Le Journal
de Culture &
Démocratie

CHEZ SOI ?



Culture & Démocratie
Arsenic2

HORS-SÉRIE



SOMMAIRE

Édito
Corinne Luxembourg 2

Le mythe du retour
Dominique Bela 6

L'os du chez-soi
Corinne Luxembourg 9

Où est le « chez-soi » des éleveur·ses nomades de Mongolie ?
Charlotte Marchina 13

Humain, plus-qu'humain
Anna Tsing 17

Chez soi, littéralement
Maria Elena, Naty et Valérie 21

Le cauchemar comme lieu de vie
Joseph Tonda 25

Aller ailleurs. Pourquoi ?
Julie Romeuf 29

Sur l'advenir et le devenir du souci du « chez-soi » européen
Christian Ruby 33

Fils d'Arabe
Zaïneb Hamdi 37

Il n'y a pas de naturalité du chez-soi
Entretien avec Monique Selim 40

Les lignes de fuites
Hamedine Kane 43

Gaza : de l'enclave au continent
Ziad Medhouk 46

Ici ou ailleurs
Nimetulla Parlaku 49

Héros sans domicile fixe
Toma Muteba Luntumbue 53

L'Autre
Zaïneb Hamdi 57

Politiques du retour
Entretien avec Yala Kisukidi 60

Le plus long voyage
Basel Adoum 64

Le contretemps de l'émigration et «l'impossible retour » des migrant·es haïtien·nes
Bodeler Julien 69

Migrants
Zaïneb Hamdi 73

Côté images

Tendre à une écriture collective des territoires
Entretien avec Axelle Grégoire 77

Axel Claes
Maryline le Corre 81

En ligne

Bloc 9
Dominique Bela

Journal photographique de Beyrouth
Entretien avec Philippe Audi-Dor

ÉDITO

Corinne Luxembourg
Maitresse de conférence et chercheuse en géographie et paysage à l'École Nationale Supérieure d'Architecture (Paris-La Villette)

En 2020, imaginer, questionner, parler de ce que dit « chez-soi », voilà qui pourrait ou bien être devenu la preuve flagrante d'un manque d'imagination ou bien une arrogance, d'avoir mieux à dire, de savoir mieux. La planète s'est enfermée dans sa quasi-totalité, une première fois au printemps pour faire face au risque que représente le coronavirus. Alors de ce chez-soi, tout semble avoir été dit, à force d'en faire le tour, de l'avoir mesuré, d'en avoir compté les recoins, les cohabitant·es, d'en avoir contemplé les ouvertures et les fragments du dehors.

Mais si justement, ouvrir les portes des chez-soi était aussi une prise de risque ? une proposition d'humilité, d'un cheminement ordinaire à la rencontre de ce qui nous constitue êtres vivants habitants de ce monde-là et de cette époque-là, en bref si c'était une proposition de conscience éveillée du monde ?

Chez-soi : ce commun, presque ce lieu commun des sociétés et pourtant cette solitude. Marguerite Duras commence dans *Écrire* : « C'est dans une maison qu'on est seul. Et pas au-dehors d'elle mais au-dedans d'elle. [...] On n'est pas seul dans un parc. Mais dans la maison, on est si seul qu'on en est égaré quelquefois. » Ces phrases qu'un ami m'aura rappelées souvent disent ce paradoxe pourtant logique du chez-soi comme expérience commune et solitaire, unique et répétée. Un autre paradoxe du chez-soi réside dans les limites qu'on lui propose : murs du logement seulement ou bien le potager qui parfois lui est attenant, le jardin. Ce jardin, clôturé par définition, par tradition, quelle que soit la région du monde où il se trouve est une forme finie, terminée et pourtant en mouvement. C'est en substance ce que dit le jardinier Gilles Clément indiquant que la Terre est un « jardin en mouvement », espace clos, fini et pourtant en redéfinition, en réaménagement permanent. Ce chez-soi global serait ce jardin-système où le dérangement d'une région implique le bouleversement de toutes les autres. Nous voici donc au nœud de ce chez-soi aux contours mouvants selon que l'on en varie les échelles sans qu'aucune soit la seule vraie.

Étymologiquement, le risque est un rocher escarpé, de ceux propres à couper un navire, à stopper net le voyage des êtres humains et des marchandises et ce faisant de leurs mots, de leurs discours. Par glissement sémantique, le risque désigne le danger pour la marchandise pendant le transport. Le transport, donc le voyage est un risque. Quittant un chez-soi, le risque est que le cheminement n'aille pas à son terme, que pour le·a funambule sur le faîte d'un toit, le déséquilibre entraine sa chute. La prise de risque c'est alors de prendre la mer en sachant l'écueil, mais en voulant pourtant imaginer une trajectoire. Faire avec le risque c'est donc contourner. Si l'on accepte la proposition de la Terre-jardin comme espace clos en mouvement, le jardin comme attenant au chez-soi, mais le contenant aussi, alors le chez-soi implique le risque, le contournement, voire l'évitement. Il implique le voyage. C'est vrai du mouvement physique de populations comme du mouvement de la pensée. Peut-on dire alors que le chez-soi et le voyage sont ontologiques ? Et toute la question des confinements c'est bien que le voyage physique est empêché en une sorte de contournement statique d'un rocher mobile.

En 2019, lorsqu'il s'est agi de choisir le thème des textes de ce volume, Dominique Bela recueillant alors les récits qui serviraient de matière à *MigranStory*, raconte que la plupart des personnes exilées

terminaient leur récit par cette phrase : « Je veux rentrer chez moi. » Ces personnes avaient réussi à construire une vie stable de ce côté-ci de la planète et par-delà cette stabilité, émettaient ce vœu du retour. Double risque – celui d'avoir quitté le lieu et celui d'y revenir –, et double rencontre. De quoi sont donc constitués nos Ithaques ? De quels risques sont-ils faits, et de quelles réassurances ? Naïveté évidente : comment emporterait-on un lieu avec soi ? Et alors comment en penser la transmission ? Naïveté plus grande encore : emporterait-on aussi les chemins des déplacements, des fuites ? Les territoires, comme un chez-soi, ne sont donc pas statiques mais constitués de l'accumulation des déplacements, des voyages faits de bon ou de mauvais gré, qui parfois n'ont même rien de commun avec le lieu de l'établissement du chez-soi.

Pour certain·es géographes, la première frontière géopolitique est ancrée dans la peau de nos corps, le chez-soi initial en somme. Pour d'autres, c'est la plus petite coquille d'un empilement gigogne, celle juste avant les murs de l'abri, du premier refuge. Pourtant entre la première et la seconde enveloppe il y a le monde, les êtres humains, les vivants non-humains, les non-humains non-vivants. Entre ces deux enveloppes se fabriquent l'hybridation, le métissage des façons d'être au monde, faites de cultures, de savoirs, de croyances. Dans l'entre-deux, il y a les ponts d'ailleurs
et d'ici.

« Je veux rentrer chez moi. » Est-ce pour dire « je voudrais retrouver ce qui faisait mon quotidien, mon ordinaire » ? Est-ce pour dire « je veux vivre ce quotidien d'aujourd'hui, dans ce lieu d'où je suis parti·e » ? Rentre-t-on chez soi en regardant par-dessus son épaule ? Ou bien encore dit-on « je rentre chez moi » comme l'on crée, comme l'on prend le bois d'où qu'il vienne pour en faire foyer ?

Nous souvenant des mots de Rilke pour qui il n'est pas de chemin sans risques, l'ambivalence du chez-soi est donc présente dans le risque qu'il suppose : celui de perdre le lieu refuge, l'abri du réchauffement des corps et de leur apaisement et celui d'être le lieu de la question, de la traversée et de l'incertitude. Et inéluctablement le chez-soi quitté l'est définitivement quand bien même il serait à nouveau rejoint, lui aussi en transitions et en transmissions incessantes. C'est dans cet ordinaire du chez-soi que sans doute se trouve la subversion d'un droit à l'établir, à le déplacer, à le multiplier, mais aussi à en sortir pour s'en libérer.

L'ensemble des textes qui suit donne autant de propositions de questions, de récits de risques et de mises en mouvement rythmés par la poésie de Zaïneb Hamdi et les compositions graphiques d'Axel Claes. Il s'ouvre par ce qui a été le début du voyage : les récits de *MigranStory* présentés par Dominique Bela.

Un premier ensemble de propositions s'approche au plus près de l'intime et du quotidien. « L'os du chez-soi » parle des mises en déséquilibre de l'habiter ordinaire et l'ébranlement de la dignité. Autre quotidien, autre ordinaire : le chez-soi nomade, balance saisonnière des campements, des établissements d'éleveur·ses de Mongolie, voilà que Charlotte Marchina, anthropologue, rappelle ce que le monde sédentaire oublie : le déplacement s'habite et fait le pays, ce *nutag* commun aux êtres humains et aux animaux. Chez-soi qui rappelle que l'espace est fait de rythmes, de pauses. Il est question de déplacements et peut-être de contrainte à des nomadismes nouveaux pour survivre aux désastres qui viennent dans les propos de l'anthropologue Anna Tsing, qui décrit une humanité face aux perturbations écologiques et à la nécessité de dessiner des futurs vivables. Autres rythmes, tout aussi intimes, illustrant ce que développait Henri Lefebvre dans sa *Critique de la vie quotidienne*, Valérie Vanhoutvinck, réalisatrice, entrelace les fils de sa rencontre avec Naty et Maria Elena au fil de trame de la sociologue

Perla Serfaty-Garzon. Ce chez-soi devient insaisissable, faits de contournements, d'évitements, d'accidents. Accident planétaire, le virus, le confinement comme réalisation d'une dystopie, Joseph Tonda, socio-anthropologue, propose un débordement du cauchemar sanitaire par une remise en contexte : capitalisme, colonialisme qui font du maniement de la mort un outil. Ici l'intimité de l'ordinaire imposé invite au changement d'échelle. Le débordement fait du monde le chez-soi, le confinement a introduit le monde chez-soi, l'un et l'autre sont indissociables. Alors, « Aller ailleurs. Pourquoi ? » questionne Julie Romeuf, inlassable cartographe d'arts vivants qui rejoint l'assertion lefebvrienne du quotidien et de l'habiter comme œuvre. Ces contournements à dire le chez-soi invitent à s'arrêter, à interroger ce qui est si proche, si évident et comme toutes les évidences, trompeuses. Christian Ruby, philosophe, ouvre des fenêtres à ce chez-soi que l'on aurait pu croire aporétique.

Le deuxième ensemble de textes poursuit ce questionnement des limites d'un repli face aux flux de la mondialisation. Monique Selim, anthropologue, réaffirme que ce chez-soi n'est que la porte ouverte à la découverte d'ailleurs. La rupture qui fait quitter le chez-soi peut être une libération, la possibilité d'un projet et d'une rencontre. Cette ambivalence est celle qui dialogue entre ce que perçoit un vieux forgeron malien observant les jeunes gens partir pour tenter de rejoindre la rive nord de la Méditerranée et ce que vit l'un de ces jeunes exilés rescapés du voyage mais placé en centre de rétention. Dialogue fictif d'Hamedine Kane, vidéaste, entre chez-soi quitté, rêvé et refusé en montant des murs. Dans le texte du chercheur en sciences du langage Ziad Medoukh, aussi, il est question de confinement et de murs, mais c'est à Gaza que cela se joue. C'est là aussi que se dit ce « je veux rentrer chez-moi » qui nous a décidé à ce recueil. Dans cette seconde partie les textes de Nimetulla Parlaku, cinéaste et de Toma Muteba Luntumbue, artiste et historien d'art, font écho aux propos de Monique Selim : les mouvements, les chez-soi possibles et ceux rêvés sont une question de rapports de domination.

La dernière partie parle du retour. Yala Kisukidi, philosophe, l'aborde comme réactivation politique des mouvements décoloniaux et propose la notion de « présences multiples » pour déjouer le piège des appartenances. Basel Adoum aussi contourne l'écueil ; écrivain et ethnologue, il s'attelle à ce chez-soi alternatif du pays d'arrivée ou de passage et de la nécessaire réconciliation que cela engendre pour qu'il soit habitable. Chez soi ici et ailleurs tout en n'étant ni complètement d'ici ni complètement d'ailleurs. Il s'agit d'une autre voie à trouver. C'est aussi la proposition de Bodeler Julien, sociologue, qui aborde spécifiquement l'émigration haïtienne. Voilà qui clôt ce recueil et ouvre la discussion.

Puisqu'il est question de déplacements et de territoires, d'appartenances et de mondes, d'échelles diverses, il était nécessaire de cartographier. Présentes dans le corps du numéro, les cartes, issues pour la plupart de *Terra Forma* de Frédérique Aït-Touati, Alexandra Arènes et Axelle Grégoire sont accompagnées d'un entretien avec cette dernière, afin de questionner les représentations du monde. Penser la cartographie non plus de l'œil surplombant de Sirius mais depuis le sol ramène à penser le territoire et la terre comme cet espace fini, traversé de multiples chemins contournant de multiples risques ou rochers escarpés.



Dominique Bela
Journaliste en exil, co-fondateur et co-président de MigranStory, *membre de l'AG de Culture & Démocratie*

LE MYTHE DU RETOUR

C'est un récit d'expérience qui a donné forme aux interrogations qui traversent ce numéro : celui de la collecte de témoignages destinés à nourrir le journal en ligne *MigranStory*, et dans lesquels était souvent formulé un désir de retour. Dominique Bela, co-fondateur de *MigranStory* et lui-même exilé, nous en parle ici dans un texte en forme tout à la fois de récit et de plaidoyer – plaidoyer pour un changement des regards mais aussi pour une autre vision du chez-soi, plus ouverte, plus fluide, qui ne se fonde pas sur l'exclusion.

« Nous voulons rentrer chez nous. » Lorsque nous décidions en mars 2019 de lancer *MigranStory*, magazine en ligne d'informations et d'analyses rédigé par des personnes en situation d'exil qui prend le parti de raconter et faire découvrir positivement les parcours et aspirations des « migrant·es » à travers des témoignages, récits, réflexions croisées, etc., nous n'imaginions pas entendre si souvent ces mots. Et pourtant, ces exilé·es, qui ont surmonté tant d'épreuves pour venir vivre ici – corps rejetés, traqués pour avoir pénétré par effraction dans des espaces où on les juge indésirables, ces « autres » sans visage singulier ni carte d'identité – expriment le désir de retourner vivre dans leur pays.

Non, l'Occident n'est pas notre rêve absolu !, disent-il·elles. Bien que nous aimons vos villes, vos campagnes, fréquentons vos commerces, vos cafés, vos marchés, vos supermarchés, allons dans vos écoles, vos universités, par-dessus tout, nous voulons retourner vivre chez nous. Nous sommes nombreux·ses à avoir été contraint·es de fuir, de quitter notre pays à cause des conflits, guerres, persécutions, raisons économiques… Nous ne voulons plus être éternellement vu·es comme des « migrant·es » : nous croyons que la cohabitation et la rencontre interculturelles sont possibles sans assimilation forcée.

Lorsque Rami Sarhil, réfugié d'origine syrienne, nous ouvre la porte de son appartement cet été à Liège, on voit fleurir derrière son sourire affable sa bonhomie. Un jour, il rédige une lettre ouverte qu'il publie sur sa page Facebook, dans laquelle il explique qu'il était habitué à manger en famille, que cela lui manque, qu'il est seul et qu'il aspire au « vivre ensemble » en toute solidarité, en mode multiculturel. Il invite qui le souhaite à venir manger chez lui, à partager sa table. Une fois terminé, il va se coucher. Quelle surprise au lever, de constater, en ouvrant sa page, des centaines de messages et de commentaires positifs. Durant deux mois, ça devient la folie !

Aujourd'hui encore, Rami reçoit chez lui des personnes, peu importe le nombre. Toutes et tous font connaissance, certain·es deviennent des ami·es, parfois, des habitué·es. À chaque nouvel·le invité·e, il offre un savon d'Alep en signe de bienvenue. Rami prépare parfois des repas pour les sans-papiers, les sans-abris ou les exilé·es. Il arrive qu'il ne lui reste pas un seul euro en poche, mais il se sent utile et heureux comme ça. Il y trouve son équilibre : « L'amour est une valeur, pas l'argent. L'important, ce sont les valeurs humaines », souligne-t-il.

Rami rêve de retourner un jour dans son pays, tout comme Djibril Assani, médecin stagiaire associé à l'hôpital de Mantes-la-Jolie en France, lui aussi rencontré par *MigranStory*. Djibril est né au Bénin en 1987. Il a tout juste 19 ans lorsque, après son bac, il décide de quitter son pays pour se rendre en Guinée Conakry et y entamer des études de médecine. Il y séjourne dix années, dont une en tant que formateur à l'Organisation mondiale de la Santé dans le cadre de la « Formation prévention et contrôle d'infection ». Nous sommes en pleine crise sanitaire d'Ebola.

C'est alors qu'il décide de s'inscrire à une formation en Belgique dans le domaine de la santé publique à finalité épidémiologique biostatistique. Il débarque pour la première fois à Bruxelles en novembre 2016. Cette formation durera jusqu'en 2019. Son arrivée au « plat pays » ne se fait pas sur un tapis rouge, la route est sinueuse. Même s'il a encore pas mal de chemin à faire, par rapport à ses débuts, Djibril a beaucoup évolué et avec de la volonté, il ira de l'avant. Son idée est de devenir un médecin reconnu ici en Europe et de retourner dans son pays, le Bénin.

Mastou Diallo gère un beau restaurant à Strasbourg au nom exotique de « Little Africa ». C'est très jeune, en 1979, qu'elle débarque à Paris pour y faire des études de tourisme. Après ses études, elle commence à travailler pour Air Gabon, puis

organise des voyages pour un tour-opérateur parisien, Voyageurs du Monde. Après quelques années ainsi, la France « la lasse ». C'est alors que les paroles de son père résonnent en elle : « Si tu t'éloignes d'elle, il faudra un jour que tu y reviennes : il faut toujours retourner en Afrique pour aider au développement. » Forte de son expérience dans le milieu touristique, c'est en 1996 qu'elle prend la décision de retourner en Afrique, plus précisément à Abidjan, en Côte d'Ivoire. Mais voilà que la guerre éclate. Mastou est obligée de fuir le conflit avec sa famille. Elle est ruinée. Son mari n'est pas très enthousiaste à l'idée de s'installer en France. Comme il est d'origine germano-slovène, le compromis est Strasbourg – la France mais à la frontière allemande. Ils y débarquent en catastrophe. La rupture avec l'Afrique est très douloureuse pour Mastou. « Ce que l'on peut réaliser en Afrique en un rien de temps est très différent, voire impensable en Europe » confie-t-elle. Mastou rêve de retourner vivre en Afrique.

Des exilé·es comme Rami, Djibril et Mastou, nous en avons rencontré·es beaucoup qui veulent retourner chez eux·elles. Dans le même temps, face à la réalité migratoire, les seules réponses qui émanent des gouvernements prétendument libéraux sont les appels au sang, au sol, le recours à l'identité, et l'on entend çà et là : « Que chacun·e retourne chez soi. »

Mais qu'est-ce que le « chez-soi » ? Dans les pensées antiques africaines[1] par exemple, le chez-soi était une énergie, quelque chose en mouvement, ouvert sur ce qui vient. Toujours en résonance avec les multiples espèces qui peuplaient l'univers, les animaux, les plantes, les minéraux. Face à la faillite des démocraties occidentales, il semble plus que temps de revenir sur des pensées semblables, où le chez-soi n'est ni fixe, ni immuable, ni son pays, ni sa maison, ni son corps. Une conception immatérielle non calculable, non remboursable d'une dette qu'on hérite transmise de génération en génération. ■

1. Lire notamment Achille Mbembe, *Brutalisme*, La Découverte, 2020.





Corinne Luxembourg
Maitresse de conférence et chercheuse en géographie et paysage à l'École Nationale Supérieure d'Architecture (Paris-La Villette)

L'OS DU CHEZ SOI

Est-ce un luxe d'être chez-soi ? D'habiter un lieu, un territoire ou une communauté sans craindre le changement contraint ? Corinne Luxembourg interroge la grande précarité qui entoure les lieux de vie, ceux qui sont fragiles, ceux qu'on sacrifie à de plus grands impératifs, ceux qui sont aussi branlants que nécessaire. Non sans nous laisser entrevoir l'autre face de la pièce : derrière la sécurité du logis se cache la dignité des êtres, l'ouverture au monde et la liberté de le parcourir.

Le 5 novembre 2018 deux immeubles de la rue d'Aubagne à Marseille s'écroulent sur eux-mêmes, avec les habitant·es dedans : avec Simona, Chérif, Marie, Ouloume, Tahar, Fabien, Pape, Magatte et Julien dedans.

Le 4 aout 2020 deux explosions secouent un autre port, Beyrouth, soufflent des immeubles, des bureaux, les habitant·es dedans.

Le 31 mars 1996, l'usine Chausson de Creil ferme ses portes. Les deux actionnaires majoritaires l'avaient décidé quelques années plus tôt. Dans un reportage de l'époque, une ouvrière dit que depuis le temps qu'elle avait travaillé là, il y avait au moins une brique du mur de l'usine qui était à elle, qui faisait partie d'elle. Elle l'habitait. Elles s'habitaient l'une l'autre, la brique, l'ouvrière.

Le 11 septembre 2020, le site d'accueil des sinistré·es des incendies historiques balayant l'Oregon est évacué à son tour, devant l'avancée des flammes. Quelques camping-cars et caravanes s'y attardent encore. 12% de la population de ce petit État du nord-ouest des États-Unis sont sous les ordres d'évacuation. Relater cela, et penser aussi aux feux sciemment allumés pour chasser ici les populations amazoniennes, ailleurs pour gagner des terres pour des cultures commerciales dont la seule issue est l'exportation.

On sait évidemment le point commun de la cause de ces évènements traumatisants, durablement qui, s'ils n'ont pas toujours tué immédiatement, laissent des plaies si béantes que l'on en imagine à grand peine la cicatrisation. On pourrait y lire les mécanismes financiers bien connus du capitalisme qui ont fait négliger ici la sécurité, qui ont conduit ailleurs à des impasses, ailleurs encore à faire abstraction de toute empathie, à balayer tout rapport à la nature. Ce serait vrai, ce serait et douloureux et révoltant.

Ce que chacune de ces dates marque, c'est la suppression de ce chez-soi et la projection nécessaire vers la réinvention d'un autre chez-soi, d'un autre refuge, lieu de réassurances, de nouvelles façons d'habiter le monde, de réapprendre à être au monde, parce que cela ne va pas de soi, ni l'abri, ni le cheminement.

La peur et la réhabilitation d'un quartier

Habiter ne va pas de soi, c'est-à-dire qu'il s'agit d'une remise en cause permanente, d'un équilibre par définition instable. L'instabilité est tantôt interne, tantôt externe. Il suffit parfois d'un souffle, d'un virus, pour que la menace ne soit plus seulement une probabilité, au sens du risque de sa réalisation.

Un jour, dans une commune de banlieue française, a lieu une réunion d'un conseil de quartier de prévention en présence d'un commissaire, d'un responsable de police municipale, d'un adjoint au maire, d'une représentante d'un bailleur social et d'habitant·es représentant·es du comité de quartier. Il est question d'un programme de rénovation urbaine du quartier devant commencer dans les mois à venir et dont personne parmi les participant·es ne donnera d'information tangible. Il est question de logements démolis d'abord, d'autres reconstruits mais après, de sorte que la possibilité pour les demandeur·ses de logement d'accéder à un chez-soi s'en trouve réduite… Donc, des logements démolis. Mais lesquels ? Quelle rue sera concernée ? Quelle cage d'escalier ? Qu'ont déjà décidé tou·tes ces responsables institutionnel·les, sans trouver nécessaire de concerter d'abord la population vivant là ? L'inquiétude, plutôt même l'angoisse, est palpable. Et puis d'un coup, sans crier gare, on introduit là-dedans l'idée d'une mini concertation artistico-scientifique pour que les espaces publics rénovés soient plus confortables pour chacun·e, en particulier pour les femmes… Je dis « sans crier gare » pour dire le décalage de la proposition qui finalement venait s'implanter comme une violence supplémentaire, alors qu'elle se voulait porteuse de générosité et d'exigence d'attention aux habitant·es. Comment a-t-il été possible de concevoir cette mise en présence-là ?

La volonté politique de ne diffuser aucune information avant que le projet de réhabilitation ne soit planifié jusque dans ses détails permet inévitablement l'installation d'un terreau tenace de la rumeur et de la peur : « Et chez moi, est-ce que ce sera démoli ? Et où est-ce que j'irai ? Où et comment sera ma vie ? Où est-ce que je serai relogée, dans ce quartier ? Cette ville ? Ailleurs ? Et pour la vie : le travail, les ami·es, les enfants, les transports, ça sera comment ? » La rumeur ajoute des menaces supplémentaires, les « il parait que », les « j'ai entendu dire que » sèment des blessures, la meurtrissure d'êtres pris·es et laissé·es pour quantité négligeable, pour des subalternes : marges territoriales autant que sociales. Et puisque la reconstruction n'aura lieu qu'après la démolition, les habitant·es relogé·es se trouveront de fait exclu·es des logements neufs. Alors l'espoir du mieux est impalpable, quasi inexistant.

Les contextes économiques, sociaux qui sont ceux de ce projet de réhabilitation urbaine impliquent de vivre avec la peur de la perte, perte de l'emploi, d'aides, d'un confort succinct, du logement, de l'apaisement du chez-soi, peur pour l'avenir de l'enfant. Aussi les incertitudes de la réhabilitation non concertée viennent ajouter une peur supplémentaire. Or la peur de la transformation de l'habiter, de la relation aux lieux, de la perte de l'abri n'est qu'une expression parmi d'autres de la peur de mourir. Comment, dès lors que la multiplication des menaces et/ou des incertitudes remet quotidiennement en question les bases fondamentales de la survie des êtres humains de ce quartier, imaginait-on que la recherche-création voulue puisse être menée, être appropriée par les habitant·es ?

La dignité du chez-soi

Au-delà de cette expérience proprement dite, qui n'est qu'un exemple de ce qui se fait trop souvent, l'instillation de la peur dans la vie quotidienne est un outil de pouvoir bien connu : violence sociale, violence symbolique à l'encontre de la population, d'un territoire aussi, marges que l'on ne nomme qu'à peine, dont on parle sans les connaitre et forcément… sans les reconnaitre. Le rapport de force dans la lutte pour le fameux « droit à la ville » est évidemment défavorable, mais celui de la lutte pour la reconnaissance, comme fondement de sa propre dignité, l'est tout autant.

Ces territoires sont ceux de l'altérité, des autres, des marges précarisées. Dans la lecture maintenant devenue fréquente de l'intersectionnalité des rapports de dominations, ces territoires sont ceux qui se trouvent au milieu, au cumul des rapports de pouvoir, des discriminations multicritères, de classe, d'ethnicisation, de genre… de géographie aussi. Ils sont matériellement les lieux de périphérie géographique, mais aussi les lieux de l'assignation spatiale, comme on essentialise selon la classe, le genre ou l'apparence ethnique, les territoires supportent leurs stéréotypes, leur assignation au local. Ici, pas de changement d'échelle, pas d'effet de la mondialisation pour aller voir plus loin, sinon pour voir l'emploi y partir.

Habiter ne va pas de soi, c'est-à-dire qu'il s'agit d'une remise en cause permanente, d'un équilibre par définition instable. L'instabilité est tantôt interne, tantôt externe. Il suffit parfois d'un souffle, d'un virus, pour que la menace ne soit plus seulement une probabilité, au sens du risque de sa réalisation.

Si je reviens ici sur cette peur commune à chacun·e d'entre nous : celle de mourir, ce n'est pas hors-propos, mais bien parce qu'elle définit en partie le sens que l'on cherche à donner à ses jours, c'est-à-dire ce qui fait que l'on cherche à vivre et pas simplement à survivre. Il en va de la dignité d'être et donc de sa dimension émancipatrice. Dit autrement, le rappel incessant de cette peur ontologique dans ces différentes variantes induit l'humiliation comme expression du pouvoir. L'enfermement dans une situation de subalternité est sans surprise la négation de la dignité. L'attaque à « l'os » du chez-soi se solde par une fragilisation, l'accroissement de la vulnérabilité, et rapidement la perte…

La revanche de la dignité peut passer par les cheminements, par le réinvestissement du chez-soi. À partir de quel moment êtes-vous chez vous : quand vous arrivez dans votre commune ? Votre quartier ? Votre résidence ? Votre hall d'immeuble ? Votre appartement ? Question posée dans le cadre d'une recherche-action dans une autre commune d'une autre banlieue. La majorité des réponses est la commune. Ce chez-soi large, en tout cas plus large que le seul logement, dit sans doute une revendication territoriale, une réaffirmation collective, peut-être aussi une certaine fierté presque

provocatrice d'être là chez soi, dans ces endroits que d'aucun·e qualifierait de laideur, mais il dit autre chose de plus caché. Ce chez-soi communal dit incidemment le rapport de domination centre-périphérie, et n'être pas dupe de cette localisation. Mais dans cette commune où la concertation est systématique, la peur de perdre cède un peu la place à la dignité. Disant « c'est ici chez moi », l'habitant·e exprime la capacité de partir, de revenir et le droit de vivre en ville (et pas seulement d'y survivre).

Du chez-soi à la possibilité de parcourir le monde

Extrapolons : le chez-soi, l'assurance de ce refuge, de cette sûreté, ont à voir avec une idée de démocratie et de justice. De tous les exemples cités ici, il y a bien une situation commune : devoir quitter le chez-soi, ce qui est considéré comme en faisant partie, est subi. Les choix directs ou indirects qui y président relèvent de la décision de celles et ceux qui y vivent, y ont établi des façons d'être au monde. Ce que l'on prévoit (mais pas toujours) pour substituer un chez-soi à un autre n'est pas plus une décision démocratique.

Disant « c'est ici chez moi », l'habitant·e exprime la capacité de partir, de revenir et le droit de vivre en ville (et pas seulement d'y survivre).

On lit ici ou là l'étonnement face au refus des personnes perdant leur emploi de tout quitter pour trouver l'assurance d'un autre emploi à des kilomètres du point d'origine, de la famille, des ami·es, quand c'est pourtant la seule chose qui rassure. L'incertitude économique et sociale assigne à résidence. Et aussi curieux qu'il puisse paraitre, mais l'est-ce vraiment tant que ça, les plus grands voyages se font empreints de la confiance ou à tout le moins d'un imaginaire d'une possibilité de retour au point d'origine ou à celle de l'établissement d'un nouveau chez-soi, choisi. ■





Charlotte Marchina
Maitresse de conférences à l'Institut national des langues et civilisations orientales (INALCO) et chercheuse à l'Institut français de recherche sur l'Asie de l'Est (IFRAE)

OÙ EST LE « CHEZ-SOI » DES ÉLEVEUR·SES NOMADES DE MONGOLIE ?

Dans l'imaginaire collectif, habiter, c'est résider dans un lieu fixe qui garantit une certaine sécurité aux individus. Celles et ceux qui « habitent le mieux » ce sont celles et ceux qui possèdent leur logement. Penser ainsi c'est oublier l'importance et l'originalité des modes de vie nomades et pastoraux. Charlotte Marchina montre à quel point ceux-ci développent des relations différentes à l'environnement et comment les êtres humains pensent et définissent leur rapport à un chez-soi en mouvement.

En Mongolie, environ un tiers de la population pratique le pastoralisme nomade. Les familles d'éleveur·ses élèvent conjointement ce qu'elles nomment les « cinq museaux » – chameaux, chevaux, bovins (yaks, vaches et hybrides), moutons et chèvres – pour leur lait, leur viande, leur peau, laine, poils, crins et leur force de travail comme animal de monte ou de bât pour certaines. Le bétail leur appartient, tandis que les terres sur lesquelles elles installent leurs campements et font pâturer leurs animaux demeurent une propriété publique ou collective. Dans des représentations fantasmées du pastoralisme nomade, ces familles errent à la recherche de nouveaux pâturages. Or, malgré l'absence de propriété individuelle dans la steppe et une mobilité parfois importante, elles témoignent dans leurs discours et pratiques d'un attachement très fort à un « chez soi ». Quel est donc ce « chez-soi » ?

Nomadiser pour rester au même endroit

Les éleveur·ses n'utilisent en général pas le terme « nomade » (*nüüdelchin*) pour se désigner, l'élevage mongol étant presque toujours nomade : il·elles se définissent avant tout comme « éleveurs » (*malchin*). Il n'en demeure pas moins que la mobilité saisonnière des humain·es et des animaux est une composante essentielle du pastoralisme mongol. Cette mobilité est un moyen de maintenir l'équilibre entre les ressources et la pression qu'y exercent les éleveur·ses et leurs animaux. « La mobilité nomade consiste [...] fondamentalement en une stratégie pour ne pas abandonner un ensemble territorial dont on connait les ressources »[1], résume si bien Jacques Legrand. Comme il le dit autrement, nomadiser serait un moyen de rester sur place. Le pastoralisme nomade est en effet défini par le caractère cyclique des déplacements, qui concernent le groupe domestique et le bétail. Si modifications d'itinéraire ou de calendrier il y a, elles sont généralement contraintes par des changements climatiques, politiques, économiques ou encore sociaux, qui ne permettent pas de maintenir les modalités habituelles d'occupation du territoire.

