tous les domaines et briser les composants d'un discours sur la domination masculine rend cette masculinité encore plus confuse et fragile. Ce dynamisme des femmes en mouvement contribue encore à déstabiliser les structures patriarcales et donc à approfondir la crise de masculinité.

Alaa Khaled, 50 ans, une figure littéraire connue en Égypte, m'a déclaré, d'après ses observations auprès des jeunes sur une supposée vulnérabilité des hommes sur les espaces mixtes :

Les femmes actuellement exigent parce qu'elles ont pris conscience qu'elles ont un problème, l'homme est souvent stable, parce qu'il a ses droits. S'il paraît plus vulnérable, c'est que les femmes deviennent plus fortes et s'affirment de plus en plus.

Ces témoignages qui viennent non seulement des jeunes répondants, mais aussi de quelques figures plus âgées reflètent au mieux cette crise actuelle de la jeune masculinité égyptienne régionale de classe dite moyenne. La montée de la violence contre les femmes dans l'espace public depuis deux décennies (comme le montrent les statistiques⁸) et la confusion racontée, sont probablement des aspects de cette crise en cours.

Les jeunes semblent pris entre un discours offrant des avantages basés sur le genre, et un agir suspendu par le dynamisme des femmes sur les espaces perçus comme exclusifs aux hommes. L'ambiguïté domine également les espaces d'interactions hommes/femmes.

Conclusion

Les rapports entre système patriarcal et dynamiques globales sont pertinents pour comprendre l'organisation des espaces sociaux dans plusieurs contextes. La tendance générale pense ces rapports comme opposés ou qui s'excluent les uns des autres. Cependant, les données ethnographiques et les tendances émergentes dans la littérature montrent que cela n'est pas le cas. Il y a des interactions dynamiques entre tendances progressistes et conservatrices, entre le global et le patriarcal, comme les positions et les discours des jeunes hommes mettent en avant. Ces derniers veulent appuyer le côté, « occidental » et « individualiste » des jeunes femmes, mais se méfient en même temps de ces tendances émergentes. Celles-ci mettent en doute les bases émotives et psychologiques de la

⁸ Selon des statistiques sur le harcèlement sexuel dans l'espace public, 83 % des Égyptiennes étaient harcelées dans les transports publics et institutions académiques (ECWR 2008), tandis que le tiers des Égyptiennes (29,4 %) ont subi une forme de violence de leurs conjoints (Yaya 2021).

masculinité et limitent la notion du contrôle des corps des femmes ancrée dans les sociétés patriarcales.

L'analyse de l'état des lieux des espaces publics dans des contextes conservateurs pourrait aider à comprendre non seulement les structures de nouveaux rapports de genre, mais également leurs dynamiques et leurs manifestations. Ces dynamiques contribuent à changer, convertir ou réorganiser les espaces de la vie sociale. Sur le même espace, on peut apercevoir la présence des contradictions du système patriarcal comme le souligne Ozyegin (2018) sur les nouveaux comportements (non) patriarcaux des jeunes Turcs. Elle démontre comment le système patriarcal pénètre aux nouveaux espaces dits progressistes, dans les comportements contradictoires des jeunes Turcs avec leurs partenaires.

Dans cette présentation, j'ai abordé les impacts des dynamiques globales sur les pratiques d'une jeune masculinité régionale égyptienne et les aspects d'une crise identitaire très présente auprès des répondants sur mon terrain. Le concept de l'espace et la manière dont les individus les définissent peuvent contribuer à la compréhension des dynamiques sociales. Dans un monde avec des frontières poreuses, les personnes et surtout les hommes de la classe dite moyenne entourés d'un système de valeurs patriarcales finissent entre deux feux. D'une part, ils reconnaissent que les nouveaux espaces qu'ils fréquentent sont aussi fréquentés par des femmes à la recherche de l'émancipation, et donc les anciennes attitudes ne sont plus valides. D'autre part, les espaces où ces nouvelles valeurs sont acceptées et manifestées sont nouveaux, et donc empêchent une transformation totale, car leurs sentiments progressistes ne sont validés qu'à l'intérieur de ces espaces. Souvent, il en résulte de la confusion ou de la radicalisation, où certains jeunes essaient de sortir de l'impasse en devenant ultraconservateurs et en se tournant vers la tradition jugée intolérante pour avoir un cadre bien défini. Toutefois, cela est un sujet d'autres enquêtes à venir.

Bibliographie

- Abaza, Oumnia. 2010. « “Ana Gay”: Coming to Terms with Male Gayness in Egypt ». *Surfacing-An Interdisciplinary Journal for Gender in the Global South* 3 (1) : 100-122.
- Abdelmonem, Angie. 2018. « Reconsidérer la dépolitisation : l’approche du témoin de HarassMap et la création d’une masse critique pour lutter contre le harcèlement sexuel en Égypte ». *Égypte/Monde arabe* [En ligne], Troisième série : Nouvelles luttes autour du genre en Égypte depuis 2011. Lien : <http://ema.revues.org/3532>. Consulté en août 2022.
- Abu Amara, N. 2012. « Le débat sur le harcèlement sexuel en Égypte : une violence sociale et politique ». *Égypte/Monde arabe* 9 (1) : 119-135. <https://www.cairn.info/revue-egypte-monde-arabe-2012-1-page-119.htm>. Consulté en août 2022.
- Al-Aswad, E. 2014. « Metaphors Arab Women Live By ». *Journal of women of the middle east and the Islamic world* (12) : 36–48.
- Amin, Sajeda et al. 2004. « Education, Wage Work, and Marriage: Perspectives of Egyptian Working Women ». *Journal of Marriage and Family* (66) : 1287–1299.
- Antoun, Richard. 1968. « On the Modesty of Women in Arab Muslim Villages: A Study in the Accommodation of Traditions ». *American Anthropologist* (70) 1 : 671-697.
- Appadurai, A. 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. University of Minnesota Press.
- Barker, G. 1997. « Emerging global trends related to the role of men and families ». Briefing notes for a Brown Bag Discussion. The Chapin Hall Center for Children. University of Chicago.
- Bauman, Zygmunt. 2000. *Liquid modernity*. Cambridge, UK: Polity Press.
- Brink, Judy. 1991. « The Effect of Emigration of Husbands on the Status of Their Wives: An Egyptian Case » *International Journal of Middle East Studies* (23) : 201–11.
- Cain, M., S. R. Khanan et S. Nahar. 1979. « Class, Patriarchy, and Women’s Work in Bangladesh ». *Population and Development Review* (5) : 408-16.
- Chant, S. et Gutmann, M.C. 2002. « ‘Men-streaming’ gender ? Questions for gender and development policy in the twenty-first century ». *Progress in Development Studies* (2) 4 : 269–282.
- Conway-Long, Don. 2003. « Seeking masculinities in the Middle East: an anthropology of power and absence ». dans *What about masculinity? Special issue of al-Raida*, Beirut, Lebanon: Institute for Women’s Studies in the Arab World, Lebanese American University (21): 103.
- El-Deeb, Bouthaina. 2013. « Study on Ways and Methods to Eliminate Sexual Harassment in Egypt ». United Nations Women, lien en ligne: https://s3-eu-west-1.amazonaws.com/harassmap/media/uploaded-files/287_Summaryreport_eng_low-1.pdf consulté en août 2022.
- De Koning, Anouk. 2015. « Negotiating the City—Everyday Forms of Segregation in Middle Class Cairo ». dans *Negotiating Urban Conflicts: Interaction, Space and Control*, edited by Helmuth

- Berking, Sybille Frank, Lars Frers, Martina Löw, Lars Meier, Silke Steets and Sergej Stoetzer, Bielefeld: transcript Verlag, pp. 99-112. <https://doi.org/10.1515/9783839404638-007> Consulté en août 2022.
- ECWR 2008. « “Clouds in Egypt’s Sky” Sexual Harassment: from Verbal Harassment to Rape ». Rédigé par Rasha Mohammad Hassan, sous la supervision d’Alia Shukri et Nehad abul Komsan, UNFPA.
- Fargues, P. 2005. « Women in Arab Countries: Challenging the Patriarchal System? ». *Reproductive Health Matters* (13) 25 : 43-48.
- Fanchette, S. 2006. « Le delta du Nil : enjeux et limites du contrôle territorial par l’État ». *Hérodote*. (121) : 165-189. <https://doi.org/10.3917/her.121.0165> Consulté en janvier 2022.
- García, J. S. 2016. «From hara to midam: Public Spaces of Youth in Cairo». In *Youth, Space and Time*. Leiden, The Netherlands: Brill. 294- 317. doi : https://doi.org/10.1163/9789004324589_017 consulté en mars 2022.
- Ged Anne. 1985. « Migrations et transformations économiques et sociales en Égypte ». In : *Tiers-Monde. Les migrations internationales au Moyen-Orient*. (26) 103 : 493-506.
- Ghannam, Farah. 2013. *Live and Die like a Man. Gender Dynamics in Urban Egypt*. Stanford University Press.
- Ghassoub, Mai, and Emma Sinclair-Webb, eds. 2000. *Imagined Masculinities: Male Identity and Culture in the Modern Middle East*. London: éditions Saqi.
- Hamad, R., Abd Elrahman, A. and Ismail, A. 2018. « Homes or Just Houses: The Housing Needs of Female-Headed Households in Egypt ». *Journal of Building Construction and Planning Research*. (6) :138-150. doi: 10.4236/jbcpr.2018.63010
- Hoodfar, H. 1996. « Egyptian Male Migration and Urban Families Left Behind: “Feminization of the Egyptian Family” or a Reaffirmation of Traditional Gender Roles? ». dans *Development, Change, and Gender in Cairo: A View from the Household*. (eds) D. Singerman and H. Hoodfar. Bloomington, IN: Indiana University Press. 51–79.
- Inhorn, M. C. 2010. *The New Arab Man: Emergent Masculinities, Technologies, and Islam in the Middle East*. (Princeton, N.J. : Princeton University Press.
- Langohr, Vickie. 2014. « New President, Old Pattern of Sexual Violence in Egypt ». *Middle East Report*. <https://merip.org/2014/07/new-president-old-pattern-of-sexual-violence-in-egypt/> Consulté en juillet 2022.
- Louhichi, Khaled. 1997. « The Impact of the Emigration of the Husband on the Status of the Wife: The Case of Egypt ». dans *Women and Families: Evolution of the Status of Women as Factor and Consequence of Changes in Family Dynamics*. Maria Eugenia COSIO-ZAVALA (ed), Paris, CICRED : 323-339.
- Jyrkiäinen, Senni et Bisset, Victoria. 2016. « Great Expectations, Uncertain Futures. Urban and Online Encounters with Youth, Love and Marriage in Egypt ». *AnthropoChildren*. (6) lien électronique: <https://popups.uliege.be/2034-8517/index.php?id=2477>, DOI: 10.25518/2034-8517.2477 Consulté en janvier 2022.

- Kandiyoti, Deniz. 1988. « Bargaining with Patriarchy ». *Gender and Society* (2) 3 : 274-290.
- Khoury-Dagher Nadia. 1985. « La participation des femmes à l'économie égyptienne : tendances et évolution ». Dans *Tiers-Monde. La sortie du travail invisible : les femmes dans l'économie*. (26) 102 : 335-350.
- Kreil, Aymon 2016. « Dire le harcèlement sexuel en Égypte : les aléas de traduction d'une catégorie juridique ». *Critique internationale* (70) : 101-114. DOI 10.3917/criti.070.0101.
- McCracken, Grant. 1990. *Culture and consumption*. 1^e éd. Bloomington, Ind: Indiana University Press.
- Moghadam, Valentine. 2013. « Gender and the Family: Patriarchy in Crisis ». dans *Modernizing Women; Gender and Change in the Middle East*. Lynne Rienner Publishers, États Unis: 109-136.
- Naguib, Nefissa. 2015. *Nurturing Masculinities: Men, Food, and Family in Contemporary Egypt*. University of Texas press.
- Nelson, Cynthia. 1974. « Public and private politics: women in the Middle Eastern world ». *American Ethnologist*, 1 (3) : 551-563.
- Norbakk, Mari. 2014. « Love and Responsibility: An ethnography of Masculinities and Marriage in Urban Egypt ». Mémoire de maîtrise, département d'anthropologie, Université de Bergen.
- Ozyegin, Gul. 2018. « Rethinking Patriarchy through Unpatriarchal Male Desires ». dans *Gender Reckonings: New Social Theory and Research*, édi. R. Connell et al., New York : 233 – 253.
- Rashad, Hoda et Osman Magued. 2003. « Nuptiality in Arab countries: changes and implication ». dans *The new Arab Family*. Édité. Nicholas Hopkins. Cairo papers in social sciences, The American University in Cairo Press. (24) 1 et 2 : 20-50.
- Salazar, N. 2020 Post-national belongings, cosmopolitan becomings and mediating mobilities, Special Issue: Post-national formations and cosmopolitanism, *Journal of Sociology* (0) 00: 1–12. DOI: 10.1177/1440783320987639 journals.sagepub.com/home/jos
- Sharabi, Hisham. 1988. *Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society*. Oxford University Press.
- Sholkamy, H. 2003. « Rationales for Kin marriage in Rural Upper Egypt ». dans *New Arab Family: Cairo Papers in Social Sciences*. Dir. N. Hopkins, The American University of Cairo Press, : 62-79.
- Taylor, Charles. 2004. *Modern Social Imaginaries, Public Culture*.
- Viveros Vigoya, M. 2018. *Les couleurs de la masculinité. Expériences intersectionnelles et pratiques de pouvoir en Amérique latine*. Paris : La Découverte.
- Yaya, Sanni, Alzahra Hudani, Amos Buh, and Ghose Bishwajit. 2021. « Prevalence and Predictors of Intimate Partner Violence Among Married Women in Egypt ». *Journal of Interpersonal Violence* (36) : 21–22: 10686–704. <https://doi.org/10.1177/0886260519888196>. Consulté en octobre 2022.

