



Sous la direction de
CATHERINE COURTET, MIREILLE BESSON,
FRANÇOISE LAVOCAT & ALAIN VIALA

Traversées des mondes

Rencontres Recherche et Création
du Festival d'Avignon

CNRS EDITIONS



Traversées des mondes

Fuyant les rives de Troie, Ulysse découvre des îles inconnues ; après son errance, Énée fonde une nouvelle cité. De la préhistoire à la Renaissance et à l'époque contemporaine, le voyage et l'aventure construisent l'expérience de l'autre et donnent la mesure de la diversité des représentations du monde. Et si les cultures humaines étaient nées de ce désir d'ailleurs ?

Pour mieux déchiffrer les transformations qui traversent notre temps et l'actualité trop pressante, les textes réunis dans cet ouvrage proposent de multiples détours. Ils invitent à une traversée des mondes, des espaces, des temps et des imaginaires. Ce dialogue entre la création artistique et la recherche scientifique œuvre à la connaissance des intelligences culturelles. Comment les sociétés inventent et s'inventent ? Comment passer de la violence à la justice, s'accorder sur le bien commun, accueillir l'étranger et faire récit du passé pour imaginer un avenir commun ?

Cet ouvrage a été coordonné par Catherine Courtet, responsable scientifique, Agence nationale de la recherche ; Mireille Besson, directeur de recherche, CNRS-Aix-Marseille Université ; Françoise Lavocat, professeur, Université de la Sorbonne Nouvelle ; Alain Viala, professeur émérite, Université d'Oxford.

Avec les contributions de Roland Auzet, Alexandra Badea, Frederick Cooper, Vincent Debaene, Souleymane Bachir Diagne, Delphine Diaz, Jan Willem Duyvendak, Alain Ehrenberg, Edhem Eldem, Laurent Gaudé, Laurence Giavarini, Pascale Gisquet-Verrier, Paulin Ismard, Kevin Keiss, Josip Kešić, Anne Lehoërff, Giovanna Leone, Grégoire Mallard, Thibaut Maus de Rolley, Alessandro Monsutti, Anne Piéjus, Maëlle Poésy, Waddah Saab, Blandine Savetier, Sylvain Venayre et Jean-Pierre Vincent

Préface d'Olivier Py

25 € prix valable en France
ISBN : 978-2-271-13124-9



9 782271 131249



Lewis versus Alice,
d'après Lewis Carol, spectacle de
Macha Makeieff, Marseille, 2019.
© Pascal Gély

www.cnrseditions.fr

Traversées des mondes

Sous la direction de
Catherine Courtet, Mireille Besson,
Françoise Lavocat et Alain Viala

Traversées des mondes

Préface d'Olivier Py

CNRS ÉDITIONS

15, rue Malebranche – 75005 Paris

Cet ouvrage, qui constitue le sixième volume de la série, est issu de la sixième édition des « Rencontres Recherche et Création », organisée les 9, 10 et 11 juillet 2019, à Avignon, par l'Agence nationale de la recherche (ANR) et le Festival d'Avignon. Cette édition était placée sous le patronage de Carlos Moedas de la Commission européenne, du Secrétariat général pour l'investissement, du ministère de l'Enseignement supérieur, de la Recherche et de l'Innovation, du ministère de la Culture et du Haut Conseil de l'éducation artistique et culturelle. Elle était organisée dans le cadre des Ateliers de la pensée du Festival d'Avignon, des 80 ans du CNRS et des 60 ans du ministère de la Culture.

De nombreux partenaires y étaient associés :

- Universités françaises et étrangères, institutions de recherche ou de financement de la recherche : Avignon Université, CNRS, Département de Romance Languages and Literatures de Harvard University, École des hautes études en sciences sociales, European Alliance for Social Sciences and Humanities (EASSH), IRCAM, Institut d'études avancées de Paris (IEA), Maison française d'Oxford, RÓMULO – Centro Ciência Viva de l'Université de Coimbra, Université d'Oxford, European Cooperation in Sciences and Technology (COST), Université libre de Bruxelles ;
- Acteurs de la culture : Artcena (Centre national des arts du cirque, de la rue et du théâtre), Bibliothèque nationale de France (BnF – Maison Jean Vilar), Institut français, Institut supérieur des techniques du spectacle, Le Phénix scène nationale Valenciennes, pôle européen de création, la Maison des professionnels du spectacle, Sacem Université, Société des Gens de Lettres (SGDL) ;
- Médias : France Culture, *La Recherche*, *L'Histoire*, *Philosophie magazine*, *Sciences et Avenir*.

Préface

Olivier Py

Pour la sixième année consécutive, l'ANR était présente au Festival d'Avignon avec les Rencontres Recherche et Création. L'origine de cette aventure tient à l'idée qu'aussi bien le domaine artistique que le domaine scientifique peuvent se réunir sous le nom de « recherches ». Et qu'avant toutes créations ou spéculations ou démonstrations, il y a communément des questions à l'œuvre. C'est dire si nous sommes attentifs à l'inspiration, plus encore qu'à la conceptualisation trop sûre d'elle-même. La science ne progresse qu'au prix du doute, de l'interrogation et des curiosités inquiètes ou joyeuses. Ainsi, année après année, nous aurons peut-être imaginé une nouvelle manière d'aborder la pensée qui relie et, parfois, confond la démarche de l'art et celle de la connaissance. L'intuition est comme une rationalité qui n'a pas encore trouvé sa parole.

L'autre idée qui nous a réunis est celle que le large public d'Avignon a soif de connaissances, d'échanges, de débats, tout autant que d'émotions brutes. Et nous sommes heureux d'avoir vu dans la salle du Cloître Saint Louis une foule toujours présente, et parfaitement métissée. Toute hiérarchie s'est effondrée entre les savants et les autres, car les hommes et les femmes de recherche qui ont eu l'audace de s'impliquer dans cette aventure l'ont fait précisément par passion de l'imprescrit.

Enfin, et ce n'est pas la moindre de nos fiertés, dans cette parole chorale c'est non seulement une quête anthropologique qui s'exprime mais aussi la tentative de penser le présent du monde.

Cette année, le monde était particulièrement présent dans sa dimension mobile. Le monde est un voyage et aucune immobilité ne peut rendre compte du réel. Voilà pourquoi le mythe de l'Odyssée et le personnage d'Ulysse ont été nos pourvoyeurs d'intelligence.

À la manière des grands explorateurs de la Renaissance nous sommes tout d'abord partis de l'Europe, de son passé et de ses inquiétudes. On peut s'étonner de voir la question européenne se décliner en tant d'interrogations diverses, pas seulement parce que nous serions européocentrés mais justement parce que nous refusons de l'être. L'*Odyssée* est comme un récit primordial européen, la Méditerranée n'est plus une identité mais une médiation, et l'Europe une utopie qui dépasse toutes les frontières.

Il est frappant, et on l'oublie souvent, que le récit de l'*Odyssée* est un récit d'une après-guerre, liant ainsi la violence-post traumatique et la destruction au message culturel. Pourtant ce paradoxe, que l'on retrouve dans l'*Énéide* et dans tant d'épopées, reste à comprendre. La guerre est-elle notre damnation ? Notre origine, notre alphabet fantasmatique ou notre acte de naissance ? « Tout récit de culture est aussi un document de Barbarie », disait W. Benjamin. Il avait compris que le destin de l'Europe est comme une plaie non cicatrisée qui peut infecter le reste du monde.

Et pourtant, de la catastrophe naît la loi, et si toute époque est toujours la fin d'une époque et le début d'une autre, c'est pour manifester qu'une société n'est jamais fondée définitivement. Dans toute fondation il y a une Espérance. Là aussi l'art et la culture jouent un rôle crucial que la loi écrite ne peut pas entièrement recouvrir. Face à la tribalisation et au communautarisme, qu'est-ce qui est assez fort pour nous rappeler les fondations des partages culturels ? Peut-être est-ce encore la puissance du voyage qu'il faut réaffirmer, mais un voyage débarrassé de tous les colonialismes, de tous les exotismes et de toutes les prédatons. Il ne s'agit pas de s'appropriier la culture de

l'autre, mais de créer par le jeu de miroirs une culture nouvelle, métissée et positive.

Ainsi en va-t-il de l'intelligence culturelle, formule audacieuse, et plus qu'il n'y paraît, qui n'enferme pas la vérité dans l'exactitude scientifique ni dans les subjectivités manipulatrices ; car, comme chaque année, nous découvrons autant que nous célébrons.

Avignon à la manière d'un moment d'utopie concrète : indisciplinée, ouverte, sans affirmation, ni écrasée de lucidité, ni béate de lyrisme inutile, la pensée à Avignon a une forme qu'elle n'a nulle part ailleurs.

Tout d'abord cette pensée est la sœur du rêve, et les œuvres d'art sont là pour en témoigner. Ensuite cette pensée est conjuguée au présent sans se perdre dans les polémiques à la mode. Enfin, cette pensée est démocratique, et si l'on voulait résumer le Festival d'Avignon, on pourrait y voir le lieu où l'on écoute avant de parler, l'inverse des soliloques agressifs où la parole est transformée en balistique et le débat en dialogue de sourds. Cette agora fluide n'a pas d'autre but que de nous réjouir, elle n'est au service d'aucune idéologie, elle ne cherche pas à bâtir des règles d'inclusion : elle est la transcendance et la puissance même de la pensée.

Introduction

Catherine Courtet, Mireille Besson,
Françoise Lavocat, Alain Viala

Fuyant les rives de Troie, Ulysse erre d'île en île. Les loups et les lions domestiqués du palais de Circé, l'histoire des reines défuntées conservées dans la nuit perpétuelle du pays des Cimmériens, les géants cannibales de la cité du roi Antiphatès, les vents jalousement gardés par les habitants de l'île d'Éole... cette traversée est aussi une aventure de la connaissance des sociétés et des civilisations. Une traversée des mondes, des espaces, des temps et des imaginaires.

Dans les récits de l'Antiquité, la traversée des mondes rimait avec la Méditerranée ; les voyages de la Renaissance agrandissent la mesure du monde à l'ensemble du globe et, plus tard, la conquête de la lune réalisera le rêve du Moyen Âge : voir la terre du haut des cieux et ainsi repousser les limites de l'infranchissable en ouvrant de nouveaux ailleurs. Au fur et à mesure de ces « conquêtes », la terre se rétrécit et l'extension des transports aurait – dit-on – mis fin à la possibilité d'aventure. À ces échelles géographiques sont associés autant de systèmes de connaissances, d'innovations techniques et de modes d'existence.

Les multiples traces archéologiques témoignent d'échanges qui s'étendaient, il y a 8 000 ans, du Danube jusqu'à la Bretagne, dessinant un vaste espace géographique presque similaire à celui de l'Europe actuelle. Déjà les voyages nourrissaient les imaginaires et définissaient les territoires. Avec l'invention de l'épée, il y a environ 3 500 ans, les mobilités à travers les mers et les terres s'accroissent ; la naissance de cette société s'accompagne d'un nouvel imagi-

naire dans lequel le soleil, la lune, les étoiles sont autant de repères pour les voyageurs ; les chars, les chevaux ou les oiseaux deviennent autant de symboles. L'archéologie pré-historique change l'échelle de l'histoire européenne.

Plusieurs milliers d'années après cet Âge du bronze, qui représente aussi la première course aux armements de l'humanité, c'est autour du mythe de la paix permanente que les nations européennes se réuniront pour réconcilier les peuples après la haine de deux guerres. L'histoire sans texte du Néolithique laisse la place à la multiplication des traités et des textes.

Comment passer de la violence à la justice, comment s'accorder sur le bien commun, fonder une nouvelle cité, accueillir l'étranger, faire récit du passé pour inventer un avenir commun ? Dans son retour d'après la guerre, Ulysse explore méthodiquement l'espace méditerranéen, et Énée, après l'errance, fonde un nouvel ordre et un nouvel empire. L'*Odyssée* ou l'*Énéide* ne sont pas seulement des récits de voyages mouvementés de guerriers en exil : ce sont des récits fondateurs pour les sociétés grecque ou romaine, et pour la civilisation européenne.

L'*Orestie* nous raconte une sortie possible du cycle infernal du meurtre d'une mère vengeant sa fille sacrifiée pour que l'armée puisse partir en guerre. À l'enchaînement des crimes s'opposent le tribunal contradictoire et la naissance du droit, le vote et la communauté civique font obstacle à la concentration du pouvoir. Comme le rappelle Jean-Pierre Vincent, la tragédie est un spectacle total qui permet à une cité de s'expliquer et de réexpliquer son histoire. Elle est ainsi traversée par le contexte politique de son époque qui donne naissance à la démocratie.

Si les héros antiques sont assoiffés d'aventures, de libertés, en tout temps le voyage peut être synonyme de conquête, mais aussi de migrations contraintes, d'exil voire de bannissement... Au XIX^e siècle, c'est pour leurs idées que des libéraux ou des républicains, des anarchistes ou des

contre-révolutionnaires sont exilés et déjà confrontés au rejet des sociétés d'accueil. Il faut aussi écouter le récit de ces migrants, entre leurs mobilités sans fin et la clôture des camps ; leurs déceptions nous racontent leurs attentes de justice et disent comment les conventions internationales peinent à les protéger, traçant les déséquilibres du monde, les inégalités face aux richesses et à la sécurité.

Il faut peut-être ce détour par les figures d'Ulysse et d'Énée pour regarder en héros ces milliers d'exilés qui franchissent la Méditerranée, fuyant la guerre, les violences, la pauvreté, confrontés à un futur incertain. Il faut retrouver ces épées volontairement déposées dans le sol ou sous les eaux par les guerriers de l'Âge du bronze pour retrouver l'énergie d'un récit de paix partagé. Il faut imaginer Iphigénie sacrifiée pour le bruit du vent pour mesurer la puissance du droit. Il faut, comme les Grecs du IV^e siècle, trembler de la crainte de la division destructrice, du risque de désunion, pour nourrir l'expérience du commun.

Pour mieux déchiffrer les transformations qui traversent notre temps et l'actualité trop pressante, les textes réunis dans cet ouvrage proposent de multiples détours. Des travaux relevant des domaines de l'archéologie préhistorique, de l'histoire, des études littéraires, de la musicologie, de la sociologie, de l'anthropologie, de la philosophie, de la psychologie ou des neurosciences cognitives dialoguent avec la pensée des œuvres et des metteuses ou des metteurs en scène. Il s'agit bien d'explorer les discordances et les concordances des temps, des espaces et des imaginaires.

Suivre le fil des récits antiques pour confronter ce qui fonde les sociétés et la recherche de mondes nouveaux. Cette longue perspective nous renvoie à cette interrogation fondamentale : comment une société s'invente-t-elle ?

CIVILISATIONS ET IMAGINAIRES

Outils taillés, sépultures, fossés, élévation de pierres, graines, pollens, débris végétaux, morceaux de poteries, objets destinés au culte, coquillages, armes métalliques... Ces multiples traces enfouies dans les archives du sol, des mers ou des rivières racontent les modes de vie et les croyances des peuples du Néolithique. Comme le rappelle Anne Lehoërff, le travail de l'archéologue est d'écrire une histoire à partir de ces indices, de reconstituer une chronologie, de distinguer des ruptures, des innovations. Si, durant plus de 30 000 ans, les chasseurs-cueilleurs ont amélioré l'outillage lithique et les techniques de chasse, développé des rites funéraires, l'invention de l'agriculture et de l'élevage a constitué une rupture dans le rapport de l'homme aux espaces. Les similitudes des formes des maisons et des nécropoles, depuis le Danube jusqu'à la Bretagne, montrent combien – durant cette période de sédentarisation, il y a environ 8 000 ans av. J.-C. –, les personnes et les objets circulaient, les savoirs et les techniques se diffusaient, traçant un vaste espace de communication. Le décor des céramiques met en évidence deux grands courants de circulation des formes d'est en ouest de l'Europe : les décors rubannés se diffusent le long du Danube, de la mer Noire jusqu'à la Normandie, tandis que l'utilisation de petits coquillages « cardium » pour créer des empreintes se répand le long des côtes méditerranéennes. Il y a presque un million d'années déjà l'Europe était donc un espace d'échanges. Mais, entre 1 700 et 1 600 ans avant notre ère, l'invention de l'épée a suscité une nouvelle organisation des sociétés et des rapports de pouvoir. L'accumulation de richesses, l'appropriation des terres apparaissent concomitantes de la technicité des savoir-faire métallurgiques et de la fabrication des armes. L'usage de l'épée est sans ambiguïté, il s'agit de blesser, de tuer autrui. Pour Anne Lehoërff, cette arme emblématique de l'Âge du bronze est la preuve d'un

nouveau monde, celui des sociétés de guerre marquées par ces figures de pouvoir que sont les détenteurs d'épées : un monde possible grâce à l'accroissement des échanges de matières premières et des voyages des marchands ou des bronziers sur la terre comme sur la mer.

Si les traces archéologiques montrent que l'intensification des circulations européennes a accompagné l'émergence d'une société de guerriers, c'est sur un récit de paix que se construit l'Europe au XX^e siècle. Au lendemain de deux guerres aussi meurtrières que monstrueuses, des nations ont bâti l'Europe comme projet commun. Grâce à cette fédération de pays, dont certains anciens ennemis, le partage d'un même langage juridique devait repousser la guerre. L'analyse des accords et traités dans le domaine du charbon, de l'acier, des droits de l'homme, de la paix, de l'atome ou du terrorisme dessine l'histoire discontinue de ce travail quotidien de mise à distance des conflits et des passions guerrières. À travers une approche mêlant la sociologie du droit et la sociologie politique, Grégoire Mallard déploie les différents courants de pensée qui ont marqué l'histoire européenne. La tradition fédéraliste, portée notamment par Jean Monnet, met en cause une interprétation trop intergouvernementale des traités européens, « l'Europe à la carte » – pour reprendre l'expression du général de Gaulle – et plaide pour une visée constituante qui permettrait la création d'un nouveau sujet politique transnational. Cette « Europe des peuples » rendrait la « guerre impensable car fratricide ». Mais Grégoire Mallard décrit une autre tradition de pensée, plus marginale : la création, notamment, de la Communauté européenne du charbon et de l'acier, d'une Cour européenne des droits de l'homme puis de la Cour de Justice européenne aurait permis une « Europe du droit ». Grâce à l'arbitrage, un droit commun aux nations européennes se serait établi progressivement, garantissant plus de sécurité que la défense stricte de la souveraineté juridique de chaque pays. Ce constat conduit l'auteur à mettre en

évidence un double renversement. La souveraineté et le droit lui-même ne sont plus pensés comme une puissance exclusive et absolue. À contre-courant d'une vision qui définit l'efficacité dans le strict respect d'une norme supérieure, cette analyse montre combien la multiplication des couches juridiques et des systèmes de règles, parfois compatibles, parfois contradictoires, en perpétuelle évolution et négociation, de fait « invite toujours au dialogue raisonné ». Plutôt que de se borner à la trop simple vérification de l'application d'une Règle, Grégoire Mallard préconise de ne jamais oublier les buts dans lesquels ces textes ont été institués et d'observer sans relâche leurs effets.

Vingt-sept nations réunies dans l'héritage de cette communauté de l'Entente. Pour Laurent Gaudé, l'Europe n'est pas seulement cet ensemble de pays et cette somme de traités, directives et réunions. C'est une épopée, une utopie partagée qui a guidé cet « événement inouï dans l'histoire ». Il faut retracer l'histoire longue dans son bouillonnement, avec ses gloires et ses atrocités, ses défaites et ses ambitions, pour conjurer la tentation de l'ennui contemporain. Dans sa recherche de la raison de l'Europe, Laurent Gaudé nous convie à revenir à Palerme, première ville à appeler le Printemps des nations le 12 janvier 1848. Les grandes dynasties royales sont bousculées par les rébellions ; après guerres, révolutions, famines et exils, de nouveaux pays naissent. Nation, égalité, liberté : ces trois termes guideront l'histoire. Un siècle plus tard, des hommes qui avaient connu les deux grandes guerres, les déplacements des frontières, l'exil voire la prison, ont pris au mot le discours de Victor Hugo adressé aux nations du continent lors du congrès de la paix. Loin des passions des peuples, ils ont patiemment élaboré et signé des traités pour constituer « la fraternité européenne ». Par la force des voix et des corps, des comédiennes, des comédiens, des amateurs et du public se sont rassemblés autour de cette foisonnante histoire européenne imaginée dans *Nous, l'Europe, banquet des peuples* et mise en scène par Roland Auzet. Plus que du

théâtre, il s'agit d'une tentative de faire récit commun, de partager un imaginaire, de croire encore que l'histoire est le fruit de l'art et de la politique. En se mettant à l'écoute du monde, le poème en relit l'actualité : face à l'inquiétude et à l'incertitude politique, il orchestre la diversité des langues et des récits.

La Grèce, la Perse, la Phénicie, l'Égypte et jusqu'à la vallée de l'Indus... l'empire conquis par Alexandre le Grand était immense. À travers le récit de ses exploits, le personnage historique, le roi, le pharaon est devenu un héros mythique. D'auteur inconnu, la première version du *Roman d'Alexandre* remonte vraisemblablement au début du III^e siècle. De l'Antiquité tardive jusqu'à l'époque moderne, de l'Orient à l'Occident, les versions sont multiples. Edhem Eldem montre combien ce texte et son héros traversent les continents « en s'adaptant à des langues et des cultures différentes » : de l'Arménie à l'Éthiopie ou à l'Espagne, de la Syrie à l'Allemagne ou la France. Le roman mélange aussi les registres, entre mythe et chronique, récit historique et fantastique. Les sirènes côtoient les centaures et les amazones. L'épopée d'Alexandre est malléable, la tradition musulmane fera de lui un propagateur de la foi chargé de ramener les païens dans le droit chemin, les Persans verront en lui un demi-frère de Darius. Si la puissante et riche Candace fascine Alexandre dans toutes les versions, en Occident le ton est plus proche de l'érotisme de l'amour courtois alors qu'il se teinte de chasteté et de morale en Orient. Mais pourquoi ce texte-monde a-t-il déserté nos lectures ? Est-ce, comme le suggère Edem Eldem, parce qu'il est trop populaire, d'un style trop foisonnant, trop loin de la pureté de l'écriture de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*, textes consacrés comme fondateurs de la littérature occidentale ? Pourtant, le royaume d'Ulysse est si petit à côté de celui d'Alexandre... La créativité des transformations du récit selon les archétypes de différentes civilisations aurait succombé devant « une ambition universelle

bien moins plurielle». Peut-être ce best-seller a-t-il été victime de son succès !

Certes les femmes, les étrangers et les esclaves en étaient exclus, mais l'invention politique qui caractérisait la cité grecque reposait néanmoins sur la participation et la reconnaissance d'un grand nombre d'individus, sans distinction de fortune. Pour Paulin Ismard, cette mise en commun de biens ou de territoires, de parole ou de savoirs, et les différentes interprétations qu'elle a suscitées ne cessent de nous fournir matière à penser la genèse du politique. Nourri de son expérience de la résistance fondée sur le rejet de la France légale qui avait trahi son peuple, Jean-Pierre Vernant envisageait la construction des premières communautés grecques à travers le partage et l'échange de nourriture, de terres, de chants, de danses, et non pas à partir d'un cadre légal extérieur à la communauté. Les processions lors des fêtes religieuses, les sacrifices, les banquets publics sont pour lui autant de rites de mise en partage qui participent à la définition de l'identité civique, tout autant que le vote ou la pratique de délibération. En contrepoint de ce partage communautaire, s'ajoutaient des formes de régulation du pouvoir qui plaçaient celui-ci à équidistance de chacun des citoyens et organisaient une circulation horizontale des savoirs afin d'éviter toute appropriation individuelle. Mais la fondation de la communauté ne se résume pas à un ordre civique harmonieux, l'équilibre est aussi celui des forces opposées et du conflit.

Eschyle écrit l'*Orestie* en 458 av. J.-C. pour les grandes dionysies d'Athènes, durant lesquelles la célébration de la cité et de sa puissance se conjugue aux concours théâtraux. Quelques années auparavant, Clisthène a instauré la démocratie avec une assemblée élue par les citoyens – c'est-à-dire donc les Athéniens adultes et de sexe masculin –, puis Éphialtès a confié le pouvoir de faire la loi à une assemblée de citoyens tirés au sort. Paulin Ismard nous rappelle que l'*Orestie* est traversée par l'histoire de ce V^e siècle av. J.-C. au

cours duquel la démocratie athénienne s'invente et impose son hégémonie sur une partie du monde égéen. Pour Jean-Pierre Vincent, resituer l'*Orestie* dans le contexte historique de son écriture permet de saisir « ce changement de monde » au cours duquel s'élaborent la tragédie, le vote, le tribunal contradictoire. En tuant Agamemnon, les tyrans Clytemnestre et Égisthe appellent le matricide d'Oreste. En rappelant l'existence dans le droit athénien de la loi de Dracon, Paulin Ismard montre combien le régime de la vengeance est institué puisque, dans un meurtre de sang, seule la famille peut poursuivre le coupable. Une mère qui venge la mort sacrificielle de sa fille, un fils qui venge son père : pour sortir de l'enchaînement de la vengeance comme de la guerre civile, il faut l'intervention de la vierge Athéna, divinité au genre incertain, entre masculinité et féminité. Il faut aussi que les Érinyes oublient le droit de la vengeance. En racontant le difficile basculement de l'antique violence à la justice, de la tyrannie à la démocratie, le théâtre d'Eschyle nous transmet tout à la fois l'histoire de son temps et celle du passage de la vengeance familiale à la démocratie.

APRÈS LA GUERRE

Chef de guerre et soldat traumatisé, roi, envahisseur, migrant, sans-abri, poète, pirate, père, mari aimant et infidèle, séducteur, athlète, fugitif, marin, constructeur de bateaux, tueur et héros de guerre, voleur et menteur... Ulysse pille ses ennemis et pleure sur les horreurs de la guerre ; Ulysse conquiert Circé et Nausicaa, mais préfère la liberté à l'immortalité offerte par Calypso. Pour Blandine Savetier, Ulysse est pluriel. La modernité de l'*Odyssée* tient aussi dans la complexité qu'Ulysse partage avec les autres personnages. Même les dieux sont amoraux et laissent leurs passions, leurs caprices se déchaîner, oubliant souvent l'esprit de justice. Poséidon, avec l'accord de Zeus, punit

sévèrement les Phéaciens qui ont donné de riches présents et un nouveau bateau à Ulysse. L'errance d'Ulysse, comme le voyage de Télémaque, peuvent aussi être lus au prisme de l'hospitalité réservée à l'étranger à qui l'on donne à boire et à manger avant même de lui demander qui il est. Blandine Savetier lit l'*Odyssée* à travers cet accueil de l'autre, cette vision de l'autre comme apport de richesse, même s'il est dans le dénuement total. Les personnages de femmes, animées de désirs et fortes de pouvoirs, entrent en résonance avec l'époque contemporaine. Chaque île visitée apparaît comme une expérience de société, source de nouveaux savoirs, « un chemin de connaissance ». L'*Odyssée* est une « épopée du désir toujours renouvelé d'aventures, de voyages, de rencontres et de conflits qui transforment les êtres humains ». Ce récit est celui d'une « continuité dans la métamorphose », la vie d'un héros et d'un anti-héros.

Pour les Européens de l'époque moderne, les voyages sur les routes de l'Italie et l'exploration du Nouveau Monde permettent aussi de rapporter des connaissances nouvelles sur les mœurs et coutumes. Cet imaginaire de l'apprentissage par le voyage traverse également les traités de pédagogie comme ceux de Fénelon. Il faut bien donner une finalité morale à ce désir d'aventures vu comme une « maligne influence », une passion susceptible de transformer l'ordre en chaos, un élan à contrôler. La littérature comme les pratiques s'inscrivent dans cette tradition du voyage comme expérience : après le Grand Tour, les aristocrates reviennent à leur point d'origine, un séjour dans les colonies aide les jeunes gens à trouver leur place dans la société. Si les chercheurs d'or de Jules Verne sont des personnages haïssables pour leur quête de la fortune, le voyage et le danger conjuguent leurs attraits à l'orée du XX^e siècle. « Lawrence l'arabe » ou Rimbaud se saisissent de leur propre destin. Pour Sylvain Venayre, c'est une nouvelle mystique de l'aventure qui émerge. La quête de soi se substitue à celle des richesses matérielles, une poétique de l'existence à la morale de l'effort.

La disparition de l'inconnu géographique sur la carte du monde, la révolution des transports qui supprime l'incertitude du déplacement, la célébration de la civilisation européenne font que l'aventure est dans le même temps exaltée comme valeur suprême et rendue presque impossible.

Mais l'héroïsme d'Ulysse, d'Ajax ou d'Hercule était au prix de terribles épreuves et de victoires sur de puissants ennemis. À partir du XIX^e siècle, c'est le combat avec soi-même qui consacre les héros. Pour saisir le renversement que représentent les transformations de l'héroïsme, Alain Ehrenberg revient sur le lien proposé par Walter Benjamin entre modernité et héroïsme, ainsi qu'à Baudelaire pour qui c'est l'exploit quotidien des individus quelconques qui grandit les héros. Dans les années 1960, un nouvel individualisme naît dans l'effervescence d'une époque marquée par la revendication de l'égalité entre les sexes et par les valeurs de la vie d'artiste comme horizon de réussite sociale. Les idéaux de créativité, d'originalité, de choix, de propriété de soi se conjuguent pour nourrir de nouvelles formes de vie personnelle et de représentations collectives sous le sceau de la quête d'autonomie. Dans cette valorisation de l'initiative individuelle et de l'individualisme de capacité, Alain Ehrenberg insiste sur la place déterminante de la notion de « potentiel caché », autre forme de l'étincelle divine endormie au sommet de l'âme des débuts du christianisme. Le champ de la maladie mentale et du handicap fournit un terrain d'observation de ces transformations des modèles de conduite : déviance, infirmité ou pathologie ne seraient plus considérées comme une diminution de l'être, mais au contraire comme un atout. Le déficit laisse la place à la singularité, à la « neurodiversité » que représentent par exemple les différentes figures de l'autisme. Les ouvrages du neurologue Oliver Sacks multiplient les descriptions de personnalités qui développent le « potentiel créateur de la maladie », tel ce batteur de jazz virtuose atteint du syndrome de Gilles de la Tourette. Propulsé par la créativité et l'effort,

le sujet héroïque est à la mesure de la capacité de l'individu ordinaire à être autonome et à s'accomplir « avec ce qui lui est donné ».

Claude Lévi-Strauss haïssait les voyages, c'est du moins ce qu'il écrit en ouverture de *Tristes tropiques*. Parti à la recherche de l'altérité exotique auprès des peuples des plateaux brésiliens, il rencontre l'ennui et fait l'épreuve du vide. Il faudra laisser passer quinze années pour que, grâce à l'écriture de *Tristes tropiques*, « le récit reconfigure l'expérience ». Pour dessiner l'émergence de l'anthropologie structurale, Vincent Debaene réinterroge cette période charnière de la vie de Claude Lévi-Strauss fuyant la guerre dans l'exil à New York. À l'expérience de la guerre, du retour de la guerre, s'ajoute le récit du retour nécessaire pour réarticuler le passé et le présent. Le récit permet d'accomplir le voyage. Si, pour Ulysse, l'aventure est consécutive à la guerre, pour Lévi-Strauss l'expérience exotique est séparée du récit par la guerre. Vincent Debaene situe la fécondité de l'analogie avec l'*Odyssée* se situe dans cette sanction que permet la narration, quand « les formes évanescences se précisent ». La logique associative des qualités sensibles développée dans le récit linéaire et dans le montage de souvenirs est centrale dans *Tristes tropiques* mais Vincent Debaene fait aussi l'hypothèse que l'écriture est guidée par l'analogie entre le génocide des Indiens d'Amérique et la destruction des Juifs d'Europe. La rencontre manquée de l'ethnologue avec l'altérité exotique, l'expérience de l'exil et le sentiment de déracinement qu'elles nourrissent auraient ainsi fécondé cette refondation de la comparaison entre les cultures et contribué à singulariser la civilisation occidentale.

Aux passions ou affections de l'âme que sont la colère, la tempérance et l'humilité, Monteverdi associe les termes d'animé, de doux et tempéré. Ce souci des affects maîtrisés a inspiré son ultime recueil de madrigaux, qui apparaît comme une voie vers la quête d'harmonie. Durant l'époque moderne, les effets pacificateurs de la musique

laissent peu de traces historiques, en revanche son lien avec l'harmonie sociale figure dans les représentations artistiques. Alors que les rivalités religieuses déchirent les pays d'Europe, la musique incarne un espoir salvateur face au désordre social. La pratique musicale élèverait les âmes, participerait de l'orientation des esprits et des corps vers des activités morales ou pieuses, permettrait le contrôle de soi. Pour nourrir cette analyse, Anne Piéjus observe les motifs du tableau *Famille de musiciens* de Jan Miense Moenaer, qui représente une famille unie dans le chant choral comme dans la fidélité, ou encore *Le concert dans le jardin* qui laisse transparaître combien l'harmonie de la musique se conjugue avec la tempérance symbolisée par le versement de l'eau d'une aiguière dans un verre. Encore nourris de Pythagore, les ouvrages du Vénitien Gioseffo Zarlino vantent « le principe de cohésion des éléments et des êtres » contenu dans la musique. C'est dans les proportions rythmiques accordées aux battements du pouls humain, dans l'équilibre des consonances et des dissonances que la musique trouverait ses effets psychiques, somatiques, spirituels et relationnels. Son apprentissage donne le « bon ton », la vigueur, égalise l'humeur, adoucit l'esprit, modère la fureur : autant de qualités nécessaires pour la conduite des affaires du monde mais aussi de soi-même, que l'on soit aristocrate ou paysan. C'est le son lointain d'une musique mal jouée qui conduit le Richard II de Shakespeare, roi futile, incertain, déchu et trahi, à regretter le temps manqué et la disharmonie de son existence passée.

HISTOIRES : FONDER LA SOCIÉTÉ

L'histoire est jalonnée de récits manquants. Le massacre des Algériens du 17 octobre 1961 à Paris fait partie de ces non-dits que l'on ne raconte ni en famille, ni dans les manuels d'histoire, ni dans le discours public. Quand le

récit historique manque, la fiction trace un contour possible de l'événement. À travers le parcours de trois générations, nourri de documents, d'archives, de lectures, de témoignages, Alexandra Badea explore la façon dont l'histoire personnelle et la mémoire collective s'entrechoquent. Les voix multiples du théâtre révèlent comment les individus sont piégés dans un moment de l'Histoire, enfermés dans le silence et l'oubli qui se transmettent entre les générations. Aux témoignages d'élèves dont les familles ont vécu la colonisation, d'Algériens, de pieds-noirs, de descendants de soldats français, Alexandra Badea ajoute des sources historiques et puis l'imaginaire, le rêve. Sur le plateau, les absents peuvent parler aux morts ; le passé et le présent, le réel et le fantasme se superposent pour raconter cette histoire brouillée des récits manquants.

L'histoire de la citoyenneté montre combien cette notion est changeante. Dans la Grèce ancienne, la citoyenneté est limitée aux hommes de l'État-ville. En revanche, dans l'Empire romain, elle permet « d'incorporer des peuples divers et de faire de l'Empire un pôle d'attraction ». Pour Frederick Cooper, cette vision, compatible avec la diversité des provinces, peut être considérée comme étant à l'origine du concept occidental de citoyenneté. La Révolution française est marquée par une oscillation entre une vision universaliste et une vision nationale exclusive : ainsi, la proclamation des Droits de l'homme et du citoyen inscrit-elle, au XVIII^e siècle, la citoyenneté à la fois dans l'espace national ou dans celui de l'empire. Cette perspective longue permet de relire les débats qui ont accompagné le processus de décolonisation au lendemain de la Deuxième Guerre mondiale. Deux conceptions de la citoyenneté s'affrontent, mais aussi deux visions de la France, l'une comme unité culturelle et géographique, l'autre comme union d'aires culturelles, regroupant des populations diverses en Afrique, en Asie, aux Amériques et dans le Pacifique. Après la décolonisation, c'est une

citoyenneté exclusive que la France a choisie. La citoyenneté apparaît toujours mise en tension par la diversité des cultures et des populations.

«Aucun homme n'inaugure l'humanité». En reprenant les propos du philosophe Ortega y Gasset, Giovanna Leone nous rappelle combien nous sommes plongés dans des narrations historiques, que celles-ci relèvent des récits familiaux, des créations artistiques, des monuments, des savoirs scolaires ou des lieux de mémoire. Cette préexistence historique vaut aussi pour les violences entre les groupes ou les communautés, leurs victimes ou leurs auteurs, comme leurs descendants. Or de nombreux événements historiques comme les crimes perpétrés par le régime nazi, la Collaboration durant l'Occupation en France, les crimes coloniaux de l'armée italienne montrent les résistances à la transmission intergénérationnelle. Si le silence sur les violences commises peut permettre la paix, il réduit la possibilité de porter un jugement moral : comment un groupe peut-il tisser sa propre histoire et trouver sa place dans le monde dans cette absence de récit ? Culpabilité, honte ou fierté : ces émotions sociales trouvent leur origine dans la narration de l'histoire des violences. La confrontation entre les témoignages de victimes et d'acteurs de violences et les travaux de philosophes, comme Benjamin et Arendt, montre que nommer la violence peut ouvrir le temps de la réparation et de la réconciliation.

Si Ulysse a dû faire face à la colère des dieux, les exilés qui quittent la Syrie ou l'Afghanistan en guerre doivent échapper aux conflits entre des groupes armés, aux mesures de contrôle aux frontières mises en place par les États traversés, affronter les dures conditions des camps d'hébergement et toujours l'incertitude de l'avenir. Alessandro Monsutti a rencontré de nombreux réfugiés afghans en Grèce, en Italie ou en France. Sur l'île de Lesbos, deux hommes couverts de boue et grelottants, qui ont traversé durant la nuit le bras de mer entre la Turquie et la Grèce, parlent de cette nécessité d'obtenir un

statut juridique quelque part, pour eux-mêmes, mais aussi pour leur famille restée là-bas. Incrédules, protégeant leur espoir, ils disent que ce ne peut pas être l'Europe, ces barbelés, ces lavabos descellés et ces matelas défoncés. Dans le Frioul, trois réfugiés sont hébergés dans un petit hôtel. Ils ne comprennent pas pourquoi les vergers de cerisiers sont abandonnés alors qu'eux-mêmes sont laissés dans l'ennui de l'inactivité et de l'isolement, bien loin de la bienveillance humaniste qui pour eux rimait avec l'Occident. Dans la jungle de Calais, quelques bâches protègent une église érythréo-éthiopienne, une boulangerie, un restaurant dirigé par trois associés pachtounophones. Ehsanullah a une carte d'identité italienne depuis sept ans, mais il préfère dormir sous la tente dans le froid et pouvoir gagner de l'argent grâce à son restaurant, dans l'espoir de pouvoir faire venir sa famille. La jungle est aussi un espace de partage d'expériences, de relations sociales. Les réfugiés rencontrés par Alessandro Monsutti n'apparaissent pas seulement comme des individus ballotés au gré des chemins de l'exil, mais aussi comme des résistants qui protestent contre les inégalités croissantes d'accès à la sécurité et aux biens. Les parcours des réfugiés racontent les différences entre les droits formels et l'accès effectif à ces droits. Ils racontent aussi la quête universelle pour être un sujet politique.

Dans l'Europe du XIX^e siècle, des patriotes, des insurgés, des révolutionnaires et des contre-révolutionnaires, des rois et des reines s'expatrient pour défendre leurs idées. La France, la Grande-Bretagne, la Belgique et la Suisse sont des terres d'asile pour ces exilés politiques. Mais si l'exil a longtemps été un éloignement de la cour, après les guerres napoléoniennes, la proscription des opposants s'est développée comme « outil de répression politique ». Delphine Diaz analyse les différentes vagues de migrations et les contextes politiques qui les ont suscitées : répression des insurrections libérales dans le royaume des Deux-Siciles ; écrasement du régime constitutionnel espagnol par

l'armée des « Cent mille fils de Saint Louis » envoyée par Louis XVIII ; émigration polonaise des insurgés face à la répression russe de l'insurrection de Varsovie. Mais les raisons du départ se diversifient, aux conflits entre libéralisme et monarchisme autoritaire et aux occupations étrangères s'ajoutent les aspirations nationales en Italie, en Allemagne ou dans l'empire autrichien. C'est la dynamique de circulation des idées politiques entre les pays qui se dessine. Dans la seconde moitié du XIX^e siècle, l'exil ne concerne plus seulement une élite, mais aussi des employés, des ouvriers, des paysans, des domestiques. La cartographie des pays d'accueil s'étend jusqu'à l'Afrique du Nord, l'Amérique ou Constantinople. Cette analyse historique des dispositifs législatifs des pays d'accueil, des conditions d'invention de la catégorie de réfugié dans la France de 1832 ou de l'absence de traitement administratif spécifique en Grande-Bretagne, des réactions de soutien ou du rejet de la société civile, des actions de protestation des exilés eux-mêmes, traverse encore notre actualité.

Dans l'Europe de ce début de XXI^e siècle, la question de l'étranger, de l'immigré, polarise une partie du débat public. Si l'on peut observer un succès croissant des partis d'extrême droite dans plusieurs pays d'Europe et du monde, l'analyse de la situation aux Pays-Bas met en exergue à la fois la rhétorique commune de ces courants politiques et un certain nombre de variantes spécifiques. Outre le déclin ressenti de la culture nationale, la critique du multiculturalisme et de l'immigration, l'amalgame entre immigration et islamisation, les partis populistes néerlandais mobilisent un discours de défense des valeurs libérales en matière de genre et d'homosexualité, tout en mettant en cause l'affaiblissement de la masculinité occidentale qui rendrait l'Occident encore plus vulnérable face à la menace d'un islam intolérant et sûr de lui. Ils empruntent aussi à la gauche traditionnelle les valeurs de libertés individuelles, la liberté d'expression et la notion de séparation de l'Église et de l'État. La distinction

entre les natifs ou les habitants de longue date, dont les intérêts sont prioritaires, et les nouveaux arrivants est particulièrement exacerbée. En discutant le concept de « nativisme », Jan Willem Duyvendak et Josip Kešić explorent les tensions morales, politiques, culturelles et sociales qui traversent les diverses formes d'exclusion et d'inclusion à l'égard de l'appartenance à la nation.

DÉSIRS D'AILLEURS : POLYPHONIES, HYBRIDATION, UTOPIES

Troie est en flammes. Énée fuit le désastre de la guerre perdue. Sans patrie, il erre sur les mers, accompagné du souvenir des morts, hanté par les fantômes, empêché par les volontés contraires des dieux. Avec quelques Troyens rescapés, il fondera une nouvelle cité de l'autre côté de la mer, en Italie. Pour Maëlle Poésy et Kevin Keiss, le parcours d'Énée et de ses compagnons après la chute de Troie est le périple des vaincus, voyage obstiné malgré les deuils et les tempêtes. Les échanges avec des médecins et des chercheurs en neurosciences, spécialistes de la prise en charge de personnes ayant subi des traumatismes, ont aidé à nourrir la forme de cette narration de la mémoire. Les mécanismes de la réminiscence, de la réactivation des souvenirs, brouillent l'espace-temps. Pour raconter ce temps suspendu, le récit ne pouvait être linéaire mais devait emprunter le chemin de la mémoire, parsemé de fragments décousus, entre rêve et cauchemar. Dans le monde d'Énée, les dieux parlent avec les hommes, les vivants retrouvent les morts, le passé, le présent et l'avenir se mélangent. Le théâtre donne la liberté de montrer l'invisible. Énée est le héros apatride des métamorphoses, de l'identité métissée toujours en mouvement, de l'infini recommencement.

La peur, le regret et la tristesse accompagnent souvent l'exil. Ces émotions ont des effets durables sur la mémoire et

sur les parcours de vie. Pour comprendre comment sont réactivés la sidération, les angoisses, les cauchemars, les insomnies, les manifestations physiologiques, il faut analyser le rôle de l'émotion dans la modulation des souvenirs. En mobilisant les travaux en neurosciences cognitives sur la mémoire, Pascale Gisquet-Verrier explore les effets de l'exposition à ces traumatismes. Plusieurs types de mémoires influencent notre histoire de vie. Une meilleure compréhension des mécanismes cérébraux qui sous-tendent ces mémoires ouvre de nouvelles perspectives thérapeutiques pour traiter les syndromes de stress post-traumatique très souvent associés à la guerre, à la violence et à l'exil. Dans la mémoire à long terme, la mémoire déclarative correspond aux informations, aux connaissances acquises par un individu ; elle forme notamment la mémoire autobiographique dont le rappel engage la conscience. Si elle apparaît le plus tardivement dans le développement de l'enfant, cette forme de mémoire est aussi la plus sensible aux facteurs de perturbation comme l'âge ou les émotions. Spécifique à chaque individu, elle contient son passé, son histoire, mais aussi son avenir et sa capacité à se projeter. Les événements périphériques (lieu, lumière, personnes...) jouent un rôle important dans le rappel du souvenir. Les travaux en neurosciences expérimentales mettent en évidence qu'un souvenir retrouvé est toujours une reconstruction. C'est ce dernier mécanisme que mobilisent les expériences de remodelage émotionnel. La malléabilité des souvenirs lors de la réactivation permettrait de réduire leur valence émotionnelle, et ainsi de réguler les effets négatifs des souvenirs douloureux.

Forte de l'idée qu'elles étaient transparentes à elles-mêmes, les sociétés européennes pensaient pouvoir connaître les autres sociétés du monde. Mais cette compréhension d'autres cultures portait les limites du contexte de naissance de l'anthropologie marqué par l'expansion de la colonisation. Cette approche qui se voulait objective était unilatérale. Pour Souleymane Bachir Diagne, le moment de basculement se

situé en avril 1955, en Indonésie, lors d'une conférence réunissant 29 pays d'Afrique et d'Asie. En refusant d'intégrer un camp ou l'autre de la guerre froide, ces pays inaugurent l'accélération de la décolonisation en proclamant leur existence autonome sur la scène internationale. Le monde est désormais « décentré et pluriel ». Pour décrire cette intelligence culturelle enfin permise par la fin de la colonisation, Souleymane Bachir Diagne rejoint Merleau-Ponty. L'universalisme de surplomb peut laisser la place à l'apprentissage d'autres langues, la traduction permet la réciprocité et de penser la diversité. L'expérience élargie du monde rime avec le pluriel des cultures.

Dans le rêve de Scipion rapporté par Cicéron, la terre vue de la voie lactée est parsemée de rares zones habitées, séparées par des mers et des déserts. Aux deux pôles les frimas, au milieu la brûlure des ardeurs du soleil. Seule la zone australe et celle où souffle l'aquilon sont peuplées. Il faudra les grandes navigations océaniques de la Renaissance pour que le globe apparaisse dans son unité. Les survivants de l'expédition de Magellan témoignent de l'existence de terres habitables au-delà de l'Océan. Pour Thibaut Maus de Rolley, l'expansion géographique de la Renaissance et la production de savoirs qui l'accompagne, réactivent le fantasme de devenir maître du monde. Les mappemondes, permettant d'enfermer le monde dans une sphère, nourrissent le regard tout-puissant des princes comme des cosmographes, ainsi que le rêve de « dominer la Terre du regard et de l'observer comme depuis les cieux ». Mais les traités et les différentes représentations signent aussi la possibilité de « l'envol du regard », du regard aérien du faucon ou de l'aigle. Voir la terre depuis un autre monde est aussi le moyen d'une méditation morale et spirituelle sur la grandeur du monde et la fragilité de l'homme, la vanité des frontières. Si l'Antiquité et le Moyen Âge avaient été marqués par de nombreux récits de voyages célestes – du *Songe de Scipion* de Cicéron à la légende d'Alexandre le Grand, ou l'ascension de Dante dans

la *Divine Comédie* –, le XVI^e siècle est aussi le moment d'une riche production littéraire qui reste dans la même tradition, héritée d'Aristote et de Ptolémée, d'une « Terre immobile au centre d'un Univers clos ». S'éloigner de la terre permet de se retourner et de contempler le lieu d'où l'on est parti, non pas pour fuir, mais pour se connaître soi-même ou mieux comprendre l'histoire récente, comme dans la satire le *Supplément du Catholicon, ou Nouvelles des Régions de la Lune*, paru à la fin des guerres de religion. Au XVII^e siècle, les fictions lunaires commencent à refléter la révolution copernicienne : la Lune peut être le lieu d'un nouveau monde, et la Terre n'est plus au centre. Et le 24 décembre 1968, l'astronaute Bill Anders photographiera une terre d'un bleu profond, au-dessus du gris du désert lunaire.

Au V^e siècle, dans une plaine du Forez traversée de clairs ruisseaux, de prairies verdoyantes et de clairières ensoleillées, évoluent 293 personnages, mais surtout une bergère et un berger : Astrée et Céladon. Dans cette utopie pastorale, la conduite des troupeaux aux pâturages est synonyme d'une vie douce et sans contrainte, d'une vie d'élection. Les hommes échappent ainsi aux obligations de la condition de chevalier, à la guerre ou à la vie de cour, pour se livrer à l'éthique amoureuse. Après de multiples querelles, aventures, travestissements et enchantements, Céladon et Astrée sont enfin unis dans l'amour. Mais cette idylle est moins innocente qu'il n'y paraît. Le contexte d'écriture de *L'Astrée* d'Honoré d'Urfé révèle comment, lors de l'instauration de la paix par Henri IV, son auteur, partisan des Ligueurs ultra-catholiques, se trouve dans le camp des vaincus. La publication de son roman, qui s'étend sur dix ans, accompagnera sa réintégration politique. Situé dans la Gaule des V^e et VI^e siècles sous occupation romaine, le récit souligne la volonté de l'envahisseur d'imposer ses dieux face à la pureté de la religion des druides. La défense de ce paléo-catholicisme gaulois résonne avec celle d'un catholicisme des origines dont l'unité aurait

été perdue depuis le schisme protestant. Pour Laurence Giavarini, c'est bien un programme politique qui se cache derrière l'utopie pastorale.

* *
*

Les représentations sur les grottes des rives de la Dordogne et de d'Ardèche ou des îles d'Indonésie, les marques de coquillages sur les céramiques du Néolithique, si semblables de la Normandie à la mer Noire, trahissaient déjà la circulation des imaginaires et les voyages guidés par le soleil ou les étoiles ; la génétique aussi porte les traces des multiples migrations qui font l'histoire des populations humaines. Et si les cultures humaines étaient nées de ce désir d'ailleurs ? De la Préhistoire à la Renaissance et à l'époque contemporaine, les métamorphoses historiques des voyages et de l'aventure donnent la mesure des représentations du monde, des savoirs tout autant que des rêves d'autres espaces.

Mais ces métamorphoses accompagnent aussi les transformations de l'être social et du regard sur les formes sociales et symboliques des autres cultures. Quand la Terre apparaît comme un globe fini qui n'est plus au centre de l'univers, la critique du monde d'où l'on vient peut se déployer. Ce regard du dehors, ce décentrement qui est né avec les voyages de la Renaissance prend un nouvel essor avec la fin de la colonisation. Pour Souleymane Bachir Diagne, la « mise à l'épreuve de soi et de l'autre par soi » est la condition même d'un nouvel universalisme et de l'intelligence culturelle dans un monde définitivement pluriel.

Le désir d'ailleurs nourrit aussi la prise de distance, la mise en perspective, la comparaison si nécessaire à la démarche scientifique. La recherche et la création ont en partage d'inventer de nouveaux espaces de savoirs, de nouveaux regards sur le monde et de nouveaux futurs. Elles se nourrissent de la diversité des langues, des représentations,

des systèmes de pensée, des manières de percevoir, d'appréhender et d'interpréter.

Les perspectives ouvertes par la rapidité des échanges numériques suscitent plus que jamais le besoin d'une histoire de longue durée et du temps de la réflexion. Plus que jamais la réflexivité apparaît comme constitutive de l'humanité : elle renvoie au caractère essentiel des systèmes conceptuels, émotionnels, éthiques et symboliques qui aident l'homme à se définir, à se représenter le monde et les sociétés, à construire ses valeurs. La création et la recherche ont en commun de contribuer à mieux comprendre et à renforcer les liens entre la réflexivité des sociétés, l'espace public, l'apprentissage du débat et la mise à distance des croyances – autant de facteurs nécessaires au dynamisme, si ce n'est à la survie des démocraties.

L'universalité de l'expérience humaine s'exprime à travers la diversité des cultures. La création comme la recherche œuvrent à l'élaboration de ces intelligences culturelles.

Civilisations et imaginaires

Outils taillés, sépultures, fossés, élévations de pierre, graines, pollens, débris végétaux, morceaux de poteries, objets domestiques ou destinés au culte, coquillages, armes métalliques... ces multiples traces enfouies dans les archives du sol, des mers ou des rivières racontent les modes de vie, les moyens de subsistance, l'alimentation, les croyances des peuples du néolithique. Les similitudes des formes des maisons et des nécropoles depuis le Danube jusqu'à la Bretagne montrent aussi combien les personnes circulaient, combien les objets, les savoirs et les techniques se diffusaient, traçant un vaste espace de communication. Il y a presque un million d'années déjà, l'Europe était un espace d'échanges. Mais, entre 1700 et 1600 ans avant notre ère, l'invention de l'épée a suscité une nouvelle organisation des sociétés et des rapports de pouvoir. La course à l'armement commençait. (Anne Lehoërff)

Aujourd'hui, l'Europe est polyphonique et plurielle. En se mettant à l'écoute du monde, le théâtre en relit l'actualité : celle de l'inquiétude et de l'incertitude politique, celle des personnes sans voix. Le poème permet d'orchestrer la diversité des langues, des récits et des histoires, de tenter de conjurer l'explosion, de faire apparaître un motif dans la mosaïque. Si l'histoire est le fruit de l'art et de la politique, alors peut-être en nous rassemblant autour d'un plateau de théâtre, une nouvelle utopie peut changer le monde et dire « ce que nous voulons être ». (Roland Auzet, Laurent Gaudé)

Au lendemain de deux guerres aussi meurtrières que monstrueuses, des nations ont construit l'Europe comme projet commun. Cette fédération de pays, pour certains anciens ennemis, et le partage d'un même langage juridique devaient repousser la guerre. Qu'importe si la paix permanente a davantage été un mythe qu'une réalité historique. L'analyse des accords et des traités, dans le domaine du charbon, de l'acier, des droits de l'homme, de la paix, de l'atome ou du terrorisme, dessine l'histoire discontinue de ce travail quotidien de la mise à distance des conflits et des passions guerrières. (Grégoire Mallard)

La Grèce, la Perse, la Phénicie, l'Égypte et jusqu'à la vallée de l'Indus... l'empire conquis par Alexandre le Grand était immense. À travers le récit de ses exploits, le personnage historique, le roi, le pharaon, est devenu un héros mythique. La trame de ses aventures, souvent fantastiques, est transmise à travers les âges et les cultures. Ce récit, comme celui de l'Odyssée, permet toutes les adaptations. (Edhem Eldem)

À l'origine de la Cité grecque, il y aurait un acte de délimitation de l'espace commun, une communauté d'égaux, délibérant en cercle sur les fins de la vie collective. Mais le commun relève à la fois de la mise en partage et de la mise en réserve ; il est, dans un même mouvement, offert à tous et inappropriable. Le théâtre, dans sa configuration sensible, permet de représenter et de penser l'expérience du commun. Il s'agit bien de ne jamais cesser d'interroger les origines de la démocratie et d'éprouver les conditions de sa possibilité. (Paulin Isnard)

C'est après avoir chassé les tyrans que les Athéniens ont inventé leur théâtre et leurs institutions démocratiques. En racontant le passage de l'antique violence à la justice, le théâtre d'Eschyle est aussi la source de notre civilisation. L'Orestie est un texte-monde, un repère « au moment du danger », car il n'y a pas de pensée de l'avenir sans la mémoire du passé. (Jean-Pierre Vincent)

Les préhistoires de l'Europe : regards sur l'invention d'un nouveau monde

Anne Lehoërff

De l'Europe la plus ancienne, nul mot, mais des traces, nombreuses et hétérogènes, ténues ou resplendissantes, enterrées ou englouties. L'archéologie délivre ces vestiges enfermés dans le temps et les ramène à la lumière. Mystérieux, sources d'imaginaires infinis, ils sont aussi histoire. Dans cet immense bric-à-brac, l'archéologue met de l'ordre. Il lit, interprète et met en récit avec ses propres mots. Ces traces s'égrènent sur la longue durée, celle de l'humanité, presque un million d'années pour l'Europe. Il faut alors les inscrire dans des temporalités, dégager des dynamiques, identifier des ruptures ou des continuités. Comment en effet, à partir des seules archives du sol, savoir à quels moments les hommes changent, lentement ou soudainement, le cours de leur histoire ? Comme rien n'est écrit, il faut deviner et comprendre au-delà de l'objet et de la terre qui l'enrobe ; mais parfois, des signes plus clairs, plus évidents, s'imposent au chercheur.

Le visage de l'humanité tel qu'il nous apparaît aujourd'hui est le produit d'un héritage, celui d'une histoire qui s'est écrite sur des milliards d'années, depuis l'apparition des premiers hominidés. Pourtant, elle n'est pas une simple succession de faits qui se seraient accumulés au fil du temps, de manière égale, comme autant de wagons identiques composant un train. Certains moments ont été marquants, clefs, stratégiques dans les évolutions. Ils ne sont pas pour autant plus « importants » dans le sens d'une quelconque – et absurde – hiérarchie des actions humaines,

mais ils sont synonymes d'une forme de rupture, de basculement, d'invention de réalités nouvelles et même de mondes différents.

On peut ainsi retenir deux temps forts de cette histoire sans texte de l'Europe dont nous avons directement hérité. Le premier se situe il y a 8 000 ans environ, lorsque peu à peu le monde agricole voit le jour. Les traces matérielles mises au jour montrent que l'homme s'est déplacé et installé, imposant un nouveau modèle qui s'est ensuite transformé en des ensembles territoriaux variés. Autre période, autre moment clef : il y a 3 500 ans, à l'échelle de l'Europe tout entière, l'homme invente des objets nouveaux, des armes métalliques, et les associe à des pratiques inédites de dépôts. Pour que l'épée et le combattant voient ainsi le jour, il faut concevoir qu'une vaste logistique d'échanges par voie d'eau et de mer s'organise, sur les milliers de kilomètres d'une Europe où la mobilité des hommes et des savoirs date de plusieurs millénaires.

AU COMMENCEMENT, IL Y EUT...

Les premiers temps de la Préhistoire de l'Europe sont ceux de son peuplement il y a plus d'un million d'années. C'est dans le buissonnement des espèces humaines que notre ancêtre direct, sapiens, s'y affirme et s'y implante définitivement, il y a environ 40 000 ans, supplantant – non sans s'y être associé et en récupérer quelques gènes – Neandertal. Ce début du Paléolithique supérieur voit notamment le développement de nouveaux modes d'expression graphique, dont la grotte Chauvet (Ardèche) est un exemple extraordinaire.

Pendant environ 30 000 ans, les chasseurs-cueilleurs affirment leur présence dans un mode de vie dominé par le nomadisme et la prédation comme mode de subsistance. Cela ne signifie pas que ces communautés ne soient pas

des « sociétés » au sens où nous l'entendons, c'est-à-dire des collectivités avec des règles internes de fonctionnement, une place pour chaque individu, un ou plusieurs rôles assigné(s) à chacun, une légitimité et une cohérence du groupe, une reconnaissance d'autrui qui intègre la prise en charge de tous les membres par les soins, les rituels funéraires, etc. La documentation ne livre pas tous les indices qui permettraient un récit exhaustif, ou tout au moins détaillé, du déroulement de ces actions. Les traces archéologiques sont ici des témoignages tenus d'une réalité, qui invitent parfois à un raisonnement par déduction : si, dans une société de chasseurs-cueilleurs, un individu blessé a pu survivre et ses fractures ont pu se résorber alors qu'il était dans l'incapacité physique de se déplacer, cela signifie que les membres du groupe ont pris soin de lui et l'ont alimenté (comme dans le cas de l'homme de la grotte de Chancelade en Dordogne). Bien sûr, au cours de ces 30 000 années environ, des changements interviennent, que la documentation archéologique atteste : des évolutions sur tous les types d'outillage, les techniques de chasse, le développement du tir à l'arc, etc. Pourtant, si un temps de rupture majeur doit être retenu pour marquer l'acte deux de l'épopée européenne, c'est au terme de ce Paléolithique – et donc de la fin de la Préhistoire – qu'il convient de le situer.

AGRICULTURE, CÉRAMIQUES ET MENHIRS : LA RÉVOLUTION NÉOLITHIQUE

Au XIX^e siècle, époque du positivisme, le modèle explicatif dominant poussait à concevoir l'histoire de l'humanité selon un mouvement évolutionniste assorti d'une indéfectible notion de progrès : le chemin était en quelque sorte déjà tracé selon que les sociétés en étaient à un stade plus ou moins avancé. Dans son ouvrage *Ancient Society* (1877), qui connut un immense succès, Lewis Henry Morgan (1818-

1881), l'un des pères fondateurs de l'anthropologie sociale, associa ces notions à celles de « sauvage », « barbare » et « civilisé », chacune étant subdivisée en trois stades. Cette vision trop simpliste et très européocentrée est aujourd'hui battue en brèche. Rien n'est inéluctable, l'histoire n'est pas écrite à l'avance. Tout est évidemment plus complexe. Les hommes agissent parfois de manière très différente, ou au contraire selon des modalités qui présentent bien des similitudes. C'est ce qui se produit avec la néolithisation et le début d'une nouvelle période, la Protohistoire, dont la terminologie prend tout son sens justement avec ce que l'on a appelé la « révolution » néolithique. Si les recherches tendent à atténuer le caractère brutal et immédiat du mot, force est de constater que l'Europe prend un nouveau chemin il y a 8 000 ans environ, au sein d'un processus arithmique et complexe d'une durée de près de deux millénaires. L'impulsion est donnée par un foyer situé au Proche-Orient, où les mutations sont perceptibles environ deux millénaires plus tôt. L'homme cherche alors à contrôler le monde du vivant dont il tire sa subsistance. Il invente l'élevage et l'agriculture dans un climat devenu peu à peu plus favorable, après le début d'un réchauffement climatique qui succède aux dernières glaciations (le maximum glaciaire étant situé vers -21 000). Il devient paysan, se sédentarise. Le phénomène se diffuse vers le nord-ouest par voie de terre et de mer. Au IV^e millénaire avant notre ère, tout le continent de l'Eurasie comporte désormais des paysages de champs et de pâturages. Cette révolution va bien au-delà d'une nouvelle économie ou d'un simple mode inédit de subsistance, d'un basculement d'une prédation à une production. Avec le développement de l'élevage et de l'agriculture, les rapports de l'homme à l'espace, au temps, aux croyances se transforment.

L'archéologie perçoit ces mutations à travers des indices tels que les changements dans les espèces, dont les marqueurs morphométriques sont différents sur les plantes et animaux sauvages ou domestiqués, la pérennisation des lieux de vie

qui laissent des traces en négatif dans le sol sous la forme de trous de poteaux, de fosses et de fossés, les élévations de pierre, les tombes et leurs mobiliers en matériaux variés, les graines, les pollens, etc. Les traces végétales et animales attestent en particulier d'un environnement et de ses mutations, naturelles ou dues à la main de l'homme. Un faisceau d'indices souligne une forme « d'avant » et « d'après » la néolithisation, et en trace le cheminement à travers deux courants aisément repérables d'est en ouest. L'un, septentrional, passe par les terres et le long du Danube, de la mer Noire jusqu'aux confins de la Normandie : c'est le courant « danubien » (critère géographique) ou « rubané » (critère matériel en lien avec le type de décor des céramiques). Le second, méridional, passe le long des côtes méditerranéennes et par voie de mer. Il est baptisé « cardial » du nom du *cardium*, le coquillage avec lequel sont réalisés les décors des céramiques. Au nord, les maisons de ce premier néolithique sont homogènes, presque standardisées, alors qu'au sud l'habitat ne présente pas une telle uniformité.

L'Europe agricole se construit et se diversifie sur ces nouvelles bases pendant plus de 4 000 ans. Les indices, de plus en plus nombreux et variés, reflètent une démographie dynamique et une augmentation continue de la population (on estime que, dans le monde, elle passe de 5 à 6 millions d'individus en -10 000 à 80 millions en 2 000 avant notre ère). Devenue majoritairement sédentaire, elle est mieux nourrie – au prix d'un incessant labeur dans les champs – et la fécondité des femmes, qui ne sont plus sans cesse en déplacement, augmente. L'homme s'approprie les espaces en y inscrivant son empreinte, parfois fortement, et distingue des fonctions grâce à des marqueurs matériels. Le mégalithisme en est un témoignage, à partir du V^e millénaire, dans tout l'ouest de l'Europe, mais aussi dans des régions méridionales et un peu en retrait des littoraux. Des architectures de terre ou de pierre, des dolmens, des menhirs – isolés ou alignés, ou encore organisés en cromlechs circulaires – sont

autant de traces de cette maturation d'un Néolithique parfois qualifié d'« accompli » pour souligner un premier aboutissement et une deuxième dynamique. Des ensembles célèbres sont les témoins emblématiques de ces aspects culturels, associant la mort, les dieux et les espaces : alignements de Carnac, ensemble de Gavrinis, monuments de la région de Stonehenge. Des monuments moins célèbres structurent également toute cette façade du nord-ouest de l'Europe ainsi que le Midi de la France actuelle et les bords de la Méditerranée.

Le Néolithique européen a changé en profondeur et de manière irréversible l'histoire du continent. Plus encore, le phénomène de néolithisation est une affaire mondiale qui a touché l'ensemble de la planète à des moments spécifiques et selon des modalités particulières. Ainsi, au Japon, si la céramique a été introduite très tôt (vers -14 000, et développée vers 11 000 avant notre ère), elle n'a pas été accompagnée de développements similaires d'élevage ou de sédentarisation des populations, qui apparaissent plus tardivement. La révolution est planétaire, échelonnée sur plusieurs millénaires. C'est le premier phénomène de mondialisation, puisque la planète tout entière est concernée. L'Europe incarne, elle, un modèle, un paradigme du Néolithique tel qu'il avait été introduit dans les travaux du XIX^e siècle, et qui reste le plus étudié et le mieux connu à ce jour.

ACCUMULATION DES RICHESSES ET INVENTION DE LA GUERRE

On pourrait imaginer, conformément à une certaine image d'Épinal du paysan, que le monde agricole entre alors dans une forme d'équilibre, se perpétue au sein d'une certaine immobilité rythmée seulement par les saisons et leur lot de tâches agricoles. Pourtant, en germe dans ce long Néolithique, une autre mutation se prépare

lentement, nourrie par l'accumulation de richesses, l'appropriation des terres par certains, une maîtrise accrue du travail de matériaux extraits des entrailles du sol, que l'on façonne en des formes simples ou complexes, pour des objets fonctionnels usuels ou incarnant le statut de ceux qui les possèdent plutôt que celui des individus qui les fabriquent.

Cette révolution prend des formes différentes selon les régions du monde. En Europe, elle s'inscrit dans une temporalité plus courte, d'à peine quelques siècles (entre 2 300 et 1 900 avant notre ère), et concerne toutes les régions de l'Eurasie, de l'Ukraine à l'Irlande, de la péninsule ibérique à la Scandinavie. Elle pose de nouveaux jalons dont l'impact reste sans doute sous-estimé et mal connu. En particulier, il ne s'agit ni d'un phénomène planétaire ni d'une réalité limitée à l'espace méditerranéen, où pourtant l'on cherche en général les racines d'un monde européen qui doit pour tout autant aux régions plus septentrionales. Cette période de l'Âge du bronze s'étend de 2 200 à environ 800 avant notre ère.

Ce nouveau rendez-vous clef de l'histoire de l'Europe se situe il y a un peu plus de 3 500 ans. L'identifier, l'analyser, en comprendre les subtilités et en écrire le récit est un exercice délicat, peut-être plus encore que celui de décrire l'avènement du monde agricole. Ce nouveau tournant est le fruit d'une révolution plurielle et arythmique qui repose sur des transformations majeures de nature économique, environnementale et territoriale, et leurs conséquences. C'est cet « avant/après » qui atteste le basculement. L'enquête intègre des comparaisons entre une situation initiale et une autre, la mesure de la progression du phénomène, ou encore l'inégalité de son ampleur selon les régions européennes.

Entre la fin du III^e millénaire et le début du II^e millénaire avant notre ère, on n'observe pas un faisceau d'indices qui se combinent et concernent de manière évidente tous les aspects de l'existence, des modes de subsistance jusqu'aux modes de vie et aux manifestations des croyances, comme

lors de la révolution agricole. Vue sous le seul angle de la documentation archéologique, cette nouvelle révolution paraît se restreindre au secteur étroit de la métallurgie. Pourtant, si les mutations visibles semblent, au premier abord, reposer sur l'existence de cette famille de matériaux métalliques, c'est bien de changements fondamentaux dont il s'agit.

Tout commence par une invention, celle de l'épée, entre 1 700 et 1 600 avant notre ère. Courte, puis longue, elle est le premier objet créé par l'homme pour un usage fonctionnel dont la finalité ne laisse place à aucune ambiguïté : porter atteinte à autrui, blesser, tuer. Cette création puise ses origines dans le développement de l'artisanat des alliages cuivreux : d'abord sous forme de cuivre non allié dès le V^e millénaire en Europe centrale, puis sous forme de mélanges variés, de plus en plus subtils à compter de la fin du III^e millénaire, de cuivre et d'antimoine, d'arsenic puis d'étain dans des proportions variables. C'est la naissance de la famille des bronzes, qui offre une multitude de possibilités en termes de formes, de couleurs, de caractéristiques techniques selon la nature des fabrications et le travail du bronzier. L'épée, et bientôt plus largement l'armement métallique, s'inscrivent dans la longue histoire artisanale de l'Europe. Ce n'est pas le premier objet métallique en alliages cuivreux que les artisans sortent de leurs ateliers, mais son usage militaire résulte de la rencontre entre un utilisateur et un fabricant (voire d'éventuels intermédiaires et commanditaires). Le second possède les savoir-faire et apporte des réponses techniques (en matière de forme, de couleur, de résistance, d'usages) aux besoins de celui qui doit utiliser cette production. Plus que pour toute autre réalisation, cette dernière exigence est essentielle pour celui qui combat et dont la vie dépend de la qualité de l'armement qu'il manie.

L'épée est une arme emblématique, un symbole dont l'invention atteste à elle seule un nouveau monde, celui

des sociétés de guerre, avec des guerriers d'un genre nouveau en Europe. Pour que ces centaines, et bientôt ces milliers d'épées, de casques, de cuirasses voient le jour, il a fallu que se mette en place un véritable système à grande échelle : circuits d'approvisionnement en matières premières (cuivre et étain) inégalement présentes en Europe (tant géographiquement que quantitativement), réseaux d'échanges, savoir-faire de très haute technologie, catégories sociales d'artisans, de guerriers, d'individus aux fonctions diverses et qui œuvrent à une véritable intégration de ce volet d'activités au sein des sociétés de l'Âge du bronze européen. Cette réalité s'opère sous le contrôle de certains individus, dans le cadre de hiérarchies renforcées. Ces figures de pouvoir sont le corollaire de cette nouvelle société marquée par un renforcement des inégalités et la prééminence de cette catégorie nouvelle d'hommes de guerre, les détenteurs d'épées. En Europe, aucune femme de l'Âge du bronze n'a été mise au jour en association avec une épée ou même avec un armement. Plus largement, et pour longtemps, ce nouveau monde européen organise la domination masculine portée par la guerre et la première forme de course à l'armement.

SOLEIL, LUNE, ÉTOILE, BATEAUX, CHARS, CHEVAUX... UN NOUVEAU REGISTRE SYMBOLIQUE

Les travaux de recherche¹ montrent que le temps des paysans du Néolithique n'était pas aussi pacifique qu'on a voulu le penser il y a trente ans encore, sous l'influence d'un idéal de paix auquel voulait croire toute une génération

1. Anne Lehoëuff, *Par les armes. Le jour où l'homme inventa la guerre*, Paris, Belin, 2018, collection « Histoire » ; Jean-Paul Demoule, *Les dix millénaires oubliés qui ont fait l'Histoire : quand on inventa l'agriculture, la guerre et les chefs*, Paris, Fayard, 2017 ; Jean Guilaine, *Le sentier de la guerre. Visages de la violence préhistorique*, Paris, Le Seuil, 2001.

d'après-guerre. Les découvertes récentes de corps massacrés dans des fosses dans certaines régions européennes (Achenheim en Alsace, Herxheim en Rhénanie-Palatinat, etc.) conforteraient cette thèse. Ces violences sont indiscutables, mais la violence n'est pas la guerre organisée. L'invention de l'épée signe un tournant. En dédiant ainsi un pan spécifique de son organisation à la guerre, la société tout entière présente un nouveau visage et dessine les fondements de ce que l'on appellera un jour l'État. Entre 1 600 et 1 000 environ avant notre ère, aucun mot n'a subsisté pour qualifier les cadres politiques émergents de ce nouveau monde attesté par l'archéologie. Pourtant, le développement de cet armement métallique particulier ouvre à des pratiques inédites de combat, des duels en face à face, comme le montrent les pictogrammes de Scandinavie, et non des combats groupés. Il suscite aussi des usages tels que les « dépôts », c'est-à-dire ces enfouissements raisonnés des armes de combat, entières ou fragmentées, dans la terre ou dans les eaux. Les neuf casques de Bernières-d'Ailly (Calvados), les neuf cuirasses de Marmesse (Haute-Marne) ou l'ensemble de Crundale (Kent) ne sont que trois exemples parmi des milliers de cas à travers tout le continent européen. En même temps, toute une symbolique se forme, non seulement autour de la guerre mais aussi des croyances et des rituels d'ordre liturgique qui l'accompagnent. Le fait de briser des mobiliers encore utilisables ou de les abandonner dans une mise en scène soignée (comme à Bernières-d'Ailly) en sont des témoignages complexes.

Ce système de croyances nous est donc livré au travers d'indices plus ou moins explicites. Les dépôts métalliques ont fait l'objet de multiples interprétations et controverses. Abandonner volontairement et définitivement des fragments d'un matériau précieux et recyclable suppose des pratiques que nos références ou nos valeurs d'Occidentaux contemporains ne conçoivent guère comme possibles, car trop peu cartésiennes. Au XIX^e siècle, on a inventé le terme

de « cachette de fondeur » pour désigner ces ensembles que l'on croyait provisoires et destinés à retourner dans un creuset de bronzier. Les hypothèses actuelles mettent de plus en plus en évidence des rassemblements organisés de fragments d'objets qui n'ont jamais été conçus pour être recyclés. Les nouvelles sociétés qui développent la métallurgie sont celles de voyageurs, de marchands et de bronziers aux côtés des paysans, dans une Europe où les hommes n'ont jamais cessé de se déplacer. Cette mobilité par voie de terre et de mer a besoin de repères. Le monde agricole a logiquement développé des références aux saisons et aux astres, comme l'atteste la position de certains monuments mégalithiques.

Plus largement, à l'Âge du bronze, l'ensemble des répertoires s'enrichissent. Ainsi, l'exceptionnel dépôt de Nebra (Saxe-Anhalt, Allemagne) offre deux exemplaires d'un des modèles les plus anciens d'épée, associés à deux haches, un outil tranchant, une série d'anneaux et un disque d'or et de bronze qui est l'une des plus anciennes représentations de la voûte céleste. Cette découverte est emblématique d'un tissu de liens complexes entre métal, espaces et croyances. Ailleurs, sur des pictogrammes de Scandinavie, des hommes, souvent ithyphalliques, s'affrontent dans des combats en face à face, placés dans des décors de bateaux, de symboles solaires, d'animaux. Ainsi, associés à la métallurgie, de nombreux symboles liés au voyage sont identifiables : le soleil, la lune, les étoiles, des bateaux, des chars, et tout un registre animalier incarné en particulier par des chevaux et des oiseaux. Enfin, à Trundholm (Zélande du Nord, Danemark), un char à six roues en métal porte un cheval et un disque en bronze recouvert d'or. Cette réalisation de très haute technologie (fonte à la cire perdue, reprises, martelage et finitions dans une chaîne opératoire complexe) est datée d'environ 1 400 avant notre ère, au moment où ce nouveau monde européen s'impose et se donne à voir à travers des réalisations d'un type nouveau.

Les « préhistoires d'Europe » ne sont donc pas cet univers un peu flou où l'imaginaire commun mélange parfois encore l'homme qui peint des taureaux sur la paroi des grottes et le guerrier gaulois. Ce n'est pas non plus le temps singulier et unique d'« une » Préhistoire qui serait celui d'un monde avant l'histoire. L'Europe, dans son histoire la plus ancienne, peut se prévaloir d'au moins trois moments clefs : le temps de son implantation qui se joue sur une très longue durée et concerne également les autres continents ; celui de la naissance du monde agricole, qui est une révolution majeure et concerne elle aussi le monde entier, même si elle prend des formes différentes selon les régions ; enfin, celui de l'invention des sociétés de porteurs d'épée qui, cette fois, est bien une affaire européenne, qui prend forme sur une durée bien plus courte et marque définitivement ces sociétés. L'épopée des préhistoires d'Europe s'inscrit donc dans une chronologie très ample, dont le temps s'accélère avec l'augmentation de la population, et dont l'histoire devient spécifiquement européenne il y a quelque 3 500 ans. L'Europe d'hier, dans les mêmes frontières que celle d'aujourd'hui, invente alors un nouveau monde, et s'incarne elle-même au travers d'un objet emblématique qui raconte le guerrier et la guerre.

Les imaginaires de l'Europe

Entretien avec Laurent Gaudé et Roland Auzet

Laurent Gaudé est romancier, nouvelliste et dramaturge. En 1997, il publie sa première pièce, *Onysos le furieux*, qui sera montée au Théâtre national de Strasbourg dans une mise en scène de Yannis Kokkos. Il se consacre ensuite à l'écriture théâtrale durant plusieurs années. Il reçoit en 2004 le prix Goncourt pour son roman *Le Soleil des Scorta*. Il travaille régulièrement avec des compositeurs contemporains pour lesquels il écrit des textes ou des livrets d'opéra : Roland Auzet (*Mille Orphelins*), Thierry Pécou (*Les Sacrifiées*), Kris Defoort (*Daral Shaga*), Thierry Escaich (*Cris*) et Michel Petrossian (*Le Chant d'Archak*). Dans toute son œuvre, Laurent Gaudé déploie avec ferveur un territoire où la survivance du mythe croise le poids des destins.

Roland Auzet compose et met en scène des ouvrages de théâtre, de musique et d'opéra. Il transforme l'espace scénique en un lieu de perceptions où le son et la parole parcourent une émotion commune. Cette approche pluridisciplinaire du plateau, menée dans de nombreux lieux culturels et institutions à travers le monde (Europe, Asie, Amérique du Nord), s'accompagne d'une activité pédagogique importante et de la direction, programmation et production de projets musicaux et théâtraux.

Nous, l'Europe, banquet des peuples, spectacle polyphonique qui interroge la perception collective de l'Europe, fait du public une assemblée de poètes-citoyens, acteurs d'un changement. Une mosaïque de langues pour une Europe plurielle, où l'art fortifie le politique, avec le vœu que celui-ci considère l'existence de chacun.

Sylvaine Guyot : En écho avec l'intervention de Anne Lehoërff sur les préhistoires de l'Europe, le texte de Laurent Gaudé montre combien notre présent est à la fois forgé et travaillé par une longue sédimentation historique.

Laurent Gaudé, vous êtes un auteur polygraphe : avec une douzaine de pièces de théâtre, dix romans, trois recueils de nouvelles et deux de poésie, votre œuvre se distingue par une profusion qui marie les genres – dramatique, lyrique et épique. Ce qui fait la force singulière de votre écriture, c'est cette manière dont vous faites usage de la vibration poétique et du souffle fulgurant de la parole pour parler de ce qui saigne dans le monde, que ce soit dans l'histoire ou dans l'actualité. Votre texte *Nous, l'Europe, banquet des peuples* se présente comme une fresque inquiète, rendant compte d'une Europe malade d'être désincarnée, et de ce fait mal aimée, mais que vous invitez à réinventer, à réanimer.

Roland Auzet, vous êtes un artiste tout aussi polymorphe. Compositeur, percussionniste, metteur en scène, concepteur de théâtre musical, vous vous définissez comme un écrivain de plateau. Soucieux d'accompagner la recherche-crédation dans les domaines de l'opéra et du théâtre musical, vous êtes l'initiateur et le directeur artistique de TOTEM(s) (Théâtre Opéra Texte et Écriture musicale pour le spectacle. Académie pour de nouvelles écritures), qui accueille chaque année de jeunes compositeurs et auteurs dramatiques à la Chartreuse de Villeneuve-lès-Avignon. Votre travail, mené en France et à l'étranger, se caractérise par une approche pluridisciplinaire du plateau, particulièrement sensible aux entrelacs du son et de la parole, et animée du désir de renouveler la création théâtrale comme de faire voyager la pensée.

Frédéric Sawicki : La musique a une présence importante dans le spectacle, elle suscite une réflexion sur ses usages sociopolitiques, notamment à propos de l'hymne européen. Un moment de dialogue entre deux comédiens évoque ce

choix de *L'Hymne à la joie* comme hymne européen, en mettant l'accent sur le fait que cette joie n'a pas vraiment d'objet particulier et qu'il s'agit d'un choix par défaut. Aucun compositeur n'a été sollicité pour inventer ce qui aurait pu être le message de l'Europe. On s'est contenté de piocher dans le patrimoine musical européen. Comment vous est venue cette idée de mettre en avant cette question de l'hymne pour raconter l'Europe d'aujourd'hui ? Qu'est-ce que cet hymne, choisi par défaut et assez rarement joué, nous dit de la façon dont s'est bâtie notre Europe du XX^e siècle ?

Roland Auzet : En effet, les gens qui ont organisé l'Europe, qui l'ont construite, qui l'ont structurée, qui ont écrit des traités, n'ont pas pris le temps ou la peine de lui donner un hymne : quelques notes de musique, quelques mots pour une représentation symbolique. Pour quelles raisons n'avoir pas sollicité des auteurs et des compositeurs vivants ? Pourquoi avoir pris une musique du XIX^e siècle ? Le texte de *L'Hymne à la joie* fait l'objet de cinq versions en français et d'à peu près autant dans toutes les langues. Il existe environ une quarantaine de versions avec des mots différents qui ne racontent pas tout à fait la même chose. C'est ce constat du peu d'attention portée à l'incarnation musicale du projet européen qui sous-tend les paroles des acteurs lors de l'ouverture du spectacle : « Au fond, tout le monde s'en fout, pourvu qu'il y ait un truc, que ça fasse comme si, que les gens se lèvent sans trop savoir ni pourquoi ni comment. » La fonction presque utilitaire de l'hymne a été préférée à une fonction symbolique et à une attention particulière à l'idée de se rassembler.

Laurent Gaudé : Un hymne est au centre de l'imaginaire des nations. Il interroge d'abord ce « nous » : qu'est-ce qu'on chante ensemble ? Qu'est-ce que l'on accepte de chanter ensemble ? Un hymne doit pouvoir s'appuyer sur un socle

commun à tous. Il est souvent en rapport avec un passé commun. Il a traversé un certain nombre de décennies, voire de siècles. On le chante aussi parce que d'autres l'ont chanté avant nous et que ça continuera ainsi. Il s'inscrit dans le temps et possède une fonction de célébration. Il est traversé par la question de l'imaginaire, ou en tout cas du récit de soi-même, du récit de l'aventure collective qui se décide. Donc, l'hymne est au croisement d'un certain nombre d'interrogations sur ce que nous sommes et sur ce que nous voulons être.

Frédéric Sawicki : La pièce raconte que l'Europe s'est construite par le haut et de manière privée ou semi-privée plutôt que publique. Le texte de Laurent Gaudé revient sur cette période de l'après-guerre, marquée par une méfiance vis-à-vis de la démocratie. Le suffrage universel avait conduit à l'arrivée au pouvoir du nazisme en Allemagne et il fallait essayer de réconcilier, de faire coopérer des peuples qui s'étaient détestés. Ces bons sentiments ont fini par créer une sorte de logique, une mécanique qui consistait à faire l'Europe pour le bien des peuples, mais sans eux.

Laurent Gaudé : Effectivement, les fondateurs de l'Europe se sont probablement tenus un peu éloignés des peuples, mais ils ont eu raison de le faire. Ils étaient les héritiers d'un monde, ils étaient même les acteurs d'un monde où la passion des peuples avait mené au meurtre. À leur époque, j'aurais été tout à fait d'accord avec cette position.

Mais aujourd'hui, une autre question est posée : est-ce qu'on peut continuer à être dans cet éloignement prudent des peuples ? Je ne crois pas. Je crois que les aventures politiques, pour durer, doivent accepter d'embrasser les peuples, même si c'est inconfortable, même si c'est angoissant, parce que les peuples ne sont pas toujours polis, ont parfois tort..., mais rien ne se fera sans eux, malgré tout.

Si l'on fait un parallèle avec l'histoire du théâtre et de la dramaturgie, la théorie brechtienne de la distanciation apparaît exactement au même moment. Après la Seconde Guerre mondiale, pour Brecht, la représentation classique n'est plus possible. L'adhésion passionnelle au spectacle, se sentir pris à la fois par la pitié et la frayeur... : tous ces codes-là ne sont plus possibles. Brecht veut que le spectateur retrouve son intelligence et sa distance, d'où la distanciation. Cette question de la distance vis-à-vis de la cécité, vis-à-vis de la trop grande passion, anime absolument tous ceux qui sortent de cette guerre, Brecht comme les pères fondateurs de l'Europe.

Sylvaine Guyot : Le dispositif choral est très présent. Le chœur fonctionne à la fois comme un spectateur de l'histoire qui est en train de se raconter, comme un cadre donné à cette histoire, et parfois comme un témoin qui participe au récit. Comment avez-vous pensé l'articulation entre la présence de ce collectif et l'insertion de la parole singulière des personnalités politiques réelles, chaque soir différentes, autour desquelles le collectif du chœur vient se rassembler ? Quel est le statut de cette parole politique ? Est-ce elle qui, selon vous, permet au collectif de se rassembler ?

