



Sous la direction de
CATHERINE COURTET, MIREILLE BESSON,
FRANÇOISE LAVOCAT & FRANÇOIS LECERCLE

La fabrique des sociétés

Rencontres Recherche et Création
Festival d'Avignon
Agence nationale de la recherche

CNRS **É**DITIONS

La fabrique des sociétés

Cet ouvrage, qui constitue le neuvième volume de la collection, est issu de la dixième édition des « Rencontres Recherche et Création », organisée les 10 et 11 juillet 2023, à Avignon, par l'Agence nationale de la recherche (ANR) et le Festival d'Avignon. Cette édition, qui s'est déroulée dans le cadre du Café des idées du Festival d'Avignon, était placée sous le haut parrainage du ministère de l'Enseignement supérieur et de la Recherche, du ministère de la Culture et du Secrétariat général pour l'investissement, chargé de France 2030.

L'ANR et le Festival d'Avignon adressent leurs chaleureux remerciements au ministère de la Culture pour son soutien. Ils remercient également l'Institut d'études avancées de Paris et l'Université Paris Cité dans le cadre des activités de l'Institut Covid-19 Ad Memoriam.

De nombreux partenaires sont associés : Aix-Marseille Université ; Artcena, Centre national des arts du cirque, de la rue et du théâtre ; Avignon Université ; BNF – Maison Jean Vilar ; Centro Ciência Viva – Université de Coimbra ; CNRS ; département « French Literature, Thought and Culture » de l'Université de New York ; École des hautes études en sciences sociales (EHESS) ; European Cooperation in Science and Technology (COST) ; Institut Covid-19 Ad Memoriam ; Institut d'études avancées de Paris (IEA) ; Institut supérieur des techniques du spectacle (ISTS) ; International Science Council ; IRCAM ; Le Phénix, scène nationale Valenciennes, pôle européen de création ; *L'Histoire* ; Maison française de New York University ; Maison française d'Oxford ; ministère de la Culture ; ministère de l'Enseignement supérieur et de la Recherche ; *Philosophie magazine* ; Sacem ; Secrétariat général pour l'investissement, en charge de France 2030 ; *Sciences et avenir – La Recherche* ; Société des gens de lettres ; The Oxford Research Centre in the Humanities (TORCH), Université d'Oxford ; Théâtre Dijon Bourgogne ; Université libre de Bruxelles ; Université Paris Nanterre.

La fabrique des sociétés

Préface de Tiago Rodrigues

CNRS ÉDITIONS

15 rue Malebranche - 75005 Paris

CNRS ÉDITIONS, Paris, 2024

ISBN : 978-2-271-15360-9

Préface

Tiago Rodrigues

Le théâtre est d'abord une imagination partagée entre des actrices, des acteurs et le public. Quand la puissance des mots nous entraîne dans une expérience autre, il est aussi ce moment qui nous rapproche de la réalité. Par le récit, mais aussi par cette mise en présence, ce face-à-face entre les corps sur scène et le public qui regarde.

Il est bien question de la possibilité d'appréhender autrui, dans ses pensées, ses croyances, et aussi dans le flux de sa conscience, pour reprendre l'expression qui incarne si bien l'œuvre de Virginia Woolf.

C'est à ce point-là de la capacité du théâtre, mais aussi de la fiction et du cinéma, à susciter en nous cette expérience de l'autre que commence le dialogue qui fait la trame de cet ouvrage : dialogue entre les œuvres et les savoirs scientifiques.

En filmant pendant plus de cent heures un centre d'aide sociale de Manhattan durant l'hiver 1973, Frederick Wiseman donne la parole à celles et à ceux que l'on entend si peu et qui n'ont que le récit de leur vie pour obtenir un peu d'aide. Qu'ils ou elles soient sans abri, sans travail, sans papiers, leur parole est un plaidoyer plus qu'une plainte. Un plaidoyer pour des droits. C'est cette urgence de vie qui a intéressé Julie Deliquet dans l'adaptation du documentaire *Welfare*. À cinquante ans de distance, la détresse n'apparaît pas différente de celle qu'elle a pu observer et que lui ont décrite les employés des services sociaux de Seine-Saint-Denis. Pour elle, le détour historique et spatial permet d'approcher plus justement la réalité. Les interrogations des comédiennes et des comédiens sur comment dire ces récits, comment les mettre en vie

résonnent avec les tremblements de celles et de ceux qui, pour sauver leur vie, doivent poser des mots sur leur condition.

En nous rappelant qu'au Moyen Âge les pauvres sont « sans voix », l'historien Giacomo Todeschini contribue à nous faire prendre la mesure de leurs paroles, autrefois confisquées par les ecclésiastiques, les confesseurs, les prêtres ou par les juristes. Seuls les chroniques, les fabliaux et les actes législatifs en portent aujourd'hui les traces. Grâce au film documentaire et au théâtre, ces récits de vie sont transmis à la fois par la puissance de la parole vive et par celle de la mise en fiction.

Les personnes mises en esclavage aussi ont été privées d'histoire. Et pourtant, en 1740, en Nouvelle-France, Marguerite Duplessis ose revendiquer d'être un sujet auprès du roi de France. Il ne reste de sa vie qu'une signature, quelques archives du procès qui la conduira sur une île lointaine pour travailler dans une plantation. Et aujourd'hui une citation figure dans les manuels scolaires, grâce à la mise en scène d'Émilie Monnet.

Par le jeu du dialogue entre la création, la fiction et la recherche scientifique, ces récits de détresse ou de combat sont aussi l'occasion pour les historiens et les sociologues d'éclairer le présent. Dans la cité médiévale, les pauvres, les vagabonds et les infirmes sont exclus de la vie publique, leur situation étant vue comme un châtement du péché ou la conséquence d'une mauvaise conduite de vie. Même demander l'aumône au détour d'une rue ou sur les marches d'une église doit faire l'objet d'une autorisation.

Bien sûr, le désarroi et la détresse de ceux et de celles qui n'ont comme issue que de quémander de l'aide pour survivre rappellent bien des situations actuelles. Du Moyen Âge aux années 1970, et aujourd'hui encore, les droits accordés s'accompagnent de contrôle et de surveillance.

Mais on mesure combien l'invention de la citoyenneté comme statut commun a permis de casser ce lien cruel entre

PRÉFACE

pauvreté et relégation civique. Et l'invention de la sécurité sociale a offert une perspective de vie face à la vulnérabilité, comme le rappelle Paul-André Rosental.

Pour saisir les progrès passés dans la reconnaissance d'une condition commune à toutes et à tous, la fiction et le théâtre ajoutent la part d'incarnation aux descriptions rigoureuses de la science. À nous d'inventer de nouveaux possibles.

Introduction

Catherine Courtet, Mireille Besson,
Françoise Lavocat, François Lecercle

Les récits sur les origines du monde traversent l'ensemble des sociétés et des civilisations. Au fil des siècles, les interrogations perdurent, mais les modes de questionnement, les outils et les méthodes évoluent, faisant surgir de nouvelles hypothèses, et la science permet des explorations inédites.

Grâce au croisement entre l'observation des sites préhistoriques, les techniques de datation, les études anatomiques, l'analyse de l'ADN ancien, une autre vision de l'émergence de notre espèce se dessine. Vagues de migrations, coexistences entre Néandertaliens, Denisoviens et *Homo sapiens*, voire hybridation : l'image d'une évolution linéaire laisse la place à celle d'une ramification de lignées qui se métissent. Développement de compétences techniques pour inventer et fabriquer des outils, organisation sociale permettant une adaptation à des climats rigoureux, ou encore invention de parures ou de représentations du monde sur les parois des grottes : l'évolution humaine est intrinsèquement liée à la fabrique de société.

Comme le rappelle Hervé Reculeau, le passé ne peut se définir « sous le prisme unique des “origines” – que ce soit celle de l'agriculture, des villes ou de l'État ». Là encore, les données écrites et matérielles livrent une diversité d'expériences, qui ne peuvent se réduire à un point de départ qui permettrait de rattacher le passé à notre présent.

La formation des sociétés européennes à la fin de l'Antiquité et au début du Moyen Âge offre un autre terrain de mise en perspective entre le mythe d'origine des peuples et l'apport de la recherche pluridisciplinaire. L'étude des

coutumes funéraires, des poteries, des armes, des bijoux, couplée à des modèles démographiques construits grâce à des cartes génétiques, renouvelle l'histoire des migrations et de leurs liens avec les changements culturels, les modèles familiaux et les organisations sociales qui déjouent les tentatives de classification des identités ethniques. La diversité des influences est au fondement de la formation de la société européenne.

L'analyse des conditions d'appartenance à la cité du Moyen Âge ou des parcours de vie de personnes esclavagisées, de leur subjectivité ou de leur sensibilité, éclaire l'émergence de la notion de citoyenneté comme statut commun et la reconnaissance des droits humains pour toutes et pour tous. L'histoire longue des formes d'assistance face à la vulnérabilité, à la pauvreté et aux risques sociaux met en exergue la spécificité de la protection sociale comme fondement de la solidarité et de la société même.

C'est cette question impérieuse et fondamentale de la fabrication des sociétés qui constitue le fil de cet ouvrage. Elle s'enrichit de la confrontation des périodes historiques et de la rencontre de différentes disciplines. La philosophie croise la paléogénétique, l'analyse littéraire côtoie les neurosciences cognitives, l'histoire et la sociologie.

RACONTER LES ORIGINES

Un groupe de scientifiques portés par l'espoir d'abolir les hiérarchies entre les peuples décide d'écrire une nouvelle histoire de l'origine de l'homme. L'ADN est pour eux une encyclopédie invisible, le plan de construction de tous les êtres vivants.

C'est le récit autobiographique de Svante Pääbo qui a inspiré David Gesselon pour l'écriture de sa pièce *Neandertal*. À la frontière du polar, du roman géopolitique et du récit sur les origines de l'homme, le texte du prix Nobel a fourni les « arches narratives » du spectacle. Mais pour saisir

le quotidien du travail de recherche, rien ne vaut l'expérience directe de la paillasse. David Geselson et la troupe ont participé aux expérimentations pour extraire l'ADN aux côtés d'Évelyne Heyer et des ingénieurs du laboratoire d'éco-anthropologie au Muséum national d'histoire naturelle. Ils ont partagé les contraintes de sécurité drastiques d'une salle blanche. Il s'agissait de comprendre ce qui a nourri la passion de ce chercheur avide de vérité et de probité scientifique qui voulait lire le passé en déchiffrant de l'ADN vieux de plusieurs milliers d'années, et comment la vie intime se mêle à la compétition professionnelle. Les techniques d'analyse génétique mises au point par l'équipe de Svante Pääbo ont permis aussi de redonner un nom aux corps exhumés des fosses de Srebrenica, qui n'étaient qu'à une centaine de kilomètres des grottes de Vindija et de Krapina où ont été retrouvés des os de Néandertaliens. *Neandertal* raconte les trajectoires qui se croisent et s'entremêlent, dans l'histoire comme dans la science.

Si au cours de centaines de milliers d'années, plusieurs groupes humains ont coexisté, une seule espèce humaine peuple aujourd'hui la Terre. Les données issues de la paléontologie et de la génétique montrent que notre humanité trouve ses racines en Afrique. Jean-Jacques Hublin retrace les différentes étapes de l'évolution humaine. Les découvertes les plus récentes montrent que cette évolution n'est pas linéaire mais relève plutôt du buissonnement. En Europe, entre 50 000 et 40 000 ans avant notre présent, la diffusion d'*Homo sapiens* à partir de l'Afrique s'est accompagnée d'évolutions culturelles majeures : l'utilisation d'outillages en pierre taillée nouveaux, d'armes de jet légères, d'armatures de sagaie, la multiplication d'objets en matière animale – os ou bois de cervidés. Le développement de l'art figuratif, comme dans la grotte Chauvet, la sculpture de statuettes animales ou humaines, de flûtes en os ou en ivoire, démontrent l'existence d'une pensée symbolique et de croyances partagées dans de vastes communautés. Depuis

l'Europe jusqu'à la Mongolie, des pendentifs fabriqués à partir d'os et de dents de mammifères témoignent aussi de l'émergence de systèmes sociaux complexes qui ont accompagné la diffusion de notre espèce en Eurasie.

Si, dans certaines régions du monde, le remplacement des Néandertaliens par *Homo sapiens* a été rapide, ailleurs la coexistence a perduré durant plusieurs millénaires. Les analyses génétiques révèlent des contacts et des hybridations. Mais si nos ancêtres directs, les chasseurs-cueilleurs, ont rencontré des Néandertaliens, notre génome en garde-t-il la trace ? Seule une très faible part de notre ADN, environ 2 % dans les populations non africaines, est héritée des Néandertaliens, offrant parfois un avantage sélectif, notamment immunitaire. Dans cette histoire longue d'environ 300 000 ans, la complexification des sociétés a joué un rôle tout aussi déterminant dans l'évolution humaine que le développement des savoirs qui ont permis la mise au point d'outils ou de techniques de chasse.

Comment se sont formées les sociétés européennes, à la fin de l'Antiquité et au début du Moyen Âge ? À la fin de l'Empire romain occidental, les royaumes se sont multipliés. Le bassin des Carpates a connu de grandes vagues de migrations en provenance du nord, du sud et de l'Asie : Francs, Goths, Lombards, Huns, Slaves... Comme le rappelle Patrick J. Geary, retrouver les origines de ces populations, apprécier leur importance et les effets de leur arrivée sont des questions très débattues. Ces peuples étaient sans écriture, aussi les textes sont peu nombreux et peu informatifs car ce sont des récits d'auteurs latins et grecs postérieurs aux événements. Les objets retrouvés lors de fouilles archéologiques peuvent résulter d'échanges commerciaux, d'une mode, d'un changement culturel. Depuis une décennie, les techniques d'analyse génétique, couplées avec des approches archéologiques, anthropologiques et historiques, renouvellent non seulement l'histoire des migrations, mais aussi celle des structures sociales et politiques, des stratégies de

mariage et des changements culturels au cours des deux derniers millénaires. Les analyses conduites sur la composition génétique d'individus en Grande-Bretagne montrent une différence importante entre la période romaine et le début du Moyen Âge. Ces résultats mettent en évidence l'importance des gènes issus d'ancêtres d'Europe continentale du Nord. Mais certaines populations pouvaient franchir des distances plus longues, passant de l'est de l'Asie au bassin des Carpates. Ces travaux permettent de construire des généalogies détaillées, parfois sur sept générations, et de comprendre comment les populations nouvellement arrivées et les autochtones ont vécu ensemble. La diversité des populations, des formes de parenté, des systèmes alimentaires, des organisations sociales et politiques, montre la complexité de la société européenne du Moyen Âge, qui a été le produit d'un métissage aussi bien culturel que génétique.

La première écriture de l'humanité est apparue dans le pays de Sumer, situé au sud de la Mésopotamie, dans la région du delta formé par le Tigre et l'Euphrate. C'était il y a plus de 5 000 ans. Les centaines de milliers de tablettes en écriture cunéiforme nous livrent les récits mythologiques, les exploits des rois sumériens et babyloniens, les conquêtes militaires et les réalisations architecturales. Anne-Caroline Rendu Loisel nous invite à explorer les imaginaires et les expériences sensibles d'une des premières civilisations. Vers 2120 avant notre ère, le souverain Gudea fait construire un temple dédié au dieu de la guerre Ningirsu. Les inscriptions, sur une vingtaine de statues et deux cylindres en argile conservés au musée du Louvre, permettent de suivre les étapes rituelles de la construction : la fabrication et la pose de la première brique composée d'argile mêlée d'essences odorantes, de miel, de beurre et d'huile délicate, le choix des métaux précieux et des bois de cèdre qui serviront à fabriquer les grandes portes. Les vestiges des bâtiments, les objets, les descriptions figurant sur les tablettes fournissent de multiples informations sur l'expérience sensible des rituels : la

musique et les chants, les gestes et les paroles, les essences végétales versées par les prêtres et les prêtresses, l'odeur des offrandes alimentaires préparées dans les ateliers, la lumière de l'or et du lapis-lazuli. Tout devait contribuer à faire ressentir la présence divine ! Plusieurs siècles après, les rois de l'époque néobabylonienne ont utilisé ces briques anciennes pour restaurer les temples, pour conforter leur légitimité et confirmer l'identité de la communauté en l'affiliant ainsi à d'illustres prédécesseurs. Demeures des dieux sur terre, les temples contribuaient à incarner les liens entre le pouvoir royal, le monde divin et la communauté humaine. Un retour aux origines, quand les rois de légende et les dieux parcouraient la terre.

Pour la société occidentale du XIX^e siècle, qui se pense en héritière de la Bible, de l'Antiquité gréco-romaine et de l'ancienne Babylone, la Mésopotamie incarne le point de départ d'une histoire unique et continue. Même lorsque la science moderne entend reprendre la question sur des bases rationnelles, elle offre souvent un récit conduisant invariablement des origines jusqu'à nous, et n'échappe ainsi pas au piège du mythe. Hervé Reculeau analyse différents discours académiques sur l'origine de l'urbanisme en Mésopotamie au IV^e millénaire avant notre ère.

La question des origines a longtemps été simple : l'histoire du monde, dit la Genèse, est, depuis la Chute, une déchéance. Les Lumières ont rompu avec cette vision, en postulant l'idée de progrès. Ensuite, Darwin puis le marxisme ont imposé un mode de pensée téléologique à l'influence décisive. C'est dans les années 1930 et 1940 que la Mésopotamie commence à jouer un rôle clé dans l'étude de l'évolution des sociétés. C'est dans cette région, au IV^e millénaire avant notre ère, que l'archéologue australien Childe situe le plus ancien foyer de sa « révolution urbaine ». Les théories se succèdent – l'anthropologie néo-évolutionniste nord-américaine, l'« anthropologie anarchiste » de David Graeber –, mais, tout en critiquant les théories

évolutionnistes précédentes, elles continuent de ne considérer la Mésopotamie que sous le prisme des origines, en ne puisant chez les archéologues que ce qui va dans le sens d'un récit préétabli.

Pour sortir du discours mythologique, Hervé Reculeau propose de se préoccuper moins des origines que de l'émergence de nouvelles formes de vie sociale. Il est également nécessaire de s'appuyer sur les données écrites et matérielles, tout en tenant compte de leurs limites. Si le site d'Uruk est longtemps apparu comme une des premières villes, les connaissances actuelles montrent qu'il s'agit d'un exemple parmi d'autres, qui n'a été paradigmatique qu'à cause des limites de la documentation. Les données archéologiques mettent en évidence l'existence, à partir de 3600 avant notre ère, de monuments aux soubassements de pierre ou avec des colonnes décorées de mosaïques, d'outils de gestion administrative des ressources, des animaux et des travailleurs, ainsi que de traces d'écriture cunéiforme. La densité démographique s'est accompagnée d'une forte hiérarchisation sociale, d'une concentration des pouvoirs. Un seul homme pouvait faire office de médiateur avec les dieux et de chef de guerre. Plus au nord, le site de Tell Feres, dans l'actuelle Syrie, révèle l'existence d'un artisanat de poterie dès 4600 avant notre ère, d'une sociabilité de type lignagère qui rassemblaient différents clans autour de banquets. Les fonctions urbaines, qui sont nées dans les villages, semblent avoir précédé l'habitat urbain. Le renforcement des spécialisations sociopolitiques aurait été un facteur d'affranchissement du cadre villageois et d'émergence de formes urbaines. Il faudrait donc « dire adieu au mythe des “origines” pour embrasser la diversité des expériences humaines ». Pour Hervé Reculeau, l'évolution des sociétés est constituée d'« aventures humaines, qu'il faut apprendre à lire pour leur propre compte plutôt que pour ce qu'elles disent de nous ».

CONSCIENCE, PERCEPTION ET ÉCRITURE DE SOI

Seul le langage permet de ne pas être emporté par l'instabilité du flux de conscience, constitué de myriades de perceptions différentes. Les mots sont comme un radeau pour ne pas se noyer, pour tenter de retenir le temps en fixant l'instant présent. La tentative de se lier avec l'autre est toujours traversée par la peur tout autant que par l'aspiration à une existence intense. Six personnages et la scène comme un terrain de jeu : un pique-nique sur le sable...

Pour Pauline Bayle, l'écriture de Virginia Woolf est une écriture de l'expérience de vivre. Il n'y a pas d'intrigue dans *Les Vagues*, mais le langage fait et défait les êtres, lançant un défi à l'écriture théâtrale et à l'interprétation. L'adaptation s'est aussi nourrie du travail d'improvisation avec les comédiennes et les comédiens, de l'ancrage des mots dans leur voix et leur présence. Chacun a répété le rôle de l'autre, afin de favoriser cette circulation entre les expériences des différents personnages. Les rituels de l'enfance laissent peu à peu place au désenchantement de l'âge adulte, à l'apprentissage de la perte. Les ballons rouges disparaissent du plateau.

Si l'écriture de Virginia Woolf est le domaine de l'intime et de la perception, Pauline Bayle y trouve aussi les traces de l'incertitude et du chaos qui ont marqué le contexte historique, après une guerre dévastatrice et pendant la montée des fascismes. Entre intériorité, introspection et ancrage dans les tourments de l'époque, la question est bien d'écrire quand le futur n'existe pas !

« Notre vie mentale nous apparaît comme un flux plus ou moins tumultueux de perceptions, de pensées, d'émotions... » Pour Claire Sergent, ce flux d'activité mentale reflète notre rapport singulier au monde. Mais comment construit-on la réalité du monde qui nous entoure ? Par quels processus mentaux, conscients ou inconscients, pouvons-nous nous représenter les cascades rouges des groseilles ou l'or flamboyant du soleil couchant sur la mer

décrits par Virginia Woolf? Les méthodes de mesure de l'activité cérébrale qui ont une très bonne résolution temporelle (de l'ordre de la milliseconde), comme l'électroencéphalographie, permettent d'enregistrer la dynamique des activations cérébrales associées à un stimulus (un goût, une image...). Si on les couple à l'étude des illusions visuelles, par exemple, elles apportent de nouvelles réponses. Les résultats des expériences conduites par Claire Sergent démontrent que notre perception du monde est une combinaison de ce que nous percevons et de ce que nous savons du monde. Le traitement sensoriel des propriétés du stimulus se produit de manière automatique dès les premières millisecondes, dans les régions du cortex visuel primaire. Interviennent ensuite des processus de plus haut niveau, liés aux informations provenant des aires visuelles secondaires et d'autres régions du cerveau, qui permettent de construire une représentation qui prend en compte les connaissances que nous avons acquises. Ainsi, du traitement sensoriel, largement indépendant de la prise de conscience, jusqu'à l'expérience subjective consciente, qui se forme en quelques centaines de millisecondes, nous commençons à mieux comprendre comment notre cerveau crée notre perception et notre expérience du monde.