Les distances et fréquences de nomadisation peuvent fortement varier d'une région à l'autre selon les conditions environnementales. Ainsi certaines familles nomadisent-elles deux fois par an tandis que d'autres déplacent leur campement quinze fois ; et là où des familles d'éleveur·ses parcourent quelques kilomètres d'autres dépassent la centaine. On peut distinguer des nomadismes de montagne (dans l'ouest du pays), de désert (dans la région du Gobi) et de steppe. Dans les zones de haute montagne, les pâturages d'été se trouvent en altitude, tandis que les saisons froides sont passées aux pieds des monts, avec parfois plus de 1000 m de dénivelé entre les estivages et les hivernages ; le nomadisme de désert se caractérise par des distances de nomadisation plus longues qu'ailleurs dans le pays ; dans les régions de steppe d'altitude moyenne, les éleveur·ses s'abritent à flanc de colline durant les saisons froides et descendent en plaine l'été. Les grandes tendances de nomadisation dépendent donc en partie des conditions bio-climatiques, mais elles sont également déterminées par des facteurs d'ordre économique, social ou encore politique. En effet, si les familles d'éleveur·ses des montagnes semi-arides de l'Altaï nomadisent globalement plus souvent et sur de plus longues distances que celles des steppes boisées de Mongolie centrale, des différences existent à l'échelle locale suivant les situations des éleveur·ses. Ainsi, d'après une étude que j'ai menée dans une vallée de la province d'Arkhangai, en Mongolie centrale[2], les familles nomadisent deux à quatre fois par an, sur des itinéraires stables d'amplitudes variables, quoiqu'assez réduites dans l'ensemble. La distance séparant deux campements successifs va de 600 m à plus de 20 km. Ces variations dans les pratiques de nomadisation entre familles voisines dépendent à la fois de la composition du groupe domestique – en général constitué de membres de la famille –, de la date d'arrivée sur

le territoire – et donc des emplacements encore disponibles – ou encore de la taille du troupeau. En Mongolie, les éleveur·ses modestes se contentent d'une dizaine de chevaux, d'une vingtaine de bovins et d'une soixantaine de chèvres et moutons, tandis que certain·es propriétaires aisé·es élèvent plus de mille bêtes.

territoire mongol, quels que soient la région et le nombre de nomadisations annuelles, on note l'importance d'un emplacement différencié pour les saisons froides et la saison chaude, dont les deux pôles principaux sont la station d'hiver et le campement d'été. Le campement constitue le point de rassemblement de toutes les espèces

Non seulement la steppe est très habitée, parcourue quotidiennement par les éleveur·ses et leurs animaux, mais encore le mode de l'habiter mongol va de pair avec un attachement prononcé pour ce lieu, le *nutag*, que les éleveur·ses ont nécessairement en partage avec tous les êtres non-humains. (…) tout se passe comme si les humain·es appartenaient à la terre et non l'inverse.

Pourquoi déplacer son campement de 600 m ? Dans cette région généreuse de la province d'Arkhangai, l'alternance entre au moins deux campements répond davantage à un souci de confort pour les humain·es et les animaux qu'à la quête de pâturages. L'hiver mongol se caractérise par des températures pouvant descendre au-dessous de - 40°C, des vents et des chutes de neige ordinairement peu abondantes (moins de 5 cm au sol). S'installer à flanc de colline permet ainsi aux éleveur·ses et au bétail de se protéger de ces vents glaciaux. La saison chaude est, elle, passée le long d'un cours d'eau, dans un espace ouvert exposé aux vents, afin de protéger le bétail des chaleurs excessives et des assauts des insectes. Les étés mongols peuvent en effet être chauds, avec des températures dépassant les 35°C. Lorsque les éleveur·ses en ont, les stations d'automne et de printemps se trouvent le plus souvent entre celles d'hiver et d'été, et légèrement abritées des vents, non loin des massifs. En Mongolie, l'automne est considéré par les éleveur·ses comme une très belle saison, durant laquelle les pâturages sont encore riches et le temps clément, ce qui permet au bétail un engraissement optimal. Le printemps est, à l'inverse, une saison difficile : les animaux sont affaiblis par l'hiver et n'ont pas encore à disposition des pâturages qui leur permettent de reprendre leurs forces d'avant l'hiver, alors que sévissent en général des vents particulièrement violents et des températures très changeantes, globalement encore négatives.

Le campement d'hiver, point d'ancrage officiel

Du fait de ces conditions climatiques continentales extrêmes qui caractérisent l'ensemble du territoire mongol, quels que soient la région et le nombre de nomadisations annuelles, on note l'importance d'un emplacement différencié pour les saisons froides et la saison chaude, dont les deux pôles principaux sont la station d'hiver et le campement d'été. Le campement constitue le point de rassemblement de toutes les espèces et comporte des espaces de vie à la fois pour les humain·es (yourtes et parfois maisons en bois) et pour les animaux (enclos et bergeries). Le campement abrite souvent plusieurs unités domestiques, qui partagent des ressources, les repas et l'habitat. Dans chaque yourte vivent en général un couple et éventuellement ses enfants non marié·es. Tandis que les petits campements ne comportent qu'une seule yourte, d'autres campements plus imposants peuvent en accueillir cinq ou six. Ces regroupements suivent le plus souvent des liens de parenté (enfants, cousin·es germain·es), mais on trouve de très nombreuses configurations possibles. Les nomadisations d'un campement à l'autre s'effectuent de nos jours principalement en camion, ce qui permet aux familles de transporter en quelques heures leurs affaires et le mobilier du campement : les yourtes et leur contenu, mais aussi les enclos lorsqu'ils sont démontables. Certaines utilisent en complément des charrettes tirées par des bovins ou des chameaux.

Les campements d'été comportent des yourtes et des enclos légers, démontés à chaque nomadisation. Les campements d'hiver et, dans une moindre mesure, ceux du printemps et de l'automne, laissent une empreinte plus marquée dans le paysage, avec leurs constructions en bois plus nombreuses et plus massives : enclos partiellement couverts, cabanons, remises, toilettes abritées et palissades destinées à protéger les yourtes du vent. Ce sont ces campements d'hiver (et/ou de printemps) seulement dont les droits d'usage sont enregistrés par l'administration, la localisation des pâturages d'été et des itinéraires de nomadisation n'étant pas mentionnée[3]. Le lieu de résidence officiel d'une famille d'éleveur·ses est donc ce campement d'hiver ou de printemps.

Le *nutag*, « chez-soi » mongol

Le territoire sur lequel les familles d'éleveur·ses mongoles nomadisent est désigné par le terme de *nutag*, que l'on peut traduire par « pays ». La taille du « pays » dont il est question et l'échelle à laquelle se situe l'éleveur·se lorsqu'il·elle en parle dépend en réalité de son interlocuteur·ice. Selon l'origine de l'interlocuteur·ice, le *nutag* d'un·e éleveur·se mongol·e peut correspondre au pays (État), à la province (*aimag*) ou au district (*sum*) d'origine. Dans son acception la plus restreinte, le *nutag* renvoie à l'endroit où l'on vit, au sein du district, soit aux localisations des différents campements et donc le territoire de nomadisation, voire au campement d'hiver ou de printemps. Le « pays » désigne souvent implicitement le « pays natal » (*törsön nutag*), soit l'endroit où l'on est né·e. L'attachement au *nutag* est très fort et ce dernier est souvent glorifié dans les chants ou les proverbes tels que *Dassan gazryn / Davuu zöölön*, « Le vêtement doux du pays connu ». C'est dans son *nutag* que le placenta devait jadis être enterré[4] et c'est encore dans son *nutag* que l'on doit préférentiellement être inhumé·e à sa mort[5].

Mais le *nutag* désigne plus qu'un lieu. Il englobe les relations que l'on y entretient avec les autres êtres qui y résident. Le *nutag* est en effet partagé avec des voisin·es, proches et ami·es. Ainsi, « évoquer son *nutag*, c'est toujours faire référence au lieu de son enfance, à son réseau d'obligations ainsi qu'à une forme particulière d'attachement à une région géographique et aux gens qui y résident », écrit Laurent Legrain[6]. Dans ce *nutag* résident également des entités invisibles, les esprits-maitres des lieux (*gazryn ezen*), dont la conception est le résultat d'un syncrétisme de croyances prébouddhiques et bouddhiques, et qui sont censés habiter ces lieux particuliers que constituent les cols, sommets et sources. Les Mongol·es n'oublient jamais de faire honneur par des offrandes quotidiennes à ces esprits, tenus pour responsables de la santé et prospérité des humain·es et du bétail. De ce fait, il n'est pas recommandé de s'éloigner trop longtemps de son *nutag*, au risque de ne plus être protégé·e par les esprits qui l'habitent : on n'est jamais mieux protégé·e que lorsque l'on est chez soi.

Le *nutag* comme « chez-soi » des humain·es et des animaux

Les animaux d'élevage partagent fondamentalement le *nutag* de leurs propriétaires et, tout comme leurs éleveur·ses, le bétail développe une forme d'attachement au *nutag* qui se manifeste par une force d'attraction qu'il exerce sur lui, notoire lors d'un changement définitif du lieu de résidence, par exemple suite à une vente de l'animal. Nombreuses sont les histoires d'animaux mongols qui s'enfuient pour rejoindre leur lieu d'origine. Ce phénomène est bien connu des éthologues sous le terme de *homing*, qui désigne le fait de retourner chez soi[7]. En Mongolie, les chevaux sont connus pour être parmi les animaux les plus « fugueurs » (*güideg*) et cette caractéristique, hautement valorisée, est souvent mentionnée par les éleveurs mongols comme étant un des critères principaux de l'intelligence de cette espèce. D'après l'auteur mongol Bayarsaikhan[8], certains chevaux mongols sauraient même à quel moment s'enfuir pour échapper à la vigilance de leur propriétaire : ils choisiraient alors de s'échapper plutôt le soir ou au petit matin, pour que l'éleveur ne remarque pas immédiatement leur disparition.

Le *nutag* est parcouru quotidiennement par les éleveur·ses et leurs animaux, qui circulent entre le campement, les pâturages et les points d'eau. Ces modes de déplacement routiniers conduisent à la formation de sentiers, résultat du piétinement des sabots et du passage des véhicules, qui mettent au jour un façonnage dynamique du paysage, dans lequel humain·es et animaux font émerger ensemble un *nutag* commun dans lequel ils ont leurs repères : les chemins non seulement sont la matérialisation d'une routine, mais ils l'encouragent également, dans la mesure où humain·es et animaux sont enclins à emprunter des sentiers déjà existants.

La steppe est associée dans l'imaginaire collectif occidental à la monotonie, l'isolement et la solitude. Non seulement la steppe est très habitée, parcourue quotidiennement par les éleveur·ses et leurs animaux, mais encore le mode de l'habiter mongol va de pair avec un attachement prononcé pour ce lieu, le *nutag*, que les éleveur·ses ont nécessairement en partage avec tous les êtres non-humains. Cet attachement est tellement fort que tout se passe comme si les humain·es appartenaient à la terre et non l'inverse. Les éleveur·ses nomades mongol·es tiennent à leur « pays », et il·elles lui appartiennent. ■

1. Jacques Legrand, *Mongols et nomades : société, histoire. Textes, communications, articles* (1973-2011), Admon, 2011, p. 393.
2. Charlotte Marchina, *Nomad's land. Éleveurs, animaux et paysage chez les peuples mongols*, Zones sensibles, 2019.
3. Mari Kazato, « What is *o'voljoo* for the Mongolian herders ? The right to land in pastoral regions in postsocialist Mongolia », in K. Hiramatsu (éd.), *Coexistence with nature in a « glocalizing » world. Field science perspectives*, Kyoto University, 2005, p. 239-246.
4. Gaëlle Lacaze, *Le corps mongol. Techniques et conceptions nomades du corps*, L'Harmattan, 2012, p. 74-77.
5. Grégory Delaplace, *L'invention des morts : sépultures, fantômes et photographie en Mongolie contemporaine*, Centre d'Études Mongoles et Sibériennes, École Pratique des Hautes Études, 2008, p. 144-148.
6. Laurent Legrain, *Chanter, s'attacher et transmettre chez les Darhad de Mongolie*, Centre d'Études Mongoles et Sibériennes, École Pratique des Hautes Études, 2014, p. 47.
7. Jakob von Uexküll, *Milieu animal et milieu humain*, Payot et Rivages, [1956] 2006, p.121.
8. Bekhjargal Bayarsaikhan, *Travelling by Mongolian horse*, Interpress (Oulan-Bator), 2006, p. 350-351.



Entretien avec
Anna Tsing

Anthropologue, professeure à l'Université de Californie à Santa Cruz et à l'Université d'Aarhus au Danemark

Propos recueillis et traduits de l'anglais par Hélène Hiessler, coordinatrice à Culture & Démocratie, et Sébastien Marandon, enseignant, administrateur de Culture & Démocratie

HUMAIN, PLUS-QU'HUMAIN

L'ouvrage d'Anna Tsing *Friction. Délires et faux-semblants de la globalité*, dont la traduction française vient de paraitre aux éditions La Découverte, raconte l'histoire d'une « zone frontière » en Indonésie à la fin du siècle dernier. Nous assistons à la fin d'une forêt tropicale dans les monts Meratus du Kalimantan du Sud (partie indonésienne de l'ile de Bornéo). Répondant à la demande internationale en bois rares, caoutchouc et huile de palme, le défrichement, la monoculture, les incendies et l'érosion ont rendu ce territoire inhabitable pour les Dayaks qui y vivent. *Friction* montre comment la logique extractiviste de « l'Empire » délite nos attachements et rend inhabitables nos chez-soi. Devant cet inventaire, où les « interconnexions globales » se frottent aux particularismes culturels, on pense inévitablement à une autre énumération, qui nous est plus proche, où il est question de pangolin, de routes aériennes internationales, de fonctionnaires chinois·es, de marchés illégaux de brousse, de laboratoire P4 haute technologie, de fake news, de virus, de crise économique globale et de confinement individuel.

Les effets de la globalisation se font de plus en plus sentir au centre de nos vies – chez nous –, alors qu'on les croyait cantonnés aux lointaines forêts sauvages. Allons-nous devoir à notre tour déménager nos maisons comme de nombreux·ses habitant·es de l'Australie ou de la côte ouest des États-Unis cerné·es par les feux ?

Les connexions globales font partie de la vie humaine depuis bien longtemps. Il suffit de songer à la provenance des ingrédients d'un repas ordinaire pour mesurer leur ampleur. Mais pour la majeure partie de l'histoire de l'humanité, les populations privilégiées ont pu utiliser ces connexions à leur bénéfice plutôt que d'avoir à fuir leur pouvoir destructeur. Les récents désastres environnementaux se sont démarqués en déplaçant et en menaçant aussi les vies des privilégié·es. L'aspect positif de cela, c'est qu'il devient difficile de nier que quelque chose ne va pas.

Dans son essai *The Ceremony Found*, la philosophe Sylvia Wynter entrevoit la possibilité d'une « humanité » nouvelle, plus inclusive, dans les ruines des murs que les élites avaient érigés[1]. Bruno Latour imagine que cette humanité – qu'il nomme « terrestre » – pourrait nous amener à sortir de la dichotomie politique gauche vs droite ; il montre les dangers qu'il y a à prétendre fuir « hors du monde » et l'importance de se réorienter vers la vie telle qu'elle est envisageable sur terre[2]. Deux gestes utiles vers des possibles. Dans le même temps, survivre aux désastres est terrifiant – et il est difficile de savoir si nous y parviendrons ni pour combien de temps.

La « zone frontière » du Kalimantan du sud est une zone de friction au sens où elle nait des interactions entre « partenaires légitimes et illégitimes : militaires et bandits, gangsters et entreprises, bâtisseurs et spoliateurs » et de la manière dont celles-ci défont les attachements traditionnels entre la forêt et ses habitant·es pour la réduire en matière première destinée aux entreprises. Une zone frontière est-elle toujours une « zone de traduction », où matériel et imaginaire sont entrelacés, produisant des « histoires embrouillées » – *les muddled stories* de Donna Haraway[3] ?

On vit constamment dans la traduction ; je ne peux imaginer un lieu qui ne soit pas une zone de traduction. En effet, le matériel et l'imaginaire sont entremêlés dans des histoires embrouillées. La particularité de la zone frontière est qu'elle normalise la violence comme méthode de déplacement et de dépossession. La sauvagerie des zones frontières tente de balayer les communautés indigènes et les écologies dans un maelstrom chaotique. Malgré tout, cette sauvagerie peut séduire, attirer les populations locales vers les plaisirs dangereux d'une économie axée sur les ressources avec ses cycles d'expansion et de récession. Par exemple, dans *Friction*, je décris une ruée vers l'or où, à l'aide de pompes hydrauliques à haute pression, les gens ont passé des pans entiers de colline au jet d'eau dans l'espoir de dénicher quelques grammes d'or sous les gravats.

Dans une bonne partie du Kalimantan, l'apparition de cette zone frontière a ouvert la voie à l'ordre terrifiant des vastes plantations d'huile de palme qui, vues du ciel, s'étendent à perte de vue et de tous côtés. Dans ces lieux, il ne reste pas même des haies, pas le moindre refuge pour les plantes et les animaux, encore moins pour les gens qui en dépendent. Ironie sans nom que les tentatives des entreprises d'obtenir des crédits-carbone pour les plantations, comme si celles-ci étaient des forêts. Ces plantations sont des sites d'extinction. Elles sont emblématiques du brutal déni qui continue de caractériser notre époque. Même dans les années 1990, lorsque les plantations commençaient tout juste à s'installer, je voyais des animaux se ruer en masse dans les villages où ils savaient pourtant qu'ils seraient tués. Avec la destruction totale de la forêt, il ne restait nulle part où se cacher.

L'un des défis les plus centraux de notre époque est de comprendre quels types de perturbations écologiques humaines permettent des futurs vivables, et lesquels n'en permettent pas.

Vous affirmez que les histoires du capitalisme mondialisé ne sont ni pures ni universelles mais des patchworks hétéroclites, et vous citez notamment l'exemple de John Muir qui, pour créer le parc naturel du Yosemite, avait besoin du soutien des industries du chemin de fer déterminées à développer le tourisme contre la volonté des communautés locales défendant leur droit à la chasse. Des communautés qui contredisaient la vision de Muir, romantique et religieuse, d'une nature vide de tout·e habitant·e. La nature est-elle toujours un mélange d'histoire et de réalité vivante ?
Pour de nombreux·ses citadin·es – moi y compris jusqu'à l'époque de mon travail de terrain –, les forêts semblent éternelles, hors de l'histoire. Rien n'est plus faux. Le campus où j'enseigne, l'Université de Californie à Santa Cruz, est plein de magnifiques séquoias. Au premier coup d'œil, la forêt apparait comme un paradis magique et intemporel. Mais en y regardant de plus près, on voit que les arbres entourent d'énormes souches : la totalité de la forêt de sequoias a été abattue au début du XX^{e} siècle, et les arbres d'aujourd'hui sont des repousses de l'ancien système racinaire. Les forêts sont toujours historiques, et notre habitude d'apprendre à l'oublier nous rend aveugles au dynamisme de la nature. La plus grande magie de la nature est dans son histoire – pas dans l'oubli de celle-ci.

La forêt du Kalimantan avait beaucoup à m'apprendre à ce sujet. La communauté Dayak pratique un système d'agroforesterie qui consiste à aménager des petits champs chaque année qu'on laisse ensuite retourner lentement à l'état de forêt. Cela signifie que le paysage le plus proche des villages est un patchwork de forêts à des stades différenciés de repousses. Les Dayaks sont tou·tes capables, en regardant un flanc de colline, d'y lire le calendrier des cultures : le vert clair des jeunes arbustes accentué par les arbres préservés ou replantés, le vert plus profond de la forêt secondaire, le vert le plus sombre et les hautes cimes de la forêt la plus ancienne.
Un flanc de colline là-bas est une histoire humaine, mais aussi plus-qu'humaine (*more-than-human*). La repousse de parcelles de forêt est le récit des mouvements, des fusions et scissions des communautés, des naissances et des mariages, des nouveaux enfants et des décès. En cartographiant les mouvements des ménages et les anciennes fermes, j'ai appris à voir ces histoires humaines et non-humaines. De retour en Californie, je n'ai plus jamais vu la forêt comme intemporelle.

Le fait que les forêts changent historiquement ne les rend pas pour autant imperméables aux dégâts humains. Nombreux·ses sont ceux et celles qui pensent que dès l'instant où l'on reconnait que les histoires naturelles sont mêlées aux histoires humaines, il n'y a plus de différence à faire entre une forêt et un parking puisque tous deux sont anthropiques. C'est absurde. Reconnaitre l'historicité de la nature et les rôles de l'humain dans celle-ci nous révèle l'importance de faire plus que jamais attention à respecter les temporalités et les conditions de vie des non-humains.

Dans *Le champignon de la fin du monde*[4], vous racontez l'histoire d'une forêt de la côte ouest étasunienne détruite par la coupe systématique de ses grands arbres, où est apparu le matsutake – un champignon très prisé au Japon qui pousse typiquement sur des sols pauvres en symbiose avec des pins –, attirant l'attention d'une variété de personnages. Vous expliquez comment les pins, en rendant possible la pousse des matsutake, ont permis à des populations déracinées et cosmopolites (migrant·es vietnamien·nes, anciens bûcherons au chômage, gérants de forêt et entreprises japonaises d'exportation) d'inventer une façon d'habiter les ruines du capitalisme. Est-ce qu'échapper à TINA (le discours « *There Is No Alternative* »)

ce n'est pas aussi cette capacité d'explorer ces interstices, ce que vous appelez des « fossés » ?

Nous avons beaucoup de chance, en tant qu'êtres humains, que le capitalisme industriel ne tienne pas ses promesses, c'est-à-dire de rationaliser entièrement les ressources de la terre et de les exploiter à son service. Nous ne sommes encore vivant·es que parce que cette promesse n'a pas été complètement réalisée, du moins pas encore. Les forêts exploitées par l'industrie forestière reviennent parfois sous d'autres formes, comme les pinèdes de pins lodgepole du centre de l'Oregon, où pousse le précieux et si parfumé matsutake. Mais les plantations d'huile de palme du Kalimantan sont un cas difficile, car la transformation de la forêt en produit de monoculture a été si totale et si vaste que de nombreux futurs alternatifs de « vivabilité » ont été anéantis. Comme l'a montré Sophie Chao[5] pour la Papouasie occidentale, les plantations d'huile de palme sont des zones mortes, des lieux où s'arrêtent les cartes de la vivabilité multi-espèces, à partir desquelles se répandent la violence des zones frontières et la mort.

On pourrait dire que l'un des défis les plus centraux de notre époque est de comprendre quels types de perturbations écologiques humaines permettent des futurs vivables, et lesquels n'en permettent pas. *Friction* décrit un moment dans la forêt du Kalimantan où de tels futurs étaient en balance. Les groupes indigènes se battaient pour les forêts, à la fois comme ressource vitale et comme lieu de vie plus-qu'humaine. De telles luttes continuent, mais à présent dans le cadre de l'expansion tragique des zones mortes des plantations d'huile de palme. Aussi bien l'agroforesterie des populations indigènes que les plantations sont des formes de perturbation humaine. Mais comme je l'ai mentionné, toutes les formes de perturbation ne se valent pas. Il est déterminant pour la survie sur terre d'en stopper certaines tout en étant conscient·es de nos prises dans toutes les écologies terrestres.

Quand j'ai publié *Le champignon de la fin du monde*, qui raconte l'histoire relativement bénigne de la réinvention de forêts déboisées par l'exploitation forestière en zones de cueillette commerciale de champignons par les réfugié·es et d'autres populations défavorisées, certain·es lecteur·ices l'ont pris comme une invitation à ne plus s'inquiéter : en dépit de la destruction écologique capitaliste, pensaient-il·elles, tout finirait par s'arranger. Je n'ai jamais eu l'intention de transmettre un message d'espoir qui l'emporterait sur tout le reste. De fait, je pense que la terre est dans une situation désastreuse, et un optimisme irréfléchi ne va en rien l'aider. *Le champignon* parle de la précarité du plus-qu'humain et de la nécessité de négocier les ruines. La survie collaborative est encore ce que l'on peut faire de mieux, mais c'est loin d'être la lumière au bout du tunnel. Il s'agit plutôt de faire de notre mieux pour vivre « en pensant par le milieu »[6]. C'est autre chose qu'un espoir qui refuse les mauvaises nouvelles.

> **Peut-être devons-nous apprendre à vivre sans jamais nous sentir chez nous. Il est possible que la domestication, y compris de nous-mêmes, fasse partie du problème. Nous avons appris à imaginer des formes de sécurité et de compagnonnage délimitées par la propriété et le patriarcat, des formes qui dépendent de la violence et du contrôle. Ce n'est pas l'unique façon d'envisager nos vies.**

Je suis vraiment contente que *Friction* paraisse maintenant en français parce que ce livre est une tentative de décrire la destruction des plus-qu'humains, tout en ne baissant pas complètement les bras. *Friction* offre un ensemble d'outils pour évaluer cela. Mon nouveau projet, *Feral Atlas : The More-than-Human Anthropocene*, poursuit cette trajectoire de pensée en format numérique[7]. C'est un projet collaboratif d'art et de science qui travaille sur des arts du récit dans lesquels toute forme de confiance aveugle est désavouée en faveur de ce que Donna Haraway appelle « vivre avec le trouble »[8]. *Friction* est aussi un projet qui entend apprendre à vivre avec le trouble, en prêtant attention aux conjonctures dans lesquelles nous sommes tou·tes pris·es, et aux multiples futurs alternatifs qu'elles pourraient ouvrir.

Comment habiter le désastre, comment se sentir chez soi dans un monde où la logique extractive de la croissance économique nous abstrait de nos milieux ? Isabelle Stengers

nous invite aussi à « penser par le milieu », à produire une pensée située, qui prend soin de ce qui l'entoure, de là où elle habite. Peut-être devons-nous apprendre à vivre sans jamais nous sentir chez nous. Il est possible que la domestication, y compris de nous-mêmes, fasse partie du problème. Nous avons appris à imaginer des formes de sécurité et de compagnonnage délimitées par la propriété et le patriarcat, des formes qui dépendent de la violence et du contrôle. Ce n'est pas l'unique façon d'envisager nos vies. « Penser par le milieu » me semble très juste, mais le milieu est souvent un lieu inconfortable, sans sécurité, et balayé par des vents provenant de toutes les directions. Ça ne signifie pas qu'on doit être malheureux·ses. Nombreuses sont les joies qui côtoient les dangers de cet espace du milieu. Alors que je travaillais à vos questions, j'ai fait une courte promenade pour réfléchir et mes pas m'ont guidée vers une pelouse où j'avais repéré des rosés des prés deux jours plus tôt, encore trop petits pour être cueillis. J'avais déposé des feuilles rouges près des têtes pour pouvoir retrouver l'endroit. Mais voilà qu'à présent quelqu'un avait marché dessus et les avait écrasées. J'ai quand même rassemblé ce qu'il en restait pour les poêler de retour à la maison. Vivre et penser par le milieu c'est un peu ça : cuisiner des restes de champignons écrasés.

La friction, c'est la reconnaissance qu'il y a beaucoup en jeu. Si un groupe de passionné·es pensent que leur manière de faire l'emportera en écrasant les autres trajectoires, ça ne veut pas dire qu'il·elles ont raison. Peut-être que la « modernité » est trop pétrie de la présomption que les projets se réalisent selon les plans des ingénieur·es qui les ont conçus. Le monde ne fonctionne pas comme ça. Lorsque les différentes trajectoires qui produisent nos mondes se frottent les unes aux autres, la friction génère de nouvelles combinaisons inattendues. Et nous devons faire avec cela. ■

1. Sylvia Wynter, « The ceremony found : towards the autopoietic turn/overturn, its autonomy of human agency and extraterritoriality of (self-)cognition », in *Black Knowledge/Black Struggles : Essays in Critical Epistemology*, Jason Ambroise & Sabine Broeck (éd.), Liverpool University Press, 2015, p. 184-252.
2. Bruno Latour, *Où atterrir ? Comment s'orienter en politique*, La Découverte, 2017.
3. Donna J. Haraway, *Vivre avec le trouble*, trad. Vivien García, Les Éditions des mondes à faire, 2020 (version originale : 2016).
4. Anna Tsing, *Le champignon de la fin du monde*, trad. Philippe Pignarre, La Découverte, 2017.
5. Sophie Chao, *In the Shadows of the Palms*, Duke University Press, à paraître.
6. Référence à une expression d'Isabelle Stengers, « penser par le milieu », dans *Civiliser la modernité ? Whitehead et les ruminations du sens commun*, Les Presses du Réel, 2017.
7. Anna Tsing, Jennifer Deger, Alder Keleman Saxena et Feifei Zhou (éd.), Feral Atlas : *The More-than-Human Anthropocene*, Stanford University Press digital series : feralatlas.org
8. Donna Haraway, *Vivre avec le trouble*, *op. cit.*



Maria Elena,
Naty et Valérie

CHEZ SOI, LITTÉRALEMENT

Valérie Vanhoutvinck a réalisé le film *Ongles rouges*, qui dresse le portrait de sept femmes, dont six en situation d'enfermement, en évoquant leur corps, leurs souvenirs, leurs gestes quotidiens. Lors du tournage elle rencontre Maria Elena, qui, au moment de l'écriture de ce texte, vient d'emménager dans un nouvel appartement. Naty, elle, vit en détention. Toutes trois ont partagé leur vision du chez-soi que Valérie transforme ici en un tissage où s'invitent les mots lus de la sociologue Perla Serfaty-Garzon. Ensemble, elles disent la matérialité et l'immatérialité du lieu habité, l'intimité que l'on se construit ou que l'on s'approprie, malgré nous parfois, à travers une histoire, une mémoire, des sentiments, des gestes, des images, des objets, des odeurs, des sons.

Le ciel est vif au-dessus du chemin de fer. La végétation envahit les contreforts des voies ferroviaires surplombant la rue Petit Pige. La rumeur de la ville presque vide adoucit ce jeudi de juillet. Une voisine hâte son fils, pieds nus sur le trottoir, à enfiler ses Crocs bleu pétrole. Il doit avoir 4-5 ans, lui échappe, file, tombe, se relève et entre 3 larmes, beugle : « j'veuuux pas paaatir... moi, à ma maison, Aaaaaaa ma maison ! » Sa mère le tire par le bras, lui enfile ses sandales et tente l'extraction du hall de chez eux où il vient de se réfugier en trombe, il s'accroche à la porte de toutes ses petites forces, il veut rester là.

Je finis par sonner au 58. Il est 9h07 quand Maria Elena m'ouvre la porte de l'immeuble où elle habite depuis peu au premier étage. Petit appartement 1 chambre, poêles au gaz, rue calme, Charleroi Nord, métro Waterloo, 387€ par mois, sont à peu près les mots qu'elle a retenus de ceux énoncés par son assistante sociale quand, pour la première fois, elles avaient évoqué sa sortie du centre d'hébergement. Ici, pas de parlophone ni d'ouverture automatique, le corps de Maria Elena vient recevoir le mien au pied de l'étroit escalier incurvé, à la porte de ce premier « chez elle ». À 33 ans, Maria s'empare de cette affaire : établir, dessiner, construire, bricoler, fonder son chez-soi.

La notion de chez-soi intègre à la fois l'habitation et l'un de ses modes majeurs d'expérience, soit l'intimité. L'habitat est un élément majeur de la culture, l'expression de la mentalité des habitants et de leur rapport à leur milieu. C'est à partir d'une culture que se définissent les choix résidentiels et que se déploient les pratiques quotidiennes de l'habitat. Le concept d'habitat sous-entend la mise en œuvre d'un projet d'habitation. L'habitat contenant le chez-soi, est une création délibérée par l'habitant d'un rapport dynamique d'appropriation de son espace propre. Elle relève de l'affirmation identitaire de l'habitant. En ce sens, l'habitat est le projet d'engager l'espace habité dans la construction de soi.

Perla Serfaty-Garzon, *Chez-soi. Les territoires de l'intimité*, Armand Colin, 2003.