Roland Auzet : *Nous, l'Europe, banquet des peuples* est un texte qui porte un souffle puissant, et dont la transposition sur un plateau de théâtre nécessite de construire des résonances, des incarnations. Il faut à la fois ne pas être bousculé par les mots et donner la place au souffle qu'ils provoquent. Le titre, « *banquet des peuples* », nous a conduit à l'idée des chœurs, de la voix, parce qu'il s'agit essentiellement de la voix des peuples, de la voix des urnes, etc.

Nous avons souhaité inviter sur le plateau d'autres personnes, qui à d'autres époques, pour d'autres raisons, dans des sphères publiques ou privées, ont construit ou construisent une réflexion sur l'Europe et agissent au nom de l'Europe, tels que Susan Georges, François Hollande, Pascal

Lamy... Les questions qui leur sont posées sont simples : qu'avez-vous fait dans le passé pour nous, pour l'Europe ? Pensez-vous aujourd'hui que ce que vous avez fait a été bon pour l'Europe ? Que faites-vous aujourd'hui ? Que représente votre action quotidienne ?

L'idée était de mélanger ces paroles artistiques et politiques avec le chœur et le coryphée pour donner une vraie place à ce que j'estime être le souffle de la parole du texte de Laurent Gaudé.

Marc Blanchet* : Que vous permet le poème, en tant que metteur en scène et compositeur ?

Roland Auzet : L'acte de la parole est un acte d'orchestration, de sens. Le poème me permet d'enchâsser des langues avec des prises de paroles, des corpus variés, des morceaux, et d'écrire moi-même le sens de l'orchestration de la parole au plateau. Avec des hommes et des femmes d'âges et de nationalités différents, il ne s'agit plus d'un matériau avec des personnages, mais de traversées. Je les inscris en rapport avec les gens qui sont là, dans une proportion juste, une poésie. Ce n'est pas théorique. Je suis compositeur et musicien par formation. Je fais très souvent travailler les acteurs à l'oreille. J'aime travailler avec des « voix », des comédiennes et comédiens qui ont une signature vocale. Même si je ne suis pas l'auteur des mots qu'ils prononcent, j'écris au plateau avec ces instruments-là. Mon rapport à la pluridisciplinarité vient de là. J'écoute des flux et construis le sens à partir d'eux.

Laurent Gaudé : Dans son intervention sur les préhistoires de l'Europe et les échanges il y a 3 500 ans, Anne Lehoërff pose la question du début. Cette question est aussi présente plusieurs fois dans le spectacle : quand est-ce que ça commence ? En fait, ça commence quand on choisit que ça commence. Il y a une similarité entre le travail de l'historien

et le travail d'écriture dramaturgique. Il n'y a jamais de « début vrai », c'est toujours un choix. Il s'agit à la fois de décider d'une chronologie et d'accepter l'idée que cette chronologie a quelque chose d'idéologique, qu'elle est déterminée par notre présent.

Anne Lehoërff a évoqué l'importance des objets dans les civilisations, et notamment l'importance de la métallurgie et de l'invention de l'épée. Les objets peuplent notre monde. J'ai choisi de commencer l'histoire de l'Europe au XIX^e siècle, lors de la révolution industrielle, moment où énormément d'objets et de métiers nouveaux apparaissent, car cela me semblait faire écho avec la période de transformation que l'on vit aujourd'hui.

Les questions de la représentation et du récit sont fondamentales. C'est la question du récit qui m'a conduit à *Nous, l'Europe*. C'est ce désir de se confronter au récit européen qui m'a guidé. Comment ai-je envie de raconter notre histoire ? Il me semble que le projet européen meurt du manque de récit, du manque d'engouement à le raconter.

Choisir des héros, c'est aussi choisir une forme d'imaginaire. Le rapport aux morts, au monde invisible, le rapport à ceux que l'on décide de considérer comme héroïques nous définit. Dans chacune des nations dans laquelle nous vivons, les livres d'Histoire nous montrent des figures héroïques, mais on connaît encore très mal les héros de nos voisins. Or, si l'on veut qu'une zone géographique devienne une zone politique, il va falloir partir à la découverte des héros des autres.

Anne Lehoërff : La détermination des périodes procède, en effet, d'une décision, du choix d'un moment où l'on peut déceler des éléments permettant de dire que c'est différent par rapport à ce que l'on voyait sur le temps précédent, déceler un moment de rupture entre changement et continuité. L'objet est muet pour l'archéologue, dans le sens où il ne comporte pas de mots explicites dans un langage écrit,

comme le ferait un texte. Tout l'enjeu – et la saveur – de l'archéologie est d'arriver à faire parler des individus qui sont incarnés à travers des objets qui, eux, sont précisément muets et pour lesquels nous n'avons aucun mode d'emploi. C'est un vrai défi que l'archéologue passionné adore relever : arriver à faire parler les objets et, à travers ces objets, les individus qui, eux, n'ont pas laissé de mots. Dans l'Europe des sociétés orales, entre la grotte du Paléolithique et Vercingétorix, il y a tout un pan de l'histoire qui est très mal connu et totalement anonyme, mais il y a les Grecs, les Égyptiens, les Romains, avec foule de noms de héros. Nous n'avons pratiquement pas de noms d'individus. Le seul auquel on s'accroche avec une ferveur incroyable s'appelle Ötzi. C'est le premier euro-européen, vieux de quelque 5 500 ans, que l'on a retrouvé dans un glacier alpin à la frontière entre l'Autriche et l'Italie, sous la forme d'une momie. Effectivement, si l'on veut donner une forme de réalité historique à cette première Europe, il faut que les archéologues fassent sortir de l'anonymat ces individus.

Considérer une perspective très longue oblige à ne plus réfléchir dans l'immédiateté à laquelle nous sommes habitués, mais à nous projeter sur une temporalité autre et à nous confronter à l'éphémère. Cela nous pose comme les héritiers de quelque chose qui a commencé il y a très longtemps. Cela oblige aussi les spécialistes des périodes très anciennes à être plus humbles, plus modestes.

Sylvaine Guyot : En évoquant les conditions juridico-politiques de stabilisation de l'Europe, Grégoire Mallard a insisté sur l'importance d'une vision pluraliste. Cela me semble rejoindre, dans une certaine mesure, l'idée d'une construction progressive, multiple, plurielle, d'un récit de l'histoire européenne telle qu'elle est évoquée dans le texte de Laurent Gaudé, et que la polyphonie de la mise en scène fait particulièrement entendre.

Laurent Gaudé : Quand on parle de la construction européenne et de ce que nous sommes en train de bâtir depuis maintenant quelques décennies, je suis assez souvent dans une position où je pourrais presque dire une chose et son contraire. Je pense que je ne suis pas le seul. C'est le cas, par exemple, sur cette question du pluralisme. Bien évidemment, nous sommes tous pour le pluralisme, parce que nous n'avons pas envie de nous voir imposer d'en haut quelque chose qui viendrait contrarier nos habitudes ou nos désirs de vie.

Sauf qu'il y a un moment où le pluralisme se heurte au sentiment d'appartenance. Quelle est la dose, quel est l'équilibre qui permettent à la fois un réel pluralisme dans la liberté et la naissance d'un sentiment d'appartenance à un tout qui dépasse le territoire ou l'espace que l'on s'est défini comme son chez-soi ? Je crois que c'est ça qui est passionnant, et parfois un petit peu frustrant, dans l'aventure européenne, c'est qu'elle est toujours en train d'osciller entre ces deux pôles : respecter le pluralisme des pays qui la constituent tout en cherchant à créer une zone commune. Il faut sans cesse à la fois préserver un certain nombre de caractéristiques que nous n'avons pas envie de voir disparaître, et essayer de devenir des citoyens européens. Cette dualité est irrésolue, et elle le restera. Mais la question du dosage est centrale.

Après le grand trou noir des deux guerres successives, l'Europe était la promesse de la paix offerte à ses peuples. Et c'est ce qu'elle offre encore aujourd'hui. Mais si, actuellement, l'argument de la paix garde toute sa pertinence, il ne marche plus. Ce constat me rend assez mélancolique. Je crois que pour beaucoup d'entre nous, et notamment pour les plus jeunes, la paix semble acquise. Il est vrai de dire : « mais vous ne vous rendez pas compte, en Europe, on vit en paix, on est en paix », mais malheureusement ce discours ne permet pas de créer l'espèce de passion citoyenne dont nous avons besoin.

L'Europe est à un moment de son histoire où il lui faut trouver un deuxième argument socle qui serait susceptible de faire naître un peu de passion. La question de la fraternité d'une Europe sociale qui prendrait soin de ses propres citoyens pourrait être cet argument partageable par tous.

Frédéric Sawicki : Grégoire Mallard, qu'est-ce qui, parmi les grammaires et les répertoires inventés pour justifier et consolider le projet collectif européen, pourrait aujourd'hui servir à proposer un autre cadre que celui du discours de la paix ?

Grégoire Mallard : L'Europe s'est construite sur le pluralisme juridique, cette notion est une forme d'interprétation des arrangements existants, qui permet de faire tenir la réalité juridico-politique de l'Europe aujourd'hui. Le pluralisme permet de reconnaître l'existence dans la plupart des pays européens d'ordres juridiques divers, parfois en harmonie, parfois en conflit, et qui laissent aux citoyen-ne-s des marges de manœuvre pour se protéger des abus juridiques commis au niveau national, par exemple en donnant la possibilité de saisir une des cours de justice européenne pour dénoncer l'application de lois liberticides adoptées par les parlements nationaux, en arguant de conflit avec l'ordre juridique européen. Ce pluralisme juridique est pour moi une valeur à défendre – il faut aussi bien évidemment défendre la diversité culturelle, mais c'est un autre combat. Dans un contexte où la plupart des États européens cherchent à limiter les libertés publiques, souvent au nom de l'antiterrorisme, la coexistence d'ordres juridiques en Europe doit permettre d'ouvrir des espaces de résistance juridique.

Les pièces présentées au Festival, comme l'*Odyssée*, *Nous, l'Europe* ou *Sous d'autres cieux*, tirée de l'*Énéide*, font une grande place au thème de la gestion des migrants, ce qui est une façon d'interroger le rapport entre histoire, nationalité et citoyen-neté. En revanche, l'articulation entre la gestion des

migrants et la création de politiques d'aide au développement économique a été peu problématisée dans les pièces présentées – elle est d'ailleurs aussi peu problématisée dans le débat public. Or, si nous voulons réenchanter l'Europe pour les citoyen-ne-s, il me semble que cela devrait être l'un des grands chantiers, parce qu'il y aura des migrants économiques qui ont tout à fait le droit d'être là, en Europe, tant que des compagnies multinationales, européennes ou américaines, prennent leurs ressources et ne les redistribuent pas dans leur pays. Cette articulation (ou cette perspective) nous permettrait peut-être de redonner un peu de souffle à l'Europe, ceci d'autant qu'elle intègre une vision écologique. Pour réenchanter l'Europe, peut-être faut-il moins mettre l'accent sur la question d'un passé commun, d'un « nous » sujet politique unitaire, et plus sur la création d'un futur ensemble, entre citoyen-ne-s de nationalités distinctes, certains membres de l'Europe communautaire, d'autres non, mais tous engagés dans des régimes juridiques entrelacés qui dessinent le futur de notre planète et de notre gestion du monde et de ses habitants.

Roland Auzet : Notre exercice de metteur en scène implique un rapport à la vérité. De nombreuses personnes viennent me dire : « Mais non, non, ça ne s'est pas passé exactement comme ça. Ce n'est pas exactement le sens de notre construction », « Oui, mais mon avis sur l'Europe, ce n'est pas ça », etc. Ce sont ces multiples réactions des spectateurs qui donnent aussi son sens au métier de metteur en scène.

Mettre en scène le texte de Laurent Gaudé aujourd'hui est un acte politique, parce qu'il s'inscrit dans une projection, une redéfinition de ce sentiment d'appartenance, dans une émotion ou quelque chose qui nous guide dans ce souffle de la chose européenne. Déverser le texte sur le plateau et faire en sorte que les acteurs s'en emparent, que la machine théâtre puisse se mettre en marche et que ce partage avec

la parole et les échanges avec le public s'opèrent. Et que, de là, naissent de la controverse, toutes sortes d'avis pour, contre, etc.

Marc Blanchet : *Nous, l'Europe, banquet des peuples* n'invite-t-il pas d'abord à reprendre conscience d'une histoire collective ?

Roland Auzet : Ce spectacle désire raconter ce que nous voulons être. Ce parti-pris guide l'équipe artistique – l'auteur, Laurent Gaudé, les comédiens et moi-même. Il ne s'agit pas de regarder la question européenne depuis la France, mais de la considérer depuis l'Europe entière, en élargissant les polarités et en convoquant cette idée « d'être-ensemble ». Et ainsi, de faire parler le poème devant ce qui nous est imposé, devant ce que des mécanismes liés à l'économie ou à l'administration décident ou ont décidé pour nous. Pour mener à bien notre projet, nous avons fait plusieurs résidences en Europe à la rencontre de comédiens de toutes nationalités. Qu'ils vivent en Pologne, en Grèce ou ailleurs, ils sont confrontés aux mêmes questionnements concernant le populisme, la démocratie, la représentativité. Tout a été pensé, sauf la place de l'homme. Le poème de Laurent Gaudé vient heurter ce constat. Il le fait dans une perspective historique. Il « tape » également aux endroits de la colonisation : l'Afrique a été le grand gâteau de l'Europe. La France, l'Italie, le Royaume-Uni se sont servis en se disant « tout ce qui est noir est bon à prendre ». Nous ne cherchons pas à faire le procès de l'Histoire, plutôt à saisir ce qui, dans son flot, nous rassemble. Y parvenir, c'est définir une utopie à même de nous accompagner dans les années qui viennent... Sinon, ce sera la catastrophe.

Marc Blanchet : Il y a donc un enjeu politique, voire une urgence ?

Rolant Auzet : L'urgence sature tous les médias. Nous devons convoquer une autre vision de l'Europe, dans une période où la question des référendums se pose. Il y a, dans notre spectacle, l'idée d'un rassemblement. Également quelque chose d'un « Soyons fous ! ». Soyons fous, oui, parce qu'en face de nous se manifeste une tout autre folie. Nous devons l'affronter.

Devenir fou, mais différemment, pour une nouvelle lucidité. Ce « Soyons fous ! » comprend, de même, des acteurs européens, afin de créer une mosaïque de langues qui opère de manière kaléidoscopique, en allant zoomer au plus profond d'une situation. Par exemple, avec l'Ofpra, l'Office français de protection des réfugiés et des apatrides, en regardant comment se déroulent les interrogatoires des personnes qui arrivent, comment se règle la question de la frontalité de l'accueil, quelles en sont la forme et le fond. Le poème de Laurent Gaudé interroge tous ces aspects de manière insolente mais documentée ; il sait étayer une critique sur les plans politique et historique, même si demeure cette saine folie d'interroger pareille thématique.

Marc Blanchet : Dans l'Europe d'aujourd'hui se multiplient les rejets, les formes sourdes d'autoritarisme. Tout y apparaît plus ambigu, plus compliqué qu'autrefois.

Roland Auzet : L'état des lieux a quelque chose de désespérant. Pour ce spectacle, Laurent Gaudé et moi avons rencontré des personnalités politiques et artistiques, des intellectuels, pour leur dire : nous travaillons sur la question européenne, que pouvons-nous faire ? Si la première réaction ressemblait généralement à un « Bon courage ! », le sentiment d'être « avant l'explosion » était constant. En interrogeant d'anciens ministres ou chefs d'État, des réponses sont apparues. Certains pensent à la nécessité de retourner à un axe franco-allemand dur. Avec ce sentiment que quelque chose peut lâcher. L'autre sentiment, plutôt un sous-entendu, c'est

que le reste a déjà lâché. Mais si, politiquement, quelque chose se dit, nous ne sommes pas dans ce spectacle à l'endroit du politique, avec des solutions ! Nous sommes là pour apporter un regard.

Marc Blanchet : Le poème de Laurent Gaudé interroge de nombreuses séquences de l'histoire européenne. Et confronte beaucoup l'art à la politique...

Roland Auzet : L'histoire est le fruit des deux. Laurent Gaudé l'affirme : avec une chanson, on peut changer le monde. Les auteurs, les dramaturges, les metteurs en scène doivent s'emparer de la question du sens de notre avenir, de notre devenir. Et se défier de la question de la représentativité politique ou administrative. En Grèce, une chanson a fait face aux généraux. Ailleurs, ce fut une fleur ou une couleur. Des mouvements de société ou humanistes sont souvent partis d'un dessin, d'un son. Le monde actuel, si multiple soit-il, « s'écoute ». En écoutant le monde, on peut prédire beaucoup. Nous pouvons écouter les révolutions, les choses qui grondent ; écouter le sens des paroles, mais aussi comment cela est exprimé. Des frontalités entre l'artiste et le politique ont nourri des changements. Notre désir est de provoquer quelque chose qui corresponde à cette fleur, cette couleur, cette chanson, cette musique. Il faut faire céder la séduction de la fiction devant la vérité du poème.

Marc Blanchet : Qu'espérez-vous d'un tel geste artistique ?

Roland Auzet : C'est le poème qui doit répondre. Dans notre spectacle, deux écritures se croisent : d'abord le long poème, notre corpus central, qui croise au fur et à mesure un corpus de dialogues ou monologues, enchâssés en lui, afin d'en faire un matériau polyphonique qui est le propre de mon écriture scénique. Cette vingtaine de monologues ou

dialogues portés par les comédiens sont des saynètes inspirées de la situation contemporaine. Cet alliage met en rapport l'actualité et l'Histoire. Une telle confrontation atteint sa cime par une question finale : « Et alors ? » Mon désir, c'est qu'à la fin, le poète-citoyen puisse parler. Qu'il quitte le plateau, et ce rapport particulier aux acteurs. Non pour rejoindre une utopie magique, mais plutôt pour entrer dans l'actuel, enlever le costume du poète et revêtir celui du citoyen. Si, dans la dramaturgie, il y a un chemin historique, social, il faut s'en affranchir pour arriver à une quintessence, obtenue par une frontalité avec le public, dans l'espoir qu'il puisse se dire « cela nous appartient ». Quand nous interrogeons les politiques, nous avons une question : qu'est-ce qu'un héros ? La plupart ont répondu que c'était plus souvent un artiste qu'un politicien. Une vérité se faisait entendre, en lien avec ces couleurs et sons auxquels je faisais allusion et au rôle déterminant de l'art dans notre société, qui permet d'une certaine façon de « redresser » le politique. *Nous, l'Europe, banquet des peuples* essaie de créer une mise en tension entre des comédiens impliqués et un dispositif scénique et audio qui puisse créer cette ouverture pour le poète-citoyen qu'est tout spectateur.

Laurent Gaudé : Accepter d'être dans deux temps différents est très important pour penser l'Europe. Nous sommes tous dans le temps de nos vies – on a le droit d'être en colère, insatisfaits, sur un certain nombre de points, et donc d'être dans le combat politique, la revendication, la manifestation. Mais j'appelle aussi de mes vœux à ne pas oublier l'autre temps, celui qui dépasse nos vies individuelles, pour continuer à célébrer une aventure qui a commencé avant nous, et doit, je le pense très sincèrement, nous traverser et se poursuivre.

Nous allons essayer, le temps de nos vies, de l'influer, certes, mais il me semble aussi très important d'accepter avec humilité d'être juste dépositaires d'une aventure politique

qui doit continuer. Je pense que l'Europe est quand même la plus belle aventure politique des XX^e et XXI^e siècles. Jamais auparavant, dans aucun endroit du monde, vingt-sept pays n'ont lié leur destin ainsi, librement, volontairement.

** Marc Blanchet est écrivain et photographe.*

L'Europe et le mythe de la paix permanente : Les métamorphoses du pluralisme juridique au XX^e siècle

Grégoire Mallard

Le débat sur la sortie du Royaume-Uni hors de l'Union européenne a conduit de nombreux observateurs et acteurs politiques à reprendre le discours des pères fondateurs de l'Europe, selon lesquels la construction d'une union servait avant tout à assurer la fondation d'une paix qu'ils voulaient permanente. Dans cette narration conventionnelle de l'histoire de l'Union européenne, les États-nations, qui naviguaient jusque-là dans les eaux froides de l'Histoire où chantent sur leur rocher les sirènes de l'expansion territoriale et du droit de conquête, auraient eu la sagesse de renoncer à leurs ambitions hégémoniques, en attachant, comme Ulysse, leurs mains au mât commun des traités européens. Quelques années à peine après la fin de la dernière guerre mondiale, ils ont accepté de gérer en commun leurs industries de guerre, ils ont renforcé leurs échanges commerciaux et ont développé un projet collectif pour l'emploi de leurs forces armées. On devrait ainsi à la réalisation progressive de ce projet européen les 70 ans de paix relatives qu'a connus l'Europe continentale – si on laisse de côté, pour la France, les 20 ans de guerres coloniales qui ont suivi la Seconde Guerre mondiale.

Cette idée selon laquelle la construction de la paix en Europe passerait par celle d'une union ne date pas des lendemains de la Seconde Guerre mondiale. L'Europe a souvent été érigée en rempart contre la guerre, ou, dans

les termes de Carl Schmitt qui a inspiré tout un courant de pensée conservateur dans la théorie des relations internationales, en *katechon* – cette figure invoquée par l'apôtre Paul, qui retient le déchaînement du mal et la fin du monde¹. Mais l'explication des mécanismes favorisant cette retenue a varié considérablement. Aussi, si ce discours a une pertinence historique et un pouvoir évocateur certains, il reste trop général tel qu'évoqué. Pour bien comprendre comment la construction d'une Union européenne peut faciliter la création d'une paix permanente en Europe, il nous faut préciser dans le détail par quels mécanismes on passe de l'un à l'autre. C'est à cette tâche que s'attelle ce texte, qui présente les présupposés à partir desquels plusieurs traditions de pensée ont convergé vers cette même idée.

Après avoir évoqué comment paix perpétuelle et construction de l'Europe sont pensées ensemble dans plusieurs traditions pro-européennes, à savoir dans la tradition « fédéraliste » d'abord, puis dans l'école juridique dite « pluraliste », j'analyserai la validité des principes sur lesquels repose cette seconde philosophie, en les confrontant à différents moments clés de l'histoire de l'intégration européenne au XX^e siècle. En concentrant le regard sur quelques-uns de ces moments « d'après-guerre » pendant lesquels de nouveaux ordres juridiques ont été établis, je tenterai d'esquisser une histoire discontinue de la construction des paix en Europe et des unions européennes qui devaient leur servir de socle. Je fais ici le choix de me concentrer sur ces métamorphoses du pluralisme juridique au XX^e siècle, car l'histoire de ce courant est moins connue que celle du fédéralisme européen, mais néanmoins tout aussi importante pour comprendre les fondations intellectuelles et juridiques de

1. Carl Schmitt, *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europeum*, New York, Telos Press, 2003 [1950] ; et Nicolas Guilhot, « American Katechon : When Political Theory Became International Relations Theory », *Constellations*, 17(2), 2010, p. 224-253.

l'Europe. Elle nous donne par ailleurs le chaînon manquant permettant d'expliquer comment une « Europe du droit » a permis d'assurer la paix : sans une interprétation pluraliste de ce que ce projet signifie, il n'est pas certain que l'Europe aurait apporté la paix aux peuples.

L'analyse historique sera brève, car elle reprend de nombreux exemples présentés dans deux de mes livres consacrés aux constructions juridiques de l'Europe et de la paix en Europe – *Gift Exchange* et *Fallout*² –, qui retracent ces histoires, du Congrès de Berlin à la création de l'euro, et montrent comment les États européens se sont graduellement convaincus qu'en adoptant un ordre juridique ouvert plutôt que fermé aux interférences de l'Europe, ils ont renforcé et non amoindri leur autorité et leur place dans le Concert européen. Cela n'allait pas de soi, et cette thèse reste toujours à défendre.

EUROPE DES ÉTATS OU EUROPE DES PEUPLES : COMMENT METTRE LA GUERRE HORS-LA-LOI

La tradition fédéraliste européenne a une longue généalogie dans la pensée politique européenne, de Victor Hugo aux rédacteurs du traité de Versailles³. Elle a eu un rôle considérable dans l'histoire de l'Union européenne telle que nous la connaissons : dès leurs premiers projets, les fondateurs de l'Europe, comme Jean Monnet en France, ont insisté sur la dimension fédéraliste de leur ambition. Leur volonté ne consistait pas seulement à créer une Europe des

2. Grégoire Mallard, *Fallout : Nuclear Diplomacy in an Age of Global Fracture*, Chicago, University of Chicago Press, 2014 ; et Grégoire Mallard, *Gift Exchange : The Transnational History of a Political Idea*. New York et Cambridge, Cambridge University Press, 2019.

3. Pour une analyse de cette généalogie intellectuelle, voir : Grégoire Mallard, *Gift Exchange*, 2019, *op. cit.*

États d'Europe occidentale sur la base d'une volonté commune de se défendre contre le péril extérieur (soviétique), mais aussi de construire une Europe des peuples. Il s'agissait ainsi d'éviter un nouvel embrasement des passions nationalistes aboutissant au fracas des armées à l'intérieur même du continent.

Cette ambition fédéraliste s'exprime continûment, du premier traité sur la Communauté européenne de défense (CED) de 1952 au traité établissant une constitution pour l'Europe, dont la ratification se brisa sur le référendum français de 2005. Tout au long de cette histoire, les fédéralistes se battent contre une interprétation trop strictement intergouvernementale des traités européens, qui ne ferait de l'Europe qu'un club d'États alignés sur des objectifs communs mais variables – selon la vision gaullienne de « l'Europe à la carte⁴ ». Au nom du fédéralisme européen, ils appellent aussi à dépasser la philosophie politique moderne, qui a longtemps associé les idées de souveraineté populaire à celles de nation et d'État indépendant. Ils proposent ainsi de finaliser la création d'une communauté politique par la signature d'une constitution votée par l'ensemble des citoyens et citoyennes européens. L'histoire de l'Union est à bien des égards l'histoire de leur demi-succès.

Si la dimension « constituante⁵ » – selon les termes d'Hannah Arendt repris par Bruce Ackerman⁶ – du courant fédéraliste européen est au centre de leur combat, c'est que les fédéralistes voient dans la création de ce nouveau sujet politique transnational le chaînon manquant qui pourra éviter le retour de la guerre en Europe. La construction de l'Europe des fédéralistes passe par la création d'un

4. Andrew Moravcsik, *The Choice for Europe : Social Purpose and State Power from Messina to Maastricht*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1998.

5. Hannah Arendt, *On Revolution*, Londres, Penguin Books, 2006 [1963].

6. Bruce Ackerman, *We, The People : Foundations*, Cambridge, Harvard University Press, 1993.

nouveau sujet collectif (« l'Europe des peuples »), et donc, au niveau individuel, par une rééducation des esprits consistant à ancrer profondément la volonté de paix dans l'inconscient collectif. Il s'agirait de favoriser l'attachement de tous les citoyens et citoyennes à une mémoire multinationale, proprement européenne. Cette identification à un sujet politique commun, ouvrant à une citoyenneté transnationale et appuyée sur des institutions représentatives fédérales élues directement par les citoyens et citoyennes – comme le Parlement européen –, rendrait alors la guerre hors-la-loi et presque impensable entre États-membres. Car même si l'Europe avait déjà vécu des guerres civiles et fratricides, cette volonté de faire émerger un sujet commun devait limiter la possibilité que celles-ci ne fassent leur retour sur le continent.

Très tôt, certains critiques du projet fédéraliste européen, comme le juriste catholique et nazi Carl Schmitt, ont perçu la transformation qu'une telle conception de l'Europe entraînerait pour la conduite de la guerre : si elle devenait impensable car fratricide, la guerre en Europe deviendrait barbare, car elle ne pourrait qu'ignorer les lois que des siècles de pratique étatique avaient réussi à former⁷. De ce rejet de la guerre civile, le juriste et philosophe déduisait son rejet du fédéralisme européen. La pirouette diabolique de Schmitt renversait les responsabilités historiques : alors que les États européens indépendants⁸ avaient violé toutes les règles placées par le droit européen pour limiter la barbarie en temps de guerre, Schmitt accusait précisément ceux qui voulaient renforcer ces garde-fous des torts commis par les nazis. La pensée schmittienne travestit toujours le réel et en inverse les causes, même si elle a souvent l'intérêt de pointer vers les bonnes connexions : ici, le lien entre la création d'une Europe fédérale

7. Carl Schmitt, *The Nomos of the Earth*, op. cit., 2003 [1950].

8. L'Allemagne nazie, l'Italie fasciste et la France de Vichy.

et d'un sujet politique transnational, et les transformations dans la possibilité et la nature de la guerre.

La tradition fédéraliste reste encore aujourd'hui très présente dans les discours publics sur l'Europe, malgré les critiques des penseurs « réalistes » (d'Henry Kissinger à Hubert Védrine⁹), pour lesquels l'État est l'organisation indépassable, seule capable d'agir en sujet politique, et qui ne voient dans l'Europe qu'un moyen pour ces États de gérer des externalités négatives ou positives. Cette idée selon laquelle un nouveau sujet politique naîtrait autour de l'Europe continue d'inspirer des développements dans le champ de la théorie politique, avec les travaux des philosophes et théoriciens de la démocratie qui cherchent à dépasser les apories du populisme dit « de gauche » (comme le propose par exemple Chantal Mouffe¹⁰) en repensant l'expression de la souveraineté populaire au niveau transnational, ainsi que les clivages entre État et société civile, en proposant, par exemple, plus de démocratie participative au niveau européen. Cette idée est ainsi convoquée par Laurent Gaudé dans sa pièce *Nous, l'Europe*¹¹, qui voit converger des personnages de cette Grande Histoire de la justice sociale qui ont participé à la création d'une Europe des droits de l'homme, d'une Europe multinationale et multi-vocale, d'où cherche à émerger un nouveau sujet politique transnational et néanmoins attaché à une histoire commune. Les variations historiques de cette idée mériteraient une analyse plus détaillée, mais je vais plutôt faire le choix de présenter une autre tradition, moins connue et tout aussi intéressante, qu'on nomme « pluralisme juridique ».

9. Henry Kissinger, *World Order*, New York, Penguin Press, 2014 ; Hubert Védrine, *Sauver l'Europe*, Paris, Éditions Liana Lévi, 2016.

10. Chantal Mouffe, *Pour un populisme de gauche*, Paris, Albin Michel, 2018.

11. Texte mis en scène par Roland Auzet dans la cour du lycée Saint-Joseph durant le Festival d'Avignon 2019.

EUROPE DU DROIT OU EUROPE DES DROITS : COMMENT ARTICULER LE PLURALISME ET LA PAIX

À l'ombre du courant fédéraliste européen, parfois en accord, parfois en contradiction avec lui, existe une autre tradition dite « pluraliste » qui, elle aussi, a tenté de penser le lien entre construction européenne et garantie d'une paix permanente, mais en le fondant sur d'autres mécanismes que la tradition fédéraliste. Cette école de pensée, restée en marge de la grande trame narrative élaborée sur l'Europe, a plus intéressé les juristes que les politiques ou citoyens ordinaires, mais on la retrouve dès les débuts de la création d'une « Europe du droit ¹² » par les fédéralistes européens siégeant à la Cour européenne de justice, institution chargée de faire respecter les traités européens contre les violations des États-membres mêmes. Le nouveau contexte juridique transnational, depuis la création en 1951 d'une Communauté européenne du charbon et de l'acier (CECA) et d'une Cour européenne des droits de l'homme (CEDH), offrait en effet la possibilité aux citoyens des États de l'Union de naviguer entre deux niveaux juridiques, le national et l'euro-péen. Selon les pluralistes, cette pluralité de droits permettrait aux citoyens et aux peuples européens d'éliminer les raisons de se faire la guerre : le tissage d'un droit commun aux nations européennes, dont les cadres juridiques nationaux fonctionnaient autrefois en parfaite autarcie, permettrait d'éviter les conflits.

Cette défense du pluralisme juridique pour établir la paix en Europe laisse ses premières traces avec la glorification de l'arbitrage et des cours de justice transnationales permanentes ¹³, par exemple à La Haye dès le début du siècle

12. Antonin Cohen et Antoine Vauchez, « Les juristes et l'ordre politique européen », *Critique internationale*. 26, 2005, p. 101-119.

13. Grégoire Mallard et Jérôme Sgard, « Contractual Knowledge: One Hundred Years of Legal Experimentation in Global Markets », p. 1-60 in Grégoire Mallard et

dernier, puis à Luxembourg avec la Cour de justice européenne que les citoyens européens peuvent saisir directement pour attaquer des décisions ou des actes qui leur feraient tort, lorsque ces derniers sont commis par des institutions ou des États européens. En effet, tout au long du XIX^e siècle, avant que ces institutions d'arbitrage n'existent, de nombreux conflits entre acteurs privés et États ont menacé la paix en Europe. Par exemple, après son indépendance acquise en 1830, la Grèce a multiplié les défauts de paiement sur le remboursement de sa dette, ce qui a alimenté le ressentiment d'épargnants privés dans toute l'Europe. Pour régler ces conflits, les États européens ont souvent pratiqué la « politique de la canonnière », utilisant la menace de guerre pour se faire rembourser¹⁴. Lorsque la Russie bolchévique a déclaré l'État russe en faillite et refusé de rembourser les dettes du tsar, le choc provoqué chez les petits épargnants français fut immense, et ceux-ci demandèrent à l'État français d'envoyer des troupes contre l'armée de Trotski. Les tribunaux d'arbitrage devaient éviter l'escalade dans ce genre de conflits transnationaux.

Selon cette philosophie, la paix se serait ainsi construite lentement, patiemment, grâce au droit européen dont la codification interne et l'expansion juridictionnelle ne connaîtraient pas de limites. Le rôle de « l'Europe du droit » comme facteur de paix s'alignerait donc plus sur la figure de Pénélope tissant, défaisant en partie puis retissant sa tapisserie, les yeux toujours penchés sur son ouvrage, que sur celle d'Ulysse s'attachant les mains au mât du navire¹⁵. À chaque litige entre un citoyen ou un acteur privé et un État, une solution pacifique serait imposée par un juge, sur la base du droit européen en formation. Tel était le renversement

Jérôme Sgard (eds.), *Contractual Knowledge: One Hundred Years of Legal Experimentation in Global Markets*, New York, Cambridge University Press, 2016.

14. Éric Toussaint, *Le système dette*, Paris, Les liens qui libèrent, 2017.

15. Une métaphore que j'ai introduite dans *Fallout*.

fondamental que les petites victoires des pluralistes ont amené dans la pensée de l'État : ils ont convaincu les États que faire juger leurs affaires (y compris stratégiques) par des juges non seulement indépendants mais aussi étrangers, leur garantirait plus de sécurité que la défense acharnée de leur souveraineté juridique.

Au cours des soixante-dix dernières années, le fonctionnement d'un droit européen et d'une cour permanente jugeant les actes transfrontaliers a donc habitué les États à concevoir leurs ordres juridiques internes comme ouverts, en perpétuel frottement les uns aux autres, et a imposé le langage juridique européen comme outil de gestion des conflits. C'est un renversement fondamental par rapport à la pensée de la souveraineté comme puissance absolue et exclusive.

L'essor de cette vision pluraliste s'accompagne aussi d'une nouvelle compréhension de la nature même de ce qu'est le droit : non plus un droit absolu dont la violation est immédiatement sanctionnée, mais une tapisserie à tisser pour la rendre harmonieuse. Le pluralisme part, en effet, du principe que la plupart des domaines d'activité font déjà l'objet de plusieurs systèmes de règles qui rentrent en interaction avec les nouveaux arrangements juridiques que des groupes d'États, de peuples ou de régions ont adoptés au cours de l'histoire. Cette multiplication de couches juridiques aux dimensions variables induit des recouvrements partiels entre différentes Europe-s résultant de chaque système de règles : par exemple les premiers traités de la CEEA en 1951 et du marché commun et d'Euratom en 1957, instituant l'Union européenne, élargie par vagues successives depuis les années 1970 ; ou les accords spécifiques comme ceux créant la zone Schengen en 1985 ; ou encore les traités instaurant la zone euro, principalement le traité de Maastricht en 1992. Chacune de ces Europes a des frontières et des États-membres différents. Chacune se fonde donc sur des arrangements juridiques différents, partiellement partagés et

parfois compatibles, parfois contradictoires. Ces systèmes de règles s'empilent ainsi sans s'annuler les uns les autres, et se recouvrent partiellement mais jamais complètement, ce qui oblige les groupements politiques qui participent à plusieurs de ces systèmes à tisser des liens pour éviter des conflits de droit trop évidents – c'est bien là le travail des juges, des diplomates ou des arbitres.

Dans cette vision pluraliste, les déviations par rapport aux règles initiales posées par les premiers traités n'apparaissent pas forcément toutes comme des violations du droit, dans la mesure où un arrangement juridique auquel un État européen appartient peut prescrire des comportements qu'un autre arrangement juridique auquel il appartient également décourage. L'évolution des règles n'apparaît pas non plus comme une anomalie, mais comme un accompagnement naturel de leur mise en place, dans des écosystèmes complexes où les États et autres groupes politiques évoluent dans une pluralité des règles. On comprend ainsi l'idée que c'est à une instance extérieure, en particulier des juges siégeant dans des cours ou des arbitres, qu'il revient de décider de la manière dont la tapisserie « des droits européens » doit être tissée le plus harmonieusement, plutôt que de laisser aux États la liberté d'interpréter leurs obligations plurielles dans le sens qui leur convient le mieux.

Cette idée centrale du pluralisme s'attaque donc de front à l'idée – dite « moniste » dans la théorie du droit – selon laquelle chaque nouvel arrangement juridique, aussi fragile et vulnérable soit-il à moyen terme, dirait « La Loi » de façon claire et univoque, sans que le sens de cette Loi soit à chaque fois renégocié en fonction des interactions qu'elle entretiendrait avec d'autres systèmes de règles (d'autres Lois) préalablement constitués, avec lesquels elle devrait composer et tisser des compatibilités. En cela, le pluralisme diffère sensiblement de la tendance « constituante » qu'on retrouve dans le courant fédéraliste, et qui tend à vouloir instituer une Loi suprême car constitutionnelle. En effet, le monisme qu'on

retrouve dans cette ambition constituante s'insurge contre l'idée que plusieurs systèmes de règles contradictoires pourraient régir en même temps les mêmes domaines d'activité : il défend l'idée qu'une Loi (suprême) doit toujours s'imposer à toutes les autres, que toute déviation par rapport à cette Loi devrait être sanctionnée ; et que toute évolution des systèmes de règles (du simple fait de leur opération en interaction avec d'autres systèmes de règles) reflète une dégradation plutôt qu'une amélioration du cadre juridique. C'est bien cette conception moniste du droit comme Loi unique (que celle-ci soit placée au niveau national par les souverainistes classiques, ou au niveau européen par des fédéralistes européens) que le pluralisme vient attaquer frontalement en donnant du droit une vision plus souple et dynamique, selon laquelle flexibilité rime avec vitalité et ne devrait en aucun cas donner l'occasion aux nations de se raidir et de se dresser les unes contre les autres.

L'HISTOIRE DISCONTINUE DE L'EUROPE LUE À L'AUNE DU COMBAT ENTRE MONISTES ET PLURALISTES

Princesse mythologique d'une ville phénicienne (aujourd'hui libanaise) enlevée par Zeus et amenée jusqu'en Crète pour y fonder notre ancienne civilisation, la figure d'Europe suscite une variété d'appropriations. Cette figure féminine, dont le nom signifie « large terre », peut servir de signifiant vide, sur lequel des référents politiques divers peuvent être projetés par toutes sortes de mouvements politiques. On l'a dit, les visions d'Europe ont été moulées dans de nombreuses formes juridico-politiques distinctes, qui se sont accumulées au fur et à mesure des années, sans toujours disparaître à chaque nouvelle sédimentation. Dans cette dernière section, je voudrais évoquer rapidement cinq moments historiques particulièrement importants, pendant lesquels s'est noué un débat sur le sens à donner à « l'Europe

du droit», et qui ont chacun vu s'opposer monistes et pluralistes. Évoquer ces cinq moments me permettra d'esquisser ici une histoire discontinue de la construction européenne à travers cinq types d'« après-guerre » distincts pendant lesquels, à chaque fois, l'Europe – perçue par le prisme de la tradition colonialiste, socialiste, démocrate-chrétienne, néo-libérale ou sécuritaire – a pris la forme de ce *katechon* qui permettrait aux populations de la « large terre » de repousser la guerre qui la menaçait. Cela me permettra d'illustrer rapidement la thèse de ce chapitre : *l'interprétation pluraliste du droit est nécessaire pour éviter que l'intégration européenne ne fasse revenir le conflit et la guerre en Europe*.

Il ne faut pas oublier que « l'Europe » a longtemps servi d'espace imaginaire où les apôtres de la colonisation, par exemple réunis au Congrès de Berlin de 1873 pour se partager l'Afrique, pouvaient projeter l'avènement d'une utopie blanche et raciste. On trouve par exemple dans les écrits de Carl Schmitt une apologie de l'Europe du Saint-Empire romain germanique, ou du « partage de l'Afrique » par les États européens¹⁶ – qui a d'ailleurs préfiguré celle de l'Europe par le régime nazi et continue d'inspirer les défenseurs néo-fascistes d'une Europe blanche et chrétienne. Cependant, même dans cette version coloniale, l'Europe dessinée par le Congrès de Berlin, de 1878 et par les monopoles attribués à des compagnies concessionnaires par chacune des puissances européennes dans leur pré carré africain, avait pour but d'éviter les heurts entre puissances industrielles et militaires européennes participant à la colonisation de l'Afrique, et d'empêcher un embrasement du continent européen¹⁷.

16. Carl Schmitt, *The Nomos of the Earth*, 2003 [1950], *op. cit.*

17. Grégoire Mallard, *Gift Exchange*, 2019, *op. cit.*

Dans ce projet d'Europe coloniale, on trouve déjà l'affrontement entre monistes et pluralistes sur la définition de la nature de ce projet qui a duré pendant plus de soixante-dix ans, jusqu'à l'effondrement final des empires européens. D'un côté, les monistes faisaient l'apologie du droit de conquête et de la souveraineté exclusive des États européens sur leur pré carré. De l'autre, les pluralistes voyaient dans l'extension du droit concessionnaire et du droit colonial, en Europe et au-delà, un moyen de tisser de nouveaux liens entre régimes juridiques coutumiers africains et droits français ou britannique, par exemple. Dans cette lutte, deux visions très différentes des buts de la colonisation se sont affrontées, que je décris dans mon ouvrage *Gift Exchange*, et que je résume dans le tableau en annexe.

Ces débats sur la nature juridique de la colonisation, ainsi que leurs conséquences sur la compréhension du droit européen (français ou britannique), furent d'ailleurs rejoués au moment de la rédaction du traité de Versailles en 1919. Les clauses du traité portant sur les réparations furent vues par certains juristes (dont Carl Schmitt) comme la prolongation illégitime d'un droit de conquête des puissances alliées sur la société et l'économie allemandes, mais d'autres – les socialistes français, principalement – les ont interprétées comme le possible fondement d'un ordre pluraliste économique offrant stabilité, prospérité et justice aux citoyens européens. Les socialistes européens tels Jean Jaurès, Émile Durkheim, Léon Blum, Marcel Mauss et Albert Thomas¹⁸ ont défendu les réparations demandées à l'Allemagne au nom du pluralisme : l'État français avait pris des engagements envers ses citoyens dont les propriétés avaient été détruites par la guerre, et les réparations devaient aider à créer une solidarité entre les peuples (et non entre les États), en tenant compte des contraintes économiques pesant sur l'Allemagne des

18. Pour ne citer que des noms dont j'analyse les écrits politiques et sociologiques dans *Gift Exchange*.

années 1920, selon la logique du pluralisme (voir le tableau). Les obligations financières de l'Allemagne devaient aussi être conciliées avec celles des Alliés européens envers les États-Unis.

Loin de n'avoir été qu'un facteur de paix entre les deux guerres, puisque chaque déviation de l'Allemagne par rapport à ses obligations de paiement provoquait de nouvelles menaces militaires, et a même abouti à l'invasion de la Ruhr par l'armée française, le traité de Versailles a néanmoins permis, tant qu'il était lu dans une perspective pluraliste, de repousser la guerre¹⁹. Quand les experts et hommes d'État chargés d'interpréter le traité de paix cherchaient à tisser des ponts pour l'intégrer au puzzle juridique plus large des règles du système financier global, il donnait l'occasion aux Européens de s'accorder sur leurs obligations avant de commencer à négocier la façon dont ces obligations se reporteraient sur le reste du monde. De fait, l'existence de ce traité a accompagné pendant un temps la construction de la paix et de la stabilité financière en Europe.

Après la fin de la Seconde Guerre mondiale et la dévastation d'Hiroshima et de Nagasaki par deux bombes nucléaires américaines, les fédéralistes européens – notamment Jean Monnet – ont mis toute leur énergie à doter l'Europe de la puissance atomique en investissant massivement et conjointement dans les industries nucléaires à double emploi (civil et militaire), d'abord par le traité instituant une Communauté européenne du charbon et de l'acier, puis par le traité (non ratifié) concernant la CED, et enfin par le traité Euratom (Communauté européenne de l'énergie atomique). Celui-ci permettait enfin à l'Allemagne de l'Ouest de sortir du droit d'occupation allié qui régissait et limitait sa capacité à acquérir les technologies nucléaires auprès des États-Unis. L'Europe de l'Ouest entendait s'engager dans une politique de dissuasion

19. Comme je le montre dans *Gift Exchange*.

qui rendrait impossible le déclenchement du feu nucléaire soviétique sur son sous-continent.

Dans le cas de l'Europe-puissance nucléaire, la lecture pluraliste semble encore validée par l'Histoire. Comme je l'ai décrit dans mon ouvrage *Fallout*²⁰, l'existence d'un ordre juridique européen du nucléaire a permis à l'Allemagne de l'Ouest de se résigner à ne pas développer une force de dissuasion nucléaire autonome, en lui donnant l'occasion de négocier, au moment de la signature du traité de non-prolifération nucléaire, une place particulière pour elle-même et les autres signataires du traité Euratom, avec les États-Unis et l'Union soviétique. C'est donc moins la fidélité aux règles d'un traité donné – car une grande part de ces règles ont été immédiatement ignorées par ses États membres – que les occasions de tisser des compatibilités entre différents types de lois (nationale, régionale et globale), ouvertes par l'existence d'un nouvel ordre juridique européen, qui ont permis de repousser ce qui aurait pu dégénérer en nouvelle guerre entre la France et l'Allemagne, si cette dernière avait décidé de se doter de l'arme nucléaire²¹.

Parmi ces grands moments où l'Europe s'est reconstituée juridiquement dans un contexte d'après-guerre, le traité de Maastricht, après la fin de la guerre froide, complète le processus de réunification en accomplissant la promesse allemande de dissoudre sa monnaie dans l'euro en échange de la reconnaissance des frontières accordée par les anciennes puissances alliées de la Seconde Guerre mondiale. Là encore, monistes et pluralistes s'affrontent sur la signification à donner aux nouveaux « critères de Maastricht » (limite de la dette à 60 % et du déficit à 3 % du produit intérieur brut) : les monistes y voient la Loi de la zone euro, dont toute

20. Grégoire Mallard, *Fallout*, 2014, *op. cit.*

21. Grégoire Mallard, *Fallout*, 2014, *op. cit.*

violation doit être durement sanctionnée ; les pluralistes l'interprètent comme un objectif vers lequel tendre, en fonction d'autres objectifs définis par d'autres traités et conventions pouvant justifier des adaptations et déviations temporaires²². Sans aboutir à la guerre, la défense du point de vue moniste après l'explosion de la crise grecque de 2009 a, là encore, créé des tensions extrêmes entre, notamment, la Grèce et l'Allemagne, alors que la vision pluraliste a permis d'ouvrir des possibles.

Enfin, dans le contexte de la lutte globale contre le terrorisme qui a suivi le 11 septembre, une nouvelle Europe a émergé autour de l'échange d'informations sur des individus suspectés de soutien au terrorisme par les agences de renseignement, des systèmes de détection des signes faibles de radicalisation, et des privations administratives de liberté en cas de soupçon de financement, soutien idéologique ou participation active à des réseaux terroristes. Là encore, les monistes, défenseurs de la logique sécuritaire absolue, et les pluralistes, cherchant à concilier logique contre-terroriste globale et protection des droits de l'homme basée sur le droit européen, se sont affrontés sur des visions différentes de l'ordre juridique européen et de la nature du droit dans cette construction²³.

Cette histoire discontinue des figures de l'Europe *katechon* pose donc la question de la capacité de ces formes politico-juridiques à réellement repousser la guerre selon la lecture (moniste ou pluraliste) qui en est faite. L'existence de plusieurs ordres juridiques conjoints et partiellement contradictoires a pu avoir un effet positif lorsqu'elle a obligé les hommes politiques à se dessaisir de certains dossiers trop épineux et à dépassionner des enjeux d'honneur national en

22. Voir le dernier chapitre dans Grégoire Mallard, *Gift Exchange*, 2019, *op. cit.*

23. Daniel Halberstam et Eric Stein, « The United Nations, the European Union, and the King of Sweden : Economic Sanctions and Individual Rights in a Plural World Order », *Common Market Law Review* 46 (1), 2009, p. 13-72.

les transformant en débats juridiques entre arbitres, cours de justice et comités d'harmonisation. Mais quand ces traités se sont transformés en carcans rigides et que chaque déviation faisait l'objet de débats passionnés entre nations, ils ont pu au contraire accélérer la montée des extrêmes et l'irruption de la guerre. Ainsi, la lecture pluraliste des traités européens a été un facteur déterminant de leur pouvoir pacificateur, telle est la thèse de ce chapitre.

Aujourd'hui, ces débats qui ont vu s'affronter monistes et pluralistes pendant plus d'un siècle divisent encore les juristes et hommes politiques. Quelle Europe voulons-nous ? Quelle Europe nous permettrait-elle d'éviter le retour de la guerre ? Une Europe « du droit » conçu comme Loi inflexible, qui placerait les États ou peuples qui n'en appliqueraient pas strictement la lettre du côté des « États voyous » ? C'est la réponse souhaitée par de nombreux représentants politiques pendant la crise grecque, qui furent accusés de vouloir « l'Europe de l'austérité » : pour eux, sans application stricte de La Règle, l'Europe retomberait dans l'anarchie. Nous faut-il au contraire une Europe « des droits » conçus comme un ensemble de normes, de règles et de valeurs entre lesquels des contradictions peuvent exister, mais qui invite toujours au dialogue raisonné pour permettre de tisser ensemble un réseau d'interprétations convergentes, sur la base du respect et de la bonne foi ? C'est la réponse, pragmatique, que les pluralistes défendent pour éviter les exclusions et la stigmatisation qui peuvent continuer à menacer l'Europe de l'intérieur.

Cette position pluraliste n'a rien d'une évidence, et elle doit être continuellement défendue. Car ceux qui se placent dans le camp du pluralisme sortent d'une lecture strictement juridique du texte en cherchant à définir les « conditions de félicité²⁴ », pour reprendre les termes du linguiste John

24. John Austin, *How To Do Things With Words*, New York, Clarendon Press, 1962.

Austin, de ces arrangements juridiques en allant au-delà du texte, par exemple en observant leurs effets sur la croissance économique ou sur la diminution des attaques terroristes. La priorité pour eux est de toujours garder en vue les buts pour lesquels ces textes ont été institués, et non de se borner à la tâche plus simple, et donc plus attirante, de vérifier si une Règle a été appliquée ou non. À un moment critique de l'histoire où le Royaume-Uni quitte l'Europe et où une renégociation du sens de ses traités fondateurs, notamment en matière de sécurité, est à prévoir, osons espérer que cette vision pluraliste sera déployée avec force, même si elle est plus complexe. Car elle seule nous donne le chaînon manquant entre construction de l'Europe et garantie de paix.

Conflits d'interprétation sur les règles de droit convenues après certaines des grandes guerres du long vingtième siècle

Après quelles guerres ?	Arrangements juridico-politiques	Lecture moniste	Lecture pluraliste	Période
Guerres coloniales dans la compétition européenne pour l'appropriation des territoires africains	Congrès de Berlin (1878) appuyé par législation des pays européens (en France, droit sur les concessions, Senatus Consulte, etc.) pour diminuer l'éventualité de conflits entre États européens	Les droits fonciers et concessionnaires coloniaux dépendent uniquement de la puissance colonisatrice Critères strictement juridiques en termes de conformité aux règles et application de sanctions par les tribunaux en cas de non-respect Déviations soupçonnées de trahison en faveur des autres Empires européens	Reconnaissance de la multiplicité des sources de droit : droit civil de la métropole et droit coutumier des populations administrées Critères extra-juridiques pour juger de la « félicité » des arrangements : enrichissement culturel mutuel, intégration politique dans les colonies et prospérité économique Évolutions perçues comme des facteurs positifs contribuant à l'émancipation des populations administrées et à la concorde européenne	1870-1946
Première Guerre mondiale	Réparations allemandes du traité de Versailles	Source unique, claire et précise de droit dans le traité de Versailles venant punir le comportement criminel de l'Allemagne Critère strictement juridique (défaut de paiement à la fin de l'année fiscale) pour prévoir des sanctions Déviations par rapport à l'échéancier des paiements associés à une « trahison » nationale	Reconnaissance de la multiplicité des sources de droit, avec le droit français imposant des obligations à l'État en termes de réparation, et les autres droits nationaux européens Critères extra-juridiques pour juger de la « félicité » (prospérité économique pour la zone Europe), et décider si l'échéancier ou les montants à payer doivent être révisés Bon accueil donné aux propositions des experts pour adapter les mesures aux conditions de croissance européenne	1919-1933

Deuxième Guerre mondiale et guerre froide	Droit du commerce nucléaire transatlantique	Source unique, claire et précise d'obligations de non-prolifération dans le droit allié (Allemagne de l'Ouest) et les traités bilatéraux américains Pas de programme militaire nucléaire ; sinon, sanctions Déviations par rapport à ce but remettraient en cause l'alliance avec les États-Unis et l'unité de l'Europe de l'Ouest face au péril soviétique	Reconnaissance de la multiplicité des sources de droit, avec le droit français et le droit d'occupation (Allemagne et Italie), et un droit européen (Euratom) différent du droit international Critères extra-juridiques pour juger de la « félicité » : prospérité économique pour la zone des Six et renforcement de l'unité politique si intégration militaire nucléaire Révisions constantes des traités européens et du cadre « constitutionnel » supranational	1943-1973
Post-guerre froide	Droit européen fiscal et budgétaire dans la création de l'Euro	Source unique, claire et précise de droit dans le traité de Maastricht Critère strictement juridique et économique (plafonds budgétaires et d'endettement) ; sinon, sanctions Déviations par rapport à l'échéancier des « efforts » budgétaires perçues comme « mauvais comportement »	Reconnaissance de la multiplicité des sources de droit, avec le droit européen sur l'euro, mais aussi multitude de droits nationaux en matière de faillite bancaire, etc. Critères extra-juridiques pour juger de la « félicité » (prospérité économique pour la zone Europe et inflation maîtrisée) ; sinon, les critères de Maastricht peuvent être levés Évolutions proposées par les représentants politiques pour créer un cadre européen sur les faillites bancaires et les risques systémiques et appel à politique industrielle	1989-
Guerre contre le terrorisme	Droit des individus et exceptions aux règles de l'État de droit	Source de droit dans les résolutions du Conseil de Sécurité de l'ONU et la législation modelée sur le Patriot Act Critère strictement juridique : si désignation d'un terroriste par une agence d'État, alors, gel des avoirs et autres sanctions administratives Déviations par rapport à cette gestion administrative taxée d'inefficace	Reconnaissance de la multiplicité des sources de droit, avec les règles protégeant l'État de droit, et la nécessité d'une action administrative Critères extra-juridiques pour juger de la « félicité » : sécurité des citoyens et protection de l'État de droit. Si l'un l'emporte sur l'autre, il faut contrebalancer. Évolutions du droit international nécessaires s'il contrevient aux principes fondamentaux et si ses effets nuisent à d'autres buts (aide humanitaire, etc.)	2001-

Alexandre, héros mythique et universel

Edhem Eldem

En ces jours où le spectre du « choc des civilisations » revient nous hanter et envahit de plus en plus la culture tant politique que populaire à travers le monde, il paraît utile de se pencher sur des œuvres ou des textes qui, au cours de l'histoire, attestent de l'existence d'une culture commune mais plurielle, capable de franchir les obstacles et les frontières qui séparent des civilisations souvent jugées incompatibles, voire antagonistes.

Évidemment, on en trouvera de nombreux exemples à condition de se pencher sur des contextes mixtes, hybrides ou particulièrement poreux qui favorisent les échanges et les partages. Plus rares et, d'un certain point de vue, bien plus intéressants sont les exemples de textes qui, au-delà de ce genre de situations particulières, ont réussi à atteindre un degré de diffusion et de dissémination que l'on pourrait qualifier d'universel.

Ce qui rend ces cas si exceptionnels, ce n'est pas seulement leur tendance à l'universalité, mais aussi les moyens et techniques mis en jeu pour l'atteindre. C'est là qu'un phénomène historique se double d'une créativité qui permet à une histoire, un récit, une épopée de s'adapter à des conditions culturelles différentes et de se fondre dans des contextes civilisationnels foncièrement divers.

L'HISTOIRE FANTASTIQUE D'UN HÉROS HISTORIQUE

Pour illustrer mes propos, j'ai choisi de traiter du *Roman d'Alexandre*, un texte relatant la vie et les exploits du célèbre Macédonien, et dont on sait qu'il fit fureur dans presque toute l'étendue du monde connu, de l'Antiquité tardive jusqu'à la période moderne¹. Plutôt que de tenter de décrire la généalogie bien trop compliquée de ce texte, il suffira de se reporter au diagramme dressé par Richard Stoneman pour en comprendre l'étendue et les ramifications². Né d'un original perdu, probablement composé au début du III^e siècle par un inconnu qu'on appelle le Pseudo-Callisthène parce qu'il prétend accomplir la tâche de celui qui fut le biographe d'Alexandre, cet ouvrage finit par se répandre dans toutes les langues et les contrées du monde médiéval. Beaucoup de versions sont perdues ; il n'en reste pas moins un nombre et une variété impressionnants : grecque, latine, arménienne, syriaque, pahlavi, arabe, copte, éthiopienne, hébreu... Il en résulte deux grandes familles qui se forment vers la fin du I^{er} millénaire : les versions orientales – persanes surtout, puis turques – et les versions occidentales – italiennes, françaises, espagnoles, allemandes, anglaises...

Voici donc un texte qui, tout comme son héros, traverse les continents et les terres en s'adaptant à des langues et à des cultures différentes, toujours le même et pourtant à

1. Alexandre le Grand (356-323), roi de Macédoine, est incontestablement l'une des plus célèbres figures de l'Antiquité. Conquérant insatiable qui prit possession de l'Empire perse et s'avança jusqu'à l'Indus, il finit par se former un empire qui comprenait la Grèce, l'Anatolie, la Perse, la Bactriane, l'Égypte, la Phénicie, la Syrie et la Mésopotamie. Le *Roman d'Alexandre* reprend la vie et les exploits dans un style romancé en y mêlant nombre d'aventures et de légendes non documentées.

2. Richard Stoneman, *The Greek Alexander Romance*, Londres, Penguin Books, 1991. La traduction de Stoneman est précédée d'une introduction et d'une notice sur le texte (p. 1-32), ainsi que d'un diagramme arborescent (p. 29) qui donnent une excellente idée de la nature et de la complexité de ce récit dans une perspective historique.

chaque fois différent. Alexandre, Eskandar, İskender, un seul et même héros qui fera son entrée à la fois dans l'histoire et dans les mythes de chacune des civilisations qui accueillent son souvenir. Il n'est jusqu'au Coran qui ne se l'approprie, le nommant «Celui aux deux cornes» (Dhu'l-Qarnayn) et faisant de lui un personnage quasi prophétique qui enferme les peuples de Gog et Magog derrière une muraille érigée à travers les montagnes du Caucase³.

Une comparaison, même hâtive, avec d'autres textes fondateurs est tentante. On pense évidemment à l'*Iliade* et, surtout, à l'*Odyssée*, que notre civilisation a consacrées comme les textes originels de la littérature occidentale. Loin de moi tout acte de lèse-majesté envers l'épopée homérique. Certes, le roman d'Alexandre ne peut rivaliser avec l'ancienneté, la qualité, voire la pureté de ses prédécesseurs : il appartient à un genre et à un registre différents. Mélange de chronique et de mythe, récit historique parsemé de sirènes, de centaures et d'amazones, le roman d'Alexandre n'est ni l'un ni l'autre ; pis encore, il est d'un style douteux, populaire, démotique, du Dan Brown avant l'heure... Ce n'est pas un classique, mais un *best-seller*.

C'est justement ce qui lui donne toute sa force et lui permet de rayonner avec une telle puissance à travers le monde. La première traduction en français de l'*Odyssée* date de 1571⁴ ; on connaît des versions françaises du roman d'Alexandre dès le début du XII^e siècle⁵. En latin,

3. *Coran* (XVIII : 83-99).

4. Elle est de Jacques Peletier du Mans (1517-1582/3), humaniste français, qui en traduisit les chants I et II.

5. Albéric de Pisançon est cité comme l'auteur d'une *Alexandrèide*, chant épique datant de la fin du XI^e siècle. Des versions picardes furent composées dans la seconde moitié du siècle par Lambert le Tort (vers 1170) et Alexandre de Bernay (vers 1185). Voir à ce sujet Donald Maddox et Sara Sturm-Maddox, dir., *The Medieval French Alexander*, Albany, NY, State University of New York Press, 2002.

l'avance était de presque un millénaire⁶. Mais c'est en matière d'impact et de diffusion que l'on constate une différence très nette. Comparée au polyglottisme du *Roman d'Alexandre*, l'*Odyssée* fait bien piètre figure, en amont comme en aval. L'aventure elle-même reste provinciale : elle est grecque, tout au plus méditerranéenne, et son héros, le roitelet Ulysse, est bien loin de pouvoir prétendre à la gloire de son illustre successeur, Alexandre. Si l'*Odyssée* a fini par acquérir le statut d'œuvre fondatrice dont elle jouit aujourd'hui, c'est aussi parce que les racines culturelles et intellectuelles de la civilisation contemporaine ont été en grande partie déterminées par la Renaissance et la modernité européenne.

Pourtant, le *Roman d'Alexandre* avait tout pour plaire. Ce qui fait la force d'Alexandre et de son épopée, c'est que l'un comme l'autre sont souples, malléables et parviennent à se couler dans pratiquement n'importe quel moule linguistique, culturel ou religieux. Du héros grec et macédonien de la tradition gréco-byzantine, les auteurs persans feront un demi-frère de Darius⁷, tandis que les Arabes et autres musulmans, inspirés par un passage du Coran, le convertiront en un propagateur de la foi dont la mission première est de ramener les païens sur le droit chemin⁸. J'en veux pour exemple l'épisode assez surprenant de la version d'Amir Khosrow Dehlavi, grand poète indien de langue persane, dans laquelle Alexandre, contrarié par le refus des Grecs, menés par Platon,

6. Julius Valerius Alexander Polemius rédigea les *Res Gestae Alexandri Macedonis* entre 270 et 340 de notre ère (Julius Valerius, *Res gestae Alexandri Macedonis translatae ex Aesopo graeco*, éd. Michaela Rosellini, Munich et Leipzig, Saur, 2004. V. Stoneman, *The Greek Alexander Romance*, p. 28-29).

7. Au sujet des versions persanes du roman, voir Richard Stoneman, Kyle Erickson et Ian Netton, dir., *The Alexander Romance in Persia and the East*, Groningen, Barkhuis, 2012 ; Haila Manteghi, *Alexander the Great in the Persian Tradition*, Londres, I. B. Tauris, 2018.

8. Pour la tradition arabe du *Roman d'Alexandre*, voir Faustina Doufikar-Aerts, *Alexander Magnus Arabicus. A Survey of the Alexander Tradition through Seven Centuries: from Pseudo-Callisthenes to Šūrī*, Louvain, Peeters, 2010.

de se convertir à l'islam, finira par les châtier en déversant sur eux les flots de la mer qu'il a libérée en creusant le rempart des montagnes qui protégeait leurs terres⁹. À chacun son Alexandre, et à chaque Alexandre son épopée.

ALEXANDRE ET CANDACE : UN RÉCIT AUX ÉCRITURES MULTIPLES

L'historien de l'Empire ottoman que je suis vient de découvrir que le premier auteur de langue turque à s'inscrire dans la longue lignée du *Roman d'Alexandre* par le biais de ses avatars persans de Ferdowsi¹⁰ et de Nizami¹¹ en était arrivé à modifier de manière tout à fait radicale l'un des épisodes « classiques » de l'épopée. Il s'agit du récit d'Alexandre et de Candace, reine de Meroé en Éthiopie.

En quelques mots, fasciné par la richesse et la puissance de Candace et n'osant pas l'affronter directement, Alexandre imagine un stratagème pour s'introduire auprès d'elle : il se déguise en son propre émissaire. Son plan se solde cependant par un échec : Candace ayant auparavant pris la précaution de faire faire son portrait, elle le reconnaît et le confronte à sa propre image. Confondu, Alexandre est furieux, mais ne peut que se soumettre. Grande et magnanime, Candace lui promet de ne pas dévoiler son secret et le laisse partir, couvert de présents. Une belle fin sur le thème universel du *victor victus*, le vainqueur vaincu, l'arroseur arrosé.

9. Amir Khosrow Dihlavi (de Delhi) (1253-1325) donnera à son épopée d'Alexandre le nom d'*Āyina-e Sikandari* (« Miroir alexandrin »). Pour une traduction en italien du texte, voir Angelo Michele Piemontese, *Lo Specchio Alessandrino*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1999.

10. Ferdowsi (ca 940-ca 1020) compose sa version du *Roman d'Alexandre*, qu'il inclut dans sa *Chāh-nāma* (« Livre des rois ») vers l'an 1000.

11. Nizami Gandjavi (de Gandj) (ca 1141-1209) rédige son *Eskandarnāma* (« Livre d'Alexandre ») en 1198.

Toutes les versions du roman conservent ce scénario, à peu de chose près¹². Candace change parfois de nom et de royaume, elle est Kaydafa, reine d'al-Andalus, pour Ferdowsi ; Nuchaba, reine de Berdaa, pour Nizami. Elle perd certains attributs raciaux pour devenir blanche dans la plupart des cas. L'épisode gagne en érotisme en se déplaçant vers l'ouest ; il se met à l'heure de l'amour courtois dans les versions européennes. Il gagne au contraire en chasteté vers l'Orient, la plupart des sentiments étant sublimés et dominés par un discours moralisateur. Quoi qu'il en soit, l'histoire reste la même et les deux protagonistes finissent toujours par atteindre un compromis plus ou moins amiable¹³.

Un seul auteur fait tache : Ahmedi, qui rédige en turc son *İskendername* ou épopée d'Alexandre en 1390, donne à sa version du récit une fin tragique¹⁴. Épargné par Candace à condition de lui promettre de ne jamais l'attaquer, Alexandre s'en va mais rumine sa vengeance. Il rêve de détruire Candace, mais ne veut rompre sa promesse. Il imagine une revanche surnoise : percer un canal par lequel les flots de la mer déferleront sur le royaume de sa rivale. Ainsi, sans coup férir, il parvient à se débarrasser de Candace et à laver par un déluge l'affront que lui avait causé une femme¹⁵.

12. Pour la version « originelle », voir Stoneman, *The Greek Alexander Romance*, p. 135-142.

13. Sur cet épisode particulier voir notamment Catherine Gaullier-Bougassas, « Alexandre et Candace dans le *Roman d'Alexandre* d'Alexandre de Paris et le *Roman de toute chevalerie* de Thomas de Kent », *Romania*, 112/445-446 (1991), p. 18-44 et Julia Rubanovich, « Re-writing the Episode of Alexander and Candace in Medieval Persian Literature : Patterns, Sources, and Motif Transformations », in Markus Stock, dir., *Alexander the Great in the Middle Ages. Transcultural Perspectives*, Toronto, Buffalo et Londres, University of Toronto Press, 2016, p. 123-152.

14. Taceddin Ahmed bin İbrahim Germiyani (1334-1413), plus connu sous son nom de plume d'Ahmedi.

15. Il n'existe qu'une édition critique en turc de l'*İskendername* d'Ahmedi : İsmail Ünver, *Ahmedi. İskender-nâme. İnceleme – Tıpkıbasım*, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 1983.

Ce n'est plus une simple variation, mais une réécriture ; du jamais-vu dans ce genre, puisqu'il finit par complètement renverser le dénouement et la logique même du récit. Sa méthode est surprenante. L'archéologie du texte révèle qu'il a tout simplement greffé sur le modèle classique de Ferdowsi et de Nizami l'histoire d'Amir Khosrow, dans laquelle Alexandre noie les Grecs. Or cette histoire est elle-même un ajout qui se nourrit à la fois de chroniques persanes reprenant le thème des déluges grecs et d'un événement historique, celui de Xerxès perçant un canal à travers la péninsule du Mont Athos pendant la Seconde Guerre médique. Un palimpseste de sources qui, dans un va-et-vient entre Occident et Orient, finit par donner à un auteur de langue turque les moyens d'une innovation littéraire qui fera date.

UNE LÉGENDE À L'ÉPREUVE DE LA MODERNITÉ

Évidemment, il faut poser la question du pourquoi de cette création. Le désir de pimenter une histoire qui lui paraissait trop mièvre ? Un accès de misogynie provoqué par l'idée d'un homme soumis à une femme ou, pire encore, d'un conquérant à la botte d'une reine ? Ou alors s'agit-il d'un prétexte pour introduire la leçon de morale machiavéienne qui ponctue le récit ? « En épargnant son ennemi quand on le tient, on risque de se retrouver le bec dans l'eau », très littéralement ¹⁶. Quelles qu'aient pu être les motivations de l'auteur, elles témoignent de la puissance intrinsèque d'un texte qui se prêtait admirablement à ce genre d'exercices créatifs.

16. Dans l'*İskendernâme* d'Ahmedi, cette leçon prend la forme d'un distique : « *Fursatında düşmene veren aman / Ola ol Kaydafa gibi bi-güman* », soit à peu près « Qui fait grâce à son ennemi quand il le tient / Sans aucun doute comme Kaydefa devient ».

Jusqu'au XIX^e siècle, la littérature ottomane de langue turque gardera les traces de cette création du XIV^e siècle, à tel point que la chute de l'histoire acquerra le statut de proverbe, répété sans qu'il soit même nécessaire de la raconter. Un transfert graduel s'est effectué de la littérature vers un registre populaire, qui a contribué encore plus à la diffusion du mythe d'Alexandre et de Candace, avec, en prime, une légende sur la création des détroits et de la mer Égée, née du déversement de la mer Noire par les soins du Macédonien¹⁷.

Pourtant, il ne reste pratiquement rien de cette culture populaire aujourd'hui. Elle a disparu avec la modernité, effacée et remplacée par des mythes reconnus et rediffusés par la civilisation occidentale qui s'est imposée à partir du milieu du XIX^e siècle. D'ailleurs le phénomène est universel : alors que l'*Odyssée*, canonisée par cette même modernité, s'est imposée comme texte fondateur de la civilisation occidentale, le *Roman d'Alexandre*, dont l'emprise a pourtant jadis été bien plus universelle et pluriculturelle, est désormais relégué au statut de curiosité historique bonne pour les spécialistes et ignorée de la vaste majorité du grand public.

On pourrait longuement s'interroger sur les raisons de cet oubli. Nous avons déjà évoqué l'impact de la modernité, dont l'une des conséquences majeures en matière de textes anciens est la création d'un canon de références culturelles, artistiques et intellectuelles. Le succès, tardif mais décisif, de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*, en est un exemple flagrant. À l'aune de l'humanisme, des Lumières et du positivisme occidentaux, il manquait au *Roman d'Alexandre* les qualités intrinsèques requises d'un texte « classique ». Il partageait ainsi le sort de bien des textes relevant de la culture populaire qui étaient soit relégués aux oubliettes de l'histoire et du folklore,

17. Edhem Eldem, « Alexandre (İskender) et Candace (Kaydefa) dans la tradition turque et ottomane, ou la réécriture du roman d'Alexandre », à paraître dans les *Mélanges offerts à Nicolas Vatin* (parution prévue en 2021).

soit anoblis par un remaniement littéraire et intellectuel. Les réécritures de contes de fées par des auteurs comme Charles Perrault, les frères Grimm ou Hans Christian Andersen constituent des exemples typiques de tels transferts du registre oral et populaire à celui d'une littérature plus châtiée et contrôlée avec, pour conséquence, la perte de bien des éléments narratifs jugés vulgaires ou inconvenants. Dans le cas du *Roman d'Alexandre*, ce transfert n'eut pas lieu ; des spécialistes – souvent des orientalistes – se contentèrent de fixer, par des éditions critiques et commentées, les diverses versions connues du texte, créant ainsi un corpus destiné à un petit nombre de curieux, pour la plupart des philologues. Quant à la vie et aux exploits d'Alexandre, une fois débarrassés de leur gangue de mythes et de légendes, ils furent récupérés par l'histoire et l'archéologie.

Dans le cas « turc » qui m'intéresse plus particulièrement, le divorce est encore plus marqué du fait du poids idéologique et culturel qui venait grever le mouvement de modernisation des XIX^e et XX^e siècles. En effet, l'engouement pour la modernité et pour les normes occidentales fut tel que bien des traditions populaires furent complètement déconsidérées, souvent au point de disparaître à tout jamais, d'autant plus facilement qu'elles étaient le plus fréquemment transmises oralement. Dans un cas comme dans l'autre, en Occident comme en Orient, l'épopée alexandrine a fini par perdre l'une de ses plus merveilleuses expressions, sacrifiée sur l'autel d'une ambition universelle bien moins plurielle.

Les expériences du commun en Grèce ancienne

Paulin Ismard

En 1968, dans la revue *Science*, le biologiste américain Garrett Hardin proposait à ses lecteurs une étrange expérience de pensée. Celle-ci consistait à imaginer un pâturage qui serait exploité, selon un principe de libre accès, par un ensemble d'éleveurs. Ces derniers, expliquait Hardin, ne manqueraient pas d'accroître individuellement, au fil du temps, le nombre de bêtes sur la terre commune. Or, s'il est profitable à chacun d'entre eux de rajouter un animal, les effets négatifs de cette intensification se feront sentir pour l'ensemble de la collectivité : partagée par un nombre sans cesse croissant de bêtes, la ressource commune s'épuise. À force d'être peuplé, le pâturage commun serait anéanti. La conclusion qu'en tirait Hardin était dès lors assez simple : la propriété commune s'avérait par essence incompatible avec sa durabilité. Surexploitée par tous ceux qui y avaient accès et en tiraient un profit individuel, la terre commune était promise à la disparition¹. Seules une appropriation privative ou une gestion centralisée de type étatique paraissaient en mesure de garantir la durabilité du pâturage – si bien que la parabole pouvait être mobilisée aussi bien par les partisans du néo-libéralisme que par les promoteurs de la planification autoritaire.

Les carences théoriques de cette fable néo-malthusienne extraordinairement simpliste sont assurément nombreuses.

1. Garrett Hardin, « The Tragedy of the Commons », *Science*, 162, 1998, p. 1243-1248.

Elles expliquent d'ailleurs son immense succès, puisque la proposition hardinienne est rapidement devenue un lieu commun de la réflexion sur les *commons* dans le champ de la pensée économique et politique d'inspiration libérale. En imaginant un espace de pâturage qui serait accessible à tous, c'est-à-dire en ignorant que toute expérience du commun suppose un acte instituant la délimitation d'une communauté d'ayant droit, Hardin convoquait en effet une expérience qui n'a jamais existé et n'existera jamais². Je me contenterai seulement pour ma part d'observer que l'échec du commun était formulé à travers une référence grecque. La fable laissait entendre, en effet, que la disparition de la terre commune prenait la forme d'un processus inéluctable, s'accomplissant en dépit de la volonté de différents acteurs inconscients de la portée de leurs actes, et elle prenait le titre de *tragédie* des communs.

L'INVENTION POLITIQUE DE LA MISE EN COMMUN, ENTRE PASSÉ ET PRÉSENT

Penser le commun à l'aune de l'expérience des cités grecques? L'entreprise semble à première vue absurde, tant les règles qui gouvernèrent le monde des cités antiques nous sont étrangères. On peine en effet à se projeter dans une société fondée sur l'exclusion politique de plus des trois quarts des habitants qui la composent – les femmes libres, les étrangers et les esclaves –, et dans laquelle l'expérience du commun n'a jamais concerné qu'une partie minoritaire de la population. Certes, mais à cette prévention bien compréhensible, il convient de rappeler que les Athéniens du V^e siècle instituèrent les premiers un régime politique repo-

2. Voir Fabien Locher, « Les pâturages de la Guerre froide: Garrett Hardin et la Tragédie des communs », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 2013/1 n° 60-1, p. 7-36.

sant sur la participation d'une proportion considérable de la population, au sein de laquelle les distinctions de fortune n'entraient en rien l'égalité devant la loi, et qu'à cette forme d'organisation communautaire inédite ils donnèrent le nom de démocratie, ce en quoi elle continue à offrir un arrière-pays pour penser le politique aujourd'hui.

Mais avant même de se traduire dans l'ensemble des dispositifs institutionnels auxquels nous attachons la notion de régime démocratique, l'invention politique qui caractérise le monde des cités grecques peut se saisir comme une expérience inédite de mise en commun, de biens et de territoires, bien sûr, mais aussi de la parole ou des savoirs. Et il n'est pas anodin que ce soit une autre expérience du commun, plus incertaine et moins pérenne – celle de la Résistance française – qui ait inspiré la plus belle des lectures de la cité grecque sous l'angle des communs. Car si, mieux que quiconque, Jean-Pierre Vernant nous a appris à reconnaître l'expérience du commun au cœur de la *polis* antique, c'est que son regard d'anthropologue et d'historien avait gardé la mémoire des années de guerre du colonel Berthier – son nom de résistance. Le chef de l'armée secrète en Haute-Garonne, qui avait organisé la libération de Toulouse en août 1944, se rappelait au souvenir du chercheur Jean-Pierre Vernant. Il existe en effet un réseau de correspondances entre sa conception des premières communautés grecques, à l'époque archaïque, et son expérience résistante. Celle-ci avait été fondée sur le rejet de la France légale qui était durant la guerre la République de Vichy : aux yeux de Vernant, la seule communauté qui vaille était celle des frères et des sœurs d'armes, luttant côte à côte, et non l'État français, qui avait trahi son propre peuple³. Or, Vernant montrait parallèlement que, loin de sortir toutes

3. Voir Jean-Pierre Vernant, *De la Résistance à la Grèce ancienne* (présentation de F. Hartog), Paris, EHESS éd., 2014 ; Jean-Pierre Vernant, *Entre mythe et politique*, Paris, 1996.

armées et casquées de l'époque archaïque, les premières communautés civiques se sont structurées progressivement autour de grands rituels collectifs et de pratiques communautaires, qu'il s'agisse des processions lors de fêtes religieuses, du sacrifice et de la répartition des parts de viande, de la distribution de lots de terre à des colons partis à l'aventure fonder une cité, ou encore de la participation à des banquets communs. C'est donc à travers des pratiques de partage et d'échange (de nourriture, de terre, de chant, de danse) que les premières communautés grecques se seraient construites, et non par la définition d'un quelconque cadre légal, extérieur et supérieur à la communauté⁴.

LE COMMUN OU LA VIRTUALITÉ DU PARTAGE

Une telle perspective, qui interprète en premier lieu l'expérience du commun comme une mise en partage, n'a cessé d'être prolongée par les historiens de la Grèce ancienne. Considérons ainsi le rite civique par excellence que représentent, dans les cités, les banquets publics – qu'il s'agisse des *syssities* ou des *Panathénées*, ces grands repas collectifs qui se déroulaient périodiquement à Sparte et à Athènes. De tels rites participent pleinement à la définition de l'identité civique, puisqu'être citoyen ne consiste pas seulement à voter ou à prendre part à la délibération, mais tout autant à participer aux grands rituels communautaires et, en l'occurrence, avoir une part de viande lors de tels banquets. On peut considérer que ces pratiques communautaires procèdent de l'élargissement de pratiques originellement aristocratiques à l'ensemble du corps civique – en somme, à une extension du domaine du commun. Mais là n'est sans doute

4. Voir en particulier Jean-Pierre Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962 ; Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris, Maspéro, 1965.

pas le plus important. Pauline Schmitt-Pantel a en effet montré que, sous l'angle de ces pratiques communautaires, le *koinon* était immédiatement destiné à son propre partage, promis à sa propre dispersion ; tout *koinon*, en somme, « contient en lui la virtualité du partage⁵ ». Fondamentalement atopique, un tel commun serait en somme dépourvu de lieu propre, ne cessant de se diffuser par le biais de rituels sociaux dans l'ensemble du corps civique.

Pour prolonger une telle perspective, il faudrait affirmer que la dimension commune d'une chose tenait bien d'avantage au degré d'extension de son accès ou de son usage, offert à tous les citoyens ou réservé à une partie d'entre eux, qu'à sa propriété. En retour, être citoyen constituait d'une certaine façon « un droit d'usage indivis sur des biens communs⁶ ». Loin de s'identifier à l'État ou à la cité, pensée comme une personne, le commun se caractérisait par l'usage que pouvait en faire l'ensemble des membres de la communauté civique. Rien n'est plus éloquent à cet égard que la construction, en droit, de la propriété des biens publics. Sous le terme de *dêmosion* (appartenant ou relevant du *dêmos*, le peuple), il existait bien sûr dans la cité archaïque et classique des biens qu'on pourrait qualifier de publics, dans la mesure où le *dêmos* semble en avoir assuré la gestion. Mais il ne suffit pas de constater, selon la tripartition sans doute en partie trompeuse attribuée à Hippiodamos de Milet, que des biens *dêmosia* se distinguent des biens sacrés (*hierà*) et des biens privés (*idia*) pour que le *dêmos* ait une existence juridique. Il faut que leur propriété puisse être imputée à ce qui serait l'équivalent d'une véritable personne juridique. Or, la cité n'apparaît jamais dans des rapports de droit comme propriétaire au même titre que le serait une personne. Dans

5. Pauline Schmitt-Pantel, *La Cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, Rome, Publications de l'École française de Rome, 1992, p. 109.

6. Je reprends ici l'expression de Yan Thomas, « L'indisponibilité de la liberté en droit romain », *Hypothèses*, 11, 2007, p. 379-389, ici p. 386.

l'Athènes de l'époque classique, la *gê dêmosia* (terre publique) se présente comme un ensemble de terres définies, à différentes échelles, par leur usage commun ; les gestionnaires ou les administrateurs de ces terres ne sont pas les instances civiques à proprement parler mais diverses communautés, privées ou publiques, composées de citoyens⁷.

LE COMMUN COMME SANCTUARISATION

Une telle lecture, qui fait du geste de partage communautaire l'acte fondateur de la communauté civique, dessine assurément un paysage merveilleux. Mais elle a ses points aveugles. Car le *koinon* (commun) peut aussi être pensé comme un espace de mise à part, ou en réserve, de la communauté – être appréhendé, en somme comme une forme de sanctuarisation. Cette dimension du public n'était d'ailleurs pas totalement absente du regard vernantien sur la cité. Les communautés civiques se créaient, expliquait-il, non seulement par le partage et les distributions communes, mais aussi de façon négative, en refusant la concentration du pouvoir aux mains d'un homme ou d'une structure institutionnelle. Un moment était à ses yeux crucial dans la genèse du politique en Grèce ancienne : celui où le souverain – souvent un tyran – acceptait de déposer le pouvoir, le *kratos*, pour le placer au centre de la communauté, à équidistance de chacun des citoyens, de façon que chacun puisse y prendre part sans que nul ne puisse se l'approprier. Cette sanctuarisation symbolique du lieu d'origine du pouvoir était même la condition de la naissance d'une communauté s'autodéfinissant et s'administrant elle-même. Depuis les groupes de guerriers homériques jusqu'à l'agora de la cité classique, la forme du cercle vide, au

7. Voir Paulin Ismard, *La cité des réseaux. Athènes et ses associations, VI^e-I^{er} siècles avant J.-C.*, Paris, 2010, p. 179-185.

centre duquel – *eis meson* – le pouvoir avait été déposé et un individu venait prendre la parole, offrait à cet égard le modèle architectonique idéal de toute cité⁸.

Le commun comme forme de mise en réserve ou de sanctuarisation ? Rien n'est plus éloquent à cet égard que les usages publics de l'écriture en Grèce ancienne. Les historiens ont longtemps envisagé l'écriture en Grèce ancienne sous l'angle de sa publicisation, en considérant que son développement, dans le courant de l'époque archaïque (VIII^e-VI^e s. av. J.-C.), avait partie liée avec l'avènement d'une nouvelle rationalité associée à l'univers de la *polis*. La mise par écrit des lois sous l'égide de figures presque légendaires de législateurs (tels Dracon et Solon à Athènes, Zaleucos à Locres, Charondas à Catane) était analysée comme participant de l'avènement d'une raison politique, prélude à la naissance de la démocratie. L'écriture du droit attesterait la mise en commun des normes qui, autrefois, étaient entre les mains des spécialistes détenteurs d'un savoir nomologique traditionnel. Il s'agissait en somme de rendre publique, accessible aux yeux de tous, la loi, afin que celle-ci puisse désormais faire l'objet d'un débat public.

Un tel paradigme mérite assurément d'être révisé. Observons tout d'abord que les premières cités à avoir écrit leur droit, en Crète, étaient le plus souvent oligarchiques. Admettons aussi, bien banalement, que la mise par écrit n'implique pas nécessairement que quiconque était en mesure de lire les textes. L'écriture peut à cet égard fonctionner comme un mode de sélection par rapport à l'oralité⁹. Écrire ne consiste pas nécessairement à rendre public un savoir ou faire

8. Voir notamment, outre les ouvrages de Vernant déjà cités, Marcel Detienne, « En Grèce archaïque : géométrie, politique et société », *Annales ESC*, 20-3, 1965, p. 425-441 et Marcel Detienne (éd.), *Qui veut prendre la parole ?*, Paris, Le Seuil (Genre Humain), 2003.