L'anthropologie, de la dissonance à l'ambiguïté. Sortir de l'impasse¹

Lynda Dematteo

Chargée de recherche CNRS LAP

Mariella Pandolfi

Professeure émérite de l'Université de Montréal

La Treizième Symphonie de Dmitriï Chostakovitch est unique en son genre car, elle fut composée d'après un cycle controversé de poèmes écrits par Evgueni Evtouchenko.² Cette série, connue sous le titre du premier poème *Babi Yar*, traite de l'antisémitisme en Russie soviétique, de la répression politique, de la peur quotidienne, de l'endurance des femmes russes et de la tension entre carriérisme et créativité. En dépit de la désapprobation des autorités, Chostakovitch citait presque systématiquement des thèmes juifs dans ses compositions musicales. Lorsqu'il décide d'adapter ces poèmes lors de la deuxième campagne de déstalinisation de juillet 1962, il prend la décision d'exprimer clairement son opinion. Par sa musique, Chostakovitch s'efforce de donner aux poèmes d'Evtouchenko une force émotionnelle plus grande encore afin de secouer ses contemporains. Cette symphonie était un projet collaboratif entre les deux artistes : Evtouchenko a écrit le poème sur les peurs spécialement pour Chostakovitch et le musicien a utilisé des trilles pour recréer les sensations physiques de la terreur sous le régime de Staline. C'est probablement le moment le plus fort de la symphonie. Ensemble, ils ont décidé d'affronter leurs craintes pour créer, au risque de leurs carrières, un monument musical à la place du mémorial que le gouvernement soviétique n'a jamais voulu ériger pour les Juifs de Kiev assassinés durant la « Shoah par balles

¹ Une version anglaise de cet article a été publiée en 2020 : Dematteo, Lynda, Pandolfi, Mariella, 2020, « Anthropology from Dissonance to Ambiguity: Breaking the Deadlock » in *Political Anthropological Research on International Social Sciences*, n°1, The Hague, Brill, p. 39-60.

² <https://www.osm.ca/en/babi-yar-une-symphonie-du-xxie-siecle/>

». Afin de se faire entendre alors que la liberté d'expression était menacée, ils ont assemblé ensemble plusieurs tabous politiques pour tâcher de les briser conjointement et contrecarrer le conformisme et l'autoritarisme. Ils ont exécuté leur plan avec une grande humilité, avec un immense respect pour toutes les victimes, notamment pour les femmes, tout en indiquant le chemin de la rédemption pour tous. Dans *Babi Yar*, Evgeny Evtouchenko mobilise le pouvoir de l'humour parce qu'il peut déjouer toutes les formes de représailles. Outre sa puissance émotionnelle, la Treizième Symphonie est exemplaire par son audace créatrice, ce qui en fait une méthode pour tout effort inspiré, y compris en sciences sociales.

L'anthropologie sociale menacée

Le Brexit puis l'élection de Donald Trump ont signifié un changement majeur dans l'attitude de l'Occident vis-à-vis du reste du monde. Après une première phase d'expansion coloniale, les pays occidentaux ont encouragé l'ouverture et le libre-échange, mais depuis que cette ouverture profite aux puissances émergentes au détriment de leurs anciens colonisateurs, la question suscite la controverse au sein même du camp occidental. Ce changement majeur a entraîné des tensions politiques internes qui ont fini par atteindre notre environnement professionnel et notre quotidien. Les lieux de production du savoir ne pouvaient qu'être affectés par la crise d'identité que traversent les pays occidentaux. Avec le nationalisme, les préjugés identitaires sont réapparus frappant des personnes bien réelles ici ou là. Cette résurgence soudaine doit nous alerter, non seulement pour les violences qu'elle occasionne, mais également pour ce qu'elle trahit du changement dans la relation à soi-même et au monde. Le repli que nous expérimentons actuellement va à l'encontre des efforts entrepris pour réinventer nos façons de travailler. Depuis les années 1990, l'anthropologie s'est engagée à dépasser les traditions nationales afin de corriger les vieux préjugés colonialistes et de transnationaliser la production du savoir. Le retournement actuel a toutes les raisons d'ébranler fortement ses fondements épistémologiques et nos tentatives pour les renouveler. La crise était déjà perceptible depuis plusieurs années et de nombreux anthropologues se sont emparés de la question. C'est dans cette optique que nous avons initié une réflexion collective sur les moyens de réinventer notre In/Discipline (Comaroff 2011). Il est

difficile de comprendre où va l'anthropologie, car elle est dans un processus de réinvention permanente.³

En tant que science humaine, l'anthropologie valorise la différence tout en renforçant la conscience que les différences n'ont pas de base ontologique. Cette tension dialectique est en fait constitutive de notre In/Discipline. Nous sommes donc enclins à remettre en question les idées préconçues, à démonter les évidences et à déplacer les perspectives communes. C'est ce qui fait la spécificité de notre contribution à la connaissance. Cependant, la brèche introduite par l'opus collectif *Writing Culture* (Clifford, Marcus 1986) a plongé beaucoup d'anthropologues dans une sorte d'« hypocondrie épistémologique » comme l'a formulé Clifford Geertz (Geertz 1988) : depuis lors, certains de nos collègues croient que la fin est proche et ils se sont entrés dans une défense maniaque de ce qu'ils considèrent comme la « vraie anthropologie » en revenant aux sources pour se distinguer de tous ceux qui pratiquent l'ethnographie.

À peine 15 ans après la publication de cet ouvrage collectif, les espoirs postcoloniaux de dialogue ont été littéralement pulvérisés par l'attentat du 11 septembre (Pandolfi 1997), favorisant à l'échelle globale une politique de la peur et le déploiement d'un ban-opticon transnational sans précédent (Bigo 2008). En 2011, John Comaroff a ouvert quelques pistes pour contrer cette tendance et favoriser de nouvelles potentialités. L'anthropologie n'a plus les mêmes sujets de recherche, mais elle a toujours la même praxis. Pour les anthropologues dans leur ensemble, la méthode a une forte dimension épistémologique. Selon Comaroff, la praxis anthropologique se caractérise par quatre opérations épistémiques fondamentales : l'éloignement critique, la déconstruction, l'approche contre-intuitive et la spatiotemporalisation de l'ethnographie. L'anthropologie peut être définie comme une *grounded theory* dans

³ Marc Abélès et Lynda Dematteo ont organisé en 2015 deux ateliers internationaux à l'occasion des 40 ans de l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS Paris), *Réinventions permanentes. Des anthropologues politiques aux prises avec leur temps*, avec la participation de Michel Agier, Laëtitia Atlani-Duault, Nancy Chen, Riccardo Ciavolella, Barbara Glowczewski, Rosalind C. Morris, Michel Naepels, Catherine Neveu, Mariella Pandolfi, Caterina Pasqualino, Emmanuel Terray et Eric Wittersheim.

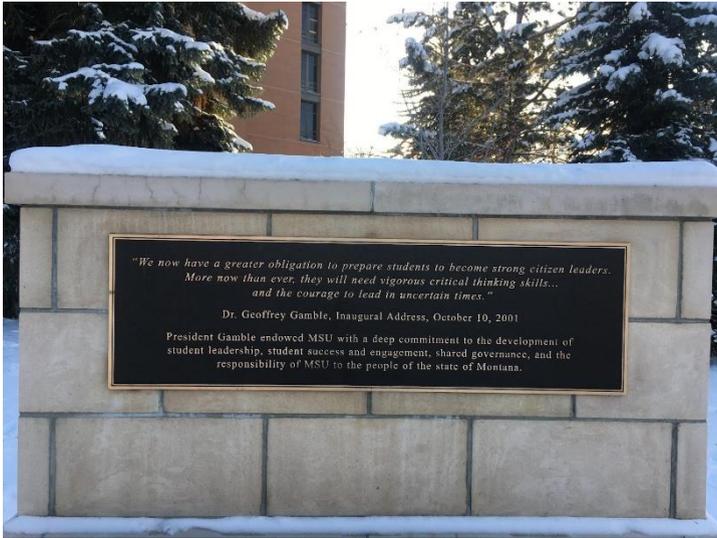
la mesure où les avancées conceptuelles résultent des observations de terrain (Comaroff 2011). Si les anthropologues sont empêchés de faire des recherches ethnographiques, leur discipline est vouée à disparaître. À bien des égards, dans le système de gestion néolibéral de la recherche, être capable de faire du travail de terrain est devenu une récompense et non plus un prérequis. Avec le développement des appels à projets, choisir ses propres sujets de recherche va même devenir un luxe.

Mélanie Duclos et Anders Fjeld nous rappellent que la liberté académique est un droit qui doit être ouvertement défendu et exercé en tirant son sens des conflits qui le font naître (Duclos et Fjeld, 2019). Les chercheurs font l'objet d'injonctions, de contrôles, leurs données peuvent être aussi captées et ils sont de plus en plus souvent les cibles de procédures judiciaires (Atlani-Duault and Dufoix, 2014). Les menaces qui pèsent aujourd'hui sur leur travail sont nombreuses : les voix critiques sont toujours étouffées, voire réprimées, par les pouvoirs oligarchiques, religieux et nationalistes, mais le travail de recherche subit également une marchandisation, une précarisation et une accélération des rythmes requis. De plus en plus d'anthropologues ont eu des difficultés à accéder au terrain et à travailler dans de bonnes conditions. Certains sont surveillés par les autorités locales, d'autres se voient d'emblée refuser l'accès et ils sont désavantagés dans l'avancement de leur carrière professionnelle. Dans de nombreux cas, ils se sont tournés vers l'étude de leurs propres sociétés. Toutes ces difficultés ont des conséquences sur le développement de l'anthropologie, que certains spécialistes des autres sciences sociales considèrent avec dédain comme déjà morte. La nouvelle logique de gestion de la recherche a généré des comportements autodestructeurs et la pulsion de mort circule dans les couloirs de nos départements. « Les peurs, comme des ombres, volent partout et pénètrent à tous les étages », comme l'exprime Evgueni Evtouchenko dans son poème. Si nous n'y prenons pas garde, l'anthropologie risque de se voir réduite aux études patrimoniales et muséologiques. Dans de nombreux pays, la survie même de la discipline est en jeu.

À l'ère néolibérale, les conditions dans lesquelles les anthropologues doivent rendre compte de leurs études affectent également ces études elles-mêmes. Afin de retrouver une certaine forme de liberté que l'université ne leur garantit plus, un certain nombre d'entre eux

se sont tournés vers la pratique des arts. Le virage artistique de l'anthropologie s'est particulièrement accentué ces cinq dernières années. Pour les anthropologues, c'est une façon d'échapper à l'utilitarisme et à l'obligation d'obtenir des résultats quantitatifs. Nous allons à l'université pour mener une réflexion critique sur les formes de valeurs qui nous sont présentées comme inévitables. La scène artistique contemporaine est aujourd'hui l'un des lieux où se poursuit cette réflexion. L'université doit valoriser l'engagement et la pensée critique, et non le nombre d'articles écrits (sur le modèle chinois). Lorsque la liberté académique est menacée, la démocratie l'est aussi. Dans ce contexte particulier, les anthropologues sont embourbés dans un paradoxe : les connaissances accumulées n'ont jamais paru aussi cruciales, mais partout ils sont empêchés de travailler. Les autres spécialistes des sciences sociales se réclament de l'anthropologie, mais la position institutionnelle de la discipline n'a jamais été aussi faible. Alors, que se passe-t-il avec l'anthropologie?

Le néolibéralisme produit un régime particulier de vérité, c'est-à-dire un cadre de vérification qui octroie la possibilité de dire le vrai. Aujourd'hui, cette tendance conduit à produire la réalité sociale plus qu'à l'investiguer. Si cette nouvelle épistémè n'a que faire de la démarche inductive, qu'en est-il de l'anthropologie ? La recherche empirique, parce qu'elle est coûteuse et chronophage, a été remplacée par des études à la fois subjectives et plausibles. Ainsi, la vraisemblance, associée à la peur, est devenue la prémisse épistémologique de la (non-)raison politique actuelle. Celui qui est au pouvoir a toutes les raisons de craindre le travail ethnographique et son potentiel de subversion. En déplaçant le regard habituel sur les réalités étudiées, l'ethnographie dérange profondément. L'anthropologie sera-t-elle amenée à construire la réalité plutôt qu'à l'explorer? Sommes-nous condamnés à devenir des *storytellers* au service des pouvoirs en place?



Un mois après les attentats du 11 septembre, le président de l'université d'État du Montana a fait installer cette plaque incitant les étudiants à aiguiser davantage encore leur esprit critique. Les élites locales ont immédiatement perçu le danger que cet événement représentait pour l'université et la démocratie. De nombreux Montanais ont été tués en Irak et en Afghanistan dans les dix années qui ont suivi. Le Montanan U.S. Navy SEAL, Robert James O'Neil, a prétendu avoir tiré le ou les coups de feu qui ont tué Oussama ben Laden le 1er mai 2011.

En s'appuyant sur la généalogie de la gouvernementale libérale de Michel Foucault, Laurence McFalls et Mariella Pandolfi (2017) explorent les relations entre le pouvoir, la vérité et la subjectivité pour montrer comment les promesses de liberté et de prospérité du libéralisme ont toujours été susceptibles de se dégrader en austérité et en insécurité. Ils introduisent le concept d'inspiration deleuzienne de *too-late liberalism* pour saisir ce potentiel illibéral du libéralisme: le *too-late* dévoile l'imposture originelle, c'est-à-dire l'inhabilité intrinsèque des techniques gouvernementales libérales et de leur régime de vérité à garantir les promesses de paix, de prospérité et de liberté pour tous, et finalement, c'est toujours trop tard que nous nous apercevons que le libéralisme les a remises à plus tard. De la même façon, ils montrent comment son régime de vérification probabiliste se dégrade en régime de vérification plausibiliste et sa

culture politique du danger en culture politique de la peur. L'euphorie qui a suivi la chute du mur de Berlin a laissé croire aux Occidentaux que les Soviétiques allaient devenir comme eux, mais en fait ce sont eux qui tendent à devenir comme les Soviétiques : paradoxalement, la « victoire » du libéralisme a accentué le déclin de la dimension libertaire du discours libéral et favorise l'essor des idées et des politiques sécuritaires, au point que le lanceur d'alerte libertarien Edward Snowden a dû chercher refuge (par défaut) dans la Russie de Vladimir Poutine.

L'effondrement de l'espoir qu'avait pu incarner le communisme pour les classes populaires paupérisées à l'échelle mondiale s'est également doublé de l'abandon des programmes d'aide mis en œuvre par les États occidentaux. Aujourd'hui, les nouveaux besoins en matière de sécurité sont paradoxalement alimentés par le démantèlement progressif des dispositifs de sécurité sociale de l'État providence. C'est de fait le néolibéralisme qui crée la précarité et le stress économique. Nous voyons ainsi la biopolitique qui s'est déployée pour gérer les réfugiés s'appliquer désormais aux sans-abri des grandes villes du Nord: les personnes perdent leur autonomie et en même temps il leur est reproché de l'avoir perdue. Le modèle de gouvernance que Mariella Pandolfi a observé il y a vingt ans aux marges du monde occidental, dans les camps de réfugiés d'Europe de l'Est, a maintenant atteint son plein épanouissement dans les grands centres globalisés. À ce stade, nous pouvons d'ores et déjà observer la mise en place d'un nouvel appareil biopolitique qui nourrit la peur de l'exclusion sociale dans l'ensemble de la société (Pandolfi 2009, 2011). Cependant, bien au-delà des aspects strictement économiques de ces transformations, c'est la relation entre le libéralisme et la vérité qui a été profondément affectée et modifiée.