L'œuvre de Virginia Woolf est prise entre deux tentations contradictoires. D'un côté, le monde est décrit tel qu'il est vécu par des individus enracinés dans un contexte socio-historique précis. Le récit plonge dans la conscience des personnages, dans une perception du présent qui est travaillée par le souvenir du passé et déterminée par leur insertion historique et sociale. De l'autre, Woolf cherche à se libérer des contraintes de l'identité, afin d'adopter une perspective plus vaste. Pour Naomi Toth, Virginia Woolf casse les cadres d'existence des personnages, rend poreuses les frontières entre eux et franchit les limites qui déterminent les identités.

Cette bipolarité se retrouve au niveau stylistique, dans un usage du flux de conscience très différent de ceux de Proust

et de Joyce : la voix narrative plonge dans la conscience d'un personnage mais pour glisser d'un point de vue à l'autre, parfois à l'intérieur d'une phrase, si bien que le lecteur perd ses repères. De l'entremêlement des consciences individuelles naît une forme de conscience commune naviguant entre l'intime et le collectif.

La même polarité se retrouve dans la pensée féministe développée par l'essai *Une chambre à soi*. Woolf est écartelée entre la revendication d'une identité féminine au sein d'une société patriarcale et le désir de franchir les limites du genre. Aux femmes qui souhaitent écrire, elle propose deux pistes : assumer leur singularité féminine, en développant une phrase « féminine », ou bien faire éclater les limites imposées par une singularité genrée, pour adopter des perspectives multiples. Entre les deux, il n'y a pas opposition mais complémentarité, car une écriture androgyne suppose une phrase féminine. Ainsi, Woolf élabore un monde fait de singularités irréductibles, déterminées par leur ancrage matériel et historique, mais ouvertes à une multitude d'expériences de vie et de genre.

Proust disait que la vraie vie, c'était la littérature, et Sartre sommat de choisir entre vivre et raconter. Identité et narrativité sont liées : c'est en construisant un récit de sa vie qu'on se crée une subjectivité. Pour Ricœur, une vie bonne est une vie qui a une cohérence narrative. Le récit de vie, autrefois considéré comme une façon de se duper soi-même, a reconquis ses lettres de noblesse.

Pour éclairer les transformations sociales du rapport à soi, Antoine Compagnon propose d'observer la transformation de la place du récit de vie dans la littérature au cours du dernier siècle. De Maurice Barrès à Annie Ernaux en passant par Virginia Woolf, on peut voir comment le récit d'une vie devient épopée d'une génération. Parmi tous ces textes, c'est peut-être *Les Vagues* qui est le plus radical, car l'identité y est collective : les personnages ne peuvent écrire leur vie sans écrire *une* vie qui est *la* vie. C'est ce que le roman traduit par

l'image récurrente des portes : la vie est une série de portes, celles que l'on franchit et celles auxquelles on se heurte, jusqu'à la dernière. Interroger la place du récit de vie dans la littérature permet de contribuer à l'histoire littéraire tout autant que d'éclairer les transformations sociales du rapport à soi.

Longtemps, l'histoire de l'esclavage a été écrite à partir des registres de douanes, des actes notariés d'achat et de vente. D'origine angolaise, Páscoa Vieira a été envoyée au Brésil, avant d'être condamnée en 1700 pour bigamie par le tribunal de Lisbonne. Grâce aux archives des tribunaux de l'Inquisition, Charlotte de Castelnau-L'Estoile retrace sa subjectivité, sa sensibilité et son parcours de vie.

Dans les actes du procès, la voix de Páscoa nous parvient par l'intermédiaire du notaire qui retranscrit ses paroles, mais aussi les déforme. Devant ses juges, Páscoa se raconte : elle détaille sa généalogie, retrace les étapes de sa vie de chrétienne. Son discours est doublement contraint, par la peur des juges et parce qu'elle ne parle que de ce qui les intéresse. Néanmoins, ce récit est exceptionnel, car il donne accès au vécu d'un être sans voix, alors que la vie des esclaves tend à disparaître dans la comptabilité des déportations. Páscoa trouve les mots pour parler des liens forts qui l'unissent à la famille qu'elle a construite au Brésil avec son mari. Les minutes des interrogatoires montrent que, face à la curiosité malveillante des juges, Páscoa fait preuve de résistance, de prudence, de force et d'intelligence.

Mais comment rédiger une telle enquête ? Charlotte de Castelnau-L'Estoile a eu recours au « je », non pour s'identifier à la protagoniste, mais pour intervenir en tant qu'interprète et distinguer ce qui vient de la source et ce qui revient à l'exégète. Pour faire ressurgir un monde évanoui, il faut remplir les vides laissés par une documentation fragmentaire, mais en bridant l'imagination par les traces du passé. Dans son portrait d'une femme résistante, qui a cherché à être actrice de sa propre vie, aux prises avec la justice de trois

continents, Charlotte de Castelnaud-L'Estoile montre aussi la manière dont la connaissance historique se construit.

Quel est le rôle des émotions dans les relations et les interactions sociales ? Les travaux les plus récents en psychologie et en neurosciences cognitives contribuent à renouveler l'opposition ancienne entre émotions universelles ou innées et émotions produites par un apprentissage culturel. Pour Édouard Gentaz, il est nécessaire de distinguer les émotions primaires, comme la joie ou la peur, et les émotions complexes, comme le dégoût, la honte, la culpabilité ou la gratitude. Les résultats d'études réalisées dans 21 cultures différentes tendent à montrer que l'expression des émotions primaires, examinée à travers les mouvements faciaux par exemple, serait universelle, alors que la reconnaissance des émotions d'autrui serait plus contextuelle. De plus, l'expression d'émotions chez des aveugles de naissance, similaire, dans une certaine mesure, à celle de personnes voyantes, souligne le caractère inné de l'expression des émotions, qui serait néanmoins modulée par l'expérience visuelle et le contexte socioculturel.

Édouard Gentaz décrit également les résultats d'expériences récentes, fondées sur des approches multimodales (intégrant vision et audition, par exemple) dans un contexte « naturel ». Elles permettent de mettre en évidence les composantes des émotions : la réponse psychophysologique, l'expression motrice, la tendance à l'action ou le ressenti. Ces travaux apportent un nouvel éclairage sur le développement de la perception des émotions. Ainsi, les enfants commenceraient à catégoriser les émotions selon leur valence : celles qui expriment une valence positive, comme la joie, sont déjà bien identifiées à 39 mois ; celles qui expriment une valence négative, comme la peur ou la tristesse, sont identifiées plus tardivement. C'est également le cas de la perception et de la compréhension des émotions qui dépendent de l'apprentissage des normes sociales et culturelles : elles apparaissent autour de 56 mois. Ces émotions sont essentielles au

développement des comportements prosociaux, comme l'empathie, mis en jeu dans le partage des expériences communes et dans l'appréhension des implications de nos actions sur autrui. Ces travaux montrent également que la conscience de soi et le sens moral, essentiels aux comportements sociaux adaptatifs et au développement de l'empathie, sont aussi des compétences cognitives.

LES MÉTAMORPHOSES DU COMMUN

New York, décembre 1973, permanence d'urgence d'un centre d'aide sociale. Des sans-abris, des apatrides, des mères célibataires, des immigrés racontent l'absence de travail et d'argent, les difficultés pour se nourrir, les logements indécents, l'incapacité à prendre soin d'eux-mêmes, à s'éduquer, à se soigner, à s'occuper des enfants. Celles et ceux qui attendent, durant de longues heures, ont tout perdu.

Il leur reste le récit de leur vie – se raconter pour avoir quelques repas, un chèque pour payer un logement, pour voir un médecin... Entre le bureau d'aide sociale filmé en 1973 par Frederick Wiseman et le plateau de la Cour d'honneur investi par Julie Deliquet, la résonance est double. L'observation patiente des longues heures de tournage, du réel transformé en narration par le filtre du montage, et l'espace de la scène dans lequel les récits des cinquante protagonistes du film nourrissent le jeu des quinze comédiens. Pour Julie Deliquet, ces paroles prononcées il y a près de cinquante ans permettent aussi d'évoquer l'actualité de la pauvreté dans le département de la Seine-Saint-Denis : les centres associatifs de quartiers ou la Caisse d'allocations familiales débordés par ces paroles de souffrance. Cette détresse est aggravée par les effets économiques et sociaux de la pandémie de Covid-19. La patience d'écoute des travailleurs sociaux des années 1970 renvoie aux formes contemporaines de l'accueil des usagers du service public, entre écran et numérique. Les travailleurs sociaux, comme les

demandeurs, se débattent avec les lois et les réglementations qui gouvernent leur travail et leur vie. L'urgence vitale des récits met les comédiennes et les comédiens au défi d'incarner la fragilité ultime des places. Derrière la réalité dramatique et triste, Frederick Wiseman montre l'ambiguïté et la complexité de ce qui n'est que la condition humaine.

Au Moyen Âge, en Occident, la citoyenneté n'existait pas comme statut abstrait fondé sur des droits communs à tous les individus. Être reconnu comme appartenant au corps de la ville ou de l'État dépendait d'une série de conditions sociales, économiques et personnelles. La richesse, la renommée, l'appartenance à un groupe social et familial reconnaissable faisaient de vous un citoyen de la ville. Alors que la misère, la servitude, la domesticité, la mauvaise réputation, l'anonymat étaient considérés comme infamants. Les exclus de la citoyenneté, livrés à l'anonymat civique, étaient nombreux : étrangers, travailleurs manuels, salariés, petits artisans, pèlerins, migrants, travailleurs saisonniers, sans-abris, mendiants, infirmes, vieillards, etc., étaient considérés comme sans pouvoir (*impotentes*). Une part très importante de la population était caractérisée par une incertitude identitaire et civique qui allait jusqu'à empêcher de témoigner devant un tribunal, de porter plainte contre un supérieur, de participer aux élections, d'avoir des charges publiques. Giacomo Todeschini montre que, si l'exclusion des « pauvres » de la citoyenneté domine durant le Moyen Âge, les interrogations sur le fonctionnement de l'ordre social portées à partir de la fin du XV^e siècle par certains intellectuels et représentants des élites gouvernantes ont permis de reconsidérer à la fois la nature de la citoyenneté, la manière d'y accéder et la gestion des « indigents ». Face au danger social que représentaient les « pauvres », fauteurs de violences, ignorant les normes sociales et les règles juridiques, religieuses ou même morales, est née l'idée de la nécessité d'une éducation et d'une discipline à imposer comme voies d'accès à l'intégration sociale. Cette discipline passe par le

recensement des pauvres et l'enquête approfondie sur leurs mœurs et leurs coutumes. L'oisiveté est proscrite. Chacun doit être utile à la communauté. Si, à l'époque médiévale, c'est le point de vue moral qui contribuait à déterminer le statut civique, la période moderne permet l'émergence de l'utilité économique comme aspect fondamental de l'ordre social et politique.

Depuis la fin du XIX^e siècle, l'État social contribue à produire du commun en instituant les individus en sujets de droits sociaux. Maladie, chômage, accident du travail, vieillesse, sont considérés comme des risques collectifs. Vincent Dubois rappelle que les droits sociaux sont « à la fois l'aboutissement et la condition de pleine réalisation des autres catégories de droits, en particulier civils et politiques ». C'est grâce à cette fonction de redistribution que le social est devenu l'une des modalités du gouvernement de l'économie. Ce retour historique sur la genèse de l'État social permet de mettre en perspective les mutations des politiques sociales contemporaines que connaissent presque tous les pays d'Europe occidentale. Vincent Dubois distingue deux facteurs majeurs d'évolution : d'un côté, le transfert vers le privé, avec l'importance croissante des compagnies d'assurances dans le secteur de la santé ou du système par capitalisation pour les retraites ; de l'autre, l'augmentation de la part du budget de l'État dans l'aide sociale. Ces transformations ont des effets sur l'attribution des aides : l'inconditionnalité de l'aide, sans contrepartie, qui prévalait dans le modèle de l'État social de l'après-guerre, laisse la place à une multiplication des conditions auxquelles sont soumises les personnes. Les règles standards sont supplantées par l'évaluation de la situation des demandeurs (recherchent-ils activement un emploi ? une mère élève-t-elle seule son enfant sans accepter l'aide du père ?). Le fonctionnement des administrations ne se limite plus seulement à l'application de catégories juridiques. De nouvelles logiques d'attribution s'imposent, fondées sur l'individualisation, la

contractualisation, l'attente de contreparties, ce qui implique à la fois d'établir « la vérité administrative d'une situation » et une forme de jugement moral sur les personnes, transformant parfois les demandeurs en quémandeurs ou « assistés ». Le contrôle et les sanctions se renouvellent grâce à l'usage de différentes technologies de surveillance, d'analyse statistique, à la constitution de fichiers et au croisement de données. Mais si l'attribution d'aide dépend de la moralité des personnes, la protection comme garantie des droits sociaux ne risque-t-elle pas de s'effacer devant un retour de la charité ? Cette question reste au centre de la définition de l'État social et du rôle qui lui est accordé comme producteur du commun.

Faire face aux risques de la vie et à leurs effets sur la précarité des personnes est un principe majeur de l'organisation des sociétés. Obligations alimentaires dans le droit romain, institution des solidarités familiales, promotion du principe de charité, création des hospices et hôpitaux, instauration du droit à la protection dans les coopérations professionnelles... Les modes de protection et d'assistance sont le fruit d'une histoire longue qui remonte à l'Antiquité. Si le système national de sécurité sociale français et le *Social Security Act* de 1935 aux États-Unis ont constitué une invention institutionnelle, certaines manières de catégoriser les victimes, de hiérarchiser et d'administrer leurs droits prennent leurs racines dans le Moyen Âge et la période moderne. Ce retour historique met en évidence le caractère essentiel de la sécurité sociale, qui permet à chacun de bâtir son existence sans risquer de basculer dans la pauvreté. C'est à l'aune de cette innovation – qui constitue le socle de la société contemporaine – que Paul-André Rosental regarde le film *Welfare* de Frederick Wiseman et la pièce de Julie Deliquet. Le cumul des vulnérabilités et des malheurs, l'absence de travail, la maladie, l'abandon par les proches, l'impuissance, la frustration ou la colère, se révèlent dans ce moment de confrontation entre des personnes et des

institutions. À Rome, en 1587, aux portes de l'hospice de Ponte Sisto comme au bureau d'aide sociale de New York, au creux de l'hiver 1973, les questions posées sont identiques. Malgré quatre siècles de distance, il faut fournir les mêmes preuves de son dénuement pour mériter une aide : justifier de l'absence de liens familiaux, céder ses biens à l'institution d'assistance, prouver son incapacité mentale ou physique à travailler. La tension entre les règles qui ouvrent les portes de l'hospice, qui autorisent à mendier dans les rues de Rome ou qui permettent de repartir du centre d'aide sociale avec un chèque ou un rendez-vous médical, est aussi la même : critères formels, universalité et individualisation de la gestion des dossiers.

Cette confrontation avec le film documentaire et les sources historiques permet aussi de revenir sur l'opposition entre assurance sociale et assistance. L'assurance sociale fondée sur les cotisations était présente dans les organisations professionnelles dès le XIII^e siècle. L'assistance était portée par des organisations comme l'Église, les municipalités ou l'État. Derrière l'absolu désarroi qui transparait dans ces récits de misère, c'est bien le caractère fondamental de l'expression « sécurité sociale » qui s'impose, car celle-ci garantit des droits sociaux qui protègent chaque salarié et lui donnent « la capacité de bâtir [son] existence ».

Des premiers documentaires aux films de fiction historiques en passant par les mélodrames, le cinéma italien a, dès sa naissance en 1896, représenté la pauvreté : enfants pieds nus aux vêtements poussiéreux, ouvriers en haillons poussant des wagonnets chargés d'argile, héros ou héroïnes victimes du destin... Avant la création des premières salles en 1905, les films, projetés dans les cafés-concerts, les cirques ou les théâtres, constituaient un divertissement populaire largement accessible dans un pays où beaucoup ne savaient pas lire.

Sur les 10 000 films muets produits en Italie, Céline Gailleurd a pu constituer un inventaire de plus de 1 200 titres différents grâce à un travail d'enquête auprès

des cinémathèques de différents pays et de collectionneurs. Cet important corpus lui permet de tracer une histoire des formes esthétiques et des inspirations, l'histoire d'un regard sur le monde – sur les paysages, les visages, les corps et les gestes.

Cartes postales ou tableaux animés, les premiers documentaires filment des vues (*dal vero* : « d'après nature », « sur le vif ») : les temples millénaires de Sicile ou les places de Naples, les enfants miséreux qui courent en riant, les éboueurs travaillant parmi les détritiques comme faisant partie du paysage. La pauvreté contribue au pittoresque, comme une part romantique de l'identité italienne. Dans une Italie en mutation, les cinéastes adoptent une double posture : tantôt ils célèbrent « une industrie en train d'éclorre », tantôt ils enregistrent la fin d'un mode de vie ancestral pour l'arracher à l'oubli. Les documentaires ne dénoncent pas la misère. Les pauvres « n'ont rien de menaçant, rien de revendicatif », ils sourient à la caméra.

Si les premières fictions sont des comédies et des reconstitutions historiques, les thèmes sociaux apparaissent dès 1908. En reprenant les structures narratives de la littérature populaire du siècle précédent, les films montrent mendiants, voleurs de poules, chiffonniers, artistes sans le sou. Pour Céline Gailleurd, le durcissement des rapports de classe suscité par la Première Guerre mondiale pousse les mélodrames à faire une certaine place à la pauvreté. Mais montrer la déchéance a aussi une visée moralisatrice pour des classes dominantes qui lient la misère à la dépravation morale. Malgré la censure, quelques films donnent une vision de moins en moins édulcorée de la misère ouvrière. Entre 1896 et 1930, on est passé progressivement d'une vision touristique ou moralisatrice à une approche de plus en plus engagée. Après la chute du régime fasciste, le néoréalisme dénoncera les conditions de vie du peuple. Le regard porté sur les gens du peuple et la pauvreté dans les films muets croise aussi l'histoire sociale et politique de l'Italie, qui restera une source d'inspiration pour le cinéma italien.

PENSER L'ÉMANCIPATION

Année 1740, dans un pays que l'on nomme la Nouvelle-France. Marguerite Duplessis, fille naturelle d'un père français et d'une mère autochtone libre, est considérée par la loi comme un objet. Dans une requête auprès de l'intendant de justice du roi de France, elle conteste être une esclave, revendique de devenir un sujet et défend sa liberté. Mais elle sera embarquée pour les îles lointaines afin de travailler dans une plantation. Pour Émilie Monnet, le parcours de Marguerite résonne avec les luttes des peuples autochtones pour faire reconnaître leur histoire trop longtemps oubliée, pour retrouver les traces de leurs langues, de leurs cérémonies, de leurs danses, qui ont été interdites par le gouvernement canadien jusque dans les années 1960. Aujourd'hui, Marguerite pourrait être une des femmes autochtones victimes de traite sexuelle ou de violences policières, ou l'un de ces enfants enlevés à leur famille dont on retrouve le corps, des années plus tard, dans une fosse commune. La pièce *Marguerite, le feu* est née tout à fois de la colère, de la révolte et de la soif d'apaisement. Après un patient déchiffrement des actes du procès avec l'aide d'historiens, Émilie Monnet est allée en Martinique, sans en rapporter aucun indice. Il ne reste que la signature de Marguerite au bas d'une archive. Pour la dramaturge, le théâtre devient un dialogue, avec l'actualité, avec la mémoire, pour que l'histoire ne soit plus seulement l'histoire de l'Occident, mais devienne une histoire commune.

Les proxénètes et les prostituées ont nourri l'imaginaire cinématographique, entre poésie, naïveté, violence et déchéance. Dans la société, la sexualité tarifée agrège une grande diversité de questions : morales, sécuritaires, sanitaires ou sociales, suivant les époques. La prostitution échappe largement à la mesure statistique. Mathilde Darley rappelle qu'en France, cette question est dominée, depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, par le

mouvement abolitionniste, issu du catholicisme social, qui fait que « la prostitution n'est pas illégale, mais ne constitue pas une activité professionnelle reconnue ». À partir des années 2000, dans le sillage des luttes liées à l'épidémie de VIH, certaines associations communautaires s'attachent à la prise en charge des victimes de traite. Le lien entre traite, migration et crime organisé sous-tend la lutte contre l'exploitation sexuelle qui marque les politiques publiques depuis le début des années 2000. Paradoxalement, les victimes à sauver sont aussi coupables de troubles à l'ordre public ou de séjour irrégulier.

Pour dépasser les contradictions, les ambiguïtés, les amalgames et le flou qui caractérisent le traitement public de cette question, Mathilde Darley a focalisé ses recherches sur le traitement judiciaire, comme instance ultime de qualification des faits, des infractions, des victimes et des auteurs. Les observations d'audiences et les entretiens réalisés auprès de juges, de procureurs et d'avocats, lors de procès pour traite d'êtres humains, montrent les multiples tensions qui traversent la recherche de ce qui est considéré comme la vérité judiciaire. Les normes juridiques ne sont pas seules en jeu ; interviennent aussi des référentiels, voire des stéréotypes, sur les origines, les cultures, le genre et les pratiques sexuelles. Si l'exploiteur sexuel est souvent vu comme violent, oisif et dépensier, toutes les victimes ne se valent pas. Que certaines soient soupçonnées de vénalité ou deviennent proxénètes contrarie l'image de la victime « authentique ». La véracité accordée à un témoignage est souvent marquée par l'appréciation de la distance culturelle séparant les justiciables et les professionnels du droit.