9. Voir Rosalind Thomas, *Literacy and Orality in Ancient Greece*, Cambridge, Cambridge UP, 1992.

connaître au plus grand nombre une décision – songeons d’ailleurs aux nombreuses tablettes de malédiction du monde grec (les *katadesmoi*) qui attestent une écriture qui n’a pas vocation à s’offrir à un lecteur mais doit demeurer privée¹⁰.

Il semble que l’écriture offre avant tout aux lois, et par extension à la cité, l’image de leur permanence et de leur sacralité. Ainsi, le texte écrit est moins destiné à être lu qu’à être là ; il ne s’offre pas à qui veut le lire, mais à qui voudrait s’assurer de son existence, en tant qu’objet monumental. L’écriture de la loi à l’époque archaïque visait en ce sens bien souvent non pas la publicisation d’une décision (qui était d’ailleurs en mesure de lire le texte ?), mais sa monumentalisation¹¹. En ce sens, faire de l’écriture un bien public consistait à neutraliser les effets délétères de ce qu’aurait été son appropriation privée – ennoblir mais aussi rendre inaccessible, c’est-à-dire hors de portée de la plupart des citoyens.

Une telle conception des usages publics de l’écriture renvoie assurément aux pouvoirs ambigus qui lui sont prêtés. Dans l’Athènes classique, tout en étant placé au cœur d’un certain nombre de pratiques civiques, l’écrit était aussi perçu comme une menace pour l’ordre démocratique. Deborah Steiner a ainsi fait l’inventaire de l’ensemble des usages de l’écrit qui caractérisent le mauvais roi ou le tyran héracléen. La communication avec les sujets par voie écrite, le recours aux inscriptions de toutes sortes, tels les bornes ou les piliers commémoratifs, l’émission de sceaux et de pièces, sont autant de traits caractéristiques du tyran héracléen qui, comme le mauvais roi des tragédies, se rend invisible à ses concitoyens et rompt le pacte de réci-

10. Marcello Carastro, « Les liens de l’écriture. *Katadesmoi* et instances de l’enchaînement », dans M. Cartry et J.-L. Durand (éds.), *Architecturer l’invisible : autels, ligatures, écritures*, Turnhout, Brepols, 2010, p. 263-292.

11. Voir Karl-Joachim Hölkeskamp, *Schiedsrichter, Gesetzgeber und Gesetzgebung im archaischen Griechenland*, Historia-Einzelschrift, 131, Stuttgart, Steiner, 1999.

procité qui unit les membres de la communauté citoyenne¹². Ainsi, lorsque les Athéniens pensent une justice qui serait en tout point opposée à la leur, celle-ci a pour emblème le roi Déiokès¹³, qui juge les litiges en se faisant envoyer au palais les déclarations écrites des parties, auxquelles il renvoie sa sentence, écrite elle aussi. Rendre publique l'écriture consisterait ainsi surtout à empêcher qu'elle ne puisse devenir l'instrument d'un pouvoir, c'est-à-dire que ne soit placé au centre de la cité (*eis meson*, selon la formule célèbre) un instrument qui, sous le contrôle exclusif d'un individu, échapperait au plus grand nombre et risquerait de légitimer l'exercice d'un pouvoir. Monumentaliser l'écriture publique consiste à soustraire l'écriture à toute forme d'appropriation personnelle ; la publicisation de l'écriture est aussi sa sanctuarisation.

Cette conception du commun est sans doute aussi à l'arrière-plan de l'usage que la communauté fait de certains biens publics. C'est sous cet angle qu'il faut peut-être analyser certaines fonctions placées entre les mains d'esclaves publics (les *dêmosioi*), et qui exigeaient des compétences très spécialisées. Des esclaves dotés de fonctions d'expertise ? Un tel choix procédait sans doute avant tout d'une crainte, et d'un refus. En confiant de telles charges à des citoyens, les Athéniens auraient pris le risque qu'une expertise individuelle légitime la détention d'un pouvoir politique. Or, rien n'est plus étranger à l'idéologie démocratique de l'âge classique que la figure de l'expert-gouvernant. L'exclusion du champ politique des savoirs experts, perçus comme une menace pour l'ordre civique, est une composante de l'idéologie démocratique athénienne. Non pas que le régime démocratique athénien fût la « dictature des ignorants », comme le prétendaient ses adversaires, au premier rang

12. Deborah Steiner, *The Tyrant's Writ. Myths and Image of Writing in ancient Greece*, Princeton, Princeton UP, 1994, p. 166-174.

13. Hérodote, *Histoires*, I, 96-100.

desquels se trouve Platon. C'est plutôt que, pour les Athéniens, le savoir politiquement utile à la cité dans son ensemble procédait de la mise en commun des compétences de chacun dans les espaces de la délibération politique. En ce sens au moins, la figure du *dêmosios* expert était le produit d'une conception originale du rapport entre savoir et politique, valorisant la circulation horizontale de savoirs entre égaux et supposant en retour la relégation, ou la sanctuarisation, des savoirs experts à l'extérieur du champ politique¹⁴.

LE COMMUN OU LE LIEN DE LA DIVISION

L'expérience du commun en Grèce ancienne ne s'épuise cependant ni dans la mise en partage ni dans la mise en réserve. À n'évoquer que ces deux dimensions, on proposerait même une représentation délibérément idéaliste, car excessivement harmonieuse, de l'ordre civique. Tel est d'ailleurs le reproche que Nicole Loraux, dès 1986, avait lancé aux anthropologues de la Grèce classique¹⁵. En concentrant leur analyse sur les pratiques ritualisées – banquet, sacrifice, procession, etc. – analysées dans leur périodicité répétitive, ils auraient immobilisé le politique dans la cité, et dessiné par là même une « Athènes hors du temps des batailles et des assemblées, hors de l'espace civique ». En appréhendant le politique comme la ritualisation d'un ordre civique harmonieux, ils auraient même adopté la représentation que les Grecs eux-mêmes souhaitaient donner de leur cité – celle d'une communauté unie, au fonctionnement irénique et harmonieux, et dont tout conflit serait évacué. En revendi-

14. Voir Paulin Ismard, *La démocratie contre les experts. Les esclaves publics en Grèce ancienne*, Paris, Le Seuil, 2015.

15. Nicole Loraux, « Repolitiser la cité », *L'Homme* 97-98, 1986, p. 239-255 ; voir aussi V. Azoulay, « Repolitiser la cité grecque, trente ans après », *Annales HSS*, 69, 2014, p. 689-719.

quant un « retour à la cité des historiens », Nicole Loraux entreprenait au contraire de replacer le conflit, et tout particulièrement le conflit intérieur, au centre de la définition grecque du politique, proposant même de « déchiffrer la parenté de *stasis* (la guerre civile) avec la généralité du politique¹⁶ ».

Au cœur de son analyse se trouvait un moment essentiel de l'histoire athénienne, celui de la guerre civile (*stasis*) qui opposa oligarques et démocrates à la fin de la guerre du Péloponnèse, en 404/403 av. J.-C. L'historienne a en particulier examiné les conditions de la restauration démocratique de 403, après le bref (mais sanguinaire) épisode oligarchique connu sous le nom de « gouvernement des Trente ». En rétablissant les institutions démocratiques, les Athéniens proclamèrent une loi d'amnistie, la première de l'histoire comme on l'a souvent avancé, qui faisait devoir à chacun des citoyens de ne pas rappeler (*mê mnêsikakein*) le conflit qui venait de se dérouler. Dans la cité du début du IV^e siècle, il était désormais légalement interdit de poursuivre un Athénien en raison de ses agissements contre la démocratie lors des épisodes sanglants de la guerre civile.

À la lumière de la guerre civile athénienne de 403, Loraux développait conjointement deux lignes d'argumentation, à première vue contradictoires. S'en prenant aux historiens qui feraient du consensus l'horizon nécessaire de la politique, elle insistait en premier lieu sur le « lien de la division » toujours à l'œuvre dans la cité. Le commun, dans la cité, n'aurait rien de statique et se construirait sur l'équilibre, ou l'ajoinement, des forces opposées. Ainsi, pour les Grecs, « le conflit produi(rai)t de l'unité beaucoup plus sûrement et plus solidement que toutes les procédures consensuelles¹⁷ » ; la *stasis*

16. Nicole Loraux, *La tragédie d'Athènes. La politique entre l'ombre et l'utopie*, Paris, Le Seuil, 2005, p. 28.

17. Nicole Loraux, *La Voix endeuillée. Essai sur la tragédie grecque*, Paris, Gallimard, 1999, p. 121.

serait *comme* le « ciment de la communauté¹⁸ ». Mais Loraux entendait en même temps placer le déni du conflit au cœur de la définition athénienne du politique, au point d'en faire la « loi de la politique et de la vie en cité¹⁹ ». Le politique dans son essence procéderait en ce sens d'un double processus, l'affirmation de la *stasis* et son refoulement.

Le commun sous l'angle du partage, de la mise en réserve ou comme « lien de la division » : voici les trois visages qu'empruntent l'expérience et la pensée du *koinon* en Grèce ancienne. Le dernier d'entre eux est assurément d'une inquiétante étrangeté, supposant que la possibilité même de la division est la condition nécessaire à l'unité d'une communauté. Les Athéniens considéraient en effet que la forme d'expérience collective représentée par la vie en cité supposait la pleine conscience de la rémanence virtuelle d'un désaccord si radical qu'il puisse anéantir la communauté elle-même. L'expérience du commun impliquait ainsi la reconnaissance pleine et entière de « la division entrevue, mesurée dans toute l'ampleur de sa force destructrice, et refusée lucidement ». Elle consistait en un savoir de la déchirure potentielle qui menace toute communauté : ici encore, assurément, l'expérience grecque du commun persiste à vouloir nous parler.

18. Nicole Loraux, *La Cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris, Payot, 1997, p. 63.

19. *Ibid.*, p. 65.

L'*Orestie*, un texte monde

Entretien avec Jean-Pierre Vincent et Paulin Ismard

Formé au théâtre au lycée Louis-le-Grand aux côtés de Patrice Chéreau, Jean-Pierre Vincent se consacre à la mise en scène depuis 1968. Il crée avec Jean Jourdheuil la compagnie du Théâtre de l'Espérance, où ils mettent en scène des auteurs allemands tels que Brecht, Büchner et Grabbe... Après avoir été directeur du Théâtre national de Strasbourg où il travaille avec un collectif d'auteurs, metteurs en scène et acteurs, il est administrateur général de la Comédie-Française, puis directeur du Théâtre Nanterre-Amandiers, où il favorisera l'éclosion de nombreux jeunes artistes tels que Pascal Rambert, Catherine Anne, Stanislas Nordey, Jean-François Sivadier ou Olivier Py.

Dans le théâtre d'Eschyle, source majeure de la civilisation occidentale, l'immense trilogie tragique athénienne – et pour une fois entièrement conservée – de l'*Orestie* est un « texte-monde ». Aussi le metteur en scène a-t-il souhaité en faire, avec le Groupe 44 de l'École supérieure d'art dramatique du Théâtre national de Strasbourg, une exploration théâtrale qui s'est étendue sur trois années.

Alain Viala : L'*Orestie* d'Eschyle dialogue avec l'interrogation sur l'édification de la cité, sur la mise en commun. Mais une première question s'impose : mise en commun de quoi ?

Jean-Pierre Vincent : L'*Orestie* est une immense œuvre. Quand on lit Eschyle, on a l'impression d'être devant un mur cyclopéen. Les mots sont énormes, car ils possèdent

plusieurs significations : si on prend une racine, qu'on met un préfixe, qu'on met un suffixe ou deux, tout un paysage surgit dans un mot. Tous les Athéniens ne pouvaient pas lire et comprendre cette langue complexe. Et c'est là l'importance civique et pédagogique du théâtre dans la cité : cette écriture se transforme en oralité, en jeu d'acteurs, en lyrisme, en psalmodies, en danses, en chants, en accompagnement musical, en spectacle. C'est en cela que Florence Dupont (même si je ne suis pas toujours d'accord avec elle) a raison de dire qu'il ne faut pas suivre Aristote aveuglément : ce ne sont pas des textes qui constituent la démocratie, mais un spectacle total qui permet à une cité de s'expliquer et réexpliquer son histoire.

En l'occurrence, l'histoire récente de la cité, c'est la fin du VI^e siècle et le V^e siècle avant notre ère. C'est le moment de la disparition de la fonction de *tyrannos*. Ainsi, il est plus pertinent de donner pour titre à la tragédie correspondante le titre « Œdipe tyran » plutôt qu'*Œdipe roi*, car Œdipe n'est pas roi, il est *tyrannos* ; ce n'est pas la même fonction que dans l'acception du mot « tyran ». À la disparition du *tyrannos*, les grandes familles oligarchiques se sont retirées dans leurs maisons de campagne et leurs propriétés agricoles pour en ressortir au moment de la faiblesse athénienne vers -410 et abolir la démocratie, ou ce qu'on appelait la démocratie – et qui n'a pas exactement le même sens qu'aujourd'hui, puisque les femmes et les esclaves n'y avaient pas de droit. On est alors en plein sentiment d'un changement du monde. L'*Orestie* raconte, de façon réelle ou fantasmée, un moment où on en finit avec l'ancien droit, celui de l'« œil pour œil, dent pour dent », celui de la vengeance, le droit qu'incarnaient les Érinées, les stars de la troisième pièce, *Les Euménides*.

À ce moment, pour la première fois, les Athéniens ont voté, voté dans un tribunal. L'invention de la tragédie, l'invention du vote, l'invention du tribunal contradictoire – accusateur, défenseur, avocat, vote, verdict –, naissent à ce

moment de manière presque concomitante. Et l'*Orestie* raconte, en trois pièces, ce long chemin de la nuit des temps à une sorte de modernité athénienne, en partie réelle et en partie fantasmée.

Quand j'ai commencé à travailler sur l'*Orestie*, je me disais : « Quelle montagne ! Quel morceau, c'est énorme ! » Au fur et à mesure de l'avancement du travail, vous vous intéressez aux détails, à chacune des scènes, à chacun des différents chœurs. Par exemple, les chœurs d'*Agamemnon* et des *Choéphores* produisent à la fois des intermèdes, où l'on voit la réalité d'un autre point de vue que dans les scènes des héros, et, en même temps, des interventions dans l'action. À l'inverse, dans l'*Antigone* de Sophocle, sur laquelle je travaille en ce moment, le chœur est une sorte de grimoire religieux et n'intervient absolument pas dans l'action, et le coryphée très peu. Ainsi, dans l'*Orestie*, il y a plusieurs chœurs.

Ils aident à bien saisir le fil de l'histoire. On voit comment Clytemnestre et Égisthe font régner la tyrannie pendant qu'ils attendent le retour d'Agamemnon, celui qui a vaincu Troie et détruit complètement la ville, pour l'assassiner. Ensuite, Oreste assassiner sa mère et Égisthe. Il s'agit toujours de vengeance, et pas encore de droit. Et la troisième pièce, qui est absolument passionnante, a pour chœur les Érinyes, les vieilles déesses de la malédiction, les déesses souterraines qui poursuivent Oreste pour le meurtre de sa mère. Enfin, Eschyle donne à voir les jeunes dieux, les enfants de Zeus, Apollon et Athéna, qui organisent une nouvelle façon de rendre la justice : les citoyens votent.

Mais on voit aussi que le résultat des votes est égal : autant de pour que de contre pour condamner Oreste. Ce moment-là signe la fin du matricide qui régnait depuis des centaines et des milliers d'années, car Athéna vote pour Oreste, pour la voix du père. Le vote d'une femme marque le début de vingt-cinq siècles de domination masculine ! La naissance de la démocratie, et nous le savons bien aujourd'hui, est ambiguë et contradictoire. Nous vivons et nous devons vivre absolu-

ment dans deux périodes complémentaires et différentes. Nous avons un présent, qui est très chaotique. Et nous devons vivre l'histoire qui nous a menés là. Si nous n'apprenons pas comment nous en sommes arrivés là, notre présent n'aura guère de sens et nos perspectives d'avenir se perdront dans un brouillard.

Julia Bellot et Olivier Thomas* : Dans quel contexte l'*Orestie* a-t-elle été écrite ?

Paulin Ismard : L'*Orestie* est la seule trilogie qui nous soit parvenue. La transmission des textes comporte une large part d'aléatoire. Les auteurs de tragédie étaient très nombreux. Néanmoins, il y a un corpus constitué dès la fin du V^e siècle par les Grecs eux-mêmes. Pour eux, trois auteurs surpassent tous les autres : Eschyle, Sophocle et Euripide. C'est pour cela que leurs pièces ont été conservées.

L'*Orestie* a été créée en 458 av. J.-C. pour les grandes Dionysies d'Athènes. Ces fêtes ont lieu chaque année dans le sanctuaire de Dionysos sous forme de concours théâtraux. La cité désigne les auteurs qui créent les pièces et les chorèges qui organisent financièrement les spectacles. Durant trois jours, tragédies et comédies se succèdent et un jury choisit le meilleur chorège et la plus belle pièce, donc le meilleur auteur.

Au V^e siècle av. J.-C., la démocratie athénienne triomphante a imposé son hégémonie sur une partie du monde égéen. Ces fêtes prennent alors un statut un peu particulier : les cités qui appartiennent à la ligue de Délos viennent à Athènes remettre solennellement le tribut qu'elles lui doivent. C'est donc un grand moment de célébration de la cité athénienne, et de mise en scène de sa puissance et de son impérialisme dans le monde grec.

Eschyle est né en 525 av. J.-C. Il est donc adulte et pleinement citoyen pendant toutes les années de l'impérialisme athénien et du développement du régime démocra-

tique. Il a une vingtaine d'années lorsque les réformes de Clisthène, en 508-507 av. J.-C., installent à Athènes un régime démocratique – sans que l'on puisse dire, pour autant, s'il en est partisan ou adversaire. Il a connu les réformes de Clisthène et il a combattu les Perses à la bataille de Marathon (490), il est donc un « marathonomaque », un titre symboliquement très fort. Une légende raconte d'ailleurs qu'il aurait voulu que sa tombe porte ce titre plutôt que le nombre de ses victoires aux Dionysies. Il assiste également aux réformes d'Éphialtès en 462-461, autre moment capital. En fait, l'*Orestie*, représentée trois ou quatre ans après, parle indirectement de ces réformes qu'Eschyle a bien connues.

Une intervenante dans la salle : Qu'est-ce qui fait que la folie des Atrides reste une figure politiquement fondatrice, parce qu'elle est arrêtée par ce geste politique que vous évoquiez ? Est-ce que vous, Jean-Pierre Vincent, considérez le théâtre comme le lieu de réflexion sur l'arrêt de la folie des hommes ?

Jean-Pierre Vincent : Cette œuvre est comme un chemin depuis l'Antiquité sombre et violente, fondée sur la justice de la vengeance – je ne crois pas que la vengeance puisse être une forme de justice. Puis l'*Orestie* s'achemine vers la naissance du droit, et dans la suite de l'Histoire, vers notre fichue démocratie tout aussi contradictoire.

Pour monter le spectacle, nous avons lu toutes les traductions : il y avait les traductions universitaires vieillottes et les nouvelles traductions sophistiquées. Aucune ne nous semblait vraiment jouable, dans le sens où tout le public devait pouvoir comprendre. Et nous avons rencontré la version allemande du metteur en scène Peter Stein, qui a monté l'*Orestie* en Russie, en Allemagne, en Grèce, et c'était un spectacle fabuleux. Il a fait une traduction philologiquement très juste, et qui en même temps aide

l'écoute d'un spectateur d'aujourd'hui. C'est un énorme succès de librairie en Allemagne, parce que les gens peuvent lire l'*Orestie* en comprenant ce que ça dit. Bernard Chartroux, mon dramaturge, a traduit de l'allemand la version de Stein. Cette version est un outil de travail merveilleux. Parfois humoristique, parce que le chœur des vieillards d'*Agamemnon* est quand même étrange : ils vivent depuis dix ans sous une dictature et ils protestent mais sans vraiment protester. Et parfois triste, comme dans le chœur des *Choéphores*, c'est-à-dire des captives ramenées de Troie par Agamemnon et qui subissent l'esclavage depuis dix ans. Elles font écho à Électre, elle aussi réduite en esclavage dans sa propre maison.

Julia Bellot et Olivier Thomas : Car cette tragédie a bien une dimension politique ?

Paulin Ismard : Certainement. Dans un contexte de guerre civile dans la cité, Éphialtès met en place, en 462, une réforme qui consiste à dépecer le pouvoir de l'Aréopage pour le confier à des organes démocratiques mis en place par Clisthène : l'Assemblée, et surtout la Boulè, une assemblée de citoyens tirés au sort chaque année et chargée de préparer les textes de loi. Ces organes sont accessibles à tous les citoyens – c'est-à-dire athéniens, libres, mâles et adultes –, quelle que soit leur richesse. C'est le moment ultime de fondation de la démocratie.

Pour les auteurs anciens, la réforme d'Éphialtès a créé la démocratie radicale, ou ce qu'ils appellent parfois la « démocratie pure ». Et une légende noire s'élabore autour du personnage chez les auteurs hostiles au régime démocratique, parce que c'est lui qui aurait donné les pouvoirs pleinement au *demos*, c'est-à-dire au peuple.

Julia Bellot et Olivier Thomas : L'*Orestie*, cependant, est d'abord une histoire de vengeance familiale ?

Paulin Ismard : Oui, bien sûr. Elle évoque le destin des Atrides, mais aussi la destruction du lien familial et la loi de la vengeance qui lui est associée.

Dans le droit athénien, depuis la fin du VII^e siècle, c'est la loi de Dracon qui s'applique : elle précise que, dans le cadre d'un crime de sang, seule la famille de la victime peut poursuivre le coupable. C'est une loi qui, pour le dire très vite, institutionnalise un régime de vengeance.

Ce qui est fascinant dans le cas des Atrides, c'est que le problème est insoluble en termes de droit athénien. Il s'agit d'un cas de figure très problématique : si seuls les membres de la famille de la victime peuvent poursuivre l'assassin, comment faire quand le crime a lieu à l'intérieur de la famille ?

C'est un problème qui se pose en permanence à Athènes, car de très nombreux crimes sont intrafamiliaux. Et c'est ce problème, assez banal, qui est transposé sur un plan mythique à travers les Atrides. Avec l'*Orestie*, Eschyle montre que l'on peut sortir de la spirale de la vengeance par l'intervention d'Athéna. C'est le grand thème de l'*Orestie*, qui possède également une dimension politique très puissante car il renvoie à une autre question : comment sortir de la guerre civile ?

C'est une guerre familiale qui oppose au début les hommes et les femmes : une mère qui venge sa fille, un fils qui venge son père. Mais c'est aussi une représentation métaphorisée du conflit, de la guerre civile qui traverse potentiellement la cité. Une situation que la cité vient de vivre en 462-461 avec la réforme d'Éphialtès et sa mise à mort.

Cette image est sublime à la fin de la pièce : prendre ces divinités de la vengeance que sont les Érinyes et les transformer en divinités positives. C'est l'idée qu'il ne faut pas refouler le conflit, il ne faut pas le taire, il faut le transformer ou le métaboliser. Savoir qu'il est là et en faire quelque chose de bénéfique pour l'ensemble de la cité.

Aurélie Noailly* : Travailler sur l'*Orestie* est une façon de revenir à la « case départ » de notre histoire ?

Jean-Pierre Vincent : Il y a l'histoire du théâtre, le théâtre comme histoire, le théâtre de l'histoire. Les Athéniens ont inventé leur théâtre (le nôtre) en même temps que les institutions démocratiques, après s'être débarrassés des tyrans et des oligarques. Il leur fallait raconter sans cesse le passage de l'antique violence à la justice, et d'une certaine manière de la tyrannie à la démocratie. C'est parce que la démocratie est incomplète et contradictoire comme les humains qu'elle est la meilleure société possible. En racontant cela, le théâtre grec (tragédie et comédie) nous rappelle que nous sommes des êtres historiques.

Julia Bellot et Olivier Thomas : Athéna est une déesse ambiguë...

Paulin Ismard : Il y a un discours de misogynie extraordinaire dans l'*Orestie*. À la fin, Athéna défend la cité des hommes contre Clytemnestre et Iphigénie. Or Athéna, en termes de genre, est une divinité très étrange, entre la masculinité et la féminité. Ce thème de la cité des femmes et des mères contre la cité des hommes et des pères est omniprésent dans la pièce, et la pièce elle-même est absolument contemporaine du grand mythe athénien de la démocratie au V^e siècle, qui est le mythe de l'autochtonie : il dit que les Athéniens sont tous les fils de l'union ratée entre Héphestos et Athéna. Héphestos est fou amoureux d'Athéna. Athéna veut lui échapper, car elle est *parthenos*, elle restera toujours vierge. La semence d'Héphestos s'envole et tombe sur la robe d'Athéna, qui s'en débarrasse. Le sperme d'Héphestos tombe sur le sol de l'Attique, cette semence est couvée par Gê, la Terre, qui n'est pas une figure féminine mais une instance indéfinie. Ainsi naît le premier Athénien. Tous les Athéniens sont donc les enfants d'Héphestos. Cette histoire

illustre le fantasme athénien qu'on pourrait se passer de la mère dans la filiation. C'est ce que dit Athéna dans la pièce : seul le père compte. L'apparition de ce mythe fondateur est contemporaine, dans les années 450.

Aurélie Noailly : En quoi monter une tragédie grecque avec des élèves incarne une certaine vision de la transmission ?

Jean-Pierre Vincent : Dès l'âge de 28 ans, j'ai aidé à faire éclore des projets portés par des plus jeunes. Cela me permet de rester en contact avec le changement du monde. Aider les jeunes gens à être de leur génération, de leur civilisation, tout en étant conscients que nous sommes des êtres historiques, et qu'ils doivent le savoir. Comme disait Gilles Deleuze, « On n'est pas dans le monde, on devient avec le monde. » Nous sommes toujours en train de devenir quelque chose de plus ou de moins qu'avant. Le travail sur les poèmes dramatiques permet d'envisager cette historicité-là. Quand je monte une pièce du présent, je vais toujours vers des pièces dans lesquelles souffle le vent de l'histoire. Et si je monte des pièces du passé, nous devons en ressentir un écho contemporain, même partiel, même partial ! Une jeunesse sans l'Histoire n'ira pas bien loin.

Aurélie Noailly : Comment avez-vous imaginé le travail avec cette promotion, le Groupe 44, où figurent douze acteurs mais aussi douze créateurs, pour les costumes, sons et décors ?

Jean-Pierre Vincent : En première année, nous lisons les textes à la table sans que les rôles soient répartis. À chaque scène, on s'arrête, on se questionne sur le sens et le(s) mouvement(s) de la scène. En écoutant chacune et chacun, arrive l'idée d'une distribution possible. Nous l'expérimentons en deuxième année (mise en espace texte à la

main) et nous l'achevons en troisième. Nous n'avons pas travaillé sur l'*Orestie* d'Eschyle à longueur d'année, mais nous y avons pensé sans cesse. Au Théâtre national de Strasbourg, je croise les élèves en dehors du projet mené. Je les vois, en trois ans, changer de corps, de visage, de regard. Mon souhait était d'aller vers une esthétique du simple, du droit. Une esthétique qui soit la moins maniérée possible. Les spectateurs doivent être face à des acteurs et un *texte-monde*.

Un grand film nous a servi de guide : *Le Voyage des comédiens*, de Theo Angelopoulos. Dans cette Grèce des années 1950 marquée par l'après-guerre, une petite troupe de comédiens va de village en village pour jouer un *Agamemnon* pastoral. Les personnages sont des bergers qui jouent devant une toile peinte. Ils évoluent dans une Grèce plongée dans le brouillard et l'humidité. Mais le plus extraordinaire, c'est que dans cette famille d'acteurs se joue aussi la tragédie des Atrides ! Ce film permet de retraverser le XX^e siècle des parents et des grands-parents des acteurs.

Aurélie Noailly : L'*Orestie* est un récit ample. Il narre le passage douloureux des temps anciens à une première éclosion de la modernité. Comment percevez-vous cette nouvelle génération de comédiens face à ce texte-monument ?

Jean-Pierre Vincent : J'ai monté plusieurs textes d'Eschyle : *Les Sept contre Thèbes* au Teatro Greco de Syracuse et *Les Suppliantes* avec trente amateurs au Théâtre du Gymnase à Marseille. Eschyle est la fée qui a fait naître le théâtre occidental. Il est le plus grand écrivain, le premier, l'inoubliable. Et l'*Orestie* est la seule trilogie athénienne que nous ayons conservée entière. Avec les jeunes, nous avons travaillé à nous rejoindre autour de ce poème dramatique, qui est d'une force peu commune. Les trois pièces de l'*Orestie* sont des chefs-d'œuvre. Il s'agit de notre source,

notre origine, à la fois théâtrale et politique, notre repère « au moment du danger », pour reprendre la phrase de Walter Benjamin. Pas de pensée de l'avenir pour les humains sans cette mémoire du passé. À moins que l'on accepte (ou veuille) un suicide général de ce que l'on appelle encore l'humanité. Si nous ne travaillons pas cette matière première du théâtre, quelle que soit notre manière de le faire, le théâtre entrera dans une impasse. Et avec lui, curieusement ou non, l'humanité.

Edward Bond disait : « *Nous sommes l'espèce théâtrale. Le Théâtre est au fond de nous...* » Et il est plus facile de se rassembler autour d'un chef-d'œuvre que d'une œuvre médiocre ! À chaque fois que l'on se sent perdu dans l'histoire du théâtre, on revient à la forme mère, à la matière première du théâtre. C'est un secours. Les jeunes comédiens et le public s'en souviennent « au moment du danger ». Le travail des gens de théâtre, et des acteurs en particulier, c'est de lire le texte, c'est-à-dire le monde, puis d'apprendre aux spectateurs à le lire, à étendre leur esprit.

**Julia Bellot est rédactrice Web au magazine L'Histoire.*

**Olivier Thomas est rédacteur en chef adjoint au magazine L'Histoire.*

**Aurélie Noailly est journaliste indépendante et chargée de communication numérique au Festival d'Avignon.*

Après la guerre !

Chef de guerre et soldat traumatisé, roi, envahisseur, migrant, sans-abri, poète, pirate, père, mari aimant et infidèle, séducteur, athlète, fugitif, marin, constructeur de bateaux, tueur et héros de guerre, voleur et menteur... Ulysse pille ses ennemis et pleure sur les horreurs de la guerre ; Ulysse conquiert Circé et Nausicaa et préfère la liberté à l'immortalité offerte par Calypso. Son voyage est une errance. Chaque île est une expérience de société, source de nouveaux savoirs. L'Odyssée est une « épopée du désir toujours renouvelé d'aventures, de voyages, de rencontres et de conflits qui transforment les êtres humains ». Le récit d'une « continuité dans la métamorphose », la vie d'un héros et d'un anti-héros à la fois. (Blandine Savetier)

Certes, il y avait l'Odyssée, les romans d'aventure médiévaux, les aventuriers européens explorant les mers au XIV^e siècle, mais c'est à la fin du XIX^e que la quête d'aventure devient un modèle d'existence, auréolé de vertus, presque une nouvelle mystique. L'aventure aussi a une histoire ! (Sylvain Venayre)

Aux vertus traditionnelles de courage et de ténacité, la société contemporaine ajoute la créativité et l'innovation. La généralisation des témoignages publics de sa propre vie, la transformation des handicaps en atouts, dessinent un idéal de singularité. L'accomplissement de l'individu et le développement de l'autonomie seraient-ils devenus l'aventure ultime ? (Alain Ehrenberg)

C'est à New York, où il fuyait les persécutions du régime de Vichy, que Claude Lévi-Strauss a élaboré les prémisses de l'anthropologie structurale : une méthode, un mode de pensée, entre quête d'altérité exotique à la découverte des Indiens du Brésil et exil loin de la guerre, qui refonde la comparaison entre les cultures et singularise la civilisation occidentale. (Vincent Debaene)

Dans l'Europe moderne, la musique célèbre le pouvoir, mais aussi la paix. Participant d'un projet de pacification, la musique, dans son usage religieux ou profane, est censée conforter l'harmonie sociale, dans ses différents registres de sociabilité amoureuse et familiale, aristocratique et populaire. (Anne Piéjus)

L'*Odyssée* ou le voyage de la métamorphose

Entretien avec Blandine Savetier et Waddah Saab

Blandine Savetier est metteuse en scène et Waddah Saab l'accompagne en tant que dramaturge. Ils travaillent entre la France et la Belgique. Ils ont monté de très nombreux spectacles à partir de textes de Beckett ou de Thomas Bernhard, et en particulier *Neige* d'Orhan Pamuk, qui a tourné à travers le monde et a été primé aux États-Unis.

Le travail de Blandine Savetier n'est pas séparable d'un engagement pour l'enseignement et la diversité sociale et culturelle dans le théâtre. Il prend corps dans diverses institutions théâtrales : écoles et théâtres, ou encore la classe préparatoire qu'elle a initiée à Mulhouse pour aider des jeunes issus de milieux sociaux défavorisés à faire carrière dans le théâtre.

Blandine Savetier et Waddah Saab présentent au Festival d'Avignon l'*Odyssée* en treize épisodes centrés sur le voyage d'Ulysse, mais aussi sur ceux de Télémaque.

Francis Cossu : Comment s'est élaboré ce projet de mise en voix de l'*Odyssée* d'Homère avec des acteurs amateurs et de jeunes professionnels issus de la diversité culturelle dans le jardin Ceccano ?

Blandine Savetier : La commande du Festival d'Avignon a réveillé en moi un vieux rêve de théâtre ! Ma première grande aventure théâtrale a été de travailler sur les tragédies grecques avec Claude Buchvald et Claude Merlin. Cette proposition s'est transformée en désir. Traverser l'*Odyssée* d'Homère, un poème fondateur, dans le jardin de la média-

thèque Ceccano, sous les platanes, les oliviers et le ciel de Provence, tient du rêve. J'ai relu le texte et je me suis laissé prendre par cette histoire d'hommes, de dieux, de demi-dieux, mais aussi par le souffle épique du poème, sa grande force orale et mythologique. J'ai également retrouvé dans l'*Odyssée* ces paysages méditerranéens qui, pour la grande voyageuse que je suis, sont comme des paysages ressources.

Et puis il y a la mer, les îles, deux éléments constitutifs de mon rapport au monde. Comment vit-on dans un endroit limité face à l'immensité de la mer ? Cette question traverse l'*Odyssée*.

Pour ce projet, le Festival m'a proposé de travailler avec les acteurs du programme I^{er} Acte, une formation pour des jeunes de 18 à 26 ans issus de la diversité culturelle, qui souhaitent se professionnaliser dans le théâtre ou le cinéma – un programme auquel j'ai participé depuis sa création. J'ai vécu avec ces jeunes une expérience formidable. Nous avons beaucoup appris les uns des autres, notamment sur le rapport au texte, plus riche du fait de leur diversité, de leurs vécus différents.

Ils ont tous un parent ou un grand-parent qui a connu l'exil. Cela fait partie de leur histoire, habite leur mémoire. Comme Ulysse, ils vivent plusieurs vies en même temps, avec une grande force de résistance. Il y a aussi des amateurs, venus des quartiers d'Avignon et de sa région, ainsi qu'une percussionniste japonaise. Cette diversité pour traverser l'*Odyssée* me paraît être un bel hommage à Homère et à Ulysse.

Francis Cossu : Comment vous êtes-vous emparée de la langue de l'*Odyssée* ? Comment l'avez-vous adaptée pour le théâtre avec votre dramaturge Waddah Saab ?

Blandine Savetier : L'*Odyssée* a été composée pour être entendue. C'est pour cela que j'ai choisi de travailler à partir de la traduction de Philippe Jaccottet, écrite quand il était

encore jeune homme. À l'instar d'Homère, c'est un poète, et sa langue est aussi orale que fluide. Sa traduction cherche avant tout à nous saisir par la poésie du texte d'Homère, « que le texte vienne à son auditeur comme viennent à la rencontre du voyageur ces statues ou ces colonnes lumineuses dans l'air cristallin de la Grèce », dit-il joliment. C'est pour cela que nous l'avons préférée à, par exemple, la traduction de Frédéric Mugler. Il y a trois grandes parties dans l'*Odyssee* : la Télémachie, les récits d'Ulysse et la vengeance d'Ulysse. Comme il n'est pas possible de tout traverser dans les treize épisodes du feuilleton, nous avons gardé le cœur que sont les récits de l'errance d'Ulysse, et nous n'avons gardé de la Télémachie et de la vengeance d'Ulysse que l'essentiel pour pouvoir restituer l'épopée. Nous avons travaillé cette adaptation comme un scénario de série, en ménageant une sorte de palpitation, en espérant donner envie aux spectateurs d'entendre la suite. Un vrai travail d'équilibriste entre le sens et la rythmique, car l'*Odyssee* est un ensemble cohérent dont les épisodes renvoient les uns aux autres. Nous avons voulu rendre compte de la modernité de l'*Odyssee*, mettre en avant la complexité d'Ulysse et des autres personnages, dont aucun ne peut prétendre à la vérité ou à la justice absolue. Les dieux eux-mêmes sont amoureux, et le déchaînement des passions laisse peu de place à la raison. Il y a un côté shakespearien dans cette épopée qu'il faut redécouvrir, et que la traduction de Philippe Jaccottet rend bien.

Francis Cossu : Qui est Ulysse ?

Blandine Savetier : Ulysse est à la fois un héros et un anti-héros. Il est multiple, tour à tour chef militaire, soldat traumatisé par la guerre, roi, envahisseur agressif, migrant, sans-abri, poète, pirate, père et mari aimant, adultère, athlète, fugitif, marin, constructeur naval, tueur et héros de guerre, voleur et menteur. Il accuse ses ennemis de bien des vices : les Cyclopes sont des sauvages qui ne

savent pas mettre en valeur leur terre ; les marchands phéniciens sont rusés et fourbes ; les Taphiens sont des pirates, pillleurs de villes et vendeurs d'esclaves... Mais Ulysse est mal placé pour leur faire de tels reproches, lui le plus rusé des hommes, qui n'hésite jamais à mentir, piller et tuer pour arriver à ses fins. Ulysse ne se soucie pas d'être détesté. Il semble parfois même s'en réjouir, comme le montre la scène dans laquelle, après avoir crevé l'œil de Polyphème le Cyclope, il se vante d'être Ulysse, le fils de Laërte.

Il est aussi celui qui pleure quand l'aède Démodokos chante les épisodes de la guerre de Troie en sa présence, les horreurs de la guerre prenant le pas en lui sur les exploits héroïques. Ulysse est également celui qui refuse l'immortalité que lui offre la déesse Calypso, préférant partir, redevenir mortel, avoir à nouveau la liberté et une histoire. Ce choix contraste avec le rejet moderne de la vieillesse et de la mort des sociétés occidentales actuelles. Les progrès de l'intelligence artificielle, des nanotechnologies et de la génomique ont donné naissance au mouvement transhumaniste qui vise désormais explicitement l'immortalité. Ulysse nous interroge sur les chimères de l'immortalité et sur la perte de liberté que cela implique.

J'ai vu aussi dans le voyage d'Ulysse l'occasion d'interroger cette histoire de l'humanité qui explore, part à la rencontre de l'autre. Ce chemin de connaissance, que nous comprenons à travers Ulysse, passe par les îles qui sont comme des expériences de société. Chaque île où Ulysse s'échoue va lui permettre d'acquérir un savoir nouveau, et le transformer. On le sait peu, mais l'errance d'Ulysse ne s'arrête pas quand il revient à Ithaque. Comme le lui a révélé le devin Tirésias, il va devoir repartir en voyage après avoir retrouvé son île et les siens, errer jusqu'à rencontrer un peuple qui ne connaît pas la mer. L'*Odyssée* n'est pas l'épopée du retour d'Ulysse à Ithaque. C'est plutôt l'épopée du désir toujours renouvelé d'aventures, de voyages, de rencontres et de conflits qui transforment les êtres

humains. Le récit d'une continuité dans la métamorphose. Homère ne déroule pas une vision du monde, il met en regard diverses visions du monde. Il interroge également ses contemporains – et nous-mêmes – sur le rapport au héros. Traverser l'*Odyssée*, s'immerger dans les aventures d'Ulysse, c'est questionner notre rapport au héros, interroger la façon dont les multiples identités d'Ulysse peuvent coexister dans un même imaginaire, interroger aussi l'infinie complexité du monde contemporain.

Francis Cossu : Le monde d'Ulysse est peuplé de dieux souvent amoraux...

Blandine Savetier : Une interprétation morale de l'*Odyssée* est qu'Ulysse survit à son odyssée et est rétabli dans sa fortune par des dieux épris de justice qui récompensent sa vertu. Une telle analyse est simpliste. Les dieux dans l'*Odyssée* sont guidés par leurs passions, leurs caprices et leurs pulsions plutôt que par un désir de justice. De ce point de vue, ils sont semblables aux hommes. Ainsi, les Phéaciens qui aident Ulysse à revenir chez lui sont sévèrement punis par Poséidon, avec l'accord de Zeus, contre toutes les règles de l'hospitalité due aux étrangers. Les Grecs ont une vision des dieux qui induit un rapport plus ouvert à la divinité et à la religion, et nous oblige à nous poser des questions sur les dieux des monothéismes. J'aime bien l'idée de Pierre Judet de la Combe, selon laquelle nous pouvons lire le poème comme le passage du mythe à la réalité, d'un monde fantastique, peuplé de dieux et d'îles imaginaires, à la possibilité d'une société réelle et nouvelle.

Clotilde Thouret : Dans le long voyage d'Ulysse après la victoire sur Troie, l'épisode des Phéaciens est emblématique à la fois du voyage comme errance, dans laquelle Ulysse est dans le dénuement total et oublie jusqu'à son identité, et de la rencontre avec d'autres peuples, d'autres sociétés. Cet

épisode raconte aussi une forme particulière d'accueil de l'étranger et d'hospitalité.

Blandine Savetier : L'arrivée d'Ulysse sur l'île des Phéaciens est un épisode important. La devise première de cette île est l'accueil de l'autre. Cette question de l'accueil est récurrente dans l'*Odyssée*. À chaque fois qu'Ulysse arrive sur une nouvelle île, ou quand Télémaque part à la recherche de son père et arrive à Pylos chez Nestor ou chez Ménélas à Sparte, l'étranger est accueilli, lavé et nourri. Ce n'est que le lendemain qu'on lui demande : « Qui es-tu et pourquoi viens-tu ? »

Ulysse arrive en Phéacie, dépouillé de tout, complètement nu, hirsute. Nausicaa, qui est une jeune adolescente prête à marier, va le secourir. Si les suivantes ont peur de lui et fuient, Nausicaa est presque attirée. Elle va demander à ses suivantes de le laver. Ulysse va se tenir à distance d'elle et va la séduire par un discours doux et astucieux : « Est-ce que je dois embrasser tes genoux ou me tenir à distance ? » Nausicaa va très vite dire à ses suivantes qu'elle adorerait qu'il soit son mari. C'est une jeune fille très libre dans ses propos et qui se laisse aller à une certaine sensualité, notamment dans ses paroles.

Elle va expliquer à Ulysse comment il pourra être accueilli au palais de son père, elle va lui donner les codes : « La première personne à séduire n'est pas le roi, mais la reine, car chez les Phéaciens, c'est la reine qui gouverne et non pas le roi. Tu devras déjà séduire ma mère, c'est elle qui va te protéger et après, on te donnera des bateaux pour rentrer. »

C'est grâce à ces conseils qu'il sera secouru par les Phéaciens. Deux jours après son arrivée, il assiste à des jeux au cours desquels il se mesure avec les habitants et écoute un récit de Démodokos qui chante les exploits d'Ulysse à Troie. Personne ne reconnaît Ulysse qui fond en larmes « comme une femme qui a perdu son mari ». Ces larmes montrent la sensibilité féminine d'Ulysse, sa part d'humanité, ce n'est

plus le guerrier, c'est l'homme sensible. Peut-être même perçoit-il comment il a fait souffrir les Troyens.

Dépouillé de tout, Ulysse arrive à se laisser aller à ses émotions et à ses sentiments. L'île des Phéaciens est aux confins de la terre, et le vaisseau qui va être donné à Ulysse n'a pas de pilote, il est guidé par la pensée. Le vaisseau, qui connaît tous les caps, toute la géographie maritime, semble anticiper les véhicules autonomes.

Frédéric Sawicki : L'hospitalité des Phéaciens est gratuite car personne ne sait qu'il est roi. Ulysse n'est-il pas d'autant plus facilement accueilli que l'on sait qu'il ne restera pas et qu'on va l'aider à partir ? Est-ce qu'aujourd'hui, on ne considère pas les étrangers comme des menaces parce qu'on pense qu'ils vont rester ? Est-ce que ce n'est pas la contrainte, le contrôle qui contribue à fixer les migrants, car ils ne peuvent plus repartir de crainte de se faire arrêter aux frontières ? Pouvons-nous expliquer que cette hospitalité décrite dans l'*Odyssée* ne se pratique plus à cause du regard différent porté sur l'étranger ? L'étranger n'est pas vu comme un voyageur, mais comme quelqu'un qui veut s'installer définitivement.

Blandine Savetier : C'est toute la question de l'être et de l'avoir. Je pense que nous sommes dans des sociétés plus axées sur la propriété, sur l'avoir, plutôt que sur la connaissance ou quelque chose de plus métaphysique ou spirituel. Dans l'*Odyssée*, l'autre était vu comme un apport de richesse, comme une connaissance, à part chez le Cyclope qui apparaît presque comme un colon. Ulysse ne comprend pas pourquoi le Cyclope n'a pas exploité ses terres, pourquoi il n'a pas taillé ses vignes, etc., il ne comprend pas qu'il puisse vivre juste des fruits que lui donne la terre. Ulysse apparaît de manière très différente suivant les endroits où il arrive. Actuellement, l'autre est vu comme un ennemi, et non pas comme une possible richesse.

Waddah Saab : Dès qu’Ulysse arrive dans l’île de Phéacie, Nausicaa lui dit : « Suis-nous, mais fais attention, il ne faut pas qu’on te voie, parce qu’ici on n’aime pas trop les étrangers. Les gens vont commencer à médire, à dire : “Qui est cet homme que Nausicaa a trouvé ? Elle s’est peut-être trouvé un mari parce qu’elle ne trouvait pas de Phéacien assez beau à ses yeux, etc.” » La tension chez les Phéaciens entre accueil et rejet de l’étranger est très forte. Durant les jeux, Ulysse se fait agresser par un jeune noble phéacien, Euryale, qui lui dit : « Mais tu n’as rien d’un athlète, c’est pour ça que tu ne peux pas te mesurer à nous au jeu ! » Et là, Ulysse se met en colère.

D’abord, il prend un disque et le jette plus loin que tout le monde. Ensuite, il lui réplique vertement et à ce moment-là, le roi des Phéaciens Alcinoos doit intervenir pour calmer la situation. Cet épisode montre que l’accueil ou le rejet ne sont pas joués d’avance. Il y a quelque chose de l’âme des Phéaciens qui se joue à ce moment-là, et nous voyons bien que c’est une lutte. Finalement, le roi Alcinoos et la reine, qu’Ulysse va convaincre, l’aideront autant qu’ils le peuvent. Même s’ils sentent que cela peut constituer un risque car un vieil oracle prédit que les Phéaciens escorteront un jour un étranger et que Poséidon leur en voudra d’être de trop efficaces passeurs et les punira pour cela.

La question est là, en arrière-plan pour Alcinoos : est-ce qu’on doit prendre ce risque avec cet étranger ? Il décide de l’aider, mais il demande à Ulysse qui il est ; celui-ci se lance dans le récit de ses aventures et il les charme totalement par son esprit, son éloquence. Alors, ils décident non seulement de l’escorter jusque chez lui, mais de faire des présents comme ils n’en ont jamais fait.

Blandine Savetier : Ulysse charme par son récit, mais surtout par l’art de la parole, aussi bien les femmes que les hommes. Le roi Alcinoos et la reine Arété veulent vraiment l’accueillir, mais il y a comme une tension dans le peuple,

certains ne sont pas en accord avec cette devise, peut-être parce que, justement, ils sentent la menace après les jeux.

Un intervenant de la salle : Je crois me souvenir que, dans le texte, quand les servantes ont peur, Nausicaa explique que le royaume des Phéaciens est assez fort, assez puissant, que c'est une terre bénie des dieux et que cette terre peut accueillir n'importe qui. La question ne se pose pas simplement entre le devoir d'accueillir ou le rejet, mais dans l'idée qu'on peut accueillir, que l'on a le pouvoir et les moyens d'accueillir. Ce point rejoint l'actualité et met en perspective les attermoissements des États européens pour accueillir 62 personnes qui viennent de débarquer en Sicile.

Frédéric Sawicki : Jane Burbank montre que Lénine a forgé son ambition dans l'exil. Que vous évoque cette mise en miroir du personnage historique Lénine et du héros mythique Ulysse ?

Waddah Saab : C'est passionnant, on aurait aimé avoir cette discussion avant d'entreprendre cette adaptation. Il y a des ressemblances étonnantes entre les deux personnages. Je retiens en particulier le côté rusé, le fait qu'il se déguise, cette obsession à réaliser ses objectifs et à y arriver par tous les moyens. Ulysse est l'homme aux mille tours, qui trouve toujours un moyen. Quand nous nous sommes retrouvés devant cette monumentale *Odyssée*, nous avons cherché une porte d'entrée qui nous a peut-être éloignés de ce que Jane Burbank évoque à propos de Lénine.

C'est un passage où Ulysse est perdu dans son périple chez Circé et celle-ci lui apprend qu'il doit aller chez les morts rencontrer le devin Tirésias, qui doit lui dire comment il peut retourner à Ithaque. Il va chez les morts, il rencontre Tirésias qui lui explique ce qu'il doit faire ou ne pas faire pour pouvoir retourner à Ithaque et lui dit : « Une fois que tu seras rentré à Ithaque, que tu auras éliminé tous tes ennemis,

que tu auras retrouvé les tiens et recouvré ton trône, tu vas devoir repartir en voyage. Et ton voyage va durer jusqu'à ce que tu rencontres un peuple qui ne connaît ni la mer, ni le sel. Tu sauras que tu es arrivé au terme de ton voyage quand une personne de ce peuple va confondre la rame que tu portes sur ton épaule avec une pelle à vanner le grain. »

Il y a une odyssée après l'*Odyssée* ! Ce texte n'est pas tant l'histoire du retour d'Ulysse à Ithaque que l'épopée du voyage en tant que telle. La rencontre de l'autre apparaît constitutive de l'être humain. Ce point nous a un peu éloignés de l'idée d'une fin à Ithaque.

Cette fin reste pour nous un mystère ! Comment la paix peut-elle revenir après le massacre de toute la jeune noblesse, après un début de guerre civile ? Qu'est-ce qu'Ulysse a construit ?

Jane Burbank : Si l'on revient sur la comparaison entre Ulysse et Lénine, on voit, bien sûr, que les caractères et la fin de l'histoire sont très différents. Ulysse n'avait pas peur de la guerre civile, mais là encore, on envoie les dieux, et ce sont eux qui arrêtent les violences et disent : « il y aura la paix ». Lénine n'avait aucune peur de la guerre. La guerre civile a commencé immédiatement après son accession au pouvoir. Il n'aurait pas repris l'idée de l'hospitalité entre royaumes, ni celle de la hiérarchie avec les esclaves, les servantes... Il détestait le monde bourgeois de son époque. En ce sens, votre interprétation d'Ulysse est tout à fait différente du caractère de Lénine.

Un intervenant dans la salle : Ulysse n'est pas seul sur son bateau, il a un équipage qui va progressivement se réduire. Lénine non plus n'est pas tout seul, il crée un parti de révolutionnaires professionnels. Certes, Ulysse est roi et n'a pas eu à s'imposer comme leader. Mais comment l'un et l'autre parviennent-ils à s'imposer comme chefs ? Votre description du parcours de Lénine montre son carac-

tère, cette trempe qui s'est nourrie de son expérience et d'une volonté de vengeance. Mais c'est une explication *ex post*, il a bien fallu qu'il s'impose vis-à-vis d'autres chefs de groupes politiques. Ce n'était pas un héros solitaire qui allait vers son destin de réussir la révolution en Russie.

Jane Burbank : À son retour, Lénine a été très chanceux. Il était détesté par la plupart des élites socialistes, qu'il avait attaquées. Il se positionnait toujours au-dessus de tout le monde. Nous savons la fin, nous savons qu'il y aura une révolution, mais quand on pense comme Lénine, en 1916, la probabilité qu'il prenne le pouvoir et change le cours de l'histoire était très faible. Pour moi, toute l'énigme de Lénine – et là, je suis aidée par Ulysse – est dans la manière dont il a géré son entourage, dont il a manipulé ses compagnons de route. Mais à la fin, il est accepté par la plupart des socialistes.

Le contexte, la culture politique en Russie étaient marqués par la figure du monarque : il s'agissait de remplacer l'empereur par une figure tout aussi forte. Souvenons-nous qu'il n'y avait eu que deux dynasties impériales avant. Pourquoi Lénine ? Il était un peu plus âgé que ses compagnons de l'élite socialiste, très intellectuel et réputé pour son intelligence, mais aussi pour ses attaques contre ses rivaux de l'underground qui le redoutaient. Je crois que la peur était l'une de ses méthodes principales pour conquérir le pouvoir et le garder.

Blandine Savetier : Il y a des similitudes et des différences entre Lénine et Ulysse. L'*Odyssée* renvoie à la question de la liberté d'un homme, d'un être. Lénine est plus dans une volonté d'égalité ; Homère raconte un désir de liberté. Quand Calypso promet l'immortalité, la jeunesse, la beauté à Ulysse parce qu'elle veut le garder comme époux, il préfère sa liberté. Il dit qu'il préfère être mortel et libre que d'être emprisonné chez une déesse. Ulysse se bat pour lui,

Lénine se battait pour un peuple. Ulysse est plus empreint de philosophie que de politique.

Francis Cossu : Les femmes ont un rôle singulier dans le poème...

Blandine Savetier : À l'époque d'Homère, le monde grec est patriarcal, dominé par les hommes. Mais les femmes ont de bien plus beaux rôles dans l'*Odyssée* que dans l'*Iliade*. Elles ont d'ailleurs beaucoup plus de pouvoir qu'elles n'en avaient dans la société grecque archaïque. Le récit interroge le pouvoir des femmes, leurs capacités lorsque le contexte le permet. Les femmes de l'*Odyssée* ont des pouvoirs, des désirs qui ne sont pas nécessairement ceux de leurs maris. Et le poème ne les juge pas. Il donne à voir, à travers leurs aventures et celles des déesses, ce que pourrait être un monde différent pour les femmes. Les femmes de l'*Odyssée* sont inspirantes parce qu'Homère les sublime dans la force, qu'il leur prête une connaissance du monde de l'inconscient. Il ne les décrit jamais dans la dépendance à un homme. Emily Wilson a récemment traduit en anglais l'*Odyssée* d'un point de vue féministe. Elle pense qu'Homère a donné à voir ce qu'aurait pu être un monde où les femmes auraient été égales aux hommes. Un auteur classique anglais du XIX^e siècle, Samuel Butler, a même défendu en 1897 la thèse selon laquelle Homère était une femme, parce qu'il leur faisait la part trop belle...

L'aventure aussi a une histoire

Sylvain Venayre

Dans sa préface à une *Histoire universelle des explorations* qui, se réjouissait-il, « n'a pas craint de prendre son départ aux temps préhistoriques, de commencer la grande aventure aux âges sans date où les prototypes de notre humanité erraient sans répit sur des terres hostiles qu'ils ne savaient même pas comment nommer¹ », Lucien Febvre niait explicitement l'historicité du sentiment d'aventure. Observant « l'homme », dans sa plus grande généralité, Febvre reconnaissait certes qu'« il a fallu des épaisseurs de temps, incalculables avec précision, pour que puisse naître dans son esprit l'idée même de relâcher les liens qui l'unissaient à son groupe, lui, individu inconscient si longtemps de son individualité et qui dut peiner pendant des éternités, avant de pouvoir prendre sur sa volonté assez d'empire pour concevoir l'idée de rompre avec la loi commune – et de partir à “l'aventure” pour “tenter sa chance”² ». Néanmoins, l'historien supposait que ces épaisseurs de temps étaient antérieures à l'histoire elle-même. Du point de vue de Febvre, l'humanité aurait été animée depuis la fin des temps préhistoriques par le désir d'aventure.

Il est curieux de voir Lucien Febvre, par ailleurs si hostile à l'idée selon laquelle il n'y aurait « rien de neuf sous le soleil³ »,

1. Lucien Febvre, « L'Homme et l'aventure », dans L.-H. Parias (dir.), *Histoire universelle des explorations*, t. 1, Paris, Nouvelle Librairie de France, 1950, p. 15.

2. *Ibid.*, p. 12.

3. Lucien Febvre, « Comment reconstituer la vie affective d'autrefois ? La sensibilité et l'histoire » (1941), dans *Combats pour l'Histoire*, Paris, Pocket, 1992, p. 221-238.

se rallier à la conception d'un désir d'aventure dont les historiens n'auraient qu'à étudier les modifications de forme dans le temps, mais pas la nature même. En fidélité à l'essentiel de son héritage intellectuel, exprimé ailleurs que dans cette préface, je voudrais montrer ici qu'au contraire, le désir d'aventure a une histoire⁴. Je le ferai d'abord en examinant la pratique classique du voyage d'apprentissage ; puis en montrant comment l'aventure est devenue, à la fin du XIX^e siècle, une modalité poétique de l'existence ; en m'interrogeant, enfin, sur les causes de cette réinvention.

VOYAGER POUR APPRENDRE

Rappelons tout d'abord quelques éléments de l'histoire du voyage européen depuis le début des Temps modernes. À partir du XVI^e siècle, le voyage a été défini comme un mode privilégié d'acquisition des connaissances. Au fil du temps, on a certes distingué de plus en plus précisément les voyages, qu'on finira par appeler des explorations, et les déplacements, qu'on finira par appeler du tourisme⁵. Tous les deux, néanmoins, avaient le même objectif : apprendre. Ce qu'on apprenait sur les routes de l'Italie était certainement très différent de ce que l'on apprenait dans les vastes espaces du Nouveau Monde. Quitter ses foyers n'était toutefois pleinement légitime que si c'était pour rapporter de ses voyages des connaissances nouvelles – au moins nouvelles pour soi.

4. Je me permets de renvoyer à Sylvain Venayre, *La Gloire de l'aventure. Genèse d'une mystique moderne. 1850-1940*, Paris, Aubier, 2002.

5. Marie-Noëlle Bourguet, « La collecte du monde : voyage et histoire naturelle (fin XVII^e-début XIX^e siècle) », dans C. Blanckaert, C. Cohen, P. Corsi et J.-L. Fischer (dir.), *Le Muséum au premier siècle de son histoire*, Paris, Muséum d'histoire naturelle, 1997, p. 163-196.

Les voyageurs rapportaient des récits, et ces récits contaient parfois des « aventures », ainsi nommées. Mais celles-ci étaient toujours régies par le code de l'anecdote⁶. Quand le narrateur mettait en scène une aventure qui lui était survenue, il ne le faisait pas pour parler de lui. Sous la forme de l'anecdote, l'aventure était le moyen de dire quelque chose des mœurs et des coutumes de celles et ceux qu'il avait rencontrés.

Certains, qui ne voyageaient pas, faisaient de même. Le voyage était en effet si lié à l'impératif de connaissances que son imaginaire a servi, de plus en plus, de méthode d'apprentissage⁷. Aux Temps modernes, des pédagogues de plus en plus nombreux suggérèrent qu'il fallait cesser d'asséner des cours magistraux aux élèves mais, au contraire, les faire venir au savoir en leur présentant une fiction séduisante⁸. Or, quoi de plus séduisant que le voyage, en particulier pour les jeunes garçons que l'on jugeait prompts à rêver d'éloignement ? L'*Odyssée* pouvait servir de modèle – ce fut le cas pour Fénelon lorsqu'à la fin du XVII^e siècle, il rédigea les *Aventures de Télémaque* pour l'instruction du duc de Bourgogne. Des formes nouvelles naquirent également, à commencer par la robinsonnade, dont le modèle fut proposé par Daniel Defoe avec *Robinson Crusoé* au début du XVIII^e siècle. Une impulsion était donnée, qui allait aboutir à l'œuvre de Jules Verne et à ce que le XIX^e siècle nommerait la « science récréative »⁹.

6. Sur celui-ci, voir notamment Mirella Witek, *Les Anecdotes dans les récits de voyage du XVII^e siècle*, thèse, Université de Toronto, 2018.

7. Sylvain Venayre, *Panorama du voyage. 1780-1920. Mots, figures, pratiques*, Paris, Les Belles Lettres, 2012, chapitre 6.

8. Isabelle Havelange et Ségolène Le Men, *Le Magasin des enfants. La littérature pour la jeunesse (1750-1830)*, Montreuil, Bibliothèque Robert Desnos, 1999.

9. Ségolène Le Men, « Hetzel ou la science récréative », *Romantisme*, n° 65, 1989, p. 69-80. Voir aussi Julien Bondaz (dir.), *Le Magasin des petits explorateurs*, Arles, Actes Sud, 2018.

Qu'il s'agisse de voyages réels ou de voyages imaginaires – si tant est que l'on puisse opérer une distinction nette entre les deux, tant la matière textuelle des récits et des romans s'interpénètre¹⁰ –, une constante était posée : à l'image d'Ulysse, le voyageur était un héros du retour. On ne partait pas pour toujours. On partait pour revenir chez soi, riche de connaissances et mûri par l'expérience. Cela correspondait tout autant à des modèles littéraires – à commencer par la glorieuse *Odyssée* – qu'à des pratiques bien réelles : pensons à cet aristocratique « Grand Tour », né dans l'Europe du XVII^e siècle, dont le nom dit à quel point le voyage n'a de sens que dans la mesure où le voyageur revient à son point d'origine¹¹. Chateaubriand n'écrivait-il pas que le voyage ainsi conçu permettait de compléter « le cercle des études¹² » ?

Curieusement, pendant ce long moment de l'histoire européenne du voyage, le désir d'aventure a fait l'objet d'une unanime réprobation. Il était moralement condamnable. On rappelait qu'Ulysse ne voyageait pas pour vivre des aventures insensées : après être parti faire la guerre par devoir, il ne cherchait plus qu'à rentrer chez lui retrouver son épouse, son fils et son foyer. Ceux qui pensaient autrement étaient bien malheureux : ainsi Robinson Crusoé qui, à la fin de sa vie, regrette d'avoir subi cette « maligne influence¹³ » qui l'aurait fait mépriser les sages conseils de son père. Or qu'était cette « maligne influence », sinon un irrépmissible désir d'aventures ?

10. Anne-Gaëlle Weber, *A beau mentir qui vient de loin. Savants, voyageurs et romanciers au XIX^e siècle*, Paris, Champion, 2004.

11. Voir Gilles Bertrand, *Le Grand Tour revisité. Pour une archéologie du tourisme : le voyage des Français en Italie, milieu XVIII^e-début XIX^e siècle*, Rome, École française de Rome, 2008 et Daniel Roche, *Humeurs vagabondes. De la circulation des hommes et de l'utilité des voyages*, Paris, Fayard, 2003.

12. Chateaubriand, *Itinéraire de Paris à Jérusalem* (1811), J.-C. Berchet éd., Paris, Gallimard/Folio, 2005, p. 75.

13. Daniel Defoe, *Robinson Crusoé* (1719), trad. P. Borel, Paris, Babel, 1995, p. 27.

Contemporain de l'avènement de la catégorie éditoriale du « roman d'aventures », Jules Verne fut l'héritier fidèle de cette tradition. Aucun de ses personnages ne défend la légitimité de la quête de l'aventure pour elle-même. Une telle idée ne fut d'ailleurs pratiquement pas émise avant la fin du XIX^e siècle. De façon générale, le désir d'aventure était perçu à cette époque comme une passion, au sens augustinien du terme. Il était cet élan que l'on doit contrôler dans la mesure où sa force est susceptible de transformer l'ordre en chaos. Au temps de la machine à vapeur, les lois de la thermodynamique fournirent à cette sagesse ancienne une métaphore nouvelle : pour éviter que le désir d'aventure ne fasse exploser la chaudière sociale, on devait prévoir des « soupapes de sûreté ». Telle était, pour les auteurs de traités d'économie politique de la fin du XIX^e siècle, la fonction des colonies : servir de « soupapes de sûreté » au désir d'aventure. Aux jeunes gens incapables de grandir, à ces adultes toujours mus par le désir d'aventure, qui ne pouvaient trouver leur place dans la société sans risquer de la désorganiser, on offrait l'horizon colonial¹⁴. Pour le dire comme le romancier Claude Farrère, ancien officier de marine et prix Goncourt l'année de la mort de Jules Verne, ces individus seraient le « fumier humain¹⁵ » sur lequel on pourrait faire pousser, à l'avenir, les fleurs de la civilisation.

L'AVENTURE COMME POÉTIQUE DE L'EXISTENCE

Au tournant des XIX^e et XX^e siècles, cependant, le désir d'aventure fit l'objet d'un extraordinaire processus de réévaluation. L'aventurier, cet individu qui part vivre des aven-

14. Voir par exemple Joseph Chailley, *Dictionnaire d'économie politique* (1891), cité par Charles-Robert Ageron, *France coloniale ou parti colonial?*, Paris, PUF, 1978, p. 59.

15. Claude Farrère, *Les Civilisés* (1905), Paris, Kailash, 1997, p. 100.

tures au loin – pas pour la science, pas pour la religion, pas pour la patrie, mais pour lui seul – devint alors un modèle possible d’existence. Pas un des « aventuriers », ainsi nommés, de l’œuvre de Jules Verne n’était un personnage positif. Ceux-ci allaient désormais se multiplier, Thomas Edward Lawrence, dit « Lawrence l’Arabe » ou « Lawrence d’Arabie », proposant, en ce domaine, la plus célèbre incarnation des valeurs nouvelles associées à l’aventure.

Une forme littéraire inédite vint rendre compte de ce basculement : le roman d’*aventure* (que l’on se mit à orthographier sans « s »). L’œuvre de Joseph Conrad en fut probablement la plus remarquable expression – à ce point que, vers 1930, les éditeurs Grasset et Gallimard se livrèrent une petite concurrence pour déterminer lequel des deux aurait le Conrad français, Grasset croyant le tenir avec Malraux, et Gallimard avec Saint-Exupéry.

L’aventure devint alors ce que le philosophe Vladimir Jankélévitch nomma « une modalité poétique de l’existence¹⁶ » – quelque chose comme une forme de dandysme du danger. L’aventurier était celui qui fait de sa vie un poème en actes. À ceux qui croyaient en cette mystique nouvelle, Rimbaud, mort en 1891 sans jamais s’être désigné lui-même comme un aventurier, fournissait une figure tutélaire. Le poète qui avait cessé d’écrire au moment même où il partait sur les grands chemins du monde devint l’incarnation de ceux qui avaient, pour le dire comme Malraux à propos de Lawrence et de Rimbaud, « le génie de l’adolescence¹⁷ » : ces individus qui, refusant d’être adultes au sens social du terme, partaient chercher aux frontières du monde un accomplissement personnel, la saisie de leur propre destin et le dévoilement, par le danger, du sens caché des choses.

16. Vladimir Jankélévitch, *L’Aventure, l’ennui, le sérieux*, Paris, Aubier, 1963.

17. André Malraux, *Le Démon de l’absolu*, Paris, Gallimard/Pléiade, 1996, p. 1300.

Le discours sur l'aventure présente de multiples preuves de cette mutation du désir – ou, plus exactement, de la mutation de son expression. Il en va ainsi de la figure du chercheur d'or. Celle-ci faisait l'objet d'un profond mépris au XIX^e siècle, alors même que, de la Californie de 1849 au Klondyke de 1898, s'épanouissait l'imaginaire des « ruées ». Tous les chercheurs d'or de l'œuvre de Jules Verne, par exemple, sont des personnages haïssables. Cela se comprend : contre la morale du travail et de l'effort, qui irriguait l'œuvre de Verne comme toutes celles des pédagogues de l'époque, le chercheur d'or est celui qui espère que la fortune lui viendra par un hasard du destin. Or la mutation de l'idée de fortune est au cœur de la mystique nouvelle de l'aventure, émergente au tournant des XIX^e et XX^e siècles. Le voyage et le danger conjuguèrent alors leurs attraits pour faire du départ le premier moment d'une hasardeuse quête de soi, indépendante de toute considération morale (ce qui explique aussi la fréquence des références à Nietzsche chez de nombreux laudateurs de l'aventure au XX^e siècle, d'Antoine de Saint-Exupéry à Ernst Jünger). La fortune, dans tous les sens du terme, devenait le nouvel arbitre des existences – non plus pour trouver les richesses matérielles d'un hypothétique Eldorado, mais parce que le cheminement lui-même, sous un ciel lointain et au milieu de peuples étranges, serait l'occasion d'apprendre qui l'on est vraiment.

L'AVENTURE IMPOSSIBLE ?

Si cette mutation du discours sur l'aventure est certaine et repérable, son interprétation est moins évidente. Pourquoi, entre les années 1880 et les années 1920, l'aventure a-t-elle changé de sens ? Trois phénomènes massifs de l'époque permettent d'en rendre compte.

Le premier est la disparition de l'inconnu géographique, que matérialisait alors l'effacement des taches blanches sur

les cartes du monde¹⁸. Cette innovation graphique datant du XVIII^e siècle avait permis d'illustrer tout à la fois ce que les Européens ignoraient (en supprimant les représentations de reliefs, d'animaux et de peuples imaginaires) et de figurer le désir de savoir : le monde serait connu lorsque les taches blanches auraient disparu. Les rêveries sur les cartes en avaient été renouvelées – à l'image de Conrad qui se souvenait avoir imaginé, en 1868, qu'il irait ainsi au cœur inconnu de l'Afrique¹⁹. Or le mouvement des grandes « explorations » de l'intérieur des continents – et son cortège de discours et d'images – semblait faire disparaître la possibilité du désir des confins. On ne pourrait plus tenter d'aller, avec Baudelaire, « au fond de l'Inconnu pour trouver du nouveau²⁰ », en tout cas pas au fond de l'inconnu géographique. La conquête des pôles, entre 1909 et 1911, fut en ce sens un aboutissement. Le monde devenait cette « modeste cage²¹ » dont parlait le géographe Jean Brunhes en 1909.

Le deuxième phénomène résultait des conséquences de la révolution des transports, entreprise au début du XIX^e siècle sous les auspices de la navigation à vapeur et du chemin de fer, et poursuivie au début du XX^e siècle par la turbine et l'électricité, l'automobile et l'avion. Non seulement on pouvait désormais aller partout, mais on pouvait le faire plus vite que jamais et dans des conditions de sécurité inouïes. Des voyageurs modernes, Rimbaud avait dit que

18. Isabelle Laboulais-Lesage (dir.), *Comblent les blancs de la carte. Modalités et enjeux de la construction des savoirs géographiques (XVII^e-XX^e siècle)*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2004.

19. Joseph Conrad, *Souvenirs personnels* (1912), trad. G. Jean-Aubry, Paris, Gallimard/Pléiade, 1987, p. 878.

20. Charles Baudelaire, « Le Voyage », dans *Les Fleurs du mal* (1857).

21. Gilles Palsky, « Un monde fini, un monde couvert », dans I. Poutrin (dir.), *Le XIX^e siècle. Science, politique et tradition*, Paris, Berger-Levrault, 1995, p. 136 et Michel Lesourd, « L'appropriation du monde », dans *Jean Brunhes. Regards d'un géographe/regards de la géographie*, Paris, musée Albert-Kahn, 1993, p. 15-47.

« le sport et le *comfort* voyagent avec eux²² ». Ils n'incarnaient plus seulement la fin de l'inconnu de l'espace, mais aussi celle de l'incertitude du déplacement – ce qu'assuraient les florissantes agences de voyages, à commencer par l'agence Cook.

Enfin, la célébration de la civilisation européenne constituait le troisième phénomène. Apparue dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, la notion de civilisation semblait triompher en même temps que la technologie et le raffinement européens. Les modes de locomotion en témoignaient, qu'il s'agisse du luxe des paquebots transatlantiques ou de celui des wagons-lits. La propagande coloniale, surtout, assurait la publicité d'un monde d'où la sauvagerie était appelée à disparaître. Si loin que l'on allât, n'était-on pas sûr de trouver des missionnaires, des soldats, des commerçants, des administrateurs, des colons attachés à domestiquer et à mettre en valeur les anciens espaces sauvages ? Désormais, la Terre entière était « arpentée, cadastrée²³ » (Paul Nizan), « rincée de son exotisme²⁴ » (Henri Michaux).

Ce monde dans lequel il n'y avait plus d'inconnu géographique, où les transports étaient sûrs et confortables et d'où la sauvagerie avait disparu était peut-être le résultat d'un grand effort de civilisation, dont s'enorgueillissaient les élites occidentales. Il apparaissait aussi, dans le même temps, comme un monde qui se privait de toute possibilité d'aventure. Par un remarquable paradoxe, l'aventure était ainsi élevée au rang de valeur suprême au moment même où l'on proclamait qu'elle était devenue impossible. Sa gloire était teintée de nostalgie. Plus exactement, elle était une réaction nostalgique aux transformations supposées de l'espace mondial. Jack London l'écrivait très bien, dans les années 1900, à propos de l'*Odyssée* : « Le monde d'Homère,

22. Arthur Rimbaud, « Mouvement », dans *Illuminations* (1873).

23. Paul Nizan, *Aden Arabie* (1931), Paris, Le Seuil (Points), 1990, p. 71.

24. Henri Michaux, *Ecuador* (1929), Paris, Gallimard, 1990, p. 35.

quelle terrifiante aventure c'était, avec ses limites incertaines, ses vastes régions, ses distances impossibles à évaluer²⁵. » London ne parlait pourtant que de la Méditerranée mais, dans l'imaginaire occidental du début du XX^e siècle, la totalité de la planète était devenue beaucoup plus petite, beaucoup plus sûre et beaucoup plus civilisée que la Méditerranée au temps d'Ulysse. L'aventure y était devenue impensable, disait London qui, sans paradoxe aucun, produisait au même moment une œuvre tout entière consacrée à exalter le désir d'aventure.

RÉINVENTER L'AVENTURE

Dès le tournant des XIX^e et XX^e siècles, de multiples solutions ont été proposées pour résoudre cette crise des représentations de l'aventure. Dans l'ordre du roman, des écrivains ont proposé des mondes alternatifs, dans lesquels l'aventure était évidemment la bienvenue. La science-fiction et l'*heroic fantasy* ont recréé les grands chemins, l'incertitude des déplacements et les populations sauvages. L'aventure y était possible partout (chez Tolkien, l'imaginaire des confins prit même le nom de « Terre du Milieu »). Dans l'ordre du récit de voyage, des auteurs ont assumé la dimension nécessairement parodique de toute aventure, dans un monde qui désormais l'interdisait – songeons aux livres de Peter Fleming, par exemple, ou aux hilarants récits de voyage de l'anthropologue Nigel Barley. Dans l'ordre des pratiques, des sportifs se sont employés à réinventer, comme par jeu, l'espace qui autrefois autorisait l'aventure : ce n'est évidemment pas un hasard si les tours du monde à voile en solitaire sont apparus au moment où les progrès techniques avaient rendu extrêmement facile et confortable l'art de naviguer.

25. Jack London, « Le rétrécissement de la planète » (1900), dans *L'Humanité en marche*, Paris, UGE, coll. 10/18, 1986, p. 160.

De Slocum à Alain Gerbault et aux courses transocéaniques actuelles, ils se sont efforcés de recréer les conditions qui, à leurs yeux, avaient rendu l'aventure possible autrefois (à des époques où, pourtant, personne ne la définissait dans nos termes contemporains). Cette réinvention toujours actuelle porte bien sûr en germe sa propre condamnation : vit-on encore une aventure en se privant de tout moteur pour aller faire le tour du monde à la voile tout en utilisant un GPS et en s'assurant qu'on viendra nous secourir avec un hélicoptère si notre bateau se renverse ? Des polémiques de ce type ont logiquement accompagné l'histoire de ces sports que l'on a nommés, à partir des années 1970, les sports d'aventure²⁶.

Dans l'ordre de la recherche historique, il y aurait cependant une autre façon de s'y prendre. Depuis la fin du XIX^e siècle, l'aventure s'est systématiquement incarnée dans des individus (d'abord des hommes puis, à partir des années 1930, des femmes) toujours issus de l'espace occidental. Le grand récit occidental de l'aventure – dont j'ai rappelé ici les conditions d'émergence – a en effet fini par dissimuler des itinéraires individuels pourtant souvent présents dans les traces que les XIX^e et XX^e siècles nous ont laissées. Songeons à *Moby Dick*, par exemple, généralement lu et adapté comme l'expression de la folie du capitaine Achab face à l'esprit de responsabilité de son second Starbuck, sous le regard du narrateur Ismaël. Comment oublier pourtant les harponneurs Daggoo, Tashtego et Queequeg, et tout cet équipage venu d'Afrique ou d'Océanie qui étaient un élément essentiel de l'intrigue de Melville ? Sur les planches du pont du *Pequod* – dont Melville faisait les planches d'une scène shakespearienne –, le monde entier s'était

26. Voir Christian Pociello, « Un nouvel esprit d'aventure. De l'écologie douce à l'écologie dure », *Esprit*, avril 1987, p. 95-105 ou Paul Yonnet, *Systèmes des sports*, Paris, Gallimard, 1998.

invité : pourquoi le réduire à l'aventure d'un seul homme blanc²⁷ ?

Songons aussi à des récits bien moins connus, mais conservés par les archives. Au jardin colonial de Nogent-sur-Marne, on a donné, en 1907, une « exhibition ethnographique ». Parmi ceux qui, pour la plus grande joie du public parisien, incarnaient alors des guerriers touaregs ou dahoméens se trouvait un homme nommé Mohammad ben Djahalla. Il venait du Soudan et assurait avoir combattu en Mandchourie lors de la guerre russo-japonaise. Nous connaissons son histoire parce qu'après avoir volé des commerçants de Nogent, il avait été arrêté et interrogé par la police. Les journaux en ont parlé, conservant ainsi, sous une forme qui empruntait certes aux conceptions françaises du désir d'aventure et de l'ordre colonial, une partie de l'histoire étonnante de Mohammad ben Djahalla²⁸. Nul doute que nous enrichirions considérablement l'histoire de l'aventure en y intégrant ces trajectoires et ces discours, même s'ils sont plus difficiles d'accès que la masse incroyablement volumineuse des récits d'aventures produits par les Européens depuis le XIX^e siècle.

27. Sylvain Venayre, *À la recherche de Moby Dick*, Paris, Futuropolis, 2019.

28. Thomas B. Reverdy et Sylvain Venayre, *Jardin des colonies*, Paris, Flammarion, 2017, p. 188-192.

L'héroïsme du potentiel caché¹

Alain Ehrenberg

Dessinant la vision baudelairienne de la modernité, Walter Benjamin écrivait que « le héros est le vrai sujet de la modernité. Cela signifie que, pour vivre la modernité, il faut une nature héroïque² ». La liaison opérée par Baudelaire entre héroïsme et modernité est essentielle pour comprendre les modèles de conduite auxquels est tenu d'adhérer l'homme de masse, l'individu quelconque. Que voulait dire Baudelaire ? Que le moindre ouvrier de fabrique fait quotidiennement l'exploit des anciens gladiateurs, mais sans la gloire. L'ouvrier de fabrique, mais aussi le dandy, « cet Hercule sans emploi », ou le chiffonnier sont pour Baudelaire l'expression de la modernité : tous sont contraints à un exploit quotidien qui les grandit et par lequel ils sont les héros de la vie moderne. Ainsi, au milieu du XIX^e siècle, le panthéon de l'héroïsme se démocratise par l'entrée de l'individu quelconque, qu'il soit dandy ou chiffonnier, sur la scène de la grandeur.

Les scènes de l'héroïsme et les types de héros sont multiples. Je propose ici une réflexion sur ce qu'on peut appeler un héroïsme de la singularité, dont le combat est d'abord un combat contre soi-même. On en trouve, dans les récits, de très nombreux exemples d'épreuves de maladie ou de handicap. On pourrait appliquer aujourd'hui à ces figures ce que

1. Ce texte reprend des extraits de A. Ehrenberg, *La Mécanique des passions. Cerveau, comportement, société*, Paris, Odile Jacob, 2018.

2. Walter Benjamin, *Charles Baudelaire. Un poète lyrique à l'apogée du capitalisme*, Paris, Payot, 1982.

Baudelaire a pensé du suicide au milieu du XIX^e siècle : « La conquête de la modernité dans le domaine des passions³. » « Passion » est employée ici au sens de *pathos*, le subi, la souffrance, mais avec la dimension d'activité dont elle s'est progressivement imprégnée avec les Modernes à partir de la fin du XVII^e siècle. Sans entrer dans une discussion historique et philosophique, les mots « passion », « émotion », « affect », « affectivité » ont en commun un mélange de passivité et d'activité.

Ces récits constituent un genre littéraire qui s'est largement développé depuis une quarantaine d'années. Le phénomène s'est enclenché parallèlement à l'essor des récits personnels à partir des années 1970. En 1977 déjà, Milan Kundera parlait ironiquement de « graphomanie aiguë » dans *Le Livre du rire et de l'oubli*. Dans ces mémoires apparaissent des figures qui accomplissent l'exploit de résoudre de façon créative des problèmes traditionnellement classés dans la rubrique des passions.

Plus généralement, à partir des années 1990, nous avons assisté à la généralisation du témoignage public de sa propre vie : la télévision a suivi les chemins ouverts par la radio avec la télé-réalité, et les réseaux sociaux et YouTube ont fini par insérer ces pratiques dans le cours de la vie ordinaire.

L'héroïsme du potentiel caché associe des vertus traditionnelles de courage, de ténacité, d'audace, à de nouveaux idéaux de créativité, d'innovation et de diversité qui commencent à imprégner la sensibilité collective à partir des années 1960. Cet idéal met en scène nos capacités à transformer un handicap, une déviance, une infirmité ou une pathologie qui nous diminue en un atout qui nous augmente par une création personnelle, par une singularité et non par une supériorité. Il en théâtralise les multiples épreuves, dilemmes et limites.

3. *Ibid.*, p. 110. Baudelaire définit ainsi le suicide, c'est-à-dire non comme un renoncement, mais comme un acte « nihiliste ». Benjamin fait référence à Nietzsche.

DU HANDICAP À L'ACCOMPLISSEMENT DE SOI

Le neurologue Oliver Sacks (1933-2015), clinicien attentif et empathique, conteur admirable et auteur prolifique depuis le début des années 1970, s'est fait le héraut de cet idéal. Il fut un grand médiateur entre la recherche, la clinique et le grand public. Toute son œuvre est construite pour fournir une alternative à « l'expression favorite de la neurologie » qu'est le mot « déficit »⁴. C'est avec Sacks que le patient neurologique apparaît aux yeux du grand public⁵ comme un individu singulier, dans les deux sens de l'adjectif : comme une authentique individualité et comme un être particulier eu égard aux normes communes. Deux livres présentant des récits de cas retiennent particulièrement l'attention du public : *L'Homme qui prenait sa femme pour un chapeau*, publié en 1985 (1988 en français), et *Un Anthropologue sur Mars*, paru en 1995 (1996 en français). Ils dressent le portrait de patients neurologiques dont les symptômes sont spectaculaires. Ceux-ci appartiennent, comme l'écrit Sacks, aux « frontières lointaines de l'expérience humaine ». On les découvre en suivant un fil conducteur qu'il appelle le « potentiel créateur de la maladie » : « Ce sont donc moins les déficits, au sens traditionnel du terme, qui ont attiré mon attention, écrit-il, que les désordres neurologiques affectant le soi⁶ ». Il a popularisé l'image du patient neurologique en tant qu'artiste de sa vie contrainte. Ses travaux contribuent à montrer des cerveaux étonnants et des patients à la personnalité parfois flamboyante. Sacks est

4. Oliver Sacks, *L'Homme qui prenait sa femme pour un chapeau*, Paris, Le Seuil, 1988 [édition originale 1985], p. 17.

5. « Il allait bientôt devenir le plus célèbre et le plus influent de l'expérience du patient auprès d'une large audience », H. I. Kushner, « The Cursing Patient. Neuropsychiatry Confronts Tourette's Syndrome », L. S. Jacyna et S. T. Casper (eds), *The Neurological Patient in History*, University of Rochester Press, Rochester, 2012, p. 153.

6. Oliver Sacks, *L'homme qui prenait sa femme pour un chapeau*, op. cit., p. 10

très certainement le principal neurologue grâce auquel « le patient neurologique est devenu une entité à travers laquelle les humains ont façonné le sens de leur identité⁷ ». Quelle identité ? Celle du potentiel caché, un potentiel qui ne peut être révélé que par un système d'attentes collectives centré sur la valorisation des différences individuelles.

Prenons le cas de Ray, le « tiqueur spirituel » que Sacks rencontre dans les années 1970. Ce jeune homme souffre du syndrome de Gilles de la Tourette, il est atteint de violents et multiples tics qui sont apparus dans la petite enfance. Cela lui vaut d'être régulièrement licencié de ses emplois. Mais il a un atout noué au symptôme qui lui permet de gagner sa vie : c'est « un batteur de jazz d'une réelle virtuosité, célèbre pour ses brusques et sauvages improvisations – provoquées chez lui par un tic ou battement compulsif sur une caisse –, devenant instantanément le noyau d'une superbe composition dans laquelle la brutale entrée d'un instrument [devient] un brillant avantage ». Dans la musique, Ray se libère du tic qui se transforme en une compétence, plus encore un don. Mais c'est un atout relatif, car Ray est un homme désespéré : « Il ne savait plus si c'était un don ou une malédiction⁸ ». On lui prescrit un neuroleptique, mais le médicament supprime toute sa créativité. Il trouve un compromis : prendre le médicament en semaine, pas le week-end, ce qui lui permet de jouer pleinement.

Le point décisif est que le tourettien est individualisé non seulement en tant que patient *écouté* pour que la thérapie soit adaptée à ses besoins personnels, mais également en tant qu'individu *comme un autre*, capable d'accomplissements parce que le symptôme n'y est pas seulement une négativité, il est aussi un atout lui permettant de socialiser son mal – il est meilleur batteur grâce au syndrome. Si cette situation est

7. L. S. Jacyna et S. T. Casper, Introduction, *art. cit.*, p. 11.

8. O. Sacks, *L'homme qui prenait sa femme pour un chapeau*, *op. cit.*, p. 133.

rare, on voit néanmoins se dessiner une nouvelle économie de l'affection – c'est le caractère paradoxal de la pathologie, souligné par Sacks.