Subjectivités en collision

Dans son poème, Evgeny Evtouchenko décrit avec précision l'émergence de nouvelles peurs sous le régime soviétique et lie leur soudaine apparition au développement du mensonge.

Je vois de nouvelles peurs poindre : la peur d'être
 infidèle à son pays, la peur de malhonnêtement
 débattre d'idées, qui sont des vérités évidentes ;
 la peur de se vanter jusqu'à s'étourdir, la

peur de répéter les paroles d'un autre, la
peur d'humilier les autres par sa méfiance et celle de
de leur faire trop confiance.

Lorsque les représentations publiques ne correspondent plus à ce que les gens sont capables d'observer autour d'eux, la violence s'insinue partout. Ils finissent par avoir peur de se parler. Celui qui a le malheur de dire un mot de trop peut être exclu, car son franc-parler devient effrayant. L'individu et les membres du groupe sont dans une relation spéculaire de référence identitaire et de validation mutuelle : l'individu s'identifie à un référent primaire (généralement un leader) et au groupe qui le soutient. Lorsque cette relation est remise en cause, l'individu est exclu du groupe. C'est ainsi que fonctionnent généralement les sociétés autoritaires, mais la situation que nous vivons actuellement dans les pays occidentaux est différente, car il n'existe plus de cadre unique applicable à tous. Grâce aux réseaux sociaux, les gens constituent leurs propres communautés d'appartenance et ont tendance à s'enfermer dans leurs convictions personnelles sans les remettre en question. Toute confrontation semble superflue, voire éprouvante. Ces « espaces de coexistence » (à la fois intimes et partagés) évoquent les espaces sphériques primordiaux explorés par le philosophe allemand Peter Sloterdijk (2011). Les gens vivent dans des « bulles » au risque d'entrer en collision. Dans une telle configuration, les leaders populistes ont parfaitement compris comment utiliser les réseaux sociaux pour accroître leur consensus en renforçant les divisions au sein des pays. Ils forment des foules anonymes de *followers* qui endossent leurs croyances et leurs violences de langage recréant ainsi sous une forme télématique les « meutes » de Canetti (Canetti 1984, Dematteo 2018). Les fake news finissent bientôt par les enfermer dans des prisons cognitives qui finissent par interférer avec la réalité. Les différences d'opinions ne mènent plus à des discussions, mais à l'exclusion. Le ghosting est devenu une pratique courante, y compris dans les milieux universitaires : des collègues coupent soudainement court à toute discussion sans vous faire connaître leurs motivations. Ce type de processus nous affecte tous collectivement et pas uniquement ceux qui sont exclus.

Ces divergences constituent aujourd'hui un véritable défi pour les anthropologues. Comment en rendre compte ? L'écrivain Bret Easton Ellis nous montre peut-être la voie à suivre dans son dernier

essai non fictionnel *White* : en partageant son expérience sur twitter, il décrit très bien ce processus de déliaison. Il le fait de son propre point de vue, c'est-à-dire celui d'un homme gai blanc et privilégié. Sa stratégie d'écriture plutôt inhabituelle est ce qui rend le livre si intéressant, car il expose sa propre subjectivité en collision avec celle de son jeune partenaire et de ses amies. Le lecteur peut être gêné, irrité par les commentaires d'Ellis sur ce que les Américains désignent comme le *Trump derangement syndrome*, mais son récit met en lumière le moment politique que nous traversons. Le véritable fléau pour Ellis c'est la censure et c'est précisément ce qu'il souhaite dénoncer en écrivant à la première personne, pour affirmer son point de vue et provoquer aussi bien les trumpistes que les féministes (Ellis 2019). De plus en plus d'Américains ont pris conscience que la politique identitaire les a conduits dans une impasse: ils sont passés d'une biopolitique raciale valorisant l'homogénéité à une biopolitique promouvant la diversité, mais en réalité ils ne sont jamais vraiment sortis du problème racial. Il faut chercher une issue en rappelant combien les positions victimaires et les affirmations identitaires qui en découlent peuvent aussi être des pièges politiques. L'élection de Donald Trump n'est pas tant une réaction à cette tendance que son apothéose narcissique puisque les nationalistes blancs assument désormais la même position victimaire que les autres minorités en agitant la menace du « grand remplacement ». En fait, l'élection de 2016 n'a fait qu'exacerber les susceptibilités identitaires.

Depuis lors, nous sommes entrés dans une sorte de ronde infernale dans laquelle nous contribuons à réduire notre propre marge de manœuvre en cherchant à policer les propos des autres. Les dessins de presse sont l'expression du politiquement incorrect par antonomase. Ils sont grossiers, moqueurs et provocateurs. Dégonfler *l'esprit de sérieux*⁴ des gens est précisément leur fonction et nous en avons tous le plus grand besoin pour relativiser nos complexes identitaires. Musa Kart, le caricaturiste turc, injustement emprisonné en avril 2019, déclarait que « les caricaturistes sont comme des canaris dans les mines de charbon » : s'ils sont menacés, vous pouvez être certain que la politique est en train de devenir toxique. Les leaders de la droite populistes sont eux-mêmes des personnages

⁴ En français dans le texte original.

caricaturaux qui dénoncent le politiquement correct pour mieux répandre la haine. Aujourd'hui, nous pouvons observer la disparition progressive du dessin de presse alors que nous sommes sous la gouverne des politiciens les plus incorrects.⁵ La caricature interfère avec le politicien et séduit les électeurs au-delà de la raison.⁶ Ce paradoxe doit nous alerter : créer le désordre pour ramener l'ordre traditionnel, c'est précisément la manière d'agir du bouffon que Lynda Dematteo décrit dans *L'idiotie en politique*. Ce comportement étrange est tout à fait caractéristique de l'extrême droite, car il permet à ses acteurs de prendre en tenailles nos libertés entre notre souci de modération et nos principes démocratiques. Ces dernières années, les suprémacistes blancs ont semé le désordre sur les campus américains, en brandissant leur blancheur et en subvertissant la règle de la liberté d'expression. Ces actes de provocation leur permettent de faire passer leurs opposants pour des antidémocrates. Pour eux, ces réunions sont des actions ironiques qui ont vocation à mettre en crise nos systèmes de valeurs démocratiques - c'est ce qu'ils appellent le « lulz » - il s'agit en quelque sorte d'une réadaptation américaine de la *goliardia* des fascistes italiens. Ils prétendent être les victimes de la censure quand ce sont, en réalité, leurs opposants qui sont censurés et même parfois obligés de se déplacer sous la menace d'une agression.

Evtouchenko écrit : « Ils ont essayé de tuer l'humour, mais il leur a juste fait un pied de nez ! » Et Chostakovitch a inséré dans le second mouvement de sa symphonie de nombreuses petites blagues musicales en faisant danser les cordes, les percussions et intervenir de manière spasmodique les instruments à bois, car le rire a bel et bien le pouvoir de vaincre la peur. L'ascendant des suprémacistes blancs repose uniquement sur la terreur qu'ils génèrent. Il est parfaitement possible de la redimensionner en riant de la peur qu'ils instillent. Nous ne devons pas nous laisser intimider par les fascistes

⁵ De manière significative, Donald Trump était un personnage de dessin animé avant de devenir président. Garry B. Trudeau, un illustrateur lauréat du prix Pulitzer, se moque de Trump depuis les années 1980 en en faisant un personnage sympathique (cf. *Yuge! : 30 years of Doonesbury on Trump*). Aujourd'hui, il existe même une série télévisée sur Showtime : « Our cartoon president » : <https://www.sho.com/our-cartoon-president>

⁶ La série des Simpsons (Fox News) a ainsi anticipé l'élection de Donald Trump et mis en scène sa campagne dans la courte vidéo « Trumpastic Voyage » : <https://www.youtube.com/watch?v=hhlqXx5FFrk>.

de tout poil et tomber dans la censure préventive. C'est à nous de trouver la meilleure stratégie d'écriture pour nous libérer de cette peur. En déplaçant le regard, les anthropologues peuvent contrer efficacement les bouffons populistes et modifier la façon d'appréhender les situations politiques. Nous devons ainsi nous réapproprier l'humour pour vaincre la haine.

Dans le monde post-Obama, l'hégémonie des hommes blancs semble menacée : l'équilibre des forces a été bouleversé géopolitiquement par l'essor économique de la Chine, mais aussi intimement remis en cause (comme l'a révélé le mouvement #Me Too). Cette relativisation implicite de la position et du statut des hommes blancs a ouvert la porte à l'expression de différents points de vue sur les réalités étudiées. La crise que nous vivons actuellement intervient au moment où les Occidentaux, qui ont revendiqué l'universalité pour eux-mêmes, ne peuvent plus le faire sans rencontrer de résistance. Certaines affirmations anciennes ne tiennent plus, elles semblent même ridicules. La situation délicate que nous vivons actuellement est probablement le signe d'un changement de paradigme. Les textes ethnographiques apparaissent déjà clairement pour ce qu'ils sont subjectifs et biaisés par l'ethnocentrisme. Les anthropologues ont toujours construit leurs écrits académiques de manière à créer un effet d'objectivité, mais leurs sujets sont le fruit de choix qui n'ont jamais été totalement neutres. Le point de vue autoritaire et prétendument universel de l'anthropologue ne convainc plus personne depuis longtemps, mais cela n'enlève rien à l'efficacité de certaines analyses ethnographiques. Depuis Ernesto De Martino, nous savons que notre regard n'est jamais totalement dépourvu de biais, mais nous en sommes néanmoins conscients, et les descendants des colonisés n'y échappent pas non plus. Cette démarche, tout en restant dépendante de nos propres catégories culturelles, nous permet de les mettre en discussion, et notre travail consiste précisément à réduire au maximum nos idiosyncrasies initiales afin d'obtenir la compréhension la plus fine et la plus nuancée possible (Cherchi 1996).

L'impact du populisme autoritaire sur les débats académiques

La politique identitaire génère actuellement le même type de dilemmes dans les universités. Les chercheurs sont en dissonance :

il n'existe plus de cadre largement partagé et ils sont constamment appelés à se définir (politiquement, socialement, culturellement, sexuellement...). De telles injonctions peuvent être source d'anxiété et conduire à un retrait progressif des discussions. L'extension des règles du politiquement correct dans les académies nord-américaines (avec les inhibitions et le conformisme bienséant qui en résultent) a conduit certains collègues à s'interroger sur le rôle des disciplines identitaires et des projets académiques associés aux mouvements de justice sociale (féminisme, *women's and gender studies*, *black studies*, *ethnic studies*, *postcolonial studies*...). Rosalind C. Morris dans un numéro spécial sur l'université et la raison démocratique (Morris, 2017) relève que désormais ces sous-disciplines progressistes sont paradoxalement accusées aussi bien d'usurper que d'inhiber la pensée critique. Leurs témoignages, généralement ancrés dans des expériences singulières, sont accusés de susciter le trouble dans les universités en sapant l'universalité du savoir. Étrangement, ni les études patrimoniales et ni les études muséales ne sont concernées par ces critiques, même si la dimension nationaliste de leur érudition est une évidence pour tous. Nous devons tous prendre conscience que nous sommes déjà entrés dans un dangereux jeu de miroirs entre ceux qu'elle appelle les « humanistes conservateurs » qui accusent les études sur l'identité d'affaiblir le libre-échange d'idées, voire une perspective universaliste, et les universitaires visés qui revendiquent l'incommensurabilité des expériences de victimisation en prenant position contre les appropriations culturelles. Le fait est que seules les victimes peuvent produire un discours réflexif sur l'abus qu'elles ont subi et l'hypersubjectivité est alors une réponse inévitable. Ce débat se développe alors que les universités sont secouées par des scandales de harcèlement sexuel et que la hiérarchie traditionnelle est remise en cause au sein de l'institution. Certains comportements ne sont plus acceptés et les relations de pouvoir sont renégociées. Avec le renouvellement des générations, les groupes dominants sont actuellement concurrencés par l'émergence de nouvelles figures sociales qui n'avaient auparavant aucune voix dans l'université. Ces situations créent des tensions entre les sexes, les générations et les groupes sociaux.

Un an avant les attaques terroristes de 2015 à Paris, l'un des évaluateurs externes que nous avons sélectionnés pour un numéro

de revue consacré au populisme de droite a soutenu qu'un chercheur français ouvertement musulman ne devrait pas être autorisé à publier des articles sur le Front national. Notre collègue a probablement pensé que la stigmatisation dont il aurait pu faire l'objet remettait en cause l'impartialité de ce travail d'enquête conséquent et audacieux. Et si c'était justement le contraire qui se vérifiait ? Les ethnographes n'appartiennent pas toujours au même groupe religieux que leurs enquêtes, loin s'en faut, cela ne les a jamais dispensés d'interroger leur posture. Cependant, l'inversion de pouvoir dans la relation ethnographique troublait notre collègue. Cette réaction est d'autant plus préoccupante que la plupart des chercheurs travaillant sur l'extrême droite sont féministes ou sont issus de groupes minoritaires. Il est facile de comprendre qu'ils se sentent concernés par le sujet quand beaucoup d'anthropologues trouvent ces groupes politiques « répugnants » (Harding 1991, Lennon 2018) et ne les perçoivent pas toujours comme des objets d'étude pertinents.

Pourquoi un/e chercheur/e est-il/elle renvoyé/e à un moment donné à son identité d'appartenance ? Cela vise à délégitimer son travail d'enquête et d'analyse. Pourtant, ce regard distancié peut être à la fois assumé et respectueux : l'expérience de l'exclusion ne rend pas moins sensible à l'autre (excluant), au contraire, elle aiguise la conscience. Le chercheur acquiert une identité lorsque son point de vue est contesté sur la base de ce qu'il est. L'identité n'est jamais un projet personnel de carrière — surtout si elle est stigmatisée — elle est bien plutôt imposée par le système pour réaffirmer les hiérarchies traditionnelles. Soyons clairs : nous ne sommes pas les *BlacKkKlansmen/women* de Spike Lee.⁷ Les ethnographes n'ont jamais travaillé sous couverture comme le font certains journalistes, car ils n'ont pas les mêmes garanties juridiques. Nous devons donc refuser d'endosser les identités collectives qui nous sont assignées, car cette dérobade est déjà une manière de déplacer les points de vue habituels. C'est aussi une façon de rester vivant et créatif. Georges

⁷ *BlacKkKlansman* est un film américain de 2018 réalisé par Spike Lee d'après les mémoires de Ron Stallworth sorties sous le titre *Black Klansman* en 2014 et adaptées par Charlie Wachtel, David Rabinowitz, Kevin Willmott et Lee. Le film illustre l'impasse de la lutte raciale et se conclut par les images d'archives choquantes des affrontements entre suprémacistes blancs et antifas à Charlottesville les 11 et 12 août 2017.