La liberté n'est pas seulement une question juridique, politique et sociale, c'est aussi, selon Simone de Beauvoir, un projet d'émancipation. Si l'indépendance économique est une condition essentielle de l'émancipation, Kate Kirkpatrick souligne l'importance accordée par Beauvoir à l'imagination comme creuset des possibles et d'une vie singulière.

Les expériences vécues, les récits de vie possible, les images acquises par la lecture nourrissent, dès l'enfance, les contours d'un devoir-être qui, s'il n'est pas imposé par l'extérieur, permet l'exercice d'une liberté. Les conditions de cet idéal libérateur sont cependant rarement réunies pour les petites filles, auxquelles est inculqué de façon précoce un devoir-être d'abnégation, de valorisation excessive de l'amour comme don de soi dans le cadre du couple et de la famille. Certaines œuvres littéraires, celles de Montherlant ou de D. H. Lawrence par exemple, transmettent ces modèles féminins assujettis à autrui, sans conscience autonome, alors que Stendhal s'insurgeait déjà contre la condition des femmes.

Kate Kirkpatrick rappelle que, pour Beauvoir, « le “mythe” de l'altérité absolue des femmes les a exclues du domaine du travail et a structuré l'État et les institutions sociales ». L'amour devient leur destin tout autant que leur aliénation. Cette assignation au devoir-exister-pour-l'autre prive les femmes de toute possibilité de travail créatif ou d'individualité, alors que le génie créateur, pour Beauvoir, dépend de la situation et non pas d'une essence mystérieuse qui serait réservée aux seuls hommes. « On ne naît pas génie, on le devient. » L'exemple des féministes iraniennes montre que, si les idées de Simone de Beauvoir contribuent au désir d'émancipation, la philosophe elle-même incarne une figure de liberté qui a inspiré les luttes dès la révolution islamique de 1979.

La diffusion planétaire et rapide de l'épidémie de Covid-19 nous a confrontés à la réalité que la Terre n'est qu'un seul monde. Face à la propagation massive d'un virus ou à l'accélération des effets du changement climatique, les frontières ne sont plus une protection. Pour Souleymane Bachir Diagne, les défis sanitaires et climatiques auxquels nous faisons face aujourd'hui disent l'urgence d'apprendre à agir en tant qu'espèce humaine. Cette nécessité est renforcée par l'inégalité persistante entre le Sud et le Nord. Si les pays du Nord sont largement responsables du changement climatique, ce sont les pays du Sud qui sont le plus vulnérables aux

conséquences de celui-ci. Il s'agit donc de rompre avec l'ordre d'injustice que dénonçait Léopold Sédar Senghor et qui ne relève pas seulement du domaine économique. Souleymane Bachir Diagne considère, avec Senghor, que cette inégalité est aussi due à un mépris culturel. Les inégalités au sein des pays et entre les pays sont un obstacle pour la gestion des crises actuelles et de celles qui nous attendent. L'appel à l'humanité retrouve l'opposition définie par Bergson entre l'« instinct de tribu » et « une politique de la société ouverte qui se donne l'humanité pour horizon ». Pour échapper à la logique des tribus et des humanités séparées, l'Afrique du Sud post-apartheid a inventé le concept d'Ubuntu, une « politique d'humanité » pour réconcilier la communauté et éviter un nouveau cycle de vengeance. Cette notion ouvre des perspectives vers un humanisme universel pour notre temps.

C'est bien un kaléidoscope qui se dessine à travers le croisement des temps, depuis la préhistoire, quand Neandertal coexistait avec *Homo sapiens*, jusqu'à notre siècle, en passant par la Mésopotamie antique et le Moyen Âge. Les dessins aux pigments rouges ou noirs des animaux stylisés, les empreintes de main, les tablettes d'argile qui livrent les récits des cérémonies des temples précieux et les objets laissés dans les tombes comme traces des longs voyages des populations venues de l'Asie et du nord, sont bien des témoignages de la façon dont se forment les sociétés.

Les relations sociales se complexifient, fondées parfois sur la discrimination, comme dans les cités du Moyen Âge accordant ou non la condition de citoyen, ou sur l'invisibilité et la domination, comme dans la société coloniale. Mais des formes de protection collective traversent aussi l'histoire, depuis l'Antiquité jusqu'à la société contemporaine, et sont autant de marqueurs de solidarité. La conscience de soi, avec son cortège d'émotions, de perceptions, de pensées, favorise les interactions sociales, la compréhension d'autrui autant que l'émancipation.

INTRODUCTION

Croiser les points de vue disciplinaires permet de mieux approcher la fabrique des sociétés, quitte à renoncer au récit exhaustif pour n'appréhender que des fragments, car la démarche scientifique exclut la totalisation. Plutôt un buisson foisonnant qu'une ligne unique.

Raconter les origines

Un groupe de scientifiques portés par l'espoir d'abolir les hiérarchies entre les peuples décide d'écrire une nouvelle histoire de l'origine de l'homme. L'ADN est pour eux une encyclopédie invisible, le plan de construction de tous les êtres vivants. Un peu de poudre d'os d'environ 40 000 ans, des techniques de biologie moléculaire... et une nouvelle genèse se dessine : une seule espèce humaine, mais qui garde les traces génétiques de formes d'humanité bien plus anciennes ! (David Geselson)

Une seule espèce humaine peuple aujourd'hui la planète. C'est grâce à différentes innovations culturelles et à des structures sociales plus complexes, qu'*Homo sapiens*, d'origine africaine, a gagné les régions de moyennes latitudes de l'hémisphère Nord. Une histoire longue de 300 000 ans ! (Jean-Jacques Hublin)

Comment se sont formées les sociétés européennes à la fin de l'Antiquité et au début du Moyen Âge ? Les techniques d'analyse génétique, couplées avec des approches archéologiques, anthropologiques et historiques, renouvellent non seulement l'histoire des migrations, mais aussi celle des structures sociales et politiques, des stratégies de mariage et des changements culturels au cours des deux derniers millénaires. La naissance des sociétés européennes est marquée par un métissage, tant génétique que culturel. (Patrick J. Geary)

La première écriture de l'humanité est apparue dans le pays de Sumer, situé au sud de la Mésopotamie, dans la région du delta formé par le Tigre et l'Euphrate. C'était il y a plus de 5 000 ans. Les temples étaient considérés comme les demeures terrestres des divinités. Les vestiges archéologiques dévoilent l'organisation de ces lieux de culte. Les tablettes en écriture cunéiforme nous livrent les récits mythologiques, les valeurs esthétiques, les catégories de pensée, les traces des offrandes et des gestes accomplis ou des paroles récitées lors des rituels. Ainsi se dessinent les imaginaires et les expériences sensibles d'une des premières civilisations. (Anne-Caroline Rendu Loisel)

Si l'émergence des villes a constitué une étape charnière dans l'histoire des civilisations, elle a aussi nourri la réflexion sur les récits des origines. Les fouilles archéologiques montrent que, dès le quatrième millénaire avant notre ère, des formes d'urbanisation primaire se sont développées en Mésopotamie. Ces premières villes s'accompagnent de la mise en place d'activités spécialisées et d'accumulation de richesses, dans des sociétés plus hiérarchisées. L'invention des formes urbaines paraît indissociable de celle des formes sociales. (Hervé Reculeau)

Quand le théâtre parle du monde

David Geselson

Entretien avec Laëtitia Atlani-Duault,
Patrick J. Geary, Jean-Jacques Hublin,
Emmanuel Laurentin, Anne-Caroline Rendu Loisel,
Hervé Reculeau, Pierre Singaravélou

Pierre Singaravélou : Le récit des origines est une question centrale qui, au XIX^e siècle, est fondatrice de la discipline historique elle-même. Mais c'est une question embarrassante aujourd'hui, pour les chercheuses et les chercheurs en sciences sociales, qui considèrent généralement qu'il est difficile, voire impossible et même parfois dangereux, d'y répondre. En cela, ils suivent l'une de leurs figures tutélaires, Marc Bloch, qui, dès le début de la Seconde Guerre mondiale, dans son *Apologie pour l'histoire*, nous invite à prendre garde à ce qu'il appelle l'« obsession embryologique », ce démon des origines qui obsède les historiens de son temps.

Quelques décennies plus tard, Paul Veyne, dans un ouvrage qui s'intitule *Foucault révolutionne l'histoire*, paru en 1978, définit l'histoire comme une démarche généalogique qui ne peut pas passer, précisément, par un questionnement sur les origines. Il écrit : « les origines, cela n'existe pas ». Et il envisage plusieurs exemples, dont la médecine au XIX^e siècle : en remontant à Hippocrate, il explique que l'on ne peut pas suivre le fil du temps, on ne peut pas expliquer la médecine du XIX^e siècle par Hippocrate, parce que ce n'est pas un

phénomène continu. Pour lui, ce qui est intéressant, c'est ce qu'il appelle le « remaniement du kaléidoscope ».

C'est précisément le remaniement du kaléidoscope qui, à travers de nouvelles méthodes, en génétique ou en archéologie, a profondément renouvelé notre appréhension du passé lointain, ce que l'on appelle, bien souvent, les origines.

Neandertal est une pièce qui questionne les origines – celles de l'humanité, celles des nations, souvent fantasmées, et celles des individus, à travers la question de la filiation.

Laëtitia Atlani-Duault : David Geselson, vous êtes acteur, auteur, metteur en scène. Vous avez écrit et mis en scène de nombreux textes, en particulier *En Route-Kaddish*, *Doreen*, *Lettres non-écrites*, *Le Silence et la Peur*. Pour cette édition du Festival d'Avignon, vous proposez *Neandertal*, où l'on retrouve ce qui sert de fil directeur à plusieurs de vos textes. Je vous cite : « J'ai choisi de mettre en fiction des biographies qui avaient un impact sur l'histoire et que l'histoire impacte en retour. »

Dans *En Route-Kaddish*, vous avez montré l'histoire d'un homme dont les principes sont fortement ébranlés par le contexte et qui tente de se maintenir droit, de garder ce qui fait sa cohérence personnelle. Il s'agit de votre grand-père, qui a été directeur de l'Institut de recherche sur l'histoire d'Israël, et de son idéal d'égalité, de vivre-ensemble. Dans un entretien, vous avez dit : « Je crois que ce que l'on appelle la grande histoire est fait par des individus, par des gens, et cela m'intéresse de montrer l'histoire d'individus pour raconter la grande histoire. »

David Geselson : L'Institut de recherche sur l'histoire d'Israël, Yad Ben-Zvi, a été fondé par Yitzhak Ben-Zvi dans les années 1950. Mon grand-père a été directeur de cet institut, jusqu'à la fin des années 1990. Il a fondé la revue *Catedra*, très importante pour l'institut, et qui a accueilli les

travaux de nombreux historiens. Il n'était ni historien ni chercheur, ce qui peut apparaître comme une hérésie par rapport aux critères attendus pour ce type de fonction aujourd'hui. Malheureusement, cet institut se situe désormais bien plus à droite sur l'échiquier politique qu'il ne l'était à l'époque de mon grand-père.

Laëticia Atlani-Duault : Pourriez-vous nous raconter la fabrique de cette nouvelle histoire que vous présentez dans *Neandertal*? Celle de six individus, des chercheurs, dont on voit la petite histoire se déployer, derrière laquelle s'écrit la grande histoire. Vous avez été inspiré par des biographies, en particulier de scientifiques – que ce soit celle de Svante Pääbo, de Rosalind Franklin ou de Craig Venter. Vous avez également suivi des cours de paléogénétique au musée de l'Homme.

David Geselson : Lors d'une émission de radio, en 2018, Jean-Claude Ameisen racontait l'histoire d'un chercheur suédois qui disait que l'on pouvait tenter de lire le passé en déchiffrant de l'ADN vieux de plusieurs milliers d'années. Il en parlait comme d'une chose sublime. J'étais en train de lire une BD pour enfants, *Maestro*, avec mon fils de 4 ans. Le soir, pour l'endormir, je lui lisais des BD sur l'histoire de la Terre et de l'homme, des météorites jusqu'à *Homo sapiens*.

Ameisen racontait donc l'histoire de cet homme qui essayait de lire de l'ADN très ancien. En 2018, j'emène mon fils voir une exposition sur Neandertal au musée de l'Homme. J'achète ce livre de Svante Pääbo, *Neandertal. À la recherche des génomes perdus*, en pariant que ce sera plus intéressant que *Maestro* pour essayer de raconter à mon fils l'histoire des origines de l'homme.

Je suis passionné par les questions scientifiques, mais je ne suis franchement pas doué en science. En biologie encore moins que dans d'autres disciplines. Je me souviens d'une professeure qui était extrêmement bienveillante avec moi et

qui me mettait 10 par gentillesse, alors que je devais mériter 2 ou 3.

En découvrant le livre de Svante Pääbo, bien que je ne comprenne pas une page sur cinq, je découvre à la fois une enquête digne d'un polar, un roman géopolitique et un récit des origines de l'homme. Cet auteur, prix Nobel de médecine, cherche à comprendre nos origines, sans doute en partie parce qu'il a été plus ou moins abandonné par son père, lui-même prix Nobel de médecine en 1982. Il parle peu de lui, mais suffisamment pour que je comprenne qu'il est obsédé par la vérité et la probité scientifique (ne pas contaminer le laboratoire, ne pas mentir sur les résultats, faire vérifier les résultats par d'autres équipes), et qu'il a des problèmes avec le mensonge. Il tombe amoureux de quelqu'un qui est marié : comment va-t-il gérer cela ? Son père, qui l'a abandonné, est aussi celui qui le sauve. En effet, alors qu'il risque de mourir des suites d'une embolie pulmonaire, il est sauvé par une injection d'héparine, substance synthétisée par son père qui a la propriété de dissoudre les caillots sanguins.

C'est tout ce qui m'intéresse dans le théâtre que j'ai fait jusqu'ici. J'espère réussir à créer quelque chose avec tout cela, mais avec le consentement de Svante Pääbo. On passe beaucoup de temps, avec mon équipe de création de la compagnie Lieux-Dits, à se demander si on peut réussir à faire un spectacle avec ces histoires. On élabore des arches narratives en se demandant si on peut les incarner sur une scène de théâtre.

Les éditions Les Liens qui Libèrent nous confirment que nous avons les droits d'adaptation. On décide de ne pas contacter Svante parce qu'on veut respecter son intimité. Il y a sa vie à lui, dont nous allons nous inspirer, mais nous allons aussi nous inspirer d'autres gens.

Deux autres biographies m'ont intéressé. La première était celle de Rosalind Franklin écrite par Brenda Maddox. Rosalind Franklin est issue d'une famille de la haute bourgeoisie juive anglaise, qui a participé à la colonisation de la Palestine

dans les années 1920, après l'effondrement de l'Empire ottoman. Son oncle est l'un des hauts responsables du mandat britannique en Palestine dans ces années-là. Elle est allée en Israël, mais elle ne s'y est pas intéressée. Je suis frappé par le lien que sa famille a avec ce lieu-là. Dans son livre, Svante raconte que les Sapiens se sont croisés avec les Néandertaliens, précisément dans cette zone géographique, entre la Méditerranée et le Jourdain. Ce lieu, à un moment donné, a été un lieu d'interfécondité. Il y a aussi eu de l'interfécondité dans le sud de l'Europe et en Europe centrale, il y a 35 000 ans, comme on l'a découvert après. Ces deux hasards (la relation de Franklin avec Israël et la Palestine et la découverte de ces croisements Neandertal/Sapiens) m'offrent la possibilité de créer un personnage de fiction.

Svante Pääbo et son groupe de paléogénéticiens et paléo-anthropologues sont aussi allés chercher des os néandertaliens dans les grottes de Vindija et de Krapina, en Croatie, c'est-à-dire à 100 kilomètres d'un lieu de massacre très récent. Ils se sont intéressés à des os vieux de 40 000 ans, avec des machines qui permettent de séquencer de l'ADN ancien.

Quelques années après le passage de Svante, la Commission des personnes disparues, créée après la guerre en ex-Yougoslavie, se réunit au même endroit avec pour mission de faire correspondre des ADN des villageois avec des corps exhumés des fosses de Srebrenica et des régions alentour. Donner un nom au mort a été rendu possible par les progrès de la paléogénétique, qui ont permis d'élaborer des séquenceurs capables de lire l'ADN ancien.

Cette constellation me semblait intéressante parce qu'elle rassemblait de la science, de la géopolitique et des questions intimes. En 2005, Ivan Jablonka, dans *L'histoire est une littérature contemporaine*, désigne ce même nœud. C'était le moment où j'écrivais mon premier spectacle, sur mon grand-père qui, à 18 ans, décide de quitter sa yeshiva en Lituanie. Il n'abandonne pas sa formation religieuse pour

aller coloniser la Palestine, mais parce qu'il préfère embrasser une idéologie politique, une utopie socialiste. Il fait partie des premières personnes qui ont construit les kibboutz, à côté du lac de Tibériade. Il a été très engagé politiquement, à l'opposé des gouvernements israéliens de ces vingt-cinq dernières années : c'était un socialiste, un travailliste.

J'ai fait l'expérience que ce sont les individus qui font l'histoire. C'est d'une banalité sans nom pour les historiens, mais, comme créateur et comme auteur, j'ai envie d'embrasser cette idée. Comment ce que l'on fait devient-il de l'histoire ? Ce sont évidemment les historiens qui se mettent à agencer des faits pour créer un récit. J'ai été frappé par cette idée, de Jablonka et de Paul Veyne, que l'histoire est un roman vrai – un roman qui dit vrai sur le monde. Je me suis dit « et si nous essayions de faire un théâtre qui dise vrai sur le monde, nous aussi ? ».

Jean-Jacques Hublin : Pourquoi les scientifiques font de la science et pourquoi ils font la science qu'ils font sont des questions qui m'intéressent et me touchent personnellement. En réalité, mon expérience personnelle, dans le milieu qui est le mien, est qu'il est rarement innocent de travailler la question des origines.

Même si c'est un peu exagéré, je dirais que quelqu'un de tout à fait normal ne fait pas de recherche scientifique, qu'il fait autre chose. Les gens qui font ce genre de travail sont souvent des gens qui ont réussi à sublimer un questionnement personnel pour le transposer dans des questions qui intéressent tout le monde.

Cette énergie qu'ils mettent à résoudre un problème peut être liée à leur propre origine. Il y a une interaction constante entre les questionnements intérieurs d'un individu et son travail scientifique. C'est le cas pour moi. Je suis né en Afrique du Nord, et le site de Jebel Irhoud a une signification particulière à mes yeux. Au fond, un bon chercheur dans ce genre de disciplines est quelqu'un qui arrive à détourner

toute cette énergie mentale mise dans des problèmes personnels vers un travail scientifique, avec des outils, une approche « objective ». D'une certaine façon, même dans cette démarche-là, il y a de la subjectivité. Dans le domaine de la génétique, je connais quelques scientifiques qui ont un rapport difficile à leur propre « génétique ».

David Geselson : À la lecture du récit de Svante Pääbo, on est frappé par ces moments où des choix sont faits, et on se demande pourquoi ils le sont. Pourquoi suivre cette idée-là ? C'est pareil pour chacun, on choisit notre travail en fonction du privilège social que l'on a, en fonction de la nécessité à laquelle on est capable de répondre. Les artistes font cela, évidemment.

Je ne cesse, dans mes spectacles, de poser la question de la légitimité, de la possibilité d'être au monde quelque part et d'avoir un lieu où pouvoir vivre. Parce que je suis d'origine juive, non religieux, non pratiquant, violemment opposé aux gouvernements israéliens de ces vingt-cinq dernières années. Le lieu dans lequel j'ai résolu de vivre, c'est le théâtre. C'est le lieu des mots, et c'est ce que disait George Steiner, que cite Tiago Rodrigues dans *By Heart*.

Sans même le vouloir, je me rends compte que je finis par être un membre du « peuple de la lettre ». Pas parce que je crois que la Torah nous a donné la vérité. Mais parce que je crois dans la force des mots et de ce que la langue peut donner comme lieu.

Parvenir à transformer des obsessions personnelles en quelque chose de partageable pour le monde, hors du cabinet du psychanalyste, c'est peut-être ce que le théâtre et la science ont en commun.

Pierre Singaravelou : On est souvent influencé par une histoire héroïque des sciences ou de l'art ou du théâtre, une histoire très personnalisée, comme par exemple autour d'un prix Nobel. Mais l'art et la science sont aussi des productions

collectives : une pièce de théâtre l'est, de la même manière qu'une recherche. Pourriez-vous nous expliquer comment vous avez mobilisé vos comédiens tout au long de ce processus de création et d'improvisation très évolutif, avec sept ou huit étapes avant cette dernière version que vous avez proposée sur scène ? Comment concevez-vous l'intervention du public ?

David Geselson : Dans nos différents projets, la première étape permet aux interprètes de jouer entre eux à partir de situations issues des arches narratives. Il me paraissait important d'écrire une scène de tentative de réconciliation entre le père et le fils. Le père a fait séquencer l'ADN de son fils et lui dit : « Regarde, j'ai fait imprimer notre ADN et cela permet que l'on soit relié. » C'est une improvisation, avec des enjeux facilement compréhensibles entre nous. Ensuite, je propose d'improviser la première fois qu'ils sont dans la salle blanche, mais ce n'est pas possible, parce qu'on est incapable de savoir ce qu'est une manipulation dans une salle blanche.

Après le travail d'improvisation en situation, il y a un long travail de recherche. Je n'ai pas fait d'études et j'en suis très frustré. Aussi, je profite de chacun de mes spectacles pour explorer de nouveaux savoirs. Nous avons demandé à Évelyne Heyer, directrice du laboratoire d'éco-anthropologie du Muséum national d'histoire naturelle, et à Sophie Lafosse, ingénieure d'étude dans le même musée, de nous donner des cours de paléogénétique. On est allés étudier tout ce que l'on a pu, on a lu beaucoup. On est allés faire des manipulations, comme de l'extraction d'ADN de fèces de chimpanzés du Congo (c'était un projet en cours à ce moment-là). On a essayé de comprendre, concrètement, ce que l'on pouvait théâtraliser de la science.