À travers ce regard sur le syndrome de Tourette se manifeste un double déplacement concernant les idéaux de la prise en charge et les idéaux individualistes. Le déplacement du symptôme handicapant à l'atout est un thème devenu absolument central dans les pratiques de réhabilitation et de rétablissement en psychiatrie, qui visent à restaurer l'autonomie du patient. Les politiques de santé mentale en Grande-Bretagne, aux États-Unis ou en Australie prônent ces pratiques et s'appuient sur leurs principes. En France, elles font l'objet de fortes incitations depuis quelques années.

Pour comprendre le changement des idéaux individualistes, repartons de la façon dont Ray est décrit. L'exhaussement du patient passe par une double référence : à son intelligence, créative, et à son courage, héroïque. La créativité tient à la façon dont Ray trouve un compromis avec ses symptômes, ce qui lui permet d'avoir une vie accomplie malgré le mal, une vie dont chacun peut reconnaître qu'elle a de la valeur. Le caractère héroïque apparaît dans le dernier paragraphe du chapitre : « Le super-tourettien est alors forcé de se battre, plus que n'importe qui, pour simplement survivre – pour accéder à son individualité et survivre comme individu en face de pulsions qui l'assaillent constamment. [...] Le miracle est que, dans la plupart des cas, il réussira⁹ ». Il réussira parce qu'il fait preuve de courage et de créativité face à l'adversité, qualités qui l'élèvent à une dignité allant au-delà de la maladie : il s'est guéri en *socialisant* le mal, en trouvant une *forme de vie*. Il a rempli les conditions illocutoires qui font de ses actes des actes réussis : il peut être admiré comme un individu talentueux, malgré ses bizarreries, au lieu de susciter la compassion qu'on peut avoir à l'égard d'un malade.

9. *Ibid.*, p. 164-165.

Le tourettien socialise ainsi des aspects négatifs de la vie sociale, des maux définis comme pathologies ou handicaps qui sont difficilement contrôlables par le sujet atteint. Il étend l'idéal individualiste en enrichissant ce que nous incluons dans l'humanité, ce que nous considérons comme faisant partie des idéaux de l'humanité ordinaire. Voilà qui est nouveau.

NOUVEL INDIVIDUALISME ET AUTONOMIE

Ce style de socialisation du mal concorde avec un nouveau contexte moral, social et politique, avec un changement dans les sensibilités collectives qui s'amorce depuis le début des années 1960 : le nouvel individualisme imprégné d'idées-valeurs rassemblées par le concept d'autonomie. Ce nouvel individualisme se caractérise par deux traits fondamentaux. D'abord, par une nouvelle dynamique égalitaire marquée par le grand bouleversement de l'égalité entre les sexes, autrement dit par le fait que les femmes soient reconnues comme égales aux hommes et comme des individus à part entière. C'est la femme-individu. Ensuite, par l'institution des valeurs de choix et de propriété de soi qui ont engendré une dynamique de diversité normative et de multiplication des styles de vie, inconnue il y a encore un demi-siècle en Amérique du Nord et en Europe. À partir du début des années 1960, des gens commencent à y adopter des modes de vie qui étaient auparavant l'apanage de la vie d'artiste (la bohème), marquant ainsi un assouplissement des codes de la bourgeoisie et des classes moyennes. Ces groupes novateurs promeuvent des idéaux de créativité, d'originalité, d'expérimentation, ils explorent de nouvelles formes d'expérience et d'action, de nouvelles formes de vie personnelle. Résumons ces idéaux à partir d'un célèbre article de l'écrivain américain Tom Wolfe, publié en 1976 par le *New York Magazine*, « La Décennie du Moi » (*The Me Decade*) qui représente une

charge brillante (mais guère originale) contre la culture thérapeutique. Il caractérise le Moi de ses contemporains comme un héritage de la gnose mystique des débuts du christianisme, dont le message proclamait que chacun possède une étincelle divine endormie au sommet de son âme. Dans le nouveau contexte, il revient à chacun de réveiller l'étincelle logée en lui – dans son Moi –, non en refusant le monde et le corps mais, bien au contraire, en creusant sous le vernis de la civilisation afin d'accomplir sa vie en prenant totalement possession de son corps *dans* le monde¹⁰. La figure du créatif est devenue centrale dans les idéaux contemporains (donnant lieu à des manières de vivre, mais aussi à de nouveaux marchés).

Ces nouvelles représentations collectives de l'être humain en société placent l'accent sur la capacité à agir de l'individu et sur les comportements créatifs ou innovants. Le choix, la créativité, l'initiative individuelle : on entre dans ce qu'on peut appeler un individualisme de capacité. Adopter une ligne de conduite personnelle : voilà ce qui est en train de devenir important. Le potentiel caché en est un aspect particulièrement saillant.

Le « super-tourettien » est un héros de ce nouvel individualisme parce qu'il a été capable de réveiller l'étincelle endormie qui fait de lui *lui*. Il n'est pas seulement un survivant des épreuves qu'il subit, il est aussi un individu qui non seulement s'accomplit malgré le mal, mais peut-être plus encore grâce à lui. Cette double locution (malgré/grâce) étend l'accès à l'individualité à de nouvelles populations – malades, handicapés – parce qu'elle fonctionne comme idéal pour l'action : elle ouvre ainsi la possibilité de dépasser le continuum normal/pathologique, inhérent au concept de maladie, en le subordonnant à une perspective paradoxale dans laquelle le handicap est susceptible de se transformer en

10. T. Wolfe, « The "Me" Decade and the Third Great Awakening », *New York Magazine*, 23 août 1976.

atout. L'individu était un malade à guérir, il devient un individu dont le potentiel est à développer par la création d'une forme de vie, potentiel qui agira, s'il le faut, sur le mal. Il y a là un renversement hiérarchique dont la conséquence majeure, sur le plan de nos représentations collectives de l'être humain en société, est l'émergence d'une nouvelle forme sociale d'accès à l'individualité réussie, socialisée, reconnue.

DE L'ARRIÉRATION MENTALE AU SUPER INDIVIDU : LES TRANSFORMATIONS DE LA FIGURE DE L'AUTISTE

Les idéaux individualistes du potentiel caché ont avant tout investi la figure de l'autiste de haut niveau, devenue un personnage familier pour l'opinion. L'autisme d'aujourd'hui se caractérise par un paradoxe associant le génie et l'arriéré, le différent et le déficient.

L'autisme a connu une trajectoire spectaculaire : il est sorti des fins fonds du handicap mental et de l'enfermement asilaire pour être élevé à une manière de vivre dont la dénomination se réfère clairement aux sciences cognitives et aux neurosciences : le « style cognitif différent » et la « neurodiversité ». Ces qualificatifs définissent l'intelligence autistique comme une intelligence spéciale causée par des cerveaux dont l'organisation est elle-même singulière. L'autisme s'est positionné comme la référence majeure d'une réorganisation des rapports entre le normal et le pathologique, qui voit la maladie se transfigurer en une forme de vie différente. Il est, en bref, est la figure clé de la transformation d'une condition pathologique purement déficitaire en condition paradoxale. Il a la particularité d'être conçu à partir des années 1980 comme une pathologie caractérisée à la fois par des handicaps majeurs et des atouts puissants.

Cette perspective n'est pas sans effet sur les thérapies et les approches pratiques du sujet autistique, qui abordent

aujourd'hui la personne autiste comme un individu ayant des compétences et capable d'autonomie.

S'est ainsi installé un paradoxe qui cadre l'espace des représentations de l'autisme : d'une part, l'autisme est un trouble à diagnostiquer, qui a des conséquences handicapantes et qu'il faut prendre en charge ; d'autre part, l'autisme est une expérience qu'on peut, voire qu'on doit valoriser.

Dans le monde anglo-saxon, à partir des années 1990, des militants autistes promeuvent le mouvement de la neurodiversité, distinguant entre « neurotypiques » et « neuroatypiques » et mettant l'accent sur la différence autistique. Ils renversent le stigmate en un atout. Ils affirment que l'autisme a des aspects positifs et qu'il est bénéfique pour la société en général. Les associations d'autistes sont allées dans le même sens. En 1991, la première association de personnes autistes, Autism Network International (ANI), est créée aux États-Unis. Elle promeut l'idée que l'autisme est une autre façon de penser et non une maladie ou un handicap. La jeune militante écologiste Greta Thunberg, désormais mondialement connue, atteinte par le syndrome d'Asperger qui fait partie des troubles du spectre autistique, a ainsi déclaré que l'autisme n'était pas une maladie mais un don.

On voit ce renversement du stigmate chez des autorités scientifiques. Ainsi, Laurent Mottron, professeur de psychiatrie qui dirige un laboratoire de neurosciences cognitives à Montréal, a intégré huit autistes dans son équipe de recherche : « Ils contribuent à la recherche, déclare-t-il, à cause de leur autisme et non en dépit de lui¹¹. » Il précise, le point est important, qu'« il ne s'agit pas d'autistes montrant des habiletés extraordinaires, ce sont des “autistes ordinaires” qui, en tant que groupe, dépassent en moyenne la performance des non-autistes dans un large registre de tâches. » Sa principale collaboratrice, Michelle Dawson,

11. L. Mottron, « The power of autism », *Nature*, vol. 479, 3 novembre 2011, 33-35, p. 33.

qui fait partie de l'équipe depuis le début des années 2000 (ils ont cosigné treize articles), est elle-même autiste¹².

Temple Grandin a sans doute été la première autiste de haut niveau devenue célèbre. Professeur de sciences animales dans une université d'État, spécialiste mondialement reconnue de l'abattage des animaux, elle a coécrit le premier récit « de l'intérieur », *Emergence* (1986)¹³, qui montre l'apparition de sa subjectivité autiste, et a poursuivi sa production jusqu'aujourd'hui. Pour Oliver Sacks, ce livre était à la fois « sans précédent, parce qu'il n'y avait jamais eu auparavant de "récit de l'intérieur", et impensable, parce que le dogme médical depuis plusieurs décennies était qu'il n'y avait pas d'"intérieur", pas de vie intérieure chez l'autiste¹⁴ ». Or, c'est tout autre chose qui ressort du récit : le sentiment d'être étranger à l'espèce humaine, d'être comme *Un Anthropologue sur Mars*¹⁵, expression de Grandin qui a fourni le titre éponyme de l'ouvrage de Sacks. Remarquons, et ce n'est pas un détail, que se sentir un étranger parmi les humains est un sentiment très humain, un sentiment ordinaire, qui peut arriver à n'importe qui dans certaines circonstances.

LE CERVEAU COMME VALEUR

Il n'y a rien qui prenne plus de place dans l'existence de Temple Grandin que son cerveau, à part les animaux bien sûr : ses différences neuro-anatomiques par rapport à la normale sont l'objet d'interprétations concernant ce qu'elle est, *elle*. La neuro-anatomie est ici une psychologie et, peut-

12. *Ibid.*

13. Le livre sort au même moment que *Rain Man*, film de 1988 qui met en scène le cas d'un autiste de haut niveau, c'est-à-dire caractérisé par un déficit de compétences sociales et l'hypertrophie d'une compétence particulière.

14. Cité par I. Hacking, « Autistic autobiography », *Philosophical Transactions of the Royal Society*, n° 364, 2009, p. 1467-1473, p. 1469.

15. O. Sacks, *Un Anthropologue sur Mars*, *op. cit.*

être plus encore, une ontologie. Si le cerveau de Temple Grandin lui est si précieux, c'est qu'il est davantage que son cerveau : une forme de vie, une manière d'habiter le monde et de s'y diriger. « La neuro-anatomie n'est pas le destin. [...] Ce que je veux donc faire est de me concentrer sur les façons dont le cerveau autiste peut construire des domaines de forces réelles, c'est comment nous pouvons concrètement changer le cerveau pour l'aider à faire tout ce qu'il peut faire de mieux¹⁶ ». Cette riche description est le procédé rhétorique par lequel le cerveau prend de la valeur dans un registre qui n'est plus celui de la biologie, mais des idéaux. Ou plutôt, celui de l'idéalisation de la biologie. Le cerveau est une valeur en ce qu'il délivre un message essentiel : même dans les pires conditions, l'individu possède toujours des ressources pour s'en sortir et prendre sa vie en main.

Se définir à travers le cerveau, ce n'est pas argumenter en faveur d'une thèse, c'est vivre le langage des neurosciences cognitives en le faisant sien, c'est vivre grâce à lui : la neuro-anatomie fonctionnelle est la base de la description que Grandin fait d'elle-même, les articles de neuro-imagerie sont les références de sa psychologie, elle pense et se pense dans le langage des neurosciences dont les concepts sont ici des idéaux pour l'action permettant une vie accomplie en revendiquant une différence radicale par rapport aux conventions sociales (et médicales) traditionnelles. Ce cerveau personifie un nouvel horizon d'attentes et de possibilités d'accomplissement personnel imprégnées par une pluralisation normative consistant à reconfigurer de nombreuses conditions pathologiques en différences socialisables¹⁷.

16. T. Grandin (et Richard Panek), *The Autistic Brain. Thinking Across the Spectrum*, Houghton Mifflin Harcourt, Boston, New York, 2013.

17. « Nombreux parmi ceux qui sont nés avec ces différences [autistes, dyslexiques, TDA/H, dépression] et sont capables de militer pour eux-mêmes se méfient des recherches visant à éliminer leurs conditions sur l'argument qu'elles élimineraient une grande partie de ce qui fait d'eux *eux*. », A. Rothstein, « Mental Disorder or Neurodiversity », *The New Atlantis*, été 2012, 99-115, p. 112.

L'autiste représente une figure positive, héroïque, à laquelle nombre de gens bizarres, excentriques, originaux et normaux peuvent s'identifier. La leçon sociale réside dans le fait que l'autiste montre une manière de surmonter l'adversité, de refaire son être moral, qui touche à la singularité individuelle : « Quelle que soit l'évolution de la pensée sur l'autisme, j'ai confiance qu'elle considérera nécessairement les choses cerveau par cerveau, fibre d'ADN par fibre d'ADN, trait par trait, force par force et, peut-être le plus important, individu par individu ¹⁸. » C'est la phrase finale du livre de Grandin. Celle-ci formule de façon exemplaire la capacité à adopter une ligne de conduite personnelle dans la société des individus, en ce qu'elle possède une compétence à tel point intriquée dans son handicap qu'enlever celui-ci impliquerait de supprimer la compétence. Sa réputation mondiale en matière de connaissance intime du comportement animal et son étrangeté à l'espèce humaine sont absolument solidaires. Elle remplit parfaitement les coordonnées de la condition paradoxale.

LA SINGULARITÉ INDIVIDUELLE COMME FIGURE HÉROÏQUE

Par le courage et l'inventivité, ces nouvelles figures héroïques affirment une singularité individuelle face au monde en transformant leur mal en une forme de vie valable socialement. Elles se présentent comme des artistes de la vie diminuée *et* augmentée. Elles offrent des surfaces de projection rendant visibles les voies multiples par lesquelles la polarité normal/pathologique peut être reconfigurée en atout/handicap. La leçon est lumineusement simple : il faut être

18. T. Grandin, *The Autistic Brain*, *op. cit.*, p. 204.

soi-même, et pour être soi-même, il faut trouver le potentiel caché, réveiller l'étincelle divine en soi. Ces modèles de grandeur, auxquels chacun peut s'identifier, montrent la diversité des façons dont on peut retourner un mal en un bien en se faisant confiance. Ils sont des modèles d'être : ils dessinent des voies viables ou crédibles pour l'utopie d'une société organisée sur l'individu.

L'autiste de haut niveau en est le symbole, parce qu'il est le mélange unique du handicap et de l'atout – ce qui n'est pas le cas du syndrome de Tourette, Ray représentant un cas exceptionnel. Si l'immense majorité des personnes atteintes ne rentre pas dans ce cadre, ces figures ont augmenté la capacité à espérer des personnes atteintes et de leurs familles ; elles ont contribué à changer le regard sur l'autisme et ont favorisé les prises en charge spécifiques qui se sont mises en place à partir des années 1990. Leur représentativité n'est pas dans la statistique, mais dans l'idéal démocratique : elles élargissent l'horizon d'action. La grande leçon apportée par Grandin, écrit Oliver Sacks, est que « l'autisme, tout en amenant à affronter des problèmes majeurs dans certains secteurs de l'existence, [confère] aussi des potentialités extraordinaires, et socialement précieuses, en d'autres domaines – potentialités que l'individu autiste ne [peut] faire fructifier qu'à la condition qu'on l'autorise à *être soi-même et à vivre son autisme*¹⁹ ». Devenir soi en transformant la contrainte du mal qui vous atteint en un style de vie choisi par soi et reconnu par autrui, être soi-même non seulement malgré le handicap, mais plus encore grâce à lui : voilà la conquête de la modernité dans le domaine des passions.

Héritière de la décennie du Moi, Grandin est le cerveau émancipé qui a trouvé l'étincelle (cérébrale ?) qui fait d'elle *elle*, elle remplit les conditions lui permettant de vivre son

19. O. Sacks, *op. cit.*, p. 406, souligné par moi.

autisme en tant qu'atout, en trouvant sa ligne de conduite personnelle – son style de vie. Il s'agit d'un individualisme qui s'appuie sur la science, dans la mesure où la neurobiologie lui apporte le jeu de langage qui lui permet de vivre une vie accomplie en augmentant sa capacité à agir en société – d'autres autistes emploient d'autres jeux de langage.

Si ces cerveaux suscitent un fort intérêt scientifique, ils sont également d'un intérêt remarquable sur le plan humain. Dans leur exploration, « nous pouvons aussi en apprendre plus à propos de nous-mêmes, explorer les “défis à nos capacités” et découvrir le potentiel caché – le petit *Rain Man* – en nous²⁰ ». Nous sommes là au cœur de la condition paradoxale, au sens où le petit *Rain Man* en nous est le pivot à partir duquel nous pouvons aussi bien sombrer dans la déficience intellectuelle que nous élever vers l'accomplissement social et personnel.

L'idéal de l'individu qui peut compter sur lui-même, s'accomplir malgré le handicap ou la maladie, intégrer et dépasser son mal par la créativité personnelle et par le courage – la créativité et l'effort s'alimentant l'un l'autre – est une figure ordinaire du sujet héroïque. Les façons d'être malade et les façons de vivre une vie normale en sortent modifiées. L'individu capable d'adopter une ligne de conduite personnelle en réveillant le potentiel caché face à l'adversité est un être auquel chacun peut s'identifier positivement.

À travers ce regard sur le cerveau, nous découvrons non seulement une forme de vie particulière, mais également une civilisation en général, un système d'idées-valeurs qui incite l'individu à découvrir ses forces dissimulées derrière le symptôme, la maladie ou le handicap. Le nouvel idéal n'est pas de se débarrasser de tout cela pour guérir, mais d'en faire un

20. D. A. Treffert, « The savant syndrome : an extraordinary condition. A synopsis : past, present, future », *Philosophical Transaction of the Royal Society*, 364, 2009, 1351-1357, p. 1356.

matériau pour une vie mesurée à l'aune de la capacité à être autonome.

On a assisté ici à l'émergence d'une nouvelle figure de l'individualisme à partir des marges de la société que la polarité paradoxale de l'atout et du handicap a progressivement placées au centre de l'imaginaire individualiste de l'autonomie. Cette figure permet en effet de défier – paradoxalement – les limites des capacités humaines et, ce faisant, de révéler le potentiel caché de chacun. Car que nous disent ces récits de nous-mêmes, sinon qu'il existe dans toute vie des défis qu'il faut affronter, et que chacun peut connaître des accomplissements avec ce qui lui est donné?

Exotisme, altérité et naissance du structuralisme

Vincent Debaene

Pour qui s'interroge sur les rapports possibles entre l'épreuve de l'altérité, l'expérience de la guerre et l'inventivité intellectuelle, la trajectoire de Claude Lévi-Strauss propose à première vue un cas exemplaire. En effet, il est aisé d'identifier dans son itinéraire trois moments successifs : la quête de l'altérité exotique lors des expéditions au Brésil (dans les années 1930) ; l'exil à New York pendant la guerre (1941-1947) ; et, après la guerre, l'invention du structuralisme – « structuralisme » entendu ici non comme un mouvement mais comme une méthode et un mode de pensée, qui refonde la comparaison entre les cultures en même temps qu'il particularise la civilisation occidentale. Mais comment penser cette succession ? Ne fait-elle que refléter les aléas d'une existence prise dans le tourbillon de l'histoire ? Ou bien y a-t-il une articulation plus profonde entre ces trois expériences ? Et si oui, quelle est-elle ?

Il faut d'abord dire un mot de la façon dont on conçoit en général le lien entre expérience de l'altérité et anthropologie. Comme nous le verrons, le récit que Lévi-Strauss donne de son terrain ethnographique dans *Tristes tropiques* (1955) dément singulièrement la conception usuelle de ce lien, et c'est à partir de ce qui est vécu initialement comme un échec que, quinze ans après, il réinvente l'anthropologie. Dans cette réinvention, la triple expérience de *la guerre*, du *retour de la guerre* et du *récit du retour* joue un rôle crucial – l'*Odyssée* ne peut ici servir de modèle (Lévi-Strauss n'est pas un nouvel Ulysse), mais la comparaison avec l'épopée fait

apparaître un ensemble de proximités et de contrastes significatifs.

L'AVENTURE OU L'ÉPREUVE DU VIDE

Il est d'usage de concevoir l'ethnologie selon une séquence à la fois professionnelle et savante qui conduit de l'expérience de « terrain » – fondée sur ce qu'on appelle l'« observation participante » et l'épreuve subjective de formes sociales et symboliques autres – à la rédaction d'une thèse – qui a valeur d'intronisation –, puis à l'inscription dans la profession ethnologique, qui elle-même autorise la réflexion générale sur l'humanité.

Cette conception est solidaire d'une certaine image de l'ethnologie, discipline prestigieuse et attractive, qui combine richesse du vécu et réflexion de grande ampleur, l'une soutenant l'autre selon une dialectique de renforcement réciproque. Elle engage à la fois l'expérience élargie – la vie pleine des voyages et des confrontations avec l'altérité – et la connaissance – l'écriture de livres et la perspective informée sur l'humanité dans son ensemble. Du point de vue épistémologique, cette conception se traduit (ou plutôt se traduisait autrefois) au sein de la discipline par une organisation en trois niveaux hiérarchisés : l'ethnographie (le terrain empirique) ; l'ethnologie (premier niveau de synthèse, à l'échelle d'une société ou d'une question donnée) ; et l'anthropologie, enfin, réflexion générale sur les hommes de tous les lieux et de tous les temps.

Cette construction (en partie, d'ailleurs, inspirée des écrits de Claude Lévi-Strauss¹) est très problématique pour plusieurs raisons, en particulier deux. D'abord parce que, dans

1. *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 386-389. La réflexion de Lévi-Strauss, extraite d'un rapport pour l'Unesco sur la place des sciences sociales dans l'enseignement supérieur, visait d'abord une clarification terminologique. Elle ne

sa forme vulgaire, elle semble présupposer une continuité entre les niveaux ; elle paraît implicitement fondée sur l'idée d'une « montée en généralité », selon la formule consacrée, depuis le plus particulier jusqu'au plus général, depuis l'expérience ethnographique singulière, contingente et isolée, jusqu'aux considérations sur l'humanité dans son ensemble. Ensuite parce qu'elle repose sur une conception expansive et héroïque de la subjectivité : l'ethnologue apparaît comme une sorte de Protée dont l'identité s'accroît à mesure qu'il engrange les expériences ; grâce à une forme de ductilité et de « souplesse mentale² », il acquiert une maîtrise de plus en plus grande de toutes les langues, de tous les codes, de toutes les situations. Comme les explorateurs médiatiques et les aventuriers de la littérature enfantine, l'ethnologue intégrerait les règles de l'échange aussi bien avec les indigènes qu'avec ses collègues de l'université et les journalistes qui l'interviewent à la radio, et il serait à son aise aussi bien dans la jungle que dans un amphithéâtre ou dans une ambassade.

La première originalité de *Tristes tropiques* – ouvrage paru en 1955 mais dans lequel Lévi-Strauss raconte ses missions des années 1930 sur les plateaux brésiliens –, c'est d'abord que s'y trouve radicalement remise en question cette conception de l'anthropologie comme un savoir fondé sur la rencontre, comme expérience conquérante d'élargissement de soi au contact de l'autre. Si le récit de la première expédition (en 1935-1936, auprès des Caduveo et des Bororo) combine émerveillement et désillusion, il ne remet pas en cause l'articulation entre expérience ethnographique et connaissance. En revanche, la seconde expédition (en 1938, auprès des

préjuge pas de la nature de l'articulation entre l'observation directe et les formes de la synthèse.

2. On retrouve cette expression, initialement employée par Lucien Lévy-Bruhl pour qualifier le travail de l'anthropologue américain Frank Hamilton Cushing auprès des Zunis, chez plusieurs ethnographes français qui partent sur le terrain dans les années 1930. Voir Vincent Debaene, *L'Adieu au voyage. L'ethnologie française entre science et littérature*, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 2010, p. 69-74.

Nambikwara, Mundé et Tupi-Kawahib), qui est plus ambitieuse et plus professionnelle, se réduit progressivement à une longue marche à travers des paysages désolés : « [Les paysages] se refusent à l'homme et s'abolissent sous son regard au lieu de lui lancer un défi » (p. 248³) ; « L'aventure s'est délayée dans l'ennui [...]. Les traces noircies des feux de brousse paraissent l'aboutissement naturel de cette marche unanime vers la calcination » (p. 336). La réflexion sociologique semble perdre ses points d'appui : « Cette aventure commencée dans l'enthousiasme me laissait une impression de vide. » (p. 349) Et à « l'extrême pointe de la sauvagerie », l'expérience est un échec : l'ethnologue constate que son objet se dérobe. Après des Nambikwara d'abord :

Quant à moi, j'étais allé jusqu'au bout du monde à la recherche de ce que Rousseau appelle « les progrès presque insensibles des commencements ». [...] Il suffisait de considérer l'expérience sociologique qui se déroulait sous mes yeux. Mais c'était elle qui se dérobait. J'avais cherché une société réduite à sa plus simple expression. Celle des Nambikwara l'était au point que j'y trouvai seulement des hommes. » (p. 319-320)

Après des Mundé ensuite :

Au terme d'un exaltant parcours, je tenais mes sauvages. Hélas, ils ne l'étaient que trop. [...] Aussi proches de moi qu'une image dans le miroir, je pouvais les toucher, non les comprendre. (p. 349)

Le glorieux « terrain » – en tout cas tel qu'on l'envisageait initialement – est une épreuve du « vide » : l'altérité ne se donne pas dans l'expérience ; il n'y a pas de moment effusif de compréhension issu du face à face avec l'autre, dont il suffirait ensuite de tirer les leçons par un travail réflexif de remémoration et d'analyse.

3. Les numéros de pages renvoient à *Tristes tropiques* [1955], in Claude Lévi-Strauss, *Œuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 2008.

Pourtant, *Tristes tropiques* n'est pas un livre d'échec ; ce n'est pas le récit d'un fiasco, qui aurait été quelque chose comme *La Nausée* de l'ethnologue : une expérience fondatrice du vide et une révélation, non pas, en l'occurrence, de la contingence, comme chez Sartre, mais de la vanité du projet anthropologique. Le rapprochement avec *La Nausée* n'est pas gratuit : la communauté générationnelle ne fait pas de doute ; l'ouvrage de Sartre, qui paraît en 1938, est exactement contemporain de la seconde expédition de Lévi-Strauss ; le bandeau publicitaire qui entourait les exemplaires de *La Nausée* au moment de la parution indiquait « Il n'y a pas d'aventure » – soit l'une des conclusions de Lévi-Strauss sur le terrain ; enfin, Roquentin médite longuement sur les illusions construites par les récits, en particulier les récits d'aventures, et sa réflexion est très proche de certaines réflexions de Lévi-Strauss à Campos Novos, insérées plus tard dans le livre de 1955⁴. À son retour en France en 1939, Lévi-Strauss aurait donc pu écrire une telle « Nausée de l'ethnologue ». Et pour tout dire, il y songe : de cette période troublée, marquée à la fois par l'épreuve du retour à Paris après plusieurs années d'absence, l'incertitude professionnelle, des difficultés personnelles (il se sépare de sa femme) et une situation politique nationale et internationale particulièrement angoissante, datent un projet de roman (de là vient, du reste, le titre *Tristes tropiques*) et un projet de pièce (*L'Apothéose d'Auguste*). Ces projets, on peut les dire « sartriens » à plusieurs égards : ils tournent autour de la question de la vocation, de la mauvaise foi et de l'accomplissement individuel. À cela s'ajoute une proximité générique : comme *Les Mouches* le fera à son tour cinq ans plus tard, *L'Apothéose d'Auguste* se donne comme une réécriture d'un sujet antique (en l'occurrence, l'intrigue de *Cinna*), situé dans une Rome de pacotille qui mêle, à des fins allé-

4. Voir Vincent Debaene, notice de *Tristes tropiques*, in Claude Lévi-Strauss, *Œuvres*, op. cit., p. 1699-1700.

goriques, références modernes et souvenirs scolaires de l'histoire ancienne et de la mythologie⁵. Mais, pour des raisons intrinsèques sans doute plus encore que circonstanciées, ces projets demeurent inaboutis. Ce que Lévi-Strauss écrit – ou plutôt, ce qu'il écrira quinze ans plus tard –, ce sera donc *Tristes tropiques*, qui n'est pas un récit de voyage (il faut prendre au sérieux la première phrase : « Je hais les voyages... »), même déceptif et pessimiste, mais un travail de remémoration qui, quinze ans après les expéditions, réorganise l'expérience passée et – c'est le point décisif – *rend possible le développement de l'anthropologie structurale*.

LE RÉCIT COMME CLÔTURE DE L'EXPÉRIENCE

Commençons par rétablir la chronologie : après le séjour brésilien et les deux expéditions, puis cette année 1939 troublée, Lévi-Strauss est mobilisé. Après l'armistice de 1940, on le dissuade de reprendre son poste dans la France de Vichy, et il décide finalement de s'exiler. Il passe les six années suivantes (de 1941 à 1947) à New York, d'abord en tant que savant européen secouru par les programmes de sauvetage américains, puis – après la Libération – comme conseiller culturel auprès de l'Ambassade de France à New York. Revenu en France à la fin de 1947, il est actif auprès du nouveau Conseil international des sciences sociales de l'Unesco au nom duquel il entreprend un voyage en Inde et au Pakistan en 1950 et pour lequel il rédige *Race et Histoire*. Mais il souffre d'une reconnaissance universitaire insuffisante et d'une relative marginalité institutionnelle, à quoi s'ajoutent des difficultés personnelles (il se sépare de sa deuxième femme, et doit vendre la collection d'art primitif qu'il avait constituée à New York). Dans un état de malaise

5. Voir « En marge de *Tristes tropiques* », in Claude Lévi-Strauss, *Œuvres, op. cit.*, p. 1628-1650.

et de rage, il écrit *Tristes tropiques* en quelques mois, suspendant toute activité scientifique. Trois ans plus tard paraît l'ouvrage *Anthropologie structurale*, qui recueille des articles écrits entre 1944 et 1957 ; le binôme formé par *Le Totémisme aujourd'hui* et *La Pensée sauvage* est publié en 1962 ; et, en 1964, *Le Cru et le Cuit* ouvre la monumentale série des *Mythologiques*, qui se conclura en 1971 avec la parution de *L'Homme nu*. Malgré deux thèses, *La Vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara* (1948) et *Les Structures élémentaires de la parenté* (1949), malgré la publication de *Race et Histoire*, ouvrage de commande paru en 1952, l'écriture de *Tristes tropiques* constitue donc le véritable pivot de l'entreprise intellectuelle et théorique de Lévi-Strauss, qui ne se déploie pleinement qu'après la publication de cette « autobiographie intellectuelle » (selon les mots de la quatrième de couverture).

Si l'on veut se laisser aller un instant à un jeu d'analogies avec l'*Odyssée*, la grande différence, c'est bien sûr que la guerre est ici postérieure à l'expérience de l'altérité. Dans le cas d'Ulysse, l'aventure et les voyages eux-mêmes sont consécutifs à la guerre, alors que dans le cas de Lévi-Strauss, la guerre s'intercale, si l'on peut dire, entre l'expérience exotique et le récit. Mais le point commun essentiel, fondamental, c'est évidemment le retour et le récit du retour. On sait que, dès le début de l'*Odyssée*, le récit du retour est au cœur du propos : la Télémachie, qui occupe les quatre premiers livres, n'est pas, ou n'est pas d'abord, une recherche d'informations sur Ulysse, mais une recherche du récit qui permettra de clore l'aventure. C'est ce que montre avec éclat Italo Calvino dans un article de 1981 intitulé « Les "Odyssées" dans l'*Odyssée* » : « Au début du poème, la Télémachie est la recherche d'un récit qui n'existe pas, ce récit qui sera l'*Odyssée*. Au palais d'Ithaque, le chanteur Phémios connaît déjà les *nostoi* des autres héros ; un seul lui manque, celui de son roi. C'est pourquoi Pénélope ne veut plus l'entendre chanter. Et Télémaque part à la recherche de ce récit chez les vétérans de la guerre de Troie [...]. Ce récit-

retour est quelque chose qui existe déjà, avant d'être accompli ; il préexiste à sa propre réalisation [...]. Le retour est défini, pensé, rappelé ; le danger est qu'il puisse être oublié avant d'être advenu⁶. »

Ce que nous montre l'exemple de l'*Odyssée*, et qu'on retrouve dans cette reconstitution schématique de l'itinéraire de Lévi-Strauss, c'est que pour qu'un voyage soit accompli, il faut qu'il y ait retour (c'est ce qui distingue le voyage de l'errance), et que pour qu'il y ait retour, il faut qu'il y ait récit. Mais le récit n'a pas une fonction seulement psychologique de clôture ou, plus exactement, sa forme n'est pas indifférente : en réordonnant le passé d'une façon singulière, il dispose le présent et programme l'avenir. Et c'est ainsi qu'on peut lire *Tristes tropiques* comme un tel *récit de retour* : formule qu'il faut entendre au sens fort, c'est-à-dire non pas simplement comme un texte qui narre un voyage puis un retour, mais comme un texte qui – comme l'*Odyssée* – effectue le retour, le sanctionne, mais d'abord l'accomplit. Ce n'est pas le trajet, c'est le récit dans sa forme unique et irremplaçable qui permet enfin de *rentrer*, c'est-à-dire de réarticuler le passé et le présent (en attendant, éventuellement, de repartir comme le poète le dit d'Ulysse à la fin de l'*Odyssée*). Télémaque espère obtenir de Nestor et Ménélas un tel récit parce que, comme l'écrit Calvino, que celui-ci « finisse bien ou mal, s'il le trouve, Ithaque sortira de l'informe situation sans loi ni temps dans laquelle elle stagne depuis tant d'années⁷ ». Et c'est une semblable « sortie de l'informe » que permet la composition de *Tristes tropiques*, comme Lévi-Strauss le relève à la fin de la première partie, dans un magnifique mouvement tout infusé du souvenir de Proust :

6. Italo Calvino, « Les "Odyssées" dans *L'Odyssée* » [1981], *Défis aux labyrinthes. Textes et lectures critiques*, t. 2, Le Seuil, 2003, p. 132-133.

7. *Ibid.*, p. 132.

Le trouble liquide commence à reposer. Des formes évanescences se précisent, la confusion se dissipe lentement. Que s'est-il donc passé, sinon la fuite des années ? En roulant mes souvenirs dans son flux, l'oubli a fait plus que les user et les ensevelir. Le profond édifice qu'il a construit de ces fragments propose à mes pas un équilibre plus stable, un dessin plus clair à ma vue. Un ordre a été substitué à un autre⁸.

DÉRACINEMENT CHRONIQUE ET ANTHROPOLOGIE

On peut ainsi considérer que l'écriture de *Tristes tropiques*, entendue à la fois comme processus psychique de remémoration et comme processus formel de recomposition, a été la condition de possibilité de l'œuvre savante de Lévi-Strauss. Le récit reconfigure une expérience initialement vécue comme un échec. Il convertit – après « quinze années d'oubli », dit Lévi-Strauss – une « impression de vide » en une puissance de pensée et de réflexion⁹. Plus précisément, il convertit une rencontre manquée avec l'altérité exotique en possibilité de comparaison interculturelle. Cela ne signifie pas, bien entendu, que le structuralisme ne serait pas advenu sans cela : l'invention du structuralisme relève d'abord d'une histoire savante globale, collective, européenne, qui touche différentes disciplines et qui les articule entre elles – folklore, anthropologie, linguistique, psychanalyse¹⁰ – mais la trajectoire de Lévi-Strauss illustre la prise en charge de cette révolution de la pensée par une individualité et une histoire singulière.

L'écriture de *Tristes tropiques* repose sur deux ressorts. D'abord, la logique associative des qualités sensibles : le récit combine une narration linéaire et un montage de

8. *Tristes tropiques*, op. cit., p. 32.

9. *Ibid.*, p. 32, p. 349.

10. Voir Gildas Salmon, *Les Structures de l'esprit. Lévi-Strauss et les mythes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013.

souvenirs fondé sur le rapprochement des sensations. Autrement dit, au fondement de l'ouvrage, il y a pour Lévi-Strauss la découverte *en soi* de la logique du sensible, cette « science du concret » qui donnera son titre au premier chapitre de *La Pensée sauvage* et servira de base à l'analyse structurale des mythes¹¹. Ensuite, on peut faire l'hypothèse que le livre est souterrainement guidé par l'analogie, vraisemblablement inconsciente pour Lévi-Strauss, entre son destin de savant juif européen et celui des Indiens rencontrés sur le plateau brésilien dans les années 1930, c'est-à-dire l'analogie entre le génocide des Indiens d'Amérique et la destruction des Juifs d'Europe¹². En effet, en raison peut-être de la couverture et du cahier photographique final, on retient surtout de *Tristes tropiques* le récit des expéditions brésiennes ; c'est oublier que le livre est écrit *depuis la guerre*, depuis l'expérience de la guerre et du retour de la guerre.

Une telle assertion doit s'entendre d'abord au sens littéral : le récit ne commence pas par la relation des séjours auprès des Bororo ou des Mundé, mais par le récit de la fuite sur le *Capitaine-Paul-Lemerle*, véritable « camp de concentration flottant » selon une formule de Victor Serge qui, avec Claude Lévi-Strauss, André Breton, Wifredo Lam et Anna Seghers, est au nombre des trois cents passagers entassés sur le pont, souvent juifs et contraints de fuir les persécutions du régime de Vichy¹³. Mais on peut dire le livre écrit depuis la guerre pour une autre raison : au sens où sa construction rapproche, sans que cela ne soit jamais explicite, l'expérience de « gibier de camp de concentration » que Lévi-Strauss connaît en 1941 et celle des Indiens « gibier pris aux pièges de la

11. Voir Vincent Debaene, notice de *Tristes tropiques*, *op. cit.*, p. 1706-1710.

12. Je résume dans ce qui suit le propos de ma préface au recueil *Anthropologie structurale zéro* (voir Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale zéro*, Le Seuil, Librairie du XXI^e siècle, 2019).

13. Victor Serge, *Mémoires d'un révolutionnaire*, Le Seuil, 1951, p. 401.

civilisation mécanique¹⁴ ». Outre la récurrence de certaines formules, il y a plusieurs indices d'un tel rapprochement dispersés dans le texte¹⁵, auxquels s'ajoute un élément : la comparaison entre l'ethnologue et, non pas Ulysse, mais une autre figure de revenant, à savoir Lazare. Celle-ci ne figure pas explicitement dans le livre de 1955, mais on la trouve dans le virulent article « Diogène couché » que Lévi-Strauss écrit alors même qu'il est plongé dans la rédaction de *Tristes tropiques*, en réponse aux objections de Roger Caillois après la parution de *Race et Histoire*. Cette longue réflexion sur ce qu'on n'appelle pas encore le « relativisme culturel » sera ensuite intégrée à l'ouvrage (aux chapitres VI et XXXVIII), mais sans l'analogie avec Lazare, éliée au moment de l'incorporation du passage en question :

Il lui faudra [à l'ethnologue] accomplir un effort supplémentaire vis-à-vis de sa propre civilisation : après en être sorti, y rentrer. Mais il ne reviendra pas pareil à ce qu'il était au départ. Son passage par l'objectivation le marquera à jamais d'une double tare aux yeux des siens. [...] victime d'une sorte de déracinement chronique : plus jamais il ne se sentira chez lui nulle part, il restera psychologiquement mutilé. [...] surtout le voyage offre ici la valeur d'un symbole. En voyageant, l'ethnologue [...] ne circule pas entre le pays des sauvages et celui des civilisés : dans quelque sens qu'il aille, il retourne d'entre les morts. En soumettant à l'épreuve d'expériences sociales irréductibles à la sienne ses traditions et ses croyances, en autopsiant sa société, il est véritablement mort à son monde ; et s'il parvient à revenir, après avoir réorganisé les membres disjoints de sa tradition culturelle, il restera tout de même un ressuscité. Les autres, la foule des pusillanimes et des casaniers, considéreront ce Lazare avec des sentiments mêlés où l'envie le dispute à l'effroi¹⁶.

14. *Tristes tropiques*, op. cit., p. 10, p. 29.

15. Voir Vincent Debaene, « Cadrage cannibale. Les photographies de *Tristes tropiques* », *Gradhiva* n° 27, printemps 2018, p. 90-117.

16. « Diogène couché », *Les Temps modernes*, n° 110, 1955, p. 1217. Ce passage est partiellement repris au chapitre VI de *Tristes tropiques* (op. cit., p. 43).

Or Lazare est, en ce début des années 1950, l'allégorie majeure mobilisée pour désigner et penser le survivant de retour des camps. On la trouve par exemple à la fois chez Maurice Blanchot et Jean Cayrol, deux auteurs qui viennent pourtant d'univers intellectuels très différents (la presse collaborationniste d'extrême-droite pour le premier, la résistance catholique pour le second, qui survécut à la déportation) et très éloignés de celui de Lévi-Strauss – et la coïncidence n'en est que plus troublante¹⁷. « Réorganiser les membres disjoints » d'une « tradition culturelle » disloquée par l'histoire, tel est donc le travail effectué par le récit de l'ethnologue qui, quinze ans après, accomplit le retour – mais un retour qui n'est pas retour du même : « il ne [revient] pas pareil à ce qu'il était au départ¹⁸. »

Objectivement, c'est une relance du travail anthropologique : le récit (comme processus) réarticule expérience de l'altérité et discours anthropologique sur un mode qui n'est pas celui de la consécution (« on part sur le terrain, on revient avec un livre, et on monte en généralité »). La mise au jour des principes de telles « réorganisations », tel sera désormais l'objet du travail de Lévi-Strauss. C'est bien ainsi qu'on peut définir le propos de *La Pensée sauvage* et des *Mythologiques* : d'une part (au plan ethnologique), la reconstitution de la cohérence culturelle des mythes et des usages des Indiens des deux Amériques à partir des vestiges qui surnagent après la catastrophe de la Conquête ; d'autre part (au plan anthropologique), l'étude des principes établissant la convertibilité de ces traditions les unes dans les autres. Subjectivement,

17. Maurice Blanchot, « La littérature et le droit à la mort » (1947) repris dans *De Kafka à Kafka*, Gallimard, 1981. Jean Cayrol, *Lazare parmi nous*, Le Seuil, 1950. Voir Vincent Debaene, « Portrait de l'ethnologue en Lazare », in Michel Izard (ed.), *Cahiers de l'Herne*, "Claude Lévi-Strauss", éditions de L'Herne, 2004, p. 99-107.

18. Les réflexions sur Chopin et les « déserts de la mémoire » au chapitre XXXVII de *Tristes tropiques* constituent un exemple paradigmatique d'une telle réorganisation de la « tradition culturelle », repensée sur d'autres bases que la chronologie et l'évolution des arts.

c'est une réinvention de soi qui passe par une forme de dépersonnalisation (comme Ulysse qui, rappelle encore Calvino, doit se dépouiller de tout pour rentrer, au point que « l'Ulysse qui arrive à Ithaque comme un vieux mendiant [...] n'est peut-être plus l'Ulysse qui partit pour Troie¹⁹ ») et un travail à la fois psychique et formel au carrefour de la redéfinition identitaire, de la mise en forme narrative et de la créativité théorique. À ce titre, la trajectoire de Lévi-Strauss peut donc également se lire comme un cas exemplaire de convergence entre recherche et création, et l'illustration d'une inventivité qui n'est pas réservée à la sphère artistique mais combine singularité des formes et ambition de savoir.

19. Italo Calvino, « Les "Odyssées" dans *L'Odyssée* », art. cit., p. 134.

Musique et harmonie sociale à l'époque moderne : à propos de deux scènes de concert hollandaises

Anne Piéjus

Alors que notre époque voit se multiplier aussi bien les recherches¹ que les politiques² fondées sur l'idée d'un pouvoir pacificateur de la musique, les effets iréniques de celle-ci n'apparaissent pas de manière aussi manifeste aux yeux des historiens s'intéressant à l'époque moderne. Certes, si à cette époque, comme de nos jours ou durant l'Antiquité, des philosophes, des instances de pouvoir et des théoriciens de la musique ont tenté de conceptualiser l'influence de celle-ci sur les rapports sociaux, les effets d'une telle

1. L'une des caractéristiques de cette thématique repose sur la variété des disciplines qu'elle convoque. À la philosophie, la sociologie, la psychologie, l'anthropologie, la musicologie et les neurosciences, qui se sont emparées de longue date de ces questions et de leurs enjeux essentiels, s'ajoute la transversalité revendiquée des *Peace studies* et la place importante qu'y occupent les questions musicales (voir par ex. le projet *Sounding Conflict: from Resistance to Reconciliation*, coord. Fiona Magowan, ou les ouvrages collectifs *Music and Conflict Transformation: Harmonies and Dissonances in Geopolitics*, éd. Olivier Urbain, Londres, I.B. Tauris, 2008, et *Music, Power and Liberty: Sound, Song and Melody as Instruments of Change*, éd. O. Urbain et Craig Robertson, Londres, I.B. Tauris, 2016).

2. Deux grands types d'expérience peuvent être distingués : d'un côté, la pratique musicale comme mode et lieu d'élaboration d'une identité partagée, elle-même facteur de paix (qui a donné naissance aussi bien au *Divan Orchestra* fondé par D. Barenboim et E. Saïd que, deux générations plus tôt, aux chorales promues par les comités de jumelage franco-allemands) et qui se prolonge par l'engouement que manifeste actuellement le monde de l'entreprise pour les rapports sociaux construits autour de la pratique musicale d'ensemble ; de l'autre, l'exploitation de l'écoute musicale pour pacifier et améliorer les rapports sociaux.

pensée sur l'harmonie sociale dans l'Europe de la première modernité demeurent cependant très hypothétiques.

Dans une Europe marquée par les schismes religieux et les déchirements géopolitiques, la musique a joué un rôle politique de premier plan. Sa forte intégration à la propagande, notamment par l'affirmation d'une hégémonie culturelle, en fait un vecteur puissant des identités nationales et régionales : on peut citer à cet égard l'utilisation du *Te Deum* dans la France de Louis XIV. La musique est à la fois un instrument de conquête religieuse, une composante de la diplomatie³ et un moyen de contrôle du corps social, à l'échelle des États aussi bien qu'à celle des communautés, puisqu'elle figure en bonne place dans les rivalités interreligieuses et les luttes incessantes pour l'occupation de l'espace public⁴. Parce qu'elle exprime une identité collective et qu'elle s'impose comme marqueur confessionnel, la musique, bien souvent militante, défend, affirme, agresse. En France, aux XVI^e et XVII^e siècles, la rivalité sonore entre protestants et catholiques a justifié qu'on élève des murs visant à réduire la porosité sensorielle (visuelle et sonore, en l'occurrence) entre espaces dédiés aux uns et aux autres. Dans le nord de l'Italie à la fin du XVI^e siècle, la défense des frontières de la catholicité s'appuie sur les presses musicales qui impriment à tour de bras des chansons catholiques, dans un esprit qui évoque moins le concert angélique qu'une guerre de tranchée.

En outre, pour ces générations qui ont remis la question du salut individuel sur le devant de la scène, l'adversité

3. Pour une approche diachronique de cette question, voir notamment *Music & Diplomacy from the Early Modern Era to the Present*, éd. R. Ahrendt, M. Ferraguto, D. Mahiet, New York, Palgrave Macmillan, 2015.

4. Voir par ex. les nombreuses références à la musique relevées par Jérémie Foa dans les querelles interconfessionnelles de voisinage (*Le Tombeau de la paix. Une histoire des édits de pacification (1560-1572)*, Presses Universitaires de Limoges, 2015), querelles qui réapparaissent d'ailleurs périodiquement en France jusqu'après la révocation de l'Édit de Nantes (voir, dans les années 1685-1687, les lettres de Guy Allard, avocat au parlement de Grenoble et infatigable dénonciateur des pratiques cultuelles huguenotes).

contre laquelle on lutte en musique n'est pas seulement une altérité sociale, politique ou confessionnelle. Elle est tout autant intérieure. Le premier emploi de la musique dans les décennies qui ont suivi les réformes religieuses a été catéchétique et spirituel, au service d'une conquête des âmes, suivie dans le meilleur des cas de leur élévation, selon une conception graduelle caractéristique de la pastorale moderne. Bien souvent, ce contrôle de soi et des autres s'est étendu à un projet d'assainissement de la société et de prophylaxie du désordre social, qui rejoignait d'ailleurs des préoccupations civiles. Le détournement des esprits et des corps vers des activités morales ou pieuses a grandement favorisé la diffusion de la pratique musicale – souvent élémentaire, parfois plus élaborée – dans un cadre pédagogique ou catéchétique, en particulier dans les « missions de l'intérieur » de la pastorale portée par les réformes religieuses. L'espérance sociale placée dans cet usage de la musique comme contrôle de soi et des autres ne lui est cependant pas spécifique : le théâtre humaniste, pour ne citer que lui, a également revêtu une telle fonction.

MUSIQUE, ORDRE SOCIAL ET TEMPÉRANCE

Si l'on peine à identifier une musique ayant effectivement contribué à construire la paix, l'idée d'un lien privilégié entre musique et harmonie sociale s'impose, en revanche, avec force dans les représentations artistiques. À défaut d'en mesurer les effets réels, on peut donc interroger ce lien sous la forme idéalisée et peut-être programmatique qu'il revêt dans l'imaginaire artistique. À ce titre, la peinture hollandaise du XVII^e siècle offre un terrain d'enquête particulièrement riche, notamment parce que la musique et le concert sont devenus, dans la première moitié du siècle, des thèmes extraordinairement prisés par les artistes.

La célèbre *Famille de musiciens* peinte par Jan Miense Molenaer vers 1636, et conservée au musée Frans Haals de Haarlem (ill. 1), se présente à la fois comme un auto-portrait et un concert familial. Il ne s'agit pas d'une œuvre de commande, mais d'un tableau destiné au marché de l'art, et qui devait donc répondre au goût des amateurs de son temps pour ce type de représentation. La pratique musicale collective semble ici l'attribut d'une bourgeoisie aisée – bourgeoisie de robe, comme le suggère le relief d'une personnification de la justice –, vêtue d'étoffes raffinées et s'adonnant à un loisir qui la distingue socialement. Une jeune chanteuse, un violoniste, un luthiste, une joueuse de cistre et un joueur de basse de violon occupent le premier plan et semblent jouer pour la famille rassemblée à l'arrière-plan. On aperçoit en outre, sur le côté gauche, une épinette magnifiquement décorée.

Associer la pratique musicale à l'ordre et à une vie réglée et harmonieuse relevait alors d'un lieu commun, fréquent dans la peinture mais aussi dans les préfaces des éditions de musique spirituelle, notamment les recueils de chorals luthériens, qui vantent l'harmonie du couple et de la maisonnée tout entière rassemblée pour chanter les chorals.

L'ordre social représenté ici dans un portrait de famille apparaît dans d'autres tableaux à sujet musical du même artiste, notamment le plus célèbre d'entre tous, réalisé en 1633 : le *Concert dans un jardin* (ill. 2)⁵. Généralement considéré comme une allégorie de la vie conjugale, il associe l'amour, la musique et le vin. Le juste usage des plaisirs des sens s'oppose explicitement à l'excès, à la débauche et à la discorde : pendant que les jeunes nobles s'adonnent avec mesure aux plaisirs des sens, des paysans, visibles à l'arrière-plan sur la gauche du tableau, se battent. La question centrale n'est cependant pas ici

5. Richmond, Virginia Museum of Fine Arts.

celle d'un clivage social, et on trouve précisément dans la peinture hollandaise nombre de représentations d'une musique qui dépasse les frontières sociales et associe, le temps de la réjouissance, de jeunes nobles aux paysans⁶. Ce qui retient l'attention dans ce tableau, c'est l'association entre musique, amour et vin placés sous le signe de l'harmonie, de la mesure et de la tempérance⁷. L'homme qui, au centre, le bras levé, verse de l'eau d'une aiguière dans un verre adopte en effet le geste canonique de la tempérance, l'une des vertus cardinales.

Cette vertu de tempérance n'est pas un simple motif iconographique. Elle traverse aussi la réflexion des compositeurs de la génération de Molenaer. On la trouve, par exemple, chez Monteverdi, qui tente de classer les styles musicaux propres à exprimer les passions. Dans la préface de son huitième et dernier livre de madrigaux, publié en 1638, il distingue les styles agité, doux et tempéré, ce dernier constituant un juste milieu que le compositeur estime propre à peindre les affects maîtrisés, et en particulier la modestie et l'humilité :

J'ai observé que nos passions, ou affections de l'âme, sont au nombre de trois principales, à savoir la colère, la tempérance et l'humilité ou supplication, comme l'affirment les meilleurs philosophes, ce que l'on retrouve dans la nature de notre voix, qui peut être haute, basse ou médiane, mais aussi dans

6. On peut évoquer à ce sujet les tableaux de D. Vinckboons, en particulier la *Fête de village* (Munich, Staatgalerie), la *Grande kermesse* de 1610 (Musée des Beaux-Arts de Quimper) ou encore la *Kermesse de Saint-Georges* qui lui a été longtemps attribuée (Bruxelles, Musées royaux des Beaux-Arts de Belgique), dans lesquels de jeunes nobles, nettement identifiables à leur costume, participent aux danses menées par des paysans.

7. Sur les liens entre musique, consommation de vin et tempérance, voir Philippe Morel, « Vin, musique et tempérance dans la peinture européenne de Titien à Valentin de Boulogne », *La Fortuna dei Baccanali di Tiziano nell'arte e nella letteratura del Seicento*, actes coll., dir. S. Albl, Quaderni della Bibliotheca Hertziana, Rome, Campisano Editore, 2019, p. 243-263.

l'art musical, clairement codifié par les trois termes d'animé, doux et tempéré⁸.

LA MUSIQUE OU L'APPRENTISSAGE DE LA MAÎTRISE DE SOI

Si la tempérance, figurée par une certaine manière de consommer le vin, se trouve si souvent associée à la musique, c'est qu'en vertu des théories musicales antiques reformulées à la Renaissance, en particulier par le théoricien vénète Gioseffo Zarlino, qui était lu dans toute l'Europe, la musique recèlerait un principe de cohésion des éléments et des êtres. Parce qu'elle repose sur des rapports numériques, elle serait facteur d'équilibre ou de déséquilibre individuel et collectif – un pouvoir que l'on a parfois résumé par le qualificatif de *flexanima*. Selon ces théories d'origine pythagoricienne, encore dominantes dans la culture lettrée au tournant des XVI^e et XVII^e siècles, l'équilibre des consonances et des dissonances, tout comme les proportions rythmiques, elles-mêmes liées au pouls humain⁹, produiraient des effets psychiques, mais aussi somatiques, spirituels et relationnels. Cette théorie a longtemps justifié l'usage de la musique dans la formation des gentilshommes, en tant qu'elle contribue à la maîtrise de soi, nécessaire en société et dans les affaires. On

8. « Havendo io considerato le nostre passioni, od'affettioni, del animo, essere tre le principali, cioè, Ira, Temperanza, & Humiltà ò supplicatione, come bene li migliori Filosofi affermano, anzi la natura stessa de la voce nostra in ritrovarsi alta, bassa, & mezzana : & come l'arte Musica lo notifica chiaramente in questi tre termini di concitato, molle, & temperato, [...] » Claudio Monteverdi, *Madrigali guerrieri, et amorosi* [...] *Libro ottavo di Claudio Monteverdi*, Venise, Vincenti, 1638, préface.

9. Voir Jane Hatter, « Col tempo : musical time, aging and sexuality in 16th-century Venetian paintings », *Early Music*, 39/1 (février 2011), p. 3-14 ; Bonnie Blackburn, « Leonardo and Gaffurio on harmony and the pulse of music », *Essays on music and culture in honor of Herbert Kellman*, éd. B. Haggh, Turnhout, Brepols, 2001, p. 126-149 ; N. G. Siraisi, « The music of pulse in the writings of Italian academic physicians (14th and 15th centuries) », *Speculum* 1 (1975), p. 689-710.

la trouve par exemple exprimée avec une rare clarté dans une biographie du célèbre aristocrate, homme de guerre de Charles Quint et fin lettré qu'était Alfonso d'Avalos (1502-1546). L'auteur, faisant référence à l'éducation aristocratique complète qu'avait reçue Avalos, reprend des arguments séculaires : la musique récréé l'âme, adoucit l'esprit, modère la fureur et contient les débordements de la pensée. Il affirme aussi que la musique est le moyen d'égaliser les humeurs, qu'elle donne un « bon ton » (entendons, de la vigueur) à la voix, la cadence pour avancer et la mesure dans le traitement des affaires : toutes références au nombre et aux justes proportions de la musique¹⁰.

Dans une tout autre veine, la pensée de la mélancolie, qui a connu un succès marqué au tournant du siècle, a véhiculé l'idée d'un effet bénéfique de la musique sur l'harmonie psychique, physique et sociale des individus. À la différence des théories médicales dont elle est issue, cette pensée considère la musique comme le résultat d'un effort commun, une harmonieuse construction humaine tendant vers la perfection, et pourtant fugace et vouée à disparaître en un instant¹¹.

Enfin, ces représentations hollandaises d'une musique porteuse d'harmonie sociale apparaissent précisément au moment où théoriciens et compositeurs s'emparent de la

10. Manuscrit anonyme, Rome, Archivio di Stato, Fondo Famiglia Santacroce 97, f. 46-46v. Cf. Franca Trinchieri Camiz, « Music and Painting in Cardinal del Monte's Household », *Metropolitan Museum Journal* 26 (1991), p. 224, note 13. Citation partielle dans Ph. Morel, art. cit., p. 246.

11. C'est en raison même de ces qualités que le mélancolique ne peut se résoudre à la disparition à laquelle est voué cet éphémère art du temps, au point que la réitération de la musique harmonieuse, symptôme tout à la fois de bonheur terrestre et d'une perfection divine ou surnaturelle, a pu être interprété comme un symptôme de l'acédie. Voir les travaux de Massimo Privitera sur Marenzio (Massimo Privitera, « Malinconia e acedia : intorno a "Solo e pensoso" di Luca Marenzio », *Studi musicali* 23 (1994), p. 29-71) et sur Orazio Vecchi, et les parallèles établis notamment avec *The Tempest*.

question de la rhétorique et de ses applications musicales. L'une des préoccupations majeures concerne alors la conceptualisation, le vocabulaire et les usages du déséquilibre introduit, à des fins expressives, dans le discours musical par la rupture des proportions harmoniques et rythmiques. Le même Monteverdi a ainsi exposé l'usage qu'il faisait de certaines figures, au premier chef desquelles les dissonances¹² et les figures introduisant une distorsion rythmique¹³.

MUSIQUE, MESURE DU TEMPS ET PRÉCARITÉ DE L'EXISTENCE TERRESTRE

Dans les deux tableaux de Molenaer évoqués ici, l'équilibre individuel et collectif que procure la musique se manifeste à travers une gestuelle bien particulière, que l'on perçoit aussi bien dans l'allégorie de la fidélité conjugale que dans le concert familial : la main levée de la jeune femme ou de la jeune fille ne doit être interprétée ni comme un geste de surprise ni comme une invitation à la modération ou un avertissement : ces deux jeunes chanteuses battent la mesure. La battue musicale et le geste qui la caractérise s'étaient imposés très progressivement dans la deuxième moitié du XVI^e siècle, et avaient remplacé l'ancien *tactus*¹⁴. Nombre de traités de musique pratique du XVI^e siècle introduisent cette notion alors nouvelle, décri-

12. En musique, la *parrësia* désigne une dissonance inusitée (comme la quinte diminuée) et plus largement, toutes les *durezza*, la *pathopeia*, les chromatismes étrangers au mode.

13. Figures de répétitions, d'ellipse, de suspension, comme l'arrêt brusque suivi de silence (*tnesis*, *abruptio*), etc.

14. Terme désignant, aux XV^e et XVI^e siècle, l'unité de temps musical, mesurée par un mouvement de la main (en principe un double mouvement marquant un temps fort suivi d'un faible).

vent la battue, argumentent pour expliquer si elle correspond à l'ancien *tactus*, comment il faut battre la mesure, s'il existe plusieurs types de battue en fonction de la métrique musicale, etc.¹⁵. Contrairement au *tactus*, qui comme son nom l'indique passe par le toucher¹⁶, la battue musicale s'adresse prioritairement à la vue. Et à la génération de Molenaer, un grand nombre de représentations de l'harmonie sociale et de la tempérance intègrent ce geste de battue musicale. On le trouve notamment dans l'*Allégorie de la tempérance* de Cornelis van Haarlem (1623) conservée à Potsdam, et dans de très nombreuses scènes de concert, parmi lesquelles celles de Honthorst, qui y intègre volontiers une dimension parodique (ainsi dans le *Concert* [1623] conservé à Copenhague, où la main de la chanteuse attire le regard vers un généreux décolleté), dans plusieurs scènes de concerts de Bijlert (autour de 1640), mais aussi chez Bronkhorst (notamment dans le *Concert* peint vers 1640, conservé à Varsovie, dans lequel le chanteur bat la mesure d'une main et le *tactus* de l'autre, ses doigts effleurant l'épaule de la violiste) ; un peu plus tard encore, vers 1660, dans un *Concert* de l'atelier de Jan Mytens, qui se donne sous le regard amoureux de deux jeunes aristocrates et associe lui aussi la musique mesurée à un amour tempéré (perceptible dans le regard que jette le guitariste à la jeune claveciniste) ou encore dans le *Concert* de Vermeer (entre 1663 et 1666) autrefois conservé au Stewart Gardner

15. Parmi les traités français, ceux de Loys Bourgeois (*Le droict chemin de musique*, 1550), de Philibert Jambe-de-Fer (*Épitome musical*, 1558), de Jean Yssandon (*Traité de la musique pratique*, 1582). Sur ces questions, Ruth DeFord, *Tactus, Mensuration and Rhythm in Renaissance Music*, Cambridge University Press, 2015, notamment chap. « Definitions and descriptions of tactus », p. 51-81.

16. Généralement figuré par la main ou les doigts d'un musicien légèrement posés sur l'épaule de son voisin (notamment dans la représentation des *cantorie* et des anges musiciens), le *tactus* peut aussi être représenté par d'autres formes de contact physique (épaule ou bras, comme sur le frontispice du traité de Silvestro Ganassi, *La Fontegara*, Venise, 1535).

Museum de Boston, et dans lequel, à nouveau, la chanteuse bat la mesure¹⁷.

Dans le concert de famille de Molenaer, la battue musicale est un geste purement symbolique, puisqu'aucun musicien n'a les yeux dirigés vers la jeune chanteuse. Tournant le dos à leur auditoire supposé, les interprètes regardent le spectateur. Qui plus est, ils ne jouent pas plus qu'ils ne lisent leur partie musicale. Celle du *bassus* gît sur le sol à côté de la basse de violon. La représentation de cette musique mesurée qui ordonne le groupe et le soude n'a donc rien de réaliste. Le geste de battue fait, en outre, écho à un autre motif lié au temps, que Molenaer exprime avec une insistance singulière. Au temps musical représenté par la battue se superpose en effet une autre temporalité, celle, topique, du temps qui passe, motif qui se lit à travers la représentation des générations humaines : inscrite dans une généalogie, la musique se pratique devant les ancêtres, la galerie de patriarches, la génération des aînés (y compris la mère disparue, présente par le biais de son portrait) et les enfants, qui n'y participent pas encore. S'y ajoutent des motifs qui relient sans ambiguïté cette représentation de l'harmonie au thème de la vanité : la présence centrale de l'horloge, et les motifs traditionnels que sont le crâne, sur lequel se pose la main de l'ancêtre et, à l'autre extrémité du lignage, la bulle de savon avec laquelle joue l'enfant, qui illustre le fameux motif « *homo bulla* » – l'homme est une bulle. Ce proverbe antique « *homo est bulla* », cité par Varron¹⁸ et par Lucien, a

17. Un rapide tour d'horizon pourrait laisser penser que la battue – et, partant, l'harmonie qu'elle figure – reviennent plutôt aux femmes. Il semble plutôt que les peintres, en toute vraisemblance, attribuent ce geste aux chanteurs, hommes ou femmes, parce qu'ils gardent les mains libres. Dans le tableau de Johannes Bronckhorst cité ici, c'est un chanteur qui bat la mesure, tandis que les deux femmes, l'une flûtiste, l'autre violiste, ont, comme le luthiste qui complète la scène, les mains occupées.

18. En ouverture de son traité d'agriculture *Rerum rusticarum*, livre 3 (« quod, ut dicitur, si est homo bulla, eo magis senex » (« si l'on dit qu'un homme est une bulle, combien plus l'est un vieillard »).

été repris, moyennant une restriction de sa polysémie, par Érasme dans l'un de ses adages, qu'il augmente bientôt d'un commentaire¹⁹. On le retrouve dans la correspondance de Zwingli²⁰, chez Ronsard et plusieurs autres poètes de sa génération²¹, chez Bacon²², chez Shakespeare²³ et nombre de leurs contemporains. Le motif iconographique de la bulle de savon, très familier dans les milieux proches de la Réforme, comme l'illustre, par exemple, la circulation d'une célèbre gravure de Goltzius datée de 1594²⁴, était devenu un véritable *topos* dans la peinture hollandaise²⁵.

Élinor Myara, qui a étudié les déclinaisons du mythe de l'âge d'or à la Renaissance²⁶, a montré comment le motif de l'*homo bulla* est utilisé pour inscrire les représentations de l'âge d'or et de l'âge d'argent dans une temporalité, celle du péché et de la chute, et rappeler à l'homme, dans la tradition

19. Dès l'édition vénitienne de 1508, et plus amplement dans l'édition bâloise de 1515 (II, 3, 48).

20. Voir Henry D. Saffrey, « Homo bulla. Une image épicurienne chez Grégoire de Nysse et une estampe médicale du XVI^e siècle », *Humanisme et imagerie aux XV^e et XVI^e siècles. Études iconologiques et bibliographiques*, Paris, Vrin, 2003, p. 239-258.

21. Voir Nadia Cernogora, « L'écriture de la vanité chez les poètes français de l'automne de la Renaissance : du *memento mori* aux vertiges d'une poétique du vain », *Littératures classiques* 56 (2005/1), p. 199-217.

22. « The worlds a bubble, and the life of man less than a span. », *The World*, éd. posthume par Thomas Farnaby, *Florilegium epigrammotum graecorum*, Londres, 1629.

23. « The earth hath bubbles, as the water has, / And these are of them whither are they vanished. » *Macbeth*, I, 3.

24. Dans laquelle un *putto* accoudé à un crâne joue avec des bulles de savon, l'image faisant écho à une légende (« *Quis evadet* ») et à un quatrain jouant sur l'analogie convenue entre les fleurs qui fanent si vite et la vie humaine qui s'évanouit comme une bulle ou se dissout comme nuée vaporeuse.

25. On trouve ce même motif dans une multitude de gravures (telle l'*Allégorie de la mort et de la fugacité de la vie* de l'atelier de Jacob de Geyn, 1599) et de peintures hollandaises du XVII^e siècle, parmi lesquelles le *Cupidon à la bulle de savon* de Rembrandt (1634, Vienne, Liechtenstein Museum), le *Garçon à la bulle de savon* de Gerrit Dou (vers 1635, Tokyo, National Museum of Western Art), dans des jeux de tarot hollandais, etc.

26. Élinor Myara Kelif, *L'imaginaire de l'âge d'or à la Renaissance*, Turnhout, Brepols, 2017, « Études Renaissance » 21. Sur l'*homo bulla*, p. 160-161.

calviniste de la prédestination, la précarité de son existence terrestre. Il ne s'agit pas seulement de religion et de salut individuel, mais bien de politique, puisque la fugacité de la vie compromet aussi l'équilibre, l'harmonie, l'abondance et la paix qui régissent les rapports humains à l'âge d'or. La fin ruinerait donc non seulement l'homme, mais aussi l'œuvre collective, la communauté organisée.

Du fait de la proximité culturelle entre les représentations du concert et celles de l'âge d'or, traversées par les mêmes motifs – jusqu'aux instruments de musique que les peintres hollandais ajoutent à la représentation de l'humanité avant le déluge –, on peut se demander si cette représentation de la musique comme harmonie familiale ne doit pas être interprétée sur le mode d'une moralité caractéristique de l'imaginaire d'une époque troublée : celle d'un rappel de la précarité non seulement de la vie humaine, mais aussi de l'harmonie entre les êtres, que symbolise ici la musique. Ce *Concert* rejoindrait donc certains aspects de la pensée mélancolique... À moins que le rapport dialectique entre l'heureuse harmonie et la fugacité de la vie ne doive être interprété à l'inverse : l'harmonie musicale et sociale ne serait-elle pas une résistance à la fuite du temps et à la ruine de la collectivité ?

La fécondité de ce rapport dialectique a manifestement favorisé son appropriation par les artistes de la génération de Molenaer, l'harmonie procurée par la musique et la fragilité de l'existence humaine et de la concorde étant devenues des lieux communs dans les vanités et bien au-delà. Si la peinture n'a nul besoin de résoudre cette dialectique, le théâtre, en revanche, l'interprète davantage et y puise des ressources dramatiques. Vingt-cinq ans avant Molenaer, l'œuvre de Shakespeare était traversée par la question des relations entre musique, mélancolie et folie, fugacité de l'existence et raison politique. Dans les tragédies spécifiquement, et en particulier lorsqu'il est question du sort des rois, qui concentre devenir individuel et des-

tinée collective, l'auteur exploite le rapport d'analogie ou de causalité entre une musique justement mesurée ou accordée et l'harmonie entre les êtres humains. Pour nous limiter à un exemple associé à la fondation du Festival d'Avignon²⁷, on peut évoquer le dernier acte de *Richard II*²⁸. La méditation du roi trompé, déchu et promis à la mort exploite, en les dramatisant, tous les motifs sur lesquels Molenaer fondera son interprétation de l'harmonie sociale par la musique. Emprisonné dans le donjon de Pomfret, le roi Richard soliloque, lorsqu'il est troublé par une musique désagréable (« *sour* », littéralement « aigre ») : l'amertume, dans les propos de Richard II, renvoie explicitement non à la disharmonie, mais à la disrythmie. Il s'agit donc d'une musique dont les proportions rythmiques ne sont pas observées :

Music do I hear?
 Ha, ha! keep time : how sour sweet music is,
 When time is broke and no proportion kept!
 So is it in the music of men's lives.²⁹

Cette musique mal mesurée provoque une méditation croisée sur sa fin proche et sur le temps politique, ce temps fugace de l'équilibre collectif que les erreurs passées du roi ont gaspillé :

But for the concord of my state and time
 Had not an ear to hear my true time broke.

27. La représentation de *Richard II* par Jean Vilar inaugura la première édition du Festival, en 1947.

28. Pour une approche détaillée de la représentation de l'harmonie du monde *vs.* harmonie musicale dans *Richard II*, voir Leighton R. Scott, « Pythagorean Proportion and Music of the Spheres in Richard II », *Albion : A Quarterly Journal Concerned with British Studies*, 10/2 (Summer, 1978), p. 104-117.

29. Shakespeare, *Richard II* (1595), V, 5 (« Qu'entends-je ? de la musique !... / Ah ! ah ! observez la mesure... Comme la plus douce musique est aigre, / quand les temps sont manqués et les accords non observés ! / Il en est de même dans l'harmonie des existences humaines. » On pourrait traduire littéralement par « Quand la mesure est rompue et les proportions non observées »)

I wasted time, and now doth time waste me ;
For now hath time made me his numbering clock :³⁰

Le motif de la *musica flexanima* se profile lorsque le roi affirme que cette musique qui le perturbe a le pouvoir de donner la raison aux fous et de l'ôter aux hommes de bon sens :

This music mads me ; let it sound no more ;
For though it have holp madmen to their wits,
In me it seems it will make wise men mad.³¹

Par elle, l'introspection se teinte de déraison et presque de folie. Richard finit cependant, immédiatement avant la catastrophe, par pencher en faveur d'une acception positive du pouvoir de la musique, et accepte de recevoir ce concert comme une offrande³². Le potentiel tragique de cette réconciliation portée par la musique conduit ici à trancher la dialectique en faveur d'une musique pacificatrice.

30. « Mais, dans le concert de mon pouvoir et de mon temps, / je n'ai pas eu l'ouïe assez fine pour discerner les temps manqués ! / J'ai abusé du temps, et à présent le temps abuse de moi ; / Car à présent le temps fait de moi son horloge. »

31. « Cette musique me rend fou : qu'elle cesse ! / Quoique parfois elle ramène le fou à la raison, / elle aurait sur moi l'effet de rendre fou le raisonnable. »

32. « Yet blessing on his heart that gives it me ! / For 'tis a sign of love ; and love to Richard / Is a strange brooch in this all-hating world. » (« N'importe ! béni soit le noble cœur qui me donne ce concert ! / C'est une preuve d'affection ; et l'affection pour Richard / est un étrange joyau en ce monde de haine. » dans la traduction de V. Hugo)



Ill. 1 : Jan Miense Molenaer, *Famille de musiciens* (vers 1636), Haarlem, Frans Haals Museum.



Ill. 2: Jan Miense Molenaer, *Concert dans un jardin* (1633),
Richmond, Virginia Museum of fine Arts.

Histoires : fonder la société

L'histoire est jalonnée de récits manquants. Le massacre des Algériens du 17 octobre 1961 à Paris fait partie de ces non-dits que l'on ne raconte ni en famille, ni dans les manuels d'histoire, ni dans le discours public. Quand le récit historique manque, la fiction trace un contour possible de l'événement. À travers le parcours de trois générations, nourri de documents, d'archives, de lectures, de témoignages, Alexandra Badea explore la façon dont l'histoire personnelle et la mémoire collective s'entrechoquent. Les voix multiples du théâtre révèlent comment les individus sont piégés dans un moment de l'Histoire, enfermés dans le silence et l'oubli qui se transmettent entre les générations. (Alexandra Badea)

L'histoire de la citoyenneté montre combien cette notion est changeante : moyen d'incorporer des peuples divers sous l'Empire romain, elle oscille pendant la Révolution française entre une vision universaliste et exclusivement nationale. Après la décolonisation, c'est une citoyenneté exclusive que la France a choisie. La mise en perspective des visions qui prévalent dans les anciennes colonies et dans les débats français éclaire le rapport au territoire et son lien avec la qualité de « sujet politique ». (Frédérick Cooper)

Si le silence sur les violences commises peut permettre la paix, comment un groupe peut-il tisser sa propre histoire et trouver sa place dans le monde dans cette absence de récit ? La confrontation entre les témoignages de victimes et d'acteurs de violences et

les travaux de philosophes, comme Benjamin et Arendt, montre que nommer la violence peut ouvrir le temps de la réparation et de la réconciliation. (Giovanna Leone)

Si Ulysse a dû faire face à la colère des dieux, les exilés qui quittent la Syrie ou l'Afghanistan en guerre doivent échapper aux conflits entre des groupes armés, aux mesures de contrôle aux frontières mises en place par les États traversés, affronter les dures conditions des camps d'hébergement et toujours l'incertitude de l'avenir. Les parcours des réfugiés racontent les différences entre les droits formels et l'accès effectif à ces droits ainsi que les inégalités d'accès à la sécurité et aux biens. (Alessandro Monsutti)

Dans l'Europe du XIX^e siècle, des patriotes, des insurgés, des révolutionnaires et des contre-révolutionnaires, des rois et des reines s'expatrient pour défendre leurs idées. La France, la Grande-Bretagne, la Belgique et la Suisse sont des terres d'asile pour les exilés politiques. L'analyse conjointe des dispositifs législatifs des pays d'accueil, des réactions de la société civile et des actions de protestation des exilés eux-mêmes, permet de mettre en perspective les évolutions contemporaines. (Delphine Diaz)

Le rejet de l'étranger et de l'immigré nourrit de nombreux courants politiques d'extrême droite en Europe et dans le monde. Prendre en compte les diverses formes d'exclusion et d'inclusion à l'égard de l'appartenance à la nation permet de renouveler l'approche de ces phénomènes. L'exemple des Pays-Bas montre comment les questions d'intégration, d'identité nationale, de cohésion sociale, d'ordre moral, de citoyenneté, de genre, de sexualité, de religion et de laïcité sont traversées par de nouvelles tensions. (Jan Willem Duyvendak)

La fiction et les oublis de l'histoire

Entretien avec Alexandra Badea

Dans sa trilogie *Points de non-retour*, Alexandra Badea nous fait réfléchir à la façon dont une société peut chercher à effacer ses expériences, à les rendre invisibles, en particulier les expériences liées à la guerre d'Algérie.

Clotilde Thouret : Alexandra Badea, vous avez déjà une longue expérience de l'écriture dramatique ; une partie de vos pièces est d'ailleurs publiée chez L'Arche, dont *Contrôle d'identité/Mode d'emploi/Burnout*, primé aux journées de Lyon des auteurs de théâtre en 2008. Vous avez composé un premier triptyque qui rassemble *Je te regarde*, *Europe connexion* et *Extrémophile*. Certains de ces textes ont été portés à la scène par Jacques Nichet ou Anne Théron, d'autres par vous-même. En Avignon, vous présentez *Quais de Seine*, le deuxième volet d'une trilogie intitulée *Points de non-retour*.

Ce spectacle revient sur la guerre d'Algérie et la place problématique qu'elle occupe dans l'Histoire, et dans l'histoire de France en particulier. Il part de l'idée que bien des événements et des expériences, encore présents dans les mémoires et dans les vies, comme ceux attachés au massacre du 17 octobre 1961 à Paris, n'ont pas donné lieu à des récits et restent encore à dire ou à représenter.

Quais de Seine prend en effet comme assise la dépression d'une jeune femme, Aude, aussi appelée Nora. Celle-ci fait une cure psychanalytique, à l'occasion de laquelle ces événements liés à sa propre histoire remontent à la surface.

D'une certaine façon, votre spectacle montre, à partir de l'expérience de la dépression et donc à un niveau individuel, comment des événements historiques ont été occultés. Comment envisagez-vous l'articulation entre le récit individuel et l'histoire collective ? Le théâtre est-il une forme artistique qui permet d'articuler l'histoire et le récit individuels à l'expérience et à l'histoire collectives ?

Alexandra Badea : Oui, je pense que le théâtre est un terrain de réparation. L'idée de travailler sur les récits manquants de l'histoire est venue de mon histoire personnelle. Vivant en France depuis 2003, j'ai demandé la nationalité française dix ans plus tard pour avoir le droit de vote, et aussi par peur de ne plus pouvoir rester en France avec la montée de l'extrémisme... J'écris en français et j'avais du mal à envisager le fait de devoir quitter le territoire de la langue que j'utilise pour mon écriture. Au cours de la cérémonie de naturalisation, il nous a été dit : « À partir de ce moment, vous devez assumer l'histoire de ce pays avec ses moments de grandeur et ses coins d'ombre. » Je me suis questionnée sur mon choix d'appartenir à un pays qui avait un passé colonial, et me suis sentie presque plus concernée et responsable qu'un Français né en France. J'étais là en connaissance de cause. J'ai donc commencé à faire ce travail sur les récits manquants de l'histoire de France, ceux qu'on ne raconte ni en famille, ni dans les manuels d'histoire, ni dans le discours public, et que l'on a oubliés. Je souhaitais associer les acteurs à cette recherche, savoir ce qu'ils avaient envie de porter comme parole sur scène aujourd'hui.

Des discussions ont commencé à émerger sur la colonisation subsaharienne, le massacre des tirailleurs sénégalais à Thiaroye en décembre 1944 et les victimes de la manifestation du 17 octobre 1961, un épisode encore flou de la guerre d'Algérie. Il n'y a pas eu d'acte de décès des tirailleurs sénégalais tués à côté de Dakar et jetés dans des fosses communes parce qu'ils réclamaient leurs droits. Il n'y a

pas de liste de noms, pas de chiffre. Qu'est-ce qui se raconte dans une famille qui a perdu quelqu'un dans ces conditions ? Comment réparer cette blessure ? Comment travailler sur cette ambiguïté entre une disparition volontaire et une disparition qui est liée à un crime ? Comment un enfant peut-il se construire dans ces conditions ?

J'ai suivi l'histoire d'octobre 1961 à travers trois générations pour explorer comment ce secret ou plutôt ce non-dit affecte une génération d'aujourd'hui. Les travaux en psychogénéalogie racontent des histoires incroyables sur la transmission des traumatismes. Le thérapeute de la pièce *Quais de Seine* fait référence à ces travaux en citant Françoise Dolto : « Les enfants et les chiens savent tout, et surtout ce qu'on ne dit pas. » Puis il explique cette dichotomie entre l'impossibilité de dire, de parler d'un trauma, et l'impossibilité d'oublier, l'exigence de garder cette mémoire. Comment résoudre ce conflit ? Souvent celui-ci s'exprime autrement que par les mots.

Dans *Thiaroye*, ma précédente création, présentée au Théâtre de la Colline, Nora, journaliste réalisatrice de documentaires, est confrontée au deuil d'un homme qu'elle a aimé, dont elle évoque le souvenir dans *Quais de Seine*. Il s'est suicidé et lui a légué son ordinateur, dans lequel elle trouve un fichier avec des rushes intitulé « Thiaroye ». Elle commence à faire des recherches et à relier les histoires : celle du fils d'un tirailleur mort là-bas et celle du petit-fils d'un soldat français qui a tiré.

Le personnage de Nora est encore présent dans cette deuxième partie. Le parcours d'enquête qu'elle a suivi dans la première partie a des répercussions sur son intimité et sur son envie de savoir ce qui s'est passé avec son père. C'est une femme qui ne peut plus vivre, qui ne parvient plus à vivre. J'ai deux amis qui n'arrivent pas à traverser les ponts : c'est comme une peur de sauter dans le vide, une peur que leur corps saute sans savoir pourquoi. Nora doit faire tout un parcours de compréhension pour trouver le rapprochement

entre la phobie qu'elle éprouve sur le pont Saint-Michel et le massacre des Algériens.

Le massacre des Algériens vient compléter le travail sur *Thiaroye* – premier volet de la trilogie. Mon intérêt s'est porté sur les points de non-retour, les moments où quelque chose s'est fermé, où la route a complètement dévié dans l'histoire intime comme dans le récit historique.

Ce sont aussi ces moments de rencontre où une blessure en ouvre une autre, ou la referme. La figure du disparu a toujours été au centre de mon écriture. Ce qui m'émeut énormément, c'est de savoir comment on se construit à partir d'un récit manquant, un récit dans lequel un membre de la constellation familiale a été gommé. Comment peut-on inventer et donner une identité à quelqu'un à qui on n'a pas transmis l'histoire de ses origines ?

Pierre Singaravélou : Je voulais revenir sur les sources que vous avez pu utiliser. Nous avons participé tous les deux, sans nous connaître, à une même expérience pédagogique et artistique cette année. Elle a été mise en place par Cédric Morin, professeur d'histoire-géographie en banlieue parisienne, en partenariat avec le Théâtre de La Colline. Son programme avec ses élèves de Première s'intitule : « Récits manquants de la petite à la grande histoire de la colonisation », et s'inspire en partie de votre travail. Il a suggéré à ses élèves de travailler sur leur histoire familiale et le rapport qu'elle entretient avec le fait colonial et postcolonial.

Il leur a proposé plusieurs modes de travail : d'abord rédiger un carnet de bord, sur le mode de l'enquête historique, pour interroger leurs parents, leurs grands-parents, et, sur un mode plus créatif, imaginer des dialogues fictifs avec leurs ancêtres. Cette expérience a été formidable. J'ai été contacté en tant qu'historien pour intervenir dans ces classes et discuter avec les élèves.

J'ai assisté à *Thiaroye* au Théâtre de La Colline, et les élèves de Première ont été très marqués par la pièce. Le concept de

récit manquant a structuré leur réflexion. Voici un extrait du carnet de bord de l'une des élèves :

Vendredi 12 octobre 2018, c'est le tout début de l'expérience, nous avons fait un récapitulatif en classe. De mon côté, après avoir questionné ma mère, j'ai découvert que mon grand-père paternel était algérien, né en Algérie, il est venu en France par la suite. J'ai décidé de questionner mon père qui m'a appris que mon grand-père était né en 1927 à Constantine, qu'il est arrivé en France à l'âge de 18 ans, soit en 1942, que ses parents avaient pris la décision de l'envoyer en France pour le protéger, que le père de mon grand-père était engagé politiquement, que mon grand-père en France a été pris en charge par une famille d'accueil jusqu'à ses 18 ans, qu'il a été naturalisé français en 1958, que lors de cette démarche administrative, une erreur sur l'orthographe de son nom de famille est survenue, que lorsqu'il a connu ma grand-mère issue de bonne famille traditionnelle française, elle lui a donné le prénom de Bernard à la place de son vrai prénom Mamare, que quand il est arrivé en France, il ne savait ni lire ni écrire le français et qu'il a appris en même temps que ses enfants, qu'il a dit un jour à mon père que pour s'intégrer il aurait fallu se désintégrer sur le plan culturel et identitaire. Enfin, mon père m'a expliqué que mon grand-père est mort en 1961, il a été jeté dans la Seine à Paris.