Devereux était convaincu que si quelqu'un essaie de vous renvoyer à votre identité supposée, c'est qu'il essaie de vous détruire. Ainsi, le jour où vous abandonnez votre singularité pour assumer une identité collective, vous êtes perdu (Devereux 2019). Nous devons pouvoir exprimer nos singularités sans être ramenés à nos diverses appartenances (jamais uniques). Nos subjectivités sont le fruit de nos expériences multiples et géographiquement éparées. Lorsqu'un ethnographe entre dans un groupe social particulier, il finira par être capable de voir les choses dans la même perspective, et n'y sera plus jamais tout à fait extérieur (même s'il s'agit d'un groupe néonazi).

Les personnes issues des minorités sont plus souvent censurées, parce que leur regard et le récit de leurs expériences sont devenus inaudibles ou alternativement irritants pour les détenteurs du pouvoir. Alors comment peut-on les accuser de menacer le débat et les censurer ensuite, sans être incohérent ? Néanmoins, la montée en puissance de la question de l'identité comme menace constitue un sérieux défi pour les anthropologues. Favoriser un vrai débat relève de la responsabilité des universitaires. Nous ne pouvons pas l'éviter honorablement. Les collègues qui se sentent membres d'une majorité ne perçoivent pas que leur point de vue est également marqué par leur propre appartenance. En outre, ils se sentent plus facilement menacés par l'identité des autres. Il existe une idiotie satisfaite des groupes majoritaires, et nous devrions tous nous concentrer sur nos diverses expériences minoritaires pour aborder cette question de manière plus globale, afin de renforcer le pluralisme démocratique. Cela pourrait être un moyen de restaurer le dialogue et de vaincre les constructions idéologiques promues par les majorités populistes. C'est à nous qu'il revient de trouver des solutions théoriques pour sortir des bulles idéologiques ou des ghettos universitaires pour interpeller l'ensemble de nos collègues sur les problèmes qui ont conduit certains à des revendications identitaires. Deleuze et Guattari ont bien perçu le lien politique entre la question de la subjectivité et celle de l'assujettissement et l'ambiguïté du *becoming-minor(itarian)*, mais c'est le seul moyen d'éviter le *becoming-fascist*. Selon eux, le devenir mineur ne doit pas non plus être confondu avec l'appartenance à un groupe minoritaire, car même si ses revendications sont justifiées, elles restent ancrées dans un horizon identitaire. Le devenir mineur est donc un devenir-

imperceptible et finalement révolutionnaire (Deleuze and Guattari 1986).

Avec l'essor du populisme autoritaire, les attaques contre la liberté académique se sont multipliées dans le monde entier ; de plus en plus de collègues sont soumis à la censure, à l'emprisonnement et à l'exil. Certains d'entre eux perdent leur communauté d'appartenance et leur vocation, c'est-à-dire ce qu'ils ont mis toute une vie de recherche à construire. L'expérience des collègues turcs qui ont signé la pétition pour la paix (BAK 2016) est instructive à cet égard. Rares sont ceux qui ont pu bénéficier des différents programmes d'accueil mis en place en Europe (Özlem Biner 2019). Dans un article récent sur la criminalisation du savoir, Judith Butler rappelle que la censure est toujours motivée par la peur : le chercheur est censuré parce qu'on pense que son point de vue constitue une menace pour les pouvoirs en place, que ce soit réel ou imaginaire. Le contenu de son travail est alors déformé dans l'intention de détruire sa carrière (Butler 2018). Sans aller jusque-là, on peut déjà observer le développement des préjugés identitaires et l'appauvrissement des débats académiques autour de nous. Pour remédier à la situation actuelle, la philosophe évoque la création d'une organisation internationale qui permettrait aux chercheurs de continuer à mener leurs recherches sans être soumis à des pressions politiques.

Dissonance, inventivité et processus de création

Lorsqu'il a composé sa Troisième Symphonie, Chostakovitch avait déjà peur du pouvoir de Staline, mais ce qu'il craignait par-dessus tout, c'était l'impossibilité de s'opposer à l'injustice (Solomon 2004). Arrivé à son âge, il avait compris qu'assumer la dissonance, c'était vaincre la pulsion de mort : « J'écris, hanté par la seule peur de ne pas écrire de toutes mes forces ». Les gens sont « culturellement dissonants » lorsqu'ils ne se conforment pas aux diverses identifications sociales auxquelles ils sont soumis. Dans les sociétés multiculturelles, nous sommes de plus en plus nombreux à être culturellement dissonants, mais la société est de plus en plus conformiste, car personne n'ose exprimer sa singularité. Pour un artiste ou un penseur, être dissonant signifie oser ne pas dire ou faire ce que les autres attendent de lui : la créativité relève de la dissonance, l'inventivité de l'indiscipline, et la conceptualisation de

la résistance. Selon Gilles Deleuze, chaque acte de création est un acte de résistance. Créer est une manière de résister à la fois à une force extérieure et à une menace intérieure. Pour lui, cette résistance n'est rien d'autre que la libération d'une force vitale emprisonnée ou offensée. Giorgio Agamben s'est efforcé de poursuivre sa réflexion dans *Création et Anarchie* : si l'acte de création est toujours la libération d'une puissance interne, l'artiste est puissant lorsque son œuvre reste virtuelle. Cependant, lorsqu'il crée, il est en proie à sa propre impuissance. Son œuvre témoigne de cette tension constitutive entre puissance (virtualité) et impuissance (réalisation). L'imperfection qui caractérise l'acte créateur c'est ce qui fait le style. Pour Giorgio Agamben, nous créons finalement avec notre impuissance à créer. Toute création est le résultat de cette dialectique entre puissance et impuissance et les artistes créent avec ce qui leur échappe...

Dans les secteurs artistiques et intellectuels, certaines techniques de censure discrète sont déjà à l'œuvre : par exemple, museler ses compétiteurs tout en reprenant leurs idées pour leur donner une direction plus conforme à ses propres vues. Or, l'activité créatrice est une forme de vocation de vie et de réalisation de soi: entraver ce processus, c'est porter atteinte à la personne elle-même. Si l'on ne permet pas aux artistes et aux intellectuels de réaliser leur plein potentiel parce que cela dérange certains, cela a un coût humain. La censure consiste aussi à établir les conditions et les limites de la parole légitime. En ce sens, elle n'est pas seulement une privation, elle participe pleinement à la construction du sujet conforme. Une identité nous est alors assignée et nous sommes censés penser et créer en fonction de cette identité. Cette dérive a été favorisée du fait que les universitaires minorisés ont été instrumentalisés par ceux qui, une fois au pouvoir, souhaitaient paraître plus progressistes qu'ils ne l'étaient en réalité. Cette mise en conformité est un processus coercitif.



Marisa Albanese, *Combattenti*, 2000, Métro de Naples,
Station « Quattro Giornate ». Photo : Barbara Jodice.

Le sujet de la *parrêsia* (Foucault 2016) est alors transformé en sujet conforme.

Depuis son exil californien, Theodor Adorno nous parle de ces menaces dans *Minima Moralia*. Ses textes sont adressés à son ami Max Horkheimer, exilé tout comme lui, et il adopte une posture très humble lorsqu'il égraine et questionne les principes éthiques et la possibilité même de la philosophie après le nazisme. Il décrit son expérience du totalitarisme et s'interroge sur ce que pourrait être une vie bonne après une telle épreuve. Il explique comment, lorsque l'idéologie s'impose, la subjectivité disparaît et le conformisme devient la règle. Ce processus met en péril l'esprit critique : « Le regard que nous posons sur la vie s'est mué en une idéologie qui nous trompe en masquant le fait que cette vie n'existe plus ».⁸ Dans ces conditions, l'individu ne peut que se replier sur lui-même, mais selon Adorno, c'est aussi un risque, car la théorie dialectique est contraire à toute forme d'isolement: « La fidélité à son propre niveau de conscience et d'expérience a constamment la tentation de

⁸ Adorno, Theodor W., « Dédicace à Max », *Minima Moralia*, p. 10.

dégénérer en infidélité, en refusant de voir ce qui transcende l'individu et d'appeler par son nom ce qui en fait la véritable substance ».⁹ Cependant, il reconnaît aussi qu'il existe des moments particuliers où la capacité critique est réduite à la sphère de la conscience individuelle : « Au regard de l'unanimité totalitaire qui, à la criée, est prête à faire passer l'idée que le sens de l'individu est dans l'élimination immédiate de sa différence, il est même permis de penser que quelque chose des possibilités libératrices de la société a reflué pour un temps dans la sphère de l'individuel. Il n'y a pas que mauvaise conscience pour la théorie critique à s'y attarder ».¹⁰

Si nous nous sentons déjà obligés de préserver nos états de conscience et nos pensées des courants dominants, c'est que nous vivons déjà dans une sorte d'exil intérieur et que nous devons entrer en résistance. Dans la station de métro *Quattro Giornate* à Naples, nous pouvons admirer en descendant les escalators l'installation réalisée par Marisa Albanese: « Les Combattantes ».¹¹ L'artiste a voulu rendre hommage aux femmes de la résistance par une œuvre d'art à forte valeur symbolique et conceptuelle. Quatre sculptures de femmes vêtues de blanc et assises en méditation nous rappellent que la résistance est avant tout une réticence intellectuelle face aux aléas idéologiques des courants dominants. Marisa Albanese a choisi d'exalter la résistance contre l'homologation et la pensée *mainstream*. Ses figures féminines portent des casques de moto parce qu'elles veulent protéger leur tête et leurs idées à contre-courant. L'installation de Marisa Albanese arbore également une phrase latine qui signifie « Nous errons dans la nuit et nous sommes consumés par le feu » pour signifier la passion extrême de ceux qui luttent face au danger.

Nos écrits sont le résultat de projets ethnographiques spécifiques et d'expériences uniques. Nous ne devons jamais l'oublier lorsque quelqu'un invalide le travail d'un collègue en invoquant la bêtise sans argumenter ou se référer au fond. Dans ce cas, c'est clairement

⁹ *Ibid.* p. 11.

¹⁰ *Ibid.* p. 14.

¹¹ Du 27 au 30 septembre 1943, les habitants de Naples ont attaqué les forces allemandes du Troisième Reich qui occupaient la ville et les ont mises en déroute avant l'arrivée de l'armée américaine. Naples est la seule grande ville italienne à se soulever contre les occupants allemands et à se libérer sans l'aide des Alliés.

la subjectivité du chercheur qui est mise en cause. C'est le regard lui-même qui est problématique par rapport aux détenteurs du pouvoir qui visent à inculquer des « manières de voir », d'évaluer les choses, les relations et les événements. Certains points de vue ont-ils plus de valeur que d'autres sur une base identitaire ? Les anthropologues peuvent-ils sérieusement affirmer qu'il existe une seule bonne façon de comprendre la réalité ? Plus une recherche est subjective, plus elle est valide, car elle est certainement ancrée dans l'expérience de terrain. L'ethnographe n'observe que les réactions qu'il provoque en tant que personne particulière, et les données qu'il produit sont nécessairement le résultat des interactions qu'il suscite. Il faut donc assumer et révéler ce que l'on est afin d'éclairer les données recueillies. Selon Adorno, plus une observation est jugée subjective, plus elle a de chances de se rapprocher de la vérité. L'indignation des personnes raisonnables est même un critère de validité pour le philosophe : « Les concepts de "subjectif" et d'"objectif" se sont en l'occurrence complètement inversés. Ce qu'ils appellent "objectif", c'est le jour incontesté sous lequel apparaissent les choses, leur empreinte prise telle quelle et non remise en question, la façade des faits classifiés : en somme ce qui est subjectif. Et ce qu'ils nomment "subjectif", c'est ce qui déjoue ces apparences, qui s'engage dans une expérience spécifique de la chose, se débarrasse des idées reçues la concernant et préfère la relation à l'objet lui-même au lieu de s'en tenir à l'avis de la majorité, de ceux qui ne regardent même pas et a fortiori ne pensent pas ledit objet : en somme, l'objectif ».¹²

L'ethnographie doit produire une distance critique, sinon elle n'a pas de sens, mais cette forme de distanciation ne peut être confondue avec l'exotisation. Il devient crucial d'engager une réflexion sur le regard que nous portons sur les autres, sur les représentations que nous construisons (avec ou sans nos interlocuteurs). Le chercheur doit également examiner sa relation au sujet, car cela détermine le déroulement de l'enquête de terrain et les relations qui s'établiront (Tuhiwai-Smith 2012). Il est nécessaire d'utiliser les incongruités et l'humour pour appréhender la réalité sous de nouveaux angles et déjouer l'exotisation et l'auto-exotisation. À chaque enquête, il nous appartient de réinventer notre manière d'écrire pour que nos

¹² 43 « C'est celui qui le dit qui y est ! », *Minima Moralia*, p.94.

représentations soient au plus près de l'expérience vécue avec nos interlocuteurs. Adopter un point de vue non autoritaire et construire le dialogue sur le terrain devient nécessaire pour renforcer la démocratie sur un plan plus large. Dans cette perspective, nous devons accorder une attention particulière au fonctionnement du langage. S'engager dans des études anthropologiques, c'est se confronter à des façons différentes de penser et d'agir, d'abord pour échapper à notre propre idiotie, ensuite pour entraîner nos lecteurs avec nous. Si nous ne faisons pas l'expérience de l'étrangeté ou de la désorientation, si les expériences de terrain ne nous changeaient pas, nous ne serions probablement pas susceptibles de travailler comme il se doit.

Les équilibres ont rapidement évolué ces dernières années. Quel que soit leur pays d'origine, les anthropologues font l'expérience du rejet, de la xénophobie et du sexisme dans le cadre de leurs terrains. Il leur est difficile d'en rendre compte, car leur discipline a elle-même contribué à forger des représentations racistes et culturalistes encore prégnantes, mais il faudrait pouvoir décrire et analyser ces réactions. Les représentations ethnographiques sont généralement en décalage avec celles que nos informateurs souhaitent promouvoir. Dès que nous analysons les décalages expérimentés sur le terrain, nos subjectivités charrient un certain nombre d'incongruités au milieu d'un paysage familier. En outre, nos récits diffèrent de ceux produits par les journalistes locaux, ce qui génère un malaise supplémentaire. Les pouvoirs en place sont-ils encore capables de tolérer une autre façon de voir les choses que celle construite par les médias dominants ?