Lors de la première étape de création, on se familiarise avec des situations. Je propose des cadres d'improvisation. J'écris des situations, parfois les interprètes me disent « c'est nul, ce n'est pas intéressant, on le change ». Ensuite, il y a un

processus d'étude, où l'on se met à l'intérieur de la vie des chercheurs. Il y a des moments très décevants, quand par exemple on se rend compte que ce n'est pas Svante qui fait les manipulations techniques. Donc, on s'intéresse à Élodie, étudiante au laboratoire, qui « fait de la paillasse », et on se dit que c'est long, de manier la pipette toute la journée. On s'intéresse à l'ingénieur qui doit répondre aux projets des autres. On découvre les bureaux du laboratoire, avec des posters de *Stargate* et les différentes obsessions des chercheurs. Cela nourrit notre imagination, nous permet de mieux comprendre ce que sont nos personnages.

Le texte final est vraiment un palimpseste, avec sept ou huit couches différentes, jusqu'à ce que l'on arrive à une version satisfaisante. Il y a encore cinq jours, on a écrit la dernière scène du spectacle, où l'on finit par expliquer ce que dit Jean-Jacques Hublin, que l'on s'est croisés avec les Néandertaliens il y a plusieurs dizaines de milliers d'années. On n'avait pas mis cela, on trouvait cela trop didactique. Finalement cela permet de relire tout le spectacle.

Le public est un partenaire important. On considère que l'on n'est pas seuls dans ce laboratoire de recherches qu'est pour nous la scène. Mais à un moment donné, il va falloir sortir cette œuvre au monde. Je cite souvent Bernard Stiegler qui dit que, dans l'idée d'œuvre, il y a l'idée d'ouvrir. Faire œuvre, pour nous, ce n'est pas seulement produire un objet. C'est ouvrir quelque chose, en espérant, entre autres, contribuer à ce que les gens agissent sur le monde. Il écrit cela dans *Bifurquer* : les œuvres d'art peuvent être des œuvres d'ouverture, qui enjoignent d'agir.

Au moment où nous ouvrons cette œuvre, le public, selon la façon dont il réagit, devient un nouveau partenaire. Cela compte énormément dans le processus.

Laëtitia Atlani-Duault : Une phrase fait écho à ce que vous disiez tous les deux, qui est extraite de votre texte et qui est dite au milieu de la pièce de théâtre, si mes souvenirs sont

bons : « Nous ne saurons probablement jamais qui sont nos parents, nous ne saurons peut-être pas qui sont les parents d'Adam et Ève. Mais il existe des circonstances dans lesquelles il est possible de vivre sans certitude. Certains appellent cela l'amour, d'autres appellent cela la recherche. »

David Geselson : Anne Dufourmantelle, dans son essai *En cas d'amour*, dit cette phrase que je trouve très belle : « Vivre, c'est faire une brèche à l'inespéré. Mais faites attention, vous ne vous en remettez pas. » J'ai eu envie de mettre dans le texte : « Aimer, c'est faire une brèche à l'inespéré. » Mais j'ai renoncé. Faire une brèche à l'inespéré, à l'inattendu, a trait à la recherche scientifique autant qu'à la possibilité d'aimer.

Dans la recherche, on est mû par un désir, mais le problème est qu'il y a l'autre : cela peut être un crâne, un fémur, un ADN qui ne se révèle pas. L'autre, cela peut être un partenaire. En amour, c'est la même chose. On peut avoir envie d'aller vers cet autre, mais c'est parce que l'on a un désir de rencontre, que l'on a le désir d'accepter ou, en tout cas, de dialoguer avec l'autre, que de l'inespéré peut avoir lieu. Je me disais qu'il y avait quelque chose de beau dans cette idée que l'inespéré peut être soit la recherche, soit l'amour, soit les deux.

Jean-Jacques Hublin : Ce qui est commun dans l'amour et dans la quête du chercheur, c'est ce qui est de l'ordre de la révélation. C'est-à-dire une forme de connaissance immédiate. Je pense qu'il y a une grande excitation – je ne sais pas si c'est le bon mot – dans l'accès à une connaissance qui, au moins pour un petit moment, est une connaissance exclusive, la connaissance de quelque chose que les autres ne vont connaître que plus tard. Il y a un moment où il y a une part du réel qui ne s'ouvre que pour soi-même. Cette ouverture est quelque chose que l'on a cherché, auquel on a travaillé très longtemps. Mais le mot « satisfaction » paraît assez faible par rapport à cela. En réalité, c'est une source d'exaltation.

Dans l'amour, il y a quelque chose de cet ordre-là, c'est-à-dire la notion, peut-être fausse, d'avoir accès à une connaissance profonde de quelqu'un d'autre. Ne dit-on pas dans la Bible « connaître une femme » ?

David Geselson : J'ai appelé ma compagnie Lieux Dits. L'étymologie renvoie à l'idée de nommer quelque chose qui est invisible. Le lieu-dit du bout du monde. Vous allez au bord de la falaise et cela s'appelle le lieu-dit du bout du monde, parce que l'on a l'impression d'être au bout du monde. Mais on nomme quelque chose qui n'existe pas. On nomme de l'invisible. En nommant de l'invisible, on crée de la reconnaissance, on peut reconnaître ce lieu. Dans « reconnaissance », il y a l'idée de faire l'expérience de quelque chose que l'on a déjà vécu dans son passé. J'ai l'impression que, quand on reconnaît quelqu'un, c'est que l'on fait l'expérience d'une chose un peu mystérieuse, d'un sentiment déjà éprouvé.

Emmanuel Laurentin : Qu'en est-il de la question très actuelle des usages politiques et sociaux de la génomique ?

Jean-Jacques Hublin : Comme l'a expliqué Patrick Geary, cette notion d'intégration de différents champs disciplinaires pour l'interprétation du passé est une question très importante. Malheureusement, la description qu'il a faite de certaines publications en génétique ou en paléogénétique est exacte. Quand l'archéo- et la paléogénétique ont commencé à se développer, il y a eu une ruée vers l'os, les généticiens se sont précipités partout dans les musées, en disant « nous voulons un petit bout de tout ». Parfois, d'ailleurs, au prix d'une destruction de matériel. Il y a un côté industriel dans le travail de la paléogénétique, qui demande beaucoup de moyens, des gens qui conçoivent les projets, des ingénieurs, des techniciens. Au final, on aboutit à un article avec quarante coauteurs. Il est vrai que, parfois, à ce moment-là,

on peut se demander pourquoi associer je ne sais quel archéologue à ces gens qui ont sué sang et eau pour produire ces résultats ? Mais en réalité, il faut bien sûr les associer.

Emmanuel Laurentin : Patrick Geary, vous évoquez aussi cette prédominance des sciences dites dures sur les sciences dites humaines, depuis l'arrivée de cet usage de l'ADN. Pourtant, l'anthropologie, l'histoire, la géographie, la sociologie, etc., sont là pour contribuer à analyser ces données, et parfois on finit par les négliger, c'est cela ?

Patrick Geary : Oui, c'est vraiment un problème, alors que cela ne devrait pas l'être. Nous voulons comprendre le passé, et les méthodes possibles sont nombreuses : la paléogénétique, les textes, les données archéologiques, etc. Nous cherchons tous des traces du passé, mais ce sont des traces différentes et il faut savoir comment on peut les interpréter. Nous aurions dû expliquer aux généticiens, au cours de leurs études, que l'histoire a ses propres règles et ses propres limites.

Jean-Jacques Hublin : Mais l'utilisation idéologique, politique même, des résultats scientifiques n'est pas nouvelle. Bien avant l'invention de la génétique, les pouvoirs politiques, les États, les partis ont utilisé les données de l'archéologie. Le Troisième Reich, en particulier, a créé un institut d'archéologie qui a financé énormément de recherches, dont certaines – j'ai un peu de mal à le dire – ont eu des retombées extrêmement intéressantes du point de vue archéologique. Mais la finalité était absolument claire : promouvoir l'idéologie aryenne, etc. Il y a une longue tradition, qui se prolonge aujourd'hui, avec de nouveaux outils.

Patrick Geary : C'est là qu'est le danger : la dernière fois que l'on a essayé de mettre ensemble l'histoire, l'archéologie et la biologie, c'était pour promouvoir le « racisme

scientifique ». Si l'on n'y prend pas garde, on risque de suivre cette piste ouverte dans la première moitié du XX^e siècle.

David Geselson : Il y a un autre cas très récent, qu'il me semble important de rappeler : en 2016, soixante-dix ans après la fin du Troisième Reich, Benyamin Netanyahu, l'actuel Premier ministre du gouvernement israélien, a utilisé les résultats de paléogénétique qui montrent que les Philistins ont 10 % de leur génome qui vient d'Europe du Sud, pour dire : « Vous voyez, les Philistins n'étaient pas là avant nous, puisqu'ils sont migrants. Ils viennent d'Europe du Sud, ce n'est pas le cas des Hébreux qui, eux, ont un génome qui montre qu'ils étaient là avant. »

Or c'est faux. Les gènes montrent que les Sapiens migrent sans arrêt. Nous sommes tous migrants.

Baptiste Morizot conclut son livre *Sur la piste animale* en disant que, probablement, l'une des caractéristiques d'*Homo sapiens* est d'essayer de détecter des traces laissées par les animaux pour pouvoir choisir en commun vers où aller. Il cite cet exemple des chasseurs qui, tout à coup, vont pister les animaux qui sont à proximité en disant : « Avec les traces qu'ils ont laissées là, je pense qu'ils sont allés par là. Si l'on veut pouvoir subvenir à nos besoins et si l'on veut pouvoir manger, il faut aller dans cette direction. » Probablement, un débat s'organise entre chasseurs ; certains disent « je ne crois pas, je pense que cette trace guide plutôt par ici », et d'autres « non, par là ».

Le nouvel outil par rapport au chasseur-cueilleur, selon Morizot, c'est la démocratie : réussir à lire ensemble ces traces et débattre collectivement de la direction à prendre pour vivre. J'ai le sentiment que l'art a sa part de responsabilité pour créer une médiation, pour interpréter le fait scientifique, pour déchiffrer la trace et lire le passé, afin de décider dans quelle direction on pourrait aller en commun. On a de plus en plus de traces, de plus en plus de capacité à lire le passé, et il est de plus en plus urgent de préserver un

système démocratique qui permette de choisir la direction vers laquelle aller, à la lecture de ces traces. C'est extraordinairement urgent, étant donné le péril qui monte. C'est dans trois ans que le Rassemblement national risque d'arriver au pouvoir, pas dans dix.

Dominique Leglu : Qu'est-ce que le public vous apporte, à vous, David Geselson ?

David Geselson : S'adresser à quelqu'un permet de réajuster son discours en fonction de la façon dont il impacte ou non l'autre. C'est ce qu'on fait dans notre vie quotidienne. C'est aussi ce qu'on fait quand on est sur un plateau de théâtre : on parle aux autres et cela produit, selon les jours, des représentations très différentes, car les réactions des publics ne sont jamais les mêmes.

Les retours qu'on a, quand on peut parler ensuite avec les gens, infirment ou confirment nos choix de mise en scène. Dans une certaine mesure, cela peut nous amener à faire des changements dans le spectacle. On ne va pas bouleverser une scène parce que 18 personnes sur 250 nous ont dit qu'elles n'aimaient pas. En revanche, on va réfléchir à cette question pour la suite.

Dominique Leglu : Jean-Jacques Hublin, quelles sont les questions qui reviennent toujours et, finalement, les idées reçues qui résistent ?

Jean-Jacques Hublin : J'ai la chance de travailler dans un domaine qui suscite un intérêt immense dans le public. Mes cours au Collège de France attirent un public extrêmement nombreux et interactif. Je m'interroge depuis longtemps sur cette passion du public pour la préhistoire. J'en suis venu à penser que ce qui s'est passé, au XIX^e siècle, est que nous avons troqué un récit mythique des origines contre un récit scientifique. Ces récits mythiques existent dans tous les

peuples connus, du passé ou même du présent. Toutes les cultures, toutes les sociétés ont eu un mythe d'origine, généralement avec une histoire linéaire. C'est-à-dire un point d'origine et des événements qui amenaient au présent.

Malgré cette substitution d'un récit scientifique à un mythe d'origine, qui était le mythe biblique, la discipline a gardé une dimension mythologique. Quand on parle au public de l'homme de Neandertal ou de l'évolution de l'homme, on joue en réalité sur deux cordes différentes. Il y a la corde scientifique et la corde mythologique. Ce qui explique, d'ailleurs, que certains se laissent parfois aller à raconter des balivernes, parce qu'il est assez facile de jouer sur la corde mythologique et qu'elle résonne très facilement. Il faut toujours se battre contre cette tendance, et en particulier contre l'idée que la réalité du passé serait linéaire.

L'évolution humaine n'est pas une autoroute qui va d'une espèce d'homme-singe jusqu'à un *Homo sapiens* beau, grand et intelligent. C'est un buissonnement de formes qui, chacune, ont eu leur part d'humanité et leur destinée propre. Ce message-là, évidemment, ne résonne pas forcément dans le champ mythologique.

Emmanuel Laurentin : Jusqu'au jour où la notion de buissonnement sera dépassée, parce que la science sera peut-être allée un peu plus loin.

Jean-Jacques Hublin : Je n'y crois guère.

Patrick Geary : « Nos ancêtres les Gaulois », « nos ancêtres les Francs » : l'Europe centrale est un terrain d'étude qui rassemble plusieurs mythes d'origine. Il y a des mythes d'origine très lointains, mais aujourd'hui, le mythe d'origine des peuples et des nations prend de l'importance, et il remonte souvent à la période d'immigration que j'étudie, le haut Moyen Âge. La question que l'on me pose est celle des rapports directs entre ces sociétés et nous. C'est dangereux.

En outre, il y a maintenant une véritable folie de la génétique, surtout aux États-Unis : tout le monde veut faire sa généalogie. Pour une centaine d'euros, on peut avoir sa généalogie. Que cherche-t-on dans le génome ? Son essence (c'est ce que vendent les sociétés de séquençage). Mais il est très dangereux de prétendre qu'en analysant son génome, on trouve son essence.

Le problème est que cette « essence » se trouve très fréquemment au Moyen Âge. Au Proche-Orient, Netanyahu a en effet dit que les Palestiniens sont des Philistins et ne sont pas d'ici. Mais les Palestiniens disent que les Juifs ashkénazes sont des Européens et n'ont rien à faire biologiquement avec les Hébreux du passé. Poutine a fait un discours publié en anglais, quelques mois avant l'invasion de l'Ukraine, où il présentait les origines mythiques des Russes, en soulignant qu'ils ne font qu'un seul peuple, une seule religion. Mais les Ukrainiens pouvaient aussi jouer le même jeu et dire « nous sommes depuis le commencement, nous n'avons rien à faire avec ces types de Moscou ».

Il est très dangereux de jouer avec les origines. Je me suis battu toute ma vie contre cette instrumentalisation politique de la recherche des origines.

Marion Boudier : Le spectacle de David Gelson est vraiment remarquable par le travail d'appropriation et de transformation de la science en théâtre. Le théâtre peut-il devenir une méthode de recherche ou peut-il contribuer à la recherche à travers des collaborations entre artistes et chercheurs ?

Ma question s'adresse donc aux scientifiques. Qu'est-ce que cela vous apporte de voir un tel spectacle, au-delà de la vulgarisation et du partage du discours scientifique avec le plus grand nombre ? La force d'incarnation, la mise en récit que propose le théâtre vous amènent-elles à considérer autrement vos documents, vos sources et vos pratiques de recherche ?

Anne-Caroline Rendu Loisel : Je dirais que c'est l'expérience de terrain qui va parler, parce que c'est justement en assistant au spectacle *Neandertal* que beaucoup de questions me sont venues, qui m'ont permis de revenir à mes terrains de recherche avec d'autres problématiques, avec d'autres interrogations. C'est toujours dans une perspective heuristique. Le spectacle fait voir toutes les imbrications de la question des origines, le rapport à la petite histoire et à la grande histoire.

Pour nous, chercheurs, il pose aussi la question de la manière dont notre société s'approprié et traduit les grandes questions, les débats actuels. Il nous amène à nous demander comment nous pouvons revenir à nos sources qui sont, elles aussi, « artistiques » : ce sont des produits de la culture, pas des présentations ni des reportages. L'hymne d'Enki à Eridu, c'est de la poésie. Derrière cette poésie, il y a des intentions. Cela nous permet de revenir avec un nouveau regard pour essayer de déceler ces intentions pour, ensuite, être au plus près de nos questionnements. Cela permet de retourner à nos sources avec un œil nouveau.

Hervé Reculeau : David Geselson, vous avez insisté sur l'importance de ne pas rencontrer les gens dont vous vous inspirez. Qu'est-ce que cela ferait si l'on essayait d'écrire ensemble, si l'on essayait de mettre les deux modalités de discours ensemble ? Parce que le spectacle vivant a la capacité de porter de la complexité. Et c'est bien ce qu'un chercheur espère en permanence.

Je travaille sur des questions qui intéressent les gens, comme la façon dont les sociétés anciennes se sont débrouillées avec le changement climatique. Comment cela se passait-il ? Sont-ils morts ? Ma réponse est toujours que, en réalité, c'est beaucoup plus compliqué. Ce qui n'est pas très vendeur...

Comment pourrait-on mettre cela en dialogue ? Pas juste pour faire de la vulgarisation, mais en utilisant une autre

forme de discours, qui ne prenne pas une forme académique mais qui permette de dire des choses intéressantes et d'échanger avec le public d'une façon qui soit riche.

David Geselson : Depuis une dizaine d'années, le projet Binôme permet à des artistes d'écrire une courte pièce inspirée par les travaux d'un chercheur. Si j'ai très peu envie de rencontrer les gens dont je m'inspire pour faire l'histoire, c'est parce qu'on va s'influencer négativement. Ils vont me dire « non, tu ne dis pas ceci, tu dis cela », « j'ai plutôt vécu cela », « n'interprète pas ce que j'ai écrit de cette manière-là ». C'est pour cela que je ne voulais pas rencontrer Svante : il aurait eu le sentiment qu'un biographe sorti de nulle part voulait raconter sa vie, alors que lui n'y avait consacré que cinq lignes.

En revanche, je tiens absolument à rencontrer des gens qui font de la recherche. C'est grâce à Évelyne Heyer et Sophie Lafosse que j'ai écrit les personnages. Sophie Lafosse nous a fait visiter la salle blanche de l'unité d'éco-anthropologie du Muséum national d'histoire naturelle. Je me suis inspiré de ce qu'elle m'a dit sur sa manière de faire. Comment on s'habille dans la salle blanche et comment on fait attention à la contamination.

Il y a une chose qu'on a en commun et qu'on a intérêt à travailler : comment établir une nouvelle mythologie qui est, jusqu'à preuve du contraire, une nouvelle forme de vérité. J'ai été très frappé par ce que vous avez dit de Wengrow et Graeber : leur livre m'a passionné et je suis très heureux d'avoir un contradicteur qui me permet de comprendre qu'en réalité, c'est une vérité jusqu'à preuve du contraire. C'est cela qui est passionnant. C'est là que la démarche scientifique est belle : dire qu'on émet une vérité jusqu'à preuve du contraire, cela ne veut pas dire que cette vérité n'existe pas, mais que l'on fait confiance au temps.

Et c'est aussi quelque chose qui est éminemment théâtral. On émet un point de vue sur le monde. Est-il vrai pour ceux

qui le reçoivent ? On est toujours le mensonge de quelqu'un. Si ce n'est que, pour l'instant, on n'a pas réussi à prouver que l'électricité n'existait pas. Il y a comme un effet vibratoire entre le fait scientifique et le discours théâtral.

Il faut réussir à vulgariser la complexité. La recherche et le théâtre ont beaucoup en commun.

Emmanuel Laurentin : Il y a deux volumes de cet excellent dessinateur et croqueur de la vie française qu'était Sempé : l'un s'appelle *Rien n'est simple*, et l'autre *Tout se complique*.

Une intervenante : Comment fait-on pour que tout ce que l'on partage maintenant sorte de cette salle et investisse la sphère sociale et politique ?

David Geselson : Je fais partie, depuis deux ans et demi, des centaines ou des milliers de personnes qui ont regardé les cours de Jean-Jacques Hublin au Collège de France. C'est la médiatisation et des événements comme ces Rencontres qui permettent ce travail en commun.

J'ai le sentiment très aigu et très profond que ce qui rend tout cela possible, c'est le service public. C'est le fait que ce ne sont pas des produits que l'on va vendre à des gens. On produit de la pensée que l'on partage avec des gens et cela ne va pas nous rapporter d'argent. Aucun d'entre nous n'est payé pour être là aujourd'hui.

C'est possible parce que l'on est dans des rencontres organisées par l'Agence nationale de la recherche, qui est un lieu financé par l'État. Et que l'on est dans le Festival d'Avignon, qui est financé par l'État. Certes, il y a aussi des mécènes, qui permettent de contribuer au financement et de faire face aux difficultés. Mais je pense que la médiatisation de ces pensées, de cette complexité-là, est fondamentalement liée à un financement public. D'autres lieux disposent de beaucoup de financement pour faire de la recherche, comme

l'institut Max-Planck, l'université de Berkeley ou de Princeton, mais avec une part importante d'argent privé. Le service public donne une responsabilité et une liberté qu'il faut défendre de manière extrêmement active.

Patrick Geary : Oui, mais l'argent public vient des impôts du peuple qui permettent de payer nos salaires en tant que scientifiques, universitaires, chercheurs. Cela nous donne une obligation envers le grand public, notamment en termes de transmission des connaissances et des savoirs, dans un souci d'éthique et de rigueur.

Emmanuel Laurentin : Cela s'appelle des rémunérations symboliques.

Homo sapiens remplace Neandertal

Jean-Jacques Hublin

Au cours du Pléistocène moyen, entre 780 000 et 125 000 ans avant le présent (AP¹), plusieurs lignées humaines à grand cerveau ont évolué en Afrique, en Europe et en Asie. La plus connue est celle des Néandertaliens, apparus en Eurasie occidentale, et notre espèce, *Homo sapiens*, qui a principalement évolué en Afrique avant de se répandre dans le reste du monde. Un troisième groupe, les Dénisoviens, a été identifié en 2010 dans le nord de l'Asie, à partir de données paléogénétiques (Meyer *et al.*, 2012), mais leurs caractéristiques morphologiques restent mal comprises. La génétique des populations actuelles révèle que ces Dénisoviens ont probablement occupé une grande partie de l'Asie, atteignant les rives de l'océan Indien (Reich *et al.*, 2010). Malgré leur évolution divergente, Néandertaliens, *Homo sapiens*, et sans doute aussi Dénisoviens, ont développé, sous l'effet de pressions de sélection similaires, des traits communs, non seulement anatomiques mais aussi comportementaux.