« Le chez-soi, c'est un Endroit où tout peut se faire et se défaire, là où l'on prend les grandes décisions, où l'on se plonge dans de longues réflexions. C'est l'endroit où l'on entrepose tout ce qu'on a et aussi ce qui nous fait du bien : les souvenirs, les objets précieux. Le chez-soi c'est du concret parce que le chez-soi est attaché à des actes matériels pour le réaliser, l'entretenir, l'embellir mais c'est aussi une sensation, une impression. Dans le meilleur des mondes, lorsqu'on rentre chez soi on est enveloppée par une sorte de couverture douce et chaude, c'est l'Endroit, rêvé en fait, où l'on se sentirait libre, apaisée et à l'abri de tout. » – Naty

La part du sujet se révèle dans les gestes quotidiens qui traduisent le soin que l'habitant prend de l'espace habité. Ces gestes, fréquemment prosaïques, humbles, simples, forment un tissu de significations réciproques entre l'habitant et sa maison. Ils sont la manifestation même de la singularité d'être de l'habitant et de sa manière de se situer dans le monde. Pratiques et parfois rituels de l'habitation sont ainsi à la fois signifiants du sujet, producteurs de l'individu, mais aussi indicateurs d'une créativité quotidienne. En somme, pour reprendre un concept élaboré par H. Lefebvre, les usages et pratiques de la maison sont une poiétique. Cette poiétique est à l'œuvre alors et là même où les contraintes des modèles culturels, des ressources matérielles des individus, du marché ou des médias semblent en aliéner le déploiement, en interdire la force d'expression et la transformation en langage propre.
(Perla Serfaty-Garzon)

« Je me demande c'que j'peux bien penser de cette idée de "chez-soi", j'ai toujours vécu chez les autres. Orphelinat, mère adoptive, prison, centre d'hébergement et pourtant je sais exactement ce que c'est que cette notion. Je n'ai jamais rien eu à moi, même pas une location, et malgré cela je me suis chaque fois bien occupée à fabriquer un "chez moi", me suis débrouillée en fait, pour créer une sorte de sentiment de chez moi, même quand

je vivais en cellule, alors qu'en même temps tu veux surtout pas que cet endroit soit "chez toi", ce serait quoi alors si ce n'est pas "à nous", le "chez-soi" ? » – Maria Elena

« Après mon mariage j'ai déménagé dans une maison que nous avons achetée à Froidchapelle : c'était le bout du monde, entre champs et forêts, à 800 m des premiers voisins. Une très grande maison avec des dépendances et beaucoup de terrain, c'est dans cette maison que j'ai placé le plus de jalons, nos 3 enfants y sont nés et ont, au fil du temps, transformé et modifié les habitudes et le profil de ce logement. C'était très lumineux et nous avons eu la joie d'y accueillir des poules, des oies, des chèvres, un paon "Maurice", des chiens et des chats. La vie là-bas nous demandait énormément de travail mais je dirais que le lieu, notre "chez nous", nous le rendait bien. » – Naty

L'agencement des objets du mobilier est en grande partie déterminé par le système relationnel d'une classe sociale. Le rôle de l'habitat comme instrument de distinction, servant à afficher un statut, est validé. Dans cette perspective, certains lieux deviennent ainsi en quelque sorte partie de soi. À ce titre, ils fournissent la base des processus d'appropriation de l'espace. Mais si l'habitat sous-entend toujours l'appropriation, s'il ne peut être uniquement considéré comme le lieu d'un exercice de validation d'un statut, c'est qu'il ne fait pas seulement référence à ce qui est compris entre les murs et à l'aménagement propre à l'habitant de cet espace. L'habitat fait aussi référence à la conscience de l'habitant de sa propre intériorité, à ses secrets, à sa vie familiale, domestique, quotidienne, à ses arrangements privés ; en somme à son intimité.
(Perla Serfaty-Garzon)

Plaids tout doux de différentes grandeurs Plantes petites et grandes Coussins moelleux Petites figurines : animaux, coup de cœur pour les oiseaux Tasse fétiche, grand tasse ronde avec anse verte pomme (en prison à Mons : petit mug avec couleurs vives) Calendrier annuel Femmes d'aujourd'hui Fleurs de douche (pas blanches) Cafetière Micro-ondes Four Mixeur Machine à laver Radio TV Lecteur DVD PC Taques électriques casseroles et ustensiles Quelques livres Lit 1 personne pour l'instant Odeurs : Café au matin Linge propre Celui de l'air frais, quand les fenêtres sont ouvertes ou même après (odeur fétiche que j'adore et qui me rappelle l'enfance mais que je ne cherche pas forcément à retrouver chez moi mais que j'ai retrouvée dans un magasin, chez Kiabi à Charleroi Comme un « parfum à la douceur » qui me rappelle l'odeur d'un petit savon (rose bonbon) rond, plat, emballé dans du papier translucide blanc Ben non, rien qui évoque le Guatemala où je suis née. – Maria Elena

C'est Maria Busschot, mère de la mère de mon père qui la première dans la famille devient propriétaire. 1919, jeune veuve, 3 enfants en bas âge, Maria est placée avec plan d'achat social par la commune d'Auderghem dans une maison ouvrière de la rue Valduc. Elle y tient menue épicerie et tripot illégal derrière la tenture quadruple épaisseur dissimulant les petites tables de jeux et relents illicites. Il neige parait-il, ce matin de mars où elle meurt d'un seul coup sur sa bêche retournant son lopin. Ma grand-mère Lisette hérite de la maison et marie Louis, livreur à vélo. 5 enfants naissent au 196, sur la table de la cuisine. À la mort de Lisette, son dernier fils Sergio, ainsi que sa fille Aniek et ses enfants, se répartissent les 3 étages de l'étroite maison. Plus tard, l'oncle Sergio succombe à une cirrhose explosive, et sans que cela ait forcément un lien, il est enseveli sous d'invraisemblables dettes, il faut vendre la maison. J'hérite du réveil matin en métal orange de mon grand-père, de 7 coquetiers en bois et de la table de cuisine.

Le chez-soi abrite l'intimité de l'habitant avec ses forces et ses faiblesses, avec la tentation de l'ancrage dans la maison, de l'arrêt, de la stabilité et des sécurités du repli. Il abrite en même temps la conscience du potentiel d'aliénation que porte cette stabilité et ce repli. Ce dernier est toujours menacé d'étroitesse et de renonciation à la disponibilité envers autrui, menacé, en somme, d'absence de l'habitant au monde et à ses conflits, menacé d'oubli de l'hospitalité.
(Perla Serfaty-Garzon)

« C'est super important pour la santé du corps et de l'esprit de se créer un chez-soi en prison. Si nous nous accrochons à ce que nous avions avant, nous restons mélancoliques et tristes d'avoir perdu tout ça. Si nous tentons de regarder vers l'avenir et de créer de nouvelles idées, tout reste flou puisque notre date de sortie n'est jamais certaine. On doit donc accepter de créer un chez-soi de transition, comme une location de studio en attendant un prochain déménagement. Il s'agit donc de s'approprier la cellule comme un mini-appartement. Il faut à tout prix le décorer, le fournir de nécessaire culinaire, domestique, avec les moyens du bord. En gros, c'est le meubler, le colorer, l'embellir et y instaurer une odeur propre et personnelle comme celle qui règne dans les maisons. C'est ainsi qu'on arrive à dire aux autres détenues, à demain je rentre à la maison, "chez moi". Et ce n'est pas le passage des surveillants qui peut empêcher d'être chez soi. Le guichet peut

être occulté par un papier le temps voulu, tout comme on ferme un rideau, pour ne pas être vu par les voisins. C'est exactement pareil. » – Naty

Carpettes orange « Excelsior Mouscron » Plantes et re plantes Trousses à tout Poster NAPOLI Passe-vite de bobonne Cendriers Dessins de Clara et Salomé d'Imane Gibril Livia Zoé Ciseaux Tenailles Bouquins pagaille Chips Moutarde Canapé Table de cuisine héritée Cruche émaillée Enveloppes Salopettes rouges remisées Gouaches Agrafes Crayons Cassettes old school DVD Colles Tabourets Bonbons Joris Parfums odeurs relents fumées Meubles reçus donnés Rouge vert bleu sur les murs radiateurs en doré Cartes routières Roses trémières Nattes Fenêtres vitres verres Chasse qui coule Du Dasty Classic oui oui Trucs à monter sur l'escalier.- Valérie

Les travaux d'histoire des mentalités nous ont appris que l'intimité, dans l'acception contemporaine et courante de ce terme, est une construction sociale dont l'élaboration sur plusieurs siècles a radicalement altéré la confusion entre le privé et le public qui prévalait avant le XVII[e] siècle.
À l'époque moderne, les nouvelles démarcations entre sphère publique et sphère privée correspondent à la définition de nouveaux idéaux : retrait personnel, sociabilité sélective, intimité. La demeure se referme sur le cercle familial et celui des proches. Elle fait l'objet d'un intense investissement affectif qui s'affirme comme l'autre face du sentiment de la famille.
(Perla Serfaty-Garzon)

Si j'évoque la maison d'Auderghem c'est qu'elle reste à ce jour mon « chez moi » le plus dense. Inscrite dans mes rétines, cœur, poumons, ses rumeurs s'invitent régulièrement sous ma langue. J'entends crisser les marches incertaines menant à la petite cave, je suis le linoleum vert élimé troué tacheté de blanc, le rai de lumière frôlant le divan de skaï noir, ricochant sur la table basse ronde tournante assortie, je suis les puzzles assemblés, collés devenus affiches essaimées dans l'espace.

L'expression « chez-soi »véhicule deux questions distinctes déjà reliées : celle de la maison qui est traduite par le mot « chez » dérivant du nom latin « casa ». L'autre est celle transmise par le pronom personnel « soi » qui renvoie à l'habitant, à sa maitrise de son intérieur mais aussi à sa manière subjective d'habiter. La présence du terme « soi » indique que la maison est le lieu de la conscience d'habiter en intimité avec soi-même.
(Perla Serfaty-Garzon)

Chez moi actuel : Photos de mes enfants Calendrier Cartes postales reçues Des vêtements 6 livres Plantes Plaids Mug perso jaune avec écrit « Lovely woman » Peignoir noir cousu à l'atelier couture ici à la prison Pour mon chez moi d'avant : ce qui me revient en premier c'est ma cuisine et mon énorme casserole en fonte bleue le Creuset Sinon Idem que Maria Elena pour l'électroménager mais « amplifié » par les enfants et la vie de famille, avec jeux vidéo et linges séchés dehors sur le fil au jardin Nos chiens nos poules Les 2 voitures sur le parking devant À l'intérieur de la maison, une cheminée ouverte, un grand canapé, un certain confort De la lumière et de l'espace À l'extérieur un abri de jardin, des goals pour les enfants Des odeurs : petits plats mijotés, bois entreposés, parfums Des chansons et encore des chansons.- Naty

L'espace du chez-soi, un lieu d'accumulation d'objets, de fluides, de signes, de traces ?
L'espace du chez-soi, un régulateur d'ouverture et de fermeture au monde ?
Le chez-soi ou la nécessité d'un espace intérieur individuel à distancier du corps social ?
Le chez-soi une forme de mémoire propre, d'intime absolu ?

Il est 14h12 quand je sors de l'immeuble de la rue Petit Pige à Charleroi. Un train vient de passer, le ciel s'est pris du gris. Maria Elena fait signe, depuis le 1[er], derrière la baie vitrée. J'aperçois à peine son visage qu'elle hisse au-dessus des larges feuilles de son hibiscus rose à coup de pointes de pieds répétées. Je réentends son rire me dire sur le sofa finalement le chez-soi c'est dans la tête, tu l'trimballes avec toi, dans toutes les situations, partout... en fait, le chez soi c'est partout. ■



Joseph Tonda
Enseignant-chercheur en sociologie et anthropologie à l'Université Omar Bongo de Libreville

LE CAUCHEMAR COMME LIEU DE VIE

Ces derniers mois, nous avons assez entendu la métaphore filée de la guerre contre le coronavirus érigé en ennemi invisible des États et de leurs sujets. C'est la volonté implacable du virus qui obligerait les dirigeant·es à prendre des mesures sanitaires, à fermer les lieux de sociabilité et à décréter le confinement, réduisant ainsi le lieu de vie au foyer, au « toit sur la tête » pour les plus chanceux·ses. Que se passe-t-il quand le lieu de vie devient un mauvais rêve, le cauchemar produit par un virus ? Simple métaphore ? Pour Joseph Tonda, l'expérience de vivre dans le rêve de l'autre est pourtant un scénario qui se répète. Du capitalisme destructeur aux mouvements Black Lives Matter, en passant par l'esclavagisme et la colonisation, le sociologue et anthropologue propose une analyse troublante qui, en pensant le « coronavirus-cauchemar » comme lieu de vie, interroge les mécanismes et les discours de l'assujettissement et les frontières de la démocratie.

Mon propos est de montrer que la vie des populations depuis l'irruption de ce nouveau coronavirus début 2020 s'inscrit dans la logique que révèle un internaute accusant le gouvernement congolais de Brazzaville de « tuer les restaurateurs, les patrons de bar et de boites de nuit », logique selon laquelle la covid mènerait une guerre d'extermination passant par la suppression des lieux d'alimentation, de plaisir et de jouissance en échange de l'argent. Plus précisément, je voudrais soutenir l'hypothèse selon laquelle les gouvernements et les populations vivent depuis bientôt un an dans le rêve d'un cauchemar, et que ce dernier est le coronavirus, l'« ennemi invisible ». La question qui se pose est alors la suivante : comment un cauchemar peut-il rêver et comment ce rêve peut-il être le lieu de vie des populations mais aussi, le lieu des projets de réalisation d'une dystopie ?

Le rêve du coronavirus, « ennemi invisible »

Avec l'expérience du confinement, une immense partie de la population mondiale vient *de vivre dans le rêve d'un cauchemar* : le coronavirus. Le « confinement » – le lieu de la vie confinée – s'est imposé à tou·tes comme dystopie, comme lieu du malheur tant il soustrait les confiné·es aux habitudes dont s'était tissée la trame de leur vie d'« avant » : l'habitude de se coucher, de dormir, rêver, se lever, se laver, déjeuner (si possible), aller au travail pour ceux et celles qui en ont (ou en avaient), aller chercher du travail ou les moyens de vivre pour ceux et celles qui n'en avaient pas. Pour tou·tes, la vie à la maison avait sa condition dans la vie de « dehors » durant la journée, mais aussi, pour l'importante population des travailleur·ses de nuit, dans cet espace-temps du repos, du sommeil et des rêves. Tou·tes, cependant, avaient « avant » *l'événement* besoin de se retrouver à un moment donné dans un rythme régulier ou pas, entre ami·es, entre connaissances, entre relations, et de faire de nouvelles connaissances.

Sur les réseaux sociaux, un internaute tient ces propos à un ministre porte-parole du gouvernement congolais de Brazzaville : « Au lieu de tirer les leçons d'un fiasco, vous avez mis en place un couvre-feu qui ne tue pas la covid mais les restaurateurs, patrons de bars et de boites de nuit. » L'accusation institue le couvre-feu comme un sujet qui pense, qui rêve et qui agit intentionnellement contre les entrepreneur·es économiques dans les secteurs de l'alimentation, des plaisirs et de la jouissance. Ce que l'accusateur dit sans le dire, c'est ainsi deux choses : la première, que le gouvernement est aux ordres de la covid ; la deuxième, que la covid, qui fait agir le gouvernement et son bras armé – le couvre-feu – a pour objectif de tuer ceux et celles qui travaillent sur les *lieux* où sont offerts, contre argent, la nourriture, le plaisir et la jouissance.

Ces lieux de vie, source de promesses, d'espoirs et d'espérances dans la vie quotidienne, se sont brutalement estompés et ont basculé, du fait des couvre-feu, dans le souvenir et la nostalgie. La rupture a été brusque, faisant du présent un temps désorienté, et de la *vie* un lieu d'interrogations révoltées. Pour beaucoup, l'urgence a redoublé d'intensité jusqu'à devenir tyrannique, tandis que le passé immédiat s'est précipité dans un futur lointain et inaccessible. Le rêve, qu'il soit rêverie ou phantasme, a innervé les lieux du confinement.

Le cauchemar, autre nom de la dystopie, s'est ainsi invité comme lieu de vie au présent qui avait pour nom coronavirus. Dans l'ancien État indépendant du Congo, propriété personnelle du roi Léopold II, devenu ensuite la colonie belge puis le Zaïre, puis l'actuelle République démocratique du Congo, des musicien·nes kinois·es, dont l'intense et dynamique créativité est partout

reconnue – Koffi Olomidé et d'autres artistes moins connu·es –, se sont mis à chanter et à danser le coronavirus.

> Ceux et celles qui vivent une vie de rêve créée par la valeur possèdent l'État, ses forces armées, ses hôpitaux, à leur service. Ces personnes vivent partout chez elles, parce qu'elles possèdent la valeur et en sont possédées.

Rêve colonial

Pour les Africain·es, tou·tes descendant·es de la situation coloniale, *l'événement* que constitue l'épidémie avec sa dimension catastrophique s'inscrit dans une histoire des lieux de vie de nuit et de jour, dans la forêt, dans les lacs, au bord des fleuves, lieux où l'insupportable présent colonial fomentait la révolte qui le niait dans l'imaginaire, dans le symbolique, dans la politique ou dans les rêveries[1]. Dans les deux Congos, ces lieux sont les *ngandas* et bars urbains.

En Afrique de l'Ouest ce sont ces lieux de la transe et de la transgression des interdits immortalisés par Jean Rouch dans *Les maîtres fous*, où des travailleurs venus du Niger au Ghana, ancienne *Gold Coast*, se sont transformés en soldats et officiers de l'armée coloniale ou en locomotives humanisées, vivant ainsi dans le rêve du colonisateur.

Au Gabon et au Congo, c'est la figure charismatique – donc magique – de De Gaulle qui créa des lieux de vie dans le rêve du colonisateur : la danse *Ngol* – déformation du mot Gaulle – se danse encore dans certaines cérémonies de deuil au Gabon, et le matswanisme, un « mouvement politico-religieux » étudié par Balandier[2], fut saturé de symboles gaullistes, dont le masque Gaulle.

Aujourd'hui, partout des contestations du masque transfiguré d'une autre réalité charismatique, le coronavirus, sont dirigées contre la dictature des États dits démocratiques, et partout circulent sur les réseaux sociaux des rumeurs sur les projets diaboliques de numérisation de la population mondiale par la vaccination dont l'instigateur serait Bill Gates. Il serait ainsi l'incarnation du Big Brother orwellien et marquerait la fin de la séparation entre espace public et espace privé puisque les corps individuels seraient, de l'intérieur même, le lieu de vie du fascinant et terrifiant État.

L'imagination humaine, quelle que soit la latitude où elle s'exerce, s'exprime partout dans une langue universelle qui fait des pandémies et de leurs agents des sujets dotés d'intentionnalité, comme l'atteste l'idée selon laquelle le virus est un « ennemi invisible ». Or un ennemi élabore des stratégies, met sur pied des tactiques et a pour objectif de vaincre et de soumettre une population. Les guerres coloniales en Afrique condamnèrent les vaincu·es au « travail forcé » ; l'esclavage condamna les individus capturés à vivre ailleurs chez eux : leur lieu habituel de vie leur devint brusquement étranger, leur corps ne leur appartint plus puisqu'il pouvait être vendu, au même titre que leur progéniture. Le rêve de tout ennemi en guerre est donc de faire vivre l'autre ailleurs chez lui – ailleurs dans son corps, ailleurs dans sa famille, ailleurs dans son village ou dans sa ville, ailleurs dans son pays.

En vivant ainsi dans le rêve de l'ennemi, et notamment de l'ennemi *invisible*, on vit dans le cauchemar : on vit un cauchemar né du rêve d'un être imaginaire. Avec le coronavirus, la vie des habitant·es de la terre s'est transformée en entrant dans le rêve d'une figure de l'imaginaire : « l'ennemi invisible ». Cette vie dans le rêve de l'ennemi invisible a été la vie dans un cauchemar.

Vivre dans le rêve du capital

Mais dire que les métaphores employées dans le langage pour le virus et la pandémie leur attribuent une subjectivité, et que de ce fait leur rêve est un rêve métaphorique ou analogique, ne suffit pas pour affirmer que tout ceci est symbolique et que la réalité ne correspond pas à cela. C'est bien le contraire qui est vrai : la réalité que les gens ont vécue (et vivent encore) est celle de leur vie qui a eu pour lieu le rêve d'un virus sans subjectivité, sans intentionnalité. De même que dans la société capitaliste, c'est précisément une « abstraction », sans intentionnalité mais qui pense, rêve et agit, dont le rêve est le lieu de vie des riches comme des pauvres, des capitalistes comme des prolétaires.

Pour le démontrer, commençons par rappeler que l'histoire et l'anthropologie de toutes les maladies et de la mort qu'elles donnent sont l'histoire et l'anthropologie de l'assujettissement de l'humanité à ces réalités sans conscience ni volonté auxquelles la conscience humaine attribue les « qualités » de sujets. Les tyrans, ceux et celles-là même qui rendent malades, massacrent, enferment et déplacent les populations, réalisant leurs rêves, leurs pensées par ces actions inhumaines ou déshumanisantes, sont des incarnations historiques de la mort et de la maladie.

C'est également sur ce modèle que s'est mis en place un système : le système capitaliste, système dont l'État est un dispositif théologique. En effet, selon des auteurs critiques, ses sujets réels ne sont pas les capitalistes ou le prolétariat mais un sujet invisible appelé « sujet automate »[3] ou encore *valeur*, aussi qualifié d'« abstraction réelle ». C'est ce sujet invisible, cette abstraction dans le rêve de qui étaient entré·es esclavagistes et capitalistes, qui a ordonné les *déplacements* des millions d'êtres humains du continent africain aux continents américain et européen où il·elles ont connu le confinement dans les plantations pour reproduire la valeur, aux dépens de leur vie achetée – valeur par l'argent et vendue sur le marché. Ces êtres humains ont été confiné·es non pas pour échapper à la mort, mais pour travailler à mort pour faire vivre la valeur, pour que s'institue définitivement l'illusion d'optique sociale ou économique par laquelle l'argent produit de l'argent augmenté.

Le capitalisme a donc pour modèle de fonctionnement ce qu'il produit massivement pour les un·es, à savoir la maladie et la mort, et ce qu'il donne aux autres, la vie et la santé, par la plus-value. De ce point de vue, il est une formation historique fonctionnant sur le modèle de la maladie et de la mort récapitulé par le coronavirus, qui s'attaque à la vie non seulement, par la suppression du pouvoir de respirer[4], mais aussi, par celle de pouvoir se nourrir, vivre dans des sociabilités qui procurent du plaisir et de la jouissance. « Être » sans conscience ni volonté, « séquence d'un cauchemar », le coronavirus et la pandémie sont des ennemis invisibles, des « abstractions réelles » dont le rêve, qui est le rêve d'un cauchemar, est le lieu de vie des populations.

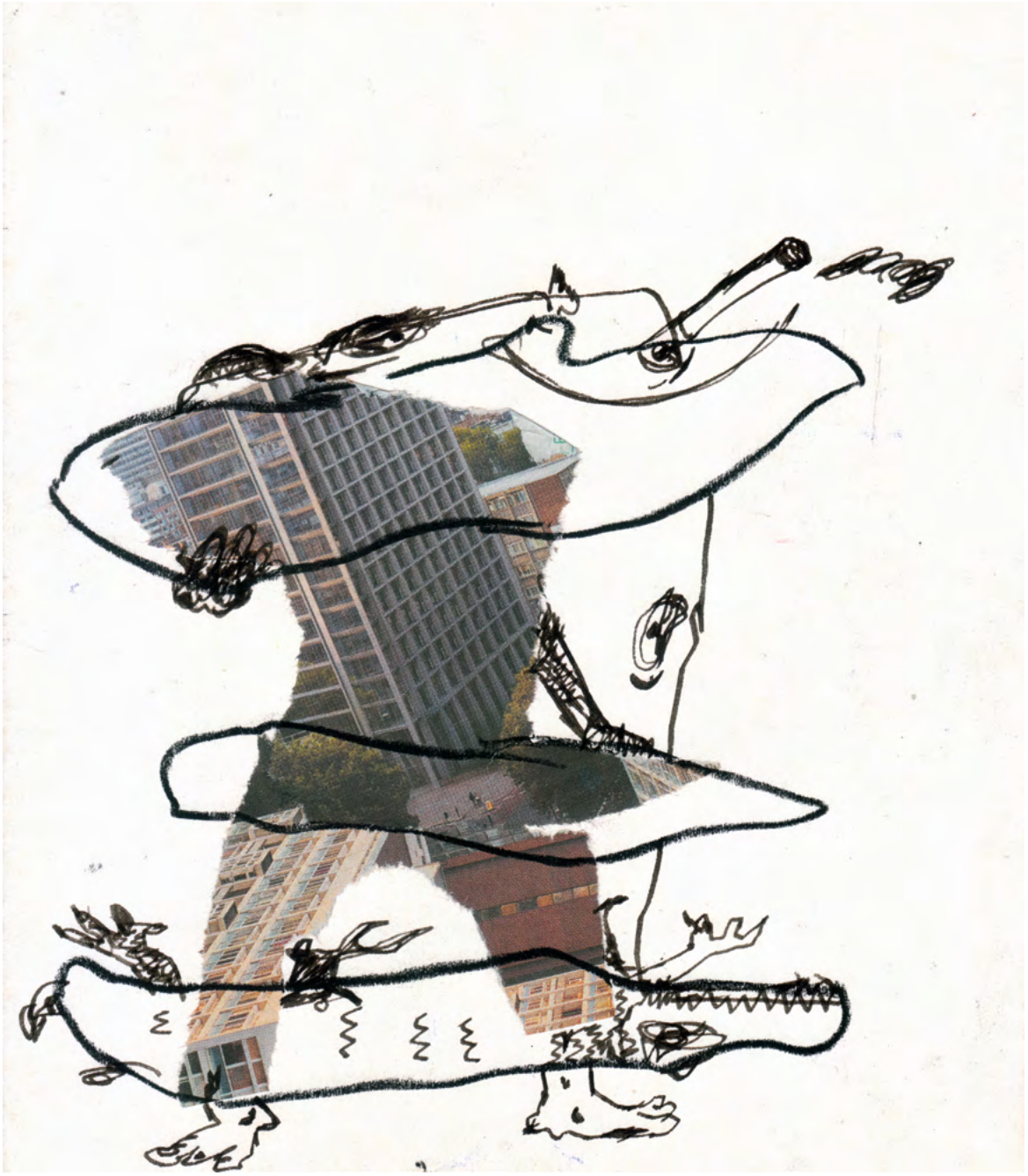
Ce que montre cette conjonction de la violence – celle de la maladie et de la mort virale et policière –, c'est la réalité, dans le monde du capitalisme avancé, du cauchemar comme valeur, comme virus, comme lieu de vie.

Frontières de la démocratie

Cette socio-anthropologie du coronavirus-cauchemar comme lieu de vie nous permet ainsi de mieux mettre en perspective les frontières de la démocratie. En effet ceux et celles qui vivent une vie de rêve créée par la valeur possèdent l'État, ses forces armées, ses hôpitaux, à leur service. Ces personnes vivent partout chez elles, parce qu'elles possèdent la valeur et en sont possédées : ce sont des corps de valeur, des corps valorisés. Elles prennent leurs soins et l'on prend soin d'elles dans les meilleurs hôpitaux, les meilleures cliniques de New-York, de Johannesburg, de Berlin, de Paris, etc. À l'inverse, les personnes qui vivent la vie de cauchemar ont les forces armées, l'État, les hôpitaux non pas tant à leur service que contre elles, puisqu'il leur faut de l'argent pour espérer venir à bout des maladies et échapper provisoirement à la mort. Ce sont des corps sans valeur, mais producteurs de la valeur lorsqu'ils sont employés à l'usine, au chantier, à la mine, dans la plantation.

Aux États-Unis, ceux et celles qui comptent le plus de mort·es sont les noir·es, c'est-à-dire les descendant·es de ceux et celles qui ont été déplacé·es par centaines de milliers de « chez eux/elles » vers les plantations des Amériques. Il·elles ont connu dans leur chair la violence meurtrière de la maladie et de la mort, sujets sans conscience ni volonté mis au service d'un autre sujet, le sujet automate, lui aussi sans conscience ni volonté, qui est le sujet du capitalisme. Ces personnes, du fait de leur comorbidité, ont payé le prix le plus élevé de la vie dans le rêve du cauchemar mondial qu'est le coronavirus, dans un pays où elles vivent comme si elles n'étaient pas chez elles : elles vivent ailleurs chez elles, comme l'on vit dans tous les rêves, y compris et surtout lorsque l'on vit dans le rêve américain. Voilà pourquoi, lorsqu'elles prennent la parole, dans un contexte qui conjugue les effets de la visibilisation de la violence policière meurtrière et de la violence de la maladie et de la mort, elles crient : Black Lives Matter! Car il n'est pas évident, comme l'attestent la mort donnée par le virus et la mort donnée par la police, que la vie des noir·es compte, qu'elle a de la valeur. Et ce que montre cette conjonction de la violence – celle de la maladie et de la mort virale et policière –, c'est la réalité, dans le monde du capitalisme avancé, du cauchemar comme valeur, comme virus, comme lieu de vie. ■

1. « Le concept de "rêverie" tel que proposé par Gaston Bachelard est lié au merveilleux, il peut aider à penser ce qui était perdu et ce qui n'était pas perdu, ce qui était protégé et ce qui était composé, sans réenchanter non plus une histoire brutale et amère. », Nancy Rose Hunt, « Espace, temporalité et rêverie : écrire l'histoire des futurs au Congo belge », in *Politique africaine* n° 135, 2014, p. 118.
2. Georges Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Presses universitaires de France, 1963.
3. Anselm Jappe, *Les Aventures de la marchandise. Pour une nouvelle critique de la valeur*, 2003, p. 45. Lire aussi sur la valeur Gérard Briche, *Le spectacle comme illusion et réalité. Le concept de spectacle chez Guy Debord et la critique de la valeur*, Éditions Palim PSAO, 2012. Cette thématique est abordée dans Joseph Tonda, *L'impérialisme postcolonial. Critique de la société des éblouissements*, Karthala, 2015. p. 115-118.
4. Achille Mbembe, « Le droit universel à la respiration », *AOC média*, 6 avril 2020.



Julie Romeuf
Autrice d'espaces d'arts vivants pour La Commune Mesure

ALLER AILLEURS. POURQUOI ?

Il est d'autres langages que celui de la science qui peuvent nous aider à élucider la complexité du monde. L'approche originale de l'artiste Julie Romeuf en fait partie. Décrivant ses voyages, ses résidences et ses rencontres, elle propose aux lecteur·ices un angle nouveau pour comprendre comment les êtres humains habitent, vivent, occupent, s'en sortent… Des expériences les plus banales aux plus frappantes, elle nous invite à poser la question : c'est quoi, vivre *ici* ou *là* ou bien encore *là-bas* ?

Mon premier métier est logisticienne. Ma position est fixe, derrière l'ordinateur. Les cartes sont un moyen d'accès au monde (localisations, trajets, déplacements, etc.). Sur un bien-entendu, je bifurque, je change de route, je commence le théâtre. Il y est question de langues, de mots et d'adresses ; d'urgences et de transgressions. Je deviens comédienne, surtout de théâtre de rue, et commence à concevoir des interventions pour l'espace public. Je développe mon lien aux cartes et aux territoires. Plus tard, je découvre les cellules grilles[1] en écoutant la radio. Ces cellules constituent un système de positionnement dans le cerveau sous forme de cartes internes. Le cerveau humain crée une cellule hexagonale à chaque fois que l'on parcourt un mètre. Chaque cellule enregistre et répertorie nos émotions, impressions de volume, de lumières, de matières, d'humeurs en lien avec un point précis dans l'espace. Elles participent ainsi au fonctionnement de la mémoire, orientent nos comportements et régissent notre rapport aux lieux. Depuis, je cherche les moyens de traduire ces cellules grilles pour donner voix aux lieux qui nous accompagnent ; les familiers et les imaginaires, dire ce qu'ils racontent de nous : individu, habitant·e, citoyen·ne, société. Cet élan de traduire des lieux m'a permis de réaliser plusieurs formes artistiques dont les motifs récurrents soulignent une préoccupation pour le *chez soi* et l'*habiter*.

(Im)mobilisations

En mars 2016, je découvre la Jungle de Calais aux côtés du PEROU[2]. Je m'assois dans une *kitchen* et relève les gestes qui témoignent du soin pour soi, de l'allure. J'observe du coin de l'œil un miroir à l'entrée où les hommes scrutent la conformité de leur coiffure et la blancheur de leurs dents, se sourient avant de quitter l'image du miroir. On entend le vrombissement permanent des autoroutes, lointain et couvert par les musiques qui s'échappent des postes. La zone sud du campement est en cours de démantèlement. Les gens partent pour la zone nord. Les habitations ou *shelters* sont constituées d'un ensemble de planches de bois et palettes érigeant de petites cabanes de 4 à 6 m^2 dans lesquelles plusieurs personnes cohabitent. Le chez-soi est révélé par les objets (brosse à dents, bouteille de gaz, etc.) témoins de la sauvegarde de l'intimité. Je réalise l'interview de ces objets et récolte une variété incroyable de langues étrangères et le son continu de l'autoroute. Le souffle chaleureux des brûleurs à gaz suivi des bulles en ébullition à la surface de l'eau, atteste la constante hospitalité avec laquelle j'ai été reçue. Migration volontaire ou subie, politique ou économique, celles et ceux que je rencontre laissent un chez-soi pour un ailleurs. Dans l'entre-deux c'est le départ, l'exode, l'errance, l'attente prise en étau entre la nécessité et le désir.

Je retourne à Calais aux côtés de Nadège Prugnard[3]. L'ensemble de la zone sud a été complétement démantelé. J'entends par là les habitations détruites et les débris transportés. La terre retournée. Seules remontent à la surface des chaussures esseulées. Nous glanons les chaussures comme des histoires. En parallèle, il nous arrive d'aller donner des cours de français à l'école de Zimako. Les niveaux de français et d'anglais sont très disparates mais le désir d'expression est commun à tou·tes. Un matin, nous débarquons à l'entrée de la *main street* avec des brassées de fleurs. « Contre une fleur, un message que tu souhaites délivrer au monde. » Les messages recueillis auprès des migrant·es sont percutants et sensibles : « *We are not terrorist, we just escape of them !* » Nous avons transformé les messages en petits drapeaux plantés dans les chaussures. Nous les avons installés dans le centre-ville de Calais, la nuit, puis le lendemain jusque devant la police qui expulse des habitant·es d'un squat en centre-ville. Traduire un lieu, en rendre visible les frontières et passages exprime le rapport des individus aux identités, au chez-soi et à la distance. Cela donne à voir le déplacement et l'exil confronté aux démonstrations d'hospitalité comme d'hostilité.