En voyant votre spectacle, j'ai repensé immédiatement à ce carnet de bord, à cette jeune fille, et je me suis demandé quel pouvait être le rapport que vous avez entretenu, en tant que dramaturge, avec ces témoignages qui sont extraordinaires pour un historien ?

Alexandra Badea : Oui, je me suis imprégnée de ces carnets de bord et de ces témoignages. J'ai lu ce témoignage aux comédiens lors des répétitions. L'idée de ce projet avec les élèves de Cédric Morin est venue en discutant avec l'équipe des relations publiques du Théâtre national de la Colline. Habituellement, les projets d'action artistique dans les lycées sont pilotés avec des professeurs de français

ou de théâtre, j'ai proposé de travailler avec les professeurs d'histoire.

Pour *Quais de Seine*, je voulais aller à la rencontre d'acteurs ou de témoins de la guerre d'Algérie. En plus des rencontres avec le professeur et les élèves, de la nombreuse documentation, des livres et des archives que j'avais déjà sur le sujet, j'ai envoyé aux spectateurs du Théâtre de la Colline une lettre demandant des témoignages. Ils m'ont permis de rencontrer une dizaine de personnes aux histoires très différentes, des Pieds-noirs, des Algériens, des descendants de soldats français qui se sont murés dans le silence... Je recherchais plutôt du sensible, du vécu. J'étais particulièrement à l'écoute des contradictions dans les discours pour envisager les possibilités de réconciliation avec l'autre partie, la famille, la mémoire. Je n'avais pas envie de faire un panorama de la guerre, mais plutôt de prendre deux personnes qui se retrouvent piégées dans ce moment de l'Histoire, pour observer comment elles arrivent à dépasser les limites qui se sont imposées à elles et résorber la blessure qui leur est infligée.

La scène de *Quais de Seine* où Nora découvre la mort de son oncle, de sa tante, des enfants qui ont été tués devant la mère m'a été racontée. De même que le mutisme du père d'une femme qui témoigne. Ce père a été appelé en Algérie et n'en a jamais parlé ensuite : petit à petit il s'est enfermé dans le silence.

J'ai lu beaucoup d'essais, de livres scientifiques, de livres d'histoire. J'aime beaucoup rencontrer des chercheurs, des historiens. Pour *Thiaroye*, j'ai travaillé avec l'historienne Armelle Mabon. Le livre de Jean-Luc Einaudi, *La Bataille de Paris*, est un des livres fondateurs du spectacle.

Mon écriture se nourrit de ce mélange entre le travail rigoureux des historiens et les rencontres avec des gens.

Clotilde Thouret : Comment avez-vous conduit le travail dramaturgique et élaboré la forme que vous avez donnée à ces vies, à ces histoires ? Le dispositif scénique est constitué

d'un double espace : sur l'avant de la scène, la chambre d'hôpital ou le cabinet médical, et un espace surélevé où se trouve un couple composé d'une fille de colon et d'un colonisé, un Algérien, deux générations auparavant. Cet espace, qui est derrière un écran translucide, est comme un lieu dans lequel est rejoué un passé ou une projection mentale. Mais il est multiple, et peut également évoquer une salle de bain, une prison ou un abattoir.

Alexandra Badea : Avec la scénographe Velica Panduru, nous voulions créer un espace mental. L'espace a une très grande importance dans l'écriture des textes que je mets en scène. Quand je commence à articuler l'histoire, j'ai besoin d'imaginer le plateau. Le fil conducteur est la cure de Nora et la manière dont le passé va interférer dans son présent et son intimité.

Cela peut être des morceaux de rêve, des souvenirs qu'elle n'a jamais connus parce qu'elle n'était pas née à ces moments-là, ou des images qui arrivent dans son inconscient. Nous voulions travailler sur l'apparition et la disparition de cet espace, hors du temps, qui parfois semble très flou (grâce à un tulle semi-transparent), en résonnance avec le passé plein de non-dits et de flous de sa famille. Cet espace devait être abstrait, cela ne pouvait pas être une chambre, un petit studio. Cet espace peut aussi être la salle de bains de l'hôpital de Nora, sa chambre ou sa salle de bains personnelle, dans laquelle elle a fait une tentative de suicide, mais aussi la morgue où Irène va chercher le corps de son homme. Il y a tout ça, et puis il y a aussi cette histoire d'abattoir.

L'année dernière, j'ai travaillé sur un récit manquant de l'histoire de Roumanie, qui est le pogrom des juifs de Iași et de Bucarest en 1941. Certains ont été tués – c'est toujours horrible de convoquer cette image – dans un abattoir. Cette image m'est restée en tête.

Frédéric Keck : Vous avez écrit un texte sur les bactéries des milieux extrêmes. Ayant travaillé sur l'histoire des pandémies et la mémoire des catastrophes, je voulais savoir comment vous travaillez à la fois avec des historiens pour l'Algérie et avec des biologistes pour comprendre la transmission des mémoires dans les corps et dans les milieux ?

Alexandra Badea : J'ai écrit le texte *Extrémophile* dans le cadre d'un dispositif porté par la compagnie Les Sens des mots, dirigée par Thibault Rossigneux. Le projet, qui fête sa dixième édition cette année, consiste à mettre en binôme un auteur et un scientifique. Thibault Rossigneux a peut-être une arrière-pensée mais nous, en tant qu'auteurs, nous ne savons pas qui allons rencontrer.

Il y a quelques années, dans le cadre de ce dispositif, j'ai rencontré Bernard Ollivier, qui est microbiologiste à Marseille. Nous ne pouvions pas préparer l'entretien parce que nous ne connaissions pas le champ de recherche de notre interlocuteur. À l'issue de la rencontre qui a duré trente minutes, nous avons écrit un texte.

J'ai été troublée par une expérience de descente en Nautille au fond des eaux pour prélever des microparticules. Bernard Ollivier travaille sur la théorie de l'origine du vivant qui viendrait de ces microparticules qui se développent dans des conditions extrêmes. À partir de cette rencontre, j'ai créé un personnage féminin, une scientifique qui quitte le CNRS pour partir aux États-Unis travailler dans un laboratoire privé. Elle trahit son idéal de jeunesse pour gagner un peu plus d'argent et pour avoir des conditions de recherche plus appropriées. C'est un texte qui questionne un moment de crise existentielle accompagnant la prise de conscience d'avoir trahi quelque chose qui était précieux.

Malika Baaziz : Qu'aimez-vous dans le langage à plusieurs voix que vous utilisez ? Comment la fiction enrichit-elle ces narrations chorales ?

Alexandra Badea : Les voix multiples apportent de la complexité. Je n'ai pas envie de donner une seule parole et une seule réalité. Les situations sont tellement complexes, et les publics tellement variés... Je tente de donner à voir cette complexité. Je ne souhaitais pas réaliser un théâtre frontal, documentaire ou dénonciateur, ce que j'ai pu faire dans mes premières mises en scène. Le monde dans lequel nous vivons est devenu trop violent pour cela. Il était temps pour moi d'investir le terrain autrement, de me concentrer sur le dialogue et moins sur le monologue comme avant. Écrire du dialogue aujourd'hui, c'est aussi politique. Nous sommes de plus en plus enfermés dans nos subjectivités, dans un monde d'écrans, dans lequel on peut choisir quand laisser entrer le réel et quand le « zapper ». C'est une manière de se protéger, mais aussi de ne pas vouloir entendre ce que l'autre a à dire. Il est important de redonner de la place à l'échange aujourd'hui dans le théâtre, à ce miroir des réalités qui s'entrechoquent. C'est la fiction qui me permet de porter ces réalités. Elle se structure autour de bribes d'histoires réelles qui comportent des oublis. J'ai eu besoin de combler les brèches par de l'imaginaire. La fiction me donne la possibilité d'exprimer tout ce que j'ai entendu autour de moi, et en même temps d'apaiser des choses, d'essayer de refermer des blessures. Au théâtre, on se doit de déplacer le personnage, de le faire se transformer. Dans nos vies, c'est ce que nous cherchons à faire, parfois sans y parvenir. C'est une tentative de contrôler l'incontrôlable du monde qui nous entoure. L'écriture est un moyen de compréhension, et le passage par l'imaginaire est une façon de mettre de l'ordre dans tout ce chaos.

Malika Baaziz : Comment se conjuguent ou se distinguent vos formes d'écriture ?

Alexandra Badea : Dans mon écriture théâtrale, je suis conditionnée par le regard du spectateur. Je me sens une

responsabilité envers lui. J'essaie toujours de réfléchir à comment « dégager l'écoute », selon les termes de Raymond Depardon. L'attention est, aujourd'hui plus que jamais, fragmentée, il s'agit donc de retenir l'attention du public. Le roman est la forme qui me donne le plus de liberté car le lecteur, s'il décroche, peut interrompre plus facilement sa lecture. Au cinéma, il y a la force de l'image. Actuellement, 90 % de mon écriture est théâtrale. Mais ces trois formes me correspondent, je ne veux pas m'arrêter de les explorer et de les mélanger.

Malika Baaziz : Est-ce visible dans la scénographie de *Quais de Seine* ?

Alexandra Badea : Dans *Quais de Seine*, je plonge plus dans l'intime. Le dispositif scénique s'appuie sur la convergence entre le passé et le présent, où les absents et les morts peuvent parler, où il n'y a plus de limites entre le conscient et l'inconscient, entre le jour et la nuit, le réel et le fantasme. On est dans l'espace mental du personnage. Des voix de femmes, qui viennent de la manifestation d'octobre 1961, forment un chœur récurrent ; des images surgissent, des fantômes parlent dans ses rêves. Progressivement, cette matière arrive à s'articuler et à remplir les trous de l'histoire du personnage féminin. Plutôt que d'être dans un univers figuratif, j'avais ici envie d'être dans un espace plus abstrait, avec un travail sur la transparence et le flou, sur les différents niveaux de vision, les apparitions et disparitions, pour pouvoir rendre visible l'invisible. Je souhaitais montrer l'ambiguïté, là où les contours s'estompent, car c'est un moment de l'Histoire qui est brouillé, occulté.

Depuis longtemps, je réfléchis aussi à la manière de créer des structures qui permettent à l'écriture d'être au plus près du moment de la représentation. J'aimerais que la pensée soit en mouvement et en réaction à ce qui se passe au présent. D'ailleurs, le texte que j'écris au début de la représentation

s'articule chaque soir en direct et n'est pas figé, il change par exemple en fonction de certains retours du public. Il est important pour moi de montrer qui parle, d'avoir un procédé qui donne un peu de distance, qui sort le spectateur de la fiction. Je souhaite affirmer que l'auteure qui écrit sur scène est une subjectivité, une personne qui vient d'un endroit et porte des histoires qu'elle n'a pas forcément vécues. Je veux m'inscrire dans ce dispositif. Les événements actuels influencent également mon écriture. Elle peut être plus douce, plus agressive, plus frontale, en fonction de ce qu'est le monde autour de moi à ce moment-là.

Malika Baaziz : Qu'envisagez-vous pour poursuivre ces *Points de non-retour* ?

Alexandra Badea : Le fil rouge de la trilogie développe l'idée de la transmission du questionnement, de la recherche d'un passé pour libérer la parole. Je ne voulais pas faire une fresque sur la post-colonisation mais souhaitais vraiment m'attacher aux récits manquants. Pour le dernier opus, je me suis intéressée à l'histoire de l'île de la Réunion et à l'affaire des « Enfants de la Creuse ». Toutes mes recherches avec les comédiens, les historiens, les sociologues et les élèves rencontrés sur le projet m'ont confortée dans l'idée que l'un des personnages pourrait transmettre à un autre sa quête de mémoire. *Thiaroye* a nourri *Quais de Seine*, qui à son tour alimentera le dernier volet.

Après l'empire : construction de la citoyenneté en Afrique et en France

Frederick Cooper

Dans un monde traversé par des migrations et des déplacements, la citoyenneté semble donner un peu de stabilité : l'individu appartient à un territoire national. Être français, américain ou sénégalais nous donne le sentiment d'avoir un « chez nous », où nous pouvons retourner après nos odyssées¹. Mais cette convergence de la citoyenneté et d'un territoire national est récente et toujours contestée. Pour les Grecs vivants au temps d'Homère, la citoyenneté était limitée aux hommes de l'État-ville, et ne cherchait pas à intégrer les habitants des régions conquises. La situation était différente dans l'Empire romain qui est à l'origine de notre concept de citoyenneté. Celle-ci était un moyen pour les Romains d'incorporer des peuples divers et de faire de l'Empire un pôle d'attraction. Une rébellion (91-88 av. J.-C.) a même été inspirée, non pas par la résistance à la colonisation, mais par la demande d'accès à la citoyenneté romaine. En réponse, les portes de la cité ont été ouvertes petit à petit, jusqu'à l'an 212 de notre ère, quand l'empereur Caracalla, dans son fameux édit, a déclaré que tous les ressortissants de l'empire – mâles et non-esclaves – avaient le statut de citoyen romain.

1. Frederick Cooper, *Français et Africains ? Être citoyen au temps de la décolonisation*, Payot-Rivages, Paris, 2014, et *Citizenship, Inequality, and Difference: Historical Perspectives*, Princeton University Press, Princeton, 2018, traduction française à paraître au Seuil.

À cette époque, la citoyenneté ne donnait pas le droit de choisir son gouvernement. Mais elle avait une importance capitale : le citoyen avait le droit d'être jugé par un tribunal romain. Les élites des pays conquis qui avaient des ambitions politiques et qui apprenaient le latin et les normes du système romain pouvaient avancer dans la hiérarchie. Mais les représentants du régime romain n'essayaient pas pour autant de transformer la culture des diverses provinces de l'empire : la citoyenneté romaine était compatible avec la diversité.

LA CITOYENNETÉ ENTRE EMPIRE ET NATION

Plus de dix-sept siècles après l'édit de Caracalla, au lendemain de la Deuxième Guerre mondiale, les fondateurs de la IV^e République française ont débattu d'une nouvelle constitution et cherché comment repenser le statut des habitants des colonies françaises, dont la grande majorité n'était que des sujets français – statut qui ne leur accordait pas les droits du citoyen. En effet, les quelques députés des colonies avaient proposé d'étendre la citoyenneté à tous les ressortissants de la France d'outre-mer. Si leurs opposants ont cherché à ridiculiser cette proposition en la surnommant « le nouvel édit de Caracalla », celui-ci était pour les représentants des colonies un précédent permettant d'intégrer des populations diverses dans une unité politique en leur accordant les droits du citoyen sans leur demander de renoncer à leur propre civilisation. Ainsi, un siècle et demi après la Révolution française qui a développé les concepts de « citoyenneté » et de « nation » dans la construction de la France, deux visions s'affrontent : une conception de la citoyenneté liée à une France considérée comme une unité culturelle et géographique, et une vision de la France comme une union d'aires culturelles différentes appartenant à des continents différents. Le choix, en 1946, d'un nom pour

remplacer l'empire – l'Union française – semblait montrer l'intérêt de la classe politique française à projeter une vision pluraliste.

Mais les termes de ce débat ne peuvent être appréhendés sans tenir compte du contexte du colonialisme. Les administrateurs des colonies et les colons français d'une part, et les Africains de l'autre, connaissaient la réalité de la situation coloniale, les uns comme Blancs dans une société racialisée, les autres comme assujettis à un régime judiciaire arbitraire et au travail forcé, et dépourvus de droits politiques. Si de nombreux députés français ne pouvaient pas imaginer des Africains dans le rôle d'électeurs, d'autres considéraient qu'une citoyenneté inclusive était la seule alternative à l'abandon de l'empire.

Pour les activistes de l'Afrique occidentale française, la mobilité entre continents et entre cultures faisait partie de la vie quotidienne. La plupart d'entre eux appartenaient à la première génération à bénéficier d'une éducation occidentale et à pouvoir voyager en dehors de l'Afrique, mais les odyssées périodiques entre deux modes de vie représentaient toujours pour eux un défi. Les Français de souche vivant dans les colonies ou en métropole avaient encore plus de difficultés à imaginer vivre entre deux civilisations.

En France, la localisation de la citoyenneté dans un espace national ou impérial date de la proclamation des Droits de l'homme et du citoyen au XVIII^e siècle. Dès cette annonce, les riches colons français de Saint-Domingue, la plus importante colonie des Antilles, ont demandé à être représentés dans les assemblées à Paris et à gouverner eux-mêmes leur société esclavagiste. Les représentants des gens de couleur de Saint-Domingue, les enfants de pères français et de mères africaines – souvent propriétaires des esclaves – ont aussi demandé le droit d'élire les députés. Les assemblées n'ont pas eu le courage de trancher. Les idées révolutionnaires ont traversé l'Atlantique, et chacune des composantes de la société coloniale a demandé leur application. Beaucoup

d'esclaves ou d'anciens esclaves à Saint-Domingue s'informaient du conflit et du jeu des idées en France. Face à la rébellion des esclaves qui a éclaté en 1791, et devant le risque de mise en cause des pouvoirs impériaux, le gouvernement de la République française a décidé d'accorder le droit de vote aux gens de couleur libres, puis, en 1793, de libérer des esclaves et de leur accorder la citoyenneté, ceci afin de recruter des citoyens de couleur pour la défense de la République.

C'est Napoléon qui a décidé de rétablir l'esclavage et donc de renverser la politique de citoyenneté. Les enjeux de la rébellion se sont transformés : la lutte pour l'obtention de la liberté à l'intérieur de la République française est devenue une lutte pour l'indépendance. Ce combat a abouti à la création de la République de Haïti en 1804. Dans les autres colonies françaises, les anciens esclaves libérés ont de nouveau perdu leur liberté en 1802, avant d'être définitivement émancipés en 1848. Dès 1830, la colonisation du continent africain a commencé en Algérie, pour gagner ensuite l'Afrique occidentale et équatoriale. Puis l'Indochine et des îles du Pacifique sont devenues des colonies ou des protectorats de la France. La colonisation a créé des millions de sujets français, dépourvus de droits. C'est dans le contexte historique des droits gagnés et perdus que se sont déroulés les débats sur la citoyenneté après la Deuxième Guerre mondiale.

COMMENT RECONNAÎTRE L'ÉGALITÉ ET LA DIVERSITÉ DES POPULATIONS ET DES CULTURES

Aujourd'hui, ce débat peut nous paraître surprenant, car nous avons tendance à projeter sur le XVIII^e siècle la doctrine républicaine selon laquelle tous les citoyens sont égaux en droits et en devoirs. Dans son zèle antiaristocratique, la Révolution a ainsi aboli les distinctions de statut, et

aujourd'hui la reconnaissance de différences parmi les citoyens est souvent rejetée comme « communautarisme ». Cette approche a suscité des critiques sur les hypocrisies et les contradictions du républicanisme, notamment l'exclusion des femmes du droit de vote jusqu'en 1944, et la discrimination inhérente au colonialisme. Mais l'histoire est plus ambiguë. On peut l'interpréter comme un long débat, de la Révolution à nos jours, entre deux visions de la France : celle d'une nation, située en Europe, composée d'une population française, européenne, majoritairement chrétienne, et celle d'une vision de la France en Afrique, en Asie, aux Amériques et dans le Pacifique, regroupant une population diverse, marquée par des aller-retours des personnes et des idées entre ces cultures différentes.

Après la Deuxième Guerre mondiale, les options n'étaient pas limitées à un choix entre le colonialisme et l'éclatement de l'empire en des États indépendants. Certes, il y avait une défense du colonialisme et des privilèges réservés aux colons et aux capitalistes français, justifiée par des arguments basés sur les distinctions raciales. La lutte pour l'indépendance était en train de se structurer au Vietnam et en Algérie, mais les activistes des colonies africaines avaient d'autres revendications, notamment celles d'une citoyenneté universelle pour tous les ressortissants des territoires français et de la reconnaissance d'une diversité de statuts personnels à l'intérieur de cette citoyenneté. La loi constitutionnelle demandée par des élus de l'Afrique française donnait aux citoyens de la France d'outre-mer la possibilité de régler le mariage, l'héritage et la filiation par la loi islamique ou coutumière et non par le Code civil français (le code Napoléon). Les demandes des députés d'outre-mer accompagnaient l'idée d'une France fédérale, regroupant des territoires qui pourraient gérer de manière autonome leurs affaires internes, et d'un gouvernement fédéral choisi par tous les territoires pour gérer les affaires étrangères, la défense et la politique monétaire. Les propositions des élus d'outre-mer, notamment Léopold

Sédar Senghor et Aimé Césaire, étaient très spécifiquement favorables à des institutions à Paris et dans les territoires pour gouverner un assemblage des territoires, propre à reconnaître à la fois l'égalité et la diversité de la population. Pour eux, le gouvernement de la diversité devait être organisé et géré.

Au final, la constitution de la IV^e République a reconnu ce principe en le vidant d'une grande partie de son contenu. Le préambule parlait d'une « Union française » de « peuples et nations » au pluriel. Mais tout le pouvoir restait à l'Assemblée nationale de Paris, dans laquelle les territoires d'outre-mer étaient représentés, mais pas en proportion de leur population. Il faudra dix ans pour que soit institué le suffrage universel dans les territoires d'outre-mer. Mais la principale demande des politiciens des colonies est entrée dans la Constitution : tous les ressortissants des territoires d'outre-mer ont obtenu la qualité de citoyen, sans l'obligation de se soumettre au Code civil français. Leurs affaires familiales et personnelles continueraient à être réglées par la loi islamique ou coutumière. En Afrique occidentale, la Constitution a été accueillie comme une victoire, sauf en Algérie, où la réception a été plus mitigée. En effet, beaucoup des Algériens musulmans considéraient, à juste titre, que les colons et le gouvernement avaient l'intention de saboter la Constitution afin de garder le pouvoir.

DE L'OBTENTION DE DROITS À L'INDÉPENDANCE

Pour les Africains, la citoyenneté avait une dimension sociale. Elle était à la base des revendications des syndicats et des députés africains en faveur d'un salaire égal pour un travail équivalent, d'écoles et de structures sanitaires pour tous les citoyens. La citoyenneté a donné lieu au principe de libre circulation, au droit d'aller en France métropolitaine, de chercher du travail, de s'inscrire dans une école ou une université française. Les années 1950 correspondent à une

période de grande migration africaine en France ; je n'emploie pas le terme « immigration », car les Africains sont arrivés en tant que citoyens français. Au milieu des années 1950, le gouvernement a commencé à se plaindre des dépenses croissantes qu'entraînait la citoyenneté sociale. Le colonialisme bon marché n'était plus possible.

Dans ce contexte, la possibilité d'un renoncement du gouvernement français aux territoires africains est devenue imaginable. La recherche de solutions fédérales pour une politique postcoloniale n'a pas abouti. Les conséquences de l'ouverture de différentes options de citoyenneté ont été importantes. Dans les négociations sur les traités qui ont abouti aux indépendances en 1960, le gouvernement français a accepté la demande des chefs des partis politiques africains de garder le droit de libre circulation entre les ex-colonies et la France métropolitaine. Les citoyens des nouveaux pays africains, ex-citoyens français, et les citoyens de la République française ont obtenu les droits réciproques de séjourner dans tous les pays de l'ex-empire et d'y posséder une propriété. En fait, les élites françaises craignaient davantage de perdre le droit de posséder des propriétés en Afrique que l'arrivée d'Africains en France pour chercher du travail. Ce n'est qu'en 1974 que la France est revenue sur sa position et a imposé un régime restrictif à ce qui était devenu « l'immigration ».

Aujourd'hui, les odyssées des Africains entre l'Afrique et l'Europe se terminent souvent en naufrage. Si pour les peuples des pays riches, les voyages sont devenus plus sûrs, ce n'est pas le cas pour les migrants africains. Les conditions de ces voyages dépendent d'une question politique et administrative.

À l'aune de la fermeture des frontières qui caractérise la période contemporaine, cette brève époque durant laquelle les mouvements politiques en Afrique ont demandé la citoyenneté française et en ont profité est source de réflexion. Les portes de la cité ont semblé s'ouvrir aux Africains, ils ont

obtenu le droit de libre circulation. La citoyenneté a toujours été l'enjeu de revendications, de demandes acceptées ou rejetées, de luttes politiques, mais ces luttes n'étaient pas limitées à l'intérieur d'un territoire national. Le terrain de contestation était l'Union française renommée Communauté après 1958, c'est-à-dire l'ex-empire français.

Certes, l'ouverture de l'après-guerre n'est pas le fruit d'une explosion spontanée de générosité de la part du gouvernement français. La crise politique et la mobilisation dans les colonies ont conduit la France, pour des raisons d'État – conserver un territoire plus grand qu'une petite nation à l'ouest du continent eurasiatique – à promulguer une entité politique qui comprenait des peuples et des nations. Elle s'est éloignée de l'idée d'un républicanisme unitaire et invariable datant de la Révolution, et a accepté l'idée que l'on pouvait être français de plusieurs manières.

Après la fin de la guerre d'Algérie, la France a essayé d'oublier la place de la colonisation dans son histoire. Mais ces dernières années, le théâtre, le cinéma ainsi que la recherche scientifique réinterrogent cette période. Ce ne sont pas seulement les massacres et les discriminations du colonialisme qui avaient été mis dans l'ombre. Pour garder une vision unitaire, homogène et restrictive du républicanisme à la française, on a oublié le long débat, commencé avec la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, sur la possibilité de promulguer une citoyenneté qui pouvait voyager à travers les océans et embrasser la diversité des citoyens autant que leur égalité. On est loin – heureusement – de la citoyenneté de l'Empire romain, mais les questions d'égalité et de reconnaissance culturelle dans un monde connecté, mouvementé et divers se posent toujours, à l'intérieur de nos États actuels et à travers les frontières politiques.

Raconter la violence au-delà des générations

Giovanna Leone

«Aucun homme ne commence à être homme ; aucun homme n'inaugure l'humanité, mais tout homme continue l'humain qui existait déjà» (Ortega y Gasset 2004-2010, VI, p. 359). Cette réflexion du philosophe espagnol Ortega y Gasset nous rappelle que l'identité des individus se développe à partir de la représentation de cette « préexistence historique » du groupe qui a précédé leur naissance et qui persistera après leur disparition. Cette réalité est au centre du sentiment de citoyenneté qui nous anime, nous conforte, et forme la base de la vie en société.

De nombreux travaux (Bresco de Luna et Rosa, 2012, p. 300) ont montré comment nous sommes plongés, dès notre naissance, dans des narrations historiques : à travers les récits familiaux (Halbwachs, 1925), les créations artistiques, les savoirs scolaires, les médias, les images et les objets quotidiens, les lieux dédiés à la mémoire collective, mais aussi l'organisation spatiale des villes, et jusqu'aux jeux et aux divertissements, toute une culture historique se tisse entre les générations (Carretero, Berger et Grever, 2017).

Des recherches plus récentes ont aussi souligné qu'il est parfois difficile pour certaines générations de raconter aux générations suivantes des moments historiques spécifiques, en particulier ceux qui concernent une violence commise ou subie par le groupe. Cette résistance à la transmission inter-générationnelle est un phénomène banal (Cohen, 2001), surtout quand il s'agit d'accepter la responsabilité morale d'être l'auteur d'une violence ou d'être resté dans l'inaction et l'indifférence face aux victimes (Leach, Zeineddine et

Čehajić-Clancy, 2013). On pourrait dresser une liste sans fin d'exemples : le silence sur la collaboration pendant l'occupation nazie de la France (Campbell, 2006) ; l'amnésie de la société italienne sur les crimes coloniaux de l'armée italienne en Éthiopie (Leone, d'Ambrosio, Migliorisi et Sessa, 2018) ; la rhétorique des commémorations du *Thanksgiving Day*, pendant lesquelles les présidents des États-Unis manquent de rappeler l'aide apporté aux migrants descendus du *Mayflower* par les natifs Américains (Kurtiş, Adams et Yellow Bird, 2010) ; le silence sur le massacre des Arméniens (Hovannisian, 1998 ; Bilali, 2013) ou encore celui sur la violence coloniale de la France.

Les résultats d'études conduites en psychologie sociale ont montré que la transmission des récits de violence à travers les générations est un passage essentiel pour l'élaboration du deuil qui est au centre du travail de mémoire collective. Ce deuil est nécessaire pour permettre le passage du passé au présent, pour reconstruire la confiance, pour bâtir de nouvelles relations entre les groupes (Nadler et Shnabel, 2015). Néanmoins, les silences et les non-dits entre générations, après une violence historique, nous montrent combien ce travail peut être à la fois dangereux et fragile.

RACONTER LA VIOLENCE POUR FAIRE LA PAIX

La difficulté à raconter une violence passée à ceux qui sont nés après qu'elle soit achevée est aussi liée à l'interprétation de la violence dans la culture propre au groupe, à la collectivité, à la société, qui nous influence au-delà de notre conscience. La difficulté de la transmission des récits de violence tient notamment aux émotions que celle-ci est susceptible de déclencher, et à la spécificité de ce type d'interaction qui se situe souvent en dehors du langage verbal. La relation entre les émotions et l'élaboration intergénérationnelle de la violence est ambivalente : en effet, certaines émotions comme la

compassion et l'empathie sont censées limiter la violence, alors que d'autres, comme la volonté de domination, l'exacerbent.

L'analyse culturelle et historique est indispensable pour comprendre les représentations, parfois très anciennes, qui sous-tendent les messages contenus dans les émotions et les comportements. Les travaux sur le rôle des émotions, une fois que la violence est terminée et que l'élaboration psychosociale du deuil commence, montrent qu'elles sont liées aux événements historiques, se transmettent à travers les générations et se transforment d'une génération à l'autre en émotions morales (Haidt, 2003) comme la culpabilité, la honte, mais aussi la fierté (Tagney et Fischer, 1995). Alors que les générations se renouvellent, ces émotions du soi social dépassent le vécu et l'expérience personnelle, car elles trouvent leur origine dans la narration de l'histoire du groupe, vu comme une « communauté imaginaire » (Anderson, 1991), et dans l'image du groupe que chacun a intériorisée dans la conscience de sa propre « préexistence historique ». En se transformant d'une mémoire reçue par la communication directe des témoins à une mémoire culturelle, quand les témoins ont disparu et que seuls restent les récits (Assmann, 1992, cité par Laszlo, 2003), les émotions transmises par les narrations intergénérationnelles deviennent des émotions liées au jugement moral porté sur le passé de son propre groupe social. Ceux qui font partie du groupe ayant commis la violence doivent se faire pardonner – et se pardonner eux-mêmes – une indignité qui les met à l'écart de la communauté humaine. Ceux qui font partie du groupe ayant subi la violence doivent se faire pardonner – et se pardonner eux-mêmes – la faiblesse de n'avoir pas accompli le premier devoir, c'est-à-dire le devoir de résister (Nadler et Shnabel, 2015). Bien sûr, cette expérience ne peut être disjointe de la culture. Mais la présence de réactions semblables dans les grands récits classiques nous montre que ces réactions sauvegardent les racines mêmes des relations

humaines (Shepherd, Spears et Manstead, 2013) ; ces fondements qui, après les carnages des deux guerres mondiales, ont été appelés « droits humains universels ».

VIOLENCE : UN RÉCIT IMPOSSIBLE ?

Dans l'*Odyssée*, Alcinoos essaie de consoler Ulysse qui est ému et pleure en écoutant le récit de la violence qu'il a subie mais dont il a aussi été l'auteur. Alcinoos lui dit que « Les dieux seuls ont fait naître ces désastres : ils ont décidé de la mort d'un grand nombre de héros afin de laisser à la postérité des chants merveilleux. » Il y a, dans ce passage de l'*Odyssée*, une illustration de la double fonction du récit de la violence : permettre de la revivre par le biais du renouvellement des émotions, et chercher à l'expliquer et ainsi à la surmonter.

L'*Odyssée* évoque un lien entre la violence humaine et le pouvoir d'Anankê, la déesse de la destinée et de la fatalité. Alcinoos peut consoler Ulysse et Ulysse peut accepter cette consolation parce que tous les deux partagent l'idée qu'on peut retracer un lien entre la violence humaine et le pouvoir d'Anankê. Mais aujourd'hui, cette croyance a disparu, et l'homme reste seul avec ses responsabilités et son pouvoir de tuer. Le chant épique n'a plus de sens, et les générations doivent trouver de nouvelles façons de se raconter la violence. Walter Benjamin (Benjamin et Zohn, 1963 ; Benjamin, 1977) et Hannah Arendt (1977) décrivent combien la mémoire après les deux guerres mondiales est fragile, morcelée, et combien le silence devient de plus en plus envahissant.

Comment les jeunes peuvent-ils continuer l'histoire du groupe et trouver leur place dans le monde quand les générations qui les ont précédés se taisent sur les violences passées ? Les narrations traversant les générations après une

violence qui a déchiré les attentes de connivence pacifique entre les groupes sont traversées par les réactions émotionnelles déclenchées par la violence et ses représentations culturelles. Pourtant, ce silence n'est pas simplement un manque de communication : il raconte l'époque à laquelle on appartient (Leone et Sarrica, 2017) et témoigne du travail que fait le groupe, la société, pour connaître ces pages honteuses du passé et parvenir à les dépasser en livrant une narration aux historiens (Leone, 2017) qui en bâtiront un récit savant, mais qui restera marginal par rapport à la vie quotidienne (Kelman, 2008).

Immédiatement après une situation de violence, on assiste souvent à une perte de repères du groupe, comme l'histoire de l'Europe l'atteste. Le récit de Primo Levi nous montre la différence entre un silence qui suit la violence pour rendre possible une première vie commune entre ceux qui sont sortis de cette expérience (Eastmond et Selimovic, 2012), et un silence trop prolongé, quand ceux qui savent ce qui s'est passé se censurent (Bar-Tal, 2017) et laissent les jeunes générations dans l'ignorance de l'histoire du groupe. Loin de le protéger, ce silence prive les jeunes générations de la possibilité de juger de la moralité de leur groupe, pour réparer les crimes et sortir enfin de ces vieux drames (Leone, 2018). Comme pour toute véritable innovation sociale, le travail de mémoire intergénérationnelle ne peut être confié qu'à une minorité (Moscovici, 1976).

Des recherches empiriques sur les émotions éprouvées par des descendants de victimes et des auteurs de violences ont mis en évidence une distinction entre le silence, qui protège les premiers pas d'une paix encore fragile, et le déni ou l'autocensure, qui aveuglent les descendants des meurtriers et des victimes.

Quand les narrations se multiplient, on découvre combien de gens se sont refusés à être complices d'une violence qui se voulait industrielle et toute puissante. Brisant les murs du déni et de la censure sociale, la capacité humaine de raconter

d'une génération à l'autre le passé de son groupe met en lumière comment des minorités actives peuvent résister à la violence et rester humaines malgré tout (Bilewicz et Jaworska, 2013).

Après cette réflexion sur la question de la narration de la violence à destination des nouvelles générations, je voudrais essayer d'imaginer comment raconter aux générations futures l'histoire de ces centaines de migrants et d'exilés qui se noient presque chaque jour dans la mer Méditerranée, *Mare Nostrum*. Comment raconter l'engagement de ces jeunes gens venant de toute l'Europe pour sauver ces personnes du naufrage et pour nous sauver du naufrage de notre civilisation (Maalouf, 2019)? C'est aussi cela qu'il nous faudra raconter un jour à nos petits-enfants.

La mobilité comme acte politique : des hautes terres de l'Afghanistan aux rivages de l'Europe

Alessandro Monsutti

Après un périlleux voyage, Ulysse revient sur son île natale d'Ithaque auprès de sa femme et de son fils. Les personnes qui quittent l'Afghanistan, l'Irak, la Syrie, ou encore l'Afrique subsaharienne, suivent une trajectoire bien différente de celle relatée dans l'*Odyssée*. Certes, comme le héros achéen, elles affrontent un parcours semé d'embûches au cours duquel elles doivent démontrer leur valeur. Mais il ne s'agit pas de retourner vers un foyer après une longue séparation, en un voyage permettant de racheter les fautes commises à l'encontre des dieux et des hommes. Si elles explorent des territoires nouveaux et se dirigent vers des destinations souvent inconnues, ce n'est pas à la colère de Poséidon qu'elles font face, mais aux conflits entre des groupes armés et aux mesures de contrôle aux frontières mises en place par les États traversés. Leur voyage est une épreuve qui les transforme et qui ne les laisse pas indemnes.

Cet article est une invitation à penser en dehors du cadre conceptuel et administratif établi. Il aborde l'arrivée de nombreuses personnes sur les rivages de l'Europe en se plaçant au-delà des dichotomies habituelles entre migration volontaire et migration forcée. La mobilité est située ici dans le paysage croissant d'exclusion qui caractérise le monde d'aujourd'hui, elle est lue comme un acte politique qui subvertit les formes classiques de territorialité des États et conteste la répartition globale des richesses. Ce point de vue est illustré par trois vignettes ethnographiques tirées de mon errance parmi les Afghans, sur l'île de Lesbos d'abord, porte

d'entrée en Europe pour beaucoup d'entre eux, au Frioul ensuite, à la frontière nord-est de l'Italie, et dans la jungle de Calais enfin, où de nombreux candidats à l'asile se retrouvent dans des conditions de vie précaires.

DROITS FORMELS ET INÉGALITÉS PERSISTANTES

La situation des migrants révèle une série de paradoxes (Faist, 2008). Alors que le monde actuel est constitué autour d'un système politique dans lequel la plupart des États-nations adhèrent à certains principes fondamentaux articulés autour des droits de l'homme, le régime international des réfugiés peine à assumer son mandat en faveur des personnes en quête de protection. Si certaines populations déplacées par des conflits restent bloquées des dizaines d'années dans les camps sans aucune solution en perspective, à l'instar des Sahraouis en Algérie par exemple, rappelons que plus de la moitié des réfugiés dans le monde vivent en milieu urbain, où ils ne comptent pas sur les organisations humanitaires pour subvenir à leurs besoins et accéder aux services scolaires et sanitaires. Les personnes qualifiées de réfugiées s'efforcent ainsi de développer leurs propres stratégies pour faire face aux conséquences des conflits armés (Monsutti, 2008). C'est notamment le cas pour une grande partie des Syriens et des Afghans, qui représentent en 2018 environ la moitié des personnes tombant sous le mandat du Haut Commissariat des Nations unies pour les réfugiés (HCR)¹.

Cette situation révèle une différence spectaculaire entre les droits formels et l'accès effectif à ces droits. D'une part, certains des pays comptant le plus grand nombre de réfugiés au niveau mondial, tels le Pakistan ou la Turquie, ne sont pas

1. Voir <https://www.unhcr.org/ph/figures-at-a-glance>, consulté le 16 mars 2020.

parties prenantes de la Convention de 1951 ou du Protocole de 1967 ; d'autre part, les pays occidentaux, qui ont ratifié les textes internationaux relatifs aux réfugiés, développent des politiques restrictives pour limiter l'octroi d'un statut juridique de protection. Nous sommes bien face au paradoxe libéral – comme l'a qualifié James Hollifield (2004) – qui consiste en une tension entre les intérêts nationaux et le respect des droits universels. La structure organisationnelle et politique de l'Union européenne, plus particulièrement, apparaît peu efficace pour gérer une situation qui reste pourtant quantitativement limitée, si l'on considère qu'en 2015 – année souvent décrite comme celle d'une crise migratoire sans précédent –, le nombre de personnes ayant demandé l'asile dans l'un des vingt-huit États-membres correspond à environ 0,25 % de la population totale des pays en question².

Last but not least, Faist (2008, 2018) relève que la déréglementation du marché du travail érode progressivement les droits sociaux des citoyens. Alors que les inégalités économiques globales entre pays ont eu tendance à se réduire, les inégalités internes ont souvent augmenté. La globalisation a eu des conséquences comparativement peu avantageuses sur les conditions de vie des franges les plus pauvres de la population mondiale, mais aussi des classes moyennes des pays occidentaux, phénomène qui n'est pas sans jouer un rôle dans les discours xénophobes qui se développent en Europe et en Amérique du Nord. Elle est en revanche marquée par un accroissement de richesse des segments les plus nantis au niveau global et des classes moyennes des

2. En 2015, 1 255 600 personnes (dont 362 000 Syriens et 178 200 Afghans) ont déposé une première demande d'asile dans les États membres de l'Union européenne, avec une répartition fort inégale entre pays : 35,2 % en Allemagne ; 13,9 % en Hongrie ; 12,4 % en Suède ; 6,6 % en Italie ; 5,6 %, en France ; 0,1 % au Portugal et en République tchèque, par exemple (Eurostat, communiqué de presse 44/2016, 4 mars 2016, voir <https://ec.europa.eu/eurostat/web/products-press-releases/-/3-04032016-AP>, consulté le 16 mars 2020).

BRICS³ (selon la courbe de l'éléphant proposée par Branko Milanovic en 2016).

Chaque année, au mois de janvier, l'organisation non gouvernementale britannique Oxfam publie un rapport sur l'économie mondiale qui documente l'inégalité croissante caractérisant notre monde globalisé. Depuis 2015, le 1 % le plus riche possède plus de richesses que le reste de l'humanité. Selon les estimations les plus récentes, huit personnes seulement possèdent la même richesse que la moitié la plus pauvre du monde (Oxfam, 2017). Les « Panama Papers », divulgués en 2015, fournissent des éléments convergents en révélant la concentration massive de ressources financières entre les mains d'une frange infime de la population de la planète. Selon l'économiste Gabriel Zucman, 8 % de la richesse mondiale (ce qui correspond à 7,6 billions de dollars) sont déposés dans des comptes situés dans des paradis fiscaux ; il estime ainsi la perte de recettes fiscales au niveau mondial à 200 milliards de dollars par an (2015, p. 35, 47). Ces chiffres vertigineux indiquent que la croissance économique profite aux plus riches, tandis que le reste de la société mondiale, en particulier les plus pauvres, mais aussi les classes moyennes des pays développés, en pâtit. Cela explique peut-être que le sentiment d'être en « état de siège » est de plus en plus répandu dans le monde occidental contemporain, selon Ghassan Hage (2016, p. 38). Malgré les buts des Objectifs du Millénaire pour le développement⁴, notre monde apparaît à certains égards comme le plus inégal de toute l'histoire de l'humanité. Et les disparités deviennent de plus en plus visibles au niveau global.

3. Brésil, Russie, Inde, Chine et Afrique du Sud.

4. Il s'agit de huit objectifs de développement adoptés en 2000 par les Nations unies, en premier lieu la réduction de la pauvreté et de la faim, et qui seront remplacés en 2015 par les Objectifs de développement durable. Voir <https://www.un.org/fr/millenniumgoals/>, consulté le 16 mars 2020.

L'APRÈS-APRÈS-GUERRE FROIDE

Une génération après l'effondrement de l'Union soviétique, la vague d'optimisme qui a prévalu dans les années 1990 est maintenant derrière nous. L'avenir incertain de l'Union européenne, le renforcement, dans les pays occidentaux, de mouvements xénophobes réaffirmant la primauté de la souveraineté nationale sur toutes les formes alternatives d'organisation politique et, plus récemment les reterritorisations nationales en réaction à l'épidémie de COVID-19, ainsi que l'incapacité des Nations unies et de la communauté internationale à rétablir la paix dans des pays tels que l'Afghanistan, l'Irak ou la Syrie, ne sont que des symptômes du fait que les peuples ne sont plus mobilisés par les grands récits de progrès et de paix mondiale. En ce sens, nous vivons dans un monde d'après-après guerre froide.

Les phénomènes migratoires sont liés à de multiples facteurs, d'ordre autant macro que micro-économiques. Dans certaines régions du Moyen-Orient et d'Afrique, des conflits provoquent des déplacements massifs de populations. Mais les flux migratoires en provenance de ces pays peuvent être compris plus largement au sein de l'*inequality* évoqué ci-dessus, de ce « paysage inégalitaire », pour jouer avec les catégories proposées en son temps par Arjun Appadurai (1990). Face à des inégalités croissantes – et qui augmentent de plus en plus rapidement (Oxfam, 2017) –, de nombreux auteurs analysent de façon critique les équilibres politiques, économiques et sociaux, mais aussi les modalités de production de la connaissance, hérités des processus de colonisation et de décolonisation (parmi une vaste littérature, citons Chakrabarty, 2000 et Mignolo, 2011). Si nous nous limitons au domaine de la migration, ne devrions-nous pas repenser le cadre conceptuel et politique dominant, porté à la fois par les Nations

unies et les États-nations⁵ (en commençant par remettre en question la distinction entre migrations économiques et migrations forcées⁶) pour comprendre et gérer les mouvements de personnes de ces dernières années, qui pourraient apparaître rétrospectivement comme très modestes ?

Certes, il convient de nous méfier des discours dominants selon lesquels nous sommes « à une époque de mobilité humaine sans précédent, avec plus de personnes en mouvement maintenant qu'à tout autre moment de l'histoire enregistrée », comme le répètent des acteurs institutionnels tels que William Lacy Swing (2013), directeur général de l'Organisation internationale pour les migrations. Une contextualisation historique montre que les chiffres sont loin d'être aussi clairs⁷. Mais il est difficile d'être en désaccord avec Thomas Faist (2008) lorsqu'il affirme la profonde

5. Liisa Malkki (1995) montre comment le champ des *refugee studies* s'est progressivement constitué après la Deuxième Guerre mondiale en reflétant « l'ordre national des choses », qui présente le lien entre nation, territoire et population comme allant de soi.

6. Ces catégories ne permettent pas de rendre compte des stratégies développées par des populations étiquetées comme réfugiées (Monsutti, 2004, 2008). Pour une critique de la catégorie bureaucratique de « réfugié », voir Zetter (1991).

7. McKeown (2004) mentionne que la catégorie même de « migration » n'a pas toujours été comprise de la même façon, ce qui rend délicate toute comparaison entre les chiffres du passé et du présent. Il montre toutefois l'importance des mouvements migratoires dans la deuxième moitié du XIX^e siècle ainsi que dans les années 1920. Pour la période qu'il considère, allant de 1846 à 1940, de 55 à 58 millions de personnes originaires d'Europe se sont rendues dans les Amériques, et de 48 à 52 millions auraient quitté l'Inde et la Chine (en guise de comparaison, le nombre de migrants dans le monde est estimé en 2019 à 272 millions, <https://www.un.org/development/desa/en/news/population/international-migrant-stock-2019.html>, consulté le 16 mars 2020). Selon ses estimations, les migrants représentaient 2 % de la population mondiale en 1910 et 2,3 % en 1990. Dressant un tableau monumental des migrations mondiales, Hoerder (2002) décrit comment les changements démographiques massifs des derniers siècles ont reconfiguré la répartition de la population mondiale : Amérique latine à partir du XVI^e siècle ; traite des esclaves originaires d'Afrique, qui accompagne la colonisation des Amériques ; circulation successive des travailleurs agricoles d'origine asiatique (Inde et Chine surtout) ; expansion russe en Sibérie aux XVIII^e et surtout XIX^e siècles. Il en ressort une image qui relativise l'idée que le monde contemporain connaît des mouvements migratoires sans précédent.

pertinence des phénomènes migratoires pour réfléchir au monde dans lequel nous vivons. Considérons ici comme clé de lecture que la mobilité doit, au-delà de toute dichotomie entre migration volontaire et migration forcée, être située dans ce paysage mondial d'exclusion. En premier lieu, au-delà des étiquettes administratives, les personnes mobiles représentent un témoignage de l'immoralité du monde d'aujourd'hui. Beaucoup d'Afghans que j'ai rencontrés et avec lesquels je me suis entretenu, mais aussi beaucoup d'Irakiens, de Syriens, de Pakistanais, d'Erythréens ou de Congolais, parlent de leur sentiment d'injustice face aux inégalités économiques et sociales qu'ils perçoivent autant au niveau global que dans les pays qu'ils traversent. En ce sens, leur mobilité peut être conçue comme une forme de protestation morale et un acte politique, ou tout au moins comme un acte ayant des conséquences politiques profondes.

À LESBOS : « CE NE PEUT ÊTRE L'EUROPE ! »

Mercredi 28 janvier 2015, je visite le centre d'accueil géré par les autorités grecques près de Mytilène, la principale ville de l'île de Lesbos, dans le cadre d'une étude mandatée par le Haut Commissariat des Nations unies pour les réfugiés sur la situation en matière de protection des demandeurs d'asile et réfugiés afghans dans divers pays européens (Donini, Monsutti et Scalettari, 2016 ; Scalettari, Monsutti, Donini, 2019). La représentante locale de l'agence des Nations unies pour les réfugiés me présente au chef de la police locale. Cet homme d'âge mûr semble désabusé, mais non indifférent au sort des personnes qui débarquent sur les côtes de son pays. Il semble tirer une satisfaction paradoxale à me faire découvrir les mauvaises conditions de travail de son équipe et l'absurdité de la situation. Je passe devant le tout nouveau centre d'hébergement financé par l'Union européenne. Il n'est pas utilisé... « Pas de personnel ! », com-

mente sobrement mon guide. « L'UE ne finance que les infrastructures, pas les salaires ». J'accède au site adjacent, où les personnes récemment arrivées, surtout des Irakiens et des Afghans, sont entassées derrière des grillages surmontés de barbelés. Je m'adresse d'abord à la jeune doctoresse responsable de la petite équipe de Médecins du Monde qui gère le dispensaire. Elle proclame avec entrain : « Au moins, ici, ils sont en sécurité ! » Je regarde autour de moi et trouve difficile de partager sa bonne humeur. Je suis approché par un groupe de Kurdes irakiens. Comme je n'ai pas accès à leur lieu de vie, ils demandent à emprunter mon téléphone portable pour prendre des photos : ils insistent, je dois être au courant de leurs conditions de logement. Ils reviennent avec une série d'images sordides : matelas défoncés, lavabos descellés des murs, toilettes bouchées, tuyauterie cassée... Alors que je demande s'il y a des Afghans, deux jeunes hommes s'approchent de moi. Vêtus de survêtements de sport, une écharpe nouée autour du cou, ils sont couverts de boue, détrempés et grelotants. D'abord sur le qui-vive, ils n'arrêtent pas de parler lorsqu'ils comprennent que je connais le persan. Reza et Mahdi sont des Hazaras originaires du centre de l'Afghanistan, où j'ai passé du temps dans le passé, mais ils ont grandi en Iran. Ils ont traversé le bras de mer qui sépare la Turquie de l'île grecque pendant la nuit et ont mis le pied à Lesbos le matin même. Ils racontent les vexations subies pendant leur jeunesse en exil, leur manque de confiance en l'avenir politique et économique de l'Afghanistan, mais aussi leur sentiment d'être investis par leurs familles de la mission sociale cruciale de réussir, d'obtenir un statut juridique quelque part, en Allemagne ou en Suède, et d'y fonder une famille avec une fille de leur village. Ils répètent sans cesse, comme pour se convaincre : « Ce n'est pas l'Europe ici, ce ne peut être l'Europe ! » Ces deux jeunes hommes expriment une dissonance cognitive entre leurs espoirs et ce à quoi ils font face. Plus que déçus, ils ont l'air surpris, incrédule. Ils attendaient autre chose de l'Europe et leur première réaction

est un *déni défensif* qui leur permet de protéger leurs espoirs... Ils sont arrivés sur les rivages du pays d'Ulysse (Yunan, la Ionie en persan), mais à leurs yeux, ce ne peut être l'Europe, en tous les cas pas le cœur de l'Europe, où – ils en sont certains – des jeunes comme eux ne seront pas traités de la sorte.

DANS LE FRIOUL : L'INVISIBILITÉ DES MIGRANTS

Durant l'été 2015, je passe du temps à Tarcento, village d'origine de mon père, dans le Frioul, au nord-est de l'Italie. Je suis surpris de voir que deux petits hôtels locaux sont remplis de plus de quarante demandeurs d'asile afghans et pakistanais. Le 8 août, ayant fait connaissance avec eux, j'invite Akmal de Kandahar, Gul Agha du Wardak et Mahmud du Nangarhar à m'accompagner avec mes deux enfants de 10 et 8 ans à un concert à Stella, un hameau abandonné perché au sommet d'une haute colline. En chemin, je parle de l'histoire locale, des conflits du passé, de la migration de nombreux Frioulans à travers le monde, du double tremblement de terre de 1976, de l'aide à la reconstruction américaine pendant la guerre froide... La route monte les pentes raides en virages serrés, la vue s'ouvre progressivement sur la vaste plaine. « Par temps clair, vous pouvez voir la mer au loin ! » Gul Agha soupire, il aimerait tellement aller à la plage, écouter le son des vagues et regarder l'horizon sans fin. Akmal l'interrompt avec brusquerie : « La mer ? J'en ai assez vu quand j'étais en Turquie ! » Mahmud, recroquevillé à l'arrière de la voiture, reste silencieux. Gul Agha et Akmal sont plus bavards. Ils s'émerveillent devant le paysage : « Quel bel endroit, si vert ! » Ils sont abasourdis par les vergers de cerisiers abandonnés, par tant de terres laissées inexploitées. Ils rient sans réelle joie : « Ils devraient nous amener ici plutôt que dans des hôtels où on nous laisse languir. Nous savons comment prendre soin

des arbres fruitiers. » Arrivé à Stella, de nombreuses connaissances me saluent. Mais personne ne fait attention à mes compagnons, personne ne les accueille, personne n'exprime le moindre intérêt à échanger quelques mots avec eux. Nous mangeons des cuisses de poulet, de la polenta et des haricots. Akmal est perdu dans ses pensées. Il regarde mon fils avec tendresse. Il le prend finalement sur les genoux, le serre doucement dans ses bras puis commence à parler de la famille qu'il a laissée derrière lui en Afghanistan. Je ramène les trois compagnons à leur hôtel. Debout à l'entrée de la terrasse, deux carabiniers conversent paisiblement avec les clients. Akmal saute de l'arrière de ma voiture. Une partie de moi souhaiterait que les hommes en uniforme s'approchent, me questionnent sur mon véhicule surchargé, mes liens avec ces Afghans... mais ils se contentent de nous regarder, indifférents. Comme à Stella, mes nouveaux amis afghans sont invisibles. Akmal me remercie avec une rapide, mais vigoureuse accolade : « Tu n'es pas comme les gens d'ici... tu te comportes comme un Afghane. » La solidarité, l'hospitalité et le sens de l'honneur sont des valeurs qu'il n'a guère remarquées chez les Européens qu'il a rencontrés sur la route des Balkans et en Italie. Il a fui un conflit qui n'est plus le sien, un combat armé entre un gouvernement qui ne délivre guère de services à la population et une insurrection divisée et de plus en plus brutale. En quittant sa famille, il espérait partir vers de meilleures conditions de vie. Mais son expérience de l'Occident n'a pas été celle de la bienveillance humaniste. Son expérience l'a conduit au-delà du déni défensif initial de Reza et Mahdi à Lesbos. Il ose un jugement : les Européens ne se comportent pas correctement ; les Afghans sont habités par des valeurs morales plus élevées.

DANS LA « JUNGLE » DE CALAIS :
HABITER LA MOBILITÉ

Vendredi 13 novembre 2015, je suis à Calais, dans le nord de la France, pour visiter la « jungle ». Il est tard dans l'après-midi quand j'arrive sur le site, à l'est de la ville. Il fait déjà nuit ; le vent souffle fort. Après avoir dépassé quelques véhicules des Compagnies républicaines de sécurité, je remarque un groupe d'hommes, des Soudanais du Darfour, alignés derrière une camionnette blanche. Un couple de retraités distribue du pain. Nous échangeons quelques mots. Ils coopèrent avec une association locale et aident les réfugiés et les demandeurs d'asile depuis quinze ans. « Où puis-je trouver des Afghans ? » « N'y allez pas, ils pourraient être agressifs ! » répond le vieil homme. Dans les jours précédents, demandeurs d'asile et défenseurs des droits de l'homme ont protesté contre les conditions de vie précaires. La jungle est en effet présentée dans les médias comme un établissement informel où pratiquement aucun service n'est disponible, où jusqu'à 5 000 personnes venant d'Afghanistan, d'Irak, de Syrie, d'Érythrée ou du Soudan convergent dans l'espoir de traverser la Manche et de poser les pieds sur le sol britannique. S'agit-il d'un lieu d'exception, où l'état de droit est suspendu, où l'intervention de l'État ne va pas au-delà de la mise à l'écart ? Je passe devant des toilettes mobiles et marche sur le chemin boueux entre les tentes et les abris de fortune. Je parviens à une église érythréo-éthiopienne faite de bâches fixées sur des cadres en bois, puis à quelques magasins : un four à pain, plusieurs épiceries et restaurants. La plupart des commerçants semblent être des Afghans. Je fais la queue pour acheter du pain et profite de l'occasion pour entamer la conversation. Outre les clients kurdophones et arabophones venus d'Irak ou de Syrie, les Afghans sont principalement des Pachtounes du Sud et de l'Est. Dans un geste d'hospitalité, le boulanger ne veut pas au début me prendre de l'argent. Je dois insister.

Même dans cet espace de vide social supposé, le sentiment de fierté et d'honneur n'est pas perdu.

Le soir même, une série coordonnée d'attaques terroristes a lieu à Paris. Les soupçons retombent immédiatement sur les groupes militants islamistes. Le lendemain, toutes les conversations tournent autour des conséquences politiques potentielles sur les demandeurs d'asile et les réfugiés, dont beaucoup sont musulmans. Un incendie a éclaté dans la jungle pendant la nuit, et beaucoup de résidents se demandent s'il s'agit d'un acte de représailles de la part de groupes d'extrême droite, avant que la cause accidentelle ne soit établie. Je vais dans un restaurant que j'ai rapidement visité le soir précédent. Trois associés le dirigent. Ce sont des pachtounophones originaires de différentes provinces d'Afghanistan. Plus que par l'origine géographique ou l'appartenance tribale, ils sont unis par une expérience commune de mobilité de longue durée. L'un d'eux, Ehsanullah, a passé sept ans en Angleterre mais a beaucoup circulé dans d'autres pays européens. Il me montre spontanément une carte d'identité italienne pour étranger lui permettant de se déplacer légalement dans l'espace Schengen. « Comment se fait-il que vous restiez ici, dans la jungle, et que vous ne tentiez pas votre chance dans un cadre plus accueillant ? », demandé-je. « Ici, c'est vrai, je dors sous une tente, il fait froid et il y a du vent. Mais je dirige ma propre entreprise, je peux gagner de l'argent. J'espère qu'un jour, je pourrai économiser suffisamment et faire venir ma famille. » Son ton est mi-enjoué, mi-affligé. La quête d'autonomie a un coût. Son but n'est pas d'aller en Angleterre et de s'y installer ; pas encore du moins. Il habite la mobilité. Un endroit tel que la jungle offre à des gens comme lui un créneau économique. La jungle ne peut pas être décrite uniquement comme une impasse pour les migrants ; elle est un microcosme, un site où les personnes en mobilité réinventent les relations sociales. Beaucoup viennent ici en sachant qu'ils se retrouveront parmi des pairs avec lesquels ils partagent l'ex-

périence du déplacement, en sachant qu'ils seront en mesure de collecter des informations sur les routes migratoires et les régimes d'asile en constante évolution des pays de l'Union européenne.

LA MOBILITÉ COMME ACTE POLITIQUE

Lesbos, le Frioul, Calais, la Grèce, l'Italie, la France, trois lieux qui ponctuent un long voyage allant de présents incertains vers des futurs incertains, un long voyage qui n'aura pas forcément, contrairement au périple d'Ulysse, de destination finale. Ces trois vignettes illustrent également le parcours moral entrepris par les personnes que j'ai rencontrées, depuis le déni défensif initial de Reza et Mahdi qui ne pouvaient admettre que l'Europe maltraite des jeunes comme eux, en passant par le jugement moral négatif d'Akmal à l'encontre des Européens, jusqu'à la perte de foi d'Ehsanullah envers l'Europe et ses efforts entrepreneuriaux situés en marge de la société environnante. À Calais, nous sommes confrontés à une forme paradoxale de cosmopolitisme par le bas, ce que le philosophe italien Paolo Virno a appelé *engaged withdrawal*, « retrait engagé » (2004) : une mise à l'écart assumée par rapport aux pays traversés, un acte de résistance face aux pouvoirs établis. Ce n'est pas un positionnement inédit, si nous nous référons à la description de James Scott de « l'art de ne pas être gouverné » (2009). Reza, Mahdi, Akmal et Ehsanullah ont expérimenté dans leur corps le paysage mondial de l'exclusion que j'ai mentionné au début de cet article. Tous ont fui la violence ou l'injustice ; tous aspirent à une vie meilleure. Plus que de les placer sous une étiquette, celle de migrant en quête d'emploi ou de réfugié ayant besoin de protection, je vois en eux des témoignages vivants du monde d'inégalités croissantes dans lequel nous vivons.

Dans un monde d'après-après guerre froide, probablement le plus inégalitaire de toute l'histoire de l'humanité,

il pourrait être temps de réexaminer le cadre conceptuel de la mobilité, de démasquer les coûts humains de la notion de migration forcée et, plus généralement, des catégories dichotomiques existantes. L'arrivée massive en Europe de Syriens, d'Afghans, d'Irakiens, d'Érythréens et de Congolais ne résulte pas uniquement d'une série de conflits régionaux ou d'une quête d'emploi et de vie meilleure. Les personnes qui frappent à la porte de l'Europe racontent leur fatigue morale devant le fossé de plus en plus béant entre les couches les plus riches et les plus pauvres de l'humanité. Par leur présence sur les routes et aux portes des villes européennes, ils dévoilent l'immoralité du paysage économique et social mondial. Leur périlleux parcours des hautes terres de l'Afghanistan aux rivages de l'Europe représente une protestation contre la répartition globale de la richesse et de la sécurité, ainsi qu'une subversion des formes classiques de territorialité politique. En tant que tel, il peut être compris – par ses conséquences structurelles plus que par les intentions individuelles – comme un acte politique.

S'exiler pour des idées dans l'Europe du XIX^e siècle

Delphine Diaz

Au XIX^e siècle encore, des insurgés mouraient pour leurs idées au combat, sur les barricades ou en déportation ; d'autres étaient condamnés à l'exil. Cette migration contrainte, parfois accompagnée de mesures de confiscation des biens voire d'une peine de mort civile, a frappé des centaines de milliers de personnes. Les exilés du XIX^e siècle ont été forcés de vivre loin de leur patrie et souvent de leur famille, faisant l'expérience d'une rupture qui pouvait être vécue soit comme un drame personnel, soit comme une simple parenthèse dans un parcours très dense, ou encore comme une extraordinaire opportunité politique pour affirmer et faire connaître leurs idées depuis l'étranger.

La présente contribution explore cette réalité oubliée, ce passé des migrations contraintes qui restent au centre de nos préoccupations politiques et diplomatiques, à l'heure où le nombre de déplacés et réfugiés dans le monde dépasse 70 millions de personnes selon les chiffres du Haut-Commissariat des Nations unies pour les réfugiés¹. Les ordres de grandeur de ces migrations n'étaient bien sûr pas comparables au XIX^e siècle ; il n'en reste pas moins que les contemporains ont pu vivre le départ forcé ou l'accueil d'exilés et de réfugiés comme d'authentiques moments de crise. Cette question était au centre du

1. Haut-Commissariat aux réfugiés des Nations unies, *Global Trends. Forced displacement in 2018*, 2018 : le document fait état de 70,8 millions de personnes victimes de migrations forcées dans le monde en 2018.

projet AsileuropeXIX² qui visait à mettre au jour les crises de la migration et de l'asile que l'Europe a connues au XIX^e siècle. Revenir deux siècles en arrière sur les décennies ouvertes par le Congrès de Vienne, durant lesquelles les pays européens ont été confrontés au constant va-et-vient de réfugiés étrangers, permet de relativiser le caractère inédit de la commotion qu'a été pour l'Union européenne l'été 2015³.

Après la fin des guerres napoléoniennes, l'exil politique est non seulement devenu un passage obligé pour les opposants aux régimes des restaurations, mais aussi pour les défenseurs des révolutions réprimées ou avortées des années 1830, du printemps 1848, ou encore du début des années 1870. S'il s'agissait principalement d'insurgés et de révolutionnaires, l'exil a également frappé dans le même temps nombre de contre-révolutionnaires, appartenant à ce que Jordi Canal a appelé « l'internationale blanche⁴ ». Il convient donc de complexifier le portrait du proscrit européen pour envisager les effets du phénomène de l'exil sur la refondation des sociétés européennes du XIX^e siècle. Comment s'est effectuée la rencontre des proscrits et réfugiés avec les sociétés d'accueil ? Et quelles ont été les représentations attachées à la figure de l'exilé ? Celles-ci semblent avoir tour à tour témoigné de compassion et de rejet, car la seconde moitié

2. Ce programme, financé par l'Agence nationale de la recherche dans le cadre du « Défi Flash Asile », porte sur l'histoire des réfugiés en Europe dans les années 1830-1870. Il est accueilli par le laboratoire CERHiC (EA 2616) de l'Université de Reims Champagne-Ardenne (2016-2020). Voir le site Internet <https://asileurope.humanum.fr/>

3. Au cours de l'année 2015, les pays de l'Union européenne ont reçu 1,3 million de demandes d'asile – dont plus d'un tiers pour la seule Allemagne –, soit un doublement du nombre de requêtes par rapport à l'année précédente : ces nombreuses entrées ont fait parler les médias d'une « crise migratoire », une formule à laquelle beaucoup de chercheurs ont préféré celle de « crise de l'asile ».

4. Voir Jordi Canal, dans Jean-Clément Martin (dir.), *La Contre-Révolution en Europe, XVIII^e-XIX^e siècles. Réalités politiques et sociales, résonances culturelles et idéologiques*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2001, p. 292.

du XIX^e siècle a vu l'affirmation de réflexes xénophobes qui ne visaient plus seulement les travailleurs étrangers, mais aussi les réfugiés politiques.

EXILÉS, RÉFUGIÉS, PROSCRITS : DES CATÉGORIES EN QUESTION

Entre la fin des guerres napoléoniennes et les années 1870-1880 s'ouvre un siècle marqué par le recours de plus en plus important à la proscription comme outil de répression politique. On éloigne, on bannit, on proscriit les opposants, à tel point que Sylvie Aprile a pu parler de « siècle des exilés⁵ ». Alors que l'exil était encore entendu dans les siècles précédents comme un éloignement loin de la cour, comme une mise à distance géographique qui était vécue comme une forme de disgrâce, le mot « exil » renvoie de plus en plus, après la fin des guerres napoléoniennes, à une migration internationale, impliquant un passage de frontières effectué sous la contrainte. En 1835, la sixième édition du *Dictionnaire de l'Académie française* propose une nouvelle définition du mot « exil », qui met l'accent sur ces changements : l'exil est « l'état de celui que l'autorité force à vivre hors du lieu, hors du pays où il habitait ordinairement ». Quelques décennies plus tard, en 1873, dans son *Dictionnaire de la langue française*, Émile Littré définit quant à lui l'exilé comme un individu « expulsé hors de sa patrie ». De même, au Royaume-Uni, le mot « *exile* » se trouve de plus en plus employé dans les débats parlementaires consacrés à l'asile, sans pour autant faire référence à un statut juridique clairement déterminé.

L'exil était ainsi assimilé à une migration forcée qui amenait le proscriit à traverser des frontières internationales,

5. Sylvie Aprile, *Le Siècle des exilés. Bannis et proscriits de 1789 à la Commune*, Paris, CNRS Éditions, 2010.

le plaçant dans la position administrative du « réfugié ». En France, le terme renvoyait en effet à la catégorie des étrangers ayant quitté leur pays sous la contrainte politique, après avoir rompu tout lien avec leur État d'origine, et qui avaient besoin de l'aide financière du pays d'accueil pour subsister⁶. La loi du 21 avril 1832 relative aux « étrangers réfugiés » fut la première à traiter de cette catégorie administrative qui faisait l'objet d'une surveillance particulière. Ceux qui étaient ainsi définis par les préfets étaient dotés de « bulletins individuels de réfugiés » et soumis à l'assignation à résidence dans des dépôts constitués en province, loin des frontières et des grandes villes. Mais le texte législatif lui-même restait très évasif sur la façon de déterminer les contours du groupe, qui se sont précisés en pratique, au gré des instructions et circulaires du ministère de l'Intérieur, mais aussi et surtout des pratiques administratives des préfets dans les départements⁷.

Tandis que la catégorie administrative du réfugié se construisait à tâtons, l'exilé restait dans le même temps associé à des représentations anciennes et doloristes. Ainsi, par exemple, depuis les *Tristes* d'Ovide au moins, l'exil rimait avec solitude et désolation. Dans la préface des *Exilés*, en 1867, Théodore de Banville écrivait ces mots qui renvoyaient au caractère presque atemporel de l'expérience d'arrachement à sa patrie :

Les Exilés ! Quel sujet de poèmes, si j'avais eu plus de force ! En prononçant ces deux mots d'une tristesse sans bornes, il semble qu'on entende gémir le grand cri de désolation de l'Humanité à travers les âges et son sanglot infini que jamais rien n'apaise.

6. Maurice Block (dir.), *Dictionnaire de l'administration française*, Paris, Berger-Levrault et fils, 1856, p. 1412.

7. Pour un bilan autour de cette définition du groupe des réfugiés en France, voir le corpus de circulaires administratives recueillies et transcrites sur le site d'AsileuropeXIX : <https://asileurope.huma-num.fr/circulaires-sur-les-refugies>

La tradition élégiaque était sans cesse réactivée au XIX^e siècle dans la littérature de l'exil. C'est aussi le cas dans les représentations iconographiques, où se retrouve le *topos* du proscrit représenté comme un homme seul et pensif, arraché à sa patrie. En témoignent, par exemple, les multiples photographies immortalisant Victor Hugo sur son rocher à Jersey, ou encore le tableau intitulé *L'Esule* – « L'Exilé », en italien – d'Antonio Ciseri (1821-1891), peint vers 1860. Le proscrit y est dépeint sous les traits d'un homme assis et mélancolique, plongé dans la contemplation d'un paysage désert, doté d'un manteau râpé et de chaussures abîmées par une marche que l'on devine longue et épuisante.



Antonio Ciseri, *L'Esule*, vers 1860, Lugano,
Museo Civico di Belle Arti

L'EXIL EN PARTAGE

Alors que les représentations du proscrit solitaire et malheureux se multipliaient, l'exil était pourtant une réalité éminemment collective, de plus en plus partagée par-delà les clivages politiques. Comme l'a écrit au lendemain de l'Unité italienne le patriote lombard Carlo Cattaneo, acteur majeur du *Risorgimento*, l'exil, dans une Italie morcelée, était devenu une véritable « institution politique⁸ », presque un passage obligé pour les opposants aux régimes des restaurations. En réalité, cette formule peut être étendue à l'ensemble de l'Europe. Après le Congrès de Vienne, c'est le sud du continent qui a été le plus affecté par ces migrations contraintes, provoquées par la répression des révoltes, des révolutions et des *pronunciamientos* : répression des insurrections libérales dans les Royaumes des Deux-Siciles et du Piémont-Sardaigne (1820-1821), écrasement du régime constitutionnel espagnol (1820-1823) par l'armée des « Cent mille fils de Saint Louis » que Louis XVIII avait envoyée de l'autre côté des Pyrénées pour venir à la rescousse de l'absolutisme de Ferdinand VII. Les années 1830, marquées par le prolongement des combats entamés par les libéraux, ont vu se diversifier les origines des migrations forcées, mais aussi les pays de passage et d'arrivée. À l'automne 1831 commençait la « Grande Émigration » polonaise, constituée des insurgés qui avaient résisté à la répression russe de l'insurrection de Varsovie (novembre 1830-septembre 1831). Cet exode de 7 000 à 8 000 personnes s'est dirigé vers l'ouest et le nord de l'Europe, disséminant les patriotes polonais qui trouvaient néanmoins depuis l'étranger de nouveaux moyens de continuer et d'af-

8. Pour reprendre l'expression restée célèbre de Carlo Cattaneo au sujet de la migration du poète vénitien Ugo Foscolo (1778-1827), qui aurait fait de l'exil une véritable institution dans la péninsule italienne. Carlo Cattaneo, *Ugo Foscolo e l'Italia*, Milan, Politecnico, 1861, p. 34.

firmer leur combat. Dans le même temps, les circulations politiques se sont également intensifiées entre l'Europe et l'Amérique – vers laquelle certains Polonais de la « Grande Émigration » ont pu poursuivre leur chemin⁹ –, mais aussi entre l'Europe et l'Afrique du Nord : l'Algérie a ainsi constitué un espace majeur d'exil et de relégation¹⁰.

Si la géographie de l'exil et du refuge changeait et s'étirait peu à peu, les raisons du départ s'avéraient aussi de plus en plus diverses. Aux conflits entre libéralisme et monarchisme autoritaire, aux conséquences des occupations étrangères, s'ajoutaient des aspirations nationales qui étaient déjà vives dans la péninsule italienne, mais qui se sont aussi affirmées dans les États allemands ou dans l'Empire d'Autriche. Le « Printemps des peuples » de 1848 a marqué une nouvelle inflexion de l'exil en Europe. Parce qu'une part importante des États du continent a été touchée de manière concomitante par des mouvements révolutionnaires de différentes natures et intensités, les années 1848 et 1849 se sont distinguées par une intensification sans précédent des déplacements forcés, donnant naissance à ce que l'historienne Heléna Tóth a appelé une « génération exilée¹¹ », marquée par son républicanisme. De nouveaux lieux de départ – comme par exemple la Hongrie – et de réception des réfugiés se sont affirmés – à l'instar de la ville de Constantinople dans l'Empire ottoman, qui a accueilli nombre de réfugiés hongrois et polonais après 1849. La cartographie des lieux d'asile, jusqu'alors polarisée par des capitales comme Paris, Bruxelles et Londres, tendait ainsi à se complexifier.

9. Voir Florian Stasik, *Polish Political Émigrés in the United States of America, 1831-1864*, New York Columbia University Press, 2002.

10. Voir Delphine Diaz, « Indésirables en métropole, utiles en Algérie ? Les réfugiés politiques étrangers et la colonisation (1830-1852) », *Revue d'histoire du XIX^e siècle*, 2015/2, n° 51, p. 187-204.

11. Heléna Tóth, *An Exiled Generation. German and Hungarian Refugees of Revolution, 1848-1871*, New York, Cambridge University Press, 2014.

La diversification des origines sociales des exilés a contribué à changer la donne dans la seconde moitié du XIX^e siècle. Après le Printemps des peuples, la composition socio-professionnelle des groupes d'exilés politiques a évolué et s'est diversifiée, intégrant davantage d'employés, d'ouvriers, de paysans, de domestiques. L'exil n'était plus seulement réservé aux élites, comme c'était encore le cas pour les exodes libéraux des années 1820 qui comprenaient principalement des proscrits militaires et des propriétaires, il se démocratisait peu à peu, affectant de plus en plus les membres des classes moyennes et populaires. Une telle tendance s'est confirmée au début des années 1870. Ainsi, les communards parisiens, qui se dispersèrent à travers l'Europe et l'Amérique après avoir échappé à la Semaine sanglante du 21 au 28 mai 1871 et à la condamnation à la déportation outre-mer, comptaient dans leurs rangs des ouvriers et employés. Par exemple, les ouvriers et artisans exerçant des métiers manuels représentent près de la moitié des individus mentionnés dans les listes de réfugiés installés à Genève en 1873 et en 1879¹². Les défenseurs de la République cantonaliste de Carthagène, en Espagne, exilés après la répression orchestrée par l'armée espagnole en 1873-1874, nombreux à se diriger vers l'Oranais¹³, rassemblaient des marins militaires, des ouvriers, des artisans...

Issus de toutes les classes sociales, les exilés politiques du XIX^e siècle peuvent ainsi être associés dans nos représentations communes à des figures de révolutionnaires de gauche et d'extrême gauche. Pensons à la pérégrination d'un Giuseppe Mazzini, passé du monarchisme modéré au républi-

12. Marc Vuilleumier, « Les exilés communards en Suisse », *Histoire et combats. Mouvement ouvrier et socialisme en Suisse, 1864-1960*, Lausanne, Éditions d'en bas & Collège du travail, 2012, p. 245.

13. Jeanne Moisan, « Que faire d'exilés indésirables ? Les cantonalistes espagnols en Algérie française (1874) », *Diasporas* [En ligne], 33 | 2019, <http://journals.openedition.org/diasporas/3809> ; DOI : 10.4000/diasporas.3809

canisme lors de son premier séjour forcé dans la France de Louis-Philippe, aux multiples exils de Karl Marx entre la France, la Belgique et l'Angleterre, ou encore à l'itinérance de la communarde Louise Michel, d'abord déportée en Nouvelle-Calédonie, puis proscrite à Londres. Néanmoins, tout au long du siècle, cette forme de migration contrainte qu'est l'exil a affecté toutes les nuances de l'échiquier politique, depuis les libéraux jusqu'aux républicains et aux anarchistes, certes, mais aussi les contre-révolutionnaires. Cinq ans après la répression des communards en France, la III^e République a, par exemple, accueilli sur son sol plusieurs milliers de combattants espagnols de la cause légitimiste, à l'issue de la seconde guerre carliste (1872-1876) qui s'achevait de l'autre côté des Pyrénées. Le 28 février 1876, le prétendant Don Carlos (1848-1909), accompagné de son état-major, mais aussi de plus de quinze mille soldats, a trouvé refuge en France en passant par le département des Basses-Pyrénées, actant l'échec du mouvement qu'il avait initié quatre ans plus tôt. L'exil n'a donc pas été l'apanage des révolutionnaires, et une historiographie dynamique s'emploie actuellement à mettre au jour les mobilités contraintes des légitimistes tout au long du siècle¹⁴, qui ont pu bénéficier de la solidarité monarchiste et contre-révolutionnaire dans les pays qui les accueillaient.

LE PARCOURS D'EXIL : ENTRE DÉSŒUVREMENT ET RÉINVENTION DE SOI

Pour comprendre les fondations et refondations produites par ces exils qui ont traversé l'Europe entière au XIX^e siècle, deux dimensions importantes peuvent être

14. Voir par exemple Alexandre Dupont, *Une Internationale blanche. Histoire d'une mobilisation royaliste entre France et Espagne dans les années 1870*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2020.

mises en lumière. D'abord, la perception de l'exil comme rupture ou, au contraire, comme opportunité par les exilés eux-mêmes ; puis la question des conditions d'accueil réservées par les sociétés qu'ils ont rencontrées et fréquentées. L'exil apparaissait en effet de prime abord comme un moment de rupture, qui amenait les proscrits à quitter leur pays, leur famille, leurs occupations, leur train de vie. Le départ pouvait occasionner chez eux un sentiment d'isolement géographique et linguistique, tout en les confrontant à l'expérience de la précarité. Les Polonais internés dans le département de l'Indre, au sein du dépôt de réfugiés de Châteauroux qui accueillait environ 300 civils en 1833, ne comprenaient pas pour la plupart la langue française, et les autorités locales se plaignaient des difficultés de communication. Le séjour forcé à l'étranger, qui pour les réfugiés arrivés et secourus en France rimait avec assignation à résidence, était par ailleurs décrit comme propice à l'oisiveté. Les proscrits eux-mêmes étaient les premiers à se plaindre de leur désœuvrement. Dans son portrait de l'« *emigrado* », l'homme de lettres espagnol Eugenio de Ochoa (1815-1872), qui lui-même vécut l'exil, a dépeint la situation de ses compatriotes réfugiés, assignés à résidence dans des dépôts formés dans les petites villes de province françaises sous la monarchie de Juillet. Il a rendu compte de l'atmosphère d'oisiveté qui régnait parmi ces Espagnols secourus par le ministère de l'Intérieur : les réfugiés jouaient aux cartes, se retrouvaient dans les cafés et lisaient les journaux¹⁵, attendant les nouvelles venues de l'autre côté des Pyrénées. Ce désœuvrement et l'ennui qu'ils en éprouvaient étaient par ailleurs regrettés par les autorités administratives. Par exemple, en décembre 1837, une circulaire du ministère de l'Intérieur français recommandait aux préfets de veiller à ce que les réfugiés étrangers « retenus

15. Eugenio de Ochoa, « El Emigrado », dans Ramón de Mesonero Romanos, *Los Españoles pintados por sí mismos*, Madrid, Gaspar y Roig, 1851, p. 313.

par un amour propre mal entendu¹⁶ » ne persévèrent pas « dans l'oisiveté¹⁷ », figeant ainsi l'image négative d'un réfugié oisif, venu profiter de la bienfaisance du pays.

Mais, à l'inverse de ce cliché du désœuvrement en exil, les migrations contraintes du XIX^e siècle ont pu être propices à la reprise d'une activité professionnelle, ancienne ou nouvelle. Cela tenait d'abord aux réseaux de solidarité qui permettaient aux exilés de bénéficier de véritables « chaînes migratoires ». Par exemple, un français fixé à Lausanne, Charles Bergeron¹⁸ (1808-1883), appartenant à cette élite d'ingénieurs qui ont construit les premières lignes de chemin de fer en Suisse, a donné du travail à nombre de proscrits républicains français exilés dans le pays après le coup d'État du 2 décembre 1851. Pour certains exilés, l'expatriation a été suivie par la reprise rapide d'un emploi, parfois radicalement nouveau par rapport à celui qu'ils exerçaient avant leur départ. Ainsi de Victor Frond (1821-1881), sous-lieutenant dans un bataillon de sapeurs-pompiers de Paris, d'opinion républicaine : opposant au coup d'État de Louis-Napoléon Bonaparte du 2 décembre 1851, il avait été arrêté huit jours plus tard. Déporté en Algérie, il s'était évadé à l'automne 1852 et s'était réfugié en Angleterre, puis à Jersey. Après un bref passage par le Portugal, il a rejoint le Brésil en 1857 où il s'est fait un nom dans le domaine de la photographie,

16. Archives départementales de la Vienne, 4 M 165, circulaire du ministère de l'Intérieur français aux préfets, 12 décembre 1837.

17. *Ibid.*

18. Jean-Claude Sosnowski, « Charles Bergeron », *Dictionnaire biographique du fouriérisme*, notice mise en ligne en mai 2009 (<http://www.charlesfourier.fr/spip.php?article668>) : « Sous le Second Empire, [Charles Bergeron] profite de sa situation en Suisse pour aider les exilés français. Ses fréquents voyages lui permettent de servir d'intermédiaire entre la France, la Belgique, l'Angleterre. Il leur fournit du travail ou bien les accueille à Lausanne et dans son chalet des Plans-sur-Bex. Ainsi en 1862, sans doute à la suite d'une recommandation de Jean-Baptiste Charras, alors financier principal du *Confédéré* de Fribourg, il place son ami François-Auguste Brückner, ancien député du Bas-Rhin à la Constituante et à la Législative, comme chef du matériel à la direction de la ligne Lausanne-Fribourg-Berne. »

comme auteur des premiers reportages photographiques sur le pays. Ses œuvres étaient particulièrement prisées par la famille impériale. Sa monumentale description pittoresque du Brésil, illustrée de ses photographies et commentée par le proscrit Charles Ribeyrolles, a rencontré un large public des deux côtés de l'Atlantique. Une *success-story* comme celle de Victor Frond, nommé à la fin de sa vie régisseur du Palais de l'Élysée¹⁹, montre que malgré les représentations doloristes, l'exil a pu être l'occasion d'une réinvention professionnelle et personnelle.

SOLIDARITÉ OU REJET DES SOCIÉTÉS D'ACCUEIL

Si l'exil a représenté un défi pour ceux qui en étaient victimes, il a aussi provoqué des débats et des bouleversements majeurs dans les sociétés d'accueil européennes, parfois confrontées à l'arrivée rapide et numériquement importante de cohortes d'exilés. Par exemple, la Suisse a été confrontée à l'arrivée de plus de 10 000 réfugiés allemands dans les années 1848-1849, dans des circonstances qui ont été vécues comme une crise par les contemporains. Soulignons que, face à ces arrivées jugées massives, la réception des proscrits et exilés a provoqué dans l'Europe du XIX^e siècle des réactions contrastées. L'accueil a parfois été suivi de l'éclosion de mouvements de solidarité avec ces étrangers, qui ont été relayés par des structures anciennes, qu'il s'agisse de structures religieuses ou encore de loges de la franc-maçonnerie. Ainsi, au début des années 1830, les milliers de Polonais de la « Grande Émigration » ont bénéficié de la solidarité du clergé catholique français ouvert aux idées libérales d'un Lamennais. L'Europe a aussi vu, à partir

19. *Dictionnaire Maitron*, <http://maitron-en-ligne.univ-paris1.fr/spip.php?article213850>, notice FROND Victor [FRONT Jean] par Gauthier Langlois, version mise en ligne le 12 mai 2019, dernière modification le 21 mai 2019.

des années 1820, la création d'associations nouvelles, pensées pour l'accueil des réfugiés étrangers, à l'attention des Grecs au temps de la guerre d'indépendance contre l'Empire ottoman, puis surtout des exilés polonais de la « Grande Émigration » dans les années 1830. La cause des Polonais a donné lieu dans toute l'Europe du Nord et de l'Ouest à une vague d'engouement libéral sans précédent, à tel point que les exilés ont été baptisés dans la France de Louis-Philippe « les Français du Nord ». D'un pays à un autre, les nouvelles structures de solidarité créées pour les accueillir étaient connectées entre elles. Ainsi, le Comité central polonais de Paris, fondé en 1831 par le général de Lafayette, initialement pour aider les insurgés polonais, puis, après l'échec de l'insurrection de Varsovie, pour secourir les réfugiés, s'inscrivait-il dans un réseau transnational : il était en effet en contact étroit avec des comités équivalents en Suisse, au Royaume-Uni ou aux États-Unis²⁰. Les exilés polonais eux-mêmes n'hésitaient pas à fonder leurs propres associations, marquées en France par la division entre un parti monarchiste et un parti républicain qu'incarnait la Société démocratique polonaise fondée en 1832 à Paris. Dans toute l'Europe, ils participaient au débat d'idées dans les pays qui les accueillaient, en s'impliquant dans des formes de sociabilité politique comme le salon ou le banquet dans la France de la monarchie de Juillet²¹, et parfois en prenant part à certaines insurrections et révolutions, comme le montre la participation polonaise aux combats parisiens de février et juin 1848.

Il ne faudrait pas s'en tenir pour autant à une vision trop irénique ou enjolivée de l'accueil des exilés politiques dans l'Europe du XIX^e siècle. Si, dans les années 1830, la réception des Polonais de la « Grande Émigration » a certes donné lieu

20. Delphine Diaz, *Un asile pour tous les peuples ? Exilés et réfugiés étrangers dans la France en France au cours du premier XIX^e siècle*, Paris, Armand Colin, 2014, p. 232.

21. *Ibid.*, p. 215 et suivantes.