Compétences psychanalytiques en anthropologie

Dans son poème, Evgueni Evtouchenko distingue les preneurs de risques des carriéristes. Ceux qui ont réussi à secouer les conventions qui conditionnent notre compréhension ont toujours été attaqués : « Pourquoi leur a-t-on jeté de la boue ? Le talent est le talent, quel que soit le nom qu'on lui donne. On les a oubliés, ceux qui ont lancé les malédictions, mais on se souvient de ceux qui ont été maudits. » Les carriéristes sont des individus dangereux surtout dans les périodes troubles, et le poète conclut en prenant de la hauteur : « Je poursuivrai ma carrière en faisant en sorte de ne pas la poursuivre ! » Prendre des risques, c'est la bonne voie. Dans cette

strophe, il souhaite rendre hommage à ceux qui ont défendu ce qu'ils croyaient être la vérité, quel que soit le danger qu'ils couraient à affirmer le contraire de ce qui était jugé acceptable. Depuis son exil américain, Theodor Adorno médite lui aussi sur le cours de la carrière : la tension créée dans l'université par la liberté qu'offre à certains l'aisance familiale et la nécessité pour d'autres de s'intégrer à la division du travail académique afin de poursuivre leurs aspirations professionnelles produit du ressentiment à l'égard du talent contraignant *in fine* tout le monde à rentrer dans le rang.¹³

Cependant, il ne faut jamais oublier que les anthropologues étaient des aventuriers, des bandits et des anarchistes qui ont fui les sociétés occidentales et leurs valeurs pour mieux les mettre en question à travers leurs études et leurs récits. Les meilleurs d'entre eux furent même les renégats de l'anthropologie telle qu'elle était pratiquée à leur époque. Né dans une famille de bourgeois juifs, Franz Boas fut horrifié de voir comment les nazis s'inspiraient des travaux révolutionnaires des Américains en matière d'eugénisme. Il commença à enseigner que la « race » était une « dangereuse fiction » et il tenta d'utiliser les méthodes des anthropologues physiques contre eux, afin de démontrer que les enfants d'immigrants avaient plus de points communs avec les autres enfants nés aux États-Unis qu'avec les personnes issues des groupes nationaux de leurs parents. Lui et ses étudiantes, Ruth Benedict, Margaret Mead, Zora Neale Hurston et Ella Cara Deloria ont réinventé l'anthropologie en ces temps troublés (King 2019).

Le regard de l'anthropologue est toujours dérangeant, tant pour son pays d'accueil que pour son pays d'origine. C'est la raison du lien étroit entre cette discipline et la psychanalyse. Le regard de l'anthropologue est en soi *unheimlich* (inquiétant) : il perturbe les situations de la vie quotidienne en soulignant les caractéristiques d'étrangeté dans les contextes familiers aux uns tout en relativisant les différences des autres. Les meilleurs récits ethnographiques produisent cet effet troublant : c'est nous et ce n'est pas nous, c'est nous tel que l'autre nous perçoit. Soudain, quelque chose d'inavoué remonte à la surface de la conscience. L'ensemble des formes de discrimination sur lesquelles repose un ordre social sont considérées comme normales par ceux qui en bénéficient. Ils ne les perçoivent

¹³ 1. « À Marcel Proust », *Minima Moralia*, p. 1

même pas, car elles tendent à leur paraître tout à fait naturelles. Lorsqu'elles sont révélées, le système entre en crise et ses bénéficiaires ne peuvent plus continuer à agir comme s'ils n'avaient rien vu. En étudiant le populisme et ses discours racistes, nous révélons les mécanismes qui sous-tendent différentes formes de domination qui passent généralement inaperçues.

Lorsque de nouvelles formes de néo-fascismes gagnent du terrain, le déni dont elles font l'objet chez la plupart des gens affecte particulièrement les chercheurs. Les anthropologues sont associés, voire identifiés à leurs sujets de recherche: lorsque le produit de leurs études tend à devenir effrayant et/ou embarrassant, ils deviennent eux-mêmes dérangeants et sont susceptibles de voir leur statut d'anthropologue contesté par leurs collègues. Cependant, la recherche sur le populisme autoritaire est en train de devenir un domaine important pour repenser l'avenir de l'anthropologie en raison même des bouleversements politiques que nous traversons. Les manifestations d'extrême droite n'ont jamais été aussi importantes, mais en même temps, elles sont sous-étudiées et les chercheurs qui se sont spécialisés dans ce domaine sont rarement recrutés. Le journaliste français, Guy Birenbaum, a écrit un essai sur sa dépression causée par twitter (Birenbaum 2015). Il pensait que les insultes antisémites qu'il recevait quotidiennement ne le touchaient pas vraiment, mais il s'est finalement senti dépassé et il a craqué. Il explique également pourquoi il a décidé d'abandonner la carrière universitaire après avoir réalisé une thèse en sciences politiques sur le Front national sous la direction de Jacques Lagroye. Il est l'un des rares chercheurs français à avoir interviewé les dirigeants de ce parti. Rétif à la division du travail académique, il a fini par donner une autre orientation à sa carrière en devenant commentateur radio.

Lorsque des dirigeants autoritaires arrivent au pouvoir, cela signifie que les mécanismes de discrimination qu'ils promeuvent sont déjà à l'œuvre dans la société, même si tout le monde feint de l'ignorer. Cette montée en puissance rend difficile pour les spécialistes la diffusion de leurs travaux et le partage de leurs préoccupations. Pourquoi la catégorie de « populisme » devrait-elle toujours être associée aux mouvements européens d'extrême droite? Ce concept permet à la fois de désigner de manière euphémique l'extrême droite et de brouiller plus facilement les lignes d'opposition politique. Cela

pose plus de problèmes épistémologiques et politiques que cela n'en résout. La métaphore de Cassandre est attribuée par certains psychologues aux individus qui éprouvent une souffrance émotionnelle à cause de perceptions personnelles pénibles, et qui ne sont pas crus lorsqu'ils tentent de partager la cause de leur malaise avec les autres. En 1963, la psychanalyste Melanie Klein interprète le personnage de Cassandre comme une figuration du Surmoi dont la tâche principale serait d'émettre des avertissements. Le recours à cette métaphore chez Klein est centré sur la nature morale de certaines prédictions, qui tend à générer chez les autres une résistance: « Leur refus de croire ce qu'en même temps ils savent être vrai reflète la tendance universelle au déni. Le déni constitue une défense très efficace contre l'angoisse persécutrice et la culpabilité qui apparaissent lorsque les pulsions destructives n'ont pas pu être entièrement maîtrisées » (Klein 1968 p. 211-212). Jusqu'à la chute de Troie...

En guise de conclusion...

Evgueni Evtouchenko avait 20 ans lorsque Staline mourut. Sa poésie exprimait les espoirs d'une génération de Soviétiques qui souhaitaient ardemment le Dégel. Il est mort en 2017, loin de son pays, à Tulsa (Oklahoma). À la fin de sa première récitation, le poète a été applaudi et insulté — ce qui est toujours un bon signe pour une œuvre d'art. En osant s'exprimer avec force, il a conforté tous ceux qui n'osaient pas exprimer leurs sentiments. Le conformisme menace l'Anthropologie, car le dessein de notre In/Discipline est de déplacer le regard de nos contemporains. Nous pratiquons l'ethnographie pour vaincre l'idiosyncrasie et nous ne devons jamais perdre de vue que c'est le conformisme qui conduit à Babi Yar... C'est pour cette raison que le poète se met dans la peau des Juifs assassinés à la fin du premier mouvement de la symphonie :

Qu'éclate et sonne l'International
Lorsque viendra le jour où sera enterré et oublié
Le dernier antisémite sur terre

Je n'ai pas de sang juif, que je sache, dans mes veines,
Mais, qu'implacablement je sois haï comme si j'étais juif,
Par chaque antisémite dans sa folie:
C'est par ce vœu que je peux me dire un vrai Russe!

Evtouschenko se réfère à l'Internationale pour dire que les communistes n'ont pas le droit d'être ethnocentriques. En prenant parti pour les Juifs (au risque de leur propre carrière), les deux artistes se sont vraiment mis à leur place. C'est pourquoi ces derniers vers peuvent être répétés quel que soit le lieu où l'enjeu pour créer un monde moins conformiste où prédomine le partage.

Que je sois un Juif pour tous les antisémites. C'est par ce vœu que je peux me dire un vrai Russe !

Que je sois un réfugié syrien pour tous les islamophobes. C'est par ce vœu que je peux me dire un vrai parisien !

Que je sois une femme battue pour tous les maris violents. C'est par ce vœu que je peux me dire un vrai homme !

Contournez le pouvoir et restez casqués !



Marisa Albanese, *Kiss*, 2002. Collection Mariella Pandolfi

Références

- Adorno, Theodor. *Minima Moral. Réflexions sur la vie mutilée*. Paris: Payot & Rivages, 2001.
- Agamben, Giorgio. *Création et anarchie. L'œuvre à l'âge de la religion capitaliste*. Paris: Payot & Rivages, 2019.
- Biner, Zerrin Özlem. « Precarious solidarities: 'poisonous knowledge' and the Academics for Peace in times of authoritarianism ». *Social Anthropology/Anthropologie sociale* 27 (S2): 15-32, 2019. <https://doi.org/10.1111/1469-8676.12701>
- Atlani-Duault, Laëtitia, Dufoix, Stéphane (eds). « Les sciences sociales saisies par la justice ». *Socio* 03 (Sept.) : 9-47, 2014.
- Babi Yar (texte en langue française). *Mass Violence & Résistance* [en ligne]. Publié le 22 juillet 2015, accédé le 17/05/2021, <http://bo-k2s.sciences-po.fr/mass-violence-war-massacre-resistance/fr/document/babi-yar-texte-en-langue-frana-aise>, ISSN 1961-9898
- Bigo, Didier. « Globalized (in)security. The field and the ban-opticon ». p.10-48, IN *Terror, Insecurity and Liberty. Illiberal practices of liberal regimes after 9/11*, eds. Didier Bigo and Anastassia Tsoukala. London: Routledge, 2008.
- Birenbaum, Guy. *Vous m'avez manqué, histoire d'une dépression française*. Paris : Éditions Les Arènes, 2015.
- Butler, Judith. *Le pouvoir des mots. Discours de haine et politique du performatif* (traduit de l'anglais par Charlotte Nordmann avec la collaboration de Jérôme Vidal). Paris : Éditions Amsterdam, 2017.
- , « The criminalisation of knowledge. Why the struggle for academic freedom is the struggle for democracy ». *The Chronicle of Higher Education*, 8 June 2018.
- Canetti, Elias. *Masse et puissance*. Paris: Gallimard, Collection Tel (n° 96), 1986.
- Cherchi, Placido. *Il peso dell'ombra. L'etnocentrismo critico di Ernesto De Martino e il problema dell'autocoscienza culturale* [Le poids de l'ombre. L'ethnocentrisme critique de Ernesto De Martino et de l'auto-conscience culturelle]. *Anthropos* 30. Naples: Liguori Editore, 1996.
- Clifford, James et George Marcus (eds.). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of Chicago Press, 1986.
- Comaroff, John. « The End of anthropology, again: On the future of an in/discipline. » *American Anthropologist* 112 (4) (2010) : 524-38. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1433.2010.01273.x>
- Dematteo, Lynda. *L'idiotie en politique*. Paris : Les éditions du CNRS, 2007.
- Dematteo, Lynda. « Voci populiste: tuonare dal palco, ammiccare dalla rete ». *Voice*, n°60 (décembre): 17-34, *Parolechiave*. Roma: Carocci editore, 2018.
- Deleuze, Gilles. *Critique et clinique*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1993.
- Deleuze, Gilles, Félix Guattari. *Kafka. Pour une littérature mineure*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1975.

- _____, Milles Plateaux: Capitalisme et Schizophrénie 2. Paris : Les Éditions de Minuit, 1980.
- Devereux, Georges. La renonciation à l'identité. Défense contre l'anéantissement. Paris: Payot, 2019 [1967].
- Duclos, Mélanie, Anders Fjeld (dirs.). Liberté de la recherche. Conflits, pratiques, horizons. Paris : Éditions Kimé, 2019.
- Easton Ellis, Bret. White. Paris : Robert Laffont, 2019.
- Foucault, Michel. Discours et vérité. précédé de La Parresia. Paris : Vrin, 2016.
- Freud, Sigmund. Malaise dans la civilisation. Paris : Gallimard, 2010.
- _____, L'inquiétant familial. L'inquiétante étrangeté. Paris : Payot. 2019.
- Geertz, Clifford. Ici et là-bas. L'anthropologue comme auteur. Paris : Métailié, 1992.
- Harding, Susan. « Representing fundamentalism: The problem of the repugnant cultural other ». *Social Research* 58 (2): 373–93, 1991.
- King, Charles. La réinvention de l'humanité : Comment quelques esprits rebelles ont révolutionné race, sexe et genre au XXe siècle. trad. Odile Demange. Paris : Albin Michel, 2022.
- Kuznetsov, Anatoli. Babi Yar. Roman – Document. trads. Maya Menant et Annie Epelboin, préface Annie Epelboin. Paris : Robert Laffont, 2011.
- Klein, Mélanie. Envie et Gratitude et autres essais. Paris : Gallimard, 1968.
- Laqueur, Walter. L'antisémitisme dans tous ses états. Depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours. trad. Isabelle Rozenbaum. Genève: Éditions Markus Haller, 2010.
- Lennon, Myles. « Revisiting “the repugnant other” in the era of Trump ». *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 8 (3): 439-454, 2018.
- Morris, Rosalind C. « Conflicts and Crisis in the Faculties: The Humanities in an Age of Identity ». *Social Research: An International Quarterly* 84 (3): 587-615, 2017.
- Pandolfi, Mariella. « Humanitarianism and its discontents ». p.227-248, *IN Forces of Compassion Between Politics and Ethics: The Anthropology of Global Humanitarianism*. eds. Erica Bornstein and Peter Redfield, Santa Fe, New Mexico: School for Advanced Research Press, 2011.
- Pandolfi, Mariella. « Postface ». p.317-322, *IN Enfermés dehors. Enquêtes sur le confinement des étrangers*. eds. Carolina Kobelinsky and Chowra Makaremi. Broissieux: Éditions du Croquant, 2009.
- Pandolfi, Mariella. « L'altro sguardo e il paradosso antropologico ». p. 9-26, *In Nazione e Narrazione [Nation and Narration]*. ed. Homi Bhabha. Rome: Meltemi, 1997.
- Pandolfi, Mariella, McFalls, Lawrence. « Too-late liberalism: from promised prosperity to permanent austerity. » In *Foucault and the Modern International*, eds. Philippe Bonditti, Didier Bigo and Frédéric Gros (New York: The Sciences Po Series in International Relations and Political Economy, Palgrave MacMillan, 219-236, 2017.
- Tuhiwai-Smith, Linda, *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*, London-New York: Zed Books, 2012.

Sibertin-Blanc, Guillaume. « Devenir minoritaire, devenir révolutionnaire » (chap. 6). IN *Politique et état chez Deleuze et Guattari*. Paris : PUF, 189-227, 2013.

Sloterdijk, Peter. *Bulles. Sphères I*. trad. Olivier Mannoni. Paris : Fayard, 2002.