Maison en carton

En février 2016, à la Chaux de Fonds, en Suisse, j'accompagne Valentine Ponçon dans « La maison qui brûle » : une maquette de ville, à l'échelle d'une place, vouée à prendre feu. La figure de l'exil et de la recherche du chez-soi prend corps avec un personnage qui porte une maison en carton en baluchon, directement inspirée d'*Anarchiteckton* de Jordi Colomer. On fabrique une maison ou un immeuble à partir d'un carton de transport de marchandise ou de déménagement (idée de déplacement). Ce carton est placé au bout d'une ficelle elle-même raccordée à un bâton. Le bâton jeté sur l'épaule, Valentine traverse la ville en marches silencieuses. La présence est simple, les moyens rudimentaires et l'image saisissante et accessible. Je reprendrai d'abord ce motif dans un essai performé à la FAI-AR (Formation supérieure d'arts dans l'espace public), puis je le transformerai en atelier à Saulx-les-Chartreux chez Animakt avec les étudiant·es du Master PCEP (Projets culturels dans l'espace public). Chacun·e confectionne une maison à porter en baluchon. Ensuite, nous sortons en ville, en marches silencieuses, sans nous interdire toute interaction avec les passant·es et les habitant·es car les questions sont nombreuses sur la portée et la signification de ces maisons. Beaucoup de sans-abris et d'acteur·ices sociaux·ales sont spontanément venu·es nous parler. Je sens que la simplicité de l'objet et des présences permet à chacun·e de projeter un imaginaire et des questions sur le chez-soi. Les motifs de l'installation de chaussures et des maisons en carton en baluchon seront repris dans une pièce courte en extérieur : *Au bord de* en avril 2017.

Au bord de

Notre corps est notre première maison, le premier lieu que l'on habite ; celui où l'on habite déjà quel que soit son chez-soi. C'est à partir de là que l'on vit, que l'on se forge une identité et des espérances. C'est avec lui que l'on éprouve l'exil. Pour traduire la Jungle de Calais nous travaillons dans la Cité des Aygalades à Marseille dans le tunnel piéton qui relie deux parties de la Cité par dessous l'autoroute. Je suis accompagnée de Camille Fauchier, acrobate et danseuse, de Yann Debailleux, compositeur et guitariste, et de Maude Fumey comme œil extérieur. Camille a un corps de circassienne dynamique, puissant et réactif. Elle peut monter sur les façades à mains nues et se rattraper du bout des doigts. Les quelques témoignages récoltés auprès des migrant·es font apparaitre le caractère exceptionnel de leur situation. Leur présence sur le territoire français tient d'une impossibilité à rester chez eux·elles, dans leur pays. Beaucoup partent en espérant qu'il·elles trouveront ailleurs des réponses économiques, sanitaires et de sécurité. Il·elles marchent longuement et dans des conditions d'une extrême précarité, parfois sans nourriture, sans eau et sous la direction d'un ou plusieurs inconnus qui les traitent comme du bétail. Subir les tortures, l'incarcération et être encore là, disponible à raconter son histoire avec l'espoir que « demain ça ira mieux », cela tient pour moi de l'impossible, de l'inconcevable. Camille avec son corps donne une traduction sensible de cet impossible-là. Yann travaille avec un looper. Cette technique de reprise en boucle de séquences musicales exprime pour moi la réalité d'un recommencement, celui de l'Histoire, de l'hospitalité politique et des migrations. Yann a composé un ensemble de variations à partir d'un thème qui a surgi de la salle de répétition comme une évidence avec un côté rock percutant qui mêle colère et tristesse. Dans cette pièce j'utilise les textes écrits à mon retour de Calais. Les spectatrices et spectateurs sont accueilli·es par Coline Trouvé, performeuse, qui les guides silencieusement, portant sur l'épaule sa maison en baluchon, réalisée lors d'un atelier à Marseille. Dans la déambulation, le public est arrêté par un chemin de chaussures vides. La pièce se termine par l'image de Camille en train de faire du stop, debout sur le mur d'isolation phonique de l'autoroute. Cette pièce aurait mérité un travail assidu et accompagné dans la Cité des Aygalades permettant à notre traduction de ne pas être intrusive, ce qu'elle a été. Devant ce constat il m'a paru incontournable de répondre à des « projets de territoires » afin de travailler sur un espace particulier avec ses habitant·es.

Traduire un lieu, en rendre visible les frontières et passages exprime le rapport des individus aux identités, au chez-soi et à la distance. Cela donne à voir le déplacement et l'exil confronté aux démonstrations d'hospitalité comme d'hostilité.

Aller ailleurs. Pourquoi ?

Dans cette dynamique a débuté la résidence-mission *Aller ailleurs. Pourquoi ?* pour le CLEA (Contrat local d'éducation artistique) de Valenciennes de septembre 2019 à mai 2020. Je suis désormais accompagnée par Corinne

Luxembourg, enseignante-chercheuse en géographie ainsi que de Julia Leredde, danseuse et chorégraphe, Marlène Serluppus, comédienne, Kate Fletcher, musicienne et Valentine Ponçon, scénographe. Cette résidence à temps plein hors vacances scolaires se décline sous la forme d'interventions sur des temps scolaires pour 26 classes de la maternelle à l'université, et en dehors des temps scolaires à la Maison de quartier Beaujardin, au Foyer d'habitat Les Peupliers, au Centre social de Condé-sur-l'Escaut, autour de l'étang d'Amaury et dans la commune de Petite-Forêt. La carte est un discours et nous aimons raconter des histoires. La cartographie devient une méthodologie plus qu'une restitution. C'est un média pour faire spectacle. Parce que si la carte a d'abord été un instrument de guerre et de séparation, nos cartes changent le point de vue de la restitution par le désir d'être dans la compréhension réciproque et la réunion. Tout partira d'une seule question : « Aller ailleurs. Pourquoi ? » Une invitation à répondre à ce qui lie géographiquement les humain·es à un coin de terre. C'est ce lien que nos cartes souhaitent exprimer. Révéler ce qu'est habiter ici.

Valenciennes est une terre marécageuse, les lieux-dits en sont un témoignage criant – la prise d'eau, le champ de la roselière, le pré des fonds, sans compter : le bas marais, le marais des Nos, le grand marais, etc. Nous commençons par réaliser des photos de personnages aquatiques : plongeuse et sirène. Ces photos sont une première tentative de traduction, la production d'une situation et d'un média pour entrer en contact. Lorsque je photographie Marlène allongée sur le banc d'un abribus, de dos, avec une queue de sirène et une doudoune noire, une femme fait un crochet avec son vélo, s'approche de Marlène et demande comment elle va et si elle a besoin d'aide. J'explique la situation et la démarche, elle est rassurée et s'en va. Cela restera la première réaction à cette situation. Dans le prolongement de cette discussion, une femme en gilet jaune vient discuter avec moi. Elle s'occupe de faire traverser les enfants sur le passage clouté. On parle précarité. Elle a un contrat de vingt heures par semaine et son mari est au chômage. Elle me témoigne sa colère quant à sa propre précarité et toute l'aide qu'on distribue à tout-va à celles et ceux qui ne sont pas d'ici. On débat et oppose nos arguments. Marlène est toujours allongée sur le banc. Les images déclenchent du dialogue. Ça commence comme ça.

À partir de là les rencontres se succèdent : Nina, sa maman, son papa, son frère, sa sœur, sa mamie. Puis, Valérie et Graziella au magasin de déguisements, M. Vilain, Monique et Paulette et tous leurs souvenirs. Avec des petits groupes nous réalisons une suite de cartes postales de gestes et de sons. Nous essayons de traduire les lieux du quotidien et les habiter autrement. Cette résidence s'est arrêtée abruptement avec le confinement, avant même que nous réalisions les performances et installations prévues. Alors pour raconter les sourires croisés, la brume qui tente de rentrer par la fenêtre et le pépiement d'oiseaux du moteur de la voiture nous avons écrit un livre, à distance. Ce journal de bord raconte les rencontres, les doutes, les enthousiasmes, les anecdotes. On y trouve aussi une balade sonore sur l'étang d'Amaury réalisée à partir d'interviews. Une frise photographique qui devait se réaliser en grand sur les murs extérieurs d'un bâtiment dans le quartier Hainaut-Froissart s'est transformée en dépliant carte postale, bien que… à la sortie du confinement, après avoir remis le livre à Assia du Centre Social de Condé, elle me confie qu'elle continue à prendre des photos et qu'elle se donne les moyens de réaliser la frise en grand !

Nous cherchons aujourd'hui d'autres manières de traduire les lieux en disposant du temps suffisant pour étudier l'objet à traduire (un lieu), la « langue » d'origine et de restitution (les habitant·es) et réaliser une œuvre vivante et plastique qui partage l'intimité de nos cellules ; quelque chose qui fasse spectacle de nos présences et nos rencontres. ■

1. Les cellules grilles ont été découvertes en 2005 par Edvard Moser, May-Britt Moser et leurs élèves Torkel Hafting, Marianne Fyhn et Sturla Molden du Centre de biologie de la Mémoire (CBM) en Norvège. Ils ont reçu le Prix Nobel 2014 de médecine.
2. Pôle d'Exploration des Ressources Urbaines.
3. Nadège Prugnard dirige la compagnie Magma Performing Théâtre. https://www.magma-theatre.com



Christian Ruby
Philosophe, chargé de cours à l'École supérieure d'Art et de Design Tours-Angers-Le Mans (site de Tours)

SUR L'ADVENIR ET LE DEVENIR DU SOUCI DU « CHEZ-SOI » EUROPÉEN

Il est étrange que la notion de « chez-soi », si souvent employée, soit rarement interrogée. Il est plus étrange encore que l'on croie toujours, en Occident, pouvoir entrer dans la pensée des autres cultures en leur prêtant des présupposés. C'est pourtant ce qui arrive lorsqu'on affirme que toutes les expressions du chez-soi signifient la même chose. Or, paradoxalement, ladite « pensée occidentale » est en conflit avec elle-même sur ce thème, prise entre revendication identitaire, exaltation de l'illimité et réinvention constante des dynamiques relationnelles. Cet article incite à partir à la découverte des limites et fragilités de ces conceptions du chez-soi afin d'impulser à son propos un véritable travail réciproque entre les cultures.

La récente crise sanitaire invite d'autant plus à se saisir de l'expression « chez-soi », au sens topique de « foyer », où chacun·e était alors incité·e fermement à se confiner. Par fait d'une injonction d'État, de nombreuses questions politiques (propriété, droit au logement), sociologiques (en disposer ou non, sa qualité, son aménagement, le lien à la consommation), éthiques (décence et dignité) étaient, à juste titre, ravivées.

Pour autant, on a peu réfléchi, du moins en Europe, à la constitution et à la signification d'une telle notion : le/un chez-soi. Qu'en est-il du « chez-soi » ? Quelle fonction y est remplie (sociale, politique), quel espace couvert (architecture, urbanisme, géographie), quelle extension conférée (corps, demeure, langue, ville, nation ou État, monde), quelle ouverture ou clôture induite (inclusion, exclusion) ? Ces interrogations sont décisives pour chacun·e s'il·elle veut réussir à ne pas s'y enfermer. Mais elles incitent aussi à rappeler que ni la référence au chez-soi ni son style ne sont naturels.

Procéder à un état des lieux recouverts par cette notion, au moins dans les langues européennes, est d'autant plus nécessaire que l'on souhaite faire fructifier les échanges culturels dans lesquels peuvent se confronter, irréductibles à de simples points de vue, des découpes du monde différentes quant aux rapports à soi, aux autres, à la nature et au chez-soi.

À l'encontre tant d'un hypothétique « choc des civilisations » isolant les cultures que des velléités d'une simple substitution trompeuse, une traduction/discussion réciproque des différentes cultures du chez-soi doit avoir lieu, posant les alternatives en devenirs effectifs ou potentiels.

Et comme chacun·e doit interroger les partis-pris et les présupposés enfouis dans ses propres notions, tentons de cerner le devenir potentiel du chez-soi européen, afin de mieux constater qu'après avoir été imposé au monde comme universel de surplomb, il est délégitimé par ses propres mouvements internes et par conséquent plus ouvert qu'on ne le croit à des discussions interculturelles. Seule une telle interrogation, cernant les contradictions de chacun·e, les écarts qui séparent les un·es des autres, permet d'envisager en commun des devenirs propres à éviter les positions identitaires. En l'absence d'un tel travail sur les évidences premières de chacun·e, les écueils sont nombreux : ignorance réciproque des cultures, simple juxtaposition ou velléité de substituer un pan d'une culture à un autre. Ces écueils conduisent, on le sait, à perpétuer les stéréotypes et les exotismes.

La conquête de l'idéal moderne du chez-soi

Pour songer à transformer le chez-soi européen, il faut en premier lieu le défaire de quelques fantasmes portant sur un soi-disant passé immémorial, une histoire linéaire et téléologique du chez-soi. De grotte en cabane et de cabane en palais, beaucoup croient voir déjà surgir le chez-soi chez les habitats « premiers » (parfois Adam) de divers territoires de la « Préhistoire », puis le voir s'améliorer selon un « progrès » continu jusqu'à « nous ». Or, ces images ne sont que les reflets inversés du chez-soi acquis à partir de la Renaissance et convoqués pour valoir comme point de départ de cette idée d'un progrès uniforme de l'humanité, qui légitime de surcroit la « supériorité » occidentale.

En réalité, l'élaboration de la manière européenne singulière de traiter le chez-soi est récente. Elle est historique (de la Renaissance à nos jours) et culturelle (avec emprunts à l'Antiquité). Elle se livre d'abord dans des textes et dessins performatifs (décrivant le chez-soi tout en l'instaurant), puis devient un objet d'architecture, d'urbanisme, d'une politique.

Le chez-soi européen résulte de la rupture avec la référence à un ordre cosmique préexistant (le Ciel étant le chez-soi réel des croyant·es), ainsi qu'avec les deux ordres que sont celui des dieux (ils n'ont pas besoin de chez-soi) et celui des animaux (ils rendraient hommage à des « lieux naturels »). Cette idée du « chez-soi » est entendue comme découpe à produire (le privé) dans un monde profane ouvert sur un commun (le public et l'État), et il est présenté comme modèle universel. C'est un espace qui doit permettre à chacun·e de s'attester à soi-même une existence qui n'est plus fonction d'une règle extérieure, mais d'un accord consenti dans les rapports aux autres (société). Ainsi le chez-soi est-il devenu un élément central du dispositif général de la société moderne et du partage (poreux) privé-public sous l'égide de l'État. Outre les philosophes, les architectes et les politiques, il trouve sa réflexion dans la « peinture hollandaise » exprimant la joie prise à la prose d'un monde dans lequel la vie domestique trouve sa respectabilité.

Le chez-soi est devenu un élément central du dispositif général de la société moderne et du partage (poreux) privé-public sous l'égide de l'État.

Pour son élaboration, ce chez-soi a requis et requiert de constants efforts sur soi, il est activité de constitution du modèle européen de famille « civilisée » notamment ; de constants efforts autour de soi afin de prendre place dans un régime politique (libéral, démocratique) et un rapport à une nature à maitriser (soit sous forme du jardin, soit sous forme mécanique et technicisée du travail) ; et une activité sans cesse rapportée aux autres cultures (dans cette histoire, sous forme coloniale, avec dénonciation de l'« incapacité » de l'autre à s'extraire de la « hutte primitive » et de la « sauvagerie »).

L'aliénation au terrier

Les résultats de cette élaboration ont été imposés au monde tout en altérant sa configuration. On constate, en effet, que de nombreux·ses concitoyen·nes en sont arrivé·es à croire que le chez-soi est un « lieu naturel » (comme ce qu'il recouvre : famille, mépris des autres, etc.). Quelles sont les sources de cette mutation (atrophie ?) de l'humain en pierre et du chez-soi en terrier, alors que le modèle originel décrit ci-dessus, malgré ses défauts, ne cessait de contrer une telle dérive vers l'enfermement, quoique pour de mauvaises raisons (idéologie du voyage, colonisation, etc.) ?

Une démonstration romanesque l'indique : Daniel Defoe, *Robinson Crusoé*, 1719. Crusoé n'est pas celui qu'on croit. Le roman est souvent lu comme défense de l'individu occidental blanc, supérieur… ce qu'il accomplit aussi. Mais sur le plan du chez-soi, le personnage manifeste plutôt ceci : on ne peut jamais être « seul ». Robinson serait mort, deux fois, s'il n'avait transporté sur l'ile toute l'Angleterre (son éducation, les restes du bateau, etc.) et rencontré Vendredi (impossible d'être « blanc » tout seul).

Par quels verrous l'opinion européenne s'est-elle laissée enfermer dans l'idée de s'enclore ? Dans le « chez-soi terrier », chacun croit coïncider avec soi, sans plus d'écart à soi. Celui·celle-là alors, sans tension le·a projetant hors de soi, vit à la façon d'une pierre. On parle même parfois de « souche », de « racine ». N'ayant plus à déborder de soi, l'individu n'aspire qu'au repos de la mort, de l'enlisement, du « Terrier » (titre d'une nouvelle de Franz Kafka).

Dès qu'on pense en termes de « moi/chez-soi » exclusif, on ne peut plus penser la différence nécessaire à l'existence, et on a déjà cédé à l'opinion, à l'usage et à la mode. C'est le ressort d'un type de guerre contre l'autre. Les choses, les personnes et l'environnement sont alors vécus comme des bornes, suscitant l'angoisse. Ils ne sont plus « responsifs », ne correspondent plus à des désirs, des besoins, des capacités, mais sont au contraire « répulsifs », repoussants et hostiles.

Les passages

Nul ne peut jouir longtemps de son universel abstrait, nul ne peut jouir longtemps non plus de ce qui est sans contraste et sans histoire à construire. Alors que faire ? Rouvrir d'abord des passages des deux côtés, facilitant une nouvelle éclosion dans la confrontation des cultures, sans s'enclore dans un terrier et sans croire pouvoir se forclore dans le « sans limites ». Dans le tableau ci-contre, nous proposons une mise en contraste de ces figures de telle sorte que chacun puisse, en relevant les difficultés, penser la nécessité de ces passages.

Pour penser ces passages, il faut traiter les tablatures comme des incitations au mouvement. Chaque figure constitue d'abord une opération sur soi (s'enfermer, s'ouvrir, etc.). Et l'opposition entre ces opérations montre que l'on peut les transformer. Si le chez-soi ouvert est placé au centre, alors d'un côté se situe une volonté d'exclure les autres et de l'autre l'opération d'être exclu·e ou de s'exclure. En pensant « passages » (fluidité), il est possible de produire un contre-discours à l'encontre du terrier et de la fuite. Le tableau indique des capacités de manœuvre et de transformation. Il engage à ouvrir à des initiatives relatives à soi, aux autres, à la diversité des cultures et à la nature. Il est facteur d'histoire.

Le « chez-soi » dans le rapport privé-public européen	Enclore (le terrier et la borne)	Éclore (le chez-soi et la limite)	Forclore (expulsé par soi ou par les autres, l'exclu dans l'illimité)
Figure	Être « chez soi » ou « être tout » (sans autre), enfermé·e : assujettissements aux privilèges, à l'immobilité de l'espace-prison, à l'asile, à l'intégrisme, mais aussi à la « colonisation »…	Se soucier du « chez-soi » ou « devenir quelqu'un » : primat des fenêtres et seuils, ouvertures sociales, l'étranger·ère vu·e sous le signe de l'accueil (hospitalité) et de la transformation de soi…	Jeté·e hors de « chez soi » ou « n'être rien » : passer le seuil sans retour, figure du proscrit, du vagabond céleste, être dépossédé·e de tout droit, SDF dépouillé·e, migrant·e, etc., idée du mouvement sans fin.
Logique	Poser un intérieur absent à tout extérieur de normes différentes.	Dialectique intérieur/extérieur (« en soi »/« hors de soi »), rapports interculturels et questionnement sur le rapport de l'un·e et de l'autre.	Extérieur absent à tout intérieur (par différence avec le·a nomade).
Rapports interhumains induits	Agrégation, patriarcat, invocation de la généalogie, mépris des autres mais aussi quadrillage disciplinaire (qui individualise).	Côté positif : projets de commun(s), reconnaissance, cosmopolitisme ou mixités possibles, politique des archipels Côté négatif : condescendance, instrumentalisation, innocence ?	Dispersion, errance et/ou migration forcée, déterritorialisation ? mais aussi ligne de fuite ? Côté plus positif : zone à défendre, monastère ?
Analyse	L'habitacle peut relever de l'arrogance de l'identité ou de la place forte, du survivalisme, mais aussi de la coercition… On est toujours sous le regard des autres, même si on l'ignore.	Côté positif : dignité et solidarité, une vie humaine accomplie comme altérité, refus de mépriser le monde/société en reconnaissant son appartenance, mais sans conformisme… Côté négatif : tourisme, ambiguïté des ONG, etc.	Selon les cas, le pur mouvement ou l'obligation de se cacher et de survivre, parfois en se sentant indigne d'agir, par autodépréciation.
Renvois à des exemples	L'immobilité ou la demeure dans *Igitur* de Stéphane Mallarmé (1925), et/ou dans *Société et solitude* de Ralph Waldo Emerson (1911).	Les artistes Rachel Witheread (ses maquettes renversant l'intérieur et l'extérieur), Pascal Convert (*Appartement de l'artiste*).	Le travail de l'artiste André Cadere, *Paris-Texas* de Wim Wenders (1984), *Sans toit ni loi* d'Agnès Varda (1985).

Le chez-soi comme exercice et devenir

En somme, le chez-soi, cet autre chez-soi ouvert et transformable, est toujours à inventer et à réinventer, dans le mouvement infini de se soustraire à l'enclos et au forclos. Le chez-soi devient la force de se faire exister, au sens littéral du terme : *ex-stare*, soit sortir de soi, ne pas rester englué·e, éteint·e. Certes, il est toujours menacé de choir dans l'un ou l'autre des tragiques qui le limitent (l'enfermement et l'absence).

En le concevant comme exercice éthique et politique, et non position ou gommage, il relève bien d'une pratique et d'une disposition d'esprit à l'enthousiasme émancipateur, au droit des multiplicités culturelles, écoféminismes, antiracismes, subjectivations, etc.

En ce sens, la relecture des éthiques anciennes fait revenir en avant l'idée selon laquelle le chez-soi peut devenir une œuvre, disons un art et une ascèse. Dans son double mouvement de délimitation, il travaille à pousser chacun·e à construire l'espace de l'accord avec soi, sous sa propre juridiction, dans lequel le monde, la nature et les autres ne passent plus pour réciproquement indifférents. Le chez-soi peut même servir de métaphore pour une relation au monde dans laquelle le sujet (individu, groupe, société, culture) et le monde entretiennent des relations positives et hautes en couleur, que l'on se réclame d'un postmodernisme ou non.

Dans ce propos, nous nous sommes contentés de parcourir les discours européens modernes portant sur l'émergence, la mutation et le devenir potentiel du souci du chez-soi. D'une certaine manière, ces discours peuvent donner des forces à une mutation nécessaire de ce qu'on appelle « la pensée occidentale », dans le cours

de discussions multiculturelles. On s'aperçoit, en effet, que ce chez-soi, qui n'est pas plus naturel qu'un autre, n'est peut-être qu'un nœud paradoxal et très sophistiqué dans l'interaction générale des rayonnements que constituent les existences d'humain·es attaché·es à des cultures différentes. Ce qui permet de définir le chez-soi comme trajectoire et capacité à renoncer à la (fausse) tranquillité de l'abri, moyen d'ouvrir de nouvelles voies dans la rencontre des cultures destinées à vivre une existence commune délibérée. ■



Fils d'Arabe

Fils d'Arabe, partout dans les chaumières
Fils d'Arabe, toujours cachés dans leur tanière
Tous, sans doute, à préparer des mauvais
coups, prier un divin aux intentions peu nettes
Toujours à se plaindre de leur situation,
toujours à se donner raison.
Fils d'Arabe, à surveiller à la loupe
Filles d'Arabe, à dévoiler les croupes
Tous, sans doute, terrés dans des coins chelous,
quartier ghetto, au fond d'un trou.
Surveiller leur sac, leurs poches, leur boite crânienne.
Fils d'Arabe, irrécupérable
Filles d'Arabe, aux cuisses arables.

Je sais où tu vas et d'où tu viens,
je ne te regarde pas quand tu passes,
je t'attrape quand tu es passé.

Fils d'Arabe, s'attendre au pire,
avoir peur de son voisin.
Fils d'Arabe, tu as un regard étrange,
tout me semble incertain.
Fils d'Arabe, noyé dans la masse,
je vais t'enfermer.
Fille d'Arabe, montre-nous tes cheveux voilés.

Fils d'Arabe, filles d'Arabe,
quels problèmes d'identité ?
Nés ici, vous avez tout décidé.
Fils d'Arabe avec le poids de vos pères.
Filles d'Arabe, jolis boucliers pour vos frères.
Fils d'Arabe, acceptés pour les chiffres.
Filles d'Arabe, par péché d'exotisme.

Fils d'Arabe, exécrables.
Filles d'Arabe, affables.
Fils d'Arabe, filles d'Arabe,
gosses de mes espoirs.

Zaïneb Hamdi
Fils d'arabe, éditions Tétras-Lyre, 2017.



↑ Janvier 2020	Avril 2020 →
Corps élastique	Corps stationnaire
Base mobile, multiplication des espace-temps de transit	Point fixe, réinvestissement domestique
Mouvement pendulaire transfrontalier, maillage de relations à géométrie variable	Extension du réseau virtuel et multiplication des connexions
Archipel des géographies-refuges	Un kilomètre à la ronde, Horizon obstrué



Terrain de vie confinée
© Axelle Grégoire, 2020.

Avant et pendant le confinement : légende d'après la construction des cartes *Terrain de vie*, expliquée dans l'entretien (point de vie, base, terrain d'habitude, terrain de vie élargi), p. 79.

Entretien avec
Monique Selim

Anthropologue, directrice de recherche émérite à l'IRD-CESSMA (Centre d'études en sciences sociales sur les mondes africains, américains et asiatiques de Paris Diderot)

Propos recueillis par Renaud-Selim Sanli, chargé de projets et de communication à Culture & Démocratie

IL N'Y A PAS DE NATURALITÉ DU CHEZ-SOI

On a pu ces dernières années opposer la construction positive d'un chez-soi habitable aux flux dérégulés de la mondialisation économique. À contre-courant d'une telle pensée, Monique Selim affirme qu'il faut pouvoir appréhender le phénomène de mondialisation comme des flux positifs qui viennent contrecarrer les replis sur soi en termes d'identité et de genre. Pour l'anthropologue, nous sommes d'abord ailleurs avant d'être dans un chez-soi auquel il ne faut conférer aucune naturalité.

Dans les années 1970-1980 s'enclenche un mouvement de mondialisation à l'échelle planétaire poussée par l'économie capitaliste. C'est à cette époque qu'on évoque une « unification du monde » via les termes justement de mondialisation, globalisation, voir planétarisation. Que ce soit par ses critiques (Zygmunt Bauman par exemple) ou non, ce mouvement se pensait en termes de flux, de déplacement et de circulation des capitaux, des personnes, des cultures, des identités, etc. Pourtant, partout des frontières se referment sur leurs territoires (Russie, États-Unis, Royaume-Uni), sur des identités nationales ou traditionnalistes. D'un autre côté, la problématique du retour de l'habiter, c'est-à-dire de penser ses appartenances à partir d'un territoire situé et concret, prend de l'ampleur. Comment penser les questions des identités dans ce contexte sans justement se refermer sur soi ou sur un territoire ?

Le constat a été fait dès le début des années 2000 que la mondialisation et la globalisation économiques entrainent des processus de fragmentation identitaire dans les champs symboliques et idéologiques : plutôt que de pousser les gens vers des déliaisons émancipatoires, ces phénomènes les ont conduits à réinvestir leurs identités premières sur un mode archaïque, comme une sorte de défense contre une menace de désidentification que contiendrait l'accélération des flux et des mobilités. C'est pourquoi on peut décrire nombre de mobilisations actuelles comme animées par la volonté de réarmer une identité largement fantasmée. Ces logiques de ré-identitarisation sont manifestes dans des pays comme l'Inde ou la Birmanie, par exemple, où la production d'un·e Autre interne en étranger·ère dont il faut se séparer domine les domaines religieux et politiques intimement articulés. La séparation complète d'avec celui ou celle qui serait Autre s'inscrit comme une altérisation qui fige l'identité négative attribuée à cet·te Autre. En Birmanie, il y a eu, et il y a encore, l'expulsion des Rohingyas musulman·es, privé·es de la citoyenneté birmane depuis des lustres et aujourd'hui persécuté·es. En Inde, le dernier recensement exclut les immigré·es musulman·es de toute possibilité d'obtenir la citoyenneté indienne alors même que, sous certaines conditions, elle est donnée aux immigré·es d'autres confessions religieuses. En vingt ans, on a fait un bond en légalisant et en judiciarisant les processus qui guident les identifications et les altérisations : la loi entend réguler et fixer ces identités. C'est le risque du retour à soi, à la face négative du chez-soi, son versant identitariste au sens nationalitaire, national-populiste.

Mais si on prend, par exemple, les sans-terres : il est nécessaire d'axer la lutte sur la reterritorialisation, de localiser les luttes et de dire que chacun·e a le droit de vivre « chez soi ». Que faites-vous de ceux et celles qui par ailleurs tiennent à leur chez-soi, aux spécificités des endroits qu'il·elles habitent dans leurs caractéristiques géographiques, géologiques, de faune et de flore ou même autour de lieux qu'il·elles considèrent comme sacrés car faisant partie de leur histoire ?

Vous mettez l'accent sur un seul versant des phénomènes, leur face romantique, particulièrement appréciée dans la période épidémique que nous vivons et surtout après le premier confinement. Les combats des sans-terres sont d'une autre nature, portant des luttes politiques anticapitalistes contre la monopolisation des ressources. Beaucoup de gens veulent néanmoins aller voir ailleurs que leur petite sphère limitée. Vous parlez du chez-soi, mais a-t-on vraiment envie d'être chez soi, de rester chez soi ? En zone rurale, où j'ai travaillé, les gens se sentaient enfermés, ils avaient toujours envie

de partir ailleurs. La multiplication des migrations met en scène ce désir constant de regarder et découvrir le monde et les univers lointains, y compris lorsque ce n'est pas la misère qui détermine de tels désirs. Les gens ont le désir de l'altérité. Dans cette perspective la globalisation économique était porteuse d'ouvertures extraordinaires, de prise de libertés impensables dans la période antérieure. Cependant, la globalisation économique a en même temps eu pour effet de démultiplier les pressions sur l'emploi et le cout du travail à réduire toujours plus. En augmentant la concurrence, en plaçant les populations dans des positions de rivalité âpre pour le gain, elle a fabriqué les conditions d'émergence des identitarismes et des altérisations que l'on observe partout dans le monde actuel.

Dans un numéro de *Chimères* que vous avez codirigé, vous évoquez la fonction de l'anthropologue et son « devenir-étranger ». L'anthropologue en allant sur son terrain est pris·e dans un « devenir-autre » nécessaire et essentiel à sa pratique. N'est-ce pas néanmoins une position privilégiée ? On ne désire pas toujours « devenir étranger·ère ». Les conditions d'accueil des migrant·es, par exemple, ne sont pas celles de l'anthropologue sur son terrain.
Dans ce numéro de *Chimères*, que j'ai coordonné avec Annie Benveniste et Marie-Dominique Garnier, nous voulions nous intéresser aux lignes de fuite que comporte l'idée d'étranger·ère. La fonction de l'anthropologue qui est toujours pris·e dans ce « devenir-étranger » en est une figure parmi d'autres. Les migrant·es qui arrivent aujourd'hui en Europe ou dans d'autres parties du monde sont bien sûr dans des conditions d'accueil catastrophiques et nombre d'études documentent ces réalités épouvantables. Notre objectif était différent : nous voulions nous interroger sur les perspectives positives que recèle le désir de devenir étranger·ère, y compris chez les migrant·es qui d'ailleurs ne partiraient pas s'il·elles ne voulaient pas voir, éprouver quelque chose d'autre. Dans ce numéro de *Chimères*, j'ai personnellement développé l'idée qu'être anthropologue suppose d'avoir envie de se mettre dans la tête d'un·e étranger·ère et de sortir des logiques de l'appartenance.

Ce qu'il faut essayer de comprendre, à mon avis, ce sont les processus qui font que les gens aujourd'hui s'attachent à l'idée d'un chez-soi, à l'image négative d'un chez-soi. C'est à partir d'une représentation négative qu'ils vont pouvoir construire positivement un chez-soi, et cette figure est incarnée par l'étranger·ère placée au pôle négatif. Il faut donc aborder l'idée du chez-soi de manière à la déconstruire dans toutes ces filières. « Chez-soi » est un imaginaire trouble, dans lequel il faut plonger pour en ressortir les linéaments sombres qui l'expliquent.

Il y a quand même des migrations très forcées. Alors certes, le processus de globalisation est peut-être positif dans son anti-naturalisme, mais il s'accompagne de processus de destruction catastrophiques.
Oui bien sûr, les processus de destruction industrielle catastrophiques dus à des logiques de profit ou de rentes sont de plus en plus criants depuis les années 1980, tout comme l'enrichissement d'élites industrielles, que montre bien Thomas Piketty. Mais prenons par exemple le cas des femmes migrantes sur lesquelles on s'apitoie à qui mieux mieux : « Ah ces pauvres femmes obligées de migrer, d'abandonner leurs parents, leurs enfants, leur mari. » Derrière ces lamentations bien-pensantes, il parait interdit de faire un seul instant l'hypothèse qu'elles ont pu abandonner leur microcosme parce que c'était une forme d'esclavage intime et qu'elles voulaient une autre vie, se débarrasser de l'entre-soi ou le mettre à distance, ce qui n'est pas contradictoire avec le fait d'envoyer de l'argent à ceux et celles qui sont resté·es. En anthropologie, il faut avoir la force d'écouter les logiques intimes des acteurs et des actrices, y compris quand c'est difficile, que cela va à contre-courant de nos propres projections. Sur la parentalité, la filiation, la procréation en tant que champ des possibles de la sexualité, la globalisation est anti-naturaliste, et l'anti-naturalisme peut avoir beaucoup d'aspects positifs pour les femmes. La globalisation a permis aux femmes, par le travail, de se construire une autre vie que celle fixée par leur univers d'appartenance. La globalisation alimente les rêves pour le meilleur et pour le pire.