à l'exceptionnelle mobilisation de comités libéraux, les proscrits eux-mêmes n'étaient pas unanimement enthousiastes lorsqu'ils faisaient la description de leurs conditions d'accueil. L'historien polonais Joachim Lelewel (1786-1861), dans une lettre à l'homme politique belge Henri de Brouckère, déplorait ainsi « l'aversion » que ses compatriotes pouvaient susciter en Belgique²², où Lelewel avait dû s'installer en 1833 après avoir été expulsé de France sous la pression diplomatique russe. Et, si les Polonais regrettaient des réactions de rejet à leur égard, notons que les réfugiés libéraux espagnols ou italiens, qui pourtant défendaient eux aussi une cause patriotique, ont connu dans les années 1830 une situation moins favorable encore. En 1834, le *Times* estimait ainsi que les réfugiés italiens étaient traités comme des bandits en France²³. Deux ans plus tard, en Suisse, James Fazy (1794-1878), chef de file du mouvement « radical », soulignait que l'arrivée des Polonais avait polarisé les craintes autour de la figure du réfugié :

[...] le Réfugié, c'est un grand Monsieur, haut de sept pieds, horrible à voir, les cheveux ébouriffés, l'œil hagard, parcourant dès le matin nos carrefours, enlevant à tous les petits enfants leurs tartines de beurre, et soufflant à tous les Suisses toutes les places de professeur qu'il peut rencontrer. Le soir, le Réfugié se réunit dans une caverne du Mont-Salève, où il conspire sans cesse et sans relâche, creusant des souterrains qui aboutissent à tous les trônes (pour lesquels la sottise a toujours eu un si tendre intérêt) ; dans ces souterrains, le Réfugié amasse les matières volcaniques qui doivent faire un jour explosion²⁴ [...].

22. Idesbald Goddeeris, *La Grande Émigration polonaise en Belgique (1831-1870). Élités et masses en exil à l'époque romantique à l'époque romantique*, Berne, Peter Lang, 2013, p. 78.

23. Caroline E. Shaw, *Britannia's Embrace. Modern Humanitarianism and the Imperial Origins of Refugee Relief*, Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 56.

24. Archives générales de l'État de Genève, James Fazy, *Du fédéral au Fédéral*, 1836.

La réception de ces réfugiés jugés trop nombreux, désœuvrés, et trop remuants politiquement ou trop éloignés culturellement du pays d'accueil, a donc très tôt suscité des réactions de défiance ou de rejet. La crise économique dans laquelle le continent est entré en 1846 a constitué de ce point de vue un tournant, favorisant l'enracinement d'une xénophobie qui avait pour cible les travailleurs, mais aussi les réfugiés étrangers. En 1847, Ranc, écrivain public établi à Lyon, adressait une pétition à la Chambre des pairs pour signaler la grande « misère de la classe ouvrière » à Lyon, qu'il expliquait par la présence envahissante des ouvriers étrangers, mais aussi par l'arrivée massive de réfugiés – « Piémontais, Savoyards, Espagnols, Polonais, Tirroliens [*sic*], Allemands de toutes provinces, Prussiens, Autrichiens²⁵ » – qu'il jugeait indûment secourus par le gouvernement, « alors que le Français est dépourvu de travail et de nourriture²⁶ ».

De plus, alors que la société civile associait de plus en plus couramment le réfugié à une menace, les autorités françaises ont relayé cette représentation après le tournant conservateur de la Seconde République. En 1850, le préfet du département des Bouches-du-Rhône établissait ainsi un lien direct entre l'arrivée des réfugiés politiques consécutive à l'écrasement de la République romaine et l'augmentation du nombre de vols et de crimes commis à Marseille, cette insécurité mettant selon lui la population « en émoi ». Il recommandait donc l'éloignement voire l'expulsion de ces républicains romains²⁷. Au même moment, en Suisse, une assemblée populaire réunie à Berne en novembre 1850 demandait l'expulsion des réfugiés étrangers : ceux-ci se

25. Archives nationales de France, CC 472, dossier n° 603, pétition du sieur Ranc à la Chambre des pairs, 1847 [s. d.].

26. *Ibid.*

27. Delphine Diaz, « La figure de l'étranger en France de la monarchie de Juillet à la II^e République : de la tête de Turc au bouc émissaire », dans Frédéric Chauvaud, Jean-Claude Gardes, Christian Moncelet et Solange Vernois (dir), *Boucs émissaires, têtes de Turcs et souffre-douleur*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2012, p. 133-144.

trouvaient au nombre d'environ 500 dans la capitale de la Fédération²⁸ et étaient jugés trop nombreux et dangereux. Dans les années 1870-1880, l'exil des communards puis celui des anarchistes ont suscité des réactions de rejet de plus en plus vives. Si les communards étaient admis en Grande-Bretagne, ils ne manquaient pas d'être considérés comme des athées qu'il fallait évangéliser. S'est alors ouverte une période durant laquelle les réfugiés, en particulier les anciens insurgés de la Commune de Paris et plus encore les anarchistes, étaient perçus avec recul et inquiétude par l'opinion britannique, qui n'hésitait plus à remettre en question la tradition d'asile du pays²⁹.

Les commotions politiques que l'Europe a connues après le Congrès de Vienne expliquent l'ampleur des migrations contraintes subies par les exilés et réfugiés. Tandis que le phénomène de l'exil réactivait des représentations anciennes – pensons à l'usage de la figure de Dante par les proscrits italiens du *Risorgimento* –, il contribuait aussi à l'émergence de réalités nouvelles. Ainsi se construisait peu à peu la catégorie administrative formée par les réfugiés politiques : dans certains États, comme la France, la Belgique ou la Suisse, les autorités cherchaient à les distinguer du reste de l'immigration étrangère, en leur attribuant des secours et des certificats de réfugiés. En Grande-Bretagne, en revanche, tandis que le pays recevait sans discrimination ni recours à l'expulsion les étrangers persécutés pour leurs idées, ceux qu'on appelait couramment les *exiles* ou les *refugees* ne faisaient pas l'objet d'un traitement administratif spécifique³⁰.

28. Archives du ministère des Affaires étrangères belge (Bruxelles), Correspondance politique sur les réfugiés, t. 1 (1841-1851), lettre de la Légation de Belgique à Berne au ministre des Affaires étrangères à Bruxelles, 30 novembre 1850.

29. Caroline E. Shaw, *Britannia's Embrace...*, *op. cit.*, p. 238 et suivantes.

30. Thomas C. Jones, « Définir l'asile politique en Grande-Bretagne (1815-1870) », dans Delphine Diaz et Alexandre Dupont (dir.), « Les mots de l'exil dans l'Europe du XIX^e siècle », *Hommes & Migrations*, n° 1321, 2018, p. 13-22.

Quels que fussent les motifs de leur arrivée, tous les étrangers restaient par ailleurs libres de s'installer dans le pays³¹.

Face à la réception des proscrits, les sociétés d'accueil ont adopté des réactions contrastées, qui se sont durcies dans le temps, avec l'affirmation d'un sentiment xénophobe au cours de la seconde moitié du XIX^e siècle. Ces réactions, qui gagnent à être analysées à plusieurs échelles – locale, nationale, transnationale –, révèlent que ce siècle a bel et bien été un moment fondateur dans l'élaboration d'une grammaire de l'accueil. Dans le même temps, les exils ont alimenté les circulations d'idées, de modèles politiques et de « répertoires d'action » en contribuant à décroquer les cultures politiques européennes.

31. Bernard Porter, *The Refugee Question in mid-Victorian Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, p. 8 : « *Despite all the pressures, and for all the annoyance they caused, it is a prime fact that between 1823 and 1906 no refugee who came to Britain was ever denied entry, or expelled.* »

La nation menacée : nativisme laïc, racial et populiste aux Pays-Bas¹

Josip Kešić (auteur correspondant)
et Jan Willem Duyvendak

Les Pays-Bas ont longtemps été associés aux valeurs d'antiracisme, de multiculturalisme et d'égalité entre les genres. Mais depuis une dizaine d'années, on assiste, comme dans le reste de l'Europe, à un développement des discours d'extrême droite. Cette évolution appelle une analyse des différentes prises de position des leaders politiques, mais aussi des tensions suscitées dans le débat public sur les questions de genre, de sexualité, de religion, de culture et d'identité nationale.

Aujourd'hui, les responsables politiques issus de « l'establishment » favorisent presque tous l'islamisation. Ils applaudissent à chaque nouvelle école, banque ou cour de justice islamique. Ils considèrent la culture de l'Islam égale à leur propre culture. Islam ou liberté ? Cette question ne les préoccupe pas. Mais nous, si. L'ensemble des élites établies (universités, églises, syndicats, médias, monde politique) mettent en danger nos libertés chèrement gagnées².

1. Nous remercions Morgane Picard et les deux pairs examinateurs anonymes pour leurs retours instructifs, Karina Hof pour ses questions critiques et son travail de relecture, et Jesse Wijlhuizen pour ses contributions détaillées et constructives.

2. Geert Wilders, discours à Berlin, 2 octobre 2010. La traduction anglaise et néerlandaise de la version allemande originale de ce discours par le PVV est disponible sur le site internet du PVV à l'adresse suivante <https://pvv.nl/index.php/component/content/article/36-geert-wilders/3588-speech-geert-wilders-in-berlijn.html> (consulté le 11 mai 2016).

Ces propos tenus en 2010 par Geert Wilders, chef du parti de droite radicale néerlandais, *Partij voor de Vrijheid* (Parti de la Liberté, PVV), véhiculent un message qui a été relayé dans toute l'Europe au cours des vingt dernières années : aux Pays-Bas, par Thierry Baudet, chef de parti du *Forum voor Democratie* (FvD, Forum pour la Démocratie) et Pim Fortuyn ; en France, par Marine Le Pen ; en Belgique, par le *Vlaams Belang* et la *Nieuwe Vlaamse Alliantie* ; en Italie par la *Lega Nord* ; et en Autriche par le *Freiheitliche Parte*. Dans l'opinion publique comme chez les intellectuels, le succès croissant de ces partis de droite radicale a été décrit en termes de populisme³, extrême droite populiste⁴, xénophobie⁵, islamophobie⁶ et racisme⁷. Le concept de nativisme, tel qu'il a été élaboré à l'origine par John Higham, permet de renouveler l'approche de ces phénomènes en prenant en compte les diverses formes d'exclusion et d'inclusion dans la nation.

Les discours de la droite néerlandaise depuis dix ans reflètent l'évolution des partis de droite en Europe : le

3. Guno Jones, « What Is New About Dutch Populism? Dutch Colonialism, Hierarchical Citizenship and Contemporary Populist Debates and Policies in the Netherlands », *Journal of Intercultural Studies*, vol. 37, n° 6, 2016, p. 605-620 ; Koen Vossen, « Populism in the Netherlands After Fortuyn: Rita Verdonk and Geert Wilders Compared », *Perspectives on European Politics and Society*, vol. 11, n° 1, 2010, p. 22-38 ; Koen Vossen, *The Power of Populism: Geert Wilders and the Party for Freedom in the Netherlands*, Londres, New York, Routledge, 2017.

4. Cas Mudde, « Who's Afraid of the European Radical Right? », *Dissent*, vol. 58, n° 4, 2011, p. 7-11.

5. Jolle Demmers et Sameer S. Mehendale, « Neoliberal Xenophobia: the Dutch Case », *Alternatives*, vol. 35, n° 1, 2010, p. 53-70.

6. Chris Allen, *Islamophobia*, Londres, Routledge 2016 ; Koen Vossen, « Classifying Wilders: the Ideological Development of Geert Wilders and His Party for Freedom », *Politics*, vol. 31, n° 3, 2011, p. 179-189 ; Saskia E. Wieringa, « Portrait of a Women's Marriage: Navigating Between Lesbophobia and Islamophobia », *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 36, n° 4, 2011, p. 785-793.

7. Murat Aydemir, cité dans Markus Balkenhol, Paul Mepschen et Jan Willem Duyvendak, « The Nativist Triangle: Sexuality, Race and Religion in the Netherlands », dans l'ouvrage de Jan Willem Duyvendak, Peter Geschiere et Evelien Tonkens (éds.), *The Culturalization of Citizenship: Belonging and Polarization in a Globalizing World*, Londres, Palgrave Macmillan, 2016, P. 105.

déclin ressenti de la culture nationale et européenne, la critique du multiculturalisme et les effets pervers de l'immigration (notamment en provenance des pays musulmans). Mais les Pays-Bas possèdent leurs propres idiosyncrasies. Plus que dans tout autre pays, les valeurs libérales en matière de genre (notamment l'égalité entre les hommes et les femmes) et d'homosexualité sont considérées comme l'essence même de l'identité nationale néerlandaise, quelle que soit la sensibilité politique⁸. Le nativisme s'y exprime aussi plus fortement qu'ailleurs.

LE « NATIVISME » OU LA DIFFÉRENCIATION ENTRE CEUX DE L'INTÉRIEUR ET CEUX DE L'EXTÉRIEUR

La distinction entre les natifs et les immigrants est notamment fondée sur un rapport temporel à l'espace national⁹. Peter Hervik définit le nativisme comme le fait de « favoriser les habitants établis par rapport aux nouveaux arrivants, ce qui peut conduire à la marginalisation de ces derniers¹⁰ ». De même, Hans-Georg Betz : « Le nativisme représente avant

8. Rogers Brubaker, « Between Nationalism and Civilizationism : the European Populist Moment in Comparative Perspective », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 40, n° 8, 2017, p. 1191-1226 ; Menno Hurenkamp, Evelien Tonkens et Jan Willem Duyvendak, *Crafting Citizenship : Negotiating Tensions in Modern Society*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2012 ; Jan Willem Duyvendak, Peter Geschiere et Evelien Tonkens (éds.), *The Culturalization of Citizenship : Belonging and Polarization in a Globalizing World*, op. cit.

9. Le concept du nativisme s'applique à une kyrielle d'environnements sociaux et de phénomènes, de la concurrence en matière de ressources économiques aux questions politiques (les droits de citoyenneté, par exemple). Toutefois, nous nous restreignons à un nativisme qui concerne essentiellement les problèmes de différences culturelles. Pour en savoir plus sur le nativisme américain qui s'articule autour de la concurrence en matière de ressources, voir Brian N. Fry, *Nativism and Immigration Regulating the American Dream*, El Paso, Lfb Scholarly Pub Llc, 2007.

10. Peter Hervik, « Xenophobia and nativism », in James D. Wright (éd.), *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, Oxford, Elsevier, 2015, p. 796.

tout une doctrine politique selon laquelle les intérêts et la volonté des natifs et des habitants de longue date doivent primer sur ceux des nouveaux arrivants [...] ¹¹ ».

Outre cette distinction temporelle, certaines conceptions du nativisme ajoutent l'élément d'une menace culturelle. Selon Betz (2017), les nativistes considèrent la nation comme « fondée sur une culture particulière liée à son histoire et un système de valeurs qui doivent être préservés et défendus ¹². » De là, une « peur d'une perte d'identité causée par le fait d'être débordés par des *étrangers très éloignés d'un point de vue culturel* ¹³ ». Il souligne aussi que la « logique du nativisme repose sur la démarcation (inhérente à toute forme de nationalisme) entre ceux de l'*intérieur* et ceux de l'*extérieur*, entre les *étrangers* et les *natifs*, garants d'une civilisation culturellement supérieure ¹⁴. » Aitana Guia, qui fait également la corrélation entre les groupes d'immigrants et la notion de menace, estime qu'il est possible de parler de nativisme lorsqu'un « groupe d'immigrants ou une minorité ethnique sont considérés comme une menace pour la "nation", et que la restriction de l'immigration devient un objectif politique majeur [...] afin de maintenir certaines caractéristiques jugées essentielles d'une unité politique donnée. Les caractéristiques essentielles[sont] [...] le statu quo culturel, racial, religieux ou politique [...] ¹⁵. »

11. Hans-Georg Betz, « Nativism and the Success of Populist Mobilization », in *Revista Internacional de Pensamiento Político*, vol. 12, n° 2, 2017, p. 169-188, 171.

12. Hans-George Betz, *ibid.*, p. 171.

13. Hans-George Betz, *ibid.*, p. 177. Pour Betz, le « nativisme » est axé sur des intérêts politiques ; son « nativisme symbolique » ressemble à notre définition du nativisme lorsqu'il se réfère aux anxiétés *culturelles*.

14. Hans-George Betz, « Nativism and the Success of Populist Mobilization », *op. cit.*, p. 182.

15. Aitana Guia, « The Concept of Nativism and Anti-Immigrant Sentiments in Europe », *European University Institute Max Weber Programme Working Paper 2016/20*, 2016, p. 11.

Il est utile d'affiner la distinction entre deux aspects récurrents de ces conceptualisations : le *problème* (la nation est menacée) et les *groupes* mis en cause. Nombre d'auteurs font l'*amalgame* entre le problème et les groupes, mais ces deux aspects sont de nature différente. Si le problème est fondé sur une distinction entre une *culture interne* et une *culture externe*, la distinction extérieur/intérieur entre groupes (immigrants contre natifs) s'appuie sur le terrain *temporel géographique* et *ethnique*. Il est plus fécond de distinguer le problème de l'*extranéité* de celui des *étrangers*.

Cette démarche a deux avantages. D'une part, elle permet de reconnaître que, même dans des contextes nativistes, certains groupes d'immigrants ne sont pas perçus comme un problème et peuvent devenir des natifs sur le long terme : « les colonisateurs et les immigrants peuvent en venir à se définir eux-mêmes comme des natifs¹⁶ ». D'autre part, dissocier l'extranéité des étrangers aide à comprendre que certains « natifs » sont en réalité considérés comme extérieurs à la nation. Que le concept d'extranéité ne se limite pas aux étrangers a été occulté ou mentionné en passant dans les discours nativistes¹⁷. Toutefois, même ceux qui réduisent le nativisme à l'immigration doivent admettre que des groupes de « natifs » (telles les élites) sont souvent associés au problème nativiste. Guia, par exemple, fait remarquer : « selon une logique nativiste, être né sur un territoire ne garantit pas en soi la revendication d'une origine locale, à l'inverse il faut faire partie de la population "native" [...] ou de la culture "native" [...] pour revendiquer son appartenance à un sol, à

16. Brian Fry, *Nativism and Immigration Regulating the American Dream*, op. cit., p. 28.

17. Par exemple, De Genova démontre que les nativistes (mais pas qu'eux) non seulement excluent les « étrangers », mais « placent également en situation minoritaire des concitoyens qui peuvent être requalifiés d'« étrangers » virtuels ou de facto, et donc d'« ennemis », dans l'espace de l'État-nation (Nicholas De Genova, « The "Native's Point of View" in the Anthropology of Migration », *Anthropological Theory*, Vol. 16, n° 2-3, 2016, p. 228.

un terroir ». Alors que la défiance potentielle des natifs demeure relativement implicite dans ce type de remarques, elle devient explicite lorsque Guia dépeint une manifestation historique du nativisme, comme l'« échec du multiculturalisme européen post-1989 » : « Les nativistes incarnent la véritable nation, et les “natifs” qui sont favorables à la diversité culturelle, au cosmopolitisme ou au multiculturalisme sont donc des traîtres » ; et « les natifs qui défendent une nation civique avec des niveaux limités d'acculturation obligatoire *mettent également en danger la nation*¹⁸ ». Pour éclairer cette complexité, dans l'ouvrage *Strangers in the Land: Patterns of American Nativism, 1860-1925*¹⁹, Higham définit le nativisme comme une « opposition intense à une minorité intérieure en raison de ces liens étrangers (c'est-à-dire ici “non américains”) ». Notre définition du nativisme sera donc : « une opposition vive à une minorité intérieure, considérée comme une menace pour la nation en raison de son extranéité ». Nous remplaçons l'« étranger » de Higham par « extranéité », non seulement pour éviter l'amalgame évoqué précédemment (entre le problème et le groupe), mais également pour englober les minorités à la fois « natives » et non natives.

Dès lors, on peut distinguer trois sous-catégories de nativisme : 1) le nativisme laïc qui considère comme un problème l'islam et les musulmans ; 2) le nativisme racial qui renvoie à l'antiracisme noir ; et 3) le nativisme populiste qui met en avant la question des élites « natives ».

18. Aitana Guia, « The Concept of Nativism and Anti-Immigrant Sentiments in Europe », art. cit., p. 12.

19. John Higham, *Strangers in the Land: Patterns of American Nativism, 1860-1925*, New Brunswick et Londres, Rutgers University Press, 2011 [1955].

LE NATIVISME LAÏC : QUESTIONS AUTOUR DE L'IDENTITÉ NÉERLANDAISE

Si l'immigration se poursuit, la culture islamique va continuer à se développer aux Pays-Bas, ce que je ne souhaite pas, et nous finirons par vivre dans un pays qui compte non pas un million, mais beaucoup plus de musulmans adhérant à une idéologie qui s'oppose directement à la nôtre. Alors l'identité néerlandaise sera perdue... Je veux préserver notre identité, et c'est pourquoi je veux mettre un terme à l'immigration²⁰.

Ce type de propos, tenus par Wilders, reflète bien les mouvements antimusulmans aux Pays-Bas et plus généralement en Europe, et a souvent été associé au « laïcisme²¹ » et à l'« islamophobie²² ». Les termes de laïcisme et d'islamophobie posent l'islam comme une menace contre la nation, mais ne reflètent pas des débats inter-religieux ni une critique de l'islam. Les mots de Wilders révèlent la capacité du nativisme laïc à faire l'amalgame entre immigration et islamisation, à restreindre l'immigration à un pro-

20. Geert Wilders, « Tweede Kamerdebat, over de verklaring van de minister-president, de minister van Algemene Zaken, over de internetfilm Fitna », 1^{er} avril 2008, 4896. Disponible en ligne sur <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-tk-20072008-4880-4921.pdf> (consulté le 27 novembre 2014). Cette citation et les suivantes ont été traduites depuis le néerlandais par les auteurs.

21. Cora Schuh, Marian Burchardt et Monika Wohlrab-Sahr, « Contested Secularities : Religious Minorities and Secular Progressivism in the Netherlands », *Journal of Religion in Europe*, vol. 5, n° 3, 2012, p. 349-383 ; Kim Knott, Elizabeth Poole et Teemu Taira, *Media Portrayals of Religion and the Secular Sacred : Representation and Change*, Londres, New York, Routledge, 2013.

22. Chris Allen, *Islamophobia*, Londres, New York, Routledge, 2016 ; Esther Romeyn, « Anti-Semitism and Islamophobia : Spectropolitics and Immigration », *Theory, Culture & Society*, vol. 31, n° 6, 2014, p. 77-101 ; Koen Vossen, « Classifying Wilders : the Ideological Development of Geert Wilders and his Party for Freedom », art. cit. ; Saskia Wieringa, « Portrait of a woman's marriage : navigating between lesbophobia and Islamophobia », art. cit.

blème de différence culturelle et à réduire une telle différence à un clivage entre la culture nationale et l'islam.

L'idée selon laquelle l'identité nationale néerlandaise et l'islam sont deux entités culturelles non seulement divergentes, mais antagonistes et incompatibles (en ce qui concerne le respect des libertés individuelles, la séparation de l'Église et de l'État ainsi que la liberté d'expression) a été reprise maintes et maintes fois par les hommes politiques de droite, dont tout récemment Thierry Baudet. Son parti, le FvD, créé en 2016, est devenu le parti le plus représenté au Sénat en 2019 et voit croître le nombre de ses adhérents, notamment dans les jeunes générations. Dans l'imaginaire du FvD, l'identité néerlandaise se caractérise tout à la fois par une supériorité et une vulnérabilité. Ainsi, Baudet affirmait en 2017 : « Notre société libre, tolérante, progressiste, curieuse, enjouée, joyeuse et démocratique est dans un état critique, voire mortellement touchée²³. »

Parmi les thèmes qui permettent d'opposer la néerlandité et l'islam, le genre et la sexualité sont au premier plan. Les différences concernant la condition féminine sont au cœur des débats. Dans d'innombrables discussions sur le Coran, les crimes d'honneur, les circoncisions féminines, les mutilations génitales, les mariages forcés et les violences domestiques, l'islam est pointé du doigt au titre de l'oppression des femmes face à l'égalité entre les sexes qui est considérée comme la quintessence de l'identité néerlandaise. Ainsi, une récente proposition de loi conçue par le FvD (*Wet Bescherming Nederlandse Waarden*) se propose de « protéger les valeurs néerlandaises » qui se fondent sur la liberté des formes matrimoniales et des pratiques sexuelles. Aux Pays-Bas, le rôle de l'homosexualité est crucial dans l'imagerie

23. Thierry Baudet, « Westen lijdt aan een auto-immuunziekte », discours à la conférence du parti, 15 janvier 2017, disponible sur le site Internet du FvD sur <https://forumvoordemocratie.nl/actueel/toespraak-thierry-baudet-alv-fvd-2017> (consulté le 1^{er} février 2017).

nativiste²⁴. Cet « homonationalisme²⁵ » est considéré comme un pilier de la néerlandité. Ainsi Pim Fortuyn²⁶, populiste anti-islamique et homosexuel, a forgé la réputation des Néerlandais comme un peuple « pro gay » au début des années 2000, en incarnant personnellement l'homosexualité et en dénonçant l'homophobie comme endémique de l'islam²⁷.

LE STATUT HÉGÉMONIQUE DU CHRISTIANISME CULTUREL

Un autre pan essentiel du nativisme laïc concerne ce que nous appelons le *christianisme culturel*, pour éviter de l'interpréter comme un « christianisme substantiel... compris non en tant que religion, mais en tant que civilisation, coextensif de ce qu'on appelle l'Occident et caractéristique des nations

24. Paul Mepschen, Jan Willem Duyvendak et Evelien Tonkens, « Sexual Politics, Orientalism and Multicultural Citizenship in the Netherlands », *Sociology*, vol. 44, n° 5, 2010, p. 962-979 ; Éric Fassin, « National Identities and Transnational intimacies : Sexual Democracy and the Politics of Immigration in Europe », *Public Culture*, vol. 22, n° 3, 2010, p. 507-529 ; Maja Hertoghs et Willem Schinkel, « The State's Sexual Desires : the Performance of Sexuality in the Dutch Asylum Procedure », *Theory and Society*, vol. 47, n° 6, 2018, p. 691-716.

25. Jasbir Puar, *Terrorist Assemblages : Homonationalism in Queer Times*, Durham, Duke University Press, 2018 ; Jasbir Puar, « Rethinking Homonationalism », *International Journal of Middle East Studies*, vol. 45, n° 2, 2013, p. 336-339 ; Jasbir Puar, « Homonationalism as Assemblage : Viral Travels, Affective Sexualities », *Revista Lusófona de Estudos Culturais*, vol. 3, N° 1, 2015, p. 319-337.

26. Fortuyn a fondé le parti politique LPF, qui a obtenu 17 % des voix lors de ses premières élections à la Chambre des Représentants (en 2002). C'était la première fois dans l'histoire du pays qu'un nouveau parti obtenait autant de sièges. Quelques jours avant les élections, Fortuyn a été assassiné par un militant pour les droits des animaux et l'environnement.

27. Ces représentations de la néerlandité et de l'islam sont une manifestation récente d'une opposition ancienne et plus globale entre une modernité libérale et des traditions jugées arriérées (voir Joan Wallach Scott, *The Politics of the Veil*, New Jersey, Princeton University Press, 2009).

qui le constituent, par les personnes et les partis pour la plupart laïcs²⁸ ».

Une variante du christianisme culturel est sa corrélation avec d'autres religions (le judaïsme) et catégories séculières (l'humanisme et les Lumières). Le leader Geert Wilders, par exemple, estime que les politiques de l'Union européenne vont « nuire à l'identité humaniste et judéo-chrétienne de nos nations » qui sont fondamentalement « libres et civilisées²⁹ ». Le fait que même ceux qui mettent en relief le christianisme religieux adhèrent au christianisme culturel illustre le statut hégémonique de ce dernier. Même le parti centriste des chrétiens démocrates met en avant que « nous nous appuyons sur une tradition de valeurs judéo-chrétiennes » : « que nous croyions [en Dieu] ou non, que nous allions à l'église ou non : les Pays-Bas sont toujours un pays chrétien dans ses fondements philosophiques³⁰ ». De tels emplois du christianisme culturel travestissent les antagonismes historiques et reposent sur un triple amalgame : entre des catégories religieuses qui ont été souvent antagonistes dans l'histoire (par exemple, le judaïsme et le christianisme) ; entre le christianisme et des mouvements séculiers (l'humanisme et les Lumières) et des « valeurs traditionnellement associées au laïcisme, telles que la séparation de l'Église et l'État, la liberté d'expression, les droits des homosexuels, le féminisme³¹ » et l'individualisme ; et entre l'iden-

28. Rogers Brubaker, « Between nationalism and civilizationism », art. cit.

29. Geert Wilders, discours à la conférence pour l'Europe des nations souveraines à Prague, 16 décembre 2017, disponible sur le site internet du PVV, www.pvv.nl/36-fj-related/geert-wilders/9674-speech-geert-wilders-in-praag-16-12-2017-menf-congres.html (consulté le 5 août 2019).

30. Sybrand Buma, *Verwarde tijden!*, Amsterdam, Elsevier Weekblad Boeken, 2017. De même, dans l'un des débats clés organisés avant les élections de 2017, Buma (alors chef de parti) a affirmé que l'égalité, notamment l'égalité entre les sexes, avait été endémique au christianisme pendant « des milliers d'années » déjà.

31. Ernst van den Hemel, « (Pro) claiming Tradition : The Judeo-Christian's Roots of Dutch Society and the Rise of Conservative Nationalism », p. 59.

tité nationale et des catégories transnationales plus larges comme l'« Occident » et l'« Europe ». Le discours nativiste repose ainsi sur un éventail de mises en récit des trajectoires historiques de la nation, allant d'une lamentation nostalgique sur le déclin de la culture nationale à l'avertissement d'une apocalypse imminente³². Par-delà les variantes, les rôles attribués aux groupes spécifiques restent constants : les musulmans sont les coupables, les élites de gauche les complices, la nation néerlandaise la victime, et les partis politiques nativistes les sauveurs.

LA MINORITÉ MUSULMANE AUX PAYS-BAS OU L'IMPOSSIBLE ASSIMILATION

La vision de la minorité musulmane est cependant assez ambiguë : *malgré* le fait qu'ils soient minoritaires, les musulmans sont considérés comme une menace (potentielle) capable d'annihiler la culture néerlandaise. Dans le même temps, *parce qu'ils* constituent une minorité, l'une des solutions souvent proposées est l'assimilation, l'impératif de « devenir néerlandais ». Ce qui implique que naître aux Pays-Bas et posséder la citoyenneté néerlandaise, comme beaucoup de Néerlandais musulmans, ne suffit pas pour être néerlandais. Les enquêtes gouvernementales et sociologiques utilisent souvent des variables telles que le degré de laïcisme, les contacts inter-ethniques et le choix du conjoint pour mesurer l'assimilation des migrants à la communauté. De même, l'acceptation de l'égalité des sexes et de l'homo-

32. Pour une analyse approfondie des différents récits nativistes de l'histoire nationale avec sa gloire, son déclin et sa résurrection, voir notre article : Josip Kešić et Jan Willem Duyvendak, « Secularist Nativism : National Identity and the Religious Other in the Netherlands », in Ernst van den Hemel, Irene Stengs, Markus Balckenholé(eds.), *The Secular Sacred*, (à paraître).

sexualité est jugée comme une preuve d'une assimilation réussie³³.

Cependant, si le nativisme exige des migrants l'assimilation, il en reporte l'accomplissement : peu importe que des musulmans (ou des laïcs issus de pays majoritairement musulmans) s'intègrent bien (qu'ils acceptent l'homosexualité ou clament haut et fort leur identité néerlandaise), leur assimilation n'est jamais considérée comme totale³⁴. Et lorsque l'assimilation échoue, les nativistes de droite prônent le déplacement géographique. Si cette solution ne se traduit pas encore dans la politique gouvernementale, le discours est régulièrement repris sur la scène publique ; l'expulsion du territoire national est souvent déclarée souhaitable pour tout auteur d'actes criminels venant d'un milieu perçu comme islamique. Cette pseudo-solution montre que la critique de l'islam n'est pas uniquement une critique religieuse, mais contient des considérations nativistes concernant qui fait partie de la nation, et qui n'en fera jamais partie.

LA TRADITION DU PÈRE FOUETTARD : LE NATIVISME RACIAL

L'objectif de ce projet de loi est de préserver le personnage de Zwarte Piet aux Pays-Bas. La très belle tradition de Saint-Nicolas, dans laquelle Zwarte Piet joue un rôle clé, est menacée de disparaître.

33. Murat Aydemir, « Introduction : Indiscretions at the Sex/Culture Divide », in Murat Aydemir (éd.), *Indiscretions: At the Intersection of Queer and Postcolonial Theory*, Amsterdam, Rodopi, 2010, p. 9-30.

34. Voir, par exemple, les anciens responsables politiques néerlandais d'origine turque Zinhi Özdil, Selçuk Öztuk et Tunahan Kuzu ; et Josip Kešić et Tymen Peverelli, « Hoe nationalistisch zijn de nieuwe partijen ? », 15 mars 2017, disponible sur le site Internet de *Waterstof* : www.waterstof-ezine.nl/hoe-nationalistisch-zijn-de-nieuwe-politieke-partijen/ (consulté le 5 août 2019).

La tradition néerlandaise de Saint-Nicolas est un pilier de l'identité nationale, et attaquer Zwarte Piet signifie bien plus que faire quelques ajustements mineurs à une tradition ; c'est une attaque contre l'identité néerlandaise...³⁵

Ainsi parle le principal idéologue du PVV, Martin Bosma, à propos de la figure du Zwarte Piet, le « Père Fouettard ». Ce serviteur de saint Nicolas a longtemps été incarné par des personnes qui se noircissaient le visage et coiffaient une perruque de cheveux noirs et frisés. Or, depuis 2011, les militants Quinsy Gario et Jerry King Luther Afriyie mènent une campagne contre Zwarte Piet aux Pays-Bas. Dans ce mouvement, qui a donné lieu à des débats publics passionnés, des manifestations et des arrestations violentes, l'argument principal des anti-Zwarte Piet est que ce personnage reproduit les stéréotypes coloniaux et perpétue le racisme. Plus que toute autre question sociale ou politique, la critique selon laquelle Zwarte Piet est un instrument raciste et un nativisme explicite est fondée sur les conceptions racialisées du Soi et de l'Autre.

Mais plutôt que de parler de racisme en général – et sans dénier la présence de celui-ci dans le contexte néerlandais – nous proposons d'analyser ces débats à travers le prisme du « nativisme racial ». Concept moins vaste que le racisme, le nativisme racial est plus précis pour refléter une intrication particulière des dimensions culturelles et raciales. La préoccupation majeure des défenseurs nativistes de Zwarte Piet est en effet la menace sur la culture nationale que fait peser un ennemi intérieur racialisé en tant que Noir. Si le nativisme racial est plus fréquemment et plus explicitement affirmé au sein de l'extrême droite, il est néanmoins bien présent dans la droite plus modérée.

35. Martin Bosma, cité dans Wierd Duk et Tobias den Hartog, « Zogenaamde antiracisten vernachelen onze cultuur », *Het Algemeen Dagblad*, 15 février 2017.

Depuis le début des années 1990, tous les types de nativismes analysés ici ont été des éléments-clés dans le discours du parti le plus important du pays dans la dernière décennie, le parti libéral conservateur *Volkspartij voor Vrijheid en Democratie* (Parti du peuple pour la liberté et la démocratie, VVD). Dans une lettre publiée lors de la campagne électorale de 2017, le Premier ministre Rutte (VVD) affirme en particulier :

Nous ressentons un malaise croissant face à des personnes qui bafouent nos libertés de façon préjudiciable pour notre pays, alors qu'en réalité elles sont venues ici pour jouir de ces libertés. [Ce sont] des personnes qui ne veulent pas se conformer, qui dénigrent nos traditions et rejettent nos valeurs. Des personnes qui attaquent les homosexuels, qui harcèlent les femmes portant des jupes courtes ou qui *traitent de racistes des citoyens néerlandais ordinaires*. Je comprends parfaitement cette opinion selon laquelle si quelqu'un rejette les valeurs fondamentales de notre pays, il est préférable pour lui de *partir*. C'est ce que je pense aussi. Se conformer ou dégager³⁶.

Le message du VVD fait ainsi bien plus que défendre le conformisme social. L'idée-force ici est que seules les personnes extérieures peuvent affirmer à tort que les Pays-Bas possèdent une tradition raciste, car « nous savons tous » que le peuple néerlandais n'est pas raciste, ce qui signifie que ceux qui émettent ce type d'accusations ne peuvent être néerlandais.

Les nativistes raciaux considèrent les accusations dénonçant Zwarte Piet comme des caricatures racistes et des preuves d'un manque d'adhésion à la « néerlandité ». En voyant Zwarte Piet selon une problématique raciste, les militants noirs sont perçus comme des « étrangers », extérieurs à la culture et donc incapables d'appréhender l'essence

36. Mark Rutte, « Aan alle Nederlanders », ajout des italiques ; publié le 22 janvier 2017 dans plusieurs journaux nationaux et sur le site Internet du parti VVD sur www.vvd.nl/nieuws/lees-hier-de-brief-van-mark (consulté le 23 janvier 2017).

de cette tradition néerlandaise. De façon ironique, les anti-racistes sont souvent accusés de racisme, car ils posent la question de la race et du racisme, ce qui va l'encontre de l'image de la société néerlandaise « post-raciale »³⁷. Les accusations de racisme sont ainsi présentées comme un affront à un pilier de la vision positive que le pays a de lui-même : la tolérance³⁸. Les militants anti-Zwarte Piet, considérés comme une minorité qui montre son propre manque de néerlandité, sont considérés comme un ennemi *étranger*.

Les antiracistes noirs se voient alors dénier le droit de parler de la culture nationale en tant que « citoyens ». Accusés d'exprimer leur « non-néerlandité », ils doivent en payer le prix : l'expulsion du territoire néerlandais. Bien entendu, les antiracistes « natifs » (ici, blancs) ne doivent pas payer le même prix. Bien que les discours ne fassent pas souvent référence à une taxinomie raciale systémique désuète, les classifications utilisées pour différencier les gens de l'intérieur des gens de l'extérieur sont implicitement racialisées. Les militants anti-Zwarte Piet (les plus visibles sont des citoyens néerlandais d'ascendance néerlandocaribéenne et surinamienne) sont identifiés en tant que « Noirs », et différents du « Néerlandais ordinaire » (c'est-à-dire blanc et pro-Zwarte Piet). Dans le discours nativiste, être pour ou contre Zwarte Piet revient souvent à être blanc ou Noir. En d'autres termes, lorsque la préoccupation majeure est de protéger la culture nationale, le groupe tenu pour responsable de la menace est implicitement racialisé.

37. Gloria Wekker, *White Innocence*, Durham, Duke University Press, 2016.

38. *Ibid.*

ÉLITES ET PEUPLE, APPARTENANCE À LA NATION : LES TRANSFORMATIONS NATIVISTES DU POPULISME

Cas Mudde et Cristóbal Kaltwasser définissent le populisme comme « une idéologie aux fondamentaux minces qui considère la société comme étant séparée en deux groupes antagonistes et homogènes, les “personnes pures” contre “l’élite corrompue”³⁹ », le premier des deux groupes incarnant seul la « nation » (« qu’elle soit civile ou ethnique⁴⁰ »). Si le populisme concerne une distinction verticale (élites/peuple), le nativisme fait une distinction horizontale entre ceux qui appartiennent à la nation et ceux qui n’y appartiennent pas. Populisme et nativisme peuvent néanmoins se conjuguer, ainsi que le note Roger Brubaker lorsqu’il étudie la mise à l’écart actuelle des élites : le « populisme national européen réunit les registres verticaux et horizontaux en qualifiant “l’élite” (politique, culturelle ou économique) d’“extérieure” et de “supérieure”⁴¹ ». Si désigner les élites comme le groupe qui pose problème relève du populisme, toutefois la logique selon laquelle ce groupe représente un problème (en raison de son extranéité culturelle menaçante, à l’« extérieur » de la nation) peut être analysée comme du nativisme.

Si certains intellectuels adhèrent sans sourciller au postulat nativiste d’un prétendu « multiculturalisme néerlandais », d’autres, comme Willem Schinkel, distinguent la rhétorique politique et la perspective historique :

Dans les débats actuels en Europe occidentale, le « multiculturalisme » n’est, de prime abord, ni un type de politique

39. Cas Mudde et Cristóbal Rovira Kaltwasser, *Populism*, Oxford, Oxford University Press, 2017, p. 6.

40. *Ibid.*, p. 11.

41. Rogers Brubaker, « Between Nationalism and Civilizationism », art. cit., p. 1192. Rogers Brubaker, « Populism and Nationalism », *Nations and Nationalism*, Hoboken, Wiley, 2019, p. 1-23.

ni une philosophie politique. Il s'agit, avant tout, d'une catégorie rhétorique d'invention récente. Dénoncer un multiculturalisme qui, dans la plupart des cas, n'a jamais existé, souvent même sous la forme d'une confession (« effectivement, nous étions des multiculturalistes naïfs, mais nous sommes désormais devenus réalistes »), s'avère être un moyen particulièrement puissant pour instituer des structures hégémoniques de la société nationale contre des étrangers culturels qui n'appartiennent pas à cette société⁴².

L'amalgame de la gauche, du multiculturalisme et des élites est, tout comme le récit nativiste plus global dont il fait partie, de plus en plus accepté, internalisé et reproduit dans les débats publics, et ce, même par les partis de gauche. Cet amalgame occulte les faits historiques : la gauche a rarement eu beaucoup de pouvoir politique ; les politiques néerlandaises n'ont jamais été réellement multiculturelles⁴³ ; et l'imaginaire nativiste (égalité des sexes, progressisme sexuel et liberté) est, ironiquement, plus de gauche que de droite, que ce soit dans son origine ou dans sa substance.

42. Willem Schinkel, *Imagined Societies*, op. cit., p. 5-6.

43. Jan Willem Duyvendak et Peter Scholten, « Beyond the Dutch "Multicultural Model" : The Coproduction of Integration Policy Frames in the Netherlands », *Journal of International Migration and Integration*, vol. 12, n° 3, 2011, p. 331-348 ; Jan Willem Duyvendak et Peter Scholten, « Deconstructing the Dutch Multicultural Model : A Frame Perspective on Dutch Immigrant Integration Policymaking », *Comparative European Politics*, vol. 10, n° 3, 2012, p. 266-282 ; Rogier van Reekum, Jan Willem Duyvendak et Cristophe Bertossi, « National Models of Integration and the Crisis of Multiculturalism : A Critical Comparative Perspective », *Patterns of Prejudice*, vol. 46, n° 5, 2012, p. 417-426 ; Jan Willem Duyvendak, Rogier van Reekum, Fatiha El-Hajjari et Cristophe Bertossi, « Mysterious Multiculturalism : The Risks of Using Model-Based Indices for Making Meaningful Comparisons », *Comparative European Politics*, vol. 11, n° 5, 2013, p. 599-620 ; Schinkel, *Imagined Societies*, op. cit., p. 1-34, 122-155, 156-191, 218-235.

LA MASCULINITÉ OCCIDENTALE EN DANGER ?

Une variante récente de la disqualification des élites s'inspire du conservateur américain William Lind qui mobilisait le terme de « marxisme culturel ». Dans le contexte néerlandais, cette notion est reprise par des intellectuels conservateurs comme Paul Cliteur⁴⁴. Il emploie ce terme pour décrire le projet des élites visant à détruire la culture occidentale en diffusant et en imposant des théories marxistes et postmodernes via leurs positions de pouvoir dans toutes les sphères socio-politiques. Le nativisme populiste met également l'accent sur cette « haine de soi culturelle » dirigée contre la « masculinité occidentale », perçue comme l'un des piliers de l'héritage occidental (surprenant pour une société néerlandaise qui met des idées libérales concernant le genre et la sexualité au cœur de ses préoccupations). L'auteur de droite néerlandais Sid Lukkassen reprend l'idée du philosophe allemand Oswald Spengler dans *Der Untergang des Abendland* (*Le Déclin de l'Occident*, 1918). L'introduction de son livre par Baudet tente de concilier deux positions contradictoires. Alors que le nativisme laïc considère que les vues libérales contemporaines sur le genre et la sexualité rendent l'Occident supérieur à l'islam, le nativisme populiste dénonce l'affaiblissement de la masculinité occidentale. Premièrement, en devenant « post-modernes » et donc « féminisés », les hommes occidentaux semblent perdre leur virilité et s'exclure ainsi de leur rôle colonial et patriarcal dans l'histoire. Deuxièmement, ce type de masculinité infériorisée rend l'Occident encore plus vulnérable face à la menace d'un islam intolérant et sûr de lui. En « faisant la guerre » à la masculinité, le féminisme et les élites féminisées nuisent à la culture et à l'identité occiden-

44. Paul Cliteur, Jesper Jansen et Perry Pierik (éds.), *Cultuurmarxisme : er waart een spook door Europa*, Soesterberg, Uitgeverij Aspekt, 2018.

tales⁴⁵. Dans ce nativisme populiste, l'égalité entre les genres fonctionne dans deux sens contradictoires. D'une part, elle est considérée comme l'essence de la néerlandité à défendre et à protéger contre l'islam masculin et patriarcal. D'autre part, cette même essence est jugée comme un problème, car elle porte atteinte à la civilisation européenne directement (en termes de démographie) et indirectement (en permettant la prédominance numérique des musulmans). En d'autres termes, afin de définir et défendre la néerlandité contre l'islam, certains nativistes défendent des idées à la fois libérales et traditionnelles sur l'égalité entre les genres⁴⁶.

Le discours nativiste de la droite attaque également les attitudes pro-européennes des élites natives et l'Union européenne dans son ensemble. Ainsi, le nativisme populiste attribue différents degrés d'action et de responsabilité (de la négligence passive à la complicité active) ainsi que d'intention (de conséquences non souhaitées à des politiques délibérées) au rôle des élites dans la destruction de la nation.

Nativisme laïc, nativisme racial et nativisme populiste : ces trois catégories font des minorités un problème en raison de leur prétendue « extranéité ». Le nativisme laïc sépare la nation laïque de la menace qui pèse sur elle, incarnée par les minorités musulmanes selon une image stéréotypée. Le nativisme racial prend en compte l'enchevêtrement de l'extranéité raciale et culturelle. Enfin, le nativisme populiste considère les élites natives comme traîtres à leur culture et animées d'une haine de soi qui agit comme une menace. Ces trois sous-types de nativismes prennent pour cible des

45. Sid Lukkassen, *Avondland en identiteit*, Soesterberg, Uitgeverij Aspekt, 2015.

46. Thierry Baudet, « Houellebecq's Unfinished Critique of Liberal Modernity », *American Affairs*, Vol. III, No. 2, 2019 : 213-24 : « Nous sommes aujourd'hui au point où nous devons commencer à réfléchir à ce qui va arriver après, et cela sera nécessairement une certaine forme de traditionalisme. Parce que l'individualisme rend nos sociétés si faibles (résultant [...] notamment en une réticence à défendre notre civilisation, à résister à l'immigration de masse et même à se reproduire), notre société devra reculer et se renouveler, ou elle sera remplacée ».

groupes partageant des caractéristiques d'extranéité et de menace. Les citoyens non laïcs et non blancs sont considérés non seulement *autres*, culturellement parlant, mais également *étrangers*, ce qui rend leur situation encore plus précaire.

Les trois manifestations de la logique nativiste peuvent être formulées par les maximes suivantes. Le nativisme laïc est fondé sur la maxime « l'ennemi de mon ennemi est mon ami » (les gays et les lesbiennes, prétendument haïs par les musulmans, deviennent le symbole ultime de la néerlandité). Le nativisme racial, quant à lui, proclame : « l'ennemi de mon ami est mon ennemi » (les antiracistes noirs sont mis au ban, car ils attaquent la culture néerlandaise populaire et traditionnelle, et donc les « gens ordinaires »). Le nativisme populiste assène : « l'ami de mon ennemi est mon ennemi » (les élites néerlandaises s'éloignent de l'identité néerlandaise parce qu'elles soutiennent les migrants et trahissent la « culture néerlandaise »). Mais ces maximes ont un point commun : elles partagent la même logique dichotomique qui divise le monde entre amis et ennemis, natifs et non-natifs.

Cet article se limite aux partis de droite, mais le nativisme est une logique hégémonique également utilisée par la gauche. À cet égard, le cas néerlandais est une illustration d'un modèle européen global de la montée du nativisme avec des idiosyncrasies spécifiques au pays, notamment en ce qui concerne la substance idéologique. Enfin, la montée de la logique nativiste ne se borne pas à l'Europe. Si, selon certains chercheurs⁴⁷, le nativisme prospère moins dans les pays d'immigration comme les États-Unis, d'autres estiment que le nativisme peut être au moins aussi présent dans les pays d'immigration traditionnels⁴⁸. Le nativisme du Prési-

47. Richard Alba et Nancy Foner, « Immigration and the Geography of Polarization », *City & Community*, vol. 16, n° 3, 2017, p. 239-243.

48. Aitana Guia, *The concept of nativism and anti-immigrant sentiments in Europe*, op. cit.

dent Trump en est un bon exemple : ainsi ses allégations sur la citoyenneté d'Obama (« *birtherism* ») ou ses attaques contre des membres du Parlement, les accusant d'être étrangers et allant même jusqu'à normaliser leur expulsion géographique (« Renvoyez-la chez elle ! »). Partout, nous assistons au retour de la question de l'origine.

Nous remercions Sébastien Chauvin pour sa relecture attentive de ce texte.

Désirs d'ailleurs : polyphonies, hybridation et utopies

Troie est en flammes. Enée fuit le désastre de la guerre perdue. Sans patrie, il erre sur les mers, accompagné du souvenir des morts, hanté par les fantômes, empêché par les volontés contraires des dieux. La colère et la haine de Junon soulèvent des tempêtes. Mais la Sybille lui ouvre la porte des Enfers et lui décrit l'avenir. Avec quelques Troyens rescapés, il fondera une nouvelle cité de l'autre côté de la mer, en Italie. Pour Maëlle Poésy et Kevin Keiss, Enée est le héros des métamorphoses, de l'identité métissée, toujours en mouvement. Dans son monde, les dieux parlent avec les hommes, les vivants retrouvent les morts et le temps n'est plus linéaire, le passé, le présent et l'avenir se mélangent. (Maëlle Poésy et Kevin Keiss)

Les travaux en neurosciences cognitives ont montré que plusieurs types de mémoire influencent notre histoire de vie. Une meilleure compréhension des mécanismes cérébraux qui sous-tendent ces mémoires ouvre de nouvelles perspectives thérapeutiques pour traiter les syndromes de stress post-traumatique très souvent associés à la guerre, à la confrontation à la violence et à l'exil. Le remodelage émotionnel qui permet de réguler les effets négatifs de la réactivation des souvenirs douloureux est une piste prometteuse. (Pascale Gisquet-Verrier)

Le voyage est une transformation de notre être social; la confrontation avec une autre culture enseigne « à prendre dis-

tance envers soi ». Cette « mise à l'épreuve de soi et de l'autre par soi » est la condition même d'un nouvel universalisme et de l'intelligence culturelle dans un monde définitivement pluriel. La traduction permet à la fois d'articuler l'unité, la diversité et la réciprocité des échanges. (Souleymane Bachir Diagne)

Dans les récits de l'Antiquité, la traversée des mondes rimait avec la Méditerranée ; les voyages de la Renaissance agrandissent la mesure du monde à l'ensemble du globe. Cet ailleurs permet au voyageur européen de regarder le monde d'où il vient, du point de vue du dehors, comme étranger à lui-même. Ce décentrement du regard est aussi suscité par les nouvelles représentations que permettent les outils cartographiques : la Terre est vue depuis les cieux. Il devient alors possible de rêver de voyager jusqu'à la Lune. (Thibault Maus de Rolley)

Au V^e siècle, dans une plaine du Forez, traversée de clairs ruisseaux, de prairies verdoyantes, de clairières ensoleillées... évoluent 293 personnages, mais surtout un berger et une bergère : Astrée et Céladon. Après de multiples querelles, aventures, travestissements et enchantements, Astrée et Céladon sont enfin unis dans l'amour. Le roman-fleuve L'Astrée raconte les manières de sentir et d'aimer de la fin de la Renaissance, qui serviront d'idéal et de modèle encore au moins pour deux siècles. Il porte aussi la mémoire largement imaginaire d'une unité perdue et l'utopie de la construction de la paix après les cruautés des guerres de Religion. (Laurence Giavarini)

Énée, une identité en exil

Entretien avec Maëlle Poésy et Kevin Keiss

Maëlle Poésy est comédienne et metteuse en scène. Elle a été formée à l'École supérieure d'art dramatique du Théâtre national de Strasbourg. À sa sortie de l'école, elle fonde la compagnie Crossroad et explore au fil des créations un « théâtre de la confrontation » centré sur le mouvement, véritable « fabrique de rythme » qui questionne la société et ses composantes individuelles. En 2016, Maëlle Poésy signe la mise en scène d'une pièce du dramaturge Kevin Keiss. Elle réalise également une mise en scène de l'opéra *Orphée et Eurydice*, présenté en janvier 2017 à Dijon. En 2019, dans le cadre du Festival d'Avignon, elle présente une mise en scène de *Sous d'autres cieux*, d'après l'*Énéide* de Virgile (libre adaptation Maëlle Poésy et Kevin Keiss). Ensemble, ils ont choisi quelques fragments au fil des six premiers chants du poème épique et ont imaginé une narration du souvenir, rythmée par les départs, les arrivées, et les naufrages.

Kevin Keiss est auteur, professeur associé à l'Université Bordeaux-Montaigne, traducteur, dramaturge et metteur en scène. Il travaille sur toutes les créations de la compagnie Crossroad avec Maëlle Poésy. Depuis 2013, il est régulièrement accueilli en résidence d'écriture à la Chartreuse de Villeneuve-lès-Avignon où il a écrit plusieurs pièces, dont *Ceux qui errent ne se trompent pas* ou encore *Ce qui nous reste du ciel*.

Alain Viala : Le spectacle *Sous d'autres cieux*, adapté de l'*Énéide* de Virgile, est un exemple d'interdisciplinarité qui allie scénographie, image et chorégraphie. Tous les arts de la

scène fonctionnent ensemble, et avec le texte de Kevin Keiss. Vous avez repris les six premiers livres et vous avez fait des choix à l'intérieur de ces six premiers livres.

Maëlle Poésy : Quand nous avons commencé l'adaptation, nous avons vraiment envie de travailler sur la partie qui parle des voyages, et de voir comment ce parcours, de la chute de Troie à l'arrivée en Italie, raconte une identité en mouvement, une identité en évolution. Cette œuvre est tellement dense et immense qu'il fallait faire un choix de fragments pour pouvoir raconter, et re-raconter, puisque le choix de l'adaptation était aussi de faire une narration de la mémoire, c'est-à-dire d'organiser la fragmentation du récit dans une non-linéarité.

J'ai réalisé, au Centre Primo Levi, des interviews autour de la question du récit, du souvenir, de la mémoire, notamment traumatique. J'ai eu des échanges avec des médecins, notamment Francis Eustache, qui travaillent sur les soins aux personnes ayant subi des traumatismes, sur le rôle des sens, y compris olfactif, dans la réactivation de la mémoire et de la mémoire traumatique en particulier.

La question de la réminiscence nous a beaucoup touchés, beaucoup intéressés, au point de devenir l'ouverture du spectacle. Le souvenir surgit petit à petit par le biais de sensations, de sons, le récit permet de le revivre et de le partager avec le public.

La réminiscence, c'est ne plus savoir dans quel espace-temps on se trouve, et c'est le mouvement entre présent et passé... C'est à partir de cela que l'on a organisé une narration qui n'est pas linéaire, qui se reconstruit au fur et à mesure par bribes de souvenirs. Le voyage ou l'exil sont comme un temps suspendu, un non-temps et un non-espace. La mémoire du voyage se rejoue sans cesse. Le réveil d'Énée est toujours au même endroit, et toujours accompagné du même son. Ce cycle se répète. Ne jamais savoir si on est dans un temps présent ou dans un

temps passé relevait d'une volonté de construction dans la narration.

Pascale Gisquet-Verrier : Le choix de cette tête de cheval pour réactiver la mémoire est très fort et pertinent. Nous suivons une démarche similaire pour réactiver la mémoire des patients qui ont subi un stress traumatique. En effet, comme les autres systèmes de mémoire décrits par Francis Eustache, la mémoire traumatique est une mémoire facilement réactivable.

Alain Viala : Le travail des reprises chorégraphiques forme des sortes de retours en spirale qui scandent le spectacle de façon très souple, mais très présente.

Francis Cossu* : Pourquoi avez-vous choisi de travailler à partir de cette épopée qui évoque l'après-guerre de Troie du point de vue des vaincus ?

Maëlle Poésy : Le parcours d'Énée et de ses compagnons après la chute de Troie n'est pas le retour des vainqueurs comme dans l'*Odyssée*, mais bien le périple des vaincus. Énée fuit une cité en ruine, avec son père et un petit groupe de Troyens. Ils traversent la Méditerranée en quête d'une terre hospitalière. Il poursuit son voyage avec obstination malgré les volontés contraires des dieux. C'est un périple fait de rencontres, de deuils, d'embûches, un parcours à tracer, une quête à poursuivre... En prenant comme point de départ la première partie de l'*Énéide*, celle des voyages, j'ai eu envie de travailler autour de la question de l'exil et du souvenir, en construisant une narration qui emprunte au fonctionnement même de la mémoire. Pour évoquer le voyage d'Énée et ses compagnons après la chute de Troie, nous avons exploré une narration du fragment, décousue, par éclats, entre rêve et cauchemar, un espace-temps où le passé et l'avenir s'imbriquent en permanence dans le présent. C'est ce que m'évoque

cette traversée, la sensation de vivre dans un entre-deux : entre présent et réalité, mémoire et passé, une sorte de « *no man's land* d'attente apatride ». J'avais l'idée que ces personnages se trouvent à la frontière entre plusieurs espaces, plusieurs temps. Le voyage d'Énée se construit via ces strates de mémoire accumulées, racontant tout à la fois l'évolution et la transformation de l'identité d'une personne à travers le vécu de son voyage, et la mémoire qu'il en garde. C'est cette identité en mutation, entre passé et présent, qu'il m'intéresse d'explorer de façon sensible.

Francis Cossu : Revisiter l'histoire d'un exil à travers la mémoire de l'exilé, est-ce une manière de parler de l'actualité ? Qui est pour vous Énée ?

Kevin Keiss : Le poème de Virgile est une partition qui pouvait être musicalisée, jouée et dansée par un archimime, sorte de danseur expressif virtuose de l'époque. C'est ce côté ludique qui a été le moteur de mon travail d'auteur et de traducteur. Virgile joue constamment avec la mémoire des voyages d'Ulysse. Seulement, Énée est une sorte d'anti-Ulysse. À la différence du héros homérique qui se bat contre les dieux pour retrouver son Ithaque, Énée est un homme sans patrie qui erre à travers les mers en quête d'une terre hospitalière pour fonder une nouvelle cité. Notre lecture anthropologique du poème permet surtout un éclairage performatif : le défi scénique de représenter les voyages, les tempêtes, les apparitions des dieux, les fantômes, les morts. Il n'y a pas de linéarité narrative. La colère de Junon, l'épouse offensée, ou Mercure traversant le ciel sont d'abord des motifs théâtraux. C'est la façon dont l'Antiquité « agit » sur notre modernité, ce qu'elle lui « fait » qui m'intéresse. L'Antiquité – précisément parce qu'elle est si éloignée de nous – nous permet de réfléchir autrement, par écarts. Tout Romain était à la fois citoyen de Rome et en même temps citoyen de la ville qui était son *origo*, même s'il

pouvait n'avoir jamais vécu ni dans l'une ni dans l'autre. L'*Énéide* renverse donc nos certitudes sur la question de l'identité. L'identité d'Énée, héros qui ne fonde pas Rome mais Lavinium, héros troyen apatride en quête de ses origines lointaines, ne cesse de changer. Et changer, cela ne signifie pas cesser d'être soi, mais être soi autrement. Pour Maëlle et moi, Énée est avant tout le héros des métamorphoses, le héros de l'identité métissée, toujours en mouvement. Qui pour être d'ici vient nécessairement d'ailleurs. Même en fiction. Comme notre mémoire qui réinvente en permanence.

Maëlle Poésy : Je ne souhaite pas contextualiser le poème dans un temps ou un espace spécifique, mais plutôt essayer de créer sur le plateau un endroit où le récit et la représentation du voyage rencontrent l'imaginaire du spectateur, sa vision subjective. C'est aussi la folie épique, et donc profondément théâtrale, qui me stimule : les dieux parlent aux hommes, les vivants et les morts se retrouvent. Cet invisible rendu visible est propre au théâtre. Énée passe son temps à croiser des ombres, des morts mais aussi des dieux immortels, intemporels, à la forme sans cesse mouvante. Pour rendre compte de ce polythéisme, les dieux du spectacle parlent plusieurs langues et malgré tout se comprennent... Les vivants et les morts, les dieux et les hommes se mêlent au plateau, ils sont tous spectres, témoins ou acteurs de cette errance.

Évidemment, le spectacle fait écho aux migrants d'aujourd'hui en Méditerranée, mais nous avons la volonté d'inscrire cette question dans un cycle de fin et de renaissance de civilisation. Le spectacle s'inscrit en métaphore de quelque chose de beaucoup plus global qu'une temporalité fixe. Reprendre les codes et l'espace-temps virgilien ou l'inscrire dans l'actuel ? Il s'agissait plutôt d'inscrire le spectacle dans la puissance de la métaphore, dans la puissance du poème, et dans l'avenir.

Alain Viala : Dans la pièce, Anchise dit à son fils : « Regarde, cette foule qui se presse là, ce sont tous nos descendants à venir, et Untel sera ceci, Untel sera cela. » Et soudain : « Lui, là-bas, c'est le dernier des Romains. » Cette dernière phrase n'est pas dans le texte de Virgile. Pourquoi évoquer « le dernier des Romains » ?

Kevin Keiss : En effet ce n'est pas dans Virgile. Nous voulions travailler à partir du remake homérique, c'est-à-dire travailler sur l'odyssée de l'*Énéide*. Il s'agissait de voir comment cette grande narration des noms à la fin de la catabase dans la rencontre avec Anchise n'était pas quelque chose qui faisait des spectateurs les légataires des Romains. Il s'agissait d'avoir cette conscience du grand écart entre la fin d'une civilisation et notre époque, et de travailler sur la distance qui nous sépare.

Thibaut Maus de Rolley : Au moment de la prophétie, à la fin du banquet, Jupiter contemple la terre depuis les cieux. Il est en train de parler avec Vénus, il parle de ce moment, le soir, quand il prend plaisir à regarder les voiles sur la mer. Dans le texte, vous accordez beaucoup de place aux dieux, ces dieux qui ont accès à un regard surplombant qui transcende les temps et les espaces. Avez-vous pensé à ne pas faire de place aux dieux, ou à les mettre plus de côté ? Comment avez-vous réfléchi à la place que vous alliez leur accorder dans l'histoire ?

Kevin Keiss : Les dieux nous sont toujours apparus comme nécessaires à l'adaptation. Tout d'abord, parce qu'ils constituent un élément ludique, un élément performatif qui guide la mise en scène. L'apport des dieux au jeu pur, au plateau, était préalable à la justification narrative : comment les voix, comment les langues, comment les corps vont-ils interagir et être en mesure de donner à ressentir plus que de raconter ?

Ensuite, la sélection des éléments du texte a été guidée par le point de vue de chacun des personnages, et par le choix d'une grille de lecture plus complexe que le fait de simplement montrer les dieux comme des êtres suprêmes tirant les ficelles. Nous avons essayé de mettre en place une attention, une porosité entre les dieux et les humains. Pour les dieux aussi, l'appréhension du voyage, de la traversée des mondes, reste dominante. Ils sont derrière les vitres pendant la catabase, et ils ont cette faculté de pouvoir traverser les mondes. À travers eux, c'est aussi une autre forme d'itinérance, une autre circulation possible.

Maëlle Poésy : Rendre l'invisible visible et représenter des dieux sur un plateau ont été des questions scéniques très stimulantes. Qui sont les dieux sur un plateau ? Et dans la vie en général ? Choisir de les faire représenter par des danseurs qui parlent leur langue maternelle permettait de rendre compte d'un polythéisme, d'une ouverture imaginaire possible, renvoyant peut-être à des périodes encore plus anciennes que la Grèce et que l'*Énéide*.

Paul Verdu : Pendant très longtemps, l'*Énéide* a été considérée comme un récit fondateur de l'identité romaine, un grand mythe national de fondation de Rome, un peu équivalent à ce qu'aurait été la fondation d'Athènes par Thésée. Mais c'est un récit qui raconte une origine très étrange, puisque Énée est un vaincu d'origine phrygienne et qu'il n'arrive pas à Rome, mais à Lavinium. Cela renvoie effectivement à ce que les Romains appelaient l'*origo*, qui est ce lieu d'origine extérieur à Rome, une origine qui est en fait impure, métissée. C'est aussi la question du rapport aux Grecs, parce que vous l'avez dit, l'*Énéide* est un remake. Les références homériques apparaissent très nettement dans votre texte. Cette question du récit de l'origine et de la façon dont il peut encore nous parler traverse votre spectacle.

Kevin Keiss : Les travaux de Yan Thomas notamment, puis de Florence Dupont, qui ont exploré l'*origo*, ce rite juridique romain selon lequel pour être d'ici il faut nécessairement être d'ailleurs, ont été l'une des orientations principales de notre travail. C'est une grille d'analyse passionnante pour réfléchir autrement qu'en termes d'identité nationale pure. On sait que, pour les Romains, c'était une cause d'effroi, et qu'il fallait nécessairement une ville ouverte, une ville métissée pour que la *Romagna* puisse exister en paix. Nous voulions faire autre chose qu'un récit des origines, considérer le texte de Virgile comme un matériau, un scénario qui nous permette, aujourd'hui, de réfléchir autrement sur la notion d'identité, comme une entité plurielle, ou même comme une entité de la métamorphose. N'oublions pas que Virgile était contemporain d'Ovide ! À travers son parcours, le personnage d'Enée est en évolution permanente.

Le texte de Virgile n'a jamais été écrit pour la lecture silencieuse, mais il n'a jamais été écrit non plus pour être incarné par différents acteurs. Il a été écrit pour la proclamation, pour le chant. Il a été mobilisé dans la pantomime, c'était l'archimime qui vocalisait toutes les voix. À travers la voix d'Énée, toutes les voix des personnages rencontrés étaient présentes. C'est la virtuosité d'Énée, c'est un personnage qui mue en permanence. Rome ne s'est pas fondée en un peuple.

J'ai travaillé sur le texte de Virgile qui est en latin, mais en tant qu'helléniste, ayant beaucoup traduit l'hexamètre dactylique d'Homère, la rythmique du grec ancien a été très importante dans la traduction, et comme inspiration dans la mise en scène. Les comédiens ne parlant pas tous français, le rapport à la rythmique est différent en farsi, en espagnol ou en italien. Cette diversité des langues permet d'entendre différentes manières de musicaliser le poème.

J'ai traduit Virgile comme un matériau pour les acteurs. Mon travail d'auteur et de traducteur alterne entre la préci-

sion du texte de Virgile et des éloignements nécessaires pour en restituer la puissance orale, sensible et rythmique. Le texte proposé aux comédiens fonctionne comme s'il était composé de vers blancs en une série de paragraphes juxtaposés, comme autant d'éléments disparates dont la cohérence est à inventer au plateau. Sans aller jusqu'à ne pas séparer les mots comme dans les textes antiques, j'ai supprimé autant que possible les virgules et les signes de ponctuation, afin de laisser le choix du sens le plus ouvert possible à l'interprétation de l'équipe.

Ce sont les unités de souffle qui peuvent induire une rythmique. Une rythmique en puissance, que les corps et les voix prennent en charge. Malgré la complexité de la langue latine, je n'ai pas choisi, comme certains traducteurs, de construire des effets d'étrangeté susceptibles de rendre audible la langue ancienne dans la langue française. J'accorde une grande importance à une intelligibilité immédiate. Il s'est agi de trouver une langue physique, sensuelle, âpre et directe.

Francis Cossu : Quelles ont été les autres lignes de force de l'écriture du spectacle ?

Maëlle Poésy : La partition du spectacle se finalise toujours au plateau, lors des répétitions, dans un échange avec les interprètes et l'équipe artistique. La pièce évolue en fonction des nouveaux enjeux qui naissent des répétitions. L'articulation que nous donnons au récit à partir du poème nécessite des coupes, des modifications d'ordre des épisodes, des inventions narratives pour rendre perceptibles des éléments du poème virgilien. Le spectacle se construit au croisement de trois modalités d'écritures interdépendantes : des fragments des six premiers chants de l'*Énéide* traduits du latin par Kevin, certains épisodes d'écriture originale, et l'écriture scénique propre au processus de création de la compagnie.

Françoise Lavocat : Comment avez-vous obtenu ces textes en farsi, en italien et en espagnol ? Les avez-vous fait traduire à partir de votre propre traduction de Virgile ? Comment avez-vous travaillé avec des gens de langues différentes et qui ne se comprenaient pas forcément, et aussi avec des comédiens et des danseuses professionnelles ? Junon est incarnée par une danseuse de Pina Bausch. Vénus est à la fois danseuse et actrice. Pour les danses, il y avait des gens beaucoup plus armés techniquement que d'autres. Comment avez-vous fait fonctionner toute cette équipe ?

Kevin Keiss : L'enjeu était que le maillage entre les différentes sources de texte soit suffisamment fin et discret pour ne pas être audible. Les textes en langues étrangères ont été confiés à des traducteurs en farsi, en espagnol, en italien, en turc, puisque les Pénates parlent turc, et en anglais pour que tous les acteurs et interprètes aient une intercompréhension de tout.

Maëlle Poésy : Alors que Junon est vraiment la figure de la colère ancienne, de l'injustice, il n'y a pas de texte pour le dire chez Virgile. Ce que nous appelons « le monologue de la tempête de Junon » est écrit par Kevin, et je trouve magnifique qu'il suscite des échos avec le reste du texte original. Parfois, certains passages ont été davantage mis en avant, permettant de construire plus fortement, plus théâtralement, certains personnages qui n'avaient pas les mots pour le dire. C'est le travail merveilleux de collaboration avec un auteur, avec Kevin, qui peut être développé en amont des répétitions et pendant les répétitions. Nous pouvions réfléchir à cette construction et décider comment le puzzle entre le poème original et le maillage avec l'écriture scénique pouvait s'articuler. C'est grâce à ce travail que la complexité du personnage de Junon, par exemple, peut ressortir sur scène.

C'est une équipe qui n'a pas le même langage, de façon globale, c'est-à-dire pas le même langage scénique et pas le

même langage pour se parler. C'est donc un vrai enjeu de réussir à diriger des gens en anglais, en espagnol et en français sur un poème virgilien, et de faire jouer des danseuses.

La langue maternelle de Roshanak est le farsi, mais elle ne l'avait jamais parlé en public. J'ai dû diriger la scène des dieux entre Roshanak qui parlait farsi alors qu'Harrison, qui parlait espagnol, ne comprenait pas. Je dirigeais Roshanak en anglais, et Harrison en espagnol. C'était parfois complexe, mais c'était un vrai bonheur.

Francis Cossu : Pour la première fois dans une de vos pièces, les comédiens sont en présence de danseurs. Comment se partagent-ils la narration ?

Maëlle Poésy : Au plateau, cela me paraît essentiel que la narration ne se constitue pas uniquement via le texte, mais également via le corps des interprètes. Mais dans le spectacle, il n'y a pas de cloisonnement des rôles, ils sont tous porteurs du récit. Il y a cette idée que le mouvement du groupe pourrait être un fil rouge de la création, une narration du voyage qui passe par une traduction métaphorique, un rythme, une continuité qui donneraient une notion d'infini recommencement dans cette traversée des terres et des mers. Un parcours qui, même une fois terminé, se revit sans cesse dans la mémoire de celui qui est parti, dont les frontières spatiales et temporelles s'amenuisent. Le voyage ne s'arrête jamais, il est toujours en cours, dans un temps réel ou bien rêvé. Pour ce groupe, il y a sans cesse l'idée d'aller vers un ailleurs, d'être en transition, en chemin d'un point à un autre.

Francis Cossu : Parlez-nous de la dimension également sensorielle du plateau, qui accueille une scénographie modulaire, en dialogue constant avec les interprètes du spectacle mais aussi avec la lumière, la musique et la vidéo.

Maëlle Poésy : C'est un espace métonymique, une sorte de *no man's land* pris dans un mouvement permanent de destruction et de construction. Il n'est ni réaliste ni naturaliste. Il évoque aussi la récurrence, dans le récit, de cités qui se détruisent ou se construisent. C'est un espace modulaire qui permet la coexistence de plusieurs espaces-temps. Les souvenirs et les espaces du voyage s'y révèlent, ils deviennent réels parce qu'on les raconte ou parce qu'on les traverse.

* *Francis Cossu est journaliste.*

Échos du passé, voix du présent : le lien de la mémoire

Pascale Gisquet-Verrier

Rupture brutale entre le passé et un futur incertain, l'exil est souvent marqué par l'obligation de quitter son pays dans l'urgence, et par un présent angoissant qui peut s'étendre sur de très longues périodes. L'individu remet alors en question les choix qu'il a faits et se retrouve confronté à de nombreuses incertitudes concernant son avenir à court et à long termes. L'exil s'accompagne d'émotions fortes, de peurs, de regrets, de tristesses et très souvent, de violence, de perte d'êtres chers, de traumatismes. La mémoire constitue alors un lien fort qui unit le passé et l'avenir de l'individu. Comme Énée portant son père sur son dos, tout exilé emmène avec lui son passé qui devient son bien le plus précieux, seul garant de ses origines et de son histoire qu'il tente de sauver.

La nostalgie du passé et les événements souvent dramatiques du présent vont avoir des effets durables sur la mémoire et la vie future des exilés. Les moments de détresse reviennent lorsque des situations nouvelles renvoient aux traumatismes anciens. À la vue de la tête d'un cheval, Énée repense à Troyes, au drame qu'il a vécu et à tous les événements qui se sont succédé. Les souvenirs se reconstruisent, accompagnés de peurs et d'angoisses. L'exposition à des situations traumatisantes peut susciter des pathologies telles que le trouble de stress post-traumatique qui se caractérise par de fréquentes reviviscences des événements passés (Collectif ABC, 2017). Ils ressurgissent avec la même force, entraînant sidération, angoisses et manifestations physiologiques semblables à celles présentes lors du traumatisme initial, entre-

tenant le mal être de l'individu et l'empêchant de trouver la paix nécessaire à la reconstruction de sa vie.

Les neurosciences sont aujourd'hui capables d'expliquer en partie ces phénomènes. Comment fonctionne notre mémoire, comment l'émotion module-t-elle nos souvenirs ? Que se passe-t-il lorsque nous sommes confrontés à trop d'émotions, ou à des émotions trop fortes, et quelles sont les nouvelles thérapeutiques qui nous permettent de réduire, sinon d'éliminer, l'effet profondément néfaste de ces traumatismes ?

LA MÉMOIRE : UNE COLLECTION DE COMPÉTENCES DIVERSES

Les informations qui nous parviennent par nos organes sensoriels – nos yeux, nos oreilles, nos mains, notre corps – se combinent, s'associent pour former des scènes complexes qui seront enregistrées durablement dans notre mémoire. En fonction du type d'informations et de leur contenu, différents processus sont mis en jeu, mobilisant des circuits cérébraux différents. Nous n'avons pas une seule mémoire, mais plusieurs, qui sont plus ou moins indépendantes mais concourent toutes à optimiser notre adaptation au monde qui nous entoure.

L'idée que nous avons différentes formes de mémoire a été évoquée par certains philosophes grecs, et plusieurs tentatives de catégorisation de la mémoire, le plus souvent sous forme de couples, ont été proposées, comme : mémoire des faits/mémoire des épisodes, savoir que/savoir comment, savoir conscient/inconscient... Cependant, la notion de systèmes de mémoire a été introduite au XX^e siècle, sur la base de données issues de la psychologie et de l'étude de patients présentant des dysfonctions mnésiques.

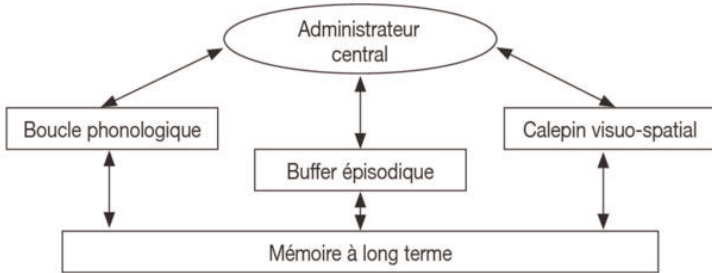
MÉMOIRE À COURT TERME : LA PORTE D'ENTRÉE DE LA MÉMOIRE

L'étude expérimentale de la mémoire n'a réellement débuté qu'à la fin du XIX^e siècle. Une des premières dichotomies proposées, entre mémoire à court terme et mémoire à long terme, repose sur une base temporelle. L'une nous permet de prendre en compte les informations qui nous entourent et de les conserver pendant une période de temps relativement limitée, l'autre est le support de nos souvenirs et des différentes capacités que nous avons acquises.

La mémoire à court terme a une capacité limitée, mesurée par l'empan mnésique qui correspond au nombre d'items (mots, chiffres, syllabes) que nous sommes capables de retenir. Ce nombre varie entre cinq et neuf selon les individus et le type d'informations. La mémoire à court terme nous permet de lire une phrase, un texte, d'en comprendre le contenu et de le retenir, de se souvenir temporairement d'un numéro de téléphone ou du montant d'un chèque en répétant mentalement l'information ou en la visualisant, jusqu'à sa transcription sur un support accessible ultérieurement. La mémoire de travail permet de réaliser des opérations à partir d'informations, comme faire un calcul mental, jouer aux cartes ou aux échecs, résoudre un problème ou tenir un raisonnement logique pour prendre une décision. Mémoire à court terme et mémoire de travail sont ainsi le plus souvent des mémoires temporaires (de l'ordre de quelques secondes) qui traitent des informations qui le plus souvent ne seront pas (comme dans une partie de cartes) conservées dans la mémoire à long terme.

Les modèles de mémoire à court terme mettent en jeu plusieurs composantes. Baddeley et Hitch (1974) proposent, par exemple, un modèle selon lequel la mémoire à court terme est constituée d'un administrateur central gérant les informations et permettant la prise de décisions, assisté de

deux systèmes esclaves dont le rôle est de maintenir activement l'information.



Le modèle de la mémoire à court terme d'après Baddeley et Hitch (1974, 2000)

Celui concernant les informations auditives (comme un numéro de téléphone) est appelé boucle phonologique et celui lié aux informations visuelles (comme la visualisation de l'opération que l'on doit effectuer), le calepin visuo-spatial. Les auteurs ont ensuite complété leur modèle en lui adjoignant une mémoire tampon (ou « buffer épisodique ») qui favoriserait le passage des informations pertinentes de la mémoire à court terme à la mémoire à long terme. Depuis, l'imagerie cérébrale a permis de confirmer une telle organisation et de préciser les aires cérébrales impliquées.

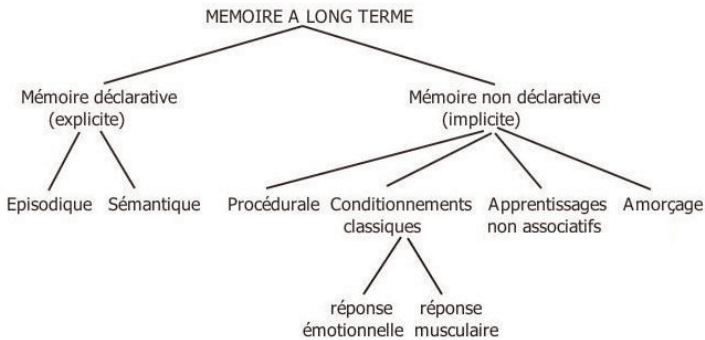
La mémoire à court terme repose sur un circuit cérébral qui comprend le cortex préfrontal pour l'administrateur central, l'aire de Broca et l'aire de Wernicke pour la boucle phonologique, et le cortex visuel pour le calepin visuo-spatial.

MÉMOIRE À LONG TERME : ENTRE CONSCIENCE ET AUTOMATISME

Les informations que nous conservons pendant de longues périodes sont stockées dans la mémoire à long terme, dont les capacités ne sont pas limitées, et qui englobe des compétences très diverses. L'une des composantes de la mémoire à long terme est la mémoire déclarative, qui repose sur la parole et correspond aux informations acquises qui peuvent être déclarées. Elle comprend la mémoire sémantique, celle des connaissances générales partagées par les membres d'une société, d'une culture. C'est la mémoire des faits, qui répond à l'assertion : « Je sais que » (« ... la France fait partie de l'Europe », « ... l'année comporte 52 semaines »). Elle comprend également la mémoire épisodique, celle des événements personnels, qui répond à l'assertion « Je me souviens de cet épisode particulier de ma vie ». C'est une mémoire autobiographique dont le rappel engage la conscience.

L'autre composante de la mémoire à long terme est la mémoire non déclarative, qui n'implique pas la parole et opère le plus souvent de façon inconsciente. Cette mémoire regroupe des compétences très diverses comme les conditionnements, la mémoire émotionnelle, et surtout la mémoire procédurale ou mémoire de l'action, qui permet d'acquérir et de retenir des habiletés motrices comme faire du vélo, taper sur les touches d'un ordinateur ou jouer du piano. Toutes ces tâches, une fois acquises, sont réalisées automatiquement, sans mettre en jeu la conscience qui reste ainsi disponible pour traiter d'autres informations.

La mémoire déclarative met en jeu un réseau de structures cérébrales qui comprend notamment l'hippocampe, sa structure clef dont le fonctionnement est atteint dans la maladie d'Alzheimer. La mémoire non déclarative met en jeu différents circuits cérébraux comme le striatum, le cervelet et l'amygdale.



L'organisation de la mémoire à long terme d'après Squire (1994)

Ainsi, les différents systèmes de mémoire reposent sur des réseaux de structures cérébrales différents, ce qui favorise une certaine forme d'indépendance (voir Eustache et Desgranges, 2015 pour une présentation plus complète) qui se traduit par une diversité des pathologies de la mémoire. On rencontre ainsi des patients avec un fonctionnement « normal » de la mémoire à court terme et des perturbations de la mémoire à long terme, avec des difficultés à se souvenir des événements qui les concernent (perturbation de la mémoire déclarative), mais qui conservent la capacité d'apprendre de nouvelles habiletés motrices (mémoire procédurale intacte). Notons toutefois que ces systèmes sont largement interactifs, et leur efficacité est maximale lorsqu'ils fonctionnent en synergie : ils sont complémentaires. Les systèmes inconscients (mémoire non déclarative) prennent en charge de nombreuses fonctions, libérant ainsi notre attention qui peut alors se focaliser sur les événements les plus pertinents : ils contribuent largement à la formation d'une mémoire consciente. Nous pouvons, par exemple, conduire tout en entretenant une discussion avec un passager, ou en appréciant le contenu d'une émission de radio.

LA MÉMOIRE ÉPISODIQUE COMME CONSTRUCTION ASSOCIATIVE

Quelle peut être l'incidence de l'exil sur le fonctionnement cérébral, et notamment sur la mémoire ? L'exil, comme toute expérience traumatisante, affecte tout particulièrement la mémoire déclarative et, plus spécifiquement, la mémoire autobiographique ou mémoire épisodique. Cette mémoire, la plus élaborée, apparaît le plus tardivement chez le jeune enfant et se montre la plus sensible aux facteurs de perturbation, comme l'âge ou les émotions (Eustache et Desgranges, 2015). Elle présente des caractéristiques qui lui sont propres. C'est une mémoire spécifique à chaque individu, qui concerne son passé, son histoire, les événements qu'il a vécus. La mémoire épisodique concerne également l'avenir, c'est-à-dire les événements que nous projetons de réaliser à court et à long terme (le menu du soir, les prochaines vacances...) ainsi que les stratégies à mettre en œuvre pour y parvenir. On voit ainsi que la mémoire épisodique nous permet de voyager dans le temps. Chaque souvenir est unique. Il comprend non seulement des informations liées à l'épisode, qui s'inscrit à la fois dans l'espace (où s'est-il déroulé ?) et dans le temps (quand ?), mais aussi de nombreuses informations concernant les conditions d'occurrence et le contexte, comme des détails sur les personnages et les lieux (par exemple la température extérieure, le niveau de luminosité, l'état émotionnel). Un souvenir épisodique est donc une construction complexe de nature associative. Plus les éléments constitutifs associés sont nombreux, plus le souvenir est riche et facile à évoquer ultérieurement. Lors de l'évocation d'un souvenir, la conscience est engagée pour le retrouver. Les éléments périphériques du souvenir, appelés également indices de récupération ou indices de rappel, qui sont attachés à l'épisode (lieu, période, personnes présentes...), jouent un rôle déterminant pour retrouver le souvenir. Celui-ci ne sera jamais la copie conforme de l'épi-

sode initial, mais toujours une reconstruction. Le contexte du rappel et l'état émotionnel auront une influence déterminante en ce qu'ils vont modifier la représentation initiale, et parfois même la distordre. De nombreuses études ont démontré la fragilité des témoignages humains et la confiance relative que l'on doit accorder à nos souvenirs qui peuvent largement différer en fonction de l'état dans lequel nous nous trouvons lors du rappel. Différents facteurs comme le niveau d'attention, de motivation et d'émotion sont connus pour jouer un rôle princeps pour l'enregistrement des informations en mémoire épisodique.

QUAND L'ÉMOTION EST TROP FORTE...

Bien que l'émotion ne soit pas essentielle pour la formation des souvenirs, elle influe fortement sur la mémoire épisodique, permettant de colorer les souvenirs et de leur conférer une certaine intensité. Nous nous souvenons généralement mieux des épisodes à fort contenu émotionnel, comme les souvenirs qui ont trait aux étapes importantes de notre vie : un mariage, une naissance, une surprise.