LES ORIGINES AFRICAINES D'*HOMO SAPIENS*

Alors qu'on a pu jadis avancer l'hypothèse selon laquelle les différentes populations actuelles descendraient de formes archaïques locales dans diverses régions du monde, les

1. « Avant le présent ». Par convention, les âges établis par le radiocarbone sont calculés à partir de l'année 1950 du calendrier grégorien.

données issues de la paléontologie et de la génétique démontrent désormais largement que toute l'humanité actuelle trouve ses racines en Afrique, dans un horizon de temps assez proche au regard des millions d'années d'histoire évolutive des Hominines (les ancêtres et parents proches de l'Homme) (Stringer, 2014). D'un point de vue anatomique, l'homme dit « moderne » peut être tracé jusqu'à des formes plus primitives d'*Homo sapiens* en Afrique, longtemps avant la présence de cette espèce sur d'autres continents. Toutefois, l'utilisation du terme « moderne » peut prêter à confusion. En effet, son application à des fossiles de 100 ou 200 000 ans suggère une apparition soudaine de formes comparables à l'homme actuel tant sur le plan anatomique que comportemental. Cependant, rien n'indique qu'un tel saut évolutif ait réellement eu lieu (Weaver, 2012). De fait, les hommes « modernes » les plus anciens étaient encore anatomiquement assez différents de nos contemporains.

Sur le plan comportemental, des tentatives ont aussi été faites pour définir une forme de « modernité », associée à des marqueurs techniques ou encore au développement des représentations symboliques. En Europe, le remplacement des Néandertaliens par des populations d'*Homo sapiens* originaires d'Afrique a été accompagné de changements culturels majeurs qui correspondent aussi à une rupture biologique. Cela correspond au passage, entre 50 000 et 40 000 ans AP, du Paléolithique moyen au Paléolithique supérieur, caractérisé par le développement de l'art figuratif, l'utilisation d'outillage en pierre taillée beaucoup plus standardisé que ceux qui avaient précédé, l'apparition d'armes de jet légères et la multiplication des objets en matière animale – os, bois de cervidés, notamment.

En Afrique, en revanche, la transition entre le « Middle Stone Age » et le « Later Stone Age » a été beaucoup moins brusque. Des preuves de comportements « modernes », telles que la production de pointes d'armes de jet et d'objets de parure en coquillages percés, précèdent cette transition (McBrearty & Brooks, 2000). Cette émergence progressive

d'une « modernité comportementale » s'explique en grande partie par la continuité biologique des populations en Afrique, ce qui contraste avec la situation observée en Eurasie. La pénétration de notre espèce aux portes de l'Asie est ancienne, comme en témoignent des échanges génétiques décelés autour de 300 000 ans. Elle semble en grande partie due à des épisodes climatiques connus sous le nom de périodes de « Sahara vert », qui ont vu la régression des zones désertiques de l'Afrique du Nord, mais aussi de la péninsule Arabique.

Alors que les différences anatomiques entre les Néandertaliens eurasiatiques et les *Homo sapiens* africains se sont accentuées au cours du temps, les outillages de pierre taillée sont longtemps restés très comparables des deux côtés de la Méditerranée. Ainsi, lorsque ces deux entités biologiques se sont côtoyées au Proche-Orient, entre 180 000 et 50 000 AP, leurs outillages restent encore difficiles à distinguer, ce qui témoigne peut-être aussi d'interactions complexes entre ces groupes humains.

LA DISPERSION D'*HOMO SAPIENS* EN EURASIE

La vitesse à laquelle notre espèce s'est répandue dans le sud du continent asiatique à partir du Proche-Orient est très discutée (Hublin, 2021). En effet, on ne dispose que de très peu de restes humains fossiles dans cette région du globe, et l'âge exact des plus anciens *Homo sapiens* en Chine fait l'objet de débats. En Asie du Sud-Est, le site de Tam Pa Ling (Laos) témoigne de leur présence dès avant 70 000 ans AP (Freidline *et al.*, 2023).

En Asie centrale et en Europe, le processus a été plus tardif. Au Proche-Orient, entre 50 et 45 000 ans AP, plusieurs sites témoignent de l'émergence, à la fin du Paléolithique moyen, de techniques de production de lames qui vont se répandre vers l'Europe et l'Asie au nord de

l'Himalaya. Ces techno-complexes ont été rassemblés sous le terme de « Paléolithique supérieur initial » (Kuhn & Zwyns, 2014), mais ils ont aussi généralement reçu des appellations locales. L'identité de leurs artisans est longtemps restée incertaine, mais ces dernières années, plusieurs découvertes indiquent qu'ils ont au moins en partie été produits par des groupes d'*Homo sapiens* migrants. À Ksar Akil (Liban) et Uçağzlı (Turquie), ces industries sont associées à des ornements en coquillages marins, similaires à ceux déjà présents depuis longtemps dans le « Middle Stone Age » africain. En Israël, un crâne partiel trouvé dans la grotte de Manot et daté d'environ 55 000 ans AP est attribué à notre espèce (Hershkovitz *et al.*, 2015).

Cette vague de peuplement est également attestée dans le nord des Balkans, sur le site de Bacho Kiro en Bulgarie. Une industrie rapportée au Paléolithique supérieur initial, et localement dénommée Bachokirien (fig. 1), y a été découverte en association avec des restes humains fragmentaires que la paléogénétique désigne sans ambiguïté comme appartenant à *Homo sapiens* (Hublin *et al.*, 2020). La datation

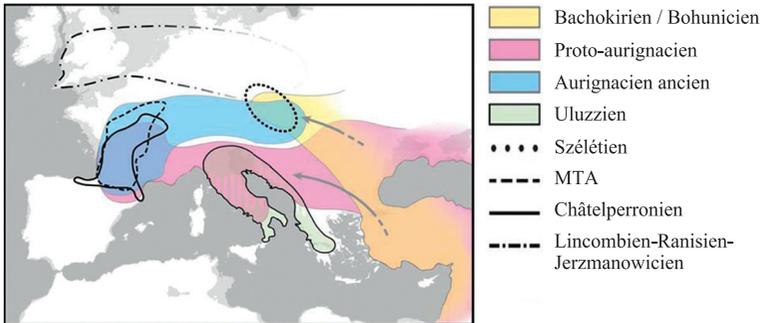


Figure 1. Distribution géographique des principaux techno-complexes en Eurasie occidentale entre 50 et 35 000 AP. À l'exception du Moustérien de tradition acheuléenne (MTA), les ensembles du Paléolithique moyen terminal ne sont pas représentés. © Jean-Jacques Hublin

directe de ces fossiles par le radiocarbone permet d'établir leur âge entre 43 et 45 000 ans AP. Une autre découverte remarquable, sur ce site, comprend des objets de parure fabriqués notamment à partir de dents perforées d'ours des cavernes. Une industrie rapportée elle aussi au Paléolithique supérieur initial, le Bohunicien, est présente en Moravie. C'est sans doute à la population qui a produit cet assemblage qu'appartenait la femme de Zlatý Kůň, découverte hors de tout contexte archéologique. L'ADN ancien que ses ossements ont livré indique que son âge géologique se situe probablement au-delà de 45 000 ans (Prufer *et al.*, 2021). Contrairement à ses cousins de Bacho Kiro, elle n'a pas, dans son ascendance, d'ancêtres néandertaliens proches. Ces populations pionnières n'auraient donc pas toujours eu de contacts directs avec les populations néandertaliennes locales.

Plus encore vers l'ouest, d'autres groupes d'*Homo sapiens* présents en Europe dès avant 45 000 ans AP ont été récemment révélés. Dans la grotte de Ranis (fig. 2), en Thuringe, des fragments de leurs ossements sont associés à une autre industrie de pierre taillée, le « Lincombien-Ranisien-Jerzmanowicien » (LRJ), qui semble appartenir au même ensemble que le Bohunicien de Bohême et que l'on avait longtemps cru produite par les derniers Néandertaliens (Mylopotamitaki *et al.*, 2024). La grande surprise de cette découverte réside dans le fait que ces hommes, migrants venus d'Afrique, n'arrivent pas par le sud du continent. Ils se sont d'abord installés dans le nord de l'Europe de l'Ouest, entre le Royaume-Uni et la Pologne, alors que des Néandertaliens ont continué longtemps à prospérer plus au sud.

À Ranis, nous rencontrons encore de petits groupes pionniers, distincts des populations de Bacho Kiro. Vivant à la périphérie du territoire des derniers Néandertaliens, il y a eu entre ces deux ensembles une période de coexistence de 5 000 à 6 000 ans. À Ranis, ces chasseurs-cueilleurs occupaient périodiquement une grotte qui servait principalement



Figure 2. À gauche : le site de la grotte Ilsehöhle sous le château de Ranis. À droite : outils en pierre du LRJ à Ranis. 1) Pointe à lame biface partielle caractéristique du LRJ ; 2) à Ranis, le LRJ contient également des pointes à feuille biface finement réalisées.

© Tim Schüler TLDA / Josephine Schubert, Museum Burg Ranis

de refuge à des hyènes et à des ours des cavernes, et ils n'ont laissé derrière eux que peu de traces archéologiques. Les conditions climatiques étaient particulièrement difficiles, avec des températures moyennes hivernales atteignant douze degrés de moins que celles enregistrées aujourd'hui dans la même région (Pederzani *et al.*, 2024). Le paysage ressemblait à celui du nord de la Finlande actuelle, en bordure de la toundra, indiquant que ce n'était pas, comme on l'a parfois proposé, un climat clément qui a facilité leur arrivée en l'Europe, mais plutôt leurs compétences techniques et leur organisation sociale adaptées à de telles conditions.

Vers l'est, ces groupes d'*Homo sapiens* se sont étendus jusqu'à l'Altai, la Mongolie et le nord de la Chine, marquant la première présence de notre espèce au nord de l'Himalaya.

À Ust'-Ishim, en Sibérie occidentale, un fémur datant de 44 500 ans AP a révélé une séquence d'ADN nucléaire moderne exceptionnellement bien conservée (Fu *et al.*, 2014). Cette conservation remarquable a permis de confirmer que cet individu, comme tous les Européens et Asiatiques actuels, avait environ 2 % d'ADN néandertalien, hérité par hybridation lors des premiers contacts avec les Néandertaliens du Proche-Orient, avec une datation de ce contact estimée entre 52 et 58 000 ans AP. À Kara-Bom dans l'Altaï, une expression locale du Paléolithique supérieur initial a été identifiée, livrant des pendentifs fabriqués à partir d'os et de dents de mammifères (Zwyns, Rybin, Hublin, & Derevianko, 2012). Tout comme en Europe, ces artefacts témoignent de l'émergence de systèmes sociaux nouveaux et plus complexes dans cette région de l'Eurasie, surpassant en complexité ceux des populations dénisoviennes antérieures. Cette sophistication sociale, originaire d'Afrique, a accompagné le remplacement des populations à travers l'Eurasie.

ARMES DE JET, ARMATURES DE SAGAIE, PREMIÈRES PEINTURES RUPESTRES...

En Europe, le véritable remplacement des populations n'intervient qu'après le Paléolithique supérieur initial. Il est associé à l'émergence de la première industrie de pierre taillée caractéristique du Paléolithique supérieur véritable : l'Aurignacien. Originaire probablement de la proche Asie, cette culture se distingue par la production intensive de lamelles de silex pour la fabrication d'armes de jet légères et d'armatures de sagaie en bois de cervidés. Ces armes, vraisemblablement propulsées grâce à une lanière ou un autre dispositif, permettaient des tirs à grande distance, favorisant leur adoption rapide. Entre 43 et 42 000 ans AP, les assemblages proto-aurignaciens se répandent au

sud des Alpes, des Balkans jusqu'aux Pyrénées, tandis que presque simultanément, en Autriche et en Allemagne, apparaissent les premières formes d'Aurignacien ancien (fig. 1).

Avec l'Aurignacien, émergent les premières manifestations d'art figuratif dans le Paléolithique européen, illustrées par des statuettes animales et humaines en os ou en ivoire. Ces populations sont aussi à l'origine des premières peintures rupestres, comme celles de la grotte Chauvet (Quiles *et al.*, 2016). Les flûtes en os et en ivoire, découvertes sur des sites aurignaciens du Jura souabe, témoignent de la complexité sociale de ces sociétés de chasseurs-cueilleurs, unies par des croyances partagées sur de vastes territoires (Conard, Malina, & Munzel, 2009). Les analyses paléogénétiques confirment sans équivoque l'appartenance de ces populations à *Homo sapiens*. Les millénaires suivants verront plusieurs autres vagues de migrations venues de l'est, comme le montre la paléogénétique, un phénomène qui atteindra son apogée avec le développement de l'agriculture après la fin de la période glaciaire (Posth *et al.*, 2023). Une colonisation significative de l'Europe, depuis l'Anatolie, marquera alors le début du Néolithique. Toutefois, malgré ces vagues successives de migrations, le génome des Européens actuels conserve encore une part héritée des chasseurs-cueilleurs qui ont précédé les agriculteurs néolithiques.

QUE RESTE-T-IL DE NEANDERTAL EN NOUS ?

L'évolution des derniers Néandertaliens reste enveloppée de mystère. La paléogénétique a clairement démontré l'existence d'épisodes d'hybridation avec les *Homo sapiens* venus d'Afrique. Principalement, c'est l'hybridation survenue dans le sud-ouest de l'Asie, dès la sortie d'Afrique, qui est à l'origine de la présence d'ADN néandertalien dans le génome de toutes les populations non africaines actuelles. Les traces de ce contact ont été ensuite diffusées bien au-delà

du Proche-Orient, atteignant des régions qui n'ont jamais été peuplées par les Néandertaliens, telles que l'Australie ou les Amériques. Cependant, le génome des hommes de Bacho Kiro témoigne que d'autres interactions de ce type ont pu se produire au fil de l'expansion des premières populations d'*Homo sapiens* (Hajdinjak *et al.*, 2021). Néanmoins, étant donné que la plupart de ces populations pionnières ont par la suite été supplantées par d'autres venant d'un réservoir génétique centré au Proche-Orient, les traces de ces métisages sont rares dans les populations actuelles.

Malgré ces divers épisodes d'hybridation, la contribution néandertalienne au génome des populations non africaines modernes demeure faible, avoisinant les 2 %, avec des variations individuelles et régionales. Cette faible proportion s'explique probablement par des facteurs démographiques, les cas d'hybridation ayant été relativement limités en comparaison de la taille des populations de migrants. Mais surtout plusieurs indices montrent que la descendance des hybrides a eu des difficultés à prospérer, notamment en raison d'une fécondité réduite des hybrides mâles (Sankararaman *et al.*, 2014), phénomène fréquent chez les mammifères lors de la divergence de deux espèces. Les Néandertaliens et les *Homo sapiens* ayant évolué séparément pendant une longue période, une fusion pure et simple des deux populations s'avérait improbable.

Un autre signe de cette incompatibilité est la présence dans notre génome de « déserts néandertaliens ». L'addition de tous les segments d'ADN néandertaliens présents dans nos chromosomes devrait, en théorie, permettre de reconstituer l'ensemble du génome néandertalien. Ce n'est cependant pas le cas. Seul environ 40 % de ce génome a survécu sous la forme de petits fragments distribués de façon essentiellement aléatoire d'un individu à l'autre (Vernot & Akey, 2014). La raison de cet état de fait réside dans l'effet de la sélection naturelle, qui a purgé le génome des *Homo sapiens* non africains de la plus grande partie de la contribution

néandertalienne. Dans de nombreuses régions du génome, l'ADN néandertalien ne faisait manifestement pas bon ménage avec le nôtre. Il est frappant de constater que ces « déserts néandertaliens » sont déjà présents dans le génome des hommes de Bacho Kiro seulement cinq à sept générations après le contact avec les Néandertaliens locaux (Hajdinjak *et al.*, 2021). La sélection naturelle qui a éliminé une grande partie du génome néandertalien a donc été assez brutale. Les hybrides ne survivaient pas toujours, peut-être certains d'entre eux ne voyaient même pas le jour, ou leur fécondité était très réduite.

Alors qu'en Europe orientale le remplacement des populations néandertaliennes s'est sans doute opéré assez rapidement, plus à l'ouest, des groupes d'hommes de Neandertal ont persisté encore pendant plusieurs millénaires. À l'échelle de l'Europe, les deux ensembles de populations ont coexisté pendant une période considérable et, de façon surprenante, parfois dans une relative proximité géographique. On a en France plusieurs restes néandertaliens directement datés autour de 41 000 ans AP, et en Allemagne des *Homo sapiens* qui ont plus de 45 000 ans (Mylopotamitaki *et al.*, 2024). Si les avancées techniques et peut-être le mode d'organisation sociale des *Homo sapiens* leur ont finalement permis de remplacer partout sur la planète les populations archaïques locales, cette forme de supériorité n'était manifestement pas écrasante au premier contact, au moins dans le cas des Néandertaliens européens.

Cette longue coexistence soulève évidemment la question de l'interaction entre ces communautés de chasseurs-cueilleurs. Il est peu probable que des échanges génétiques se soient produits régulièrement sans s'accompagner d'influences culturelles. Une part des innovations apparues dans un groupe avait toutes les chances de se diffuser chez des groupes avec lesquels il était en contact. Entre 46 000 et 40 000 ans AP, on a identifié en Europe toute une série d'assemblages qualifiés d'« industries de transition », car ils présentent des traits techniques hérités du Paléolithique

moyen ainsi que des innovations du Paléolithique supérieur (fig. 1). Ces assemblages ont généralement été attribués aux derniers Néandertaliens européens (Hublin, 2015). Certains estiment que ces populations auraient développé indépendamment leur propre Paléolithique supérieur, tandis que d'autres pensent que ces changements se seraient produits sous l'influence du voisinage avec les populations migrantes d'*Homo sapiens*. Ces scénarios ont été particulièrement discutés à propos du Châtelperronien, une industrie connue à l'ouest de la vallée du Rhône dans le centre-ouest de la France, jusqu'au sud du Bassin parisien, ainsi que dans le nord de l'Espagne. Considérée comme la plus « Paléolithique supérieur » des industries de transition, elle comporte des lames et lamelles, ainsi que des outillages en os et des objets de parure fabriqués notamment à partir de dents animales percées ou entaillées, ou encore de mollusques fossiles. Des restes néandertaliens ont été associés à cette industrie à la grotte du Renne d'Arcy-sur-Cure et à Saint-Césaire, en France. Récemment, un fragment de bassin d'un jeune enfant anatomiquement moderne a également été décrit dans un niveau châtelperronien de la grotte du Renne, ouvrant la possibilité qu'une population mixte ait produit cette industrie (Gicqueau *et al.*, 2023).

Cependant, la notion même de transition des Néandertaliens vers leur propre Paléolithique supérieur a été largement remise en question par les découvertes récentes. La majorité des industries dites « de transition » sont en effet associées à des restes d'*Homo sapiens*, comme c'est le cas de l'Uluzzien, connu en Italie et en Grèce (Benazzi, 2012), ainsi que du LRJ (Mylopotamitaki *et al.*, 2024) et de différentes formes de Paléolithique supérieur initial d'Europe centrale et des Balkans (Hublin *et al.*, 2020). Les éléments techniques rappelant le Paléolithique moyen, dans ces industries, ne reflètent pas une évolution locale, mais illustrent plutôt le fait que les populations d'*Homo sapiens* venues d'Afrique, *via* le Proche-Orient, ont connu une évolution technique ancrée

dans le Middle Stone Age africain. Pour l'instant, le Châtelperronien reste une exception mystérieuse plutôt qu'un modèle pour les assemblages contemporains.

Malgré le fait que le processus de remplacement des Néandertaliens européens par les *Homo sapiens* a été plus long et complexe qu'on ne l'imaginait, finalement, sur environ 20 000 gènes codant des protéines chez l'homme, seule une poignée de variants néandertaliens a été transmise aux populations actuelles. Ces gènes concernent principalement des traits adaptatifs offrant un avantage sélectif local, notamment immunitaire (Vernot & Akey, 2014). Ainsi, la part de Néandertalien qui survit en nous est relativement faible, pour ne pas dire presque invisible dans notre phénotype. C'est donc bien un remplacement des populations qui s'est principalement produit, même s'il a parfois été qualifié de « remplacement avec des fuites ». Il n'a été le résultat ni d'une vague unique ni d'une seule incursion décisive, mais plutôt, à ses débuts, de vaguelettes successives à la périphérie du monde néandertalien.

L'interpénétration des populations issues d'Afrique avec les groupes eurasiatiques a peut-être même été un phénomène récurrent, culminant finalement avec ce remplacement au début du Paléolithique supérieur. Dans des horizons de temps bien plus reculés, on trouve des traces de ces contacts, notamment dans l'identification de lignées d'ADN mitochondrial (transmis par la mère à ses descendants des deux sexes) (Posth *et al.*, 2017) et de chromosome Y (transmis des pères à leurs fils) d'origine africaine chez les Néandertaliens (Petr *et al.*, 2020), introduites probablement autour de 300 000 ans AP. Un crâne fragmentaire datant d'environ 200 000 ans a été identifié comme étant probablement celui d'un *Homo sapiens* archaïque dans une grotte de la côte du Péloponnèse (Harvati *et al.*, 2019). Précédant de plusieurs millénaires les Paléolithiques supérieurs initiaux identifiés en Europe, une dent de lait d'apparence moderne associée à des vestiges archéologiques néroniens a été découverte dans une

grotte de la vallée du Rhône (Slimak *et al.*, 2022). Bien que ces découvertes soient souvent sujettes à débat, elles pourraient attester de brèves incursions sans lendemain, répétées sur une très longue période.