Mais ça n'a cessé de détruire des habitats, des modes de vies, des pratiques au nom d'une fluctuation économique et d'une accélération des modes de productions technologiques et capitalisés. Est-ce que face à ça, il n'y a pas une logique à vouloir construire et défendre un chez-soi en dehors de tout naturalisme ?
Dans *La Terre sans mal : le prophétisme tupi-guarani,* l'ethnologue Hélène Clastres, écrit notamment sur les migrations des Tupi-Guarani que, s'il·elles ont fui leur chez-soi, c'est justement parce que ce n'était plus « chez eux·elles ». Dans les mythes, d'une manière générale, partout dans le monde, avant que les hommes et les femmes s'installent sur une terre, cette dernière est peuplée d'entités invisibles, de génies, bons ou mauvais, d'esprits à qui elle appartient avant d'appartenir aux hommes et aux femmes. Et en même temps, l'anthropologue se rappelle que les génies sont des créations fantasmatiques des humain·es à leur image. Donc, il n'y a pas de naturalité du chez-soi. Le pire piège intellectuel est de penser que le sentiment d'appartenance est naturel, évident, et il faut à chaque fois, sur chaque terrain, se poser

les questions des conditions de production de l'appartenance et de son exaltation dans les discours.

Que faites-vous de l'exaltation du sentiment d'appartenance dans les luttes de libération nationales ? Je pense aux mouvements de décolonisation.

Il y a des bien sûr des conditions politiques historiques qui entrainent l'exaltation du sentiment d'appartenance comme les guerres de libération contre la colonisation où ce sentiment est exalté pour se battre contre une puissance dominante qui oppresse, exploite, tue, etc. Je pense aussi aux grands mouvements de grève, avec l'appartenance à un statut ouvrier. Ces situations montrent un sentiment d'appartenance qui est un levier positif dans la lutte pour plus d'émancipation. Dans l'exemple de ce statut notons cependant la conscience de classe négative – « ton père était ouvrier tu seras ouvrier, impossible d'en sortir ». Corollairement, une telle ambivalence se joue au niveau des identitarismes culturalisés qui se fondent sur l'appartenance à un groupe spécifique, dont la particularité est pensée comme culturelle.

J'ai récemment réalisé un entretien avec Mohamed Mebtoul, professeur de sociologie à Oran en Algérie[1]. Je lui ai demandé pourquoi il se sent étranger en Algérie. Il vient de publier un livre[2] sur le Hirak, les manifestations qui ont lieu en Algérie depuis 2019. Ce mouvement de manifestant·es explique que l'État a tout confisqué – la liberté, l'identité, le pays, la religion, tout, et comme les militant·es indépendantistes bangladeshi·es des années 1980, Mohamed Mebtoul dit : « On se retrouve à être opprimé par les nôtres. » On passe d'une oppression de l'altérité à une oppression de l'appartenance, qui fait de l'État issu de la guerre de libération un étranger. Les manifestant·es se sont battu·es pour un pays qui leur appartient et finalement, il·elles s'y retrouvent comme étranger·ères. Mebtoul va jusqu'à dire que les gens lui expliquent ne plus pouvoir pratiquer l'islam en Algérie, qu'ils ne peuvent pratiquer un bon islam qu'en France. En Algérie, comme au Bangladesh, l'islam a été confisqué par le pouvoir en étant promulgué religion d'État. Une grande différence entre l'Algérie et le Bangladesh est néanmoins le rôle de l'islam dans la guerre d'indépendance : en Algérie, il est instrumentalisé comme un outil de cohésion ; au contraire, au Bangladesh, ce sont deux peuples musulmans qui rentrent en guerre, Bengali·es contre Pakistanais·es. Et les Bengali·es qui luttent pour l'indépendance dénoncent l'instrumentalisation par les Pakistanais·es de l'islam ; c'est pourquoi les premières années de l'indépendance interdisent les partis politico-religieux. Ces deux pays, Algérie et Bangladesh, illustrent fortement les basculements de l'appartenance nationale, religieuse, sa facticité politique, ses modes d'enchainement des populations. Personne n'est chez soi et nous sommes, ou devrions être et nous sentir partout chez nous, dirais-je en conclusion. ■

1. « L'État, c'est l'autre », *Chimères*, n°90, p. 231-238.
2. *Liberté, dignité, algérianité*, L'Harmattan, 2020.



Hamedine Kane
Artiste plasticien, vidéaste

LES LIGNES DE FUITE

Dans ce texte en deux actes, l'artiste Hamedine Kane met en scène deux visions de l'exil. La première est celle d'un vieux forgeron malien qui observe des hordes, toujours plus nombreuses, de jeunes gens qui cheminent vers l'Ouest. Il ne comprend pas leur désir de fuite et réalise peu à peu que ces jeunes hommes sont les mêmes qui vont mourir sur les plages de la Méditerranée. La seconde est celle d'un de ces exilés parvenu en Occident et placé dans un centre fermé. Au fantasme d'un chez-soi rêvé se succèdent la solitude, l'angoisse et l'attente, de plus en plus ténue, que se réalise son « rêve européen ». Hamedine Kane interroge ici, par la fiction, les représentations et les désillusions d'une « génération en fuite ».

Acte 1

Il y a des noms de villes et de pays qui font forcément penser à l'aventure et au voyage. Tombouctou, Zanzibar, Gibraltar s'y collent merveilleusement. Mais plus que des territoires à visiter, ce sont des villes de départ et de passage. Sur le parvis du grand marché de Tombouctou, à l'écart du grand panneau de bienvenue, un vieil homme abat son marteau sur un tas de ferraille. Ses coups se mêlent aux voix des marchands, à la criée, aux sabots qui claquent sur le bitume et au cliquetis des fiacres. Chaque matin, depuis des décennies, le vieux forgeron se met à la tâche sans rechigner. Son atelier, une petite cabane de chaume, est bien connu des cochers. Du fond de celui-ci, aucune manœuvre ne lui échappe. Il observe la vie se déployer, il voit tout.

Il est le témoin privilégié de cette agitation qui s'est emparée du pays depuis quelques années. Il a vu les fiacres disparaitre et faire place petit à petit à des voitures aux couleurs chatoyantes. Il a assisté à l'angoisse des cochers de voir anéanti leur gagne-pain. Alors que ceux-ci sont par ailleurs sa principale clientèle. En effet, il est considéré comme un artiste dans l'art de la ferronnerie. Il a ferré les chevaux de la plupart d'entre eux. Un art qu'il tient de son père, qui le tient lui-même de son père. Mais il est devenu de plus en plus difficile de vivre de cet art. Et le vieux forgeron a dû diversifier son activité. Aujourd'hui il s'essaie aux parures. Quelques femmes lui font des commandes. Il compte également dans sa clientèle des touristes qui lui achètent des objets inspirés du folklore local. Des fiacres miniatures, de petites autos, des poupées de fer et d'autres objets désuets.

Il sait combien la vie peut être dure et sans relief dans ce pays. Lui-même était tellement désœuvré qu'il en est devenu invisible pour ses semblables. Il a fini par se fondre dans la misère, de telle sorte que personne ne le remarque. Il se sait vieux et usé par la vie. Mais jamais désabusé. Il se bat tous les jours pour préserver son grand cœur de gueux du désœuvrement : tu n'auras pas raison de ma vieille carcasse, dit-il à la vie. Je partirai digne, debout sur mes deux guibolles.

Depuis quelque temps, le vieux forgeron assistait à un phénomène qui l'inquiétait au plus haut niveau : des hordes de jeunes qui cheminaient vers l'Ouest. Dans le sens contraire des voyageurs habituels. Depuis toutes ces années qu'il venait tous les matins travailler dans sa forge, il n'avait jamais vu ça. Ces nouveaux voyageurs étaient différents de ceux qu'il avait connus les années précédentes. Ils avaient l'air vaincus. Alors qu'ils étaient juste au début de leur voyage, ils avaient surtout l'air d'être en fuite. Aucune trace d'enthousiasme dans leurs yeux. Des regards durs et désolés. Lui qui avait toujours voulu partir, mais que la vie et les obligations avaient retenu, ne comprenait pas. Ces nouveaux voyageurs se déplaçaient par meutes, tels des ombres. Ils lui rappelaient de jeunes soldats en partance pour la guerre. Pas le soldat excité de pouvoir se battre. Mais le soldat qui sait qu'il ne reviendra peut-être jamais chez lui. Un soldat qui sait qu'il quitte ses terres pour la première et la dernière fois.

Le vieux forgeron cherchait une explication. Lui-même avait-il une responsabilité, même petite, dans cette tragédie ? Il considérait avoir fait sa part. Il avait repris le métier hérité de son père et de son grand-père. Toute sa vie était dédiée à la forge. Oui, il avait fait sa part. Il se demandait si cette génération rêvait de faire la révolution ? Comme toutes les autres. Cette interrogation lui sembla futile. Hélas, aucune révolution en vue, il le savait mieux que quiconque. Ils marchaient vers l'Ouest. Espéraient-ils faire une révolution dans la fuite ? Peut-être bien un pied-de-nez. Le vieux forgeron sourit à cette perspective : un pied-de-nez à qui ? À moi ? Aux pitres d'en haut ? À tout le pays ?

C'étaient des lâches. Ils préféraient fuir que résister. La colère montait en lui. Cette idée lui faisait penser encore une fois à la guerre : ils abandonnaient la nation. Ils rompaient les rangs. C'était la défaite. Le vieux forgeron était convaincu d'assister à une reddition. Ces lâches infligeaient au pays une défaite politique. Il se demandait ce qui avait changé dans la capacité de résistance des habitants de ce pays. Quand les digues avaient-elles rompu ? Il y avait certainement eu une fêlure pour que toute une génération se jette ainsi sur les routes.

Le vieux forgeron était connu pour ne pas être très bavard. Ces nouveaux voyageurs l'intriguaient au plus haut point. Mais il regardait leurs manœuvres de loin et continuait son travail de forge avec minutie. Jusqu'au jour où il fit le rapprochement entre les nouveaux voyageurs et les drames qui se produisaient régulièrement sur les côtes méditerranéennes. Les deuils se répétaient dans tout le pays. Les jeunes épouses délaissées et les mères désemparées cherchaient à comprendre. Au milieu de cette tension, on tournait autour des cadavres, personne n'était pressé d'annoncer la mauvaise nouvelle. On était bel et bien sur un théâtre de guerre. Une guerre en sourdine. Ceuta et Melilla ne lui disaient rien, Lampedusa non plus. Mais les cadavres qu'on y ramassait, les descriptions qu'on en donnait à la radio et dans les journaux, il commençait à les connaitre.

Tout concordait. C'était eux. C'était les nouveaux voyageurs. Il essaya d'imaginer des corps inertes tout habillés, sur une plage d'une ville inconnue. Ces visages pâles, sans identité. Des dizaines de corps noirs à perte de vue, sur le sable doré. Cette vision d'horreur lui glaça le sang. Mais seigneur, pourquoi allaient-ils mourir aussi loin de chez eux ? Il revoyait leurs visages crispés. Savaient-ils seulement qu'ils avaient rendez-vous avec la mort ? Maintenant il en était sûr : ils le savaient. Comme le petit soldat. À partir de cet instant ces nuits furent courtes et peuplées de cadavres. Les cadavres des fuyards. La cadence ne ralentissait pas. Ils étaient de plus en plus nombreux à prendre la route vers l'Ouest. Le vieux forgeron remarqua qu'ils avaient tous à peu près le même âge. C'était la même génération, se disait-il. Toute une génération en fuite, attirées par les eaux sombres. Par l'ombre de la mort.

Assis sur le trottoir, le vieux forgeron les interpellait à présent. Il sortait de son mutisme habituel et lançait « mais où allez-vous ? ». Ils continuaient leur marche, sans lui porter aucune attention. « Où allez-vous ? Où allez-vous ? » criait-il encore. Jusqu'à ce qu'ils disparaissent à l'horizon, là-bas vers l'Ouest. Eux-mêmes ne le savaient pas. Ils voulaient peut-être s'échapper du tourbillon ? Mais échappe-t-on seulement un jour à ces territoires-là ? Quand il est difficile de se fondre, c'est à l'appel des marges qu'on répond. Dans tout le Mali on assistait ainsi à une fuite. Toute une génération en fuite. Dans ces contrées l'espoir tend vers l'au-delà. Après la mort. C'est pourquoi on n'en finit pas de mourir tous les jours. Qui arrêtera la danse macabre ?

***

Fuir, c'est être sur les marges et s'y tenir. Fuir, c'est être imperceptible et avoir des rapports imperceptibles avec le monde. Fuir, c'est ne jamais prendre racine. Fuir, c'est notre demeure dans ce monde nouveau.

Acte 2

Dans cet endroit les murs sont très hauts, des murs en briques rouges, les murs d'un bâtiment qui devait être la plus grande caserne de cette région. Voilà ce qu'ils voient les fuyards quand ils arrivent dans cet endroit, que tout le monde nomme bizarrement : le petit château. Situé en marge de la ville, il devait être abandonné depuis longtemps, avant que les autorités ne décident d'en faire un centre d'accueil pour demandeurs d'asile au grand dam des habitants. Dans l'enceinte de ces murs, les jours se suivent et se ressemblent. Les demandeurs d'asile prennent leurs quartiers et les habitudes reprennent. Il y a toute cette agitation autour de toi, dont tu fais l'objet. Mais c'est bien le silence qui domine. On est bien tout seul. Les paroles se bousculent dans ta tête. Mais rien que dans ta tête. Tu as la tête pleine de mots, la bouche grande ouverte. Mais aucun son ne sort. Ce sont les prémices de l'angoisse chez l'exilé.

Dans cet endroit on aime, on souffre, on pleure et on meurt aussi. La vie et la mort, les joies et les chagrins, les ambitions aussi, y ont leurs droits comme dans n'importe quel autre endroit du monde. C'est incroyable ce que les humains peuvent s'adapter à n'importe quoi. Bien sûr qu'il y a des rébellions. Ceux qui envoient tout bouler et partent à l'assaut de l'illégalité. Ce sont les plus téméraires. Les optimistes qui guettent le moindre signe de salut en attendant des jours meilleurs. Et puis, il y a ceux qui n'attendent rien de la vie. On pourrait les mettre n'importe où, ça serait pareil. Ils n'ont pas leur place dans ce monde, ni dans aucun autre d'ailleurs.

Dans cet endroit même les paroles en apparence innocentes et bienveillantes accouchent de la suspicion. Dans cet endroit plus qu'ailleurs les mots ont un sens. La plus petite question me confronte à l'existentiel. Mais que répondre face à cette immensité ? Alors pour passer entre les mailles du filet, je me faufile dans le mensonge. Je me réfugie dans le mutisme. C'est ainsi que le déni sans coup férir s'embarque aussi dans l'aventure.

Dans cet endroit, chaque jour que Dieu fait, je m'imagine être ce que je ne suis pas. Ce que les autres me refusent. Le rêve européen commence toujours par ce cauchemar. Si bien que je finis par oublier de quoi j'ai rêvé à son propos. On passe notre temps à faire palabre sur des sujets aussi loufoques qu'inutiles. C'est ainsi que se déploient nos journées au petit château.

Dans cet endroit, la compagnie de mes semblables, ces hommes nouveaux, compliqués, intrigants et pas particulièrement aimables, me confronte à l'absurde. Dans cet endroit, ces gens-là m'intéressent. Mais à distance. Même les minorités sont infréquentables de nos jours.

Dans cet endroit, l'attente obstrue la vue et l'esprit. On attend, on attend. Et personne ne sait ce qu'on attend. Dans ce brouillard aucune mobilisation n'est possible. Aucune pensée féconde ne germe. Chacun vit la chose comme provisoire en attendant des jours meilleurs. On ignore alors que même dehors le salut est rare. Je fais partie de cette génération que la fuite hante et fascine en même temps. Quelques fois elle m'horrifie. Nous sommes la génération en fuite. On a le feu au derrière. Nous sommes les enfants de la mondialisation. Aucune nation, ni noire, ni blanche, ne mérite notre amour. On est sur la crête. Sur les lignes de fuite. Fuir, c'est être sur les marges et s'y tenir. Fuir, c'est être imperceptible et avoir des rapports imperceptibles avec le monde. Fuir, c'est ne jamais prendre racine. Fuir, c'est notre demeure dans ce monde nouveau. ■



Ziad Medoukh
Professeur de français et chercheur en sciences du langage, Université Al-Aqsa de Gaza

GAZA, DE L'ENCLAVE AU CONTINENT

Gaza, territoire palestinien occupé, est depuis des décennies un lieu enclavé par un blocus israélien très dur et violent, voire « invivable ». Entre 2018 et 2019, 39 000 Gazaoui·es, une majorité de jeunes de moins de 30 ans, ont quitté le territoire. Avec le début de la pandémie de covid-19, Gaza s'est organisée de manière solidaire avec le peu de moyens à disposition. Pour Ziad Medoukh, tout en étant doublement confinée, Gaza s'est révélée un lieu où « se réfugier chez soi », où celles et ceux qui en sont parti·es veulent désormais vivre ou retourner, à l'abri de la tempête virologique mondiale.

Il est difficile pour un·e observateur·rice étranger·ère de comprendre la situation actuelle dans la bande de Gaza, une région en souffrance permanente mais qui continue à s'accrocher à la vie malgré tout. Souvent les médias étrangers parlent de la bande de Gaza comme d'une région liée à la violence, aux bombardements, aux morts, aux blessé·es, aux roquettes, à la division, à la Marche du retour. Mais ils évoquent rarement la vie à Gaza et la volonté de sa population civile. Ce territoire de 41 km de long sur la côte orientale de la mer Méditerranée, d'une largeur de 6 à 12 km et d'une superficie de 365 km², souffre depuis plus de treize ans un blocus israélien mortel. Et pourtant, ses deux millions d'habitant·es existent et persistent.

En plus du blocus israélien inhumain qui paralyse la vie économique et sociale, la population civile de cette région enfermée subit au quotidien des agressions, des incursions et des bombardements israéliens. Les rapports internationaux évoquent tous la situation catastrophique dans cette enclave : en 2015, les organisations de l'ONU ont lancé une alerte sur la situation humanitaire dans la bande de Gaza. Les rapports qu'elles ont publiés – notamment celui de la CNUCED, organe chargé des questions de commerce et de développement[1] – affirmaient que cette région pauvre et isolée, en souffrance permanente, « pourrait devenir invivable en 2020 », pour plusieurs raisons : blocus renforcé, eau contaminée, trop forte densité de population, manque de ressources naturelles, économie effondrée, système sanitaire défaillant, population éprouvée par plusieurs offensives militaires israéliennes.

Suite à ces rapports, quelques Palestinien·nes de Gaza, en particulier des jeunes qui pâtissent du chômage, de l'absence de perspectives et rêvent d'une vie meilleure ailleurs, ont commencé à quitter leur région pour s'installer à l'étranger. Selon une estimation de la direction du passage de Rafah (le seul point de passage possible qui relie les habitant·es de la bande de Gaza à l'extérieur), quelque 39 000 Gazaoui·es, en majorité des jeunes de moins de 30 ans, ont quitté l'enclave entre mai 2018 et septembre 2019, en payant très cher pour sortir, car les conditions pour quitter l'enclave sont très difficiles. Ces départs des deux dernières années étaient devenus un phénomène inquiétant quand on sait l'attachement des Palestinien·nes à leur terre en dépit des agressions israéliennes et des mesures atroces de l'occupation. Mais plus de 27 000 d'entre eux·elles sont revenu·es à Gaza fin 2019 et début 2020, n'ayant pas trouvé à l'étranger ce qu'ils espéraient et jugeant que, malgré toutes les difficultés, Gaza reste un endroit où il·elles peuvent vivre dignement.

Nous sommes à la fin de l'an 2020 et Gaza est toujours debout. Elle continue de s'accrocher à la vie même dans cette nouvelle épreuve sanitaire et humanitaire. Aujourd'hui dans le contexte de la pandémie et du confinement, plus de 10 000 Palestinien·nes originaires de Gaza, étudiant·es et résident·es, veulent revenir à Gaza. Il·elles se retrouvent bloqué·es, non pas à Gaza, mais à l'étranger !

On constate souvent un double sentiment chez les habitant·es de Gaza : la population se sent abandonnée par la communauté internationale officielle, et en même temps elle se sait soutenue partout dans le monde par des personnes solidaires de bonne volonté.

En cette fin 2020, il y a toujours des maisons détruites ou endommagées par les bombardements israéliens qui n'ont pas été rebâties du fait de l'interdiction israélienne de faire entrer les matériaux de construction. Et pourtant, personne ne dort dans la rue.

Au début de l'année 2020, avec l'amorce de la pandémie et la propagation du virus atteignant et causant la mort d'un nombre de personnes considérable, en particulier dans les pays développés, tout le monde s'attendait à une catastrophe

épidémiologique dans la bande de Gaza. Or en octobre 2020 on déplore seulement 25 décès et 400 individus infectés. Tou·tes étaient des Palestinien·es contaminé·es à l'extérieur. Et tout cela malgré un système de santé absolument défaillant et le manque cruel de moyens économiques et médicaux – la bande de Gaza ne possède qu'un seul hôpital équipé, quelques centres médicaux, 55 lits en soins intensifs et 50 appareils de réanimation.

Gaza a été relativement épargnée par ce virus mortel, et sa population civile a démontré une fois de plus sa capacité à s'adapter à une situation humanitaire et sanitaire extrême, une population confiante et consciente dans sa réaction et dans son attitude face à cette épidémie malgré un double confinement provoqué par la maladie et le blocus.

Depuis la découverte des premiers cas en mars dernier, il n'y a pas eu de panique, pas de pénurie de masques (deux usines ont commencé à en fabriquer même pour l'exportation) ni de produits nécessaires sur les marchés de Gaza, pas d'afflux de citoyen·es dans les grandes surfaces et les supermarchés.

Pourtant les mesures de précaution prises dans la bande de Gaza ont aussi accru les souffrances des habitant·es et alourdi leurs charges financières. Tous les secteurs économiques et commerciaux de l'enclave palestinienne ont connu un déclin important : leur capacité de production a diminué de 60 à 70 % ces derniers mois. Selon la Chambre de commerce et d'industrie de Gaza, jusqu'à fin mai 2020, les pertes économiques directes liées à l'épidémie dépassent les 50 millions d'euros. L'Union générale des Travailleurs palestiniens a confirmé que plus de 45 000 travailleur·ses et ouvrier·es de Gaza ont perdu leur poste, dont environ 6 000 employé·es dans les écoles privées, les jardins d'enfants et les centres éducatifs, 5 600 dans le secteur du tourisme et de la restauration, plus de 11 700 dans des ateliers et exploitations agricoles, 6 000 conducteur·rices et transporteur·rices, 14 200 dans le secteur privé, et presque 1 500 travailleur·ses sur les marchés populaires et dans les commerces. Dans son bulletin de juin 2020, le Bureau palestinien des statistiques indique que le taux de chômage est passé à plus de 73 % et la pauvreté à 54 %. Plus de 77 % de la population de Gaza dépend de l'aide internationale.

Malgré tout cela, un des aspects très marquants de la situation ici est le renforcement de la solidarité familiale et sociale face aux conséquences dramatiques du double confinement. Beaucoup de commerçant·es baissent les prix de leurs produits en solidarité avec les plus démuni·es. Des supermarchés proposent de livrer gratuitement les achats des habitant·es confiné·es. Des distributions de masques, de savon, de produits de désinfection ainsi que de colis alimentaires et sanitaires et de repas aux familles pauvres confinées sont organisées grâce aux dons d'habitant·es plus aisé·es. Les exemples concrets de cette solidarité ne manquent pas.

On le disait plus haut : beaucoup de Palestinien·nes originaires de Gaza vivant et étudiant à l'étranger veulent aujourd'hui revenir à Gaza, car dans cette situation mondiale particulière, avec le confinement et les mesures préventives, Gaza est devenue pour elles·eux un havre de paix par rapport à d'autres pays.

Comment en est-on arrivé là ?
Est-ce la capacité de la société civile de prendre en main son destin ?
Est-ce une maitrise de la situation et une bonne gestion de la crise ?
Est-ce l'expérience de presque 14 années de blocus ?
Est-ce la solidité d'une population rendue plus forte après les différentes épreuves : blocus, pénuries, offensives militaires, agressions israéliennes vécues au quotidien ?
Est-ce l'amour de la vie et l'attachement à leur terre ?

Les Palestinien·nes de Gaza souffrent au quotidien, mais il·elles sont solidaires de leurs concitoyen·nes et compatriotes de Jérusalem, de la Cisjordanie, des territoires de 1948 ; il·elles sont aussi solidaires du reste du monde via des manifestations et des rassemblements quand il y a des attentats, des incendies et autres catastrophes. Il·elles citent les noms de chaque événement dramatique dans leur pays ou dans le monde lors des marches du retour du vendredi.

Certes, la situation dans la bande de Gaza est catastrophique avec le blocus, le chômage, les difficultés et le manque de moyens, mais les habitant·es ne se plaignent pas. Il y a une vie, une détermination, une volonté. Et surtout une dignité. On trouve maints exemples de la résilience remarquable de cette population civile qui espère encore et toujours.

Gaza est une ville en mutation, en reconstruction permanente. Malgré le blocus et l'interdiction par les forces d'occupation israéliennes de laisser entrer les matériaux de construction, on voit partout des tours, des bâtiments, des immeubles. Plus de 1050 usines, ateliers et entreprises ont été détruits presque totalement, en particulier lors de l'offensive israélienne de 2014. Aujourd'hui il en reste 250 et malgré tout, Gaza consomme des produits locaux et organise des expositions pour les promouvoir.

À Gaza, ville moderne, on trouve de tout : magasins, voitures récentes, boutiques modernes, grandes surfaces, banques, sociétés de communications, hôtels de luxe, cafés et restaurants branchés, chalets et résidences sur la plage, centres commerciaux…

C'est une ville contradictoire, à la fois magnifique et triste : des hôtels et des restaurants de luxe sur la côte côtoient des camps de réfugié·es avec leurs habitations modestes et précaires. Et pourtant tout le monde vit !

À Gaza, il y a de la création, de la culture, de l'art, une adaptation à un contexte dur.

À chaque seconde, des bébés naissent dans cette ville bombardée presque au quotidien et abandonnée du reste du monde.

Chaque jour, un nouveau magasin ouvre ses portes, et pourtant les frontières sont fermées. Gaza est un phénomène, Gaza n'est plus une bande ou une région, ni une enclave encerclée, Gaza est devenue un continent. Oui, un continent ! ■

1. « Rapport sur l'assistance de la CNUCED au peuple palestinien : évolution de l'économie du Territoire palestinien occupé », Conférence des Nations-Unies sur le Commerce et le Développement, septembre 2015. https://unctad.org/system/files/official-document/tdb62d3_fr.pdf"



Nimetulla Parlaku
Cinéaste, administrateur de Culture & Démocratie

ICI OU AILLEURS

Nimetulla Parlaku nous rappelle dans ce texte que le chez-soi est avant tout une question de domination et qu'il n'est ni toujours, ni pour tou·tes synonyme de confort et de sécurité. De la ségrégation intrinsèque à la naissance des États-Unis – dont l'actualité nous rappelle qu'elle n'est encore que trop présente –, à la colonisation par les États européens d'une grande partie du reste du monde, la réalisation d'un chez-soi fut pour d'aucun·es le fruit de longues luttes quand d'autres considéraient être chez eux·elles où qu'il·elles aillent. Ce texte questionne ces rapports historiques de dominations et invite à l'altérité.

Une longue attente entre des espaces de vie scindés par une rupture, peut-être est-ce là qu'il faut commencer à questionner notre raison d'être. Dans un interstice, une parenthèse, un moment suspendu. Peut-être. Sous les coups de boutoir irrépressibles d'une pandémie aussi imprévue que prévisible, la question prend plus d'acuité. Nos certitudes chamboulées font place à un flot de questions pétries d'angoisse.

Le monde, notre monde change, qui pourrait le nier ? Le vertige d'un basculement prochain nous guette. Les masques, ces grimaces qui garantissent la sérénité d'une vie sociale tolérable, tombent. Le visage couvert, nous ne pouvons plus parler qu'avec les yeux. Et que disent-ils ? Ils s'interrogent, sans fard, tentent de comprendre, se cachent, parfois, derrière les verres fumés d'une réalité virtuelle qui lentement se dissipe. L'autre redevient nous-même dans cette absurde course à la survie. La mort s'invite dans toutes les conversations. Rester chez soi a été un bien curieux exercice, une contrainte morbide ou une parenthèse savoureuse pour plus de la moitié de la population humaine. Ce fut une synchronisation rare qui laissera des traces dans les esprits et remet au gout du jour une interrogation essentielle : qui sommes-nous ? Où allons-nous ? Que partageons-nous encore qui donne sens à notre humanité ?

La morgue des nanti·es devient intolérable, les règles inquiètent, l'avenir est à nouveau ce qu'il a toujours été, une insondable illusion où tout ce que nous avons construit pourrait disparaitre en une fraction de seconde. Pour reprendre un dicton africain, nous marchons à reculons vers l'avenir, le passé est devant nous et le présent qui nous enveloppe devient visible quand il s'éloigne de nous.

La seule quête qui semble réelle et fondée est celle de la vérité. Car le roi est nu. C'est le grand sevrage des illusions. Et devant l'étendue aride d'un quotidien de carnaval grotesque et épuisant, une inextinguible soif de compréhension et de changement se propage. Les inégalités, qu'elles soient fondées sur la race supposée, le genre, la classe sociale, s'exacerbent sous le feu constant d'une critique sans concession. Mais la polarisation n'est plus induite par des flux magnétiques mouvants, signes d'échanges vigoureux et de questionnements au sein d'une société tissée de liens pérennes. Elle est le reflet d'un monde soumis au dogme binaire où les nuances ne sont plus de mise et où la rupture est une fin en soi. Covid ou pas covid, noir ou blanc, homme ou femme, droite ou gauche, pour ou contre…

Dans le sidérant concert de dialogues de sourds qu'est devenue l'actualité, le sentiment de sécurité d'un lieu à soi semble bien précaire. Le vent du chaos souffle sur nos doutes et pourrait bien nous envoyer sur les chemins méditer le sens de la vie et les caprices du destin. Comme ces millions de réfugié·es, de migrant·es, ces personnes errantes qui ont perdu leur chez-soi et ont disparu, depuis la pandémie, de notre horizon médiatique.

Pourtant, si comme dit le poète « l'époque est dure, […] dame fortune souffle comme un spectre mais c'est autour des méchants qu'elle voltige… »[1], elle n'est pas dénuée d'espoir. Mécanismes de domination mis à nu, rouages du pouvoir analysés, culture de l'impunité dévoilée… Les tripes de notre société globale s'étalent au grand jour. La prise de conscience s'en facilite. Chacun·e s'interroge, réagit depuis sa petite part du monde, cet endroit où il ou elle se sent à la maison. Car c'est là que tout commence, que l'impossible mensonge imaginé d'une supériorité quelconque se heurte à la vérité du quotidien. Là, l'autre est pareil·le à nous-même dans ses besoins, ses angoisses, sa fragilité. Le reste est une fable qui sert les puissant·es. Imaginez, par exemple, comme aux États-Unis, que l'idée que les Afro-Américain·es sont inférieur·es aux blanc·hes ou constituent un groupe racial relève d'une charade élaborée sous le régime esclavagiste sudiste et entretenue après son abolition pour consolider une nation déchirée

par une guerre civile opposant deux modèles économiques. Les esclaves affranchi·es par les Yankees triomphant sur les Rednecks ont vite dû faire profil bas, ranger leurs ambitions et se cantonner au bas de la société. Le rôle social qu'on leur réservait ne souffrait aucune exception. Le Ku Klux Klan glorifié par D. W. Griffith dans le film *Birth of a nation*[2], œuvre magistrale de propagande, socle idéologique des suprémacistes blanc·hes, est un instrument de terreur redoutable et redouté. Pas une maison habitée par des Afro-Américain·es qui ne reçoive un signe, coup de fusil, boite aux lettres incendiée, pour signifier aux habitant·es que leur chez-soi n'est pas un refuge qui les protège. Dans ce pays qu'on pourrait qualifier de société de castes, la ségrégation, l'actualité nous montre à quel point elle est encore présente, à quel point elle est une affaire de sang. La « *One-drop rule* », « règle de l'unique goutte de sang » de certains États sudistes, classait comme « Afro-Américain·e » toute personne dont l'arbre généalogique recelait une trace d'ascendance africaine. On comprend mieux, dès lors, la présence de militant·es à la peau claire dans les groupes les plus radicaux en lutte contre un apartheid qui va au-delà des apparences.

Le pays est porté à l'intérieur de nous, il est rêvé tout autant que vécu. L'extérieur énigmatique, inconnu, étranger est une terre hostile qu'il faut soumettre à sa loi. C'est cette folie qui a guidé les pas d'une civilisation qui se sentait chez elle où qu'elle aille.

De singuliers parcours comme celui de Jessica Krugg, qui affirma avoir un ancêtre africain pour prétendre à des fonds de recherche universitaire et devint une figure emblématique de la communauté afro-américaine avant de dévoiler son imposture, nous éclairent aussi sur la complexité de la question raciale dans un pays où les multiples leviers de l'action politique sont efficaces quand ils sont actionnés par le poids d'un lobby ou celui d'une communauté reconnue de plein droit.