Quand l'épisode est choquant, inattendu, très inhabituel, l'émotion engendrée est très forte ; elle peut générer la formation d'une mémoire extrêmement précise dans laquelle toutes les composantes peuvent être évoquées spécifiquement : c'est ce que l'on appelle une mémoire flash. Par exemple, ceux qui ont vécu l'assassinat de John F. Kennedy ou la destruction des Twin Towers se souviennent non seulement de l'événement lui-même, mais aussi de ce qu'ils faisaient au moment où ils en ont eu connaissance. Ce même phénomène se produit pour des souvenirs personnels particulièrement intenses, comme une première rencontre ou un accident.

Lorsque des personnes subissent des violences sexuelles ou sont exposées à un attentat, à des actes de guerre ou à un

accident grave, elles ressentent des émotions particulièrement fortes qui induisent un stress intense, se traduisant par un état de sidération. Alors que pour la plupart d'entre elles, cet état ne sera que transitoire, certaines personnes (en moyenne 15 à 50 % des personnes traumatisées) vont développer un certain nombre de symptômes : elles seront sujettes à des reviviscences qui les conduisent à revivre l'événement avec la même violence et la même intensité que lorsqu'il s'est réellement produit. Ces reviviscences (ou flash-back), qui peuvent être très fréquentes, entretiennent l'anxiété, épuisent les individus, les conduisent à ne plus sortir de chez eux de peur de rencontrer des indices/situations qui vont déclencher ces reviviscences. Les mêmes intrusions peuvent se produire pendant le sommeil sous forme de cauchemar. Les conséquences sont multiples : anxiété chronique, problèmes de concentration, insomnie, irritabilité, repli sur soi, émoussement émotionnel... Parfois, le traumatisme induit un grand malaise chez la personne traumatisée, tout en bloquant l'accès à la mémoire des faits qui en sont responsables. Le souvenir peut ressurgir avec toute son acuité des années plus tard. Souvent, cette récupération intervient lorsque le sujet est exposé à un indice de rappel particulièrement pertinent.

Ces troubles de stress post-traumatique (TSPT ; ou PTSD pour « *post traumatic stress disorder* ») peuvent perdurer plusieurs années, se renouveler même après de longues périodes de rémission, et s'accompagner souvent de problèmes de dépendance aux drogues. Le TSPT n'a pas de traitement spécifique et la prescription la plus courante consiste à délivrer des antidépresseurs, souvent associés à une thérapie comportementale. De nombreux réfugiés qui ont vécu l'exil sont atteints de TSPT sans que cet état ne soit diagnostiqué ni traité, ce qui peut évidemment se révéler extrêmement pénalisant pour leur insertion dans une nouvelle société.

INDICES DE RAPPEL ET RÉACTIVATION DE LA MÉMOIRE

Les indices de rappel, ou indices de récupération, correspondent aux informations qui entourent nos souvenirs et qui permettent de les replacer dans un contexte spatiotemporel. Comme nous l'avons vu, leur prise en compte lors de l'encodage de l'épisode va permettre de faciliter le rappel ultérieur de l'événement associé. Si l'indice est pertinent, le rappel se fera automatiquement, sans implication de la conscience. L'indice peut aussi être un élément essentiel pour la réussite des stratégies de recherche en mémoire mises en œuvre par le sujet. Un indice de rappel peut être une odeur, la vue d'un objet, à partir duquel le souvenir va se reconstruire dans toute sa vivacité, alors qu'on le croyait perdu.

Dans ce contexte, le témoignage de Proust sur la reviviscence déclenchée par le goût mêlé de la madeleine et du thé, est particulièrement intéressant :

...je portai à mes lèvres une cuillerée du thé où j'avais laissé s'amollir un morceau de madeleine. Mais à l'instant même où la gorgée mêlée des miettes du gâteau toucha mon palais, je tressaillis, attentif à ce qui se passait d'extraordinaire en moi. Un plaisir délicieux m'avait envahi [...]

D'où avait pu me venir cette puissante joie ? Je sentais qu'elle était liée au goût du thé et du gâteau, mais qu'elle le dépassait infiniment, ne devait pas être de même nature.

[...] Et tout d'un coup le souvenir m'est apparu. Ce goût, c'était celui du petit morceau de madeleine que le dimanche matin à Combray (parce que ce jour-là je ne sortais pas avant l'heure de la messe), quand j'allais lui dire bonjour dans sa chambre, ma tante Léonie m'offrait après l'avoir trempé dans son infusion de thé ou de tilleul.

Marcel Proust, *À la recherche du temps perdu*.
Du côté de chez Swann, 1913

Les indices de rappel permettent la réactivation du souvenir. Chaque réactivation permet de reconstruire le sou-

venir (Bartlett, 1932) et, comme nous l'avons déjà évoqué, sa reconstruction n'est jamais la reproduction parfaite du souvenir initial puisqu'elle est modifiée par les événements qui se sont déroulés depuis sa création ainsi que par des informations présentes lors de l'évocation, comme le lieu, le niveau émotionnel, la présence de personnes différentes. De nombreuses études ont permis de démontrer que, lors de sa réactivation, le souvenir a des caractéristiques proches de celles de souvenirs qui viennent de se former (Lewis, 1979). Nous avons récemment montré qu'un souvenir réactivé retrouvait une malléabilité qui permettait d'intégrer de nouvelles informations conduisant à la formation d'un nouveau souvenir (Gisquet-Verrier et al., 2015). C'est ce souvenir actualisé qui, sans toutefois effacer l'ancien, va être rappelé lors d'une réactivation ultérieure du souvenir initial. L'actualisation de nos souvenirs peut donc conduire à la formation de nouveaux souvenirs qui peuvent parfois différer assez significativement du souvenir initial (Gisquet-Verrier et Riccio, 2018). Si, lors de la réactivation d'un souvenir, de fausses informations sont suggérées par des personnes que nous considérons comme fiables, elles pourront être intégrées au souvenir initial et induire ce que l'on appelle des faux souvenirs. Ce phénomène a été bien étudié par la psychologue Elizabeth Loftus (2017) qui a démontré la possibilité d'induire de faux souvenirs à partir de diverses manipulations, questionnant ainsi la confiance que l'on peut accorder aux témoignages humains dans le cadre d'enquêtes judiciaires, par exemple.

SOIGNER LES TRAUMATISMES PAR LE REMODELAGE ÉMOTIONNEL

Au cours de ces dernières années, nous avons réalisé différentes expériences chez l'animal, visant à utiliser cette propriété de malléabilité des souvenirs réactivés afin de

modifier des souvenirs pathologiques, notamment ceux résultants d'un traumatisme. L'objectif est de favoriser la construction de « faux souvenirs » ayant le même contenu informationnel que le souvenir traumatique mais avec une valence émotionnelle réduite, afin de diminuer, voire abolir les reviviscences qui sont à l'origine des symptômes du TSPT (Gisquet-Verrier et Le Dorze, 2019).

Le remodelage émotionnel élaboré sur un modèle animal est désormais adapté à l'homme. Nous avons traumatisé des rats au moyen d'un modèle animal de TSPT classiquement utilisé, qui consiste à les soumettre à trois stress successifs non douloureux (contention, nage forcée et inhalation de substance), dans un contexte particulier et en présence d'une odeur et d'un son spécifiques qui vont servir ultérieurement d'indices de récupération. Après une période de deux semaines, les animaux sont soumis à des tests comportementaux afin de repérer ceux qui ont développé des symptômes de type TSPT. Ces animaux sont ensuite soumis à un traitement que nous avons appelé le remodelage émotionnel. Le traitement consiste, dans un premier temps, à délivrer un agent pharmacologique capable de réduire notablement la réactivité émotionnelle. Lorsque le traitement est effectif, les animaux sont exposés aux indices de rappel de récupération qui entraînent une réactivation du souvenir traumatique. Le but de ce traitement est de permettre une réactivation du souvenir traumatique alors que la réactivité émotionnelle de l'animal est abaissée par le traitement pharmacologique. Il est ainsi possible de créer un nouveau souvenir différant du souvenir traumatique initial par une composante émotionnelle réduite. Ce nouveau souvenir va alors prendre le pas sur le souvenir initial, comme un faux souvenir. Lors d'une réactivation ultérieure, c'est cette version du souvenir avec une valence émotionnelle réduite qui sera réactivée, permettant ainsi de diminuer le caractère pathologique du souvenir. Nos premières données chez l'animal ont été obtenues en utilisant comme traitement du propranolol et de l'amphé-

tamine (Gisquet-Verrier et al, 2017). Plus récemment, nous avons utilisé l'ocytocine, une hormone qui intervient dans la régulation des liens sociaux et de l'anxiété. Les résultats mettent en évidence que 83 % des animaux traumatisés qui avaient développé des symptômes de type TSPT n'en montraient plus à la suite du traitement basé sur le remodelage émotionnel. De plus, les modifications entraînées par le traumatisme chez les animaux au niveau de structures cérébrales comme l'hippocampe et l'amygdale ne sont plus détectables après le remodelage émotionnel, et ces animaux ne sont plus significativement différents des animaux résilients (Le Dorze *et al.*, 2020).

Des tentatives de transposition du remodelage émotionnel de l'animal à l'homme ont également été réalisées¹. Le protocole, comparable à celui utilisé chez l'animal, est délivré au cours de séances de thérapies cognitivo-comportementales conduites par un thérapeute ayant la confiance du patient.

Les participants sont interrogés sur la nature des indices de rappel qui déclenchent le plus fréquemment des reviviscences, puis soumis à plusieurs séances au cours desquelles ils prennent un agent pharmacologique capable de diminuer leur réactivité émotionnelle. Quand le composant est actif, les indices de rappel les plus efficaces leur sont présentés afin d'induire une réactivation du souvenir traumatique associée à une composante émotionnelle de faible amplitude. Les premiers résultats obtenus en utilisant une substance déjà utilisée chez l'animal, le propranolol, comme agent relaxant se sont révélés très encourageants (Chopin *et al.*, 2016). Des études sont actuellement en cours avec l'ocytocine délivrée en spray nasal. L'amélioration des symptômes intervient rapidement, à la suite de deux à trois séances de remodelage émotionnel, et les effets bénéfiques sont durables dans le

1. En collaboration avec le Professeur Charles Siegfried Peretti, chef du service de psychiatrie de l'hôpital Saint-Antoine.

temps. Un essai clinique devrait permettre prochainement de valider cette nouvelle approche thérapeutique.

Nombre de migrants sont atteints de troubles post-traumatiques. La plupart ne sont pas diagnostiqués, et encore moins traités. Nous espérons que le remodelage émotionnel, qui se matérialise par un traitement simple à mettre en œuvre et peu coûteux, sera proposé à une large échelle.

L'exil ne prendra pas fin demain, et tout porte à croire que ces situations traumatiques vont même s'intensifier au cours des prochaines années, puisqu'aux situations de guerre s'ajoutent maintenant des situations économiques et climatiques extrêmement préoccupantes. Espérons que de nouveaux traitements comme le remodelage émotionnel permettent prochainement de diminuer les souffrances liées au déracinement et de secourir durablement ceux qui ont été exposés au traumatisme de l'exil, afin qu'ils puissent reconstruire leur vie sur les terres où ils ont trouvé refuge.

L'intelligence culturelle, un nouvel universalisme

Souleymane Bachir Diagne

Que faut-il entendre par « intelligence culturelle » ? L'expression peut se comprendre, à l'évidence, de bien des manières. Cela peut vouloir dire qu'il n'existe pas d'intelligence désincarnée, que toute capacité de comprendre, de lier des éléments éparés en un tout qui a du sens, est déterminée, voire habitée, par notre culture. Qu'en est-il dans ce cas de cette autre manière d'entendre l'expression, qui pose la question de l'intelligence que l'on peut avoir d'une autre culture, de la construction d'un savoir ayant cette culture pour objet ? Pour y répondre, il faut d'abord rappeler qu'avoir l'intelligence, au sens de la compréhension pleine et entière, d'autres cultures, d'autres « formes de vie », c'était la raison d'être de l'ethnologie/anthropologie à la naissance de cette discipline. L'anthropologie était, en effet, à l'origine, le projet d'une intelligence par l'Europe des cultures non européennes où elle s'est transportée, pour l'essentiel, dans les bagages de la colonisation, pour constituer ce que Valentin Mudimbé a appelé « la bibliothèque coloniale ». Mais le dépassement de l'ethnologie coloniale par l'universalisme empiriste anticolonial (en particulier le naturalisme radical de Quine) trouve aussi ses limites, dans la mesure où celui-ci ne prend pas en compte la réciprocité.

LES LIMITES DE L'UNIVERSALISME EMPIRISTE

Ce qui caractérise cette « bibliothèque coloniale », c'est qu'elle s'est constituée de manière unilatérale, et non dans l'échange et la réciprocité. Parce que le projet qui lui a donné naissance reposait sur l'idée d'une vocation anthropologique qui aurait caractérisé de manière unique l'Europe. Cette idée est elle-même fondée sur la conviction que cette région du monde était devenue à elle-même transparente et avait accédé à une intelligence de soi qui lui donnait la clef de l'intelligence des autres cultures. Elle pouvait donc mener l'entreprise anthropologique consistant à comprendre les autres mieux qu'ils ne pouvaient se comprendre eux-mêmes, en mettant en œuvre une intelligence considérée comme objective et scientifique, une intelligence désincarnée. Dans cette démarche, pour comprendre d'autres cultures, la réciprocité n'était donc simplement pas pensable.

Considérons par exemple le concept de « traduction radicale » du philosophe W.V.O. Quine (*Word and Object*, 1960). Quine imagine la situation, ethnologique par excellence, d'un linguiste qui se propose de construire le lexique d'une langue qui lui est radicalement étrangère, qui est absolument autre que toutes celles avec lesquelles il pourrait avoir quelque accointance, ne serait-ce que par la possibilité d'établir des analogies avec ce qu'il connaît, et qui serait, comme il dit, une langue « de la jungle ». Tout ce qu'il peut faire alors c'est *lire* les réponses exprimées verbalement par l'indigène à divers stimuli pour établir le manuel permettant une « intelligence » de la langue parlée par l'homme de la jungle. Le linguiste pourra alors vérifier que ce manuel permet de communiquer effectivement avec l'homme de la jungle sans pouvoir jamais atteindre la certitude que la langue de celui-ci est ainsi fidèlement présentée : la traduction demeurera toujours « indéterminée » au sens où elle n'écarte pas la possibilité d'un autre manuel qui peut être en désaccord avec le sien.

On soulignera ici deux points. Le premier est que la démarche de Quine est totalement et explicitement opposée à une ethnologie de l'altérité radicale (celle de l'anthropologue Lucien Lévy-Bruhl, par exemple¹), selon laquelle l'autre n'aurait pas la même logique que « nous », mais une mentalité prélogique et « participative » indifférente, par exemple, au principe de non-contradiction. Un ethnologue qui croirait pouvoir affirmer qu'un indigène peut déclarer la proposition « p et non-p » s'avèrera simplement, dit Quine, un très mauvais traducteur.

Le second point à souligner est qu'alors même que la démarche de Quine est une critique radicale de l'ethnologie coloniale, cette expérience de pensée est construite sur le présupposé d'une impossible réciprocité. Si l'homme de la jungle parle bien une langue, il n'apparaît guère qu'il puisse imaginer qu'un alter ego puisse en parler une autre et qu'il puisse donc se poser une question de communication et de traduction lorsque deux étrangers se rencontrent. Bref, il ne manifeste aucune initiative pour faire advenir la compréhension, il ne participe en rien au projet d'une intelligence linguistique qui serait, sinon mutuelle, du moins construite ensemble. Tout ce que demande l'expérience de pensée de Quine à l'autre (sans doute ne pouvait-elle être imaginée autrement), c'est de *réagir* verbalement aux stimuli sous le regard de l'observateur, seul agent de la traduction².

On conviendra donc qu'il n'y a intelligence culturelle que lorsque la logique, unilatérale, de la traduction de la langue et

1. Lucien Lévy-Bruhl, on le sait, avait construit son œuvre ethnologique sur cette prémisse d'une différence de nature entre notre logique européenne et leur « mentalité primitive » que nous ne pourrions jamais vraiment comprendre. Mais, on le sait aussi, il a renié dans des écrits posthumes, avec une grande honnêteté intellectuelle, cette séparation radicale qu'il avait effectuée entre des humanités différentes.

2. W.V.O. Quine, *Le mot et la chose*, trad. J. Dopp et P. Gochet, avant-propos de P. Gochet, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1977. Sur le rapport entre la notion de « traduction radicale » et l'anthropologie/ethnologie, voir Sandra Laugier-Rabaté, *L'anthropologie logique de Quine. L'expérience de l'obvie*, Paris, Vrin, 1992.

de la culture indigènes vers la langue impériale laisse place à l'éthique de la traduction fondée sur la mutualité et la réciprocité. Lorsque le monde colonial centré sur une province à partir de laquelle se déploie l'intelligence des autres cultures est remplacé par ce que l'on peut appeler le monde d'après Bandoeng. C'est là que s'est tenue une conférence³ qui constitue l'un des événements les plus importants du XX^e siècle, par l'affirmation du principe absolu qu'aucune colonisation n'est justifiable. Cette conférence, dans sa configuration même, indépendamment des résolutions auxquelles elle a donné lieu, a dessiné les linéaments du monde postcolonial : l'Europe n'avait pas organisé la rencontre autour d'elle-même, et elle n'y participait même pas. Le monde que projetait Bandoeng était désormais un monde décentré et pluriel.

L'IRRUPTION DU PLURIEL

Nul mieux que Maurice Merleau-Ponty n'a compris que le monde postcolonial, ce monde de l'irruption du pluriel et de la fin du face-à-face ventriloque de l'Europe avec elle-même, était celui de l'intelligence culturelle et de la traduction. Il est important de citer le texte où il met en place le concept d'*universel latéral* dont le modèle est la traduction, et qui doit désormais constituer la visée commune de cultures et langues plurielles et équivalentes, en marquant la fin d'un universalisme colonial qu'il appelle *universel de surplomb* :

L'appareil de notre être social peut être défait et refait par le voyage comme nous pouvons apprendre à parler d'autres langues. Il y a là une seconde voie vers l'universel : non plus l'universel de sur-

3. La conférence de Bandung (ou conférence de Bandoeng, en Indonésie) s'est déroulée du 18 au 24 avril 1955. Elle a réuni des représentants de 29 pays d'Afrique et d'Asie, qui choisirent le non-alignement dans le contexte de la guerre froide.

plomb d'une méthode strictement objective, mais comme un universel latéral dont nous faisons l'acquisition par l'expérience ethnologique, incessante mise à l'épreuve de soi par l'autre et de l'autre par soi. Il s'agit de construire un système de référence général où puissent trouver place le point de vue de l'indigène, le point de vue du civilisé, et les erreurs de l'un sur l'autre, de constituer une expérience élargie qui devienne en principe accessible à des hommes d'un autre pays et d'un autre temps. L'ethnologie n'est pas une spécialité définie par un objet particulier, les sociétés « primitives » ; c'est une manière de penser, celle qui s'impose quand l'objet est « autre », et exige que nous nous transformions nous-mêmes ; aussi devenons nous les ethnologues de notre propre société, si nous prenons distance envers elle...⁴

Les trois invitations que nous adresse Merleau-Ponty définissent l'intelligence culturelle comme paradigme pour les humanités et les sciences sociales, et ces invitations convergent vers l'idée de décentrement : l'invitation au voyage, l'invitation à apprendre d'autres langues, l'invitation à comprendre l'ethnologie non comme la science du tout autre mais comme une manière de penser qui enseigne « à prendre distance envers soi ». On soulignera tout particulièrement que la traduction, *l'épreuve de l'étranger* comme l'appelle Antoine Berman⁵, est *incessante mise à l'épreuve de soi par l'autre et de l'autre par soi*. En un mot : réciprocité.

Ce n'est pas solliciter outre mesure le propos de Maurice Merleau-Ponty que de dire qu'il nous invite, comme le fait avec force aujourd'hui l'œuvre de Barbara Cassin, à « penser en termes de langues, et tenter de penser en langues⁶ ». *Penser en termes de langues*, au pluriel, et non pas penser qu'une langue ou une famille de langues, l'indo-européenne

4. Maurice Merleau-Ponty, « De Mauss à Claude Lévi-Strauss », in *Signes*, Paris, 1960.

5. cf. Antoine Berman, *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, Paris, Gallimard, Coll. « Tel », 1995.

6. Barbara Cassin, *Éloge de la traduction. Compliquer l'universel*, Paris, Fayard, 2016, p. 31.

en l'occurrence, est l'incarnation du *logos* qui seul donne accès à l'intelligence de soi et des autres. *Penser en langues*, c'est comprendre que l'intelligence culturelle est dans la capacité de s'installer dans le pluriel des langues et de les mettre à l'épreuve les unes des autres dans la réciprocité, dans la traduction. Car comme l'écrit Barbara Cassin : « Il faut au moins deux langues pour en parler une et savoir que c'est une langue que l'on parle, parce qu'il faut deux langues pour traduire⁷. »

On soulignera aussi l'invitation par Merleau-Ponty à penser le malentendu, « les erreurs de l'un sur l'autre », qui ne sauraient manquer dans le passage d'une langue à une autre : l'intraduisible, dont Barbara Cassin explique que c'est, non pas ce qu'on ne peut pas traduire, mais *ce que l'on ne cesse de traduire*. C'est dans ce modèle d'une traduction toujours en train de se reprendre, d'une traduction qui garde le pluriel des langues en ne les ramenant pas à l'*un* du logos, qui les met en *relation* non pas contre leur *opacité* mais à partir d'elle, qui donc est « le modèle alternatif (...) qui permet d'articuler autrement (...) l'unité et la diversité », que se donnera à penser l'intelligence culturelle⁸. »

7. *Op. cit.*, p. 39.

8. *Op. cit.*, p. 232. On sait qu'Édouard Glissant invite à penser le tout-monde pluriel et divers selon le couple « relation/opacité ».

Ici, vu d'ailleurs : la Renaissance ou l'éloge du décentrement

Thibaut Maus de Rolley

Traversée des mondes s'il en est, le voyage autour de la Lune des astronautes de la mission Apollo 8, du 21 au 27 décembre 1968, offrit à l'humanité l'expérience d'un décentrement inédit. Pour la première fois, des hommes avaient vu et photographié le globe terrestre dans son entier depuis l'espace, et s'ils n'avaient pas marché sur la Lune, du moins avaient-ils pu contempler la Terre comme depuis un autre monde. C'est ce dont témoigne le spectaculaire *Earthrise* immortalisé par l'astronaute Bill Anders le 24 décembre 1968, alors que le vaisseau spatial achevait son survol de la face cachée de la Lune. Cette photographie, sans doute l'une des plus célèbres de l'histoire de l'exploration spatiale, montre une Terre gibbeuse d'un bleu profond, griffée d'épaisses volutes de nuages, suspendue dans le noir d'encre de l'espace au-dessus d'un désert lunaire uniformément gris. C'est la présence de cet horizon lunaire au premier plan qui rend l'image fascinante. Sans cela, en effet, pas de « lever de Terre », et donc pas d'inversion symétrique des points de vue. Permutant centre et périphérie, le cliché montre la Terre devenue satellite et la Lune devenue monde, comme pour valider enfin la proposition faite trois cents ans plus tôt par Cyrano de Bergerac dans *Les États et Empires de la Lune* (1657) : « La Lune est un monde comme celui-ci, à qui le nôtre sert de lune. » Si personne ne peut raisonnablement disputer aux trois membres d'équipage d'Apollo 8 la découverte de ce regard extraterrestre jeté sur notre monde, il reste que celui-ci a été rêvé, pensé et

même, d'une certaine façon, pratiqué bien avant l'âge des fusées et de la course à l'espace. On peut ainsi considérer la Renaissance comme le temps du regard décentré ; un temps où, des « Grandes Découvertes » aux fictions de voyages lunaires du XVII^e siècle, s'affirme en Europe cette idée simple mais forte selon laquelle il est crucial pour mieux se connaître et pour mieux comprendre son monde de l'observer depuis un ailleurs lointain, que ce soit l'Amérique ou, plus radicalement encore, la Lune.

QUAND LA « TERRE HABITÉE » N'ÉTAIT QU'UNE ÎLE

Pour décrire ce mouvement, il faut cependant commencer sur terre, et bien avant la Renaissance – au temps, par exemple, de l'écriture de l'*Énéide*. Au premier chant du poème de Virgile, Vénus implore Jupiter de ne pas accabler Énée et sa troupe de Troyens en exil. Jupiter la rassure : les errances d'Énée, prophétise-t-il, ne seront pas vaines. Le temps viendra en effet de l'empire universel de Rome, la nouvelle Troie, qui sera fondée par les descendants d'Énée. À ceux-ci, les dieux accorderont un « Empire sans fin » (I, 279), sur lequel régnera Jules César : « Un Troyen naîtra, César, d'illustre naissance, / Qui bornera son empire à l'Océan et son renom aux étoiles, / Jules, dont le nom lui viendra du grand Iule [*Ascagne, dit Iule, le fils d'Énée*] » (I, 286-288). La prophétie continue au chant VI, lorsqu'aux enfers, Anchise présente à son fils Énée la lignée de leurs descendants. Parmi les futures gloires romaines qui se pressent aux bords du fleuve Léthé se tient l'empereur Auguste, héritier de César et familier de Virgile. Lui aussi, annonce Anchise, sera un Cosmocrator, un « seigneur du monde » qui repoussera encore plus loin les frontières de l'Empire romain : « Il étendra son empire au-delà des Garamantes et des Indiens (...) / Maintenant déjà, à l'idée de sa venue, les royaumes de la Caspienne / Et la terre Méotide sont saisis d'effroi devant

les réponses des oracles / Et l'embouchure du Nil aux sept bras se trouble et tremble de peur » (VI, p. 791-807).

Cet empire universel promis aux Romains n'est cependant pas la Terre, mais ce que les Anciens considéraient comme la fraction du globe terrestre occupée par l'humanité : l'*œkoumène*, autrement dit la « Terre habitée ». Les dix-sept volumes de la *Géographie* de l'historien et géographe grec Strabon (c. 63 av. J.-C.-c. 25 ap. J.-C.), dont une première version paraît une douzaine d'années après la mort de Virgile, décrivent en détail ce monde qui est alors l'horizon de conquête d'Auguste. Les cartes reconstruites d'après le texte de Strabon montrent l'*œkoumène* comme une île oblongue d'un seul tenant réunissant trois continents (l'Europe, l'Asie et la Lybie, c'est-à-dire l'Afrique), bornée à l'ouest et à l'est par l'océan, au nord par un parallèle passant par l'île de Ierne (l'Irlande), au-delà duquel, selon Strabon, nul homme ne peut vivre, et au sud par la mer Érythrée (l'océan Indien) dans sa partie orientale, et par un parallèle passant par le « pays de la cannelle » (l'Éthiopie) dans sa partie occidentale¹. Pour Strabon comme pour le géographe grec Ératosthène (III^e siècle av. J.-C.) et le philosophe Cratès de Mallos (II^e siècle av. J.-C.), sur lesquels il s'appuie, l'*œkoumène* n'est cependant qu'une fraction des terres émergées sur le globe terrestre. Trois autres mondes existent (inconnus, ceux-là, et donc purement hypothétiques), l'ensemble composant comme quatre larges îles symétriquement disposées : deux dans l'hémisphère Nord, et deux dans l'hémisphère Sud.

Ces trois autres mondes inconnus des hommes leur restent rigoureusement inaccessibles, séparés qu'ils sont de l'*œkoumène* par les océans et des ceintures climatiques réputées

1. Sur Strabon et ses sources, voir Germaine Aujac, « Greek Cartography in the Early Roman World », dans *The History of Cartography, vol. I: Cartography in Prehistoric, Ancient, and Medieval Europe and the Mediterranean*, éd. J. B. Harley et David Woodward, Chicago, The University of Chicago Press, 1987, p. 161-176.

hostiles et infranchissables. Scipion Émilien, dans le *Songe de Scipion* de Cicéron (54 av. J.-C.), rapporte la vision qu'il a eue de la Terre lors d'un voyage dans le cosmos accompli en rêve. Le monde qu'il décrit est un archipel de terres dont chaque îlot est coupé de l'autre par des mers et des déserts, et scindé de surcroît par ces larges *no man's lands* que sont les « zones frigides » aux pôles, et la « zone torride » à l'équateur :

Tu vois quelles places rares et étroites sont habitées sur la Terre, et quelles vastes solitudes séparent ces taches mêmes que forment les points habités. Les habitants de ce globe sont tellement isolés les uns des autres qu'ils ne peuvent communiquer entre eux ; bien plus, tu vois combien ils vivent loin de vous, les uns sur les flancs de la terre, les autres en face, d'autres même sous vos pieds. Quelle gloire pouvez-vous en attendre ? Tu vois ces zones qui paraissent envelopper et ceindre la Terre ; les deux d'entre elles qui sont aux extrémités du globe, et qui de part et d'autre s'appuient sur les pôles du ciel, tu les vois couvertes de frimas ; celle du milieu, la plus grande, est brûlée par les ardeurs du soleil. Deux sont habitables : la zone australe où se trouvent les peuples vos antipodes, et qui est tout entière un monde étranger au vôtre, et celle où souffle l'aquilon, et que vous habitez ; regarde, vous n'en couvrez encore qu'une bien faible partie. Toute cette région où vous êtes, étroite entre le nord et le midi, plus étendue entre l'orient et l'occident, forme une petite île, baignée par cette mer que vous appelez sur la terre l'Atlantique, la Grande Mer, l'Océan, et, malgré tous ces grands noms, tu vois quel pauvre océan cela fait².

Dans un traité abondamment lu et diffusé au Moyen Âge comme à la Renaissance, le *Commentaire au Songe de Scipion* (V^e siècle), Macrobie joint à son commentaire de ce passage une mappemonde, laquelle est généralement reproduite dans les éditions imprimées du XVI^e siècle. Cette carte permet au lecteur de contempler la Terre telle que la voit Scipion du haut de la Voie lactée. Sur celle qui figure dans les

2. Cicéron, *Songe de Scipion*, 9-10, trad. C. Pottin, dans *Les Auteurs latins*, Paris, Hachette, 1853, p. 22-26.

éditions lyonnaises du *Commentaire* des années 1550, on voit ainsi l'œkoumène des Anciens, dans l'hémisphère Nord, séparé des antipodes « à nous inconnues » (*antipodum nobis incognita*) par l'*alveus oceani*, un large fleuve océanique équatorial³. À cela s'ajoute, sur chacune de ces deux masses continentales, une série de parallèles qui divisent la sphère en cinq zones climatiques : les deux zones frigides aux extrémités du globe (chacune notée *Frigida*), la zone torride équatoriale (*Perusta*), et, dans les intervalles restants, les deux zones tempérées (*Temperata*), les seules habitables. Le territoire dévolu à l'homme apparaît en effet bien maigre.

UNE NOUVELLE MESURE DU MONDE

Les navigations océaniques de la Renaissance bouleversent cette représentation du monde. Elles font apparaître de nouvelles terres – et au premier chef le « Nouveau Monde » américain – au-delà de la ceinture océanique qui enserrait dans les mappemondes ptoléméennes le territoire dévolu à l'humanité. Mais ces voyages d'exploration, comme l'a montré Jean-Marc Besse, forgent surtout un nouveau concept de la Terre : celui d'une Terre partout habitée ou habitable, universellement connaissable, où l'œkoumène se confond désormais avec la totalité du globe terrestre⁴. Une Terre, en somme, véritablement universelle. Ce n'est pas seulement l'accroissement de la connaissance géographique qui est ainsi célébré – et parfois redouté – à la Renaissance : c'est aussi cette unification du monde. Le globe apparaît peu à peu comme un espace entièrement offert à l'exploration,

3. Voir ainsi Macrobe, *In Somnium Scipionis lib. II*, Lyon, Sébastien Gryphe, 1556, p. 144.

4. Jean-Marc Besse, *Les Grandeurs de la Terre. Aspects du savoir géographique à la Renaissance*, Paris, Presses de l'École Normale Supérieure, 2003.

sans barrière torride ni océan véritablement infranchissable, où, comme l'écrit Rabelais, des nations que « Nature semblaient tenir absconses, imperméables et inconnues » sont « à nous venues, [et] nous à elles⁵ ». L'historien Louis Le Roy dit la même chose dans son traité sur *La Vicissitude ou variété des choses en l'univers* (1575) :

En sorte que par l'industrie espagnole tout le monde [*le monde entier*] est aujourd'hui connu, dont une grande partie était demeurée inconnue si longtemps, et communiquent ensemble les extrémités d'Orient, Occident, Septentrion, Midi, s'entrevisitant les hommes séparés par tant de mers, si distants et différents les uns des autres, moyennant le navigage rendu plus sûr et plus facile par cette invention [*la boussole*]⁶.

Ce monde des grandes navigations est un monde qui communique, qui se traverse, et dont on peut même faire le tour, comme le démontrent en 1522 les survivants de l'expédition de Magellan à leur retour en Espagne, et comme l'avait déjà fait quelques années plus tôt le paladin Roger, l'un des héros du *Roland furieux* de l'Arioste (1516), en volant sur le dos d'un hippogriffe. L'odyssée aérienne de Roger est certes une fiction poétique, mais elle annonce néanmoins l'avènement d'une nouvelle mesure du monde, qu'il est désormais possible d'unifier en l'enfermant dans la boucle d'un seul voyage et d'un seul discours⁷. Cette nouvelle conception de l'espace terrestre rend obsolètes les cosmocraties antiques – celle d'Alexandre le Grand, « seigneur de tout le monde », comme le nomment les versions de l'*Histoire d'Alexandre* diffusées au XVI^e siècle, ou celle d'Au-

5. Rabelais, *Tiers Livre*, *Œuvres complètes*, éd. Guy Demerson, Paris, Éditions du Seuil, 1995, p. 802. Je modernise dans cet article l'orthographe du XVI^e siècle.

6. Louis Le Roy, *La Vicissitude ou variété des choses en l'univers*, Paris, Pierre L'Huillier, 1576, f. 115 v^o.

7. Voir sur ce point Thibaut Maus de Rolley, *Élévations. L'écriture du voyage aérien à la Renaissance*, Genève, Droz, 2011.

guste, qui après la bataille navale d'Actium (31 av. J.-C.), du temps où il n'était encore qu'Octave, avait fait frapper sur monnaie la représentation d'une allégorie de la Victoire debout sur un globe terrestre. Ces empires apparaissent soudain bien limités.

LE REGARD AÉRIEN, ENTRE CONQUÊTE ET MÉDITATION

L'expansion géographique de la Renaissance réactive cependant ce que l'on pourrait nommer le « fantasme du Cosmocrator » en ouvrant la voie à une conquête véritablement universelle du monde, par les armes ou le savoir. Cette conquête se réalise d'abord dans l'atelier des cosmographes. Le savoir géographique est un pouvoir : sans sphères, mappemondes et descriptions du monde, on ne peut voir les empires ; et sans ce « regard tout-puissant ⁸ » du cosmographe, on ne peut les étendre. Princes et cosmographes partagent le même fantasme de possession absolue du monde, la même volonté d'en faire un espace circonscrit, maîtrisé, manipulable. Les cosmographes ne se privent d'ailleurs pas de se faire représenter eux-mêmes en « seigneurs de tout le monde ». Dans un portrait destiné à son *Grand insulaire et pilotage* (un atlas resté inachevé), André Thevet, cosmographe d'Henri II puis de ses fils, apparaît ainsi la main posée sur un globe terrestre, un compas de cartographe entre les doigts. Dans un cartouche placé sous l'image, des vers célèbrent celui « Qui le premier cheminant l'univers, / Courut Europe, Afrique, Asie immense », et vit aussi le Nouveau Monde (« l'autre terre qu'embrasse / Le Ciel voûté sous l'Antarctique Gond »). Joint à sa science de la mesure, signifiée ici par le compas, ce savoir géogra-

8. J'emprunte l'expression à Frank Lestringant, *L'Atelier du cosmographe, ou l'image du monde à la Renaissance*, Paris, Albin Michel, 1991, p. 36.

pique universel permet au cosmographe d'enfermer le monde tout entier dans une sphère aux dimensions réduites – de le « [faire] voir ainsi qu'il se compasse », dit le cartouche, « décrit et peint dedans son Globe rond » – et de le tenir ainsi dans sa main, comme un jouet, dans un geste de Cosmocrator qui suffit à dire son ambition et sa puissance.

Ce regard tout-puissant n'est pas réservé aux princes et aux cosmographes. Globes et mappemondes permettent en effet à tous de dominer la Terre du regard et de l'observer comme depuis les cieux, à la façon de Scipion ou de Jupiter, qui prend plaisir, « du sommet de l'éther », à contempler « la mer parsemée de voiles, les terres déployées à ses pieds, / les rivages et les peuples largement disséminés » (*Énéide*, I, p. 223-225). La révolution cosmographique de la Renaissance, comme l'a souligné Frank Lestringant dans son *Atelier du cosmographe*, est en ce sens l'histoire d'un envol du regard. Cela est souvent dit dans les ouvrages géographiques du temps : cartes, globes et cosmographies permettent de s'élever au-dessus de la Terre sans effort et de la survoler sans danger, en s'épargnant les fatigues et les dépenses des périples terrestres. Le préfacier d'une édition italienne de la *Géographie* de Ptolémée écrit ainsi en 1548 que « la science géographique permet à chacun de se faire semblable à l'aigle ou au faucon, lorsque ceux-ci, voltigeant dans la plus haute région de l'air, discernent, grâce au don que la Nature leur a fait, toutes les parties du monde⁹ ». Certaines mappemondes, comme celle qui figure dès 1550 dans les éditions de la *Cosmographia universalis* de Sebastian Münster (« Typus Orbis Universalis »), ou celle que le cartographe flamand Abraham Ortelius place à l'ouverture de son *Theatrum orbis terrarum* (« Typus Orbis Terrarum », 1570), projettent ainsi leur lecteur dans les cieux en leur donnant à voir la Terre cernée d'épais nuages, comme si elle était aperçue

9. « A li Lettori », *La Geografia di Claudio Ptolemeo Alessandrino*, Venise, Giovanni Baptista Pedrezano, 1548, f. * iiiii r^o (je traduis).

depuis la plus haute région de l'air, à la façon des aigles. Ou depuis un autre monde : « Qu'une carte est précieuse, quand on peut y regarder le monde comme vu d'un autre monde grâce à l'art du dessin », note le peintre Samuel van Hoogstraten dans un traité paru en 1578¹⁰.

Ce regard aérien n'est cependant pas seulement l'expression d'un fantasme de puissance. Les mappemondes et les globes terrestres étaient aussi conçus à la Renaissance comme les outils d'une méditation morale et spirituelle, fondée sur la prise de conscience du contraste entre, d'une part, la grandeur et la beauté du monde, et, d'autre part, la petitesse de l'homme et la vanité de ses ambitions¹¹. La mappemonde d'Ortelius invite explicitement à cette « méditation cosmographique ». Dans les versions tardives du « *Typus Orbis Terrarum* », des médaillons disposés aux quatre coins de la carte donnent à lire des citations latines tirées de Cicéron et de Sénèque, qui rappellent à celui qui contemple la Terre l'ironique étroitesse des vastes espaces déployés devant lui : « C'est là ce point que tant de nations se partagent par le fer et le feu ? Oh ! Combien sont risibles les frontières que les hommes mettent entre eux ! » (Sénèque, *Questions naturelles*, p. 8-9). Les voyageurs célestes d'aujourd'hui ne disent pas autre chose. Depuis l'orbite lunaire ou la Station spatiale internationale, nombreux sont en effet les astronautes, de Michael Collins à Thomas Pesquet en passant par Muhammed Faris, qui tirent de cette expérience du regard surplombant – faite cette fois-ci physiquement, et non seulement en esprit – des leçons semblables à celles des anciens moralistes. C'est ce que Frank White a nommé « l'effet de surplomb »

10. Samuel van Hoogstraten, *Inleyding tot de Hooge Schoole der Schilderkonst* (1678), cité par Svetlana Alpers, *The Art of Describing: Dutch Art in the Seventeenth Century*, Chicago, The University of Chicago Press, 1983, p. 141 (je traduis).

11. Voir *Les méditations cosmographiques à la Renaissance*, Cahiers V. L. Saulnier n° 26, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2009.

(« *the overview effect*¹² ») : le moment où l'astronaute, devant le spectacle du globe terrestre vu de ses propres yeux depuis l'espace, prend conscience non seulement de la beauté du monde mais aussi de sa petitesse, de son extrême fragilité, et de la vanité des frontières terrestres.

« IL FAUT EN LA TERRE PENSER » : LE VOYAGE CÉLESTE COMME RECENTREMENT

Au XVI^e siècle, cette expérience d'élévation du point de vue est offerte par les artefacts cartographiques mais aussi par la littérature. Il existe une riche tradition antique et médiévale du récit de voyage céleste : le *Songe de Scipion* de Cicéron, déjà cité ; les satires de Lucien de Samosate (l'*Icaroménippe* et ses *Histoires vraies*) ; la légende d'Alexandre le Grand, héros d'un voyage céleste avorté ; l'ascension de Dante à travers les cieux, dans la dernière partie de la *Divine Comédie*. Ces récits, notamment ceux de Lucien et Cicéron, connaissent un grand succès au XVI^e siècle : ils sont amplement traduits, imités, parodiés, réinventés. Dans ces nouvelles fictions de voyages célestes, explorer les cieux revient à explorer la Terre par d'autres moyens. Ces fictions sont en effet nettement géocentrées, tant d'un point de vue cosmologique – le système du monde dans lequel évoluent les voyageurs reste conforme au modèle ancien, hérité d'Aristote et de Ptolémée, qui place la Terre immobile au centre d'un Univers clos, fait d'un emboîtement de sphères concentriques portant les planètes et les étoiles – que d'un point de vue narratif. Si l'on s'élève, c'est d'abord pour se retourner, et contempler derrière soi le lieu d'où l'on est parti ; si l'on s'éloigne de la Terre, ce n'est pas pour l'oublier ou la fuir, mais au contraire pour mieux la comprendre, et ainsi se

12. Frank White, *The Overview Effect: Space Exploration and Human Evolution*, New York, Houghton and Mifflin Co., 1987.

connaître soi-même. « Il faut souvent en la terre penser », prévient Claude du Verdier en 1583 dans un discours adressé aux astronomes¹³ : pour les voyageurs célestes de la Renaissance, le décentrement est d'abord l'occasion d'un recentrement.

La Lune occupe dans ces voyages imaginaires une place importante, mais elle y est avant tout un point de vue, un promontoire d'où l'on peut observer la Terre depuis une perspective inédite : soit, comme aux chants 34 et 35 du *Roland furieux* de l'Arioste, par le biais d'une promenade dans un monde lunaire qui n'est qu'allégorie, miroir ou image en creux de la Terre, soit par le biais d'un regard directement jeté sur la Terre – une catascopie¹⁴. Je n'en donnerai ici qu'un exemple, tiré d'un texte peu connu, le *Supplément du Catholicon, ou Nouvelles des Régions de la Lune* (1595), une satire écrite à la manière de Rabelais et publiée en France à la fin des guerres de religion, en annexe à la *Satyre ménippée de la vertu du Catholicon d'Espagne*, pamphlet politique composé contre les menées de la Ligue catholique et pour défendre la légitimité d'Henri IV. L'auteur anonyme du *Supplément* y raconte les aventures de quatre compagnons de fortune qui traversent dans un premier temps la France, décrite comme un monde devenu fou : une terre de désolation, de guerre civile, de famine, où tout semble avoir été renversé cul par-dessus tête. La Lune – qui est pourtant traditionnellement associée à la folie – permet aux voyageurs d'y voir plus clair, et de donner un sens au désordre. Après une brève visite en enfer, les quatre héros s'envolent dans les cieux par l'entremise d'un diable jouant à l'apprenti sorcier.

13. Claude du Verdier, « Discours contre ceux qui par les grandes conjunctions des planettes qui se doivent faire ont voulu predire la fin du monde devoir lors leur advenir », dans Anton Francesco Doni, *Les Mondes célestes, terrestres et infernaux*, trad. Gabriel Chappuys, Lyon, Barthélemy Honorat, 1583, f. ** 2 r^o.

14. Sur les fictions de voyage lunaire à la Renaissance, voir Maus de Rolley, *Élévations*, p. 167-211.

Une fois parvenus sur la Lune, ils sont rapidement conduits dans un « Palais lunatique » d'où ils contemplent la Terre par le biais d'une trappe ouverte dans le sol, à la façon des *Histoires vraies* de Lucien de Samosate¹⁵. Le premier temps est celui de la méditation cosmographique, et conduit là encore aux *Questions naturelles* de Sénèque :

[Nous] voyions la terre sous nos pieds, étendue sur la mer, non plus ni moins qu'une petite balle ou éteuf qui flotterait au milieu d'un grand étang. Le noble Philosophe Sénèque n'en mentit jamais, ayant fait ce voyage comme nous, sans doute, et regardé par la trappe de la Lune, quand il s'écria en si grande perplexité : *Hoc est punctum quod inter tot gentes, ferro, et igni dividitur* [C'est là ce point que tant de nations se partagent par le fer et le feu ?].

Le deuxième temps est celui de la satire. La miniaturisation du monde permet en effet de ridiculiser l'adversaire politique, qui est ici l'Espagne catholique, alliée de la Ligue, à qui Henri IV vient alors tout juste de déclarer la guerre. Depuis la Lune, les quatre voyageurs assistent ainsi à la défaite de l'Invincible Armada de Philippe II d'Espagne, partie en 1588 à l'assaut de l'Angleterre. Chez Sénèque, les hommes étaient comparés à des fourmis (« Donnez aux fourmis l'intelligence de l'homme, ne partageront-elles pas, elles aussi, en plusieurs provinces la surface d'une aire à battre le blé ? »). Ici, ce sont les navires des Espagnols en déroute qui sont comparés à des insectes – en l'occurrence, à de « petits papillons ». Depuis la Lune, nous dit-on, les voiles des navires apparaissent comme de petites ailes, les coques sont prises pour les corps des insectes, les mâts pour leurs antennes, et les marins espagnols qui se jettent à la mer sont comme « les œufs ou crottes qui leur sortent du cul ». Les Espagnols ne sont même pas dignes d'être des insectes : ce sont des chiures d'insectes.

15. Pour tout cet épisode, voir *Le Supplément du Catholicon, ou Nouvelles des Régions de la Lune*, s. l., s. n., 1595, p. 42-47.

Enfin, le regard aérien permet de mieux comprendre l'histoire récente – celle de la fin des guerres de religion. Ce que voient les voyageurs depuis la Lune, c'est en effet une carte animée qui transgresse les temps et rapproche les espaces, permettant ainsi de comprendre la logique spatiale des événements historiques, lesquels, depuis la Terre, apparaissent confus, erratiques, sans lien et logique apparente. La création de la Ligue, l'élection d'un Pape, les attaques des ennemis de la France et les tentatives d'assassinat d'Henri IV apparaissent ainsi comme les maillons d'une même chaîne historique. La géographie, ici, se fait véritablement « l'œil de l'histoire », selon la formule du cartographe Abraham Ortelius. Elle permet, en s'arrachant à la myopie de l'observation terrestre, de donner sens à ce qui n'apparaît d'abord que comme chaos, violence et confusion.

LA LUNE, NOUVELLE AMÉRIQUE DE LA RÉVOLUTION COPERNICIENNE

Dans les fictions lunaires plus tardives de la première moitié du XVII^e siècle, la Lune est moins une plateforme d'observation, peuplée à l'occasion de figures allégoriques et de pâles fantômes du monde terrestre, qu'un nouveau monde autonome, avec ses habitants, ses villes, ses coutumes, son histoire propre, son organisation sociale et politique ; non pas un au-delà, mais un ailleurs véritable¹⁶. Si ces utopies lunaires peuvent aussi, selon le principe du monde à l'envers, être parfois conçues comme des images en miroir de la Terre, elles constituent un monde alternatif suffisamment élaboré pour que la permutation entre centre et périphérie puisse s'opérer, et que la Terre, vue de la Lune, puisse

16. Sur les fictions de voyage lunaire du XVII^e siècle, voir notamment Frédérique Aït-Touati, *Contes de la Lune. Essai sur la fiction et la science modernes*, Paris, Gallimard, 2011.

apparaître comme une lune. C'est que la révolution copernicienne commence à produire ses effets, et à remettre en cause la centralité de la Terre dans le cosmos. Ce que contestent, au tournant des XVI^e et XVII^e siècles, des astronomes tels que Tycho Brahe, Kepler et Galilée, c'est également l'idée, fondamentale dans le système cosmologique jusque-là en vigueur, d'une distinction entre le monde sublunaire – le monde des quatre éléments, de la matière, du mouvement et du vivant – et le monde céleste, au-dessus de l'orbite de la Lune, conçu comme un monde immatériel, parfait, immuable et éternel. Les observations de Galilée, réalisées avec l'une des toutes premières lunettes astronomiques et publiées dans le *Sidereus nuncius* (*Le Messager des étoiles*, 1610), montrent en effet la Lune non pas comme une sphère lisse et parfaite, mais comme un monde semblable au nôtre, accidenté et changeant, avec ses cratères, ses montagnes, peut-être ses mers. Un monde qui pourrait être habité, suggèrent d'autres savants, et qui n'est peut-être pas le seul.

La Terre perd en somme son statut de centre. Il peut y avoir une pluralité de mondes, et ce que l'on tient pour un *ici* peut, pour d'autres, être un *ailleurs*¹⁷. Peut-être la Terre est-elle le satellite d'un autre monde ? C'est l'argument qui sert de point de départ aux *États et Empires de la Lune* de Cyrano de Bergerac (1657), évoqués plus haut, et qui sous-tend déjà d'autres fictions lunaires du temps, comme le *Songe* de l'astronome Johannes Kepler (1634), ou le *Man in the Moone* de Francis Godwin (1638). Ce renversement des perspectives permet de tenir un discours critique sur la Terre, et notamment sur les sociétés européennes. Par le biais de ce regard proprement excentrique, le voyageur prend conscience de la relativité, de l'absurdité – de la monstruosité, parfois – de ses propres pratiques. Adopter le point de

17. Sur ces questions, voir *La Renaissance décentrée : actes du colloque de Genève, 28-29 septembre 2006*, Frédéric Tinguely (dir.), Genève, Droz, 2008.

vue de l'Autre permet au voyageur d'exercer un regard critique sur le monde et de se regarder pour ainsi dire du dehors, comme étranger à soi-même. Au XVI^e siècle, chez Jean de Léry, par exemple, ou chez Montaigne, c'était le Tupinamba brésilien qui donnait une leçon au voyageur européen et incarnait l'altérité radicale. Désormais, c'est le Sélénite. Les utopies (ou dystopies) lunaires prennent en somme la place qu'occupait l'Amérique dans la littérature de voyages du siècle précédent.

Ce rapprochement entre la Lune et l'Amérique est explicitement établi dans les textes du temps. La Lune, chez John Wilkins (*A Discourse Concerning a New World and Another Planet*, 1640), est désignée par le syntagme de « Nouveau Monde » habituellement attaché à l'Amérique, et les étendues aériennes qui séparent ces antipodes célestes de la Terre sont présentées comme un océan qui n'attend qu'un nouveau Christophe Colomb pour être franchi. Dans la préface à son *Man in the Moone*, Godwin décrit de la même façon la Lune comme une nouvelle Amérique, et sa fiction lunaire comme le récit de la « nouvelle découverte d'un Nouveau Monde » (« *a new discovery of a New World* »). Après le temps de Colomb et des caravelles, annonce-t-il, voici venu le temps de Galilée et des lunettes astronomiques. Tissant ces liens plus étroitement encore, Godwin imagine dans la suite de son récit que les habitants de la Lune se débarrassent de leurs rejetons malfaisants en les exilant en Amérique du Nord... Chez Cyrano de Bergerac, le voyage vers la Lune commence par un séjour inopiné en Nouvelle-France, comme pour signifier que la découverte de « l'autre monde » lunaire n'est qu'un prolongement de celle du Nouveau Monde américain : une étape plus avant dans l'expérience du décentrement.

L'espace est en quelque sorte vu au XVII^e siècle, bien avant Kennedy et le programme Apollo, comme une « nouvelle frontière » : à l'expansion horizontale (la conquête de l'Ouest) doit succéder un élan vertical (la conquête de la

Lune). En 1955, dans *Tristes tropiques*, Claude Lévi-Strauss relie ces deux mouvements quand il évoque avec nostalgie « ces héros – navigateurs, explorateurs et conquérants du Nouveau Monde – qui (en attendant le voyage dans la Lune) coururent la seule aventure totale proposée à l’humanité¹⁸ ». Rien, pour Lévi-Strauss, ne saurait se comparer à cette aventure des premiers voyageurs au Nouveau Monde, et au bouleversement épistémique et culturel qu’elle a constitué, à part peut-être la découverte d’un autre monde dans les profondeurs de l’espace :

Jamais l’humanité n’avait connu aussi déchirante épreuve, et jamais plus elle n’en connaîtra de pareille, à moins qu’un jour, à des millions de kilomètres du nôtre, un autre globe ne se révèle, habité par des êtres pensants¹⁹.

En attendant cette hypothétique rencontre, il reste à l’homme la possibilité de faire l’expérience – hier par l’exercice spirituel, les mappemondes et la littérature, plus souvent aujourd’hui par le truchement des images satellites, des sondes spatiales et des astronautes – de ce décentrement radical que constitue le spectacle de la Terre vue du ciel, et de l’observer ainsi du point de vue de Sirius, en extraterrestre.

18. Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955, p. 82.

19. *Ibid.*, p. 79.

L'utopie pastorale : une politique des origines *L'Astrée* d'Honoré d'Urfé, 1607-1619

Laurence Giavarini

Dans le sens commun, l'adjectif « utopique » est souvent associé à l'idée de ce qui ne peut advenir, à un programme irréalisable, « irréaliste », fût-il poétique. Les écrits de pastorale ont ainsi souvent été qualifiés d'*utopiques* par la critique, pour souligner la dimension factice de cette représentation d'un monde de bergers coupé de la réalité, d'une retraite dans la fiction. Si l'on se souvient que l'*Utopia* de More est la narration du retour d'un long voyage et que, dans le récit de Raphaël Hytloday, le Nouveau Monde n'a d'autre réalité que textuelle, on comprend que dans le récit de voyage utopique, selon l'expression de Louis Marin, « on quitte un discours qui parle du monde pour le monde du discours ».

L'Astrée, glissant ainsi d'un monde à l'autre, surimpose à la pastorale ce schème du « texte utopique¹ ». Ce cas est d'autant plus intéressant que, à la différence des utopies les plus connues, le lieu pastoral se situe ici au cœur même du réel, dans le Forez, au centre de la France.

L'Astrée est le texte d'un vaincu : Honoré d'Urfé (1568-1625) a combattu le roi Henri IV du côté des ligueurs ultra-catholiques pendant les guerres de Religion ; il a été ainsi

1. Louis Marin, « Discours utopique et récit des origines. De l'*Utopia* de More à la *Scandza* de Cassiodore-Jordanès », *Annales ESC*, 26 (2), mars 1971, p. 306-327, repris dans *De la Représentation*, Paris, Gallimard - Le Seuil (Hautes Études), 1994, p. 95-122 (p. 102). Dans cet article, Marin propose une « expérience textuelle » de superposition du « texte utopique » à l'histoire des Goths de Cassiodore-Jordanès.

lieutenant-général de la Ligue en Forez et fait prisonnier à deux reprises en 1595. Ancré dans le Forez par son lignage paternel, ce noble lettré compose des « épîtres morales » depuis sa prison. Il appartient par sa mère à l'entourage du duc de Savoie, pour lequel il a écrit une épopée à la gloire de Bérold, fondateur de la maison de Savoie. Publiée en trois parties de 1607 à 1625, *L'Astrée* accompagne sa réintégration politique dans la paix du roi Henri IV (1607), puis la régence (1610), et enfin dans le nouveau règne, les nouveaux troubles, « les guerres de Louis XIII » (1619)². Mais si *L'Astrée* est le texte d'un vaincu, ce n'est assurément pas le texte d'une reddition. C'est un changement de mode d'action politique : après les armes de la guerre, celles de l'esprit... dont il n'est pas certain qu'elles soient moins efficaces ou moins pénétrantes.

En tant qu'il est structuré par la forme d'un retour, le texte utopique peut servir de patron pour penser la façon dont cette pastorale a été porteuse d'une idéologie des origines, et a constitué ainsi une action politique de son auteur. Se référant, dans l'épître à son livre, à plusieurs modèles antérieurs, Urfé met en relief l'inscription de son écrit dans une tradition poétique de la pastorale tout en taisant, en dissimulant même, sa dimension politique. Mais cette dimension apparaît précisément dans la façon dont un dispositif de retour, calqué sur celui du texte utopique, se développe en certains lieux cardinaux du récit pastoral³.

VIVRE SANS CONTRAINTES ?

Dans l'épître qui ouvre la première partie de *L'Astrée*, en 1607, l'auteur s'adresse à Astrée, c'est-à-dire à la fois à

2. Cela du moins pour les trois parties qui ont paru de son vivant.

3. Grihl, *Écriture et action. XVIII^e-XIX^e siècle, une enquête collective*, Paris, Éditions de l'EHESS, coll. « En temps et lieux », 2016.

son personnage et à son livre, en évoquant les obstacles qu'elle/il va rencontrer sur son chemin, et en projetant sa réception :

Si l'on te reproche que tu ne parles pas le langage des villageois, & que toi ni ta troupe ne sentez guère les brebis ni les chèvres : réponds-leur, ma Bergère, que pour peu qu'ils aient connaissance de toi, ils sauront que tu n'es pas, ni celles aussi qui te suivent, de ces Bergères nécessiteuses qui pour gagner leur vie conduisent les troupeaux aux pâturages, mais que vous n'avez toutes pris cette condition que pour vivre plus doucement & sans contrainte. Que si vos conceptions & paroles étaient véritablement telles que celles des Bergères ordinaires, ils auraient aussi peu de plaisir de vous écouter, que vous auriez beaucoup de honte à les redire⁴.

« Vivre plus doucement & sans contraintes » : cette formule semble mettre en évidence le caractère institué du monde des bergers. Cela n'empêche pas l'auteur de placer sa pastorale dans une tradition du genre (qui ne s'institue pas mais se répète et se transmet), tradition soulignée par des noms (Hésiode, Homère, Pindare, Sannazar) et par des références connues (*l'Aminta* du Tasse). Cela ne l'empêche pas non plus d'annoncer, aux premières lignes de son récit, après la description du *locus amoenus* pastoral⁵ que « sur les bords de ces délectables rivières on a vu de tout temps quantité de Bergers, qui pour la bonté de l'air, la fertilité du rivage, & leur douceur naturelle, vivent avec autant de bonne fortune, qu'ils reconnaissent peu la fortune⁶ ». Les premières pages de *L'Astrée* font apparaître ainsi un brouillage

4. Honoré d'Urfé, *L'Astrée. Première partie*, éd. D. Denis (dir.), Paris, Honoré Champion, 2011, p. 112. L'orthographe du texte, comme de tous les écrits du XVII^e siècle, a été modernisé pour cet article.

5. Ce lieu idyllique dont Ernst Robert Curtius a décrit le développement dans les textes du Moyen Âge et de la Renaissance : *La Littérature européenne et le Moyen Âge latin* [1953], traduit de l'allemand par Jean Bréjoux, Paris, PUF, 1956.

6. Honoré d'Urfé, *L'Astrée. Première partie, op. cit.*, p. 119.

complexe entre ce qui, dans la pastorale, procéderait d'un « de tout temps » et ce qui renvoie à un commencement.

Les nombreuses ramifications qui inscrivent des histoires secondaires dans le récit-cadre des amours des bergers Astrée et Céladon⁷ permettent par la suite de comprendre quelles sont les contraintes auxquelles échappent les bergers : principalement, les exigences de la vie de chevalier, les tensions de la guerre, les complications et les dissimulations de la vie de cour. La première de ces histoires enchâssées (I, 4) rapporte la vie d'Alcippe, père du berger Céladon, qui a d'abord quitté sa condition première de berger parce qu'il rêvait d'être chevalier, et puis, au faite de sa gloire, après de nombreux épisodes guerriers, a choisi d'y revenir : ce qui lui a permis à la fois de retrouver la vertu d'ancienneté de la condition pastorale, de garder son courage, sa *virtu*, et de désigner l'*ethos* du berger comme l'objet d'une élection. Le berger est un chevalier qui a déposé les armes pour devenir un amant. Mais dans l'histoire d'Alcippe qui approfondit le temps de la pastorale en lui donnant un passé, ce commencement de la condition de berger apparaît bien comme un *retour* à une condition première, un recommencement.

Dans le dernier chapitre de *La Société de cour*⁸, l'historien Norbert Elias fait remarquer que, contrairement à ce que la formule « plus doucement et sans contraintes » pourrait laisser penser, le monde des bergers est un monde très contraint parce qu'ordonné par une éthique exigeante de l'amour. Son analyse repose sur l'identification des bergers à la noblesse de l'auteur de *L'Astrée*, et sur celle de leurs valeurs à la condition noble. L'*ethos* de l'amour des bergers, qui régénère par une philosophie néoplatonicienne extrêmement

7. Ces histoires sont rapportées par les personnages principaux de la pastorale, plus rarement par des voyageurs et des figures secondaires.

8. Norbert Elias, *La Société de cour* [*Die höfische Gesellschaft*, 1969], trad. de l'allemand par Pierre Kamnitzer, Paris, Calmann-Lévy, 1974, rééd. « Champs », Paris, Flammarion, 1986.

élaborée la tradition courtoise dont sont nourris la noblesse contemporaine d'Honoré d'Urfé et ses bergers⁹, est selon lui la forme paradoxale d'une résistance politique à l'expérience historique qui fut celle d'Honoré d'Urfé. Ce noble catholique qui a combattu le roi de France pendant les guerres de Religion, ce Ligueur, serait de ceux qui, pour rendre la paix possible, ont fait monter sur le trône de France un roi converti. Selon Norbert Elias, l'*ethos* de l'amour qui se développe au cœur du discours anti-curial (et à certains égards anti-royal) des bergers de *L'Astrée* est aussi la marque de l'incorporation de cela même à quoi le texte entend résister : la « curialisation¹⁰ » de la noblesse, l'assimilation d'une ancienne noblesse dans « la société de cour ». Dans la pensée d'Elias, la fiction pastorale est *utopique* – c'est-à-dire aussi, pour lui, politique – en ce sens qu'elle ignore son incorporation dans le monde qui l'a produite. Ce caractère utopique, que Norbert Elias appelle pour sa part un « romantisme aristocratique » en l'insérant dans une tradition d'éloge de la nature, se manifeste dans la façon dont les bergers du Forez vivent leurs expériences amoureuses dans une sorte de rêve éveillé, et ne cessent de s'interroger sur la réalité de leurs perceptions. Le sens politique de leur exigence amoureuse – une éthique de la constance, du don et de la régénération dans l'être aimé, opposée aux galanteries de la cour – s'exprime à travers une « fiction », un jeu : c'est là pour Elias ce qui en révèle la nature utopique, au sens d'un refus et d'un déni d'une situation historique réelle. La fiction serait le refuge de ceux qui ont perdu les batailles de la réalité. Il y a chez Norbert Elias une idée complexe de la littérature, développée tout au long de ce chapitre de *La Société de cour*

9. Je me permets de renvoyer à « Politique dans *L'Astrée*, politique de *L'Astrée* », *Les Dossiers du Grihl*, Les dossiers de Laurence Giavarini, mis en ligne le 20 février 2019, <https://journals.openedition.org/dossiersgrihl/7438>

10. La curialisation, c'est la transformation des nobles guerriers en courtisans.

consacré au « romantisme aristocratique » des bergers, qui fait de la littérature à la fois la forme d'une protestation, le lieu où se dit une défaite, et l'expression d'un processus historique – la formation de la société de cour.

L'UTOPIE COMME RETOUR AUX ORIGINES

Mon propos sera différent. Il consiste à tenter d'évaluer ce qu'a été l'action de *L'Astrée* dans le monde nouveau inauguré par le règne d'Henri IV. Urfé n'abandonne pas les armes pour les lettres : pendant les dix années qui séparent la première publication de sa pastorale de sa mort, il continue de servir le duc de Savoie et de combattre pour le roi de France. Il meurt en 1625 à la bataille de la Valteline. Pendant ces années, il réédite les différentes parties de sa pastorale, les corrige avec soin. En 1616, les libraires obtiennent un privilège pour la troisième partie¹¹, mais Urfé ne la publie pas : il prend un nouveau privilège en 1619, à son nom cette fois, et fait alors paraître le volume. Toutes ces actions montrent l'attention qu'il a portée à son écrit et son souci de garder le contrôle de l'édition imprimée de *L'Astrée*.

L'histoire d'Alcippe évoquée plus haut montre la paradoxale fondation de la pastorale : dans ce « pays nommé Forez », il y a eu « de tous temps » des bergers, mais la condition pastorale a été choisie ou est choisie par certains personnages qui viennent ou reviennent en Forez. Il y a en outre toujours quelqu'un pour se souvenir de ce choix. Le retour est indissociable d'une mémoire – Alcippe revient à une ancienneté. Le nom d'Astrée, la bergère que doit retrouver le berger Céladon dans l'histoire principale, thé-

11. Le privilège est une autorisation à publier émanant du pouvoir royal : il pouvait être délivré au « libraire » (l'équivalent de notre éditeur) ou à l'auteur, et devait figurer, intégralement ou sous forme d'extrait, dans chaque livre nouveau.

matise l'enjeu du retour à l'intérieur d'un jeu allégorique qui superpose à son nom celui de la divinité de la Justice : Astrea est en effet la vierge dont la IV^e églogue des *Bucoliques* de Virgile annonce le retour, et avec lui, celui de l'âge d'or¹². Renonçant aux armes et à l'ambition pour revenir à son « premier statut », Alcippe « plante un clou de diamant à la roue de cette fortune, qu'[il] a trouvé[e] si muable [...] » : cette image métaphorise l'intangibilité du temps des bergers, l'éternel recommencement qui fonde la pastorale.

Ni l'épître à la bergère Astrée, ni l'incipit de la première partie ne soulignent ce qui est pourtant le déplacement le plus important du texte d'Honoré d'Urfé au regard de la tradition pastorale : l'éloignement de son récit dans un passé conflictuel, celui de la Gaule des V^e et VI^e siècles après Jésus-Christ. Il s'agit de la Gaule de l'occupation romaine et des invasions barbares, d'un temps qui a vu « la rencontre entre un empire étranger en déclin (les Romains), un peuple aux destinées neuves qui renoue en Gaule avec un passé atavique (les Francs), un peuple qui renoue en Forez avec son antique grandeur (les Gaulois)¹³ ». Le retour qui structure le récit pastoral comme un texte utopique est donc ici un retour au lieu des origines. Il ramène le lecteur à un moment fondateur que les historiens contemporains des guerres de Religion n'ont cessé d'interroger dans leurs écrits¹⁴. Mais c'est une chose de raconter les

12. *Bucoliques*, églogue IV, v. 6 : « Jam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna » [Déjà la Vierge Astrée revient, déjà revient le règne de Saturne]. Kathleen Wine a construit sa lecture politique de *L'Astrée* sur le sens de ce nom : *Forgotten Virgo : Humanism and Absolutism in Honoré d'Urfé's « L'Astrée »*, Genève, Droz, 2000. Sur les lectures allégorisantes (et la permanence d'un schème allégorique dans *L'Astrée*), voir « Politique dans *L'Astrée*, politique de *L'Astrée* », art. cit.

13. Claude-Gilbert Dubois, *Celts et Gaulois. Le développement littéraire d'un mythe nationaliste*, Paris, Librairie philosophique Jules Vrin, 1972, p. 16.

14. Pour ne mentionner que les plus fameux d'entre eux : Étienne Pasquier (*Recherches de la France*, à partir de 1560), Bernard Girard du Haillan (*Histoire de France*, 1576), François Hotman (*Franco-Gallia*, 1573), Claude Fauchet, *Antiquités de Gaule*, 1599).

« antiquités » de la Gaule, c'en est une autre de situer les histoires d'amour des bergers, leur philosophie de l'amour, dans le « psychodrame¹⁵ » de ces antiquités ; de raconter le passé gaulois de la France comme un passé vécu.

UNE MÉMOIRE VIVE DES ORIGINES

Dans la pastorale d'Honoré d'Urfé, le temps des origines ne s'appréhende pas par la lecture, il est l'objet du discours des bergers : il ne constitue pas seulement un cadre aux amours pastorales, il se raconte, il s'écoute, il procède d'une mémoire vive du passé à l'intérieur du passé représenté. L'histoire gauloise, comme l'histoire wisigothe, comme l'histoire franque, est sans cesse racontée par les bergers du Forez à d'autres bergers, ou racontée aux bergers du Forez par des chevaliers sortis de la pastorale pour y revenir, comme Alcippe, soit venus de l'extérieur pour importer dans le cadre pastoral le souvenir d'épisodes importants des invasions, telle la bataille des champs Catalauniques où Attila fut défait. Or, cet épisode était constamment rappelé par les « antiquaires¹⁶ » du XVI^e siècle, à la fois parce qu'il posait un problème de localisation et parce qu'il avait marqué l'alliance d'un Romain (Aetius) et d'un roi franc (Mérovée).

Le geste historien qui situe la pastorale dans un passé politiquement « tendu », cet éloignement par rapport au présent des lecteurs du XVII^e siècle, est ainsi redoublé. Le passé se saisit à travers cette structure anthropologique du témoignage que Paul Ricœur a mis en évidence dans *Soi-*

15. C.-G. Dubois, *Celtes et Gaulois, op. cit.*, p. 16.

16. « Antiquaire », selon le *Dictionnaire universel* de Furetière (1690), désigné un « homme qui a recherché et bien étudié les monuments qui nous restent de l'antiquité ». En ce sens ancien, il désigne donc un érudit, collectionneur de ces « antiquités » qui fondent une partie de la science historique de la Renaissance.

même comme un autre, en liant le témoignage à l'attestation¹⁷. En effet, quand, au début de la première partie, la nymphe Galatée raconte les origines du Forez à Céladon, elle lui explique comment elle sait ce qu'elle sait, elle atteste oralement des témoignages qu'elle a entendus dans son enfance :

Vous trouverez peut-être étrange, que je vous parle ainsi particulièrement des choses qui sont outre la capacité de celles de mon âge : Mais il faut que vous sachiez, que Pimander (qui était mon père) a été fort curieux de rechercher les antiquités de ceste contrée, de sorte que les plus savants Druides, lui en discouraient d'ordinaire durant le repas, & moi qui étais presque toujours à ses côtés, en retenais ce qui me plaisait le plus : Et ainsi je sus que d'une ligne continuée, Amasis ma mère était descendue de celle que la Déesse Diane avait élue.

Cette insistance de la nymphe sur le mode de transmission des « antiquités » à l'intérieur du monde pastoral, et donc sur la façon dont elle a elle-même recueilli son savoir « antiquaire », met en lumière un écart par rapport à la transmission écrite de l'histoire des Romains, par rapport même à la technique des historiens « chercheurs¹⁸ » de la Renaissance qui attestent par l'écrit. Elle contribue à masquer le travail très complexe d'Honoré d'Urfé sur les sources écrites de sa pastorale, en mettant en relief l'idée d'une mémoire qui se communiquerait par l'oral. Ce point essentiel dans le traitement, à l'intérieur de *L'Astrée*, de ce que l'on pourrait appeler une « matière de Gaule » (comme il y a une matière de Bretagne qui nourrit les récits du cycle arthurien) n'a peut-être pas été assez observé : dans *L'Astrée*, l'histoire ne se lit pas, elle se raconte, elle s'écoute, elle relève du souvenir vivant d'un passé proche.

17. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil (L'Ordre philosophique), 1990.

18. « Rechercheurs » : voir *supra* la définition d'« antiquaires ».

De la sorte, le temps gaulois des bergers – pendant lequel ceux-ci racontent et écoutent des histoires – n'est pas tant celui des origines de la France que celui de la transmission des origines, sans cesse documentées par la mémoire. C'est bien ce dispositif de la transmission orale des origines qui fait de la pastorale gauloise d'Honoré d'Urfé, pour les lecteurs du XVII^e siècle, une histoire française. C'est ce dispositif en particulier qui leur permet d'interroger le sens perdu de la courtoisie médiévale, alors que cet idéal appartient à une époque évidemment postérieure à la Gaule du V^e siècle.

AUX ORIGINES DU CATHOLICISME

Ce dispositif complexe s'approfondit et se complexifie dans la deuxième partie, parue en 1610, qui déploie une double matière historique : une histoire de la religion gauloise au livre 8 d'une part, puis une matière byzantine aux livres 11 et 12. Je n'évoquerai ici que la question religieuse qui permet d'envisager les enjeux politiques de « l'utopie pastorale ».

Au livre 8 de cette deuxième partie, le druide Adamas explique l'ancienne religion des Gaulois au berger Céladon, retiré dans les bois du Forez après que la bergère lui a intimé l'ordre de ne plus se faire voir à elle. L'objet du récit de Galatée, la transmission du passé par les druides, s'actualise désormais au plus près de la vie des bergers, dans le présent du récit principal. Adamas insiste sur le mélange des religions qu'a produit l'invasion romaine. Il en fait à la fois le résultat d'une violence des Romains – qu'il appelle « usurpateurs de l'autrui » – et de leur méconnaissance de la religion gauloise au sein du processus de colonisation :

Sachez donc que les étrangers voyant que les Gaulois adoraient, et réclamaient THAUTATES en toutes leurs affaires, et au commencement de tous leurs voyages, et de toutes leurs

actions : et de plus considérant, que naturellement ils sont éloquents, & qu'ils se plaisent à bien dire, **ils jugèrent que** c'était Mercure qu'ils disent être Dieu, non seulement de l'éloquence, mais présidant aux chemins, inventeur des arts, & le protecteur des marchands & de ceux qui trafiquent. Et après remarquant qu'en nos guerres nous réclamons HESUS, **ils crurent que** c'était Mars, qui pour eux est tenu le Dieu des armées. Et parce que quand nous demandons d'être nettoyés de nos fautes ils nous oyaient appeler THARAMIS, **ils pensèrent que** c'était Jupiter, duquel ils redoutent sur tous les châtiments à cause de la foudre qu'ils lui attribuent ; outre que leur semblant que le pardon des fautes, se doit attendre du plus grand de tous les Dieux, **ils disaient que** c'était Jupiter, qu'ils croient être le premier, & plus puissant de tous. Et parce qu'ils nous voyaient recourir à BELENUS quand nous étions en doute de notre santé ou de nos amis, ou que nous désirions d'avoir des enfants, **ils se persuadèrent que** c'était leur Apollon, qu'ils croient être l'inventeur de la Médecine, outre que lui donnant la conduite du Soleil, voire prenant même bien souvent l'un pour l'autre, & sachant que le Soleil est la cause de la vie de tous les animaux, & de plus que l'homme & lui engendrent l'homme, **ils eurent quelque raison de penser** que c'était notre BELENUS¹⁹. [Je souligne]

Ce qui frappe dans ce passage, c'est la série des verbes qui introduisent le point de vue des Romains – « ils jugèrent que », « ils crurent que », « ils disaient que », « ils se persuadèrent que » – et mettent nettement en évidence le fait que, pour Adamas, le mélange abusif des deux religions ne procède pas d'une adaptation des colonisés à la religion des envahisseurs, mais d'une erreur de compréhension de ces derniers. Seul leur point de vue est mis en relief – rien n'est dit de ce que jugèrent, ou crurent, ou dirent, ou « se persuadèrent » les Gaulois. La suite déplace la perspective sur le droit de la guerre qui s'est exercé là. L'occupant

19. Honoré d'Urfé, *L'Astrée. Deuxième partie*, éd. D. Denis (dir.), Paris, Honoré Champion, 2016, p. 417.

apparaît ainsi comme un tyran qui a voulu corrompre ce que le récit d'Adamas présente par contraste comme une pureté originaire :

Mais d'autant que le vainqueur donne les lois qu'il lui plaît au vaincu, ils en firent de même en Gaule, où **s'usurpant avec une extrême Tyrannie**, non seulement nos biens, mais nos âmes aussi, ils voulurent changer nos cérémonies, et nous faire prendre leurs Dieux, nous contraignant de leur bâtir des Temples, de recevoir leurs Idoles, et de représenter Teutates, Hésus, Belenus et Tharamis, avec des figures de leur Mercure, Mars, Apollon, et Jupiter. Et **parce que les Druides s'opposèrent vertueusement à leurs abus, il y eut un de leurs Empereurs, qui par Édit du Sénat voulut abolir toute notre religion, chassant et bannissant les Druides hors de l'Empire**. Mais ce grand Teutates a permis que les bons aient été persécutés pour éprouver leur vertu, et non pas abolis, afin de donner connaissance que jamais ils ne sont entièrement abandonnés. Et ainsi parmi la Tyrannie de ces étrangers, **nous avons toujours conservé quelque pureté en nos sacrifices**, et avons adoré Dieu comme il faut, et même en cette contrée, où nous n'avons jamais reconnu la puissance de ces usurpateurs pour le respect qu'ils ont toujours porté à Diane, de laquelle ils ont pensé que notre grande Nymphé représentait la personne²⁰. [je souligne]

Au moment où il souligne la volonté perverse de l'envahisseur qui impose ses dieux selon le droit du vainqueur, Adamas met en évidence le statut privilégié du Forez dans la Gaule romaine. Son propos, nourri de textes latins anciens, ne dit rien pourtant d'un point que ces écrits latins font souvent apparaître : leur horreur des sacrifices humains dans la religion des Gaulois. Il christianise en revanche le sens de cette religion, en faisant des Gaulois des persécutés, des druides des martyrs bannis hors de l'Empire, et de ceux qui surent conserver « quelque pureté en [leurs] sacrifices » les figures d'une sorte de

20. *Ibid.*, p. 420-421.

paléo-christianisme gaulois²¹, plutôt d'ailleurs d'un paléo-catholicisme. Il semble en effet que l'enjeu de cette leçon administrée par le druide au berger Céladon soit bien de dégager des temps anciens une pureté de la religion originaire et, par là, de faire du Forez le lieu préservé de la mémoire et du sens de cette pureté.

La question de la corruption de la religion par le mélange renvoie à une notion éminemment polémique, récurrente dans les libelles des années 1610 qui accusent les jésuites de corruption avec l'Espagne. Elle doit se lire en regard des questionnements historiques, politiques et juridiques sur l'unité originaire du catholicisme, qui ont marqué le temps des guerres civiles et hantaient surtout les Ligueurs en guerre contre le roi à partir de 1576. À travers la parole que le druide Adamas adresse à Céladon, *L'Astrée* met en scène une restitution par la mémoire du sens perdu de cette pureté et de cette unité gauloises. L'insistance sur la « pureté de cœur » de ceux qui, suivant la volonté de leur dieu Samothès, ont subi pendant « une demi-lune de siècles » la domination étrangère, a été récompensée, souligne Adamas, par une restauration, plus exactement un retour : celui des Francs, « qui se vantent d'être issus des anciens Gaulois » (p. 413). Ces Francs « ont amené avec eux leurs Druides, faisant bien paraître qu'ils ont été autrefois Gaulois » (p. 421). Une invasion a corrompu, mélangé, souillé presque toute la Gaule ; une autre, pourvue celle-là d'un caractère de purification, a rendu à la Gaule son unité et, par là, « notre autorité et nos saintes coutumes » ont été restituées « en leur splendeur » (p. 421). Le retour est ainsi, dans l'écrit d'Honoré d'Urfé, la forme même du temps pastoral, une forme dont le caractère proprement religieux et les résonances eschatologiques se dévoilent dans cette deuxième partie que la réception de la première, et son

21. Sur ce point, je renvoie à L. Giavarini, *La Distance pastorale. Usages politiques de la représentation des bergers (XVI^e-XVII^e siècles)*, Paris, Vrin-EHESS, « Contextes », 2010, chap. V, p. 175 sq.

succès attesté par de nombreuses éditions successives, ont rendue possible.

On voit en quoi le Forez conserve et préserve « le plus rare du reste des Gaules », comme il est écrit aux premières pages du premier livre de la première partie : foyer de transmission des origines par les bergers, il peut notamment valoir comme le lieu où se « réserve » la mémoire de la pureté d'une religion originaire, de ce paléo-catholicisme gaulois qu'a perdu la France divisée par les guerres de Religion. Ce discours sur la pureté de la religion gauloise s'accompagne en effet d'affirmations concernant l'ancienneté de ceux qui peuvent attester de cette pureté et la préserver : les druides, « avant que les lettres eussent été portées en Grèce », « avant que ces peuples vains sussent seulement lire » (p. 413). Cette insistance résonne fortement à l'intérieur du dispositif de transmission du passé qu'est toute la pastorale que l'on peut lire alors, au moins dans ses trois premières parties, comme un geste historiographique d'attestation d'une ancienneté transmise et de promesse d'un retour : si le Forez de l'ancien Ligeur est bien le lieu où le sens des origines est conservé dans une mémoire, alors la pastorale peut attester pour le roi de France d'un *lieu* qui préserve le sens perdu du catholicisme et ouvre à une restauration de l'unité perdue. Il donne une place, dans la réconciliation politique d'Henri IV, à la mémoire des origines du catholicisme, mémoire interdite dans l'historiographie « officielle » et dont « la littérature » se déclare ici le cadre.

RELIGION DU RETOUR ET PACIFICATION

Mais à la fin de ce long développement sur la religion, Adamas se tait parce que, dit le texte, ses mystères « surpassent l'entendement de Céladon ». Il se tait et se jette à genoux en même temps que le berger, puis, parce qu'il pense « que s'il ne flattait un peu le mal de Céladon [sa maladie

d'amour], il perdrait peu à peu la dévotion & la volonté d'y travailler» (p. 424), il encourage celui-ci à honorer la déesse Astrée, en jouant sur l'équivoque entre le nom de la déesse et celui de la bergère. Le culte amoureux et quelque peu morbide que Céladon va porter à sa bergère – il lui consacre un tableau-portrait et des vers à l'intérieur du temple d'Amour qu'il bâtit dans une clairière de la forêt – est donné comme une manière détournée d'entretenir une dévotion à l'égard de la divinité du retour de l'âge d'or. L'amour pastoral, la dévotion néo-platonicienne à la bergère perdue apparaissent ainsi comme la forme d'un culte adressé à la divinité du retour, une sorte de religion du simulacre qui fait passer la forme de l'ancienne religion dans le présent des bergers. C'est en ce sens que la question de l'amour, qui règle dans le récit les comportements du berger, se trouve très fortement reliée aux enjeux politiques de l'histoire. Mais ce sens politique de la « dévotion » des bergers à l'amour ne se déploie que progressivement, à chaque livraison des parties de *L'Astrée* qui dévoilent un peu plus le message politique de leur auteur.

Ce dispositif de saisie des origines fait évidemment écho à ce qui est au cœur de l'idéologie ligueuse : l'unité perdue du catholicisme depuis le schisme protestant. D'une certaine manière, on peut d'abord considérer qu'avec *L'Astrée*, la littérature est le lieu où ce qui a été perdu par les vaincus peut être fantasmatiquement élaboré comme objet d'un retour. Ce qui a été perdu dans la défaite – l'unité du catholicisme – peut être ressaisi dans la fiction pastorale fondée sur la structure utopique du retour. Il est frappant que, dans les pièces liminaires de *L'Astrée*, Honoré d'Urfé mette en scène, volume après volume, son rapport élégiaque d'exilé au monde déployé dans sa pastorale. L'épître de « l'auteur à la bergère Astrée » qui ouvre la première partie, l'épître « au berger Céladon » de la seconde partie, et l'adresse « au Lignon » – la rivière qui traverse le Forez – ouvrant la troisième partie développent une posture d'auteur mélanco-

lique, en mettant en scène une sorte d'éloignement du passé pastoral dans sa dimension mythico-idéologique. Selon l'épître à Astrée de la première partie, le livre « quitte » son « père » pour aller vers des rivages inconnus ; selon celle de la deuxième partie, Céladon est un des derniers témoins de « l'amour à la vieille gauloise » ; et dans l'épître de la troisième partie, la rivière Lignon vaut comme le « témoin » de l'enfance de l'auteur qui lui en est « redevable ». L'insistance sur le cadre pastoral, introduite par l'apparition d'un paysage, le Forez, aux premières lignes du récit²², et relayé par nombre de dispositifs visuels par la suite²³, est ainsi la forme d'une « visibilité du passé », un mode de saisie mélancolique de l'insaisissable. La construction de l'*ethos* de l'auteur comme exilé est bien dans *L'Astrée* le moyen de « voir le passé », de tenter une appropriation qui ne correspond à aucun mode de possession réel, et de produire l'origine comme saisissable²⁴.

Cette saisie mélancolique d'un objet perdu dans et par la pastorale ne doit pas masquer le fait qu'il y a bel et bien dans *L'Astrée* un geste historiographique puissant. Si le discours de

22. *L'Astrée*, première partie, éd. citée, p. 117-119 : « Auprès de l'ancienne ville de Lyon, du côté du Soleil couchant, il y a un pays nommé Forez, qui en sa petitesse contient ce qui est de plus rare au reste des Gaules : Car étant divisé en plaines & en montagnes, les unes & les autres sont si fertiles, & situées en un air si tempéré, que la terre y est capable de tout ce que peut désirer le laboureur. Au cœur du pays est le plus beau de la plaine, ceinte comme d'une forte muraille des monts assez voisins, & arrosée du grand fleuve de Loire, qui prenant sa course assez près de là, passe presque par le milieu, non point encore trop enflé ni orgueilleux, mais doux & paisible. Plusieurs autres ruisseaux en divers lieux la vont baignant de leurs claires ondes : mais l'un des plus beaux est Lignon, qui vagabond en son cours, aussi bien que douteux en sa source, va serpentant ceste plaine depuis les hautes montagnes de Cervières & de Chalmasel, jusques à Feurs, où Loire le recevant, & lui faisant perdre son nom propre, l'emporte pour tribut à l'Océan. »

23. Je renvoie à « Du fantasme à l'expérience. Plaisir et conversion de l'imagination mélancolique dans *L'Astrée* d'Honoré d'Urfé (1607-1619) », *Littératures classiques* n° 54, « L'Imagination », dirigé par Pierre Ronzeaud, automne 2001, p. 157-177.