Volkov, Solomon. *Chostakovitch et Staline. L'artiste et le tsar*. trad. Anne-Marie Tatsis-Botton. Paris, Monaco : Les Éditions du Rocher, 2005.

Looking at Bruegel. Sensibility and Sensitivity in Ethnographic Filmmaking

Rossella Ragazzi
The Arctic University Museum of Norway

Background and Foreground

Joris Ivens once said that documentary cinema started with Pieter Bruegel the Elder (c.1525-69).

You could almost say (that Dutch and Belgian documentary films) they were in tradition of Rembrandt, that feeling of the Dutch and Belgian people for realism was absorbed into the documentary film. (...) Take Bruegel, for example. If he were living, I am sure he would be an excellent documentary film man. (Ivens:1939 in 1999:251)

Furthermore, Jean Rouch observed during the *Bilan du Film Ethnographique* festival held in Paris in 2002, that visual anthropology started in the Netherlands (pers. comm.). However, these points were never discussed further. They acted as a teaser for me, who had loved Bruegel since the time of my youth¹ and had studied it from an art history perspective but never in the frame of ethnography. Shouldn't we therefore perhaps think of visual ethnography as dating back to that time, to the time of Bruegel?² I believe that it is possible to "read" his paintings in much the same way that an ethnographic or documentary filmmaker follows unfolding events and examines details (and details within details) in which foregrounds and backgrounds are equally important. Bruegel invites the viewer to enter the spatial dimension of his work. Contemplation turns into engagement, involvement, transformation; in this he is a highly philosophical artist.

¹ During my high school studies, I twice made the 24 hour train journey from Rome to Vienna (via Venice) to contemplate some of Bruegel's original paintings at the Historical Art Museum of the Austrian capital.

² The name of Brueghel the Elder was already in his lifetime spelled in various ways, even by himself: in his Guild of St. Luc (painters) we find even is name as Peter Brughels namely Peter son of Brughel.

I am not an art historian attempting a survey of Bruegel's work but rather a visual anthropologist suggesting a particular way of looking at his paintings, in line with an exploration in "visual literacy" and not so much art history. My main purpose is to connect this with Joris Ivens' idea that Bruegel provided a visual ethnography of the culture and behavior of his time, for Joris Ivens³ was one of the forefathers of today's documentary filmmaking. Bruegel the Elder lived an urban life in Antwerp and Brussels; he frequented the intelligentsia of his time, frequenting the Four Winds Circle of scientists and writers who participated in the new era of the Reformation (Jacobs 1979:30). His gaze was therefore the one of a humanist, interested in profiling secular topics and documenting everyday life, but with some tantalizing glimpses of other domains. His way of looking at peasants and rural life was imbued with a certain distance because of his urban background but did show the evergreen curiosity and benevolence of a humanist. He was not a traditionalist, which becomes evident when we look at his painting *The Harvesters* (1665)⁴, where the composition of the frame is quite unusual for the time, somehow "unbalanced" but visibly inspired by live observation. The scene simultaneously evidences hard work but also rest, conviviality, communality and the autonomy of peasants as social class.

³ Joris Ivens (18 November 1898 in Nijmegen, Netherlands—28 June 1989, Paris), Dutch motion-picture director who filmed more than 50 international documentaries that explored leftist social and political concerns (Encyclopedia Britannica).

⁴ All images reproduced here are in the public domain.



1. *The Harvesters*, oil on wood, 1565.
Metropolitan Museum, New York.

In another painting, “The Peasant and the Nest Robber” (1568), one of Bruegel’s later paintings, characterized by stout figures that inhabit the space in the foreground, a teenager is seen stealing eggs from a nest in the background, while a smiling peasant in the foreground points to something that remains a mystery, since the two acts do not seem to be connected. The painting could be inspired by a popular saying dear to the painter.⁵ Bruegel’s paintings could be highly allegoric yet naturalistic in the way they depicted the environment.

⁵ A plausible hypothesis be “*Dije den nest Weet dijen weeten, dijen Roft dij heeten*”, literally, “He who knows where the nest is, has the knowledge: he who robs, has the nest”.



2. *The Peasant and the Nest Robber* oil-on-panel, 1568.
Kunsthistorisches Museum, Vienna.

Moreover, Bruegel was a master in depicting a wide variety of popular events, such as children playing dozens of different games, Dutch proverbs or wise sayings/metaphors (1559). In yet another painting, one sees soldiers and their collaborators taking part in *The Massacre of Innocents* (1567). In one of his most spectacular ones, *The Procession to Calvary* (1564), Mary is crying for her suffering son in the foreground, while in the background there is an immense crowd (to be precise, five hundred human figures). Some of these lazy onlookers seem to be enjoying themselves, not caring who is being crucified. Christ in fact can just be seen carrying his cross in the middle, overshadowed by a mob, towards the left side of the painting.⁶

⁶ The painting has been closely analyzed by art historian Michael Francis Gibson (1996), who explains that left and right in this scene symbolize life and death (the sky, the trees, the human acts all show this polarization).



3. *The Procession to Calvary*, oil on panel, 1564.
Kunsthistorisches Museum, Vienna.

The Procession to Calvary is depicted as a major social gathering, a sort of travelling carnival where oblivious onlookers wander among their relatives and acquaintances, only a few of whom are despairing for Jesus, the victim, while others are simply there because something is happening. Others, finally, are there doing their quotidian acts: it is everyday life not affected by major events. And this is an important point with Bruegel and one of the reasons for his paintings to be appealing for ethnographic analysis, as we shall see later on.

Filmic nature



4. *Hunters in the Snow*, oil on panel, 1565.
Kunsthistorisches Museum, Vienna

Bruegel was very prolific. He depicted many wondrous and yet familiar everyday scenes. I have chosen to use the word “scenes” rather than “events” here, because my attempt is to find an equivalent to what one may do in anthropological filmmaking: the shift from writing a coherent text based on one’s notes to creating sequences out of a larger body of film footage. This is a fundamental aspect of this approach. The “event in each scene” is also another aspect that might be useful to analyze in the context of an editing room.

To explore this more closely let us take one of Bruegel’s most famous paintings as an example. Sometimes Bruegel condensed multiple events into a single allegorical scene, as in *Children’s Games* (1560), today kept in the Kunsthistorisches Museum in Vienna. In other paintings, he isolated a single event, like the one shown in *The Blind Leading the Blind* (1568), *The Wedding Dance* (1566) or *Hunters in the Snow* (1565).

The one-event paintings can be said to be less conceptual and more “realistic” because the event is taking place in a naturalistic environment and within a plausible framework of time and space.

Conversely, in *Children's Games*, it is less plausible that dozens of children would be playing all over the streets of one town or would be doing so all at the same time. This seems less likely to have happened spontaneously than to have been constructed to convey an allegory. It might even have been staged as part of a public performance. This is what gives it its symbolic quality and which also makes it seem "fictional". Nevertheless, it is still possible to isolate each game or a group of games and observe it as from a realistic or empirical viewpoint. It is also possible to grasp the metonymical aspect of each game as expressing a meaningful moment, a moment which makes it recognizable to those who know the game or who have played it themselves. Despite these complex shifts between description and symbol, Bruegel's images somehow overcome the dichotomy between fiction and documentary. They seem to be immersed in their own sense of reality, a reality which is neither purely metonymical, neither symbolic nor naturalistic. All these elements become transformed and intermixed in his particular vision. Looking at these images more closely, one notices that Bruegel had a delightful way of underlining the importance to every happening, revealing the lyricism of everyday life without sentimentality or pathos. He dared to depict metaphors, symbols, and allegories which, although they were part of an obligatory tradition in the Middle Ages, had almost always previously been connected to religious scenes. Here, it is the secular that reigns.

If we follow Ivens' statement at the incipit of this text, Bruegel the Elder seems to be an ethnographer *avant la lettre*. One of the most intriguing of his visual ethnographies shows dozens of people doing bizarre things in the street on the outskirts of a Flemish town. It is a scene of total foolishness, a kind of carnival, but one without masks. (In 1559, the same year that he painted it, he also painted *The Fight between Carnival and Lent*). Looked at more closely, people appear to be doing things compulsively, weird things such as tying up a devil with a piece of cloth; burying a horse; two men pulling something apart; someone shooting with a crossbow at giant pies sliding from a roof. Elsewhere, a man is biting a marble column and another pressing his head against a brick wall.

The more closely one looks, the more surrealistic the scene appears and the more inexplicable. It only becomes clear when we view it

within an analytical framework or as a concept, by reading its title, *Netherlandish Proverbs*.⁷



5. *The Netherlandish Proverbs*, oil on oak panel, 1599.
Gemäldegalerie, Berlin.

What a challenge—to depict proverbs literally! It is only through the conceptual frame of the title that we have the key to interpreting logically a world that looks mad. But is it not the same, although to a lesser degree, when we try to describe cultural practices when we quote what people have said literally in order to understand their perspectives—by listening, interpreting and making new sense of their ideas? Few medieval paintings deal with such popular material, but rather, much more often, with allegories from the Bible, other holy texts and myths. Proverbs and games were a rare genre, despite being in vogue among the Flemish painters at the time. Bruegel is particularly unusual in interpreting allegorical material in terms of everyday social life. It was an order of reality that was rarely considered appropriate for high art.

⁷ Painted in 1559, for many centuries it was housed in private collections and is today conserved in the Gemäldegalerie, Berlin.

The pleasure of perusing

Another aspect of Bruegel's art, which is connected with a certain tradition in ethnographic film, is pleasure. When we look at his work we are filled with growing pleasure, a contagious pleasure that comes from observing and perusing details, connecting different elements and then observing them even more closely. It seems to me that he creates a sort of confidence, a drive, that seizes us and pulls us into sharing the same pleasure that he experienced in imagining and painting all this. In other words, he induces the spectators to participate with their own gaze, at the same time giving them the possibility to organize the "editing" of each scene, in the different ways the figures and events can be related to one another in the space of the various frames. There are in fact multiple ways that the main frame can be repartitioned by the eye. We experience the pleasure of watching for the sake of watching, and in developing our own fresh ways of looking we gain new knowledge, which is both esoteric and familiar at the same time. We start to grasp the symbols and allegories and layers of signification that are hidden there and can be progressively revealed.

Bruegel's aesthetic sensibility becomes part of our own as we become more deeply involved in his work, and yet simultaneously we are left free to create another narrative with the elements he gives us.



6. *Children's Games*, oil-on-panel, 1560.
Kunsthistorisches Museum, Vienna.

“Children’s Games” (1560) is one of his most famous paintings. Here, the ethnography is more than thick: 80 games are depicted in this narrow space: 1m20 X 1m60. What we immediately see is a town where the aristocratic building dominating the big square is evidently signaling the urban, differentiating this landscape from the one of a rural village. At the same time, in the upper left quadrant the river and images of fields show that this town is still very small and connected with rural activities. The choice of limiting the space and at the same time expanding the suggestion that rurality is a much bigger space is already meaningful in anthropological terms. That point of fugue is crucial because it provides the whole scenery with a fugitive glimpse, diluting the dense composition of the painting. This other choice may simply be a compositional one or a suggestion that cities had reached a perfection in modernity, involving the possibility to organize the perspective in terms of sites of power. Renaissance architecture, moreover, promoted such a view. If we take the counterpoint of fugue, it is clear that Bruegel also adhered to the rules of Italian perspective of the late Renaissance but maintained the Dutch naturalistic look that we find also in Giorgione and Leonardo.

In the center, the first game we detect is a wedding procession. The child playing the bride has long loose hair, which after the ceremony will be probably tided in a comb to emphasize her new status. Two younger girls throw flowers to make a carpet under her feet, symbolizing perhaps the loss and regeneration of purity. Another child holds a loaf of bread: a gift of life and a Christian ritual. However, he is coming from upside right, not sure whether he wants to reach that procession. We can edit it the action in either way, but the outcome remains open and up to each viewer to decide.

Below, on the left another procession is going on; this time, a baptism. The newborn is protected from the cold and from bad spirits by a blue sheet, evoking the veil of the mother of Christ. The people following her are also covering their heads against bad gospels with similar celestial scarfs. The “god father” or “god mother” carries a gift.

Up on the right, a group plays “Blind’s Man Buff”, evidently one of the most universal and common children’s games all over Europe and throughout all epochs. The “blind” child holds a special stick, looking very much like one of the tools that peasants use while separating the corn with a flail.

Boys and girls tend to play separately, though there are a few rare exceptions. Hence, we start to notice this gender separation progressively. We are not surprised because it is something that occurs in many societies till present times. It may well be that the separation of genders is very much connected with religious discipline or even early schooling, and that in the rural world it would not have happened so early as childhood. This point is open to speculation and to further historical perspectives. Hence, this trait can become a point of investigation in the way each gender is identifiable and depicted during Bruegel’s epoch.

A boy is wearing tall stilts that in former times and more rarely today, were used by shepherds to monitor sheep or goats in flat vast regions where the flock could hide behind shrubs. Below, on the extreme left behind a door, a woman is making dolls, miniature city girls, all with the same clothes. Mimesis and miniature have long been typical features of children games. Beside this scene, two boys play a magician wearing a strange hat, like in the well-known iconography of Tarot cards from Marseille, the first card of the

twenty-two Major Arcana. One boy is handling soap balloons and another a domesticated bird. The third boy holds a kind of prototype of a yoyo. Another boy is enjoying a spinning top that can be made to fly by pulling a rope, as a helicopter. This corner is characterized by a sort of aerial concentration and individual creativity. The whole space levitates in an atmosphere of a day-dream.



6a. Detail. *Children's Games*, oil-on-panel, 1560.
Kunsthistorisches Museum, Vienna.

Two girls sitting beside each other, play the very well-known game of “small bones” which were made out of lamb’s bones colored with carrot juice. Below, in the center, a group plays with hoops, which were taken from barrels hooped with wood and not metal; beside them is a boy blowing in a pig’s bladder very much in use for conserving beer or water. Through a rough cut, one notices that a similar swollen bladder is used by a young swimmer in the river as a life belt. Depiction of clothes, tools, shoes and hats make this ethnography very rich, together with exemplifications of societal habits and norms, like mockery, chivalry, masquerade, ransom, or

similarly to the scene where six children lift a seventh over a squared log and let him fall badly as punishment or as a threat.



6b detail, Children's Games, oil-on-panel, 1560.

Kunsthistorisches Museum, Vienna.

A couple of adults in the center are holding a girl on a lift: they play the “stork” by letting her fall down, like in a birth: this marine bird symbolizing pregnancy has been for a long time been associated with births, and in this game the allegory is still present and it is even re-enacted by some parents with their own child.

Although the children look like adults in this painting, in this latter case, we see adult parents with their child. We get a sense of various generations. Bruegel carefully depicted human beings according to their gender, age, social class, social role and profession.