En ce sens et paradoxalement, sur ce plan, la société américaine est moins individualiste que bien des pays européens où le concept de communauté est encore délicat à manier. Et si le modèle de ségrégation par le sang n'est pas sans rappeler celui de l'aristocratie du vieux continent en tant qu'outil de distinction sociale et, par effet miroir, de consolidation de caste, il garde assez de souplesse pour se perpétuer et se transformer afin de lutter contre une hybridation des idées et un métissage des cultures qui mettraient en péril le modèle de société dont il est l'un des outils de contrôle.

Issue de l'aventure coloniale, la représentation de soi au sein d'un territoire et la place de chacun·e en tant qu'être agissant sur celui-ci forment le socle identitaire de la plupart des nations modernes, à quelques rares exceptions près.

Ainsi, la première expulsion au XVI^e^ siècle des Africain·es et métisses d'Angleterre suivie d'une interdiction de séjour avait lieu alors que la Couronne anglaise, comme d'autres nations européennes, se déployait de par le monde, qu'elle peuplait ou dépeuplait au gré de ses intérêts. Déjà, se dessinait une conception hétérogène de contrôle des territoires qui ne pouvait s'épanouir qu'au sein d'un empire, ce que le Royaume-Uni ne tarda pas à devenir. Là, l'installation des marginaux·ales et délinquant·es du pays après le massacre total des populations natives ; ici, la distribution de terres de cocagne aux fermiers pauvres de la métropole au détriment des populations autochtones satellisées à la marge de la société naissante ; ailleurs, la création d'une caste de seigneurs, qu'on veille à ne pas laisser vieillir sur place afin de préserver, auprès des populations vernaculaires, l'image d'un peuple composé de mâles éternellement énergiques et dominateurs[3]. Prise par le vertige que procure l'exercice d'un tel pouvoir, l'imagination, alors, cette force immense, pétrit l'idéologie, étaye le sentiment, bouscule le bon sens.

Nouvelle-Angleterre, Nouvelle-France, Nouveau Monde, peuple sans terre, terre sans peuple, mission divine, supériorité de mœurs, la terre entière est devenue une friche mal peuplée, mal gérée, mal exploitée, l'arrière-cour de toutes les ambitions. L'ânonnement des élèves congolais·es de l'époque coloniale qui répètent en chœur le « Notre Père » et le « Nos ancêtres, les Gaulois » de leurs tuteur·ices en dit long sur la narration historique aberrante qui hantait l'esprit des colons et qui perdure encore de nos jours. Comme l'exprime si bien Chico Buarque dans son « Fado Tropical », le pays est porté à l'intérieur de nous, il est rêvé tout autant que vécu. L'extérieur énigmatique, inconnu, étranger est une terre hostile qu'il faut soumettre à sa loi. C'est cette folie qui a guidé les pas d'une civilisation qui se sentait chez elle où qu'elle aille.

En vérité, le maitre de la maison est celui qui en raconte l'histoire. Christophe Colomb n'a rien découvert du tout, tout le monde en convient. Sa statue pourtant trône encore sur bien des places et sa réputation de propagateur de savoir, de science et donc de progrès perdure. Pourtant, il faudrait raconter le périple tel qu'il est advenu et non pas tel qu'il est relaté dans les manuels. Imaginez trois caravelles déjà bien abimées par une traversée hasardeuse arriver dans les eaux de la mer des Caraïbes. Là, les marins pouilleux, affamés, édentés par le scorbut découvrent le rivage d'une ile magnifique. Sous leurs yeux rougis de fatigue, un paysage indéchiffrable et superbe s'offre à eux : de petits monticules de terre séparés par des canaux de drainage et des bouquets d'arbres fruitiers portent des cultures vivrières et s'étendent à perte de vue jusqu'au pied des montagnes qui se dessinent à l'horizon. Les aventuriers génois et espagnols cabotent le long des côtes de Quisqueya qu'ils vont s'empresser de rebaptiser Hispaniola. L'ile est peuplée par les Taïnos et les Arawaks. Il leur a fallu mille ans pour s'installer confortablement sur cette ile après s'être extrait·es du bassin amazonien où la vie est autrement plus difficile que sous les alizés. Dans la forêt dense, le nomadisme n'est pas qu'une question de culture sur brulis. Il est aussi et peut-être principalement une fuite en avant pour échapper aux indésirables, serpents, scorpions, araignées… qui s'installent immanquablement parmi les humain·es sédentaires. Mais pour les Arawaks, tout ça n'est plus qu'un souvenir. Cela fait longtemps qu'il·elles ont asséché les marais pour en faire des terres de culture et qu'il·elles voguent sur de longues pirogues qui relient toute la côte ainsi que quelques iles avoisinantes. Il·elles ne possèdent pas de bétail et ont pour compagnon un curieux chien muet. C'est dans cet univers silencieux et délicat que vont débarquer les Espagnols, c'est là qu'ils vont lâcher leurs cochons, leurs vaches, leurs chèvres, leurs moutons, leurs chevaux, une part charnelle des valeurs constitutives de leur chez-soi idéal. Impossible à contrôler sur une terre sans pâturage, le bétail prolifère et détruit tout sur son passage avant de s'égayer dans les montagnes où il redevient sauvage. Cela prend une poignée d'années. Un basculement pour les populations autochtones qui sont décimées par la maladie et la famine. L'ouest de l'ile alors, dont le paysage a perdu l'empreinte des Arawaks disparu·es, est abandonné par les Espagnol·es. La luxuriance tropicale rend cette partie de l'ile inhospitalière jusqu'à sa transformation en usine à sucre par les Français·es dont la main d'œuvre africaine et asservie constituera le terreau de la population actuelle d'Haïti. C'est le nom de baptême que s'est choisi ce pays à son indépendance en 1804[4]. En souvenir des Arawaks et des Taïnos qui l'appelaient ainsi dans leur langue. En Haïti, il n'y a que des Haïtien·nes. Il n'y a pas d' « Afro-Haïtien·nes » ou d' « Afro-Américain·es ». Il y a des *negs* et des *blans*, des gens qui sont chez eux, les *negs* et des étranger·ères, les *blans*. Quelle que soit la couleur de peau des un·es et des autres. C'est leur vision du monde et c'est sans doute en partie pour cela qu'il·elles essuient depuis tant d'années, en plus des traditionnels ouragans, une vindicte constante de la part de tous les pays dont il·elles sont, sur ce plan-là, un contre-modèle.

Car être chez soi, c'est aussi une jeune fille blanche en balade un fusil sous le bras et deux chiens de garde qui courent à ses côtés. Sur son chemin, les noir·es s'écartent au pas de course jusqu'à un arbre où il·elles grimpent pour échapper aux molosses qui s'amusent à les poursuivre. Dans la nouvelle autobiographique de Doris Lessing *Le soleil se lève sur le veld*, la jeune fille qu'elle était se sentait chez elle en Rhodésie. Jusqu'au jour où sa curiosité la pousse à chercher la maison de l'ancien chef de la région où elle vit. Elle prend un sentier inhabituel qui l'éloigne du paysage familier de son enfance. Les cultures, la route défoncée, les arbres rachitiques, vestiges d'une forêt sacrifiée à l'exploitation minière, font place à un paysage intact protégé par l'État, une Afrique inconnue d'elle et à laquelle elle est totalement étrangère. La peur la saisit, une peur aussi ancestrale que la terre qui la porte depuis son enfance. Mais peut-être a-t-elle peur parce qu'elle va vers l'Autre ? Peut-être craint-elle cette rencontre ? Saluer courtoisement ces êtres qui, jusqu'ici, n'étaient que des objets, accepter leur hospitalité, gouter leur cuisine, voilà qui risque de la rendre étrangère aux siens. Car c'est là, par ce geste, par ce mouvement transgressif que le changement nait, dans cet élan égalitaire et respectueux qui dit que toute vie compte, toute. ■

1. Badî Al-Zamâne Al-Hamadhâni, *Le Livre des Vagabonds*, traduit de l'arabe par René R. Khawam, Libretto, 2016.
2. Lire à ce sujet : Richard Brody, « The worst thing about Birth of a Nation is how good it is », *The New Yorker*, 01/02/2013. https://www.newyorker.com/culture/richard-brody/the-worst-thing-about-birth-of-a-nation-is-how-good-it-is
3. Ce fut le cas en Inde avec l'Indian Civil Service, la plus haute fonction publique en Inde sous l'Empire britannique, dont les membres étaient triés sur le volet et devaient prendre leur retraite après 35 ans maximum de service. Ils étaient ensuite tenus de quitter le sous-continent indien.
4. André-Marcel d'Ans, *Haïti, paysage et société*, Karthala, 1987.



Toma Muteba Luntumbue
Artiste, historien d'art et commissaire d'exposition, membre de l'AG de Culture & Démocratie

HÉROS SANS DOMICILE FIXE

Le cadre de l'État-nation a pu circonscrire les limites d'un chez-soi fondé sur une représentation prétendue commune de la nation, de son histoire et de ses figures héroïques. Le « devenir-monde » a déstabilisé l'idée d'une appartenance nationale commune pour venir complexifier les jeux des identités. Désormais ce n'est plus l'État comme limite immuable qui en détient le monopole. Dans ce contexte, Toma Muteba Luntumbue, revient sur les pratiques contestataires et revendicatives de déboulonnage des statues des « héros nationaux ». Pour lui, ces actions ne visent pas à « effacer l'histoire et le passé » de l'espace public mais à engager une réconciliation avec un futur partagé.

Parmi les éléments supposément fondateurs du chez-soi, ceux qui conditionnent l'appartenance à un ensemble social ou à un territoire, il y a d'abord la polarité qui organise la frontière entre « le semblable » et « l'étranger ». Il y a sur le plan spatial la fixité d'un habitat, qui isole et protège l'intimité de l'individu du tumulte quotidien de la réalité. Le chez-soi se conçoit, de ce point de vue, en harmonie ou en opposition avec l'environnement extérieur qui, par définition, demeure accessible à tou·tes. Cette ouverture est propice à la coexistence, à la rencontre, à l'inscription dans un réseau de relations sociales. L'usage pratique et quotidien de l'espace public autorise l'individu à injecter sa part d'intimité en s'appropriant un fragment de l'environnement social en vue de construire son appartenance. Le quartier est ainsi la portion de l'espace public connue par l'habitant·e dans laquelle il·elle se sait également reconnu·e des autres.

Des processus globaux ont amené un nouvel ordre complexe qui brouille de plus en plus les limites entre la sphère publique et privée, modifiant même nos représentations de l'espace-temps. Désormais, l'espace à partager n'est plus seulement l'espace réel circonscrit, avec ses limites bien précises, mais celui virtuel des médias sociaux ou celui de l'espace-temps monde, plus ample, ignorant son environnement immédiat et immatériel, ferment d'imaginaires nouveaux. Les lieux physiques, la localité ne sont plus nécessaires pour l'interaction ni la rencontre avec les autres. Le chez-soi semble frappé d'obsolescence symbolique et pratique en tant que repère entre le proche et le lointain. L'intime-intérieur où se construit l'identité de l'individu et sa stratégie de conquête du réel se délitant inexorablement, le chez-soi est de moins en moins le miroir de l'espace social.

Le trouble s'est installé dans l'idée de l'État-nation et ses symboles en tant qu'unités fondatrices d'une appartenance face à une fragmentation culturelle généralisée. L'identité collective et nationale doit se trouver un nouvel ancrage face à des multiples revendications identitaires. Jadis solidement ancrée dans un seul récit ou roman national, construite autour de lieux de mémoires et/ou des figures historiques/héroïques qui fondaient la cohésion des individus épars en une communauté nationale, l'appartenance est appelée à embrasser la pluralité des imaginaires contemporains de la nation. Si le héros/historique national était celui ou celle par qui il était possible d'incorporer une certaine idée de l'identité nationale, les valeurs qu'il ou elle était censé·e représenter sont ardemment contestées, déstabilisées. Les notions de nation, d'identités et de peuple ne sont plus les monopoles de l'État.

Dans le sillage de l'historienne Françoise Choay, on peut constater combien la mémoire officielle des sociétés occidentales s'est longtemps appuyée sur la muséification des objets, des monuments, des bâtiments qui visaient symboliquement, dans un processus « réactionnel d'autoconservation », à affirmer une identité constamment menacée de l'intérieur et de l'extérieur. Ce miroir patrimonial est aujourd'hui attaqué de toute part par une vague d'actions iconoclastes contre les monuments dédiés à des héros nationaux qui appellent à un changement de perspective visant à décoloniser l'espace public et mémoriel, et à délégitimer l'univocité du discours historique officiel. Ce nouvel iconoclasme transnational est révélateur des relations disjonctives entre État et nation, identité et appartenance, profondément liés aux disjonctions globales du « Chaos-monde », pour reprendre le terme d'Édouard Glissant. L'identité collective s'apparente aujourd'hui à un fleuve dévastateur sorti bruyamment de son lit.

Délogées sans ménagement de leurs piédestaux, comme de vulgaires squatters, sans aucun égard pour le titre, rang, grade ou qualité des

sujets qu'elles représentent, les statues de nombreux héros nationaux se retrouvent sans domicile fixe ou reléguées aux oubliettes des réserves de musées. Les racistes, esclavagistes, anticommunistes, colonialistes, fascistes, antisémites sont déguerpis des parcs, jardins, des places publiques par les multitudes qui réclament une nouvelle éthique de la représentation du politique dans l'espace public. Quels types de rapports de force sont en jeu dans ce vaste chambardement que certains qualifient de guerre contre la civilisation occidentale ? Quel destin pour les monuments brisés ou en déshérence ?

Les statues sont-elles l'histoire ?

S'en prenant à ceux et celles qu'il accuse de vouloir détruire le patrimoine culturel de la nation, le président américain Donald Trump a ordonné, par un décret, la création d'un « Jardin national des héros américains » pour défendre ce qu'il appelle « notre grande histoire nationale », contre celles et ceux qui vandalisent les statues des héros nationaux. Les manifestant·es antiracistes qui s'en sont pris aux monuments des leaders confédérés du Sud sont qualifié·es par Donald Trump de « foules en colère » en « campagne pour anéantir notre histoire, diffamer nos héros, effacer nos valeurs et endoctriner nos enfants ». « Nous ne serons pas réduits au silence. » Confronté à la même vague d'iconoclasmes, le président français Emmanuel Macron a lancé devant la presse que « la France ne démonterait pas de statues », et que « la République n'effacerait aucun nom de son histoire ». En Grande-Bretagne, où le mouvement *Topple the Racists* a exigé la destruction ou le retrait d'au moins 78 monuments – dont ceux figurant l'amiral Nelson, Oliver Cromwell, Thomas Carlyle, Robert Peel, James Cook, Francis Drake et lord Kitchener, le maire travailliste de Londres – Sadiq Khan, a eu une réaction non-criminaliste en affirmant que les manifestant·es avaient mis en lumière le manque de diversité dans l'espace public. Les statues, les noms des routes et des espaces publics reflétant, de son point de vue, « une époque révolue », il a annoncé la création d'une commission pour y remédier. La mise à bas de monuments est-elle une réécriture de l'histoire ? Y a-t-il une volonté de faire disparaitre certains personnages de la mémoire collective ? Ne confond-on pas de part et d'autre les statues ou monuments avec l'histoire elle-même ?

Des héros en déshérence

Tout est parti de la diffusion des images du lynchage d'un homme noir, George Floyd, par la police à Minneapolis, Minnesota, États-Unis. L'entrechoc des images des multitudes mobilisées dans toutes les grandes métropoles internationales contre la brutalité policière marquent le paroxysme atteint dans la crise des représentations du pouvoir dominant dans un univers mondialisé. Marches pacifistes violemment réprimées, émeutes, destructions, pillages, incendies, batailles rangées, fusillades, les répliques du séisme Floyd sont protéiformes et dévastatrices. Cette planétarisation de la colère constitue l'un des effets les plus sombres de la globalisation. Aux États-Unis, les statues de Christophe Colomb ont été démontées à travers le pays. Dans la ville de Boston, les autorités de la ville ont été forcées de décrocher de son piédestal la statue de Christophe Colomb décapitée par des manifestant·es. Rassemblé devant le bâtiment du Capitole de l'État du Minnesota, en solidarité avec les peuples autochtones, un groupe de manifestant·es a jeté une corde autour d'une autre statue de Colomb avant de la trainer au sol. À Richmond, en Virginie, une manifestation pacifique réunissant environ un millier personnes à Byrd Park pour protester contre un autre monument à l'effigie de Christophe Colomb a brusquement dégénéré. Les manifestant·es se sont saisi·es de la statue pour la précipiter dans un lac du parc. Au Canada, c'est un autre symbole qui est tombé sous les cris des manifestant·es. La statue du premier ministre MacDonald, responsable de politiques meurtrières à l'égard des peuples autochtones dans les années 1860-1890 a été déboulonnée. À Bristol, dans le sud-ouest de l'Angleterre, la statue d'Edward Colston, un marchand d'esclaves de la fin du XVII^{e} siècle, a été renversée par les manifestant·es et jetée à l'eau. En Belgique, le long déni à propos des crimes imputés au roi Léopold II dans sa colonie personnelle, l'État indépendant du Congo, a valu aux effigies du monarque belge d'être couvertes de peinture rouge, couleur du sang congolais versé durant la colonisation. À Anvers, à Bruxelles des mesures d'urgence ont été prises par les autorités publiques pour sauver les statues de la destruction et les ranger provisoirement au placard. À Lille, des manifestant·es ont écrit les mots « meurtrier » et « colon » sur la statue de Louis Faidherbe, gouverneur du Sénégal, colonie française au XIX^{e} siècle. La statue de Jean-Baptiste Colbert située devant le parlement français, ministre de la Marine et contrôleur des finances du roi Louis XIV, co-rédacteur du Code Noir qui régissait l'esclavage dans l'empire colonial français, a été taguée. Des images diffusées sur les réseaux sociaux montrent un militant se réclamant du groupe Brigade anti-négrophobie écrivant en rouge les mots « négrophobie de l'État » à la base du monument avant d'être arrêté par la police. Derrière les statues ciblées dans les manifestations, c'est bien d'une remise en question radicale des représentations des récits nationaux et des usages politiques du passé qu'il s'agit. Que faire aujourd'hui des monuments des héros d'hier dont la violence guerrière, virile et phallocrate se révèlent en totale contradiction avec le pluralisme des valeurs d'aujourd'hui ?

Quelles sont les réponses opposées par différents pouvoirs politiques aux destructions des monuments ?

L'avenir appartient-il aux patriotes ?
Le « Jardin national des héros américains » proposé par le président américain, en dit long sur ses conceptions à propos de ceux qu'il juge dignes d'être célébrés dans l'espace public : les figures qui hantent l'imaginaire conservateur nostalgique de la « grandeur américaine », les fondateurs de l'Amérique et les pionniers du XIX^{e} siècle, glorifiés dans les vieux films de Disney, des généraux de la Seconde Guerre mondiale, entre autres. Le nationalisme, dont Trump ne manque pas l'occasion de vanter les vertus, se présente comme une force unificatrice aux États-Unis. En juin 2019, devant l'assemblée générale de l'ONU, Donald Trump a exhorté les pays du monde entier à rejeter le mondialisme et à faire passer les désirs de leurs citoyen·nes avant ceux des autres. Pour lui, « l'avenir n'appartient pas aux mondialistes, l'avenir appartient aux patriotes ». Les Américain·es embrassent le patriotisme ou le nationalisme avec une ferveur quasi religieuse. Même s'il·elles ont tendance à se considérer comme patriotiques plutôt que nationalistes, cela revient souvent à peu près à la même chose. Le nationalisme américain est le plus souvent exclusif et inclusif, et il est le véhicule de l'hégémonie d'une partie de la population sur une autre. Il est plus perméable au racisme, à l'extrémisme et au fascisme. On peut y trouver des nazis et des hommes du Ku Klux Klan encerclant une statue de Robert E. Lee, un défenseur de la suprématie blanche. Les minorités ont une relation différente à l'américanité et au grand récit de la nation. C'est une des raisons pour laquelle le jour de l'indépendance n'est pas célébré par de nombreux·ses Amérindien·nes car il·elles l'associent à la colonisation de leurs terres tribales et à la perte de leurs libertés culturelles.

« Réécrire l'Histoire » ou réécrire le futur ?
Les héros et héroines, par les valeurs qu'ils et elles sont censé·es représenter, révèlent l'imaginaire des communautés humaines qui les vénèrent. L'écriture du « roman national » par les élites gouvernantes passe par la désignation de lieux de mémoires et la construction de figures héroïques, selon un usage très sélectif des faits du passé, au détriment de toutes autres formes de récits susceptibles de contrarier l'idée d'une cohésion nationale. Identité nationale, mémoire collective et construction nationale entretiennent des liens intimes. La mémoire officielle imposée abusivement à leurs populations par les États-nations n'est qu'une interprétation du passé utile à une construction d'un sentiment d'appartenance. Les actions iconoclastes récentes révèlent parfaitement le caractère mouvant des imaginaires contemporains de la nation et les enjeux de légitimation ou de contestation qu'ils servent. Les manifestant·es antiracistes sont accusé·es de vouloir contrôler l'espace mémoriel en détruisant des monuments et dans une logique purificatrice, de « délégitimer le discours historique, même scientifique, pour le substituer par un nouveau paradigme victimaire ».

Il ne faut pas donc pas confondre les statues ou les monuments, qui sont des hommages à des individus glorifiés autrefois dans lesquels une société qui a changé ne se reconnait plus, et l'histoire elle-même. Remiser les statues controversées au musée ne constitue pas un effacement du passé. La preuve en est que l'histoire du nazisme est enseignée aux jeunes Allemand·es alors que depuis 1949, tous les vestiges du nazisme (statues, monuments, livres, périodiques nazis) ont été détruits et que les symboles nazis ont été criminalisés suite à une compagne de dénazification imposée par les autorités américaines. Lutter contre l'injustice n'est pas « réécrire l'Histoire » mais bien réécrire le futur. Même si, pour cela, il faut sacrifier quelques statues, quelques monuments, quelques « murs de Berlin ».

Depuis quelques années, aux États-Unis, de nombreuses villes et États ont remplacé la Journée de Christophe Colomb, désormais largement considéré comme un génocidaire, par la *Journée des peuples autochtones*, en reconnaissance de la souffrance et de la terreur causées par le Génois et d'autres envahisseurs européens. Abattre des symboles n'est qu'une première étape nécessaire d'une inévitable réconciliation publique avec l'histoire qui relève d'un processus long et complexe. Le simple fait de supprimer des statues et des icônes ne force pas un changement de perspective, mais les vénérer et les fétichiser, et refuser d'être honnête sur leur signification empêche de se confronter pleinement avec son passé et de prendre acte de l'imprévisibilité des processus de reconfigurations des identifications et des appartenances. Le chez-soi ne se situe plus dans les limites d'un État politique, d'une ethnicité ou d'un locus stable mais dans un vaste espace champ d'interactions fluides et instables de traditions inventées et de réseaux globaux complexes. ■


3


4

L'Autre

Tu poses sur moi un regard complaisant
Je suis le Zoulou et toi le conquérant
Mes territoires te sont inconnus,
tu joues avec mes pieds.
Je pourrais baisser la garde,
te laisser gagner
Tu pourrais prendre les devants, plier la carte,
raccourcir les distances
Je mourrai d'une pneumonie
ou d'une maladie orpheline
Comme tous les derniers peuples
que tu as déjà asservis

Zaïneb Hamdi
Fils d'arabe, éditions Tétras-Lyre, 2017.

Limes

Frontières humaines : infrastructure



- pont, viaduc



- poste frontière (douane, barrage, péage)

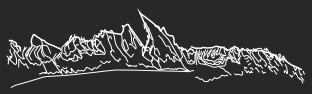


- Sas (aéroport, portes, portiques)

Frontières non humaines : topographies



- digue



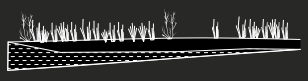
- ligne de crète, falaise



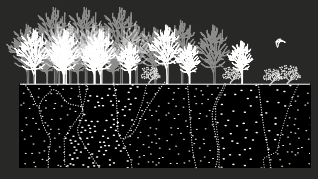
- côtes, plages

Milieux

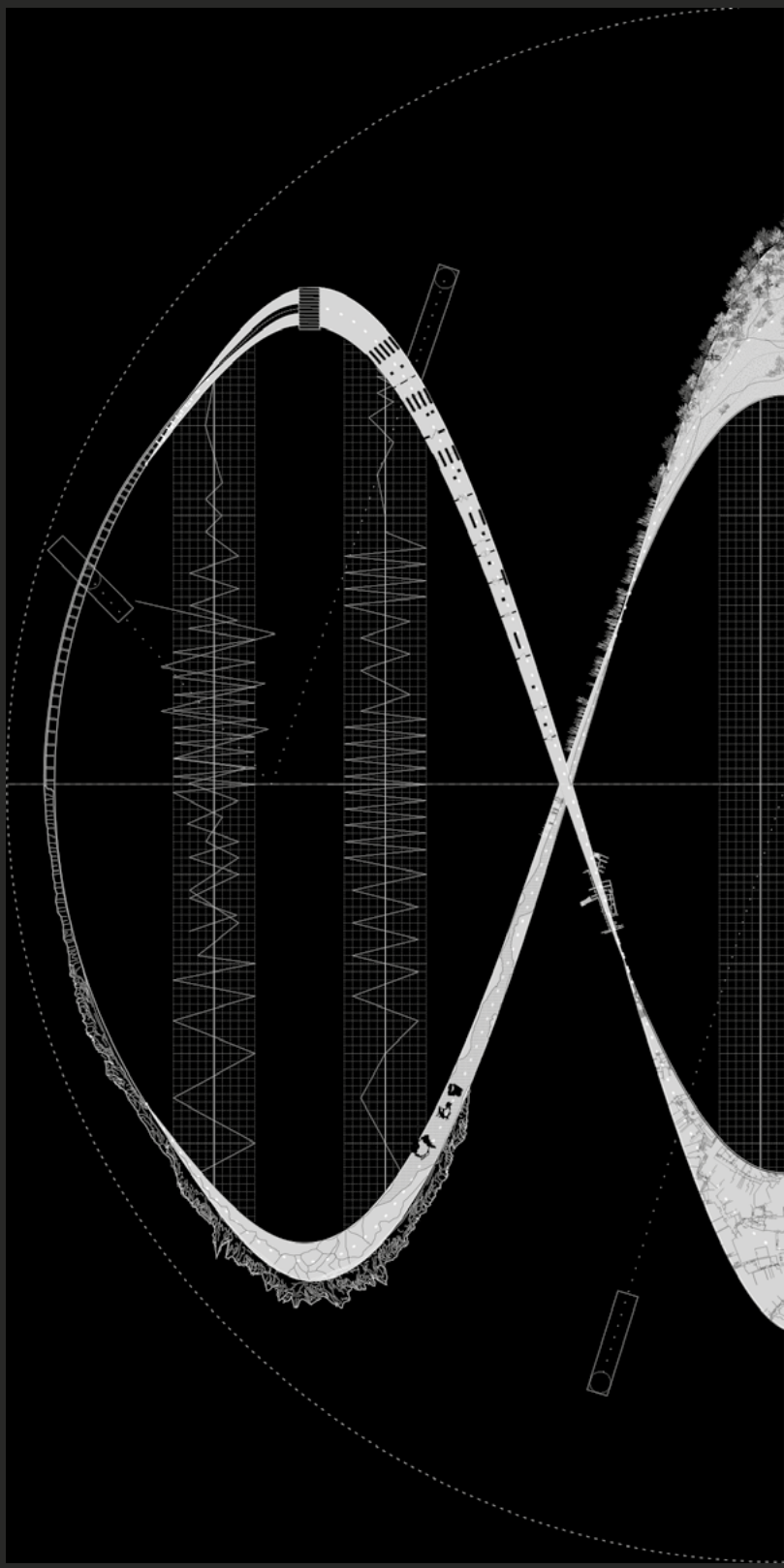
Frontières non humaines : écotones

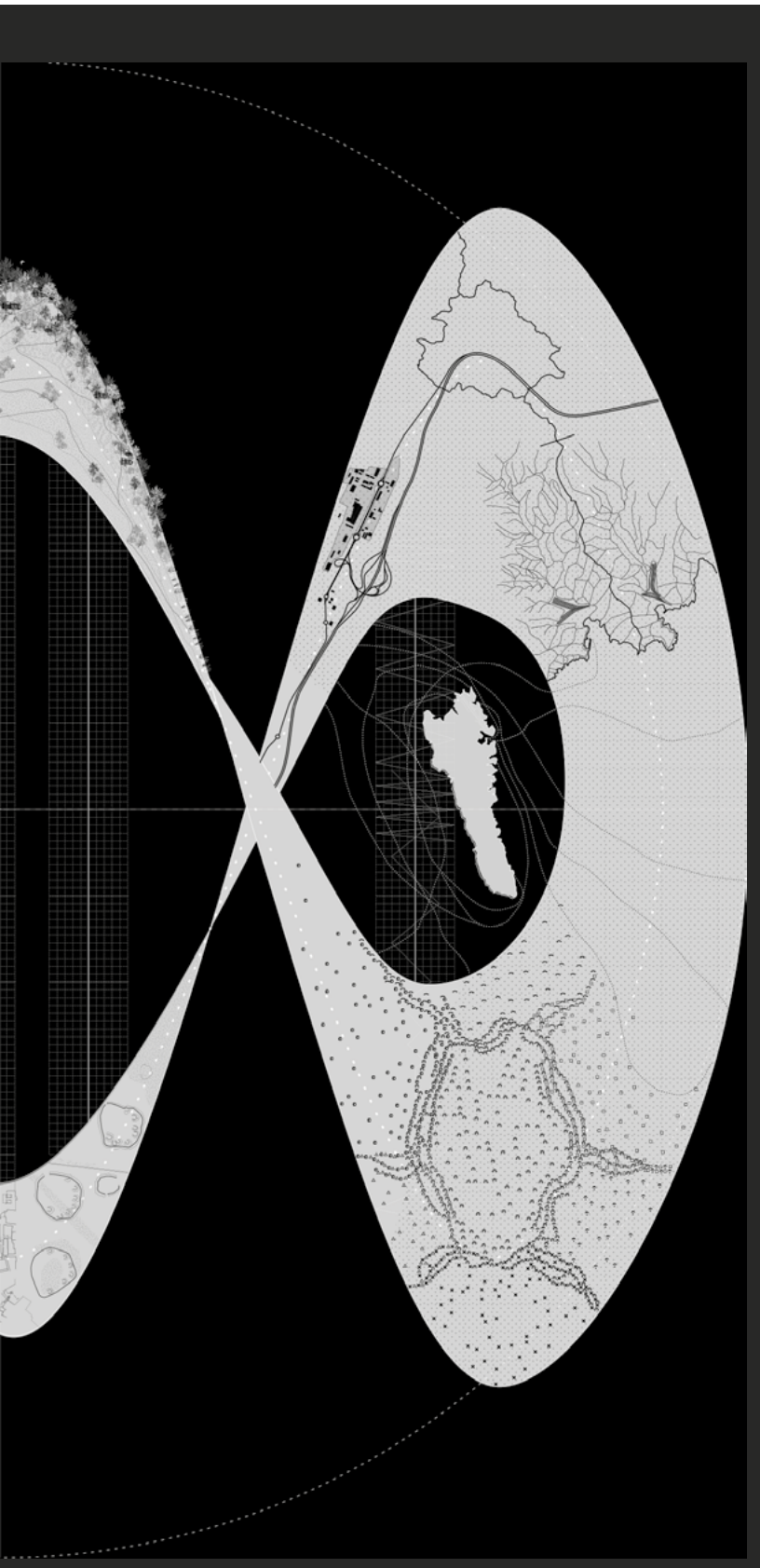


- étangs, eaux saumâtres



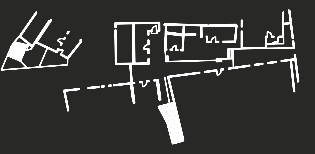
- lisière forestière





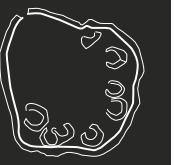
Milieux

Frontières humaines : seuils infrastructure



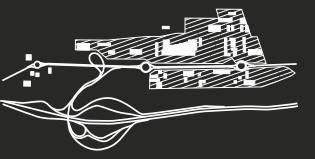
- public/privé, portes, paliers, parcelles, murs

- no man's land

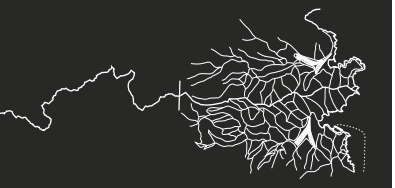


Confins

Frontières humaines : région frontière

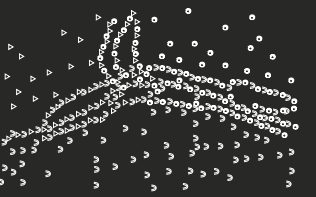


- zone franche, paradis fiscal



- villages jumeaux

Frontières non humaines : «biofences»



- frontières olfactives, bornage

Frontière
© Frédérique Aït-Touati, Alexandra Arènes, Axelle Grégoire, *Terra Forma : Manuel de cartographies potentielles* (éditions B42, 2019).

Entretien avec
Yala Kisukidi
Philosophe, maitresse de conférences à Paris 8
Propos recueillis par Hélène Hiessler, coordinatrice à Culture & Démocratie

POLITIQUES DU RETOUR

Pour Yala Kisukidi, la question du retour s'inscrit dans une biographie. Fille d'un exilé politique, elle se construit dans des récits de luttes pour la terre et de retour. A contrario de l'idée d'une authenticité du sol ou de la natalité comme ancrage, la philosophe questionne le retour comme réactivation politique des mouvements décoloniaux, comme confrontation des Nords et des Suds du monde. S'il lui semble possible de se revendiquer de deux lieux en même temps, elle insiste sur la nécessité d'interroger les conditions d'habitabilité de ces deux espaces et parfois leurs divergences profondes. Elle invite à éviter le piège des appartenances et développe la notion de « présences multiples » qui implique un investissement réel dans les lieux que l'on se choisit.