* *
*

Une seule espèce humaine peuple aujourd'hui la planète. Malgré des variations locales, liées essentiellement à l'adaptation au milieu, c'est une espèce très homogène. Tous les hommes actuels partagent une origine commune relativement récente. Toutefois, cette situation qui nous est familière est en réalité exceptionnelle à l'échelle des temps géologiques. Elle ne prévaut que depuis environ 40 000 ans. L'évolution qui a précédé n'a eu, en réalité, rien de linéaire. Au cours de centaines de milliers d'années, plusieurs groupes humains ont peuplé la Terre, et présentaient entre eux des différences sans commune mesure avec les variations régionales observées de nos jours. Ces espèces en formation se sont côtoyées et parfois remplacées, échangeant au fil des contacts des gènes et des innovations techniques. Cependant, l'expansion de l'une d'entre elles hors d'Afrique a finalement mis fin à cette grande diversité.

La génétique au service de l'histoire des populations médiévales : structures sociales, cultures et migrations

Patrick J. Geary

La transformation de l'Europe centrale et occidentale qui a accompagné l'effondrement des structures politiques et militaires de l'Empire romain, entre le IV^e et le VII^e siècle, a retenu l'attention des historiens pendant des siècles. Une question cruciale, pour comprendre le processus par lequel l'Empire romain d'Occident s'est transformé en une Europe de royaumes, est le rôle des soi-disant barbares – germaniques, slaves, asiatiques et autres – qui sont entrés dans l'Empire en tant qu'alliés, mercenaires, ou envahisseurs. Dès le début du Moyen Âge, les contemporains spéculaient sur les origines de ces peuples, ainsi que sur le rôle qu'ils ont joué dans la création d'une Europe des États. Néanmoins, aucun consensus scientifique ne s'est vraiment dégagé sur les questions fondamentales concernant ces migrants. D'où venaient-ils ? Étaient-ils des peuples ethniquement homogènes qui ont migré sur de grandes distances, depuis la Scandinavie ou même l'Asie de l'Est, ou s'agissait-il de constellations récentes et hétérogènes formées le long de la périphérie de l'Empire ? Ceux qui se sont installés dans les provinces romaines ont-ils facilement fusionné avec les populations locales, ou ont-ils conservé une identité distincte dans le cadre de leur stratégie de domination ? Comment ces migrations ont-elles modifié l'organisation des communautés locales ? Quelles pratiques sociales et culturelles ces populations numériquement inférieures ont-elles maintenues dans

leurs nouvelles patries, et dans quelle mesure ont-elles adopté les traditions des populations majoritaires parmi lesquelles elles se sont installées ?

Les raisons pour lesquelles aucun consensus n'a pu émerger après des siècles d'études et de débats sont multiples. Premièrement, les sources écrites concernant ce que l'on appelle souvent les « invasions barbares », entre les IV^e et VII^e siècles, sont laconiques et ambiguës. Ces populations étaient sans écriture, et nous n'avons donc pas d'accès direct à la façon dont elles se comprenaient. Il nous reste soit des récits d'auteurs latins et grecs qui ont observé ces nouveaux arrivants du dehors, soit des récits rédigés des décennies ou même des siècles après les événements. Ces auteurs, formés dans la longue tradition de l'ethnographie grecque et romaine – qui, à quelques exceptions près, se représentait les peuples barbares comme des entités distinctes, immuables, clairement distinguées par des différenciations telles que leurs modes vestimentaires, leurs armes ou leurs coiffures –, ont utilisé des catégories et des *topoi* hérités pour décrire leurs sujets¹. De plus, conformément à l'écriture historique antique, ces auteurs se sont concentrés sur les actions des rois, des dirigeants et des armées, auxquels ils ont attribué des étiquettes ethniques. Ils ont montré peu d'intérêt pour l'analyse des structures sociales ou des pratiques culturelles de ces populations non romaines et, lorsqu'ils s'y risquaient, ils étaient souvent profondément influencés par les stéréotypes qu'ils trouvaient dans la littérature antérieure.

Nous disposons maintenant d'abondantes preuves des changements intervenus dans la culture matérielle au cours

1. Voir Wilfried Nippel, *Griechen, Barbaren und "Wilde" : Alte Geschichte und Sozialanthropologie*, Francfort-sur-le-Main, Fischer, 1990 ; Walter Pohl, « Telling the Difference : Signs of Ethnic Identity », dans Walter Pohl et Helmut Reimitz (dir.), *Strategies of Distinction : The Construction of Ethnic Communities, 300-800*, Leiden, Brill, 1998, p. 17-69 ; Patrick J. Geary, *Quand les nations refont l'histoire. L'invention des origines médiévales de l'Europe*, Paris, Aubier, 2004, p. 57-84.

de ces siècles, notamment grâce à l'archéologie des cimetières. Les archéologues peuvent identifier de nouvelles formes de coutumes funéraires, différents types de biens funéraires (poterie, armes et bijoux), ainsi que des pratiques culturelles telles que la déformation crânienne artificielle ou l'enterrement des chevaux qui accompagnaient les individus dans l'au-delà. Cependant, la relation entre l'évolution des modèles de culture matérielle et l'installation de nouvelles populations est difficile à établir. Certains objets funéraires sont-ils représentatifs de peuples spécifiques décrits dans nos sources littéraires, ou ces objets et pratiques témoignent-ils de changements de coutumes adoptés à la fois par les nouveaux arrivants et par les populations locales ? Des générations d'archéologues ont tenté d'attribuer certains types d'objets tels que des armes, des fibules ou des décorations de ceinture à des groupes ethniques spécifiques, mais cette démarche est de plus en plus contestée par d'autres chercheurs, qui soulignent que les objets peuvent indiquer un commerce, une mode ou des alliances, plutôt qu'une identité, et que retracer leur propagation peut indiquer un changement culturel plutôt qu'un changement démographique.

Le troisième obstacle à la recherche d'un consensus est la forte composante idéologique attachée à l'interprétation de la période migratoire depuis le XVIII^e siècle. Les hypothèses sur l'identité ethnique de ces nouveaux arrivants, et sur la mesure dans laquelle ils ont détruit ou revigoré le monde romain, sont étroitement liées aux idéologies nationales et nationalistes. À la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle, les mouvements politiques nationalistes ethniques, à travers l'Europe, ont cherché à s'approprier l'identité des peuples décrits dans les textes du début du Moyen Âge, à en faire leurs propres ancêtres et à formuler des revendications sur des questions contemporaines telles que la migration en se fondant sur des analogies abusives avec les migrations de la fin de l'Antiquité.

DE NOUVELLES PERSPECTIVES OUVERTES PAR L'ADN ANCIEN

Au cours de la dernière décennie, historiens, archéologues et généticiens ont commencé à travailler ensemble afin d'ajouter un nouveau type de preuves à ces débats : les informations contenues dans le génome humain. Au départ, les chercheurs ont examiné les cartes génétiques contemporaines de l'Europe afin de retracer les évolutions génétiques et d'élaborer des modèles démographiques rendant compte des changements intervenus au cours de la période de migration. Cette méthode est problématique à bien des égards, car elle suppose que les changements démographiques peuvent être situés à un moment précis et que l'histoire démographique des siècles suivants n'a rien changé à cette image. De plus, elle ignore les éventuels moments d'effondrement ou d'expansion démographique qui pourraient occulter les changements démographiques survenus il y a plus de 1 500 ans.

Les tentatives visant à extraire des données génomiques significatives à partir de restes anciens ont longtemps été extrêmement difficiles et coûteuses. L'ADN se dégrade après la mort et il est contaminé par de multiples organismes ainsi que par les archéologues ou conservateurs de musée qui entrent en contact avec les restes squelettiques découverts dans des cimetières du début du Moyen Âge. Ces contaminations sont susceptibles de fausser les résultats des analyses génétiques. Selon les conditions du sol, l'ADN peut être entièrement perdu ou sérieusement dégradé. La lenteur et le coût des processus traditionnels de récupération de l'ADN ancien rendaient la démarche impropre à la recherche historique.

Plus récemment, des progrès extraordinaires dans la capture et l'analyse de l'ADN ancien prélevé sur des individus ayant réellement vécu durant cette période permettent de se forger une image beaucoup plus précise des

changements démographiques et sociaux à travers l'Europe. En effet, les travaux de Ron Pinhasi ont mis en évidence que l'os pétreux, petit os dense attaché au crâne, préserve remarquablement bien l'ADN et que, grâce à sa densité, il résiste à la contamination². Des travaux conduits par Johannes Krause, Matthias Meyer, Stéphane Peyrégne, Kay Prüfer et Pontus Skoglund, entre autres, ont par ailleurs montré que la manière même dont l'ADN ancien subit des modifications et des fragmentations permet de le distinguer d'une contamination récente³. Enfin, la technologie de séquençage massif en parallèle, dit « séquençage de nouvelle génération », a permis d'augmenter considérablement le volume d'échantillons pouvant être séquencés tout en réduisant beaucoup les coûts. Il est désormais possible d'obtenir de grandes quantités de données sur l'ADN ancien provenant de cimetières de l'époque de la migration, à un coût qui correspond aux budgets de nombreux projets de recherche.

L'émergence de nouvelles techniques d'analyse de ces données a aussi transformé notre compréhension de ces premières communautés. Par exemple, l'analyse en composantes principales montre les origines approximatives des ancêtres de différents individus⁴, l'analyse des mélanges

2. Ron Pinhasi *et al.*, « Optimal Ancient DNA Yields from the Inner Ear Part of the Human Petrous Bone », *PLOS One*, 10(6), 2015, DOI : 10.1371/journal.pone.0129102.

3. Sur les techniques permettant de distinguer l'ADN ancien de l'ADN moderne, voir notamment Johannes Krause *et al.*, « A Complete mtDNA Genome of an Early Modern Human from Kostenki, Russia », *Current Biology*, 20(3), 2010, p. 231-236, DOI : 10.1016/j.cub.2009.11.068 ; Matthias Meyer *et al.*, « A Mitochondrial Genome Sequence of a Hominin from Sima de los Huesos », *Nature*, 505, 2014, p. 403-406, DOI : 10.1038/nature12788 ; Stéphane Peyrégne et Kay Prüfer, « Present-Day DNA Contamination in Ancient DNA Datasets », *BioEssays*, 42(9), 2020, DOI : 10.1002/bies.202000081 ; Pontus Skoglund *et al.*, « Separating Endogenous Ancient DNA from Modern Day Contamination in a Siberian Neandertal », *PNAS*, 111(6), 2024, p. 2229-2234, DOI : 10.1073/pnas.1318934111.

4. L'analyse en composantes principales (ACP) est une procédure statistique qui identifie des modèles dans un ensemble de données complexe. Pour ce faire, on

détermine les proportions de contributions génétiques d'origines différentes chez un individu⁵, et les analyses de parenté biologique et de réseau permettent la reconstruction des relations proches ainsi que l'identification de liens plus lointains.

Nous sommes ainsi en mesure de commencer à résoudre certaines des questions longtemps débattues dans l'histoire

convertit un ensemble de variables éventuellement corrélées en un ensemble de composantes qui représentent autant de variance que possible au sein de l'ensemble. Ainsi, la première composante explique la plus grande variance, la deuxième composante une variance moins grande, etc. On peut en théorie suivre ainsi n'importe quel nombre de composantes. Cependant, en génétique, où l'ACP est fréquemment utilisée pour créer une représentation visuelle de la distance génétique séparant les individus ou les populations, on utilise les deux composantes principales pour tracer chaque échantillon sur un repère bidimensionnel. On peut ainsi obtenir une image simple montrant la distance relative qui sépare les échantillons. L'utilisation récente la plus marquante de l'ACP est peut-être celle de John Novembre : en analysant 1 387 génomes européens contemporains, le chercheur a obtenu une carte extraordinairement précise de l'Europe, bien qu'aucune donnée géographique n'ait été incluse. Novembre a donc mis en relief « une correspondance étroite entre distance géographique et distance génétique ». Voir David Reich, Alkes L. Price et Nick Patterson, « Principal Component Analysis of Genetic Data », *Nature Genetics*, 40, 2008, p. 491-492, DOI : 10.1038/ng0508-491 ; John Novembre *et al.*, « Genes Mirror Geography within Europe », *Nature*, 456, 2008, p. 98-101, DOI : 10.1038/nature07331.

5. Les méthodes d'analyse des mélanges estiment la proportion d'ADN d'un individu dérivé de différentes populations ancestrales. Ces populations sont composées d'individus présentant des marqueurs génétiques communs statistiquement significatifs et sont généralement identifiées géographiquement, bien que ces populations elles-mêmes ne soient en aucun cas entièrement homogènes. Les logiciels statistiques tels que Structure ou Admixture permettent d'estimer le pourcentage de l'ascendance d'un individu qui est probablement dérivé de chaque population ancestrale. Ces populations de référence sont généralement définies artificiellement et servent à représenter des groupes ancestraux distincts. L'analyse du mélange estime ensuite la proportion de l'ascendance génétique d'un individu ou d'une population qui peut être attribuée à chacun de ces groupes prédéfinis. Je tiens à remercier Yijie Tian pour son aide dans la clarification de cette méthode. Voir David H. Alexander, John Novembre et Kenneth Lange, « Fast Model-Based Estimation of Ancestry in Unrelated Individuals », *Genome Research*, 19(9), 2009, p. 1655-1664, DOI : 10.1101/gr.094052.109 ; Line Skotte, Thorfinn Sand Korneliussen et Anders Albrechtsen, « Estimating Individual Admixture Proportions from Next Generation Sequencing Data », *Genetics*, 195(3), 2013, p. 693-702, DOI : 10.1534/genetics.113.154138.

des migrations, mais aussi d'en poser de nouvelles, inaccessibles par la recherche documentaire ou archéologique traditionnelle.

MIEUX COMPRENDRE L'IMPORTANCE DES MOUVEMENTS DE POPULATIONS À LA FIN DE L'ANTIQUITÉ

Une première question fondamentale concerne l'ampleur et l'importance des mouvements de populations à la fin de l'Antiquité. Rompant avec l'image traditionnelle de plusieurs milliers d'hommes, de femmes et d'enfants se déplaçant à travers l'Eurasie pour conquérir et occuper de nouvelles terres, certains chercheurs forment l'hypothèse d'un déplacement de groupes beaucoup plus petits, constitués d'élites, qui auraient provoqué de profonds changements culturels, sociaux et politiques sans affecter considérablement la démographie des populations vivant dans l'ancien Empire romain.

Les débats les plus intenses concernant l'ampleur et les effets de la migration à la fin de l'Antiquité ont porté sur le sort de la Grande-Bretagne post-romaine. La transition entre la Grande-Bretagne romaine et les royaumes anglo-saxons est-elle liée à des mouvements de populations voisines ou à des migrations sur de longues distances ? La question fondamentale était de savoir si les changements culturels et politiques majeurs étaient nécessairement provoqués par la migration, l'invasion et la conquête, ou si ces changements pouvaient résulter de processus moins dramatiques et néanmoins profonds de transfert culturel entre régions, sans changement démographique majeur. Une génération d'archéologues britanniques, abandonnant l'idée d'invasions massives en provenance du continent, affirmait que la transition de la Grande-Bretagne romaine à l'Angleterre anglo-saxonne était le résultat de l'arrivée d'une petite élite dont la

population britannique avait progressivement adopté la culture⁶. Plusieurs études récentes, utilisant des données génomiques provenant de sites fouillés, ont mis en lumière l'importance de la migration du continent vers l'île à la fin de l'Antiquité. Une étude de Joscha Gretzinger et Stephen Schiffels a analysé 460 Européens médiévaux du Nord-Ouest, dont 278 individus d'Angleterre, d'un point de vue génomique et archéologique⁷. Pendant la période romaine, la part des Européens continentaux du Nord dans la composition génétique de la population de la Grande-Bretagne était faible, tout au plus 15 %. En revanche, au début du Moyen Âge, la majorité des individus échantillonnés en Angleterre tenaient la totalité ou une grande partie (environ 76 %) de leurs gènes d'ancêtres de l'Europe continentale du Nord, à savoir du nord de l'Allemagne et du Danemark. L'augmentation massive du nombre d'individus issus de milieux génétiques continentaux a apparemment commencé vers la fin de la période romaine (début du V^e siècle) et s'est poursuivie jusqu'au VIII^e. Les pourcentages les plus élevés se trouvaient dans le centre et l'est de l'Angleterre, les pourcentages plus bas dans le sud et l'ouest. Le fait que les pourcentages soient similaires pour les femmes et pour les hommes suggère un afflux de population du continent vers l'Angleterre, non seulement de guerriers d'élite mais de familles entières. Ainsi, l'hypothèse selon laquelle la transformation de la Grande-Bretagne romaine et des royaumes d'Angleterre serait l'œuvre d'une petite élite apparaît non fondée. Mais la croyance inverse selon laquelle la population autochtone a été éradiquée ou expulsée l'est apparemment aussi : les pourcentages d'ascendance

6. Heinrich Härke, « Archaeologists and Migrations : A Problem of Attitude? », *Current Anthropology*, 39(1), 1998, p. 19-46, DOI : 10.1086/204697.

7. Joscha Gretzinger, Duncan Sayer, Pierre Justeau, *et al.*, « The Anglo-Saxon Migration and the Formation of the Early English Gene Pool », *Nature*, 610, 2022, p. 112-119, DOI : 10.1038/s41586-022-05247-2.

génomique continentale, par opposition à l'ascendance génomique qui caractérise les périodes romaine et préromaine de la Grande-Bretagne, varient selon le site considéré. De plus, l'ascendance génétique n'est pas toujours un signe de rang social : alors que les tombes des femmes d'ascendance continentale avaient tendance à contenir davantage d'objets funéraires tels que des bijoux, ce n'était pas le cas pour les tombes des hommes. Les hommes ayant un pourcentage élevé d'ascendance britannique autochtone ont été enterrés avec les mêmes armes et biens que ceux dont l'origine était plus continentale. La migration en provenance du continent était importante, mais dans certains cas, les nouveaux arrivants et les anciens habitants formaient une nouvelle société.

L'EMPIRE DES AVARS, AU CŒUR DE LA STEPPE

Si les migrations du continent vers la Grande-Bretagne représentaient un déplacement relativement court (environ 500 kilomètres avec la traversée de la Manche), une migration sur des distances beaucoup plus longues a été mise en évidence par Guido Alberto Gnechi-Ruscione et ses collègues⁸. Cette étude importante fait partie d'un ambitieux projet interdisciplinaire et international, HistoGenes, financé par le Conseil européen de la recherche⁹. Ce projet, qui implique plus de cinquante collaborateurs issus de plusieurs pays européens ainsi que des États-Unis, combine des données génomiques, archéologiques et historiques pour comprendre les transformations du bassin des

8. Guido Alberto Gnechi-Ruscione *et al.*, « Ancient Genomes Reveal Origin and Rapid Trans-Eurasian Migration of 7th Century Avar Elites », *Cell*, 185, 2022, p. 1-12, DOI : 10.1016/j.cell.2022.03.007.

9. Ce projet a reçu un financement du Conseil européen de la recherche (ERC) dans le cadre du programme de recherche et d'innovation Horizon 2020 de l'Union européenne (convention de subvention n° 856453 ERC-2019-SyG).

Carpates, entre 400 et 900 environ, et pour démêler les processus complexes impliquant des migrations et des changements démographiques qui ont fait émerger les royaumes chrétiens post-romains en Occident et les sociétés « barbares » non romaines en Orient¹⁰. Par des analyses régionales ciblées, étendues ensuite à l'ensemble de cette zone, l'équipe examine cinq questions fondamentales : le processus de dissolution des structures politiques et sociales romaines le long de la frontière danubienne et le sort de sa population chrétienne ; les changements dans les sociétés locales vivant sous la domination des Lombards puis des Avars ; la relation entre les étiquettes ethniques attribuées à ces populations dans les sources écrites et les groupes culturels et sociaux de cette région ; le rôle des migrations dans les changements massifs survenus dans la région au cours de ces siècles ; et enfin les différentes structures sociales des communautés locales et régionales, y compris le rôle des femmes et des enfants, les stratégies matrimoniales et les normes culturelles. Au cœur de l'enquête se trouve l'analyse génomique de plus de 6 000 individus, le plus grand projet sur l'ADN ancien à ce jour dans le monde, avec un accent mis sur le séquençage de tous les individus dans des cimetières clés, afin de saisir toute la complexité de ces communautés. Les données générées par le séquençage génétique sont complétées par des analyses isotopiques et par l'archéologie culturelle¹¹.

Au sein de l'équipe HistoGenes, Guido Alberto Gneccius-Ruscione a étudié des membres de l'élite des steppes qui formait le noyau central des Avars. L'empire avar, fondé dans le bassin des Carpates à la fin du VI^e siècle, s'étendait

10. Voir Walter Pohl, Johannes Krause, Tivadar Vida, Patrick J. Geary, « Integrating Genetic, Archaeological, and Historical Perspectives on Eastern Central Europe, 400–900 AD : Brief Description of the ERC Synergy Grant – HistoGenes 856453 », *Historical Studies on Central Europe*, 1(1), 2021, p. 213-228, DOI : 10.47074/HSCE.2021-1.09.

11. Patrick J. Geary, « Nos ancêtres médiévaux révélés par la paléogénomique », *La Recherche*, 574, 2023, p. 109-113.

de l'est de l'Autriche actuelle jusqu'aux montagnes des Carpates. Bien qu'il ne soit pas aussi connu que d'autres empires des steppes, tels que celui des Huns ou celui des Mongols, il a duré plus de deux siècles, plus longtemps que tout autre régime politique de ce type en Europe. Cependant, les origines de cette puissante confédération des steppes ont été contestées dès son apparition, au milieu du VI^e siècle. Certaines interprétations la disent née des vestiges d'un empire avar situé dans l'est de la Mongolie moderne, appelé « Rouran » par des sources chinoises, et qui a été détruit par le premier Khaganat turc au milieu de VI^e siècle. Mais les Turcs affirmaient que ces Avars n'étaient pas les mêmes que les « vrais » Avars, qu'il s'agissait plutôt d'un groupe turc occidental qui avait simplement adopté ce nom en raison de son prestige¹².