Visual ethnography

Alas, one cannot describe here all the 80 games. The point I wanted to make was to initiate an observation that leads to ethnographic imagination based on realistic events. Hence, it is important to remember that I am trying to explore the connection between

Bruegel and visual ethnographic practices. In this way, if we were discussing our films with audiences from various nationalities, interests, competence, social classes, genders and languages, memories and habits, we could have certainly collected many more comparative and funny details than what I am trying to do here simply basing myself on my cultural knowledge and interpretive stance.

This was an example on how filmed footage can be used in anthropology. We can imagine that every play, sequence, detail, close up or large shot of this painting is “shot” by our camera while the events are unfolding. In the aftermath of such recording, we can rewind and fast-forward the footage many times, to observe, compare, analyze and extract new knowledge, to revive the sensory and sensuous aspects, intuitions and realizations from the screened material and through the memory of the filming process.

All of Bruegel’s images require from the spectator the skill of editing which is also required in cinema work: cutting, suspending, hearing the sounds at different levels of depth, echoes, screams, music, cries, and ellipting from one scene to the next, in a sort of tridimensional pattern (not optical 3D obtained by using special glasses and shooting techniques, but “sensorial” 3D). We may start to hear the bell of the church, the river streaming, the swimmers diving, the children laughing, weeping, the blowing of a balloon, and so forth.

Filming and editing are connecting, pausing and perhaps accelerating, being constantly aware of foreground and backgrounds, details, and most importantly, of social relationships, the ability for ordinary people to become actors, even if only at the time of the shooting. Paintings are silent, but Bruegel had the ability of letting his viewers imagine dialogue. Out of 80 games and maybe 200 children, we can imagine hours of dialogues going on, with different voices, dialects, technical jargons, names, songs, nicknames etc.

Bruegel chose to depict something universal but also rooted in his own epoch. He used symbols and more or less hidden metaphors to describe the human condition and agency, as many artists have done. However, at another level of interpretation, he chose to describe social practices. This relation between art and ethnography is fruitful

in our exploration of possibilities for visual anthropology to be an unequaled ethnographic method.



7. *The Blind Leading the Blind*, tempera on canvas, 1568.
Museo di Capodimonte, Napoli.

If we look at these paintings to provoke our imagination, as a storyboard would do, or a log-list of sequences after a shooting, we can imagine that every scene is shot separately, in an observational style, in the attempt to render each stage of each game. We are bringing back in the editing room an extensive “decoupage” of different shots. We can easily imagine, even with the help of insiders, that this footage is shown to investigate, interpret, observe further and make sense of relational aspects that can only be seized in recursive connections with the different stages of a shot. After this step, we are going to make a hypothesis on how to edit, what and how long to keep the shot, the chronology, the ellipses, etc. We try to seize the metaphorical connections in what seemed a plain plot of causal events.

By looking to it in the present time, one is still editing it, because for Bruegel there is not really a centrifugal movement, where some aspects are simply a function of others. Everything is important, and the “direction” to follow in order to connect the different spaces and times is a free choice. Everything is more or less equally important. One could say that this is a recurrent aspect of filming ethnographically. Only rarely can the micro events we film become

a pure function of a major event. I would say that, in a case in which this was not true, we would be in the world of quickly-made TV reporting, where the degree of manipulation of events can be quite sustained. This would affect the labor that ethnography entails and its analysis through time and recursive observations. Moreover, it would not allow the viewer to make new, serendipitous connections that a less linear narrative encourages.

This aspect, namely, to build up a shooting and editing to underline a main event, is something that in ethnographic filmmaking works almost inversely. Often, the main event can be only a pretext, a platform from where to capture hidden stories happening in the back and side-stages. We can film a ritual seen through the movements and dynamics of one of the less involved spectators – a child, for instance, or an elder person staying in a space where ritual food is prepared, but never reaching out the main scene of the rite. To follow social actors that are not the main protagonists is a good exercise to explore aspects that get easily under the radar of established plots. It allows for a shift of perspective of what is central and what is peripheral. This is achieved by putting the focus on events which are never focused upon but happen in synchronic time. Again, Bruegel is a master, in that he obliges the viewer to make choices and create his or her own criteria to look at patterns and interconnections.



8. *The Wedding Dance*, oil on wood, 1566.
Detroit Institute of Arts Museum.

Hence, if one of the challenges of ethnographic filmmaking is to develop a possible gaze that is also peripheral as filmmakers and as spectators, the spectator's perspective is very crucial and demands a long and patient work of getting rid of many years of viewing as a "zapper" sitting in front of the TV. Many beginner filmmakers have hardly seen movies from ancient times and rarely sit in movie theatres in revered silence. They have mostly the experience of TV reporting and internet serials. This means that they may become a tolerant audience in front of lousy row material (meaning here row material shot without a style, if not the approximative plan to linger on something, leading to a major event) and at the same time they often accept anything that is shown to them because the level of plausibility can become confused. However, this is not the space to attempt any kind of sociological analysis of spectatorship, and we know that human agency can lead to infinite variations in using and mobilizing intentions. Bruegel, in this case, is also providing us with matter for thought.

Sensitivity and sensibility

Beginning ethnographic filmmakers may also become aware of the way to develop their own narrative which is not always coinciding

with mainstream events happening in front of the camera. Narrative presumes the development of a peculiar stylistic language, and, more importantly, of a plot. In the best case, these two elements come together with a unity of intention and representation which the audience receives and is able to reconstruct through active spectatorship. Because films exist in both dynamics, the one captured serendipitously or actively constructed by the filmmaker and the one day-dreamed or analyzed by the viewer.

Some radical choices must be done quite early to be able to follow the lines of the given frame. When we show the footage, we discuss what we observe in the filmed events, how different aspects are perceived by different actors, what we wish to collect and what we are actually sensitive enough or able to collect in the end, what we missed and still miss, and why. There are many reasons behind every choice, and we try to let the awareness of such choices grow by analyzing the material by groups. We point out our own projective instances (judgements, reactions, distancing, indifference, etc.), for these are important signs which we want to understand through the analysis and by showing our footage to others. Furthermore, we do this with care and being careful not to hurt the exposed actors and authors: these are not film critique-like types of statements. It seems important to me to emphasize the difference between the sensitive, which belongs to the mode of acknowledgement, and the sensible, which is the choice of narrative within a given representation. What makes sense is not always the same thing as what we are sensitive to. To attune one's perception progressively toward fusing sensitivity and sensible meaning means to acquire a style. Those beginning filmmakers that find themselves enjoying this process discover potentials that were completely unknown earlier. In a sense, they start to make sense of the fact of being researchers by finding the pleasure of recognizing their own voice in a metaphorical and literal sense. This is not simply an aspect of vanity. This is a realization of the intersubjective aspect of ethnographic filmmaking that makes it a unique feature both in cinema and anthropology practices.

In the history of ethnographic film, much time has been spent trying to justify why audiovisual media should be used within scientific research. This was often a stagnant debate, but sometimes it sounded also as a surly argument based on prejudice and fear of the unknown.

The problem perhaps is not whether photography, sound recording, film and now digital-virtual formats should be used, but how ethnographic filmmakers can use elements and data issued from different techniques of observation and reproduction. If we consider that even field-notes taken on the spot are a work of description, and if we agree that description embeds also an analytical instance, this means that even simple notes are comparable to elements of representation.

In the realm of the sensitive, one has to explore such instances almost as a sort of rehearsal; to feel sensorially, emotionally, to immerse oneself in the world almost in an exacerbated intensity: I am not referring necessarily to the cine-trance of Jean Rouch (1978), but he was the one that made this point as a manifesto, and it remains as an important reference. Hence, it can also be in a meditative state, not necessarily a trance, where we acquire a second, or a third level of sharpness. The intensity is a way of giving oneself to the perception of out-side/inside. This contemplative and highly sensorial way of filming ethnographically is being exemplified by David MacDougall (1996) and, to some extent, by the Sensory Lab in Harvard. And yet, one seeks also a sort of more neutral state when we film, when we edit. All filmmakers have experienced how intense the psycho-physical experience of film is. One is like an actor on stage, sometimes like a thief running into a policeman, or a child who falls on his knees. The metaphors are so many, each filmmaker has her or his own. This oscillation between different states becomes a physical embodiment of the movement of camera and editing. In the realm of the sensible, one has to feel as an intimate and as a stranger, in an ongoing movement of distance and contact, which allows the acknowledgement to be rendered by intervals (MacDougall, 2019:7-15).

Filmmakers who are not very prone to be sensitive (putting at work their body completely, with their imagination, psychic life with its desires, fears, expectations, dreams etc.), do not easily achieve the movement that allow us them to make sense of their own way of knowing. They do not produce sensible material in the way I try to argue. Obviously, they can always make “sense” of a given experience and choice of representation, but the range of their analysis will inevitably shift into more moral and also ideological outcomes. They will unconsciously or consciously deny the

potential reach and the impact of their sensitive behavior by reducing the experiencing process to its more known categories (for instance: the morality of their own family values, or the ideology), and what will be applied to become sensible (making sense) in the research will be also limited. This is not always negative, but in this case it may reinforce implicit models, topics and styles which the academic standards reproduce endlessly, without giving the possibility of rendering sensory and psychic reaches which are relevant in anthropology and human sciences more generally. The beginning ethnographic filmmaker can then become prone to playing a mere reproduction function, where her or his own existential instances, involvement and experience find no place nor relevance. The practice of ethnographic film poses the problem of overlapping fields of analysis, representation and description, where one can reach many more fields of knowledge and create a sort of unity of intentions that are not easy to untangle.

For Merleau-Ponty, to have intention is not a result of a project activating consciousness, but it is through intentions that a relation with the world produces a consciousness. In other words, our knowledge of things (tools, instruments etc.) in a given environment does not increase because consciousness grows with time but because our relations produce intentions which become experience, and from such experience our consciousness grows as it interacts and modifies our intentions. This happens continuously, and at each stage of life is at the best of its possibilities of expression. The body dialogues with the world with the aim of giving itself an environment through action. The body is not a mere instrument of consciousness.

To see is to move toward. There is no vision without movement, speculates Merleau-Ponty. And this means that what we film is a being immersed in the representation itself, for our perception is guided by and reveals this movement all the time. There is no a fixed perception, as there is no frontal perception. The immersion means that we cannot disentangle consciousness and sensorial life. In Bruegel, this immersion seems to be a prerequisite to initiate one's perception and reach into the world of others.

Sometimes we create unnecessary frontiers forgetting to meet ourselves as well than the world surrounding us. We do it each time that we pretend to have grasped a phenomenon as represented.

Brueghel, to go back to his initial role in this text, seems to point out another way. In his time, he already gave us a possible direction that ethnographic film is able to receive and develop.

Acknowledgements

This paper was drafted to be initially presented at the Norwegian seminar "Kulturstudier" in Rome, at the Norwegian Cultural Centre, in 2002. Since then, it was used mainly for teaching purposes. At the demand of some of my colleagues, I decided to rewrite it. A successive version was revised during my stay in Leiden, at the Institute of Behavioural Studies, thanks to the invitation of Metje Postma in 2018.

I would like to thank Steef Meychneykt for his feedback on a very early version of it, Peter I. Crawford for inciting me to revise it, and Terje Brantenberg for his sharp reading of some latest versions of this text.

To David MacDougall my warmest thanks, for his tactful reading and concrete help in shaping the literary style of this article, and, none the least, for inspiring my free thinking in matters of transcultural cinema.

I warmly thank Guy Lanoue and Simona Bealkovschi for giving me the opportunity of finalizing the text in view of publication.

To Martin Van den Oever, my evergreen gratitude for his contribution in interpreting Bruegel and getting me inspired into looking at it more carefully. Without our conversations and his ideas about possible research on documentary and the Dutch painter's imagery, this paper would have never seen light.

References

- Dundes Alan and Claudia A. Stibbe. *The Art of Mixing Metaphors. A Folkloristic Interpretation of The Netherlandish Proverbs by Pieter Bruegel the Elder.* Academia Scientiarum Fennica. Helsinki. 1981
- Gibson Michael Francis. *Le Portement de croix de Pierre Bruegel l'Aîné.* Noësis, Paris. 1996
- Ivens Joris, 1939 In: Joris Ivens and the document context. *Documentary Subjectivity and Montage.* Kees Bakker (ed.). Film Culture in Transition. Amsterdam University Press. 1999

- Jacobs Glenn. Pieter Bruegel as an Interpreter of Ultimate Reality and Meaning. *Ultimate Reality and Meaning Journal* 2(1):29-39. 1979
- MacDougall, David When Less is Less. *The Long Take in Documentary. Film Quarterly* 46(2):36-46). 1992
- MacDougall, David. *The Looking Machine*. Manchester University Press, 2019
- Merleau-Ponty Maurice. 1945 *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard; *Phenomenology of Perception*, Donald Landes (trans.), London: Routledge, 2012.
- Rouch, Jean Ciné-trance. Interview by Dan Yakir, *Film Quarterly*, XXI(3). 1978.

Bruegel's Paintings:

1. *The Harvesters*, oil on wood, 1565. Metropolitan Museum, New York.
2. *The Peasant and the Nest Robber*, oil-on-panel, 1568. Kunsthistorisches Museum, Vienna.
3. *The Procession to Calvary*, oil on panel. 1564. Kunsthistorisches Museum, Vienna.
4. *Hunters in the Snow*, oil on panel. 1565. Kunsthistorisches Museum, Vienna
5. *The Netherlandish Proverbs*, oil on oak panel, 1599. Gemäldegalerie, Berlin.
6. *Children's Games*, oil-on-panel, 1560. Kunsthistorisches Museum, Vienna.
7. *The Blind Leading the Blind*, tempera on canvas, 1568. Museo di Capodimonte, Napoli.
8. *The Wedding Dance*, oil on wood, 1566. Detroit Institute of Arts Museum.

Archéologie de la ruine contemporaine. Essai photographique

Christian Gates St-Pierre
Université de Montréal

Cet essai photographique¹ propose de jeter un regard archéologique sur le phénomène de l'exploration urbaine, aussi connu sous le néologisme « urbex » (contraction de *urban exploration*) et son pendant rural, le « rurex » (pour *rural exploration*). L'exploration urbaine ou rurale est une activité d'exploration, généralement illicite, d'espaces désaffectés, laissés à l'abandon et à la décrépitude, où souvent la nature reprend graduellement ses droits. Les essais sur le sujet foisonnent tant chez les géographes que les historiens de l'art, les anthropologues et sociologues ainsi que chez les photographes. Impossible d'en faire la recension exhaustive ici. Les journalistes s'y sont aussi intéressés, faisant sortir de l'ombre cette activité *underground* et qui, de ce fait, entraîne le désintérêt des premiers adeptes de l'exploration urbaine, ennuyés par la présence accrue d'explorateurs du dimanche sur leurs terrains de jeu favoris, dénaturant leur activité de prédilection qui perd son lustre transgressif et marginal, telle une nouvelle forme de gentrification ou d'appropriation. C'est malheureusement le propre de l'*underground* d'être un jour ou l'autre récupéré, banalisé, voire dénaturé. Les explorateurs urbains sont donc les premières victimes de la fétichisation des ruines « instagrammables », du voyeurisme de type *ruin porn*.