Quand vous parlez de l'exigence de retour, vous l'évoquez dans un contexte bien particulier. Pourriez-vous le préciser ?
Pour moi cette question du retour s'inscrit dans une biographie. Mon père a été opposant au régime de Mobutu, et quand on est l'enfant d'un exilé politique, on évolue à l'intérieur de récits qui convoquent des imaginaires du chez-soi et de la terre qui ne correspondent jamais aux lieux dans lesquels on est inscrit·e ici et maintenant. En tant qu'enfant d'exilé, on est toujours déjà pris·e dans un récit du retour – un retour constamment différé.

Il est assez aisé de politiser ces récits personnels et de les réinscrire dans des réflexions plus larges concernant les devenirs de la planète ou du monde. Au cœur de ces réflexions, l'idée de retour apparait extrêmement puissante, peut-être pas révolutionnaire, mais porteuse de potentialités émancipatrices réelles. Comment cette idée de retour peut-elle avoir un caractère émancipateur ? Souvent, l'idée du retour est associée à des catégories politiques assez lourdes : celles de l'identité, de l'authenticité, du sol, de l'origine, de l'impossibilité d'être plusieurs soi ou même d'avoir plusieurs « chez-soi » – des catégories toujours contraintes par la référence au natal. Or les traditions politiques dans lesquelles j'évolue sont des traditions politiques critiques qui démontent la référence à la natalité, qui démontent l'idée d'authenticité et qui ne sont pas du tout en phase avec l'idée que l'origine puisse déterminer les parcours de vie et spécifier de manière stricte ce que sont nos identités individuelles. Alors en quoi cette idée de retour – qui charrie toutes ces idées assez réactionnaires du sol, de l'ancrage, etc. – peut-elle être encore intéressante aujourd'hui ?

Quand on s'intéresse au mouvement de décolonisation, on voit que la rhétorique de l'émancipation est une rhétorique de réappropriation de la terre : réappropriation non pas pour la faire fructifier selon les modes de l'accumulation capitaliste mais pour consolider un lieu où habiter, où nos vies ne sont pas diminuées, un lieu où les humain·es peuvent créer, grandir, où il·elles ne sont pas détruit·es. La question qui se pose pour les enfants d'exilé·es devient la suivante : sur quel territoire habiter ?

La question du retour est une question d'exilé·es ; elle se politise quand elle confronte les Nords et les Suds du monde. Un des enjeux de la question du retour consiste à réactiver la puissance politique et utopique des rêves portés par les indépendances, les mouvements de décolonisation. Ces rêves déploient un langage de combat, qui interroge les conditions d'habitabilité du monde.

Confrontée aux enjeux de la possession de la terre et aux formes contemporaines du capitalisme extractiviste qui pèse sur la vie de nombreuses populations, et particulièrement des vies congolaises, le retour, comme idée et comme pratique, s'inscrit dans une démarche non pas identitaire, mais d'abord émancipatrice qui s'exprime dans les existences diasporiques.

Vous dites : « Le lien avec le continent fait sens et donc je le travaille », et vous insistez beaucoup sur la dimension du choix par opposition à quelque chose qui serait donné.
Je ne souhaite pas produire des discours violemment normatifs ou prescriptifs. Dans le champ politique (sans parler de la théorie), il est important de ne pas reconstruire des prisons où on incarcère les gens – l'identité, l'authenticité, etc. – et où les seuls gestes qu'on réclame aux individus sont des gestes d'authentification. C'est pour cette raison que philosophiquement, je m'intéresse aux pensées queer, à leur manière

de négocier la question des identités politiques. Elles démontent ce qui peut s'apparenter à des gestes de disciplination sociale et d'authentification, à la logique policière des assignations. Les pensées de la non-coïncidence peuvent renouveler nos manières de penser la terre. Un rapport à la terre délié de la recherche de racines.

Par ailleurs, quand on traverse une frontière, les assignations bougent. En France, je suis considérée comme noire et africaine. En RDC, une société où existe une forme de colorisme, ou du moins une hiérarchisation en fonction de la couleur du teint qui est le vôtre, je ne suis pas perçue comme noire, et les assignations se transforment, se décalent. Assumer sa non-coïncidence, c'est éviter d'être pris·e au piège d'appartenances, qui se révèlent illusoires. La seule voie de sortie possible, c'est l'invention continue de soi.

Vous soulignez dans votre travail la complexité de la notion de diaspora. Vous parlez d'afro-descendance, de diasporas africaines, de mondes afro-diasporiques… Comment situer ces termes ? Est-ce que les Caribéen·nes, par exemple, font partie de la diaspora africaine ?

Chacun·e décide de se nommer comme il ou elle le souhaite. Les pensées ou mouvements caribéens qui affirment leur lien à l'Afrique portent des voix politiques puissantes et révolutionnaires. Les mondes afro-diasporiques d'Amérique latine, du Nord, des Caraïbes, ont toujours réinventé leur rapport au continent africain pour contester la violence du suprémacisme blanc et du système plantationnaire.

Mais je pense que toutes les histoires dites « noires » ne se recoupent pas et qu'il y a des termes à distinguer. Dire « noir » ce n'est pas dire « Afrique », et je ne suis pas sûre qu'on puisse parler de façon générique de « diaspora noire » précisément parce que cela nous amène à euphémiser l'absolu d'une violence, celle de la déportation des hommes et des femmes mis·es en esclavage vers les Amériques et les Caraïbes, pendant la traite atlantique. Je suis très sensible à un passage de *Discours antillais* où Édouard Glissant fait une distinction entre l'idée de diaspora et celle de transbord. Pour lui, la déportation des Africain·es vers les Caraïbes et les Amériques au moment de la traite négrière fait signe vers une expérience radicale qui est celle du gouffre : les langues, les généalogies se sont noyées dans l'océan Atlantique et les peuples transbordés ont dû se recréer, recréer leur langue, recréer des identités, etc., parce que la filiation avec le continent africain et même la simple possibilité de nommer une terre d'origine était devenue impossible. C'est l'absolu de la traite. On n'est plus dans une simple expérience de déplacement, libre ou contraint, des populations. L'expérience du gouffre barre la possibilité effective du retour.

Les histoires d'exil sont des histoires de violences, mais elles ne renvoient pas à l'expérience du gouffre. Pour donner un exemple personnel : je peux retracer exactement les itinéraires familiaux, je sais où est né mon père, je sais sous quel arbre a été enterré son cordon ombilical, je sais où est le caveau du clan maternel. Dans l'exil, il n'y a pas de perte de nom, de filiation rompue, d'impossibilité de nommer la terre. Le terme « diaspora » doit être employé avec beaucoup de précautions ; il ne doit ni effacer ni normaliser l'absolu de l'expérience du gouffre.

Lors d'une conférence à l'Université de Montréal vous avez dit : « On pense l'exigence du retour quand on fait l'expérience de la communauté absente. » Pourriez-vous développer l'idée de « communauté absente » ?

L'expérience de la communauté absente permet de penser la systématicité des situations où les individus, vivant sur une frontière, pour le dire comme Gloria Anzaldúa, ou dont l'existence est saisie entre plusieurs lieux (l'Europe et l'Afrique, par exemple), sont sommés de s'identifier – tout en sachant que le verdict, au final, sera sans appel : ils ne coïncident jamais, ils n'appartiennent pas. À chaque fois que vous pensez appartenir à un espace, à une communauté, vous ne coïncidez pas. Vous êtes toujours sommé·e de répondre à une évaluation morale : celle qui juge que vous êtes un élément compatible avec la communauté, ou celle qui fait de vous un·e traitre·sse potentiel·le.

Il y aurait toute une réflexion à avoir sur la question des loyautés qu'on serait supposé·e avoir. Je refuse l'idée qu'il faille être loyal·e à une origine qu'on n'aurait pas choisie, à ce qui nous a été donné à la naissance.

L'expérience de la communauté absente peut être douloureuse, c'est une expérience répétée de rejet. D'un point de vue subjectif, symbolique, elle peut même être très destructrice. Or, la question qui se pose est la suivante : comment essayer de penser cette communauté absente sans constamment remobiliser les images de l'écartèlement, de l'entre-deux, de la déchirure et de l'incomplétude existentielle ? Sortir de la question de l'intériorité souffrante, c'est resignifier politiquement cette communauté absente, en montrant qu'elle engage les individus non pas à se concentrer sur la perte et la douleur mais plutôt à accepter le fait qu'ils sont présents dans plusieurs espaces, plusieurs lieux en même temps, et qu'ils possèdent, d'une certaine manière, un don, celui d'ubiquité.



Ces lieux dont vous parlez, ils sont détachés du sol, ce sont plutôt des scènes politiques, des scènes poétiques, ce sont des pratiques plutôt que des territoires ?
J'évoque la possibilité d'habiter plusieurs lieux en même temps pour définir la condition diasporique. Ces lieux sont des territoires. Habiter plusieurs lieux en même temps, ce n'est pas faire l'éloge de la traversée, du passage, des « identités multiples ». Au contraire, c'est promouvoir une approche très matérialiste de ce que c'est qu'*habiter un lieu*. Se dire afro-descendant·e, c'est revendiquer le fait d'être d'au moins deux lieux en même temps, situés en Afrique et dans des espaces non-africains (comme l'Europe, par exemple). Or les conditions d'habitabilité de ces deux espaces peuvent parfois converger, tout comme elles peuvent diverger radicalement. Habiter un lieu suppose que dans celui-ci, rien de mon existence ne peut être défait ou diminué ; je dois être capable d'y explorer tous les possibles de la vie sans que cette dernière soit menacée ou détruite.

> Assumer sa non-coïncidence, c'est éviter d'être pris·e au piège d'appartenances, qui se révèlent illusoires. La seule voie de sortie possible, c'est l'invention continue de soi.

Mais que faire quand on se réclame de deux lieux et que les rapports entre eux sont asymétriques ? Quand leurs rapports sont des rapports de prédation et d'exploitation ? Les histoires diasporiques se rejouent parfois autour de micro-géopolitiques. Elles installent les sujets qui se réclament de plusieurs lieux dans des contradictions difficiles, dont la voie de sortie ne peut être que politique.

Pour donner un exemple : je me dis « franco-congolaise ». Cette expression n'est pas la revendication d'une double culture mais manifeste la contradiction politique dans laquelle ces deux lieux d'attache (France/RDC) m'installent. Les conditions d'habitabilité de la RDC et de la France divergent de manière radicale. Alors qu'est-ce que cela implique, concrètement, que de revendiquer le fait d'habiter dans ces deux lieux en même temps ?

Je refuse d'avoir une approche lyrique, strictement poétique, de l'habiter. Pour moi, cela n'a pas de sens de revendiquer, depuis l'Europe, mon lien avec la RDC si je ne fais pas l'effort de m'y installer, c'est-à-dire, a minima, d'interroger les conditions d'habitabilité de cette terre.

Une approche strictement lyrique, ce serait de se revendiquer d'un lieu sans s'y investir, s'y engager politiquement par exemple ?
Tout à fait. Je ne souhaite pas produire de pensée de la cosmo-citoyenneté ou une approche morale de la multiplicité qui ne mesurent pas leurs effets matériels et qui, finalement, en raison de leur inefficience, sont toujours complaisantes avec l'état du monde.

L'idée du retour manifeste un sentiment très simple d'insatisfaction quant à l'état du monde, quant à la manière dont la RDC, le pays de ma famille, vit et doit se confronter à son présent politique. Quand on s'est construit·e dans des récits de lutte pour la terre et de libération, il est extrêmement difficile de s'en tenir au lyrisme des « identités multiples ». Je ne crois pas à la fécondité politique de cette idée si on reste aveugle aux contradictions matérielles dans lesquelles elle installe un sujet dont les lieux d'attache sont traversés par les géopolitiques de la violence qui gouvernent encore les rapports entre certains États du Nord et du Sud.

« Chez-soi », pour vous, c'est un terme qui fait sens ou plutôt un terme à laisser de côté ?
J'aimerais vraiment avoir le sentiment du chez-soi. C'est un sentiment que je n'ai jamais vraiment éprouvé, celui d'être à ma place, accueillie dans un espace. J'aimerais pouvoir, un jour, me dire : « Je suis chez moi. » Je ne sais pas si ce sera possible – et ce n'est d'ailleurs pas forcément une souffrance – mais je n'ai pas envie de laisser de côté cette idée. Elle n'est pas forcément casanière ; elle peut aussi exprimer un sentiment de plénitude et de sérénité, ou, pour le dire avec des mots qu'emploie parfois le leader jamaïcain Marcus Garvey, le fait de pouvoir, enfin, trouver le repos. ■

Basel Adoum
Écrivain, doctorant au Centre d'étude de l'ethnicité et des migrations (CEDEM), Université de Liège
Traduit de l'anglais par Hélène Hiessler, coordinatrice à Culture & Démocratie

LE PLUS LONG VOYAGE

Ce texte de Basel Adoum allie fiction et témoignages autour de la question du retour. Retour de l'exilé·e qui quitte son pays natal, retour de l'enfant d'exilé·e qui ignore tout de ce chez soi tant raconté qui n'a jamais été le sien. Il parle d'une rupture inévitable avec le pays que l'on quitte, de représentations figées et de désillusions entre celui·celle qui part et celui·celle qui reste. Il parle aussi de réconciliation avec le pays que l'on habite et la volonté de s'approprier ce « chez-soi alternatif ».

J'ai proposé à mes trois meilleurs amis, restés à Idlib, la province de Syrie où figuiers et oliviers constituent la principale source de revenu, de se donner un rendez-vous Skype pour le premier jour de l'Aïd.

Je devrais peut-être préciser que je suis arrivé en Belgique lors de l'été 2015. Contrairement à la plupart des Syrien·nes en Belgique, lorsqu'on me demandait si je voulais rentrer un jour en Syrie, je répondais toujours : « Non, la situation là-bas est et sera toujours difficile. » Mais je tenais néanmoins à maintenir des liens avec ma famille et mes ami·es qui ont décidé de rester au pays des figues et des olives.

Je devrais peut-être préciser, aussi, que le jour de l'Aïd est un moment joyeux et important pour les 22 millions de Syriens et Syriennes devenu·es aujourd'hui 11 millions avec la guerre civile. L'Aïd, c'est juste après le mois sacré du Ramadan, où l'on mange et boit uniquement à la nuit tombée comme forme d'auto-discipline. Avec ces amis, jamais nous ne manquions cette occasion de nous réunir. On passait les trois jours de congé ensemble, à la ferme de l'un ou l'autre d'entre nous[1].

Cette année, la veille de l'Aïd, j'ai proposé à mes amis un appel Skype à 19h, heure syrienne. Excité et heureux à la perspective de leur parler, j'ai demandé à ma compagne de me dispenser de toute obligation de couple. Je me suis connecté, mais aucun d'entre eux ne s'est montré. Après avoir attendu une heure en vain face à l'écran, j'ai proposé le même rendez-vous le lendemain. Cette fois encore, personne. J'ai réitéré ma proposition pour le troisième et dernier jour de l'Aïd, et après que tous m'aient envoyé une émoticône de confirmation, toujours personne. Ma compagne a alors remarqué sur mon visage cet air résolu que j'affiche quand j'ai pris une décision. J'ai décidé de couper tous les ponts avec la Syrie, et j'ai écrit un très court texte. Très court parce que l'idée que j'avais se passait de longs développements. Je l'ai écrit en anglais empruntant la voix d'une écolière qui rédige un devoir de classe.

Étudiant(e) : Aïsha Abdulsalam Sadiq
Professeure : Dara R. Cole
Classe : 3ème primaire
Date : 10 octobre 2022
Sujet : Anglais (1ère langue)

Consigne : Écrivez un e-mail à votre ami(e) en racontant vos vacances d'été.

Vacances d'été

Cher Abdulrahman, j'espère que tu vas bien. Comme promis, je t'écris un e-mail pour te raconter mes vacances à Idlib avec mes parents. Nous sommes arrivés au check-point de la frontière turque le 8 juin. Puis à Idlib, ou « L'État islamique démocratique » comme on l'appelle aujourd'hui, deux heures après avoir fait tamponner notre passeport. Mon père était impatient de rendre visite à son lieu de naissance après une séparation aussi longue. Pendant tout le trajet de Bruxelles à Idlib, il nous racontait en riant, à ma mère et moi, des histoires sur ses amis et sur les endroits où il a grandi. Ma mère avait une drôle de tête avec son hijab, et elle se plaignait sans arrêt à mon père de la chaleur, mais il insistait quand même pour qu'elle le garde. Le premier endroit qu'on a visité a été le cimetière, où on est allés prier pour ses parents et son meilleur ami. Tous les trois sont morts alors qu'il était en Belgique et il n'a pas pu venir pour l'enterrement à cause d'un problème administratif – papa m'a expliqué mais je n'ai pas compris. Puis nous sommes retournés à l'hôtel et le lendemain, nous sommes allés voir la maison de famille, aujourd'hui louée par une famille inconnue. Malheureusement, nous n'avons pas pu voir son bureau ou le jardin où il jouait avec son chat quand il était petit parce que la famille qui vit là maintenant a entièrement reconstruit la maison. Il a décidé d'aller voir son autre meilleur ami. Mon père m'a dit que cet ami était très drôle, mais moi je l'ai trouvé effrayant. Pendant une demi-heure, les deux n'ont fait que se disputer, puis nous sommes partis. Il a un visage qui fait peur, une longue barbe, et il criait tout le temps et répétait sans arrêt les mêmes deux mots. J'ai demandé à mon père ce que ça voulait dire et il m'a expliqué : infidèle et traitre, en gros, mais je n'ai pas tout compris. On est rentrés à la chambre



d'hôtel et mon père a bu un pack de bières entier. Comme d'habitude, mes parents ont commencé à se disputer au sujet de sa consommation d'alcool. Le jour suivant, on avait prévu d'aller voir son école, son université et son café favori mais on n'a rien pu voir du tout parce qu'il n'en restait plus rien. La ville a été entièrement reconstruite après la guerre. On s'est même perdus souvent en ville. Cette nuit-là j'ai vu mon père pleurer pour la première fois, mais ma mère ne m'a pas laissée lui demander pourquoi. Le jour suivant il a décrété qu'on rentrait à Bruxelles. J'étais bien contente, et encore plus quand il a ajouté qu'à partir de maintenant on ne reviendrait plus à Idlib. Comme ça je pourrai passer mes vacances dans le pays de ma mère avec mes grand-parents. Ça me manque, la ferme, jouer avec leur chien, les poulets, les cochons. Il est allé voir un avocat pour vendre la maison de famille pendant qu'on faisait nos valises. Puis il m'a prise à part et m'a expliqué pourquoi il pleurait. « Je vendrais mon âme pour pouvoir t'acheter un bout de terre en Belgique, mais tu dois me promettre que tu ne partiras pas. Tu es Belge. Tu comprends ? » J'ai répondu : « Oui, mais est-ce que je pourrai aller à la ferme de papi et mamie ou bien je dois toujours rester en Belgique ? » Ma mère m'a dit de venir avec elle avant que mon père puisse répondre. Pendant tout le voyage du retour, nous sommes restés silencieux. Bref, ce n'était pas un voyage très joyeux, je n'ai pas aimé. Je n'ai pas aimé Idlib non plus. Voilà pour mes vacances, et maintenant à ton tour de me raconter les tiennes. J'ai hâte de lire ton e-mail.

Ton amie,
Aisha Abdulsalam Sadiq

La question du « retour chez soi » ne m'a plus laissé en paix après cet incident. Travaillant comme bénévole dans un centre culturel, j'ai profité de l'occasion pour écouter ce que d'autres avaient à en dire. Lagrange Points[2] est un café-librairie qui promeut la culture et la littérature arabes. Il a été créé par des jeunes d'Afrique du Nord et du Moyen-Orient, et d'autres simplement intéressé·es et ouvert·es à d'autres cultures. J'y ai tenu le bar comme bénévole pendant un mois cet été. Vers la fin du mois d'aout j'y ai peu à peu tissé des liens avec quelques bénévoles et client·es. J'ai rédigé une annonce où je proposais aux personnes intéressées par la notion de « retour » de se réunir et d'avoir un échange convivial. Comme cela s'est organisé assez vite et que la réunion avait lieu un soir de semaine, seules onze personnes se sont présentées, ce qui finalement était une bonne chose : ainsi tou·tes ont pu partager leur histoire et discuter dans une ambiance assez détendue. Celles et ceux qui sont venu·es s'intéressaient vraiment au sujet et avaient tout·es quelque chose à en dire.

J'aimerais donner quelques précisions sur les profils des participant·es parce que celles-ci aideront à comprendre les résultats de cette discussion. Le groupe était plutôt équilibré en termes de genres : 4 femmes contre 6 hommes, âgé·es de 20 à 45 ans. Trois femmes sont nées en Belgique, deux hommes sont Syriens mais sont nés et ont grandi au Liban et en Mauritanie, et les autres sont tou·tes des Syrien·nes qui sont né·es et ont grandi là-bas. Hormis les trois femmes nées en Belgique et un homme arrivé en 2000, les autres sont tou·tes venu·es en Belgique pendant et à la suite de la guerre civile qui a débuté en Syrie en 2011. Certain·es de ces participant·es ont en commun deux choses. Un : leurs parents ont des nationalités différentes ; deux : leurs parents se sont installés dans un pays différent de celui qui leur a donné leur nationalité. Par exemple, un·e participant·e a une mère italienne, un père pakistanais, est né·e à Liège et vit à Bruxelles. Autre exemple : un·e participant·e né·e en Syrie, élevé·e au Liban et vit en Belgique. Ou encore un·e autre né·e en Belgique, élevé·e en Palestine et aujourd'hui de retour en Belgique.

De l'heure et demie qu'a duré la rencontre, pendant laquelle j'ai animé la discussion autour de la question « Que signifie pour vous "rentrer chez moi" ? », je retire quelques éléments qui font en quelque sorte l'unanimité parmi les participant·es. Je les restitue ici au plus proche de leurs mots.

Dans le nouveau contexte des révoltes contre les dictatures, identité, chez-soi et politique sont toujours étroitement liés mais d'une manière différente, du moins dans les pays touchés par les révolutions. Chez-soi égale droits, dignité et sécurité, par conséquent, vivre en dictature ne signifie pas vivre chez soi.

D'abord, le temps est un facteur clé dans le processus de familiarisation et d'affiliation avec le nouveau pays, et un facteur d'éloignement et de séparation d'avec l'ancien. Quand il·elles quittent leur pays natal, dans leur tête, le temps s'arrête. Pourtant la vie continue, celles et ceux qui sont resté·es sur place changent et leurs modes de vie et conventions sociales se modifient après le départ de leurs proches, pour le meilleur ou pour le pire. La même impression erronée de continuité vaut aussi pour elles et eux : le temps s'est arrêté quand leurs proches sont parti·es, aussi ne saisissent-il·elles pas que ces dernier·ères ont changé et sont passé·es à autre chose. Une conséquence possible de cette rupture entre les

deux éléments de l'équation (migrant·es et non-migrant·es) est que « les migrant·es essaient de se réconcilier avec leurs chez-soi alternatifs ». « Si je retourne en Syrie, j'aurai besoin d'un cours d'intégration. Les gens, les choses et la culture ont changé, et moi aussi. La guerre a littéralement tout changé », a dit l'un·e des participant·es[3].

Ensuite, « Voyageur·ses un jour, voyageur·ses toujours… », a commenté un·e autre. Nous avons tou·tes opiné. La plupart des participant·es ont dit n'avoir « pas de chez-soi où retourner » ou, pour les enfants de mariages mixtes, ne pas savoir « quel chez-soi pourraient être un lieu de retour ». Pour les premier·ères le chez-soi a disparu ou a été détruit, pour les second·es les chez-soi potentiels sont multiples mais il·elles ne se sentent chez eux·elles nulle part. Les migrant·es et leurs enfants sont « condamné·es à errer dans le monde et à rester à jamais en mouvement, à la recherche d'un lieu où se sentir, ou essayer de se sentir, chez eux·elles ». Ce sentiment rappelle les mots de Daniel Defoe : « Si donc Satan est ainsi condamné à une vie vagabonde, et à un état ambulant, il n'a point de demeure fixe. […] Il a la mortification de voir que son pouvoir est extrêmement borné […] Il n'a point de demeure assurée, ni d'endroit fixe, pas même un espace pour y reposer la plante de ses pieds… »[4]

Enfin, politique et identité arabe sont deux notions inséparables, mais le cœur de la politique a changé avant et après le Printemps arabe. Amaney Jamal écrit qu'à partir des années 1960 et jusqu'au tournant du XXIe siècle, dans le contexte de la guerre avec les pouvoirs coloniaux – qui était la principale cause des vagues de migrations vers l'Occident –, au Moyen Orient, pour ceux et celles qui vivaient sur place ou en exil, « parler politique » signifiait « parler territoire »[5]. Les éléments tangibles du chez-soi tels que la terre, le sol, les arbres, les clés de maisons, etc., faisaient partie de ce qui constituait l'identité arabe. La nostalgie et une vision sentimentale de la terre natale étaient présentes dans la plupart des formes d'art, de la poésie à la cuisine, en passant par la danse et la littérature. Les clés de maisons font d'ailleurs partie intégrante de l'héritage de nombreux·ses Palestinien·nes. Toutefois après le Printemps arabe, cette focale sur la terre natale comme nerf de la politique a changé. Dans le nouveau contexte des révoltes contre les dictatures, identité, chez-soi et politique sont toujours étroitement liés mais d'une manière différente, du moins dans les pays touchés par les révolutions. Chez-soi égale droits, dignité et sécurité, par conséquent, vivre en dictature ne signifie pas vivre chez soi. Les personnes qui ont migré dans le sillage de la révolution contre la pauvreté et l'injustice « ne conçoivent plus le chez-soi de la même manière et n'ont donc plus le même rapport à l'idée du retour », disait l'un·e des particicipant·es. Après le Printemps arabe, beaucoup ont connu la désillusion face aux rhétoriques du pan-arabisme et du nationalisme arabe et il y a une tendance, pour les Syriens·nes du moins, à réorganiser le vocabulaire du chez-soi. « Partager la même terre, la même langue, la même histoire, la même culture n'est plus aussi important. Ce qui compte le plus aujourd'hui sont les droits, la dignité, la liberté et la sécurité. » ■

1. En Syrie, la fête de l'Aïd est marquée par trois jours de congés officiels : le jour de l'Aïd et les deux suivants.
2. http://lagrangepointsbrussels.com/
3. Sauf indication contraire, les fragments entre guillemets reprennent des propos de participant·es.
4. Daniel Defoe, *Histoire du diable*, tome premier, traduit de l'anglais.
5. Amaney Jamal, "Inside and Outside the Box. The Politics of Arab American Identity", in P. DiMaggio, P. Fernández-Kelly, (ed.), *Art in the Lives of Immigrant Communities in the United States*, Rutgers, The State University, 2010, p. 72-88.



Bodeler Julien
Doctorant en sociologie au Centre d'études en sciences sociales du religieux (CNRS-EHESS)

LE CONTRETEMPS DE L'ÉMIGRATION ET « L'IMPOSSIBLE RETOUR » DES MIGRANT·ES HAÏTIEN·NES

On se réfère régulièrement au thème des migrations en les considérant comme des mouvements rectilignes, les individus allant d'un point A à un point B. Or, la réalité est parfois plus complexe comme dans le cas des émigré·es haïtien·nes pour beaucoup attaché·es à deux sociétés en même temps. Le désir de retour ne se pose plus en termes de « choisir une société ou l'autre » pour y vivre : le retour devient une dimension particulière des formes de circulations dans la mondialisation. C'est à travers une démarche ethnographique et de nombreux entretiens que Bodeler Julien étudie ces mouvements migratoires.

L'émigration haïtienne vers la France n'est pas récente. Elle remonte au début du XX[e] siècle. Selon Berthony Pierre-Louis[1], elle s'est effectuée en deux temps : un premier qui va de 1912 à 1970 et un deuxième qui commence à la fin des années 1970. En dépit des liens hérités de la colonisation, la migration haïtienne en France s'est développée réellement aux alentours de la décennie 1980-1990[2]. C'est désormais une des plus importantes populations de migrant·es venant de l'Amérique latine et de la Caraïbe[3] installée en France. Cette migration est marquée par des cas d'exil (XIX[e] et XX[e] siècle), par le regroupement familial, les problèmes socio-économiques (migration économique) et les séjours pour des études supérieures qui, face aux incertitudes en Haïti, peuvent amener à une installation définitive en France.

La migration, au sens large, a été longtemps pensée à partir du seul temps de l'immigration en omettant de réfléchir aux dynamiques migratoires dans un processus récurrent entre deux espace-temps, car « immigration ici et émigration là sont les deux faces indissociables d'une même réalité, elles ne peuvent s'expliquer l'une sans l'autre »[4]. Autant l'immigration peut faire l'objet de discours déformés sur la réalité des migrant·es dans la société d'installation, autant l'action de migrer est appréciée de diverses manières dans la société d'origine. Ainsi, les migrations de retour alimentent-elles les enjeux des études sociologiques, notamment circonscrites aux paradigmes de mobilités et circulations. En conséquence, à quel moment le projet migratoire renvoie-t-il à l'enjeu du retour pour les migrant·es ? Quel est le regard porté par la société d'origine sur l'émigré·e ? N'y-a-t-il pas lieu de penser que l'émigré·e est constamment renvoyé·e à son extranéité et se retrouve dans une position d'inconfort ?

Cet article vise à participer à l'actualisation des connaissances sur ce sujet afin de montrer un autre aspect du retour à partir du regard que la société d'origine porte sur le déplacement et de la place de l'émigrant·e dans cette société. Aussi reviendrai-je sur l'injonction à la performance liée à l'émigration et sur l'entre-deux du retour afin de questionner sa nature dans le cadre de la migration haïtienne. Cette contribution est tirée d'un travail ethnographique réalisé en deux temps en Ile-de-France dans des églises pentecôtistes haïtiennes entre novembre 2016 et avril 2018. La construction des données empiriques provient de mes observations, des entretiens, des discussions informelles avec des membres d'églises, des leaders religieux haïtiens en migration et de mes informateur·ices. Je concentre ici mon analyse sur trois enquêté·es, Zila, Aline et Carmène, qui ont mis en avant dans leurs discours les aspects traités dans ce travail.

L'injonction à la performance de l'émigration

Les représentations sociales construites autour des Haïtien·nes de l'étranger et leur reconnaissance politique par l'État haïtien permettent d'appréhender la place qu'occupe la diaspora dans sa société d'origine, sans négliger la position économique que les émigré·es entretiennent avec leur famille restée au pays. En comparaison, cette position socio-économique reste marginale dans la société d'installation. Cédric Audebert la conçoit comme une insertion sociale au bas de l'échelle[5]. Cependant, cette marginalité économique n'empêche pas ces Haïtien·nes de contribuer massivement au PIB de leur pays[6]. C'est la médiatisation de la valeur économique de cette migration face à la détérioration des conditions de vie en Haïti qui caractérise l'injonction à la performance de l'émigré·e. Cette injonction doit refléter son niveau de réussite : la présence de l'individu dans les fêtes patronales ou dans les activités de masses qui réunissent la population de sa région, doit montrer que son déplacement participe à son bien-être personnel. Car, « l'objectif de l'émigration [est] de trouver un travail pour se constituer un capital en vue de se réaliser socialement et d'en transférer une partie en Haïti [...] »[7]

Au sein de leur groupe d'appartenance à la fois en Haïti et en France, les migrant·es sont sous la pression permanente de la réussite. En Haïti, dans leur communauté, on doit voir les signes de leur réussite sociale, comme l'a mentionné Aline qui vit en France depuis 1984 : « Moi, j'avais l'habitude d'aller en Haïti chaque année. Mais à partir de 2015 j'ai changé de stratégie. J'y vais une année sur deux, le temps d'avoir de l'argent pour terminer la construction de ma maison en Haïti. »

La construction d'une maison reste un projet individuel et apporte une sécurité uniquement pour son propriétaire. Mais, la communauté peut l'aborder différemment. Berthony Pierre-Louis l'a constaté dans la zone d'Aquin (sud d'Haïti) où « les gens pensent en général que c'est une bonne chose dans la mesure où ces maisons valorisent leur localité et incitent les habitants à plus d'efforts »[8]. Tout ce qui touche à l'action individuelle ou le bien-être de la famille des migrant·es est sujet à appréciation et jugement dans leur localité. Et la maison, la voiture et les caveaux funéraires constituent de grandes marques de différenciation sociale. Le regard de la communauté participe à définir la performance de l'agir individuel considéré comme réussite sociale. Cette injonction à la performance accentue aussi une logique de concurrence entre les migrant·es depuis l'espace local de la société d'origine.

L'entre-deux du retour : l'émigré·e ou le·a *diaspora*[9] ?

La dynamique des circulations entre pays d'origine et pays d'installation dans les migrations de la mondialisation reflète souvent le cadre contextuel de production historique des liens entre les différentes sociétés. Émigration et retour constituent des aspects de cette circulation. Dwaine Plaza[10] fait le point sur ce processus cyclique de migration de retour qui caractérise les relations entre les pôles migratoires. Il démontre que cette migration ne peut pas se mesurer comme étant un mouvement bipolaire (entre pays d'origine et pays d'installation). En d'autres termes, les mobilités qui caractérisent cette migration doivent être étudiées à partir de leur dimension temporelle présentant deux niveaux opposés : établissement permanent ou retour permanent.