Notre équipe a analysé 66 individus anciens provenant de tombes de l'élite¹³, dans trois régions différentes couvrant les périodes pré-avare et avar, et elle a comparé les résultats avec des échantillons génomiques d'Asie orientale, centrale et occidentale. Alors que le génome des populations pré-avares de la région partage de nombreuses similarités avec celui des actuelles populations d'Europe centrale et orientale, les échantillons issus d'élites de la période avar montrent une forte ascendance d'Asie du Nord-Est et coïncident avec le profil génétique d'autres échantillons anciens, notamment de la période Xiongnu (III^e siècle avant notre ère – I^{er} siècle de notre ère). Par ailleurs, certains échantillons d'élites de la période avar correspondent avec le seul individu jusqu'à présent séquencé ayant vécu au VI^e siècle dans l'empire

12. Walter Pohl, *The Avars : A Steppe Empire in Central Europe, 567-822*, Ithaca (New York), Cornell University Press, 2018, p. 38-57.

13. Les élites ont été identifiées comme celles dont les sépultures contenaient des armes et des ceintures exquises décorées d'or et d'argent, divers insignes, ainsi que d'autres objets de prestige ayant des parallèles avec l'Asie intérieure. Voir Gneccchi-Ruscone *et al.*, « Ancient Genomes... », art. cité, p. 2.

Rouran. Ces résultats confirment les hypothèses initiales sur une origine dans l'ancien empire Rouran : ce groupe de guerriers s'est rapidement frayé un chemin à travers toute l'Asie orientale, centrale et occidentale, jusqu'en Europe. À un moment donné, vraisemblablement juste avant leur arrivée dans le bassin des Carpates au milieu du VI^e siècle, ils se sont mélangés, dans une faible mesure, avec les populations de la steppe pontique qui s'étend de la mer Noire à la mer Caspienne, mais pour l'essentiel, ils avaient conservé leur profil génétique d'Asie de l'Est.

COMPRENDRE LES CHANGEMENTS CULTURELS

Si l'analyse de l'ADN peut éclairer l'histoire des migrations, elle peut également permettre de comprendre comment, au fil des générations, les populations nouvellement arrivées et les autochtones ont vécu ensemble. Nous sommes capables à la fois de construire des généalogies détaillées (parfois sur sept générations en incluant plusieurs centaines d'individus), de reconnaître les modèles de mariage au sein des communautés villageoises et des différents groupes familiaux, et enfin d'observer à quel point les origines génétiques, le statut social, l'alimentation et même les coutumes sociales coïncident. Ces différentes analyses montrent le fort caractère patrilocal de ces premières communautés¹⁴, mais aussi le soin avec lequel elles recherchaient des épouses dans des communautés éloignées, puisque ces femmes possédaient souvent le même marqueur génétique que leurs maris. Nombre d'études sont encore en cours, et il est encore trop tôt pour diffuser les résultats¹⁵.

14. C'est-à-dire que les femmes adoptent la résidence de leur mari.

15. Des études sur les cimetières de l'est de l'Autriche, du centre de la Hongrie et du nord de l'Italie sont en cours d'examen, tandis que les études sur la Moravie, le nord-ouest de la Hongrie, la Slovénie et ailleurs sont en voie d'achèvement.

Cependant, lors d'une étude récente dirigée par Deven N. Vyas et István Koncz, nous avons examiné quatre cimetières des V^e et VI^e siècles, très proches les uns des autres, dans ce qui est aujourd'hui l'ouest de la Hongrie¹⁶. En effectuant une analyse génomique complète de toutes les sépultures, et en comparant le graphique d'analyse en composantes principales de ces sites avec un graphique d'analyse en composantes principales des Européens modernes, nous avons pu montrer que, dans cette petite zone, la diversité génétique des habitants était énorme : elle couvre une aire qui s'étend de la Scandinavie à l'Italie. Parmi les sites étudiés, les trois sites du V^e siècle (Balatonszemes, Hács et Fonyód) n'étaient cependant pas identiques : les deux premiers montrent une très forte proportion d'ascendance nord-européenne, suggérant l'arrivée de nouveaux groupes dans la région, tandis qu'à Fonyód la population comprenait une proportion plus élevée d'individus issus d'une origine européenne plus méridionale. Nous avons également constaté que les femmes ayant un taux d'ascendance nordique plus élevé étaient également plus susceptibles d'être enterrées avec divers types de bijoux et d'accessoires vestimentaires. Cela suggère que ces personnes, à leur décès, n'étaient pas traitées de la même façon que leurs voisins d'ascendance plus méridionale. Le site du VI^e siècle, Szólád, présente un mélange génétique similaire, mais la culture matérielle y a considérablement changé au fil des décennies, surtout dans le mobilier des tombes des femmes mais aussi dans les armes retrouvées dans les tombes des hommes, suggérant un changement culturel important dans la région, sur une courte période.

Les recherches de l'équipe HistoGenes, tout comme les projets similaires entrepris par différentes équipes interdisciplinaires, promettent de transformer notre compréhension

16. Deven N. Vyas, István Koncz, *et al.*, « Fine-Scale Sampling Uncovers the Complexity of Migrations in 5th-6th Century Pannonia », *Current Biology*, 33, 2023, p. 3951-3961, DOI : 10.1016/j.cub.2023.07.063.

des complexités du mouvement de population, de l'organisation sociale et du changement culturel, ainsi que de la persistance des éléments de la culture antique, au début du Moyen Âge. Les études qui paraîtront bientôt montreront non seulement les migrations sur de longues distances et les changements démographiques, mais également la capacité des communautés locales à maintenir leurs traditions tout en vivant aux côtés des nouveaux arrivants. Elles montreront l'introduction de pratiques sociales de la steppe d'Asie centrale en Europe centrale, mais aussi l'influence des traditions occidentales franques concurrentes dans la même région. De plus, lorsque les méthodes développées par ces projets de recherche seront adoptées pour d'autres régions et périodes, d'autres équipes interdisciplinaires d'archéologues, de généticiens et d'historiens transformeront notre compréhension de l'histoire mondiale, dans toute sa complexité et ses enchevêtrements.

Sensations, mémoire et rituels : le passé mythique au temps de Gilgamesh

Anne-Caroline Rendu Loisel

Il y a près de 5 000 ans, dans la cité d'Uruk, au sud de l'Irak actuel, aurait régné Gilgamesh. Il est aux deux tiers divin et à un tiers humain. Avec son ami Enkidu, il accomplit des exploits. Mais lorsque Enkidu meurt d'une terrible maladie, Gilgamesh prend conscience du caractère éphémère de la vie humaine et de sa propre mort inéluctable. Il part alors à la recherche du seul humain à jouir d'une vie éternelle, un certain Ut-napištim, qui n'est autre que le Noé mésopotamien. Si Ut-napištim est immortel, c'est parce que les dieux lui ont octroyé ce statut si particulier, après que lui et son épouse ont survécu au Déluge. Le périple de Gilgamesh ne lui permettra pas d'obtenir cette immortalité physique tant recherchée, mais il en reviendra doué d'une nouvelle sagesse dont les générations futures entretiendront le souvenir pour toujours. Les murs de la cité d'Uruk en seront le témoignage le plus manifeste. Cette légende nous est parvenue sur des tablettes d'argile inscrites en écriture cunéiforme, sous la forme d'une épopée dont les premières lignes, dans la version en akkadien du VII^e siècle avant notre ère, invitent le lecteur, ou l'auditeur, à contempler ces briques éternelles :

« (Gilgamesh) a construit les murailles d'Uruk-l'enclos, de l'Eanna sacré, le pur entrepôt. Regarde sa muraille qui est (serrée) comme un brin de laine! Contemple son parapet que personne ne peut imiter! Saisis la dalle qui est là depuis toujours! Approche de l'Eanna, la résidence de (la déesse) Ištar, qu'aucun roi ou homme

à venir ne pourra jamais contrefaire ! Monte et déambule sur les murailles d'Uruk. Regarde attentivement le soubassement et contemple son briquetage. Son briquetage n'est-il pas (fait de) briques cuites ? Et les Sept Sages (de jadis) n'en ont-ils pas jeté les fondations ? » (*Gilgameš*, tablette 1, l. 11-21, traduction de l'autrice, d'après George, 2003.)

Plus que de l'argile mélangée à de l'eau, ces briques qui composent le bâti de la cité sont des supports de la mémoire collective. Le visiteur ne doit pas seulement lire les signes cunéiformes ou écouter l'histoire du roi d'Uruk. Il est surtout invité à « contempler », « s'avancer », « déambuler », « saisir », comme si, grâce aux matériaux qui constituent la cité, il pouvait ressentir physiquement, non la présence réelle du roi disparu, mais ce qu'il a fait et laissé au monde. C'est ainsi que le souverain atteint une forme d'immortalité grâce à la mémoire collective ; celle-ci est sans cesse réactivée par l'expérience physique et sensible des individus dans l'espace urbain. Pour le chercheur contemporain, il est possible de retrouver cette expérience dans les témoignages écrits laissés par les civilisations disparues.

Sur les bords du Tigre et de l'Euphrate, dans les pays actuels de Syrie et d'Irak, les archéologues ont dégagé des centaines de milliers de documents inscrits en écriture cunéiforme – c'est-à-dire « en forme de coin » (latin *cuneus*) – notant les langues sumérienne et akkadienne. Ce sont les anciens Sumériens qui ont mis au point ce système graphique mêlant logogramme (un signe pour une idée) et phonogramme (un signe pour un son), il y a plus de 5 000 ans, dans la cité d'Uruk (Glassner, 2000). Stèles, statues, tablettes en argile... : les rois sumériens et babyloniens ont eu recours à de nombreux supports pour immortaliser leurs exploits, qu'il s'agisse de conquêtes militaires ou de réalisations architecturales. En portant le récit de l'événement, la matière devient un maillon essentiel d'une chaîne qui lie le passé de l'action royale et le présent de celui ou celle

qui lit l'inscription. La narration plonge l'audience dans une ambiance sensorielle qu'elle est invitée à ressentir, car les rituels qui étaient accomplis à différents moments des constructions ou des batailles ont sollicité les corps présents grâce à l'éclat des métaux précieux, aux mélodies des instruments de musique, aux senteurs de cèdre ou encore aux mets appétissants qui garnissaient les tables des banquets offerts aux dieux. L'abondance de la documentation écrite en cunéiforme permet d'interroger l'expérience sensible des anciens habitants de ces régions du monde, comme on peut le faire avec d'autres sociétés anciennes ou contemporaines.

L'étude qui suit porte sur deux cas particuliers. Il y a d'une part Gudea, souverain de l'État de Lagaš au XXII^e siècle avant notre ère, qui rapporte dans ses inscriptions comment il a construit, à partir de rien, un temple pour son dieu Ningirsu, dans une entreprise architecturale qu'il a voulue d'emblée exceptionnelle et éternelle. D'autre part, à l'autre bout de la frise chronologique, les rois de Babylone au VI^e siècle avant notre ère seraient allés chercher les anciennes briques de fondations déposées par les rois du passé. Ces deux exemples illustrent différentes manières de construire, par le sensible, des rapports entre le pouvoir royal, soucieux de ses origines et de ses liens avec le monde divin, et la communauté humaine qui entretient la mémoire de ces événements par-delà les siècles.

QUAND LES TEMPLES ÉTAIENT LA DEMEURE DES DIEUX

Au III^e millénaire avant notre ère, les dieux sumériens peuplaient la terre et choisissaient le lieu où se dresseraient leurs résidences. À chaque ville étaient associées une divinité et sa famille. Les temples étaient leur demeure, où, chaque jour, des offrandes étaient apportées. Là, plus que partout ailleurs dans la cité, on devait sentir la présence divine. Vers 2100-2000 avant notre ère, le pouvoir politique en place a

déployé une série de grands travaux de construction et de restauration de ces bâtiments religieux. Par exemple, les rois qui régnaient depuis la cité d'Ur ont entrepris de restaurer les principaux centres urbains du Sud mésopotamien ; dans la cité d'Eridu (actuelle Abu Šarayan), ils ont remis à neuf la ziggurat du grand dieu Enki, le dieu des incantations, des savoirs et des savoir-faire. Les ziggurats étaient ces bâtiments religieux à étages, caractéristiques des cités mésopotamiennes, dont le plus célèbre est la ziggurat de Babylone, à l'origine du mythe de la tour de Babel (Quenet, 2016). De même, le souverain Gudea, dans sa cité-État de Lagaš, a construit un temple exceptionnel pour le grand dieu guerrier de son État, qui, en retour, accordait prospérité et protection à l'ensemble de la population. Des procédures rituelles accompagnaient les différentes étapes architecturales et impliquaient parfois l'ensemble de la population, au cours de cérémonies qui établissaient un lien durable avec le ou les dieux supposés résider dans le nouveau bâtiment.

Pour retrouver les procédures rituelles de l'ancienne Mésopotamie, le chercheur contemporain a à sa disposition un grand nombre de données matérielles : des bâtiments, des objets, des représentations iconographiques, des statues, des descriptions de procédures rituelles sur tablettes, des inscriptions royales, etc. Quel que soit le support, le cadre rituel était indubitablement sensoriel : la musique et les chants se mêlaient aux paroles prononcées par l'officiant, créant un cadre acoustique efficace. Les prêtres et prêtresses manipulaient des substances, versaient des liquides, ou brûlaient des essences végétales dont l'odeur emplissait la scène rituelle pour le plus grand plaisir des dieux. Les matériaux précieux – or, argent, lapis-lazuli, cornaline, etc. – composaient et décoraient l'espace architectural qui brillait alors de mille feux. Pleinement mobilisés par ces effets, les corps humains se mouvaient dans ce lieu où le divin s'incarnait.

RETROUVER L'EXPÉRIENCE SENSIBLE DES RITUELS

Étudier les phénomènes sensibles des sociétés passées n'est pas une démarche nouvelle en histoire (Corbin, 1982). Elle a été initiée par Lucien Febvre en 1941 (Febvre, 1941), mais elle s'est grandement développée ces dernières années, à l'échelle internationale, pour les études sur l'Antiquité et en particulier celles portant sur les cultures de l'ancienne Mésopotamie (Hawthorn et Rendu Loisel, 2019 ; Neumann et Thomason, 2021). Les sensations – odeur agréable, bruit assourdissant, lumière étincelante, etc. – constituent l'expérience physique individuelle de l'environnement et sont transmises par les organes sensoriels ; le ressenti est cependant exprimé à travers le langage, les gestes, les dessins ou représentations iconographiques, qui répondent à des codes et des valeurs partagés par la communauté (Wagner-Durand, 2020). On parle alors de sensations « bio-culturelles ». Archéologues et historiens n'ont pas accès à l'expérience intime et individuelle, mais au discours que les Anciens portaient sur ces expériences physiques et que l'on peut lire à travers les documents matériels qu'ils ont laissés. Ce sont ces catégories de pensée que l'on peut tenter d'approcher pour mieux comprendre les façons sumériennes d'habiter le monde, malgré les quatre millénaires qui nous en séparent.

Vers 2120 avant notre ère, le souverain Gudea a fait construire dans sa cité un temple exceptionnel pour le grand dieu guerrier Ningirsu (Suter, 2000). S'il ne reste quasiment rien archéologiquement de cet espace extraordinaire, on peut tout de même en avoir une idée grâce aux nombreuses inscriptions en sumérien que nous a laissées Gudea, et qui sont réparties sur une centaine de clous en argile, une vingtaine de statues à l'effigie du roi, et deux cylindres massifs en argile. Cylindres et statues étaient destinés à être entreposés dans le temple achevé et à servir de support au culte du roi, en particulier dans le cadre de son

culte funéraire. Sur une des statues, ainsi que sur les deux cylindres, tous conservés actuellement au musée du Louvre, on peut lire les différentes étapes rituelles qui rythmaient la construction, depuis la révélation onirique par laquelle le dieu donnait lui-même les instructions à Gudea pour construire son temple, jusqu'à l'installation de la statue du dieu dans sa nouvelle demeure achevée.

Gudea a sélectionné avec soin les matériaux idoines – pour les fonctions tant décoratives qu'architectoniques – et n'a pas hésité à les faire venir des régions les plus reculées du monde connu, afin de produire délibérément des effets sensibles spécifiques. Par exemple, il a fait venir du bois de cèdre de l'Ouest (probablement de la région actuelle du Liban) : le cèdre servait à la fabrication des grandes portes et des poutres du toit, mais il produisait aussi une fraîcheur incomparable dans l'espace intérieur. Grâce aux métaux précieux qui les composaient, les éléments de décoration brillaient d'une lumière que les inscriptions comparent à celle des étoiles dans le ciel nocturne. Le cœur du temple où trônait la statue du dieu était emplis des mélodies produites par les instruments de musique des rituels, le tout dans l'odeur de cèdre, cette senteur dont il est dit dans les écrits cunéiformes qu'elle plaisait aux dieux.

Le temple sumérien était en outre intégré dans un espace producteur de sensations variées, un véritable microcosme où les oiseaux pépiaient tandis que les ateliers – boulangerie, brasserie, etc. – s'activaient à la production des offrandes alimentaires quotidiennes (Charpin, 2017). Dans cette demeure terrestre du dieu, l'humain était invité à ressentir physiquement les bienfaits de la présence divine.

CONSTRUIRE LES TEMPLES AVEC LES DIEUX

On comprend alors mieux le soin et le souci qui animaient les rois bâtisseurs. Avant de s'occuper de l'approvisionnement des matières, Gudea s'est assuré du soutien de la

communauté divine en procédant à une consultation oraculaire. Les inscriptions affirment que Gudea a choisi un lieu « pur », vierge de toute construction, pour réaliser ce qu'aucun roi avant lui n'avait fait, selon une expression récurrente des inscriptions royales suméro-akkadiennes. Mais nous avons affaire à un discours rhétorique qui manipule la réalité, car l'archéologie prouve, au contraire, l'ancienneté du site : deux siècles au moins avant Gudea, vers 2450 avant notre ère, s'y élevait déjà un lieu de culte à Ningirsu. Quoi qu'en dise Gudea, il n'était donc pas le premier constructeur du temple, mais il en était un des restaurateurs, tout comme l'avait été son beau-père Ur-Bau avant lui. Gudea a manipulé sciemment la perception temporelle de son public ! Dans le monde sumérien, construire et restaurer procédaient des mêmes intentions, car la restauration impliquait de retrouver les anciennes fondations, et de renouveler l'acte rituel fondateur de la pose de la première brique. Vécu collectivement, cet instant – la pose de la première brique – était considéré comme hors du temps humain et de son calendrier. Grâce au roi, c'était un moment de justice et de paix ; les vents favorables soufflaient dans tout le pays. Toute représentation négative était abolie : il n'y avait plus de douleurs, de mort, voire de dettes. L'endettement personnel, qui concernait tous les niveaux de la société, était en effet un véritable fléau dans l'Antiquité mésopotamienne, car il pouvait aller jusqu'à l'asservissement de l'individu et de sa famille. L'annulation générale des dettes proclamée par les rois était présentée comme un nouveau départ pour les rapports au sein de la société, mais aussi comme un renouvellement à l'échelle cosmique (Graeber, 2016, 265-267).

Gudea a manifestement fait de la pose de la première brique du temple un acte politique, puisque l'événement a été utilisé comme nom d'année : en effet, selon la tradition sumérienne, l'année en cours portait le nom d'un événement majeur de l'année précédente ; le pouvoir en place pouvait

ainsi marquer une victoire militaire, l'installation d'une grande prêtresse dans sa fonction cultuelle, la fabrication de statues de culte, etc. (Averbeck, 2010, 4).

Gudea a accordé un soin tout particulier à la fabrication et à la pose de cette première brique. À l'argile brute, le roi a ajouté des substances odorantes et savoureuses :

« Dans le moule à brique, il (Gudea) a versé de l'eau bonne. Pour le souverain, les instruments ont retenti ! Il (Gudea) a aspergé (d'essences odorantes) son trou à brique. Il l'a enduit avec du miel, du beurre clarifié et de l'huile douce précieuse. Il a réduit en pâte la résine et l'essence odorante de tous les arbres. Il a soulevé la corbeille pure ; il l'a dressée sur le moule à brique. Gudea a placé l'argile dans le moule à brique ; il a fait advenir une chose éternelle ! Il a fait resplendir la (première) brique de la maison (alors que) tous les pays avec lui l'ont aspergée (d'huile) de cèdre. Sa ville et le pays de Lagaš passèrent grâce à lui la journée dans l'allégresse. » (Cylindre A, xviii l. 17 – xix l. 2, traduction de l'autrice.)

Gudea a manipulé encore la perception du public qui a participé à l'événement ou qui lisait l'inscription : il s'est présenté comme l'unique maçon apte à façonner les briques dans le moule et à les transporter dans le panier à briques. Un tel bâtiment devait pourtant mobiliser une foule de travailleurs ! Mais la rhétorique royale permet à Gudea de se montrer comme le seul bâtisseur de la maison de son dieu. L'atmosphère était indubitablement joyeuse. Un lien sensible était créé entre cet instant rituel de la première brique et la vie cultuelle ordinaire à venir, dans le temple une fois achevé ; par exemple, les instruments de musique qui jouaient à ce moment étaient aussi ceux que l'on entendrait lors des rituels quotidiens ; à ces mélodies plaisantes s'ajoutaient les senteurs et les substances gustatives savoureuses, qui faisaient écho non seulement aux matériaux constituant le bâti en élévation mais aussi aux mets qui garniraient la table du banquet à la toute fin de l'entreprise architecturale.

Le rite de la première brique était polysensoriel, sollicitant l'ensemble des canaux perceptifs. Très vite, les murs recouvraient cette brique, et le sol contenait alors pour toujours ces phénomènes sensoriels, qui entraient en résonance avec la musique, les senteurs et les mets produits lors de l'installation du dieu dans sa nouvelle demeure, tous ces effets étant sans cesse réactivés par la vie rituelle qui se déroulait jour après jour dans le temple. Les sensations du présent des rituels interagissaient avec celles du passé, qui peu à peu se transformait en un temps lointain et mythique.

LA PREMIÈRE BRIQUE ET LA RECHERCHE DES ORIGINES

Plusieurs siècles après Gudea, les rois de l'époque néo-babylonienne (VII^e-VI^e siècles avant notre ère) se sont mis en quête des anciennes fondations – ces premières briques – pour restaurer les temples à l'emplacement exact des anciens édifices. Ils ont fait de la recherche des ruines un véritable *topos* de la rhétorique royale :

« En ce temps-là, pour Marduk mon seigneur, (au sujet de) son temple qui est à l'intérieur de (la ville de) Marad, dont, depuis des temps reculés, aucun roi de jadis n'avait vu le document de fondation, j'ai scruté et examiné son vieux document de fondation; et sur le document de fondation de Narām-Sîn le roi, (mon) père ancien, j'ai jeté ses fondations (du nouveau temple). J'ai créé une inscription à mon nom et l'ai déposée à l'intérieur. » (Nabuchodonosor II C32, iii l. 12-24, traduction de l'autrice.)