24. Pour cette lecture, voir Giorgio Agamben, *Stanze. Parole et fantasme dans la culture occidentale* [*Stanza. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Turin, 1977], trad. de l'italien par Yves Hersant, Paris, Payot, « Rivages », 1994 [1981].

mémoire propose au lecteur une histoire des origines, consolatrice pour ceux qui ont été vaincus, ce geste est aussi un moyen de prendre place dans la société de paix voulue par Henri IV en réaffirmant la valeur, inscrite dans une expérience nobiliaire du temps et de la mémoire, de la transmission ininterrompue du témoignage des origines, bien différente de la démarche des historiens du XVI^e siècle qu'a lus Honoré d'Urfé. De ce point de vue, l'histoire n'est pas seulement consolatrice, elle est réconciliatrice. En 1598, l'Édit de Nantes s'ouvrait sur le devoir d'« oubliance » des troubles et de la division religieuse²⁵ : cela explique sans doute en partie la forme détournée que la question mémorielle adopte dans *L'Astrée*. L'absence de tout dédicataire dans la première livraison de l'écrit en 1607 peut se lire comme un signe de prudence. En 1610, Urfé ajoute une épître au roi, preuve que la paix instaurée par Henri IV inclut la position de l'exilé mélancolique, une mémoire sinon des troubles, du moins de cette unité originaire dont la « littérature » apparaît ici la gardienne et la garante.

Ce geste historiographique complexe est développé au fur et à mesure que la réception de *L'Astrée* permet à Honoré d'Urfé d'afficher plus clairement son propos politique – notamment à l'égard du roi (Louis XIII après Henri IV). Peut-être a-t-il rencontré en outre le programme de ceux qui sont devenus les dévots, qui veulent en finir avec le protestantisme par d'autres moyens que la guerre, par une réforme pensée comme un retour à une conformité aux origines. Le Forez de *L'Astrée* n'est pas tant le lieu d'une fuite dans le

25. *Édit de Nantes*, édit général, art. 1 : « [...] que la mémoire de toutes choses passées d'une part et d'autre, depuis le commencement du mois de mars mille cinq cent quatre-vingt-cinq jusques à notre avènement à la couronne, et durant les autres troubles précédents et à l'occasion de ceux-ci, demeurera éteinte et assoupie, comme de chose non advenue. Et ne sera loisible ni permis à nos procureurs généraux ni autres personnes quelconques, publiques ni privées, en quelque temps ni pour quelque occasion que ce soit, en faire mention, procès ou poursuite en aucunes cours ou juridictions que ce soit » (voir aussi l'article 2).

passé et l'illusion, comme le pensait Norbert Elias, que le cadre très concerté d'une transmission des origines. L'utopie pastorale de la mémoire est bien en ce sens un programme politique.

Les « Rencontres Recherche et Création »

Cet ouvrage est issu de la sixième édition des « Rencontres Recherche et Création », organisée par l'Agence nationale de la recherche et le Festival d'Avignon, les 9, 10 et 11 juillet 2019, au cloître Saint-Louis, à Avignon.

Grâce au financement de projets de recherche dans les différents secteurs disciplinaires, l'ANR contribue au développement des sciences et des technologies, mobilise les équipes de recherche au service d'enjeux stratégiques, accélère la production et le transfert de connaissances en partenariat, favorise les interactions pluridisciplinaires et le décloisonnement, facilite l'établissement de collaborations européennes et internationales. Depuis 2014, l'ANR a aussi pour mission l'analyse de l'évolution de l'offre de recherche et la mesure de l'impact des financements alloués sur la production scientifique française. L'ANR est également, depuis 2010, l'opérateur des investissements d'avenir dans le domaine de l'enseignement supérieur et de la recherche.

Dès 2005, l'ANR a financé de nombreux projets¹ sur la création et les arts, les cultures et les langues, les systèmes symboliques et le fonctionnement de l'esprit humain – autant de domaines d'excellence de la recherche française en sciences humaines et sociales et en sciences cognitives. Des appels d'offres spécifiques ont été mis en place sur les thèmes suivants : « La création : acteurs, objets, contexte » ; « Émotion(s), cognition, comportement » ; « Émergence et évolutions des cultures et des phénomènes culturels ». Les

1. Dans les différents appels à projets : non thématiques (Blanc, Jeunes Chercheuses et Jeunes Chercheurs), thématiques ou en coopération internationale.

travaux conduits ont confirmé la richesse du potentiel de recherche et la diversité des thèmes abordés. Ils ont aussi fait apparaître l'émergence de nouvelles configurations disciplinaires et collaborations interdisciplinaires, confirmant ainsi le caractère fédérateur de ces questions. Enfin, les thèmes de la création, des cultures et des patrimoines sont inscrits dans l'appel à projets générique du plan d'action de l'ANR depuis 2014.

Dès sa naissance, le Festival d'Avignon a été un lieu de réflexion aussi ouvert qu'exigeant. Les Ateliers de la pensée, mis en place par Olivier Py et Paul Rondin à partir de 2014, constituent un forum tout désigné pour réaffirmer le lien entre recherche et création. À l'ombre des platanes de l'Université d'Avignon, comme au cœur du cloître Saint-Louis, dans cette grande agora à ciel ouvert, le débat s'est engagé entre le public et les artistes, les penseurs, les journalistes ou encore les politiques. À partir de la parole et des scènes du Festival se développent et se partagent une attention, des questionnements, un esprit critique ; une intelligence collective est à l'œuvre !

Grâce à l'expérimentation de nouveaux modes de dialogue et de coopération entre artistes et chercheurs, et entre différentes disciplines, les « Rencontres Recherche et Création ² » ouvrent de nouvelles perspectives de recherche et favorisent les échanges entre les différents courants de la recherche internationale et les acteurs culturels. Les thèmes de la création et de la culture suscitent des questions fondamentales qui fédèrent de nombreux travaux de recherche tant en sciences humaines et sociales qu'en sciences et neurosciences cognitives. Les « Rencontres » contribuent ainsi à valoriser les travaux de recherche financés par les programmes de l'ANR et des investissements d'avenir.

2. <http://www.recherche-creation-avignon.fr/>

Elles mettent en résonance les formes d'écriture contemporaine avec les relectures des auteurs classiques, la danse ou la performance avec les recherches en sciences humaines et sociales. Ce dialogue entre artistes du Festival et chercheurs permet d'explorer le processus de création et de réception des œuvres, d'envisager la création, le théâtre, le spectacle, la fiction à la fois comme interrogations esthétiques et comme démarches de connaissance.

Cette confrontation est aussi l'occasion de mettre en évidence les dernières avancées de la recherche sur le rôle des arts et de la fiction dans le fonctionnement de l'esprit et dans le développement humain, autant du point de vue cognitif qu'émotionnel, ou encore dans leur rôle pour appréhender les croyances et le comportement d'autrui et en tant qu'exercice de pensée. La transformation des formes artistiques, leur lien avec le contexte politique et culturel sont aussi mis en exergue, de même que la transformation des sensibilités, la genèse et les transformations des croyances.

L'édition 2019 a réuni près de 400 participants, 21 intervenants issus de disciplines différentes (anthropologie sociale, anthropologie génétique, archéologie préhistorique, sociologie, science politique, histoire, études littéraires et théâtrales, musicologie, philosophie, psychologie sociale, sciences cognitives, neurosciences) et de différents pays (Grande-Bretagne, Suisse, Pays-Bas, États-Unis, Italie, Turquie, France) et huit artistes du Festival (auteurs, metteurs en scène, dramaturges).

Centré sur le thème « Traversées des mondes », le programme des « Rencontres » réunissait des interventions de chercheurs, d'artistes et des extraits d'œuvres autour de quatre grands sujets :

- Civilisations et imaginaires
- Après la guerre !
- Histoires : fonder la société
- Désirs d'ailleurs : polyphonies, hybridation et utopies

Pour prolonger ces réflexions, un Forum a été organisé par l'Agence nationale de la recherche, le Festival d'Avignon et le CNRS dans le cadre de ses 80 ans, le 11 juillet 2019. Il a réuni des représentants des acteurs culturels (organisations professionnelles, centres nationaux de ressources, sociétés civiles d'auteurs...), des artistes, des chercheurs de différentes disciplines, des enseignants des écoles d'art, des étudiants. Il avait pour objectif de confronter les apports, les réflexions et les expériences des acteurs de la culture et de la recherche autour du rôle de la culture et de la création dans les apprentissages fondamentaux, le développement humain et celui des sociétés. Organisé en trois sessions, il a permis aux artistes, représentant(e)s des institutions scientifiques et culturelles, chercheuses et chercheurs d'échanger et de débattre avec le public autour de trois grands thèmes :

- Perception, émotion, langage, cognition : les apprentissages fondamentaux au prisme de la culture ;
- Se représenter le monde et le réinventer ;
- Pour des sociétés réflexives : du rôle de la culture.

Le projet des « Rencontres Recherche et Création » a été conçu par Catherine Courtet pour l'ANR et Paul Rondin pour le Festival d'Avignon. Portées par le département sciences humaines et sociales de l'ANR et le Festival d'Avignon, ces « Rencontres » doivent également beaucoup aux membres du comité scientifique et artistique ainsi qu'aux partenaires associés : Artcena (Centre national des arts du cirque, de la rue et du théâtre), Avignon Université, la Bibliothèque nationale de France (BnF) – Maison Jean Vilar, le CNRS, le Département de Romance Languages and Literatures de Harvard University, l'École des hautes études en sciences sociales, l'European Alliance for Social Sciences and Humanities, l'European Cooperation in Sciences and Technology (COST), France Culture, l'Institut français, l'IRCAM, l'Institut d'études avancées de Paris (IEA), l'Institut supérieur des techniques du spectacle, *L'Histoire*, le ministère de la Culture, le ministère de l'Enseignement supé-

rieur, de la Recherche et de l'Innovation, la Maison française d'Oxford, la Maison des professionnels du spectacle, Le Phénix scène nationale Valenciennes pôle européen de création, *Philosophie magazine*, *La Recherche*, RÓMULO – Centro Ciência Vida de l'Université de Coimbra, Sacem Université, le secrétariat général pour l'Investissement, *Sciences et Avenir*, la Société des Gens de Lettres (SGDL), l'Université libre de Bruxelles, l'Université d'Oxford.

L'Agence nationale de la recherche et le Festival d'Avignon expriment toute leur reconnaissance à Monsieur Louis Schweitzer pour son appui à la recherche et à la création comme investissement d'avenir et pour son soutien en tant que président du Festival d'Avignon.

Ils remercient pour leur soutien et pour leurs précieuses contributions aux échanges, Jean-Pierre Bourguignon, président de l'ERC (European research council), Antoine Petit, président directeur général du CNRS, Pierre Corvol, président de l'Académie des sciences et président du Comité de pilotage scientifique de l'ANR.

Ces « Rencontres » sont le fruit d'une collaboration chaleureuse entre l'ANR et l'équipe du Festival d'Avignon, qui a su mobiliser les artistes et accompagner l'émergence des thèmes de réflexion. L'ANR tient à remercier Paul Rondin, directeur délégué du Festival d'Avignon, pour son engagement dans la conception et la mise en œuvre de cette initiative. Celle-ci n'aurait pas vu le jour sans le soutien d'Olivier Py, directeur du Festival, et d'Agnès Troly, directrice de la programmation – qu'ils soient remerciés pour leur curiosité infinie, tant pour les œuvres artistiques que pour la recherche scientifique. Nous remercions également Virginie de Crozé pour son souci du partage et Véronique Matignon pour sa rigueur dans l'organisation du travail et son professionnalisme toujours bienveillant et attentionné.

Nous remercions David Bourbonnaud, Fabrice Bongiorno et José Garcia de l'Institut supérieur des techniques du spectacle pour leur précieuse coopération.

Au sein du ministère de la Culture, Florence Touchant, Solène Bellanger et Florence Roy de la Direction générale de la création artistique, Astrid Brandt-Grau du Département de la recherche, de l'enseignement supérieur et de la technologie, et Loup Wolff du Département des études, de la prospective et des statistiques ont apporté leur appui. L'équipe de la Direction de l'information et de la communication de l'ANR, Corinne Le Ny-Gigon, Vincent Poisson, Katel Le Floch, Marion Courant ainsi que Maly Sy-Mérat et Tiphaine Schriver se sont mobilisés avec énergie pour la mise en œuvre de cette manifestation. Thierry Damerval, président-directeur général, Yves Fort, directeur des opérations scientifiques, et Lionel Obadia, responsable du Département sciences humaines et sociales de l'ANR, ont apporté leur plein soutien.

Enfin, l'ANR et le Festival d'Avignon souhaitent remercier tout particulièrement pour leur contribution à l'édition de l'ouvrage et la fidélité de leur engagement dans l'organisation des « Rencontres » : Mireille Besson, directeur de recherche au CNRS en neurosciences cognitives, Aix-Marseille Université, Françoise Lavocat, professeure de littérature comparée à l'Université Sorbonne Nouvelle, et Alain Viala, professeur émérite de littérature française à l'Université d'Oxford.

Bibliographies

Les préhistoires de l'Europe : regards sur l'invention d'un nouveau monde (Anne Lehoërff)

Demoule J.-P., 2008. *La révolution néolithique*, Paris, Le Pommiers/Cité des sciences et de l'Industrie.

Demoule J.-P. (dir.), 2010. *La révolution néolithique dans le monde*, Paris, Éditions du CNRS.

Dolfini A., Crellin R. J., Horn C., Uckelmann M. (éd.), 2018. *Prehistoric Warfare and Violence. Quantitative and Qualitative Approaches*, Berlin, Springer.

Guilaine J., 2017. *Les chemins de la Protohistoire. Quand l'occident s'éveillait (7000-2000 avant notre ère)*, Paris, Odile Jacob.

Guilaine J., Garcia D. (dir.), 2018. *La Protohistoire de la France*, Paris, Hermann.

Horn C., Kristiansen K. (éd.), 2018. *Warfare in Bronze Age Society*, Cambridge, Cambridge University Press.

Lehoërff A., 2016. *Préhistoires d'Europe. De Neandertal à Vercingétorix. -40 000/-52*, Paris, Belin, collection Mondes anciens.

Lehoërff A., 2018. *Par les armes. Le jour où l'homme inventa la guerre*, Paris, Belin, collection Histoire.

Lehoërff A., 2019. *L'Archéologie*, Paris, Presses universitaires de France, collection Que Sais-je.

Lehoërff A., 2020. *Le Néolithique*, Paris, Presses universitaires de France, collection Que Sais-je.

L'Europe et le mythe de la paix permanente : les métamorphoses du pluralisme juridique au XX^e siècle (Grégoire Mallard)

Ackerman B., 1993. *We, The People : Foundations*, Cambridge, Harvard University Press.

Arendt H. 2006 [1963]. *On Revolution*, Londres, Penguin Books.

Austin J., 1962. *How To Do Things With Words*, New York, Clarendon Press.

Cohen A., Vauchez A., 2005. « Les juristes et l'ordre politique européen », *Critique internationale*, 26, 101-119.

- Guilhot N., 2010. « American Katechon : When Political Theory Became International Relations Theory », *Constellations*, 17(2) : 224-253.
- Halberstam D., Stein E., 2009. « The United Nations, the European Union, and the King of Sweden : Economic Sanctions and Individual Rights in a Plural World Order », *Common Market Law Review*, 46 (1) : 13-72.
- Kissinger H., 2014. *World Order*, New York, Penguin Press.
- Mallard G., 2014. *Fallout : Nuclear Diplomacy in an Age of Global Fracture*, Chicago, University of Chicago Press.
- Mallard G., 2019. *Gift Exchange : The Transnational History of a Political Idea*, New York et Cambridge, Cambridge University Press.
- Mallard G., et Sgard J., 2016. « Contractual Knowledge : One Hundred Years of Legal Experimentation in Global Markets », in Mallard G., Sgard J. (ed.), *Contractual Knowledge : One Hundred Years of Legal Experimentation in Global Markets*, New York, Cambridge University Press, 1-60.
- Moravcsik A., 1998. *The Choice for Europe : Social Purpose and State Power from Messina to Maastricht*, Ithaca (NY), Cornell University Press
- Mouffe C., 2018. *Pour un populisme de gauche*, Paris, Albin Michel.
- Schmitt C., 2003 [1950]. *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europeum*, New York, Telos Press.
- Toussaint E., 2017. *Le Système dette*, Paris, Les liens qui libèrent.
- Védrine H., 2016. *Sauver l'Europe*, Paris, Éditions Liana Lévi.
- Les expériences du commun en Grèce ancienne (Paulin Ismard)***
- Azoulay V., 2014. « Repolitiser la cité grecque, trente ans après », *Annales HSS*, 69, 689-719.
- Detienne M., 1965. « En Grèce archaïque : géométrie, politique et société », *Annales ESC*, 20-3, 425-441.
- Detienne M. (éd.), 2003. *Qui veut prendre la parole ?* Paris, Le Seuil, collection Genre Humain.
- Hardin G., 1998. « The Tragedy of the Commons », *Science* 162, 1243-1248.
- Hölkeskamp K. J., 1999. « Schiedsrichter, Gesetzgeber und Gesetzgebung im archaischen Griechenland », *Historia-Einzelschrift*, 131, Stuttgart, Steiner.

- Ismard P., 2015. *La Démocratie contre les experts. Les esclaves publics en Grèce ancienne*, Paris, Le Seuil.
- Ismard P., 2019. *La Cité et ses esclaves. Institution, fictions, expériences*, Paris, Le Seuil.
- Loraux N., 1986. « Repolitiser la cité », *L'Homme* 97-98, 239-255.
- Loraux N., 1997. *La Cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris, Payot.
- Loraux N., 2005. *La Tragédie d'Athènes. La politique entre l'ombre et l'utopie*, Paris, Le Seuil.
- Schmitt-Pantel P., 1992. *La Cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, Rome, Publications de l'École Française de Rome.
- Steiner D., 1994. *The Tyrant's Writ. Myths and Image of Writing in ancient Greece*, Princeton, Princeton University Press.
- Vernant J.-P., 1962. *Les Origines de la pensée grecque*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Vernant J.-P., 1965. *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris, Maspero.
- Vernant J.-P., 1996. *Entre mythe et politique*, Paris, Le Seuil, collection Librairie du XXI^e siècle.

Musique et harmonie sociale à l'époque moderne : à propos de deux scènes de concert hollandaises (Anne Piéjus)

- Blackburn B., 2001. « Leonardo and Gaffurio on Harmony and the Pulse of Music », in Haggh B. (éd.), *Essays on Music and Culture in Honor of Herbert Kellmany*, Turnhout, Brepols, 126-149.
- DeFord R., 2015. *Tactus, Mensuration and Rhythm in Renaissance Music*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Giustiniani V., 1878 [1628]. *Discorso sopra la musica de' suoi tempi*, Lucques, Giusti.
- Hatter J., 2011. « Col tempo : Musical Time, Aging and Sexuality in 16th-Century Venetian Paintings », *Early Music* 39/1 (February), 3-14.
- Monteverdi C., 1638. *Madrigali guerrieri, et amorosi [...] Libro ottavo di Claudio Monteverdi*, Venise, Vincenti.
- Morel P., 2019. « Vin, musique et tempérance dans la peinture européenne de Titien à Valentin de Boulogne », *La Fortuna dei Baccanali di Tiziano nell'arte e nella letteratura del Seicento*, actes coll., dir.

- S. Albl, Quaderni della Bibliotheca Hertziana, Rome, Campisano Editore, 243-263.
- Myara Kelif E., 2017. *L'imaginaire de l'âge d'or à la Renaissance*, « Études Renaissance » 21, Turnhout, Brepols.
- Privitera M., 1994. « Malinconia e acedia : intorno a “Solo e pensoso” di Luca Marenzio », *Studi musicali* 23, 29-71.
- Siraisi N.G., 1975. « The Music of Pulse in the Writings of Italian Academic Physicians (14th and 15th Centuries) », *Speculum* 1, 689-710.
- van Thiel P.J., 1999. *Cornelis van Haarlem, 1562-1638 : A Monograph and Catalogue Raisonné*, trad. Diane L. Webb, Doornspijk, Davaco Press.
- Raconter la violence au-delà des générations (Giovanna Leone)***
- Arendt H., 1977. *Between Past and Future : Eight Exercises in Political Thought*, Londres, Penguin Books.
- Behne T., Liszkowski U., Carpenter M., Tomasello M., 2012. « Twelve-month-olds' comprehension and production of pointing », *British Journal of Developmental Psychology*, 30(3), 359-375.
- Benjamin W., Zohn H., 1963. « The story-teller : Reflections on the works of Nicolai Leskov », *Chicago Review*, 80-101.
- Benjamin, W., 1977. *The Origin of German Tragic Drama*, Londres, New Left Books.
- Bilali R., 2013. « National narrative and social psychological influences in Turks' denial of the mass killings of Armenians as genocide », *Journal of Social Issues*, 69 (1), 16-33.
- Bilewicz M., Jaworska, M., 2013. « Reconciliation Through the Righteous : The Narratives of Heroic Helpers as a Fulfillment of Emotional Needs in Polish-Jewish Intergroup Contact », *Journal of Social Issues*, 69(1), 162-179.
- Cohen S., 2001. *States of Denial : Knowing about Atrocities and Suffering*, Cambridge (R.-U.), Polity Press.
- Darwin C.R., 1965 [1872]. *The Expression of Emotions in Man and Animals*, Chicago, University of Chicago Press.
- Foucault M., 1983. *Discourse and Truth : the Problematization of Parrhesia. Six lectures given by Michel Foucault at the University of California at Berkeley* [aussi publié en 2001 comme *Fearless Speech*], Los Angeles, Semiotexte.

- Haidt J., 2003. « The Moral Emotions », in Davidson R. J., Scherer K. R., Goldsmith H. H. (éds.), *Handbook of Affective Sciences*, Oxford, Oxford University Press, 852-870.
- Halbwachs M., 1925. *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Librairie Alcan.
- Hovannisian R.G., 1998. *Remembrance and Denial: The Case of the Armenian Genocide*, Detroit, Wayne State University Press.
- Kelman H.C., 2008. « Reconciliation from a Social-Psychological Perspective », in Nadler A., Malloy T., Fisher J. D. (éds.), *Social Psychology of Intergroup Reconciliation*, Oxford, Oxford University Press, 15-32.
- Kurtiş T., Adams G., Yellow Bird M., 2010. « Generosity or Genocide? Identity Implications of Silence in American Thanksgiving Commemorations », *Memory*, 18(2), 208-224.
- Leach C.W., Zeineddine F.B., Čehajić-Clancy S., 2013. « Moral Immemorial: The Rarity of Self-Criticism for Previous Generations' Genocide or Mass Violence », *Journal of Social Issues*, 69(1), 34-53.
- Leone G., 2017. « When History Teaching Turns into Parrhesia: The Case of Italian Colonial Crimes », in Psaltis C., Carretero M., Čehajić-Clancy S. (éds.), *History Education and Conflict Transformation*, New York, Palgrave Macmillan.
- Leone G., Sarrica M., 2017. « The Making of a Civic Discourse on Controversial Historical Past: from Denial to Parrhesia », *ESSA-CHESS, Journal for Communication Studies*, Vol 10, n° 1(19) : 33-53, <http://www.essachess.com/index.php/jcs/article/view/364>
- Leone G., d'Ambrosio M., Migliorisi S., Sessa I., 2018. « Facing the Unknown Crimes of Older Generations: Emotional and Cognitive Reactions of Young Italian Students Reading an Historical Text on the Colonial Invasion of Ethiopia », *International Journal of Inter-cultural Relations*, 62, 55-67.
- Maalouf A., 2019. *Le naufrage des civilisations*, Paris, Grasset.
- Nadler A., Shnabel N., 2015. « Intergroup Reconciliation : Instrumental and Socio-Emotional Processes and the Needs-Based Model », *European Review of Social Psychology*, 26(1), 93-125.
- Ortega y Gasset J., 2004-2010. *Obras completas I-X*, Madrid, Taurus, Fundación José Ortega y Gasset.
- Rizzolatti G., Sinigaglia C., 2008. *Les neurones miroirs*, Paris, Odile Jacob.

Shepherd L., Spears R., Manstead A.S., 2013. « “This Will Bring Shame on Our Nation” : The Role of Anticipated Group-Based Emotions on Collective Action », *Journal of Experimental Social Psychology*, 49 (1), 42-57.

Tagney J.P., Fischer K.W., 1995. *Self Conscious Emotions : The Psychology of Shame, Guilt, Embarrassment and Pride*, New York, Guilford.

Tomasello M., 2008. *Origins of Human Communication*, Cambridge, MA, MIT Press.

La mobilité comme acte politique : des hautes terres de l’Afghanistan aux rives de l’Europe (Alessandro Monsutti)

Appadurai A., 1991. « Global Ethnoscapes : Notes and Queries for Transnational Anthropology », in Fox R.G. (éd.), *Recapturing Anthropology : Working in the Present*, Santa Fe, School of American Research Press, 191-210.

Chakrabarty D., 2000. *Provincializing Europe : Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton et Oxford, Princeton University Press.

Donini A., Monsutti A., Scalettaris G., 2016. *Afghans on the Move : Seeking Protection and Refuge in Europe*, Genève, The Graduate Institute (*Global Migration Research Paper* No. 17).

Faist T., 2008. « Migrants as Transnational Development Agents : An Inquiry into the Newest Round of the Migration–Development Nexus », *Population, Space and Place* 14, 21-42.

Faist T., 2018. *The Transnationalized Social Question : Migration and the Politics of Social Inequalities in the Twenty-First Century*, Oxford, Oxford University Press.

Hage Gh., 2016. « État de Siège : A Dying Domesticating Colonialism ? », *American Ethnologist* 43(1), 38-49.

Hoerder D., 2002. *Culture in Contact : World Migrations in the Second Millenium*, Durham et Londres, Duke University Press.

Hollifield J., 2004. « The Emerging Migration State », *International Migration Review* 38, 3, 885-891.

Malkki L.H., 1995. « Refugees and Exile : From “Refugees Studies” to the National Order of Things », *Annual Review of Anthropology* 24, 495-523.

McKeown A., 2004. « Global Migration, 1846-1940 », *Journal of World History* 15(2), 155-189.

Milanovic B., 2016. *Global Inequality : A New Approach for the Age of Globalization*, Cambridge et Londres, Harvard University Press.

- Mignolo W., 2011. *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*, Durham, Duke University Press.
- Monsutti A., 2004. *Guerres et migrations: réseaux sociaux et stratégies économiques des Hazaras d'Afghanistan*, Neuchâtel, Institut d'ethnologie ; Paris, Maison des sciences de l'homme.
- Monsutti, A. 2008. « Afghan Migratory Strategies and the Three Solutions to the Refugee Problem », *Refugee Survey Quarterly* 27(1), 58-73.
- Oxfam, 2017. *An Economy for the 99 %*, Oxford, Oxfam International (*Oxfam Briefing Paper*).
- Scalettaris G., Monsutti A., Donini A., 2019. « Young Afghans at the Doorsteps of Europe: The Difficult Art of Being a Successful Migrant », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, DOI: 10.1080/1369183X.2019.1618250.
- Scott J.C., 2009. *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*, New Haven, Yale University Press.
- Swing W.L., 2013. *Statement*, New York, International Organization for Migration (11th Coordination Meeting on International Migration).
- Virno P., 2004 (consulté le 9 juin 2017). *Virtuosity and Revolution*, <http://www.generation-online.org/c/fcmultitude2.html>.
- Zetter R., 1991. « Labelling Refugees: Forming and Transforming a Bureaucratic Identity », *Journal of Refugee Studies* 4(1), 39-62.
- Zucman G., 2015. *The Hidden Wealth of Nations: The Scourge of Tax Havens*, Chicago et Londres, University of Chicago Press.
- S'exiler pour des idées dans l'Europe du XIX^e siècle (Delphine Diaz)***
- Aprile S., 2010. *Le Siècle des exilés. Bannis et proscrits de 1789 à la Commune*, Paris, CNRS Éditions.
- Diaz D., 2014. *Un asile pour tous les peuples ? Exilés et réfugiés étrangers dans la France au cours du premier XIX^e siècle*, Paris, Armand Colin.
- Diaz D. et Dupont A. (dir.), 2018. « Les mots de l'exil dans l'Europe du XIX^e siècle », *Hommes & Migrations*, n° 1321.
- Dupont A., 2020. *Une Internationale blanche. Histoire d'une mobilisation royaliste transnationale entre France et Espagne dans les années 1870*, Paris, Éditions de la Sorbonne.
- Porter B., 1979. *The Refugee Question in mid-Victorian Politics*, Cambridge, Cambridge University Press.

- Shaw C.E., 2015. *Britannia's Embrace. Modern Humanitarianism and the Imperial Origins of Refugee Relief*, Oxford, Oxford University Press.
- Tóth H., 2014. *An Exiled Generation. German and Hungarian Refugees of Revolution, 1848-1871*, New York, Cambridge University Press.
- Échos du passé, voix du présent : le lien de la mémoire (Pascale Gisquet-Verrier)***
- Baddeley A. D., Hitch G., 1974. *Working memory. Psychology of learning and motivation*, Paris, Elsevier.
- Bartlett F., 1932. *Remembering*, Cambridge (R.-U.), Cambridge University Press.
- Chopin M.V, Peretti C.S., Gisquet-Verrier P., Hoffmann C., Belaïd A., Chouinard G., 2016. « Cocaine Use Disorder Treated with Specific Cognitive Behavioral Therapy and Adjunctive Propranolol », *Psychother Psychosom.*, 85 : 61-63.
- Collectif des auteurs de l'Association ABC des Psychotraumas, 2017. *Savoir pour soigner : le trouble de stress post traumatique*, Paris, Mona éditions, collection La réponse du Psy.
- Eustache F., Desgranges B., 2015. *Les chemins de la mémoire*, Paris, Le Pommier.
- Gisquet-Verrier P., Le Dorze C., 2019. « Post Traumatic Stress Disorder and Substance Use Disorder as Two Pathologies Affecting Memory Reactivation : Implications for New Therapeutic Approaches », *Frontiers in Behavioral Neuroscience*, 13 :26.
- Gisquet-Verrier P., Riccio D.C., (2018). Memory Integration : An Alternative to the Consolidation/Reconsolidation Hypothesis », *Progress in Neurobiology*, 171 :15-31.
- Gisquet-Verrier P., Tolédano D., Le Dorze C., 2017. « Bases physiologiques communes pour les troubles de stress post-traumatique et la dépendance aux drogues d'abus : Conséquences pour de nouvelles approches thérapeutiques », *Thérapie*, 72 : 357-366.
- Le Dorze C., Borreca A. Pignataro A. Ammassari-Teule M., Gisquet-Verrier P., à paraître. « Oxytocin-Based Emotional Remodeling Rescues SPS-Induced Behavioral and Morphological Changes in Rats : A Promising Treatment for PTSD », *Translational Psychiatry*.
- Lewis D.J., 1979. « Psychobiology of Active and Inactive Memory », *Psychological Bulletin*, 86, 1054–1083.
- Loftus E.F., 2017. « Eavesdropping on Memory », *Annual Review of Psychology*, 3 ; 68 :1-18.

***Ici, vu d'ailleurs : la Renaissance ou l'éloge du décentrement*
(Thibaut Maus de Rolley)**

- Aït-Touati F., 2011. *Contes de la Lune. Essai sur la fiction et la science modernes*, Paris, Gallimard.
- Besse J.-M., 2003. *Les Grandeurs de la Terre. Aspects du savoir géographique à la Renaissance*, Paris, Presses de l'École normale supérieure.
- Lestringant F., 1991. *L'Atelier du cosmographe, ou l'image du monde à la Renaissance*, Paris, Albin Michel.
- Lestringant F. (dir.), 2009. *Les Méditations cosmographiques à la Renaissance*, Cahiers V. L. Saulnier n° 26, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne.
- Maus de Rolley T., 2011. *Elévations. L'écriture du voyage aérien à la Renaissance*, Genève, Droz.
- Tinguely F. (dir.), 2008. *La Renaissance décentrée : actes du colloque de Genève, 28-29 septembre 2006*, Genève, Droz.

***L'utopie pastorale : une politique des origines – L'Astrée d'Honoré d'Urfé, 1607-1619* (Laurence Giavarini)**

- Agamben G., 1994 [1977]. *Stanze. Parole et fantasme dans la culture occidentale*, traduit de l'italien par Yves Hersant, Paris, Payot, collection Rivages.
- Curtius E.R., 1956 [1953]. *La Littérature européenne et le Moyen Âge latin*, traduit de l'allemand par Jean Bréjoux, Paris, Presse Universitaires de France.
- Dubois C.-G., 1972. *Celtes et Gaulois. Le développement littéraire d'un mythe nationaliste*, Paris, Librairie philosophique Jules Vrin.
- Elias N., 1986 [1969]. *La Société de cour*, trad. de l'allemand par Pierre Kamnitzer, Paris, Flammarion, collection Champs.
- Giavarini L., 2001. « Du fantasme à l'expérience. Plaisir et conversion de l'imagination mélancolique dans l'*Astrée* d'Honoré d'Urfé (1607-1619) », in Ronzeaud P., *Littératures classiques* n° 54, « L'Imagination », automne, 157-177.
- Giavarini L., 2010. *La Distance pastorale. Usages politiques de la représentation des bergers (XVI^e-XVII^e siècles)*, Paris, Vrin-EHESS, collection Contextes ».
- Giavarini L., 2019. « Politique dans *L'Astrée*, politique de *L'Astrée* », *Les Dossiers du Grihl*, « Les dossiers de Laurence Giavarini », mis en ligne le 20 février, <https://journals.openedition.org/dossiersgrihl/7438>

- Grihl, 2016. *Écriture et action. XVII^e-XIX^e siècle, une enquête collective*, Paris, Éditions de l'EHESS, collection En temps et lieux.
- Marin L., 1971. « Discours utopique et récit des origines. De l'*Utopia* de More à la *Scandza* de Cassiodore-Jordanès », *Annales ESC*, 26 (2), mars 1971, p. 306-327, repris dans *De la Représentation*, Paris, Gallimard – Le Seuil, collection Hautes Études, 1994, 95-122.
- d'Urfé H., 2011 [1612]. *L'Astrée. Première partie*, édition critique établie sous la direction de D. Denis, Paris, Honoré Champion.
- d'Urfé H., 2016 [1614]. *L'Astrée. Première partie*, édition critique établie sous la direction de D. Denis, Paris, Honoré Champion.
- Wine K., *Forgotten Virgo : Humanism and Absolutism in Honoré d'Urfé's « L'Astrée »*, Genève, Droz, 2000.

Biographies des auteurs

Musicien, compositeur, diplômé de plusieurs conservatoires nationaux et lauréat de prix internationaux, **Roland Auzet** développe depuis de nombreuses années un parcours professionnel centré sur la création artistique théâtrale et musicale. Il a été directeur général et artistique du Théâtre de la Renaissance à Lyon jusqu'en juin 2014. Il est aujourd'hui directeur de TOTEM(s) – Académie « jeunes artistes » de la Chartreuse de Villeneuve-lès-Avignon (Rencontres d'été – Festival d'Avignon) et professeur intervenant à l'Université de NYU New York, Shanghai et Abu Dhabi, à l'Université de San Diego (Californie), à Mac Gill University de Montréal et à l'Université de Banff (Canada). Roland Auzet est lauréat de la fondation Marcel Bleustein-Blanchet pour la vocation et du cursus de composition et d'informatique musicale de l'IRCAM. Ses activités s'articulent aujourd'hui autour de l'écriture et la mise en scène de projets artistiques pluridisciplinaires développés en partenariat avec différents théâtres et festivals en France et à l'étranger, parmi lesquels des théâtres à Hambourg, Berlin et Montréal, le Théâtre Vidy de Lausanne, le Théâtre de Neuchâtel, le Théâtre De Singel à Anvers, le Théâtre des Amandiers à Nanterre, le Théâtre national de Taïpei, la Juilliard School de New York, la Comédie-Française, l'Opéra national de Lyon, l'Opéra-Comique, la Maison de la Danse à Lyon, le Théâtre du Châtelet, les festivals d'Avignon et de Montpellier, Les Nuits de Fourvière... *Nous, l'Europe, banquet des peuples* – Théâtre et musique (texte de Laurent Gaudé) a été créé au Festival d'Avignon 2019.

Après avoir enseigné une vingtaine d'années à l'université Cheikh Anta Diop, puis à la Northwestern University de Chicago, **Souleymane Bachir Diagne** est, depuis 2008, professeur de philosophie et d'études francophones à la Columbia University, à New York. Il est également directeur de l'Institut d'Études africaines de cette université. Ses recherches et enseignements s'inscrivent en histoire de la philosophie et de la logique

algébrique, en histoire de la philosophie islamique ainsi qu'en littérature francophone et en philosophie africaine. Ses plus récents ouvrages sont *Bergson postcolonial: l'élan vital dans la pensée de L. S. Senghor et de Mohamed Iqbal* (Paris, Éditions du CNRS, 2011), *Comment philosopher en Islam?* (Paris, Philippe Rey & Jimsaan, 2013), *L'encre des savants. Réflexions sur la philosophie en Afrique* (Paris, Présence africaine & Codesria, 2013), *Philosopher en islam et en christianisme* (avec Philippe Capelle-Dumont, Paris, Cerf, 2016), *En Quête d'Afrique(s). Universalisme et pensée décoloniale* (avec Jean-Loup Amselle, Paris, Albin Michel, 2018), et *Open to Reason. Muslim philosophers in conversation with Western tradition* (New York, Columbia University Press, 2018).

Alexandra Badea est auteure, metteuse en scène et réalisatrice. Née en Roumanie, elle vit en France depuis 2003 et a choisi la langue française comme langue d'écriture. Ses premiers textes, *Mode d'emploi*, *Contrôle d'identité* et *Burnout* sont publiés en 2009 chez L'Arche Éditeur. Suivront *Pulvérisés* et le triptyque *Je te regarde*, *Europe connexion*, *Extrémophile*, ainsi que son premier roman *Zone d'amour prioritaire*. Elle est également l'auteure de plusieurs fictions radiophoniques sur France Culture dont *Red Line*, *Mondes*, *Europe connexion*. Ses textes ont été mis en scène par Jacques Nichet, Aurélia Guillet, Frédéric Fisbach, Cyril Teste, Jonathan Michel, Matthieu Roy, Anne Théron, Vincent Franchi, Vincent Dussart, Thibaut Rossigneux. Traduits en plusieurs langues, ils sont montés en Allemagne, Autriche, Belgique, Grèce, Italie, Roumanie, Grande-Bretagne ou encore au Portugal. En tant que metteuse en scène, elle crée une quinzaine de spectacles en France et en Roumanie, en travaillant d'abord sur des pièces d'autres auteurs tels Biljana Srbljanovic, Sarah Kane, Dea Loher, Joël Pommerat, et plus récemment sur ses propres textes. Alexandra Badea est également lauréate du Grand Prix de littérature dramatique 2013 pour sa pièce *Pulvérisés*. Elle développe une trilogie sur les récits manquants de l'histoire de France, dont le premier volet, *Points de non-retour [Thiaroye]* a été créé en 2018 au Théâtre national de la Colline, et le deuxième, *Points de non-retour [Quais de Seine]*, au Festival d'Avignon 2019.

Mireille Besson, directeur de recherche au CNRS, travaille au Laboratoire de neurosciences cognitives, CNRS et Aix-Marseille Université. Elle s'intéresse à la plasticité cérébrale et aux facultés

d'apprentissage chez l'enfant et chez l'adulte. Elle étudie les relations entre cerveau, langage et musique, et notamment l'influence de l'apprentissage de la musique sur la perception du langage oral chez l'enfant normo-lecteur et dyslexique (Frey *et al.*, « Music Training Positively Influences the Preattentive Perception of Voice Onset Time in Children with Dyslexia: A Longitudinal Study », *Brain Science* 9 (4), 2019, pp. 91-115) et sur l'acquisition de nouveaux mots dans une langue étrangère (Dittinger *et al.*, « Testing the Influence of Music Training on Novel Word Learning across the Lifespan Using a Cross-Sectional Approach in Children, Young Adults and Older Adults », *Brain and Language*, 2019, <https://doi.org/10.1016>). Elle a récemment testé l'impact du projet Démos mis en place par la Philharmonie de Paris sur le développement cognitif d'enfant issus de milieux modestes (Barbaroux *et al.*, « Music training with Démos Program positively influences cognitive functions in children from low socioeconomic backgrounds », *PLoS ONE*, 4(5):e0216874, 2019, <https://doi.org/10.1371>). Elle a été responsable du projet « MUSAPDYS : influence de l'apprentissage de la musique sur le traitement des aspects temporels du langage et sur la remédiation de la dyslexie », financé par l'ANR en 2011. Elle fait partie de l'Institut Convergence « Language and Communication in the Brain » d'Aix-Marseille Université, dirigé par P. Blache, projet financé dans le cadre des programmes d'Investissement d'avenir. Elle a présidé, co-présidé et participé à plusieurs panels d'experts de l'ANR et de l'ERC (European Research Council). Elle a codirigé avec C. Courtet, F. Lavocat et A. Viala, *Corps en Scènes* (2015), *Mises en intrigues* (2016), *Violence et Passion* (2017), *Le Désordre du monde* (2018) et *Le Jeu et la règle* (2019) chez CNRS Éditions.

Frederick Cooper est professeur d'histoire à la New York University, et spécialiste de l'histoire africaine au XX^e siècle. Il a été professeur invité à l'École des hautes études en sciences sociales, l'École normale supérieure, l'Université de Paris VII et Sciences-Po-Bordeaux. Il s'intéresse aux questions du travail, du colonialisme, de la décolonisation et de la citoyenneté. Plusieurs de ses ouvrages ont été traduits en français par Payot-Rivages, dont *L'Afrique depuis 1940*, *Empires de la Chine ancienne à nos jours* (avec Jane Burbank), *Français et Africains ? Être citoyen au temps de*

la décolonisation, et *L'Afrique dans le Monde : Capitalisme, empire, État-nation*. Son dernier livre est *Citizenship, Inequality, and Difference: Historical Reflections* (Princeton University Press, 2018, traduction française en préparation aux Éditions du Seuil).

Catherine Courtet est responsable scientifique, département sciences humaines et sociales de l'Agence nationale de la recherche. Elle a été responsable du groupement d'intérêt scientifique GEP Environnement (CNRS, CIRAD, CEMAGREF, INRA). Elle a été coordinatrice scientifique du département sciences humaines et sociales, ainsi que responsable du volet recherche du Plan national santé-environnement et du Plan santé-travail (2004) pour la Direction de la recherche, au ministère chargé de la Recherche. Elle a également mis en place et animé de nombreux programmes de soutien à la recherche en sciences humaines et sociales. Elle a codirigé (avec M. Gollac) l'ouvrage *Risques du travail, la sante négociée* (La Découverte, 2012) et avec M. Besson, F. Lavocat et A. Viala, *Corps en scènes* (2015), *Mises en intrigues* (2016), *Violence et Passion* (2017), *Le Désordre du monde* (2018) et *Le Jeu et la règle* (2019) chez CNRS Éditions. Elle a initié avec Paul Rondin les « Rencontres recherche et création » organisées depuis 2014 par l'ANR et le Festival d'Avignon.

Vincent Debaene enseigne la littérature à l'Université de Genève. Il a coordonné et préfacé l'édition des *Œuvres* de Claude Lévi-Strauss dans la « Bibliothèque de la Pléiade » (2008). Il a co-écrit, avec Frédéric Keck, *Claude Lévi-Strauss. L'homme au regard éloigné* (Gallimard, 2009) et il est l'auteur de *L'Adieu au voyage. L'ethnologie française entre science et littérature* (Gallimard, 2010 ; trad. ang. University of Chicago Press, 2014). Ses recherches actuelles portent sur les premiers auteurs francophones en territoire colonial et leur rapport à l'ethnologie. Il est membre des comités de rédaction des revues *Critique* et *Gradhiva*.

Delphine Diaz est maîtresse de conférences à l'Université de Reims Champagne-Ardenne et membre junior de l'Institut universitaire de France. Elle a publié en 2014 aux éditions Armand Colin un livre issu de sa thèse, *Un asile pour tous les peuples ? Exilés et réfugiés étrangers dans la France du premier XIX^e siècle* (prix Augustin Thierry du Comité d'histoire de la ville de Paris en

2015). Elle a coordonné entre 2016 et 2020 un programme de recherches « jeunes chercheuses jeunes chercheurs » financé par l'Agence nationale de la Recherche, AsileuropeXIX, qui vise à faire une histoire de l'accueil des réfugiés en Europe de l'ouest et du sud entre les années 1830 et 1870.

Jan Willem Duyvendak est professeur de sociologie à l'Université d'Amsterdam après avoir été directeur du Verwey-Jonker Research Institute for Social Issues (1999-2003) et professeur à l'Université Erasmus de Rotterdam. Ses principaux champs de recherche concernent la transformation de l'État providence, le sentiment d'appartenance et le nativisme. En 2013 puis en 2014, J. W. Duyvendak a été nommé membre, Advanced Research Collaborative au Graduate Center, City University of New York. Au printemps 2016, il a été chercheur invité à l'Institut d'études avancées de Paris. Depuis juillet 2017, il est président du comité exécutif au Council for European Studies. Depuis le 1^{er} janvier 2018, il est directeur du Netherlands Institute for Advanced Study in the Humanities and Social Sciences at the Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences. Parmi ses derniers livres, on peut citer : *The Politics of Home. Nostalgia and Belonging in Western Europe and the United States* (Palgrave Macmillan, 2011), *Crafting Citizenship. Negotiating Tensions in Modern Society* (Palgrave Macmillan, 2012, coécrit avec Menno Hurenkamp et Evelien Tonkens), *European States and Their Muslim Citizens. The Impact of Institutions on Perceptions and Boundaries* (Cambridge University Press, 2014, coédité avec John Bowen, Christophe Bertossi, Mona Lena Krook), *New York and Amsterdam. Immigration and the New Urban Landscape* (NYU Press 2014, coédité avec Nancy Foner, Jan Rath et Rogier van Reekum), *Players and Arenas. The Interactive Dynamics of Protest* (Amsterdam University Press, 2015, coédité avec James M. Jasper), *The Culturalization of Citizenship. Belonging and Polarization in a Globalizing World* (Macmillan, 2016, coédité avec Peter Geschiere et Evelien Tonkens).

Alain Ehrenberg a créé en 1995 le groupement de recherche Psychotropes, Politique, Société au CNRS, puis, en 2001, le CESAMES, Centre de recherche psychotropes, santé mentale, société, qui associe le CNRS, l'INSERM et l'Université Paris Descartes, et qu'il dirige jusqu'en 2010. Il a notamment publié

La Fatigue d'être soi. Dépression et société (Odile Jacob, 1998), *La Société du malaise* (Odile Jacob, 2010), *La Mécanique des passions. Cerveau, comportement, société* (Odile Jacob, 2018).

Edhem Eldem est professeur au département d'histoire de l'Université de Boğaziçi et titulaire de la chaire internationale d'histoire turque et ottomane au Collège de France. Il a enseigné dans diverses universités ou écoles, dont Berkeley University, Harvard University, Columbia University, l'EHESS, l'EPHE, l'ENS Paris. Ses travaux portent sur le commerce du Levant, l'histoire de la Banque impériale ottomane, l'épigraphie funéraire ottomane, l'histoire de l'archéologie et de la photographie dans l'Empire ottoman et les dynamiques de l'occidentalisation. Quelques publications : *French Trade in Istanbul in the Eighteenth Century* (Brill, 1999), *La Méditerranée turque* (Maisonneuve et Larose, 2000), *L'épigraphie ottomane musulmane XVI^e-XX^e siècles* (Peeters, 2007), *Un Orient de consommation* (Banque ottomane, 2010), *Un Ottoman en Orient. Osman Hamdi Bey en Irak* (Actes Sud, 2010), *Scramble for the Past : A Story of Archaeology in the Ottoman Empire* (SALT, 2011), *Camera Ottomana. Photography and Modernity in the Ottoman Empire* (Koç Üniversitesi Yayınları, 2015), *L'Empire ottoman et la Turquie face à l'Occident* (Fayard, 2018).

Laurent Gaudé publie sa première pièce, *Onysos le furieux*, en 1997, chez Théâtre Ouvert. Ce premier texte sera monté en 2000 au Théâtre national de Strasbourg dans une mise en scène de Yannis Kokkos. Suivent alors des années consacrées à l'écriture théâtrale, avec notamment *Pluie de cendres* jouée au Studio de la Comédie-Française ; *Combat de Possédés*, traduite et jouée en Allemagne ; *Médée Kali*, jouée au Théâtre du Rond-Point ; *Les Sacrifiées*, créée au Théâtre des Amandiers à Nanterre ; *Caillasses*, créée au Théâtre du peuple à Bussang ; ou *Danse, Morob*, créée à Dublin. Il publie un premier roman, *Cris*, en 2001. L'année suivante, il obtient le Prix Goncourt des lycéens et le Prix des libraires avec *La Mort du roi Tsongor*. En 2004, il est lauréat du Prix Goncourt pour *Le Soleil des Scorta*, roman traduit dans 34 pays. Depuis 2008, il travaille avec des compositeurs contemporains : Roland Auzet (*Mille Orphelins*), Thierry Pécou (*Les Sacrifiées*) Kris Defoort (*Daral Shaga*), Thierry Escaich (*Cris*) et Michel Petrossian (*Le Chant d'Archak*). Il est également l'auteur de deux

recueils de nouvelles, *Dans la nuit Mozambique* et *Les Oliviers du Négus*, et de livres en collaboration avec des photographes : Oan Kim (*Je suis le chien Pitié*) et Gaël Turine (*En bas la ville*). Dans les années 2013, 2014 et 2015, il effectue une série de voyages (Port-au-Prince, le Kurdistan irakien, la jungle de Calais) qui donnent lieu à des reportages. De ces expériences, il tirera également un premier recueil de poème, *De Sang et de lumière*, publié en 2017. Au printemps 2019, il publie un long poème sur l'Europe, intitulé *Nous l'Europe, banquet des peuples*, qui a été mis en scène par Roland Auzet au Festival d'Avignon 2019.

Laurence Giavarini, maîtresse de conférences HDR en littérature française des XVI^e-XVII^e siècles à l'université de Bourgogne, est membre de l'UMR LIR 35 (UMR 7366), membre associé du Groupe de recherches interdisciplinaires sur l'histoire du littéraire (EHESS/Université Sorbonne Nouvelle) et du groupe « Libertins et Clandestins » de l'IHRIM (UMR 5317). Ses travaux d'historienne de la littérature portent sur les politiques de l'écrit au XVII^e siècle, notamment dans le domaine de la pastorale et du libertinage. Elle est l'autrice de *La Distance pastorale. Usages politiques de la représentation des bergers* (XVI^e-XVII^e siècles) paru chez Vrin en 2010, et a dirigé plusieurs ouvrages collectifs portant sur des outils de production de l'histoire : *Construire l'exemplarité. Pratiques littéraires et discours historiens* (XVI^e-XVIII^e siècles), EUD, 2008 ; *L'Écriture des juristes* (XVI^e-XVIII^e siècles), Garnier, 2010 ; *Pouvoir des formes, écriture des normes. Brièveté et normativité* (XVI^e-XX^e siècles), EUD, 2017. Elle a été membre du comité national du CNRS (section 35) de 2009 à 2016.

Pascale Gisquet-Verrier est directrice de recherche au CNRS, et travaille actuellement à l'Institut des neurosciences Paris-Saclay (NeuroPsi). Son activité de recherche porte sur le fonctionnement de la mémoire, et plus particulièrement sur le rappel des souvenirs. Au cours des dernières années, elle a proposé une nouvelle hypothèse concernant la formation des souvenirs qui remet en cause l'hypothèse de la consolidation (Gisquet-Verrier, Riccio, « Memory integration : An alternative to the consolidation/reconsolidation hypothesis », *Progress in Neurobiology*, 2018, 71:15-31). Le concept d'intégration permet d'envisager des pathologies comme les troubles du stress post-traumatique et l'addiction aux drogues d'abus comme des pathologies de la mémoire (Gisquet-

Verrier et Le Dorze, « Post Traumatic Stress Disorder and Substance Use Disorder as Two Pathologies Affecting Memory Reactivation : Implications for New Therapeutic Approaches », *Front. Behav. Neurosci.*, 2019, 13:26). Elle a mis au point une nouvelle approche thérapeutique, le remodelage émotionnel (Le Dorze, Borreca, Pignataro, Ammassari-Teule, Gisquet-Verrier, « Emotional Remodeling with Oxytocin Durably Rescues Trauma-Induced Behavioral and Neuro-Morphological Changes in Rats : A Promising Treatment for PTSD, *Translational Psychiatry*, 2020, 10(1):27), actuellement testée en clinique humaine. Pascale Gisquet-Verrier a participé à deux projets financés par l'ANR : PICSIX et Neuromega3.

Paulin Ismard est professeur d'histoire grecque à l'Université d'Aix-Marseille, et membre de l'Institut universitaire de France. Ses travaux portent sur l'histoire politique et sociale des cités grecques, et l'histoire des sociétés esclavagistes dans une perspective comparatiste. Il est l'auteur de *La cité des réseaux. Athènes et ses associations, VI^e-I^{er} siècles av. J.-C.* (Publications de la Sorbonne, 2010), *L'événement Socrate* (Flammarion, 2013, Prix du livre d'histoire du Sénat, Prix Émile Perreau-Saussine), *La démocratie contre les experts. Les esclaves publics dans les cités grecques* (Le Seuil, 2015, Grand Prix des Rendez-vous de l'Histoire de Blois, Prix François Millepierre de l'Académie française), de *La cité et ses esclaves. Institution, fictions, expériences* (Le Seuil, 2019) et *Athènes 403. Une histoire chorale* (avec Vincent Azoulay, Flammarion, 2020).

Kevin Keiss est auteur, dramaturge et traducteur. Après un magistère d'Antiquité classique (ENS-Sorbonne), un doctorat de Lettres classiques (Université de Paris VII), il intègre l'École du Théâtre national de Strasbourg (2008-2011) dans la section dramaturgie. Il travaille en France et à l'étranger (États-Unis, Afrique du Sud, Japon, Canada, Amérique latine) sur plus d'une cinquantaine de spectacles. Ses pièces sont publiées aux éditions Actes Sud-Papiers et Actes Sud-Jeunesse. Très inspiré par le réalisme magique, il travaille sur des questions en prise avec l'époque : la mémoire, l'héritage sensible et politique, ou encore l'invention de soi. Il est professeur-chercheur associé à l'Université Bordeaux-Montaigne et auteur associé au CDN de Normandie-Vire. Dans le cadre du collectif d'auteurs Traverse, il participe à l'écriture de

Pavillon Noir pour le Collectif Os'o. Il travaille sur toutes les créations de la Compagnie Crossroad avec Maëlle Poésy (*Purgatoire à Ingolstadt*, *Candide, si c'est ça le meilleur des mondes...*, *Le Chant du cygne* et *L'Ours* de Tchekhov à la Comédie-Française, *Ceux qui errent ne se trompent pas* au Festival d'Avignon 2016, Lauréat Artcena, *Inoxydables* de J. Ménard, *Sous d'autres cieux*, d'après l'*Énéide* au Festival d'Avignon 2019) ; mais aussi avec Élise Vigier, Lucie Berelowitsch, Julie Berès, Laetitia Guédon, Louis Arène, Didier Girauldon, Jean-Pierre Vincent, Kouhei Narumi, Cristian Plana, Cornelia Rainer... Depuis 2013, il est régulièrement accueilli en résidence d'écriture à la Chartreuse de Villeneuve-lès-Avignon, où il a écrit plusieurs pièces dont *Ceux qui errent ne se trompent pas* (Actes Sud-Papiers, 2016), *Je vous jure que je peux le faire* (Heyoka Jeunesse, 2018), *Irrépressible* (Solitaires Intempestifs, 2018) ou encore *Ce qui nous reste de ciel* (Actes Sud-Papiers, 2019). En 2018, il écrit *Le jour où les femmes ont perdu le droit de vote*, sur l'invitation du CDN de Tours, mis en scène par Didier Girauldon. Kevin Keiss a mis en scène plusieurs spectacles, comme *Ô ma mémoire*, *Portrait de Stéphane Hessel* au CDN de Caen, ou encore *Ritos Song* à la Scène nationale de Cherbourg et *Somos una generación que no le ha pasado nada* au GAM de Santiago, Chili.

Josip Kešić prépare un doctorat à l'Amsterdam School for Regional, Transnational and European Studies (ARTES) au sein de l'université d'Amsterdam. Son projet de doctorat, intitulé provisoirement « Périphéries européennes : identités nationales et stéréotypes dans les représentations culturelles de l'Espagne et du sud-est de l'Europe », porte sur l'articulation des représentations nationales dans l'Espagne contemporaine et l'ex-Yougoslavie, par rapport à l'Europe au sens large. Les principaux sujets de ses travaux sont le nationalisme, le nativisme et l'imagologie, notamment dans les pays des Balkans, en Espagne et aux Pays-Bas.

Françoise Lavocat, ancienne élève de l'École normale supérieure et agrégée de lettres modernes, est professeure de littérature comparée à l'Université Sorbonne Nouvelle, membre de l'Institut universitaire de France, *fellow* au Wissenschaftskolleg de Berlin (2014-2015), Docteur honoris causa de l'Université de Chicago. Depuis 2017, elle est membre de l'Académie européenne. Ses recherches portent sur le roman et le théâtre des XVI^e et

XVIII^e siècles, les théories de la fiction, les mondes possibles, la mémoire des catastrophes. Elle a notamment publié *Arcadies malheureuses* (1997); *La Syrinx au bûcher* (2005); *La Théorie littéraire des mondes possibles* (2010); *Fiction et Cultures* (2010); *Pestes, incendies, naufrages* (2011); *Fait et fiction. Pour une frontière* (2016), aux Éditions du Seuil. Elle était responsable du projet « HERMÈS, histoire et théories des interprétations » (2009-2014), financé par l'ANR. Elle a codirigé avec C. Courtet, M. Besson et A. Viala, *Corps en scènes* (2015), *Mises en intrigues* (2016), *Violence et Passion* (2017), *Le Désordre du monde* (2018) et *Le Jeu et la règle* (2019) chez CNRS Éditions.

Anne Lehoërf est agrégée d'histoire, ancien membre de l'École française de Rome (1997-2001), docteur en archéologie de l'Université de Paris I Panthéon-Sorbonne (1998). Archéométallurgiste, elle s'est spécialisée sur la métallurgie des alliages cuivreux de la Protohistoire européenne. Elle travaille également sur l'histoire de l'archéologie, ses méthodes, la question des mobilités, les mutations des sociétés protohistoriques. Elle a dirigé le projet européen « BOAT 1550 BC » de 2011 à 2014. Elle occupe actuellement la chaire d'excellence « Archéologie et patrimoine » à l'Université CY Cergy Paris Université, est membre de l'Institut universitaire de France et Vice-Présidente du Conseil national de la recherche archéologique (ministère de la Culture) depuis 2016. Publications récentes : *L'archéologie* (2019) et *Le Néolithique* (2020), (Presses Universitaires de France, coll. Que Sais-je), *Par les armes. Le jour où l'homme inventa la guerre*, (Belin, coll. Histoire, 2018, Prix d'Histoire de Verdun 2018), *Movement, Exchange and Identity in Europe in the 2nd and 1st Millennia BC. Beyond Frontiers*, (avec Marc Talon, Oxbow Books, 2017), *Préhistoires d'Europe. De Neandertal à Vercingétorix. -40 000/-52*, (Belin, coll. « Mondes anciens », 2016, Prix Bordin de l'Institut de France, Académie des Inscriptions et Belles Lettres, Institut de France 2018).

Giovanna Leone est professeur de psychologie sociale à l'Université Sapienza di Roma. Elle a exercé en tant que psychothérapeute à l'hôpital Santo Spirito de Rome (de 1980 à 1994), puis a été chercheur et professeur associé à l'Université Aldo Moro de Bari de 1994 à 2005. Elle étudie les aspects sociaux et collectifs de la mémoire autobiographique ; les ambivalences de l'aide entre

groupes, notamment interculturels ; les rapports entre les récits de la violence et la réconciliation entre les groupes ; les réactions émotionnelles et cognitives suscitées par l'expression de la vérité. Elle est membre pour l'Italie du Comité de l'Action européenne COST IS1205 « Social psychological dynamics of historical representations in the enlarged European Union ». Nommée par le Comité éthique de l'Association italienne de psychologie, elle a coordonné la nouvelle édition du Code éthique pour la recherche (<https://www.aipass.org/node/11560>). Elle a publié plus de 120 textes (monographies, livres, chapitres, recherches empiriques).

Grégoire Mallard est professeur au département d'anthropologie et de sociologie à l'Institut de hautes études internationales et du développement (Genève). Il est l'auteur de *Fallout: Nuclear Diplomacy in an Age of Global Fracture* (University of Chicago Press, 2014) et *Gift Exchange: The Transnational History of a Political Idea* (Cambridge University Press, 2019). Il a codirigé avec Catherine Paradeise l'ouvrage *Global Science and National Sovereignty: Studies in Historical Sociology of Science* (Routledge, 2008) et, avec Jérôme Sgard, *Contractual Knowledge: One Hundred Years of Legal Experimentation in Global Markets* (Cambridge University Press, 2016). Son projet « Bombs, Banks and Sanctions » est financé par une bourse de cinq ans du European Research Council. Ses recherches portent sur la gouvernance globale en matière de finance internationale et de commerce international, et sur les instruments juridiques assurant la construction de la paix.

Thibaut Maus de Rolley, ancien élève de l'École normale supérieure et agrégé de lettres modernes, est maître de conférences en littérature française et comparée à l'University College London (UCL). Spécialiste des interactions entre littérature et savoirs à la Renaissance, il est l'auteur d'*Élévations. L'écriture du voyage aérien à la Renaissance* (Droz, 2011), une étude des fictions de voyages aériens et de l'imaginaire du vol en Europe du XV^e au XVII^e siècles. Il a également codirigé le volume collectif *Voyager avec le diable. Voyages réels, voyages imaginaires et discours démonologiques* (Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2008), et publié de nombreux articles sur la démonologie, la magie et la sorcellerie à la Renaissance. Son prochain ouvrage est une étude d'une confession

de sorcier au début du XVII^e siècle – celle de Louis Gaufridy, prêtre marseillais brûlé vif en 1611 à Aix-en-Provence.

Alessandro Monsutti est professeur au Département d'anthropologie et de sociologie, Institut de hautes études internationales et du développement de Genève. Il est également chercheur associé au Refugee Studies Centre de l'Université d'Oxford. Il a été boursier de la MacArthur Foundation de Chicago (2004-2006), ainsi que chercheur et enseignant à Yale University (2008-2010), professeur invité à l'Université de Vienne (2012) et à l'Arizona State University (2014). Il a mené depuis le milieu des années 1990 des recherches dans une vingtaine de pays parmi les réfugiés afghans. Plus récemment, il s'est intéressé aux régions de frontière en Europe, plus particulièrement à celle entre l'Italie et l'ex-Yougoslavie. Il a notamment publié *Guerres et migrations : Réseaux sociaux et stratégies économiques des Hazaras d'Afghanistan* (Maison des sciences de l'homme, 2004, également disponible en traduction anglaise, Routledge, 2005), *Homo itinérans : La planète des Afghans* (PUF, 2018, à paraître en traduction anglaise, Berghahn, 2020), et coédité plusieurs ouvrages, dont *Entre ordre et subversion : logiques plurielles, alternatives, écarts, paradoxes* (avec Suzanne Chappaz-Wirthner et Olivier Schinz, Karthala, 2007), *The Other Shiites : From the Mediterranean to Central Asia* (avec Silvia Naef et Farian Sabahi, Peter Lang, 2007), *Le monde turco-iranien en question* (avec Mohammad-Reza Djalili et Anna Neubauer, Karthala, 2008).

Musicologue et directrice de recherches au CNRS, **Anne Piéjus** s'intéresse aux liens entre la musique, les lettres et le théâtre en France et en Italie aux XVI^e et XVII^e siècles. Après un doctorat et des publications sur le dernier Racine et les tragédies à intermèdes de Saint-Cyr, elle a été commissaire de l'exposition *Figures de la passion*, puis a conduit un programme collectif sur les spectacles de collège sous l'Ancien Régime, dirigé *Plaire et instruire* (2007) et *Archéologie d'un spectacle jésuite* (2008) avant de coéditer les comédies-ballets de Molière (Pléiade, 2010). Elle mène parallèlement des recherches sur la musique et l'histoire religieuse, essentiellement en Italie (XVI^e-XVII^e siècles) en s'intéressant aux dévotions collectives, aux transferts poétiques, à la censure musicale, aux hétérodoxies lettrées ou encore à la méditation. Elle a écrit deux ouvrages sur ces sujets : *Musique et*

dévotion à Rome à la fin de la Renaissance (2014) et *Musique, censure et création* (2017). Elle a fondé et dirige depuis sa création le programme *Mercurie galant* du CNRS, qui produit des éditions numériques enrichies, une réflexion sur les humanités numériques et des publications individuelles et collectives.

Après un master d'études théâtrales à l'université Paris III-Sorbonne Nouvelle, **Maëlle Poésy** se forme en danse avec les chorégraphes Hofesh Shechter, Damien Jalet et Koen Augustijnen (Les Ballets C de la B). En 2007, elle est admise à la London Academy of Music and Dramatic Art mais choisit d'intégrer la section jeu de l'École du Théâtre national de Strasbourg. Elle joue au théâtre sous la direction de Paul Desveaux, Nicolai Koliada, Gerold Schumann, Christiane Jatahy et tourne en France avec les réalisateurs Marc Rivière, Edwin Baily, Philippe Claudel et aux États-Unis avec le réalisateur Nathan Silver. Elle met en scène en 2011 *Funérailles d'hiver* d'Hanokh Levin (Théâtre en Mai, Théâtre Dijon Bourgogne-CDN) et *Purgatoire à Ingolstadt* de Marieluise Fleisser à l'Espace des Arts, Scène nationale de Chalon-sur-Saône, puis en tournée durant la saison 2012-2013. Elle crée *Candide, si c'est ça le meilleur des mondes...* d'après Voltaire à Théâtre en Mai, repris au Théâtre de la Cité internationale à Paris et en tournée nationale de 2014 à 2019. Elle participe au Director's Lab International du Lincoln Center à New York en 2014 et aux Rencontres internationales de jeunes créateurs et critiques des arts de la scène du Festival TransAmériques au Québec en 2015. En 2016, elle met en scène deux pièces de Tchekhov, *Le Chant du cygne* / *L'Ours* avec la troupe de la Comédie-Française au Studio-Théâtre. Maëlle Poésy reçoit le prix l'Association professionnelle de la critique de théâtre, de musique et de danse dans la catégorie révélation théâtrale (Prix Jean-Jacques Lerrant) pour ce dernier spectacle et *Candide, si c'est ça le meilleur des mondes...* Sa mise en scène de *Ceux qui errent ne se trompent pas* de Kevin Keiss, d'après *La Lucidité* de José Saramago est présentée à l'Espace des Arts, Scène nationale de Chalon-sur-Saône et en ouverture du Festival d'Avignon 2016. L'année suivante, elle met en scène *Orphée et Eurydice* de Gluck à l'Opéra de Dijon. En 2018, elle joue, coécrit et comet en scène *País clandestino* avec les metteurs en scène et auteurs Jorge Eiro (Argentine), Pedro Granato (Brésil), Lucia Miranda (Espagne) et

Florencia Lindner (Uruguay). Le spectacle est créé dans le cadre du Festival international de Buenos Aires et tourne depuis dans plusieurs festivals internationaux au Chili, au Brésil, au Mexique, en Uruguay, au Portugal. Elle met également en scène, lors de la saison 2017-2018, *Inoxydables* de Julie Ménard au Théâtre Dijon Bourgogne-CDN, spectacle itinérant dans les lycées et en région Bourgogne. En 2019, elle crée *Sous d'autres cieux* d'après l'*Énéide* de Virgile (libre adaptation Maëlle Poésy et Kevin Keiss) au Festival d'Avignon 2019. Elle monte *7 minutes* de Stefano Massini à la Comédie-Française – Théâtre du Vieux-Colombier en 2020. Maëlle Poésy intervient par ailleurs comme enseignante à l'École régionale d'acteurs de Cannes et Marseille.

Waddah Saab est français d'origine libanaise, né au Sénégal. Après des études scientifiques et d'administration publique en France, il travaille d'abord dans la fonction publique européenne. Passionné de littérature et théâtre, il quitte la Commission européenne et entame, à partir de 2000, une collaboration avec Blandine Savetier, comme dramaturge et collaborateur artistique sur une dizaine de mises en scène, dont *Le Président* de Thomas Bernhard, *La petite pièce en haut de l'escalier* de Carole Fréchette, *Oh les beaux jours* de Samuel Beckett, *Love and Money* de Dennis Kelly. Son adaptation, avec Blandine Savetier, de *Neige* d'Orhan Pamuk, mise en scène par Blandine Savetier, a été jouée en France, en Chine et aux États-Unis en 2017 et 2018. Traduite en américain, elle obtient en décembre 2018 un prix du Columbia University Play Reading Festival. Parallèlement à son activité de dramaturge, Waddah Saab travaille avec des fondations pour la protection de l'environnement marin et la transition environnementale.

Blandine Savetier a partagé une grande partie de sa vie entre la France et la Belgique. Elle a vécu en Afrique, aux États-Unis, en Russie et en Asie Centrale. Après un début dans le dessin et une maîtrise d'Arts du spectacle, elle se forme au jeu notamment auprès de Claude Buchvald, Stanislas Nordey, Thierry Salmon (Belgique), Marc Liebens (Belgique) et suit les master classes d'Anatoli Vassiliev à Moscou et Paris. Puis elle intègre l'Unité nomade de formation à la mise en scène dirigée par Josyane Horville, et travaille avec André Engel, Bob Wilson, et surtout Krystian Lupa. Elle travaille comme collaboratrice artistique,

notamment avec Stanislas Nordey et Thierry Roisin. Elle a été artiste associée à la Comédie de Béthune, Centre dramatique national du Nord-Pas-de-Calais. Depuis septembre 2014, elle est artiste associée au Théâtre national de Strasbourg, dirigé par Stanislas Nordey. Elle crée son premier spectacle professionnel, *Stabat Mater Furiosa* de Jean-Pierre Siméon à Bruxelles en 2000, et fonde la compagnie Longtemps je me suis couché de bonne heure. Elle met en scène, entre autres : *L'Assassin sans scrupules...* de Henning Mankell, *Le Président* de Thomas Bernhard, Prix du Syndicat de la critique, *Le Marin* de Pessoa, *La Petite Pièce en haut de l'escalier* de Carole Fréchette, *Oh les beaux jours* de Samuel Beckett, *La Vie dans les plis* d'Henri Michaux, *Love and Money* de Denis Kelly. Elle a créé *Neige* d'Orhan Pamuk en 2017, au Théâtre national de Strasbourg (Prix de Columbia University School of the Arts International Play Reading Festival). Elle intervient régulièrement comme pédagogue dans les écoles nationales de théâtre (Théâtre national de Strasbourg, Théâtre national de Bretagne, CNSAD, Académie du Limousin, Atelier volant du Théâtre national de Toulouse, Centre des arts scéniques et Théâtre national de Bruxelles). Elle dirige la Classe préparatoire-Théâtre de Mulhouse créée en collaboration avec le TNS et La Filature en 2018.

Sylvain Venayre est professeur d'histoire contemporaine à l'Université Grenoble-Alpes. Sur l'aventure et le voyage, il a notamment publié *La Gloire de l'aventure* (Aubier, 2002), *Rêves d'aventures* (La Martinière, 2006), *Panorama du voyage* (Les Belles Lettres, 2012), *Une guerre au loin* (Les Belles Lettres, 2016) et, en collaboration avec le romancier Thomas B. Reverdy, *Jardin des colonies* (Flammarion, 2017). Il est par ailleurs scénariste de bandes dessinées, auteur notamment de *L'Île au trésor* (avec Jean-Philippe Stassen, Futuropolis, 2012), *Milady ou le mystère des Mousquetaires* (avec Frédéric Bihel, Futuropolis, 2019) et *À la recherche de Moby Dick* (avec Isaac Wens, Futuropolis, 2019) et directeur de l'*Histoire dessinée de la France*, dont il a écrit le premier volume, *La Balade nationale*, avec Étienne Davodeau (La Découverte/La Revue dessinée, 2017).

Alain Viala, ancien élève de l'École normale supérieure de Cachan, agrégé de lettres modernes et docteur ès lettres, est professeur émérite à l'Université Sorbonne Nouvelle et à Univer-

sity of Oxford. Il a notamment publié *Naissance de l'écrivain* (Minuit, 1985), *Racine. La stratégie du caméléon* (Seghers, 1990), *Le Théâtre en France* (PUF, 1996), *Lettre à Rousseau sur l'intérêt littéraire* (PUF, 2004), *La France galante* (PUF, 2009), *Le Théâtre* (avec D. Mesguich, PUF, 2011) et *La Galanterie, une mythologie française* (Le Seuil, 2019). Il a fondé le GRIHL (Groupe de recherches interdisciplinaires sur l'histoire du littéraire, École des hautes études-Paris III). Il a codirigé le projet « AGON : querelles, dispute et controverse à l'époque moderne » (2010-2014), financé par l'ANR. Il a codirigé avec C. Courtet, M. Besson et F. Lavocat, *Corps en scènes* (2015), *Mises en intrigues* (2016), *Violence et Passion* (2017), *Le Désordre du monde* (2018) et *Le Jeu et la règle* (2019) chez CNRS Éditions.

À partir de 1958, au Lycée Louis-le-Grand, aux côtés de Patrice Chéreau, **Jean-Pierre Vincent** se fraie un chemin vers le professionnalisme. En 1968, il franchit le pas de la mise en scène. C'est *La Noce chez les petits bourgeois* de Brecht : succès décisif. Il vient de rencontrer Jean Jourdeuil. Ils vont créer une compagnie, Le Théâtre de l'espérance. En 1975, après un bref passage chez Peter Brook pour l'ouverture des Bouffes du Nord à Paris, Jean-Pierre Vincent est nommé directeur du Théâtre national de Strasbourg (TNS), où il travaille avec un collectif d'auteurs, metteurs en scène et acteurs. En 1982, il met en scène *Les Corbeaux* d'Henry Becque à la Comédie-Française. Il est nommé au poste d'Administrateur général, qu'il occupera jusqu'en 1986. Après quatre ans de « liberté », il reprend le Théâtre des Amandiers à Nanterre des mains de Patrice Chéreau. Il y passera onze années, poursuivant son travail de création, aidant à l'éclosion de beaucoup de jeunes artistes (Pascal Rambert, Catherine Anne, Stanislas Nordey, Olivier Py, Jean-François Sivadier). En 2001, il crée avec Bernard Chartreux la compagnie *Studio Libre*.

Remerciements

Nous remercions le comité scientifique des « Rencontres Recherche et Création » 2019

Laetitia Atlani-Duault, directrice de recherche en anthropologie, IRD, membre du CEPED, Université de Paris/IRD/INSERM, présidente de l'Institut COVID19 Ad Memoriam, Université de Paris, professeur affilié à Columbia University - School of Public Health, New York (coordinatrice du projet Tractrust – Tracking Trust – Surveiller la confiance et la méfiance : analyser les médias sociaux pour soutenir la réponse de santé publique au Covid-19, financé par l'ANR, appel à projets Flash Covid)

Solène Bellanger, responsable de la Mission Recherche, Direction générale de la création artistique, Sous-direction de l'emploi, de l'enseignement supérieur et de la recherche, ministère de la Culture

Mireille Besson, directrice de recherche CNRS, psychologie cognitive et neuroscience, Aix-Marseille Université (responsable du projet MUSAPDYS « Influence de l'apprentissage de la musique sur le traitement des aspects temporels du langage et sur la remédiation de la dyslexie », financé par l'ANR)

Patrick Boucheron, historien, professeur au Collège de France, titulaire de la Chaire histoire des pouvoirs en Europe occidentale XIII^e – XVI^e siècles

Astrid Brandt-Grau, chef du Département de la recherche, de l'enseignement supérieur et de la technologie, Secrétariat général, ministère de la Culture

Sébastien Chauvin, sociologue, professeur associé, Université de Lausanne

Catherine Courtet, responsable scientifique, Département sciences humaines et sociales, Agence nationale de la recherche

Jacques Courtine, professeur honoraire, Université d'Auckland, professeur émérite, Université de Californie (Santa Barbara) et Université Sorbonne Nouvelle

Nicolas Donin, musicologue, responsable de l'équipe « Analyse des pratiques musicales », laboratoire « sciences et technologie de la musique et du son », IRCAM-CNRS-Université Pierre et Marie Curie (responsable des projets Mutec « Musicologie des techniques de compositions contemporaines » et Gemme « Geste musical : modèles et expériences », financés par l'ANR)

Marie Gaille, directrice de recherches CNRS, philosophie, Laboratoire SPHERE, Université panthéon-Sorbonne, directrice scientifique adjointe, Institut des sciences humaines et sociales (INSHS), CNRS

Sylvaine Guyot, professeure, littérature française et arts du spectacle, Département de Langues et Littératures Romanes, Université d'Harvard, résidente 2018-2019 à l'Institut d'études avancées de Paris

Valérie Hannin, directrice de la rédaction, *L'Histoire*

Thomas Hunkeler, professeur, littérature, Université de Fribourg

Michel Insingrini, responsable d'actions scientifiques, Direction des Grands Programmes d'Investissements de l'Etat, Agence nationale de la recherche

Françoise Lavocat, professeure, littérature comparée, Université Sorbonne Nouvelle, membre senior de l'Institut Universitaire de France (responsable du projet « HERMÈS, histoire et théories des interprétations », financé par l'ANR)

François Lecercle, professeur, littérature comparée, Centre de Recherche en Littérature Comparée, membre du Labex OBViL Observatoire de la Vie littéraire, projet « La haine du théâtre », Sorbonne Université

Bernadette Madeuf, professeure, Université Paris Nanterre, Direction des Grands Programmes d'Investissement de l'État, Agence nationale de la recherche

Rossella Magli, Science Officer, COST Association

José Morais, professeur, unité de recherche en neurosciences cognitives, Université Libre de Bruxelles

Lionel Obadia, professeur des universités, anthropologue, responsable du Département SHS, ANR

Alain Peyraube, directeur d'études, linguistique, EHESS

Vinciane Pirenne-Delforge, professeure au Collège de France sur la chaire « Religion, histoire et société dans le monde antique »

Bernard Rimé, professeur, psychologie cognitive, Université Catholique de Louvain, Centre d'étude du comportement social

Paul Rondin, directeur délégué du Festival d'Avignon

Frédéric Sawicki, professeur, sciences politiques, Université Paris 1 – Panthéon Sorbonne (responsable du projet « L'engagement citoyen et professionnel des enseignants français », financé par l'ANR)

Pierre Singaravélou, professeur, histoire contemporaine, Université Paris 1 – Panthéon-Sorbonne, membre de l'Institut Universitaire de France

Clotilde Thouret, professeure de Littérature générale et comparée, co-directrice de l'axe PROPIS (Politique, presse, idées, sociétés), Université de Lorraine, membre du Labex OBViL Observatoire de la Vie littéraire, projet « La haine du théâtre », Sorbonne Université

Alain Viala, professeur émérite, Chaire de lettres françaises, Université d'Oxford (co-responsable du projet « AGON : querelles, dispute et controverse à l'époque moderne », financé par l'ANR)

Table des matières

Préface, Olivier Py	7
Introduction, Catherine Courtet, Mireille Besson, Françoise Lavocat, Alain Viala.....	11
Civilisations et imaginaires	14
Après la guerre	19
Histoires : fonder la société.....	23
Désirs d'ailleurs : polyphonies, hybridation, utopies.....	28

CIVILISATIONS ET IMAGINAIRES

Les préhistoires de l'Europe : regards sur l'invention d'un nouveau monde, ANNE LEHOËRFF	37
Au commencement, il y eut.....	38
Agriculture, céramiques et menhirs : la révolution néolithique...	39
Accumulation des richesses et invention de la guerre.....	42
Soleil, lune, étoile, bateaux, chars, chevaux... Un nouveau registre symbolique.....	45
Les imaginaires de l'Europe, ENTRETEN AVEC LAURENT GAUDÉ ET ROLAND AUZET	49
L'Europe et le mythe de la paix permanente : Les métamorphoses du pluralisme juridique au XX ^e siècle, GRÉGOIRE MALLARD	65
Europe des États ou Europe des peuples : comment mettre la guerre hors-la-loi	67
Europe du droit ou Europe des droits : comment articuler le pluralisme et la paix	71
L'histoire discontinue de l'Europe lue à l'aune du combat entre monistes et pluralistes.....	75
Alexandre, héros mythique et universel, EDHEM ELDEM..	85
L'histoire fantastique d'un héros historique.....	86
Alexandre et Candace : un récit aux écritures multiples	89

Une légende à l'épreuve de la modernité.....	91
Les expériences du commun	
en Grèce ancienne, PAULIN ISMARD.....	95
L'invention politique de la mise en commun, entre passé et présent	96
Le commun ou la virtualité du partage.....	98
Le commun comme sanctuarisation.....	100
Le commun ou le lien de la division	104
L' <i>Orestie</i> , un texte monde, ENTRETIEN AVEC JEAN-PIERRE VINCENT ET PAULIN ISMARD	107

APRÈS LA GUERRE !

L' <i>Odyssée</i> ou le voyage de la métamorphose, ENTRETIEN AVEC BLANDINE SAVETIER ET WADDAH SAAB.....	121
L'aventure aussi a une histoire, SYLVAIN VENAYRE	133
Voyager pour apprendre.....	134
L'aventure comme poétique de l'existence.....	137
L'aventure impossible?.....	139
Réinventer l'aventure.....	142
L'héroïsme du potentiel caché, ALAIN EHRENBURG	145
Du handicap à l'accomplissement de soi	147
Nouvel individualisme et autonomie	150
De l'arriération mentale au super individu : les transformations de la figure de l'autiste	152
Le cerveau comme valeur.....	154
La singularité individuelle comme figure héroïque	156
Exotisme, altérité et naissance du structuralisme,	
VINCENT DEBAENE.....	161
L'aventure ou l'épreuve du vide.....	162
Le récit comme clôture de l'expérience.....	166
Déracinement chronique et anthropologie.....	169
Musique et harmonie sociale à l'époque moderne :	
à propos de deux scènes de concert hollandaises ,	
ANNE PIÉJUS.....	175

TABLE DES MATIÈRES

Musique, ordre social et tempérance.....	177
La musique ou l'apprentissage de la maîtrise de soi	180
Musique, mesure du temps et précarité de l'existence terrestre..	182

HISTOIRES : FONDER LA SOCIÉTÉ

La fiction et les oublis de l'histoire, ENTRETIEN AVEC ALEXANDRA BADEA	193
Après l'empire : construction de la citoyenneté en Afrique et en France, FREDERICK COOPER.....	205
La citoyenneté entre empire et nation.....	206
Comment reconnaître l'égalité et la diversité des populations et des cultures	208
De l'obtention de droits à l'indépendance	210
Raconter la violence au-delà des générations, GIOVANNA LEONE.....	213
Raconter la violence pour faire la paix	214
Violence : un récit impossible ?.....	216
La mobilité comme acte politique : des hautes terres de l'Afghanistan aux rivages de l'Europe, ALESSANDRO MONSUTTI	219
Droits formels et inégalités persistantes.....	220
L'après-après-guerre froide.....	223
À Lesbos : « Ce ne peut être l'Europe ! »	225
Dans le Frioul : l'invisibilité des migrants	227
Dans la « Jungle » de Calais : habiter la mobilité	229
La mobilité comme acte politique	231
S'exiler pour des idées dans l'Europe du XIX ^e siècle, DELPHINE DIAZ	233
Exilés, réfugiés, proscrits : des catégories en question.....	235
L'exil en partage	238
Le parcours d'exil : entre désœuvrement et réinvention de soi....	241
Solidarité ou rejet des sociétés d'accueil.....	244

La nation menacée : nativisme laïc, racial et populiste aux Pays-Bas, JOSIP KEŠIĆ (AUTEUR CORRESPONDANT)	
ET JAN WILLEM DUYVENDAK.....	251
Le « nativisme » ou la différenciation entre ceux de l'intérieur et ceux de l'extérieur.....	253
Le nativisme laïc : questions autour de l'identité néerlandaise ...	257
Le statut hégémonique du christianisme culturel	259
La minorité musulmane aux Pays-Bas ou l'impossible assimilation.....	261
La tradition du Père Fouettard : le nativisme racial	262
Élites et peuple, appartenance à la nation : les transformations nativistes du populisme.....	266
La masculinité occidentale en danger ?	268

DÉSIRS D'AILLEURS : POLYPHONIES, HYBRIDATION ET UTOPIES

Énée, une identité en exil, ENTRETIEN AVEC MAËLLE	
POÉSY ET KEVIN KEISS	275
Échos du passé, voix du présent :	
le lien de la mémoire, PASCALE GISQUET-VERRIER.....	287
La mémoire : une collection de compétences diverses.....	288
Mémoire à court terme : la porte d'entrée de la mémoire	289
Mémoire à long terme : entre conscience et automatisme.....	291
La mémoire épisodique comme construction associative	293
Quand l'émotion est trop forte.....	294
Indices de rappel et réactivation de la mémoire.....	296
Soigner les traumatismes par le remodelage émotionnel.....	297
L'intelligence culturelle, un nouvel universalisme,	
SOULEYMANE BACHIR DIAGNE	301
Les limites de l'universalisme empiriste	302
L'irruption du pluriel	304
Ici, vu d'ailleurs : la Renaissance ou l'éloge	
du décentrement, THIBAUT MAUS DE ROLLEY	307
Quand la « Terre habitée » n'était qu'une île.....	308
Une nouvelle mesure du monde.....	311
Le regard aérien, entre conquête et méditation	313

TABLE DES MATIÈRES

« Il faut en la terre penser » : le voyage céleste comme recentrement.....	316
La Lune, nouvelle Amérique de la révolution copernicienne	319
L'utopie pastorale : une politique des origines	
<i>L'Astrée</i> d'Honoré d'Urfé, 1607-1619, LAURENCE	
GIAVARINI	323
Vivre sans contraintes ?	324
L'utopie comme retour aux origines	328
Une mémoire vive des origines	330
Aux origines du catholicisme	332
Religion du retour et pacification.....	336
Les « Rencontres Recherche et Création »	341
Bibliographies.....	347
Biographies des auteurs	357
Remerciements	373