Quoi qu'il en soit, une chose demeure constante : tous les lieux conçus, bâtis et habités par les humains seront inéluctablement voués à l'abandon un jour ou l'autre, puis détruits, entièrement ou en partie, graduellement, par la simple action du temps sur la matière, ou plus rapidement, sous le pic des démolisseurs. Les lieux, comme les êtres vivants donc, ont tous une date de péremption. Elle est parfois inconnue et imprévisible certes, mais elle est certaine, inévitable. Les monuments les plus impressionnants de l'Antiquité

¹ Toutes les photos sont prises par l'auteur.

maintenus admirablement jusqu'à notre époque, et auxquels nous apportons parfois le plus grand soin pour les maintenir en vie, n'y échappent pas. Ils se désagrègent chaque jour davantage, petit à petit, une pierre, une brique ou une fibre à la fois. Même les pyramides d'Égypte, que l'on croit éternelles disparaîtront un jour. Elles se sont déjà détériorées au fil des millénaires, et nul ne peut garantir qu'elles émergeront encore du plateau de Gizeh dans dix ou cent mille autres années. Rappelons-nous dans quel état les pyramides de la Mésoamérique furent découvertes au XIX^e siècle : camouflées sous de luxuriantes forêts tropicales, tellement délabrées que les reconstitutions actuelles relèvent parfois de l'*extreme makeover* et n'ont pratiquement rien d'authentique que le nom.

C'est bien entendu ce type de ruines que l'on associe spontanément aux archéologues, mais c'est d'une tout autre catégorie de vestiges dont j'aimerais traiter ici. Celle de la ruine contemporaine. Nul oxymore, nulle contradiction dans les termes. Pas même un paradoxe. La ruine contemporaine existe bel et bien. Et ses formes sont aussi multiples que ses causes : la fin de la guerre froide menant à l'abandon des bunkers, rampes de lancement et autres stations d'écoute ; les crises économiques et les délocalisations qui entraînent les fermetures d'usines et de commerces, les pertes d'emplois et les hypothèques que l'on ne peut plus payer sur des maisons dont même les banques ne veulent plus ; les nouvelles préoccupations environnementales qui incitent à tourner le dos aux centrales nucléaires ou au charbon ; l'abandon des églises et monastères par manque de fidèles et de vocations ; les habitudes de visionnement de films à la maison au détriment des cinémas et cinéparcs ; la désuétude des asiles et sanatoriums suivant les nouvelles pratiques et attitudes en santé publique ; les écoles qui ne sont plus aux normes et trop chères à restaurer ; les fermes familiales qui ne trouvent pas de relève ; les tours à logement et complexes hôteliers victimes des bulles immobilières et abandonnés avant même leur complétion ; les postes douaniers rendus inutiles dans l'espace Schengen ; les châteaux, manoirs et autres villas que l'on n'a plus les moyens d'entretenir ; ou encore les maisons patrimoniales que des entrepreneurs sans scrupules laissent volontairement dépérir pour mieux en justifier la démolition, ce qui permettra la construction en lieu et place d'appartements en copropriété sans style et sans âme.

La ruine contemporaine est donc partout. Seulement voilà, souvent on ne la voit pas ou on feint de ne pas la voir. Car elle rappelle de sombres réalités socio-économiques, elle révolte, elle attriste, elle choque, du moins la plupart d'entre nous. Mais d'autres — de l'explorateur urbain à l'archéologue, en passant par quelques chercheurs ou dilettantes étreints par l'esprit et l'esthétique romantiques — ne peuvent résister à son immense pouvoir d'attraction et de séduction. Ces témoins d'un autre hier sont, pour eux, aussi irrésistibles qu'un chant de sirène. Ce fut mon cas pendant bien longtemps, et ce l'est même encore, parfois. Car une fois entendu, ce chant ne nous quitte plus jamais. Comme le fruit défendu, on ne songe qu'à y goûter à nouveau, encore et encore. C'est un envoûtement, une drogue dure. Ce sont des raisons personnelles (familiales) et professionnelles (éthiques) qui m'en ont graduellement, mais jamais complètement éloignées. Le sevrage fut douloureux, et toujours incomplet. Le risque de rechute est omniprésent. J'ai connu des gens qui ne se sentent jamais aussi bien que dans la quiétude d'une ruine, comme une seconde demeure, ou mieux encore : une cachette. Ces amateurs de décrépitude se sont littéralement appropriés ces lieux mal aimés. Le respect est de mise pour ces explorateurs du passé contemporain et qui se sont d'ailleurs dotés de la maxime *take only pictures, leave only footprints*. Des gens pour qui l'odeur humide et fraîche d'une fondation à moitié enfouie est le plus doux des parfums, pour qui un pied de vent traversant la toiture affaissée d'une église est la plus belle des visions.

Car l'exploration urbaine est aussi une expérience phénoménologique. En explorant les moindres entrailles d'un lieu, on fait corps avec lui, à travers l'activation de tous les sens. À l'odeur de fond de cave s'ajoute celle de la poussière sèche, du bois pourri ou du métal chauffé, tandis que le vent glisse sur la peau et souffle sa musique minimaliste à travers les ouvertures béantes, provoquant le soudain tintement d'imposantes structures de métal ne tenant plus qu'à un fil, dans un espace vacant devenu caisse de résonance pour l'occasion, au rythme des pas broyant les débris de verre qui jonchent le sol. Et que dire de la vue, au sommet de la hiérarchie des sens, au moins depuis la Grèce antique ? En urbex, c'est sans doute le plus sollicité de tous les sens, constamment, partout, d'une pièce à l'autre, d'une usine à l'autre, d'une ambiance

à l'autre. Aucune exploration possible les yeux fermés. L'appareil photo devient une extension naturelle de l'explorateur urbain, une adaptation extrasomatique, aurait dit un archéologue processualiste. Il faut documenter avant que les ravages du temps ne rendent les lieux méconnaissables, avant que tout ne redevienne poussière, avant que l'esprit du lieu ne s'éclipse. Il y a péril en la demeure.

Les émotions sont aussi interpellées, pêle-mêle : l'excitation de la découverte bien sûr, mais aussi la fébrilité de l'illicite, l'anticipation du danger, l'apaisante quiétude de l'abandon, le dégoût d'une carcasse desséchée au tournant d'un racoin, tandis qu'une goutte d'eau fuitant d'une vieille tuyauterie suspendue vous glisse sur le cou. La chair de poule s'installe à peine que déjà une ombre coure au loin. Gardien de sécurité ? Graffiteur ? Toxicomane ? Squatteur ? Le rythme cardiaque s'accélère. Un faux pas, une écorchure. Le pire est évité pour cette fois.

Pour l'explorateur urbain, ces sens et sensations constituent des moyens d'appréhension des espaces et de leur histoire de vie. Cette approche phénoménologique peut-elle se comparer à celle de l'archéologue ? Les enregistrements photo captés de manière systématique par les explorateurs urbains se distinguent-ils de ceux des archéologues ? La classification des lieux sur les innombrables répertoires d'urbex sur internet se compare-t-elle à l'approche typologique ? Les objectifs de documentation, de préservation et de diffusion des explorateurs urbains diffèrent-ils tant de ceux des archéologues ? L'excitation de la découverte est-elle la même dans les deux cas ? La publication d'un album-photos et d'un rapport de fouilles ne relèvent-elle pas d'une volonté similaire de diffusion, de partage de la découverte ?

Certes, l'expérience sensorielle est sans doute moindre pour l'archéologue sur son site de fouille, activité beaucoup moins haute en couleur que sa représentation dans la culture populaire. Et sa panoplie analytique est évidemment d'une toute autre ampleur que celle de l'explorateur urbain. Pour l'archéologue, ces espaces constituent avant tout des ruines en développement ou en devenir. Ce sont des laboratoires vivants lui permettant d'observer et de documenter en direct, en temps réel, l'action du temps sur la matière. Les surfaces qui s'altèrent d'abord. La brique qui s'effrite, le béton qui se fissure, le métal qui rouille, la peinture qui pèle, la moisissure qui s'installe, les racines qui pénètrent le bois. Mais outre cet apport

aux recherches actualistiques, la ruine contemporaine relève-t-elle bien du domaine de l'archéologie ? Celle-ci peut-elle repousser les limites temporelles de son champ d'investigation disciplinaire et investir le présent ? À l'aune du développement fulgurant de l'archéologie du passé contemporain, la réponse est indéniablement affirmative. En somme, il y a matière, me semble-t-il, à réaliser une ethnographie comparée de la « tribu » des archéologues et celle des explorateurs urbains, de leurs motivations, de leurs méthodes ainsi que de leurs appréhensions, compréhensions, appréciations et représentations matérielles et sensorielles des lieux. Je ne peux la faire moi-même, ayant ma carte de membre de ces deux clubs de moins en moins sélects. La distanciation et l'objectivité me feraient défaut, si tant est que ces conditions aient encore leur pertinence à notre époque. Néanmoins, l'essai photographique que je propose peut fournir des éléments de réflexion, tout aussi subjectifs et superficiels soient-ils.

Remerciements

Merci à Simona Bealcovschi pour son invitation et son immense patience, ainsi qu'aux réviseurs anonymes. Mes remerciements vont également à ceux et celles qui m'ont accompagné lors de multiples et palpitantes explorations de nos ruines contemporaines.



Photo 1: Usine Belding-Corticelli, Coaticook, Québec, 2010.

À mes yeux, cette photo représente à elle seule l'esprit de cet essai.



Photo 2: Usine Belding-Corticelli, Coaticook, Québec, 2010.



Photo 3: Usine Atlas Steel, Sorel, Québec, 2010.



Photo 4: Usine Atlas Steel, Sorel, Québec, 2010.



Photo 5: Usine Singer/Croydon, St-Jean -sur-Richelieu, Québec, 2010.



Photo 6: Usine Singer/Croydon, St-Jean -sur-Richelieu, Québec, 2010.



Photo 7: Usine Geo W. Reed, Montréal, 2009.



Photo 8: Usine Geo W. Reed, Montréal, 2009.



Photo 9: Silo No 5, Montréal, 2011.

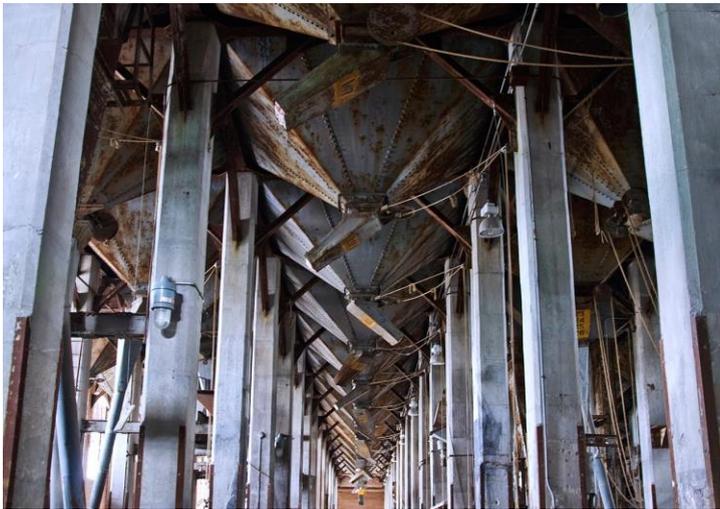


Photo 10: Silo No 5, Montréal, 2011.



Photo 11: Canada Malting Plant, Montréal, 2010.



Photo 12: Canada Malting Plant, Montréal, 2010.



Photo 13: Abbaye Notre-Dame-du-Bon-Conseil, Lévis, Québec, 2011.



Photo 14: Abbaye Notre-Dame-du-Bon-Conseil, Lévis, Québec, 2011.



Photo 15: Église, Grenville, Québec, 2011.



Photo 16: Église, Grenville, Québec, 2011.



Photo 17: Bunker militaire, Saint-Raymond-de-Portneuf, Québec, 2010.



Photo 18: Ciné-Parc, Laval, Québec, 2009.



Photo 19: Maison, Dunham, Québec, 2010.



Photo 20: Sprague Electric Company, North Adams,
Massachusetts, États-Unis, 2019.



Photo 21: Usine automobile Packard, Détroit, Michigan, États-Unis, 2012.



Photo 22: Sybill Oil Corporation, Détroit, Michigan, États-Unis, 2012.



Photo 23: Brewster-Douglass Housing, Détroit,
Michigan, États-Unis, 2012.



Photo 24: Habitation du quartier Brush Park, Détroit,
Michigan, États-Unis, 2012.



Photo 25: Evangelist Temple, Buffalo, New York, États-Unis, 2012.



Photo 26: Silos Cargill, Buffalo, New York, États-Unis, 2012.



Photo 27: Habitation, La Havane, Cuba, 2012.

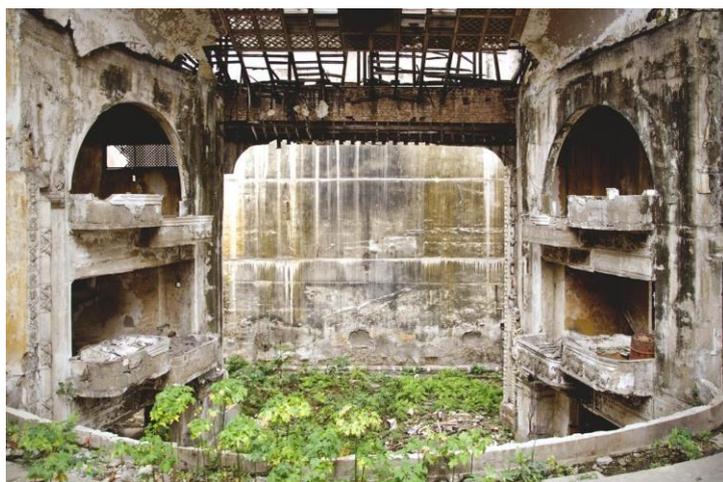


Photo 28: Teatro Campoamor, La Havane, Cuba, 2012.



Photo 29: Pensacola Street, Honolulu, Hawaii, 2013.



Photo 30: Usine à sucre, Kualoa, Hawaii, 2013.



Photo 31: San Rafael, Argentine, 2014.



Photo 32: Cementerio de La Recoleta, Buenos Aires, Argentine, 2014.



Photo 33: Ruines de l'ancien Hospital de Niños, Buenos Aires, Argentine, 2014. Hommage à John Leavitt.