La question du retour est placée dans un ensemble plus large qui peut prendre trois formes selon Pascale et Roger-Mark De Souza : « Elle peut être insérée dans un mouvement circulaire basé sur la survie économique. Elle peut prendre la forme du "double passage" ayant figuré dans un retour de longue durée ; celle dite "migration des hirondelles" pour expliquer les déplacements réguliers entre les pôles migratoires (pays d'installation et pays d'origine) ou celle de la "visite de retour" qui s'associe aux formes d'entrées et de sorties de touristes. »[11] De son côté, Dwaine Plaza pense que ce mouvement de retour est facilité par le fait que beaucoup de migrant·es ont un statut de double citoyenneté.

S'il ne faut pas opposer le statut de citoyen·ne et de *diaspora* dans le cadre de la question du retour, les positions des enquêté·es me laissent penser à un entre-deux non dissociant. En ce sens que l'émigrant·e est partagé·e non seulement entre l'acte de retour dans son chez-soi, la réception de ce retour et sa place dans la société d'origine. L'émigré·e se retrouve dans un processus de positionnement et repositionnement afin de construire sa légitimité d'être à sa place dans les deux sociétés. Ce processus se fait en fonction des transactions et des négociations qui lient son existence à deux univers sociaux, transactions qui reposent sur sa capacité à faire valoir son « haïtianité » sans se détacher du groupe d'appartenance dans la société d'installation et sans se priver de sa singularité vis-à-vis du collectif dans le pays d'origine. Cette situation a été évoquée par Aline : « Malgré la nationalité je ne me considère pas comme une Française. Je vis toujours comme une Haïtienne… En Haïti, pour démontrer aux autres que je suis pareille, je m'habille comme eux et je continue à manger comme ils mangent. Je me comporte toujours comme eux et je me sens à l'aise, quoiqu'ils m'appellent toujours *diaspora* et je n'aime pas du tout ce mot. »

Pour Zila qui est arrivé en France en 1988, les liens mémoriels agissent comme facteurs de repositionnement : « Je suis intégré en France et j'ai la nationalité française, mais je reste un Haïtien. Je n'oublie pas mes racines, mes ancêtres. Je n'oublie jamais Haïti, c'est là qu'on a enterré mon cordon ombilical. J'aime beaucoup mon pays Haïti. Sans doute je vais passer le reste de mes jours dans ce pays-là. »

Arrivée en France en 2000, Carmène pose certaines conditions pour son retour : « Je veux qu'il y ait la paix dans le pays, car je veux passer ma retraite chez moi en Haïti […] Mes enfants pourront me visiter ou m'appeler. Moi, je ne veux pas rester toute ma vie en France. » Pascale et Roger-Mark De Souza abordent cette question à partir de trois facteurs qui reflètent les expériences des migrant·es de retour : « [De] nombreux Antillais quittent le pays avec l'intention de rentrer et ils travaillent pour atteindre cet objectif. La vie à l'étranger encourage souvent le désir de rentrer et les attaches au pays sont fréquemment les facteurs les plus importants de la prise de décision. »[12] En somme, les enquêté·es mettent en avant le climat, la réunification familiale, les obligations de retour, le sentiment de non-intégration et surtout le besoin de combler certains déficits culturels et l'absence d'une reconnaissance sociale. Dans tous les cas évoqués, un cadre socioculturel établit la temporalité du retour qui n'est jamais définitif et total.

L'assignation du retour

On peut conclure en soulignant que la capacité de mouvement des individus est valorisée dans le pays d'origine comme signe de réussite de la migration. La double représentation de la relation avec le pays d'origine fait évoluer l'envie de retour d'un moment à l'autre par rapport au cycle de comparaison entre ce qu'ils étaient, ce qu'ils sont et ce qu'ils pourront devenir dans un processus de mobilité résidentielle. Par ailleurs, la migration de retour participe d'une dynamique beaucoup plus grande, qui est le sentiment de progrès par rapport à celles et ceux qui sont resté·es là-bas ou le sentiment de réussite. Le retour conteste aussi la légitimité de l'identité diasporique dans le champ migratoire haïtien.

Évoquer la question du retour marque ou rappelle à l'immigré·e son extranéité. Forger un projet de retour, c'est prendre conscience de sa place d'étranger·ère dans la société d'installation et des risques liés à sa réception dans la société d'origine. En fait, le retour, c'est renvoyer l'individu à sa condition objective d'immigré·e/émigré·e. Le retour impose une ambivalence qui instaure le vécu de l'individu dans une circulation régulière et saisonnière. Il n'est jamais un mouvement abouti ou total, car les migrant·es continuent d'être lié·es au pays d'installation par leur carte de résidence, la sécurité sociale, etc. Donc la migration de retour consolide la double appartenance des migrant·es, qui partagent définitivement leur vie entre les deux sociétés (origine et installation), contexte dans lequel il est difficile pour les migrant·es de déterminer une appartenance rigide et catégorique à l'une ou l'autre. ■

1. Berthony Pierre-Louis, *La migration haïtienne en France et ses répercussions dans la région d'Aquin (Haïti)*, Thèse de Doctorat, Université Paris Diderot, 2011.
2. Pour Maud Laëthier : « Les Haïtiens commencent à migrer vers la Guyane au début des années 1960. À partir des années 1980, ils deviennent relativement nombreux. » Cf. *Être haïtien et migrant en Guyane Française*, Éditions du comité des travaux historiques et scientifiques, 2011, p. 13.
3. Selon les statistiques de l'Institut National de la Statistique et des Études Économiques (INSEE), suivant le recensement de 2015, 81 716 Haïtien·nes vivent en France dont 48 727 soit 59,63 % habitent en France Métropolitaine, 23,92 % et 16,85 % sont localisé·es respectivement dans les départements de Seine-Saint-Denis et du Val-d'Oise contre 5,08 % dans Paris Intramuros. Voir https://www.insee.fr/fr/statistiques/3569310?sommaire=3569330&geo=FE-1
4. Abdelmalek Sayad, *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Seuil, 1999, p. 15.
5. Cédric Audebert, *La diaspora haïtienne : Territoires migratoires et réseaux transnationaux*, Presses Universitaires de Rennes, 2012, p. 107.
6. Les transferts financiers vers Haïti sont estimés en 2018 à 2,98 milliards de dollars américains ce qui représente 34 % du PIB. Voir : https://www.lenouvelliste.com/article/200422/banque-mondiale-les-transferts-dargent-vers-haiti-en-nette-hausse-par-rapport-a-2017
7. Cédric Audebert, *op.cit.*, p. 115-116.
8. Berthony Pierre-Louis, *op.cit.*, p. 277.
9. La catégorie « diaspora » peut prendre deux déclinaisons dans les études sur les migrations haïtiennes. L'une, scientifique, désigne l'ensemble des phénomènes de dispersion par rapport au territoire national, un ancrage et des liens culturels entretenus avec le référent-origine. Mais le terme peut aussi désigner celui ou celle qui « n'est pas d'ici », qui ne vit pas en Haïti. Dans ce sens le mot diaspora a une dimension positive quand on évoque l'importance économique des transferts d'argent, et négative quand il renvoie à une dé-légitimisation socio-politique des haïtien·nes ne résidant pas en Haïti. Le terme *diaspora* marque donc une différence entre les personnes qui vivent en Haïti et celles qui n'y habitent pas. Je mets le mot en italique quand je l'emploie dans ce deuxième sens. À noter que le statut de *diaspora* renvoyant à une personne n'est pas reconnu officiellement par le pays : l'État d'Haïti parle toujours des « Haïtien·nes vivant à l'étranger ».
10. Dwaine Plaza, « Transnational Return Migration to the English speaking Caribbean » in *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 24, n°1, 2008.
11. Pascale De Souza et Roger-Mark De Souza, « Migration de retour à Trinidad : motivations de retour et défi de réintégration », p. 53–61, dans Cédric Audebert et André Calmont (sous la dir.), *Dynamiques migratoires de la Caraïbe*, Karthala et Géode Caraïbe, 2007.
12. *Ibid.*, p. 55.



Migrants

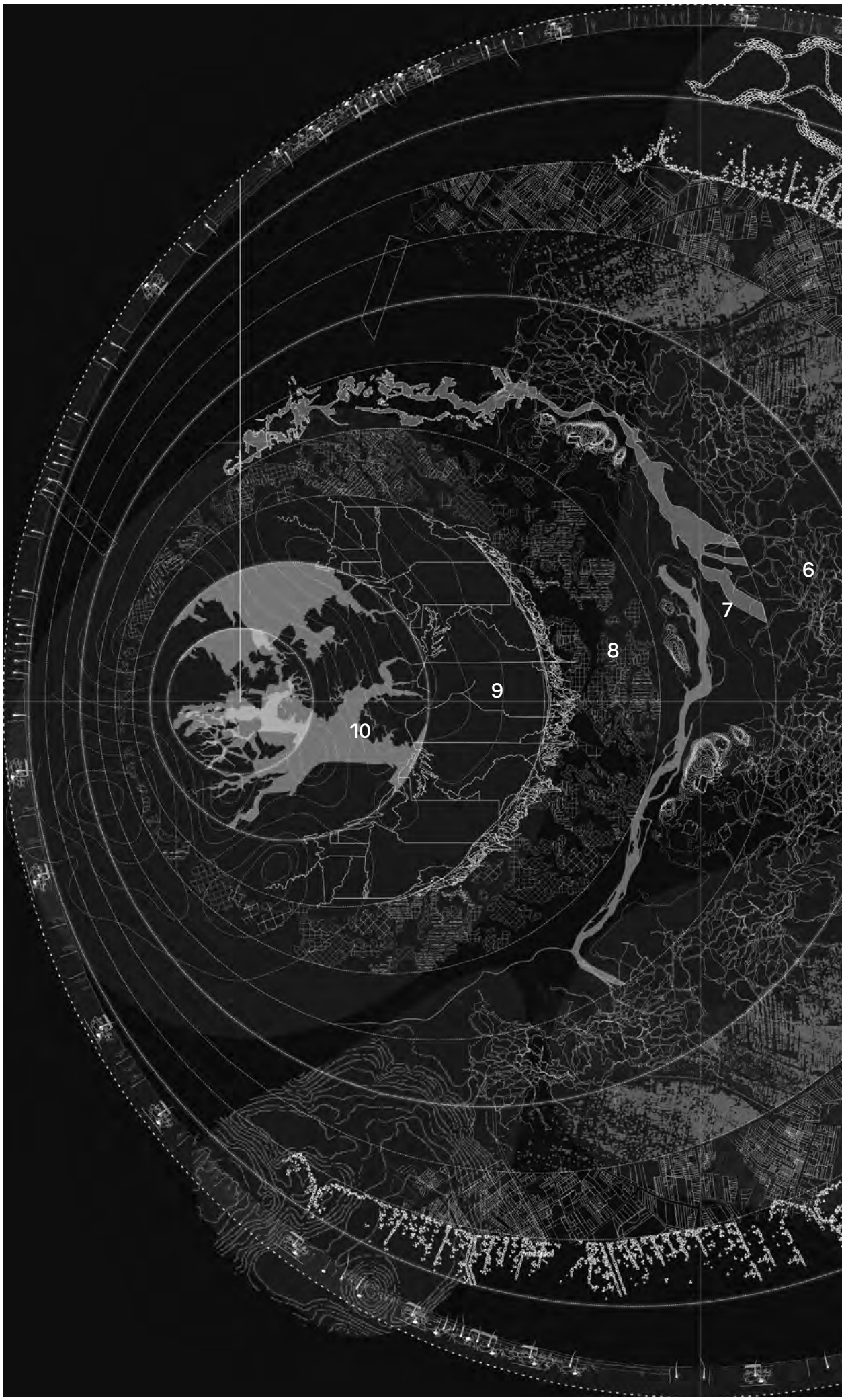
C'est une étendue pâle et silencieuse
Éclairée ça et là par des halos aveuglants
La vie s'écoule, comme on secoue l'orge
dans le vent.

Parcourir le béton chaque jour, voir
les saisons se succéder, le paysage inchangé
Les yeux se posent sur des visages, inconnus
et de passage.

Tu n'y feras pas ta vie, tu n'y construiras
pas ton empire.

Ces rares années que tu passeras
à arpenter ces dalles froides sous tes pieds,
te façonneront un rien, un peu, beaucoup
Et lorsque tu partiras, tu emporteras un peu
de ça avec toi.

Zaïneb Hamdi
Fils d'arabe, éditions Tétras-Lyre, 2017.


6
7
8
9
10



POINT DE VIE

Un continuum transcalaire

1. **La peau, zone de contact :** le corps physique, territoire de l'intime
2. **Le seuil :** construire des murs pour définir un dedans et un dehors
3. **La parcelle :** les haies plantées, une exemple de limitation du territoire
4. **Le cadastre :** une limite non matérielle qui légifère l'acte de construire
5. **L'urbanisation (commune et agglomération) :** continuum bâti
6. **Les boisements :** surfaces d'échanges et de filtration, corridors écologiques
7. **Le bassin versant :** unité hydrologique
8. **La Biorégion :** unité écosystémique
9. **La nation :** frontières immatérielles
10. **Le continent :** partage terre et océan

Point de vie

© Frédérique Aït-Touati, Alexandra Arènes, Axelle Grégoire, *Terra Forma : Manuel de cartographies potentielles* (éditions B42, 2019).



Entretien avec
Axelle Grégoire
Architecte et cartographe
Propos recueillis par Maryline le Corre, coordinatrice à Culture & Démocratie et retranscrits par Thibault Scohier, chargé de projets à Culture & Démocratie

TENDRE À UNE ÉCRITURE COLLECTIVE DES TERRITOIRES

Les cartes qui accompagnent ces pages sont, pour la plupart, issues de l'ouvrage *Terra Forma. Manuel de cartographies potentielles*, écrit à six mains par Frédérique Aït-Touati, Alexandra Arènes et Axelle Grégoire, et paru aux éditions B42. Face au constat de l'invisibilisation du vivant dans la cartographie traditionnelle, les autrices entreprennent de questionner la carte comme outil de représentation du monde. L'objectif n'est pas ici de remplacer les cartes traditionnelles mais de proposer de nouveaux points de vue – sept modèles – sur cet outil. Ce travail résonne avec la thématique de ce hors-série, le chez-soi étant ici entendu comme la perception du vivant, de son « terrain de vie ». Nous avons questionné Axelle Grégoire sur cette nécessité de redevenir acteur·ices de l'écriture de nos territoires.

Vous et Alexandra Arènes êtes architectes, Frédérique Aït-Touati est quant à elle historienne des sciences et metteuse en scène. Comment est né le projet *Terra Forma* ?
J'ai travaillé dans une agence de paysage et d'urbanisme, où j'ai rencontré Alexandra [Arènes]. Là, s'est opéré un premier déplacement sur la question du rapport au spatial et au vivant. Ce glissement de focale, de l'environnement bâti à l'environnement naturel, nous a poussées à nous intéresser aux choses et aux êtres qui n'étaient pas représentés et passaient sous le radar de nos outils d'architectes. Nous nous sommes questionnées sur notre façon de concevoir l'espace et sur la carte comme principal outil de travail, pour le diagnostic comme pour la prospective. Elle nous a semblé perfectible au fur et à mesure des projets et des problématiques rencontrées. Nous avons progressivement pris conscience que nous avions une responsabilité de ce point de vue, puisque la façon dont on représente le territoire conditionne nos actions sur celui-ci.

Alexandra a ensuite suivi le programme SPEAP à SciencesPo où elle a rencontré Frédérique [Aït-Touati][1]. Nous avons collaboré une première fois ensemble sur le projet *Inside*[2], une conférence-spectacle écrite par Bruno Latour. Parallèlement a commencé à six mains le travail sur *Terra Forma*. Ce qui nous a réunies, c'est la capacité des cartes à déployer des mondes. Il y avait là une possibilité de déconditionner nos réflexes d'aménageur·euses, de chercheur·euses ou de citoyen·nes, de revoir la façon dont on bâtit et crée notre relation au territoire et au terrestre. Je conçois vraiment le projet comme un voyage à travers nos outils. Comment les défaire pour les refabriquer, les réorienter ? Il y a ce double enjeu dans *Terra Forma* : le rééquipement du regard pour un nouveau type d'exploration autant que le renouvellement d'images et d'imaginaires des territoires observés.

Comment avez-vous défini les sept modélisations qui composent *Terra Forma* – Sol, Point de vie, Paysages vivants, Frontières, Espace-temps, (Re)ssources, Mémoire(s) ?
Nous avons dressé une liste de sujets très pragmatiques à partir des problématiques rencontrées dans notre travail en agence : la prévalence du foncier sur la compréhension en profondeur des sols, l'accélération des espace-temps urbains, la complexe réhabilitation et reconnexion des sites postindustriels ou encore la désynchronisation du temps politique, du temps de la ville et du temps cyclique du vivant, etc. Pour étudier chacun de ces sujets, il nous a fallu construire un outil adapté. Progressivement nous sommes revenues sur ces questions avec une référence qui nous a beaucoup inspirée, celle de Robert Hooke, inventeur du microscope. L'idée était qu'avec une autre lentille optique, même métaphorique, nous pouvions voir les choses complètement différemment. D'un point de vue méthodologique, cette idée de la lentille optique est devenue très importante dans le projet de *Terra Forma* mais également dans la façon dont je pense la pratique désormais.

Nous avons ainsi commencé par construire un premier outil par rapport à la question du sol. Puis pour approcher les habitant·es de ces sols – humain·es et non-humains –, nous avons emprunté le concept du « point de vie »[3] à Emanuele Coccia et à partir de ces deux premières lentilles tout est venu progressivement : le temps, les ressources et la mémoire. Ces sujets étaient déjà très présents dans notre pratique d'architectes-paysagistes puisque nous étions souvent amenées à travailler sur des territoires qui avaient été abandonnés, abimés,

pollués. Se posait alors la question de notre capacité à « réparer » ces sites. Comment ? Et dans quelle direction ? Depuis quels legs ? Nous étions déjà dans une compréhension du territoire très proche de ce que décrit Anna Tsing par l'expression de « paysages en ruines »[4]. Le dernier chapitre vient ouvrir en contrepoint de ce constat une méthode de bifurcation pour imaginer d'autres futurs possibles.

Même s'il y a des frontières solides, des fractures dans cette continuité, même si l'on croit fermement vivre d'un côté ou de l'autre d'une frontière, nous sommes toujours dans une définition en mouvement, dans des milieux poreux.

Le quatrième modèle du manuel interroge la frontière. Vous la présentez comme une zone d'échanges, un lieu habité, poreux.

Au sein des projets de paysage, nous avons beaucoup travaillé sur les lisières, sur les problématiques propres aux écotones[5], et nous avons pu appréhender le fait que les bordures, franges ou contours caractéristiques de la grammaire du paysage ne sont pas des limites séparatives mais forment des milieux en soi. Tout cela donne à voir le paysage comme n'étant pas composé de lignes mais de dynamiques se développant en épaisseur et en profondeur. L'immatérialité des lignes administratives qui organisent le territoire devient à partir de ce moment-là totalement incongrue. Par ailleurs, en partant du point de vie, nous développons l'idée qu'il n'y a pas de territoire sans corps et que donc il n'y pas de corps sans territoire. Nous vivons toujours dans des passages de seuils. Même s'il y a des frontières solides, des fractures dans cette continuité, même si l'on croit fermement vivre d'un côté ou de l'autre d'une frontière, nous sommes toujours dans une définition en mouvement, dans des milieux poreux. À partir de cette lecture de la frontière comme lieu de vie, comme épaisseur qui vient de la pensée du paysage et du vivant, on a pu reconsidérer cette notion et développer un modèle qui permet d'observer les systèmes d'échange qui caractérisent sa constante métamorphose.

Ces cartes ont-elles un objectif, pratique ou prospectif ?

Nous pourrions nous inscrire dans la pensée d'Yves Citton sur les questions de « désorientation »[6]. Plus que le fait de se repérer pour pouvoir aller d'un point A à un point B, l'orientation se conçoit pour nous dans le fait de créer de nouveaux repères. L'idée n'est pas de produire une nouvelle norme mais de penser des référentiels inhabituels comme possibles alternatives.

Concernant la mise en pratique de ces cartes, nous ne voyons pour le moment que la partie émergée de l'iceberg, nous avançons dans ce projet au fur et à mesure des opportunités et des rencontres. Ces modèles cartographiques ont en effet été conçus avec la volonté de nourrir des chantiers de réflexions thématiques, de relier certains champs disciplinaires et de mettre en capacité des personnes parfois non aguerries à ces outils pour qu'elles puissent questionner leur rapport au monde. Nous essayons ainsi de déconstruire l'idée de la carte neutre. Elles ne le sont jamais, elles sont construites, formatées dans un but précis. On pourrait dire que c'est là notre premier objectif : multiplier les façons de voir pour que se multiplient les voix, les entités – humaines et non-humaines –, prises en compte dans le récit territorial, que soit intégrée la diversité des histoires que racontent un morceau de territoire donné.

Vous dites que la cartographie est un outil classique de colonisation, qu'elle contient des récits construits et que vous proposez un nouveau regard. Serait-il juste dire qu'il est politique ?

De fait, les cartes sont des propositions politiques ! À travers l'histoire, le blanc des cartes a engendré la colonisation de ces « vides » laissés « non renseignés ». Nous nous demandons par ce projet ce qu'il y a derrière ces blancs, derrière ces aplats verts. La carte est en elle-même un enjeu de pouvoir car elle interroge le partage de l'espace, les communs et les modes d'habiter. C'est dans ce sens que nous parlons de *Terra Forma* comme une tentative d'« habiter parmi les vivants ». Notre décision de proposer un manuel et non un atlas est aussi politique dans le sens où même si des cartes sont présentées dans le livre, elles le sont surtout à titre d'exemple. Le risque est qu'elles deviennent des images iconiques et donc figées.

Avec le manuel, nous proposons des outils qui se veulent appropriables et qui peuvent être décomposés, recomposés, transformés par celui ou celle qui s'en saisit. Être transparent·es sur la façon dont est construit le point de vue qui configure la carte nous semble primordial. Il y a vraiment une liberté dans cette invitation à créer de nouveaux outils. Comme la carte est un instrument du pouvoir, la finalité est de permettre un ré-empowerment autour d'elle, d'entendre des

voix qui sont invisibilisées, mais aussi de sensibiliser au fait que l'on peut être acteur·ice de l'écriture de son territoire. Et puis, bien sûr, traiter des sujets comme la question du sol, des ressources, de la frontière, c'est éminemment politique.

Vous expliquez que ce sont des cartes mouvantes, mais est-ce qu'il y a un moment où l'on peut dire qu'elles ont une certaine « validité » ?

Ces cartes sont le résultat d'une expérience cartographique à un moment T. C'est en général le cas en cartographie, mais en invisibilisant ce qui est mouvant et vivant, on propose un semblant de garantie sur la pérennité de la représentation proposée. Je pense que le mot de « validité » est problématique parce qu'il pose plusieurs questions : qu'est-ce qu'une carte valide ? Dans quel régime de pensée s'inscrit-on pour décréter cette validité ? La « validité » peut s'argumenter grâce à la traçabilité des données mobilisées dans ces cartes. Toute exploration cartographique débute pour nous par une enquête et c'est ce travail rigoureux d'investigation qui légitime l'image produite.

La carte est aussi un récit de territoire, et, dans ce sens, une version de la réalité, donc cela ne me pose pas de problème de l'assumer à la fois comme valide [scientifiquement] mais aussi comme un récit parmi d'autres. En réalité, ces cartes posent plus de questions qu'elles ne donnent de réponses. Elles ouvrent des pistes pour d'autres types d'arpentage du monde.

Est-ce que la question du chez-soi que pose notre dossier résonne avec vos travaux ?

Justement, dans la série de chantiers autour de *Terra Forma*, il y a la fois un projet de recherche pluridisciplinaire mais aussi une série d'ateliers ouverts au grand public dans lesquels on commence par demander aux participant·es de dessiner leur « terrain de vie ». C'est-à-dire le territoire qui se dessine dans le prolongement du point de vie. Celui-ci se partage entre une base ou port d'attache, un terrain d'habitude et un terrain élargi. La première étape de description de ce port d'attache, redéfini comme « zone préférentielle » ou « zone de subsistance » du point de vie, mêle une réflexion sur l'habitat et les problématiques d'accès à la ressource. Cela pose en filigrane la question de la définition de ce « chez-soi ». Ensuite le « territoire d'habitude » propose de collecter les trajets, capter les trajectoires et les voyages effectués pour matérialiser le territoire influencé par la présence récurrente d'un ou plusieurs points de vie. Ces extensions de points de vie sont des figures en mouvement. Enfin, la dernière dimension de ce terrain de vie est ce qui construit l'horizon de chaque point de vie, son territoire en expansion (réseau élargi, horizon d'attente, paysage rêvé…)

La carte est en elle-même un enjeu de pouvoir car elle interroge le partage de l'espace, les communs et les modes d'habiter.

De tout cela émergent plusieurs questions : d'où vient-on ? Où place-t-on le territoire d'origine ? Existe-t-il ? Y a-t-il une base et peut-elle être mise en danger par un manque de liens ? Plus récemment, nous avons pu nous demander : quel impact a eu le confinement ? Comment cette expérience a-telle déformé notre espace-temps et modifié durablement ou non notre rapport au territoire ? Le dessin des « terrains de vie » se construit progressivement, à partir de tous les liens qui constituent ce territoire, à partir de l'histoire et de la biographie de chacun·e. Les micro-mondes qui apparaissent au cours des séances permettent de voir à quels endroits les choses se superposent, à quels endroits les terrains de vie se lient. Mais ces dessins permettent à l'inverse de pointer où cela se superpose très mal. Le dessin comme outil de pensée devient alors un outil de médiation. ■

De l'ouvrage *Terra Forma*, retrouvez les cartes « Frontières » p. 58-59 et « Points de vie » p. 75-76. La carte « Terrain de vie confinée » p. 38-39 est une proposition d'Axelle Grégoire qui s'inscrit dans une démarche semblable.

1. irectrice scientifique du Master d'expérimentation en Arts politiques (SPEAP).
2. http://www.opera-mundi.org/2018/04/24/bruno-latour-et-frederique-ait-touati/
3. « Nous n'avons pas besoin d'un point de vue, mais d'un point de vie : l'univers vit, il est un produit des vivants, à tout échelle, et c'est en observant le vivant que nous pouvons expliquer l'univers, et non vice versa. » Emanuele Coccia : https://diacritik.com/2017/05/03/emanuele-coccia-les-plantes-montrent-que-vivre-ensemble-nest-pas-une-affaire-de-communaute-ni-de-politique/
4. Anna Tsing, *Le champignon de la fin du monde : sur la possibilité de vie dans les ruines du capitalisme*, La Découverte, 2017. Lire aussi l'entretien en p. 17.
5. Zones de transition entre deux écosystèmes.
6. https://gaite-lyrique.net/evenement/desorientation-reorientation-cartographique



CÔTÉ IMAGES

AXEL CLAES

Les images qui accompagnent cette revue – exceptées les cartes en noir et blanc – sont des œuvres de l'artiste bruxellois Axel Claes, fondateur et membre principal de la plateforme artistique PTTL (Plus Tôt Te Laat) – une association qui produit , souvent de façon collaborative et ouverte, des vidéos, des affiches, des expositions et organise des ateliers. Axel Claes est également imprimeur chez rosi, illustrateur et cinéaste indépendant.

Les œuvres qui ont été sélectionnées pour accompagner cette revue mêlent de multiples techniques – pastel, peinture, bic, collage... – qui se mélangent et se superposent. Elles sont issues de son travail quotidien, indépendant de cette publication. Pourtant, ces images enrichissent et nourrissent le fil thématique développé ici.

Ainsi, l'image de couverture nous semble poser une question centrale dans ce dossier : « Qu'est-ce que le chez-soi ? » L'homme assis renvoyant au foyer, à l'enracinement, tandis que les formes qui l'entourent semblent se substituer à un visage absent, tel un prolongement de la pensée qui tenterait de circonscrire les contours mouvants et insaisissables de celle-ci. À l'image de ce chez-soi qui varie perpétuellement en fonction des lentilles et des échelles utilisées pour le définir. (Pour la petite histoire, l'homme dans le fauteuil est Cézanne.)

Dans les pages intérieures, différentes variations de cette tentative de définition apparaissent. On croisera par exemple certains objets du quotidien : un verre, une assiette, une table dressée, une tartine de beurre. Autant de renvois à une représentation, par la table, de l'intime du foyer.

On pourra aussi y voir plusieurs images associant la ville (morceaux de photographies de bâtiments, de grillages, de rues, de voitures...) et ses habitant·es. Dans certains de ces collages, la ville est devenue un membre (un bras, une jambe) de la personne représentée. Dans d'autres elle reste un décor, parfois hostile.

Se promènent également au fil des pages plusieurs personnages sans visage. Ombres en mouvement ou au repos, qui ne sont pas sans nous rappeler les innombrables voyageur·ses qui de bon gré ou non quittent leur chez-soi, le déplacent, tentent de l'établir ailleurs ou de s'en échapper. Plusieurs séries d'Axel Claes sont accessibles sur le site Kunst in Huis. ■

www.kunstinhuis.be
chezrosi.wordpress.com
www.pttl.be

Culture & Démocratie

ARSENIC2
PLACES AUX LIBERTES

Arsenic2 est un centre de création artistique et d'action culturelle interdisciplinaires qui coconstruit ses actions avec l'Éducation permanente et la Lecture publique. En se rendant directement au cœur des lieux de vie de la population : dans les villes, sur les places, les quartiers, Arsenic2 propose des créations participatives qui croisent théâtre, musique, arts plastiques, chant, slam,... Pour ce faire, Arsenic2 s'associe à des artistes et à l'ensemble des acteur·rices culturel·les qui partagent une même vision de l'action culturelle de proximité.

Depuis 1993, **Culture & Démocratie** rassemble des artistes et opérateur·rices sociaux·ales afin de promouvoir la culture comme valeur démocratique. Médiatrice et relais entre les secteurs culturels et associatifs, elle encourage la participation de tou·tes à la vie culturelle.

Comité de rédaction
Dominique Bela, Roland de Bodt, Baptiste de Reymaeker, Claude Fafchamp, Pierre Hemptinne, Hélène Hiessler, Hamedine Kane, Maryline le Corre, Corinne Luxembourg, Toma Muteba Luntumbue, Sébastien Marandon, Étienne Minoungou, Nimetulla Parlaku, Christian Ruby, Thibault Scohier, Renaud-Selim Sanli et Valérie Vanhoutvinck.

Ce hors-série *du Journal de Culture & Démocratie*
est édité par l'asbl Culture & Démocratie
Rue Coenraets 72, 1060 Bruxelles
Téléphone : 02 502 12 15
Courriel : info@cultureetdemocratie.be
www.cultureetdemocratie.be

Ont collaboré à ce numéro : Basel Adoum, Philippe Audi-Dor, Dominique Bela, Axelle Grégoire, Zaïneb Hamdi, Hélène Hiessler, Bodeler Julien, Hamedine Kane, Yala Kisukidi, Maryline le Corre, Toma Muteba Luntumbue, Corinne Luxembourg, Sébastien Marandon, Maria Elena, Ziad Medhouk, Naty, Nimetulla Parlaku, Julie Romeuf, Christian Ruby, Renaud-Selim Sanli, Thibault Scohier, Monique Selim, Jospeh Tonda, Anna Tsing, Valérie Vanhoutvinck – *sauf mention particulière, les articles publiés par le* Journal de Culture & Démocratie *constituent des contributions originales rédigées par les auteur·ices expressément pour chaque livraison. Bien que sollicités, les textes publiés ici n'engagent que leurs auteur·ices.*

Hormis les poèmes de Zaïneb Hamdi, les textes de ce Journal sont édités sous la licence Créative Commons BY_NC_ND

Images
© Axel Claes : verso de la couverture, pages 5, 7, 8, 11,12, 16, 20, 24, 28, 32, 36, 42, 45, 48, 52, 56, 62, 65, 68, 72, 77 et 80

© Frédérique Aït-Touati, Alexandra Arènes, Axelle Grégoire, extraits de *Terra Forma : Manuel de cartographies potentielles* (éditions B42, 2019), pages 58-59 et 75-76.

© Axelle Grégoire, page 38-39.

Mise en page : Françoise Vercruysse (Éditions du Cerisier)

Impression :
Imprimerie Jan Verhoeven

Éditrices responsables :
Hélène Hiessler & Maryline le Corre
Rue Coenraets 72 - 1060 Bruxelles

Image de couverture :
© Axel Claes

Avec le soutien de
FÉDÉRATION WALLONIE-BRUXELLES

Culture & Démocratie est membre du réseau Eurozine
EUROZINE

En achetant cette revue vous soutenez l'action du label United Stages : https://unitedstages.wordpress.com

En 2020, imaginer, questionner, parler de ce que dit « chez-soi », voilà qui pourrait ou bien être devenu la preuve flagrante d'un manque d'imagination ou bien une arrogance, d'avoir mieux à dire, de savoir mieux. La planète s'est enfermée dans sa quasi-totalité, pour une première fois au printemps pour faire face au risque que représente le coronavirus. Alors de ce chez-soi, tout semble avoir été dit, à force d'en faire le tour, de l'avoir mesuré, d'en avoir compté les recoins, les cohabitant·es, d'en avoir contemplé les ouvertures et les fragments du dehors.

Mais si justement, ouvrir les portes des chez-soi était aussi une prise de risque ? une proposition d'humilité, d'un cheminement ordinaire à la rencontre de ce qui nous constitue êtres vivants habitants de ce monde-là et de cette époque-là, en bref si c'était une proposition de conscience éveillée du monde ?

7 €

Culture & Démocratie

ARSENIC
PLACES AUX LIBERTES

Avec le soutien de la FÉDÉRATION WALLONIE-BRUXELLES