Le roi Nabuchodonosor II (605-562 avant notre ère) ne cherchait pas seulement les ruines anciennes, les vestiges des anciens murs. Il voulait retrouver le document de fondation (*temmennu*) qu'aurait laissé l'illustre roi d'Akkad, Narām-Sîn, qui régna au XXIII^e siècle avant notre ère. De tels documents inscrits ont été retrouvés lors des fouilles

archéologiques : enfouis dans le sol, ils portent généralement le nom du dieu ou de la déesse destinataire de la construction, le nom du bâtiment, ainsi que le nom et la titulature du roi qui est à l'origine des travaux. Nabuchodonosor a donc cherché et retrouvé l'emplacement exact de ce document inscrit, a déposé le sien à côté, et s'est ainsi placé dans la filiation directe des rois de jadis. Il a jeté sur les ruines anciennes les fondations de son nouveau bâtiment. L'objectif du roi de Babylone était explicite : son règne tout entier était placé dans la continuité immédiate des illustres rois d'Akkad, même si près de 1 700 ans le séparaient d'eux. Nabuchodonosor devenait leur descendant et héritier légitime, manipulant la réalité historique et la perception du temps par une forme de rhétorique architecturale, comme l'avait fait Gudea bien avant lui.

Le souvenir des temps anciens prenait une forme concrète et matérielle dans la restauration des ruines. Le document de fondation retrouvé réactualisait la mémoire communautaire. Elle lui rappelait ses origines, lui donnait une nouvelle histoire, une nouvelle filiation, et ainsi une nouvelle légitimité. Les fondations devenaient un arbre généalogique assumant un rôle de légitimation politique et contribuant à la construction de l'identité de la communauté.

* *
*

Les rois sumériens et babyloniens ont fait de leurs édifices architecturaux les ferments essentiels d'une union entre eux, leurs sujets et les divinités. La première brique d'un édifice, en particulier le temple, est le premier maillon solide d'une chaîne de transmission culturelle entre le passé mythifié et l'acte politique du présent. La mémoire collective repose alors sur une matière qui, même en ruines, est toujours significative pour le public. Les temporalités fusionnent sans cesse, dans un temps cyclique de retour à un passé illustre, pour garantir un présent plus durable. Les

célébrations qui accompagnaient les travaux constituaient des temps rituels majeurs où la communauté relisait, revivait, réécrivait son histoire pour mieux garantir son futur. Nos sources cunéiformes ne nous donnent accès qu'à des bribes de cette expérience rituelle collective. Celle-ci était profondément sensible, mobilisant la perception physique individuelle par les substances et les matières, dans un moment partagé qui devait donner une nouvelle cohésion à l'ensemble du groupe social. Pour cela, il fallait retourner aux origines, même les plus lointaines, celles des rois légendaires ou celles, mythologiques, où les dieux parcouraient la terre.

Entre mythe et histoire : écrire (sur) les origines en Mésopotamie ancienne

Hervé Reculeau

L'histoire commence à Sumer. En changeant, pour la traduction française (1957), le titre de l'ouvrage de son ami le sumérologue Samuel Noah Kramer (paru outre-Atlantique un an plus tôt dans l'indifférence quasi générale), Jean Bottéro en fit un succès de librairie mondial qui ne se dément pas, près de soixante-dix ans après sa sortie – et ce alors même que la discipline qu'il présente a évolué de façon dramatique, tant en ce qui concerne le nombre de documents publiés que la compréhension de l'histoire et de la langue sumériennes¹. En quatre mots, Bottéro a su capter la fascination pour les origines qui s'attache, depuis leur redécouverte au XIX^e siècle, aux sites et objets archéologiques de la région que l'on nomme communément du terme grec de Mésopotamie². Par la haute antiquité de sa civilisation urbaine, la culture assyro-babylonienne est ainsi devenue, dans l'imaginaire collectif, *notre* point de départ – celui de la civilisation occidentale, perçue comme héritière non seulement de la Bible et de l'Antiquité

1. Samuel Noah Kramer, *L'histoire commence à Sumer, précédé d'un entretien avec Dominique Charpin*, nouvelle édition, préface de Jean Bottéro, traduction depuis l'anglais par Josette Hesse, Marcel Moussy, Paul Stephano et Nicole Tisserand, Flammarion, coll. « Champs Histoire », 2017 (1^{re} édition française : Arthaud, 1957 ; édition originale : *From the Tablets of Sumer : Twenty-Five Firsts in Man's Recorded History*, The Falcon's Wing Press, 1956).

2. Sur ce terme et ses limites, voir Hervé Reculeau, « La Mésopotamie a-t-elle existé? », *Mésopotamie. Là où tout a commencé*, numéro spécial *L'Histoire* « Collections » 99, 2023, p. 3-12.

gréco-romaine, comme on le pense depuis la Renaissance, mais aussi de la lointaine Babylone³. Cette fascination pour les origines, avec comme corollaire le besoin de rattacher le présent au passé par une forme de filiation quasi génétique, semble un trait commun à l'ensemble des sociétés humaines documentées⁴. Traditionnellement, le langage étiologique par excellence est celui du mythe, et les Mésopotamiens ne faisaient pas exception. La science moderne (qu'elle soit anthropologique, archéologique ou historique), à l'inverse, prétend se constituer en se substituant au mythe pour aborder la question des origines équipée de sa rationalité constitutive. Pourtant, comme j'espère le montrer en analysant quelques-uns des grands récits académiques sur l'origine de l'urbanisme en Mésopotamie, au IV^e millénaire avant notre ère, ces productions savantes échappent difficilement au piège du mythe, réduisant encore et toujours le foisonnement des expériences humaines en un discours étiologique qui conduit invariablement à notre présent – pour le meilleur et pour le pire. Je voudrais, à l'inverse, esquisser un discours alternatif, armé du régime de vérité de l'histoire (cette science des singularités, pour reprendre les mots de

3. Cette filiation est particulièrement prégnante dans l'œuvre de Jean Bottéro, qui voyait dans les tablettes cunéiformes « nos plus vieux papiers de famille », selon l'expression employée dans son « Apologie pour une science inutile », elle-même précédée d'une introduction au titre rien moins qu'équivoque : « Naissance de l'Occident » (il s'agit des premiers chapitres de *Mésopotamie. L'écriture, la raison, les dieux*, Gallimard, 1987). Cette idée de la Mésopotamie comme « origine » de l'Occident se retrouve dans ses nombreux articles de vulgarisation, en particulier ceux publiés dans la revue *L'Histoire* (<https://www.lhistoire.fr/webdossier/quand-jean-bottéro-racontait-la-mésopotamie>), et l'héritage s'en fait encore ressentir, comme en témoigne le titre du récent numéro spécial de la revue cité à la note précédente.

4. Même si leurs systèmes de pensée nous sont désormais inaccessibles, il est probable qu'il en allait de même pour les humains de la préhistoire, et il est particulièrement approprié que ces réflexions s'inscrivent en dialogue avec la pièce de David Geselson *Neandertal*, présentée au Festival d'Avignon en juillet 2023, qui s'attache à une autre quête des origines de notre espèce, d'ordre paléontologique plutôt qu'historique.

Patrick Boucheron ⁵, plutôt que des généralisations hâtives), moins préoccupé des origines que des chemins de traverse parcourus par les hommes et femmes qui, il y a six mille ans, expérimentaient avec de nouvelles formes de vie sociale, dont certaines connurent une postérité, et d'autres non.

D'UN TON MYTHOLOGIQUE ADOPTÉ NAGUÈRE
DANS LES SCIENCES SOCIALES, OU LE PROBLÈME
AVEC « LES ORIGINES »

Pendant très longtemps au sein de la culture savante occidentale (la seule sur laquelle j'ai quelque autorité à disserter), la question des origines était simple, réglée par le mythe narré dans le livre de la Genèse, et toute science ne pouvait porter que sur ce qui avait suivi les origines. On pouvait se poser la question des développements, pas celle des origines. Le discours traditionnel issu de la Bible était, comme d'autres récits mythiques avant lui (à commencer par ceux des anciens Mésopotamiens), fondamentalement pessimiste : l'ordre du monde est une déchéance, le résultat de la chute hors du jardin d'Éden, et tout espoir d'amélioration est repoussé à l'au-delà. Avec les Lumières, un discours antithétique à celui de la Bible se met en place, fondé sur l'idée nouvelle de progrès. Comme l'ont montré David Graeber et David Wengrow dans un ouvrage récent dont nous reparlerons sous peu ⁶, c'est avec la conquête coloniale

5. Patrick Boucheron, « Vérité », entretien pour ABC Penser, 2017 (<https://youtu.be/-H3Zayggq7o>). Sur la notion de régime de vérité, issue des travaux tardifs de Michel Foucault, voir Olivier Guerrier, « Qu'est-ce qu'un "régime de vérité" ? », *Les Cahiers de Framespa*, 35, 2020 (<https://journals.openedition.org/framespa/10067> ; DOI : 10.4000/framespa.10067).

6. David Graeber et David Wengrow, *Au commencement était... Une nouvelle histoire de l'humanité*, traduit de l'anglais (Grande-Bretagne) par Élise Roy, Les Liens qui Libèrent, 2021 (édition originale : *The Dawn of Everything : A New History of Humanity*, Signal, 2021).

des Amériques par les puissances européennes que se pose, à partir du XVII^e siècle, la question de la légitimité de l'ordre social qui prévaut en Europe occidentale. Le débat, qui se concentra vite sur la question de l'inégalité sociale et de ses origines, est assez bien résumé dans l'opposition entre la vision hobbesienne du contrat social (l'État et les hiérarchies sociales comme mal nécessaire pour éviter la guerre de tous contre tous) et celle de Rousseau (les mêmes comme résultat malheureux de la naissance de l'agriculture, dont découlait de façon inévitable la concentration des richesses, des hommes et du pouvoir dans les villes, d'où ne pouvaient sortir que la civilisation et l'État coercitif).

Ce discours se cristallise dans la deuxième moitié du XIX^e siècle dans les milieux anglo-saxons, où, à la suite de la publication des travaux de Charles Darwin sur l'évolution des espèces, se développe un discours sur l'évolution sociale qui allait fonder la jeune discipline anthropologique⁷. Il faut mentionner les travaux d'Edward Burnett Tylor (*Primitive Culture*, 1871) sur les différents stades culturels et religieux (animisme, polythéisme, monothéisme) et surtout ceux de Lewis Henry Morgan (*Ancient Society*, 1877), qui définit trois étapes évolutionnistes de l'histoire humaine, cherchant à expliquer les sociétés du passé par celles du présent en les arrangeant sur une échelle de progression entre sauvagerie, barbarie et civilisation. Il est inutile de pointer combien ces théories sont marquées des préjugés de leur temps, puisqu'elles avaient pour effet de placer sur une échelle de progression linéaire temporelle (pour nous) de nombreux peuples contemporains vivant à un stade prétendument moins évolué. On ne saurait, toutefois, minimiser leur

7. On trouvera une présentation synthétique des grands acteurs et courants de ce mouvement, qualifié par l'auteur de « mythologie sociale-évolutionniste » (*social evolutionary mythology*), dans l'ouvrage de Norman Yoffee, *Myths of the Archaic State : Evolution of the Earliest Cities, States, and Civilizations*, Cambridge University Press, 2004.

importance, même après que la génération suivante d'anthropologues (autour de Franz Boas) crut les mettre en pièces. Les théories sociales-évolutionnistes exercèrent une influence considérable sur le marxisme et sont à la base de *L'Origine de la famille, de la propriété et de l'État*, publié par Friedrich Engels en 1884 à partir des notes de Marx tout juste décédé. En définissant l'histoire mondiale comme la succession de modes de production allant du communisme primitif (suivi de la chute, comme dans le mythe) à la société esclavagiste, puis féodale, capitaliste et, dans le futur, socialiste et enfin communiste, le marxisme imposa un mode de pensée téléologique dont l'influence fut décisive tout au long du XX^e siècle.

Il fallut attendre les années 1930 et 1940 pour que la Mésopotamie commence à jouer un rôle clé dans ces discours sur l'évolution des sociétés humaines : les auteurs des années 1870-1880, contemporains des balbutiements de l'assyriologie et de l'archéologie au Moyen-Orient, n'en avaient qu'une connaissance très superficielle. C'est à l'archéologue australien Vere Gordon Childe que l'on doit l'essentiel du modèle qui, hors du monde des spécialistes, sert encore de référence à la compréhension des hautes époques de notre humanité commune⁸. Marxiste de formation, Childe entreprit de projeter dans les temps anciens révélés par les nouvelles recherches la dialectique de Marx et Engels, et forgea deux concepts encore communément utilisés aujourd'hui : la « révolution néolithique » ou « révolution agraire » d'un côté, et la « révolution urbaine » de l'autre, phénomènes apparus indépendamment (et, en bonne logique marxiste, de façon inéluctable dès lors que certaines conditions étaient présentes) en plusieurs points du globe, d'où ils se diffusèrent vers les régions avoisinantes à des rythmes variés. Laissant de côté

8. Les théories de Childe furent développées dans plusieurs ouvrages écrits au cours des années 1930 et 1940 puis synthétisées dans Vere Gordon Childe, « The Urban Revolution », *The Town Planning Review*, 21/1, 1950, p. 3-17.

pour aujourd'hui la question du Néolithique, je veux me pencher sur le concept de « révolution urbaine », dont Childe situe la première manifestation chronologique en Mésopotamie dans le courant du IV^e millénaire avant notre ère, ce qui en faisait à la fois le premier foyer d'urbanisation primaire de l'histoire mondiale, et en quelque sorte l'idéal-type⁹. Dans une approche plus typologique qu'historique, Childe définit dix critères fondamentaux pour identifier qu'une société était passée du stade du « village » (né avec la révolution néolithique) à celui de « ville »¹⁰. S'ils n'ont pas manqué d'être critiqués pour leur côté disparate et le fait que des sociétés indubitablement urbaines ne possédaient pas certains traits quand d'autres étaient partagés avec des sociétés clairement non urbaines, plusieurs éléments restent encore aujourd'hui au cœur de toute discussion sur « l'origine des villes » : taille des sites, travail spécialisé, extraction et taxation des surplus, différenciation et inégalités sociales, et, sinon l'écriture elle-même, du moins l'administration et la capacité de coercition – même si l'on touche là à l'épineuse question de la relation entre naissance des villes et naissance de l'État. Au cœur du modèle de Childe, comme de tout modèle marxiste, se trouvaient les rapports de production et de domination, et l'héritage de ce modèle, une fois les éléments proprement marxistes mis de côté, fut que le fait urbain se vit définir

9. Même s'il est présenté comme universel, le modèle de Childe reposait avant tout sur les données qui sortaient de la terre de ce qui est aujourd'hui l'Irak, à un rythme effréné en ces temps où archéologie et colonialisme occidental marchaient main dans la main.

10. Les critères identifiés par Childe étaient : 1) taille des sites, étendus et densément peuplés ; 2) existence d'un travail non agricole et spécialisation des tâches ; 3) extraction et taxation des surplus agricoles par une autorité centrale ; 4) présence d'une architecture publique monumentale ; 5) différenciation sociale avec élaboration d'une classe dirigeante ; 6) développement de l'écriture et de la bureaucratie pour gérer hommes, animaux et ressources ; 7) développement des sciences exactes et prédictives ; 8) existence de formes d'art élaborées ; 9) développement du commerce à longue distance ; 10) formation de l'État (avec le lieu de résidence devenant plus important que les liens de parenté).

avant tout sous l'angle socio-économique : la production de surplus agraires, leur accaparement par des élites ne travaillant pas la terre, et l'emploi de ces ressources pour assurer le contrôle social et marquer le territoire par la construction de monuments ostentatoires. Un autre modèle d'inspiration marxiste (quoique hétérodoxe) eut une influence considérable sur la perception des « origines » en Mésopotamie ancienne, celui de Karl August Wittfogel sur la « société hydraulique » (*hydraulic society*) et le « despotisme oriental » (le titre de son ouvrage *Oriental Despotism*, paru en 1857). Cependant, même si l'origine des villes et celle de l'État sont intrinsèquement liées dans la littérature, les travaux de Wittfogel concernaient avant tout cette dernière et sont dès lors moins centraux pour notre propos.

Cette vision marxiste, qui a durablement influencé la recherche en Europe, a été confrontée outre-Atlantique par le courant néo-évolutionniste de l'anthropologie nord-américaine¹¹. Celui-ci, dans les années 1940 à 1970, revisita les modèles évolutionnistes du « progrès » humain développés au XIX^e siècle (alors largement discrédités) en remplaçant les notions problématiques de « culture » et de « civilisation » par une succession d'étapes fondées sur l'efficacité supposée avec laquelle différents groupes humains utilisaient leur environnement pour le transformer en énergie, anthropisant en retour ledit environnement de manière plus ou moins marquée. On reconnaît là le tournant environnementaliste qui affecta les sciences humaines en même temps que la pensée politique du temps, et le désir d'une scientificité accrue marquée par la quantification de

11. Les acteurs principaux de ce mouvement furent Leslie White, Julian Steward, Marshall Sahlins et Elman Service. Leurs écrits, quoique influents sur la perception anthropologique de la Mésopotamie ancienne, s'appuient avant tout sur des études de cas hors du domaine qui nous intéresse ici, même si Steward en particulier fut grandement influencé par l'« hypothèse hydraulique » de Wittfogel. On en trouvera une présentation critique dans l'ouvrage de Norman Yoffee, *Myths of the Archaic State*, *op. cit.*, p. 8-15.

variables au sein de sociétés pensées comme des systèmes. Le résultat, cependant, fut de nouveau une catégorisation linéaire, cette fois entre sociétés plus ou moins « complexes » allant des bandes aux tribus, puis aux chefferies, et enfin aux États. L'urbanisation y était perçue comme un corollaire possible des chefferies, et quasi systématique des États. Ces catégories ont subi nombre de critiques depuis, mais la terminologie est restée, faute de mieux, et ces schémas continuent d'influencer la vision de l'histoire humaine « des origines à nos jours » de nombreux spécialistes et du grand public, fût-ce de manière inconsciente.

En dépit de leur grande diversité, ces différents discours, au sein desquels l'Antiquité mésopotamienne prit une place grandissante à mesure que les données archéologiques et épigraphiques devenaient plus accessibles, ont tous comme point commun de définir le passé sous le prisme unique des « origines » – que ce soit celle de l'agriculture, des villes ou de l'État. Ces « origines » n'existent toujours que de façon relative, par rapport à « nous », la culture occidentale qui a imposé son modèle au reste du monde depuis l'époque moderne. Poser la question de l'origine des phénomènes sociaux, c'est poser la question « comment en sommes-nous arrivés là? » et, partant, lire le passé d'une façon linéaire ; d'où que l'on parte dans le temps et l'espace, ce passé mène toujours à nous, ici et maintenant. Ce faisant, les savants du XVII^e au XX^e siècle ont adopté une perspective qui est à la fois étiologique (car elle cherche dans le passé lointain le récit fondateur servant à expliquer certains traits du monde contemporain) et téléologique (puisque les sociétés passées n'y existent qu'à travers le prisme de ce qui, en elles, est advenu et parvenu jusqu'à nous). Ces discours, par nature réducteurs, sont mythiques autant que mythologiques, en ce qu'ils produisent eux-mêmes les mythes qu'ils prennent pour objet d'étude, réduisant le passé au rang de simple étape de « notre » développement.

L'ÉCHEC D'UNE « ANTHROPOLOGIE ANARCHISTE »
 À SE DÉPARTIR DU DISCOURS MYTHOLOGIQUE.
 AUTOUR DE DEUX OUVRAGES RÉCENTS

Face aux limites des épistémologies téléologiques (qu'elles relèvent de la philosophie politique libérale, du marxisme ou de l'anthropologie évolutionniste) s'est récemment développée dans le milieu académique anglo-saxon une approche alternative, que David Graeber a nommée une « anthropologie anarchiste¹² » – anarchiste, car non seulement porteuse d'un projet politique de résistance au modèle capitaliste, mais aussi parce qu'elle a fait du pouvoir, et surtout de l'opposition au pouvoir (*an-arché*), son objet d'étude central. Deux ouvrages en particulier se proposent de revisiter « les origines » de la situation actuelle de l'humanité et accordent une part importante à la Mésopotamie.

Le premier, par James Scott¹³, analyse l'émergence de l'État et prend le contre-pied du discours évolutionniste et de l'idée adjacente de progrès, qui lie la formation des premiers États de type agraire au développement de l'agriculture sédentaire au Moyen-Orient, durant le Néolithique. Il s'inscrit dans une perspective de temps long, embrassant à la fois la « révolution néolithique » et la « révolution urbaine » de Childe, mais la date et le lieu choisis pour l'émergence de l'État (entre 3300 et 3000 avant notre ère à Uruk, dans la plaine alluviale de Basse Mésopotamie) montrent que, pour lui, naissance de l'État et naissance des villes vont de pair. Au cœur de sa critique du récit évolutionniste se trouve la thèse

12. David Graeber, *Fragments of an Anarchist Anthropology*, Prickly Paradigm Press, 2004.

13. James C. Scott, *Homo Domesticus. Une histoire profonde des premiers États*, préface de Jean-Paul Demoule, traduit de l'anglais (États-Unis) par Marc Saint-Upéry, La Découverte, 2018 (édition originale : *Against the Grain : A Deep History of the Earliest States*, Yale University Press, 2017).

que le passage d'une économie de subsistance de type nomade¹⁴ à une économie agraire sédentaire centrée sur l'accumulation des ressources s'est accompagné non d'une amélioration, mais d'une dégradation des conditions de vie, tant sur le plan nutritionnel que sur celui de l'usure des corps, ainsi que de la prévalence et de la rapide circulation des maladies dans ces environnements densément peuplés qu'étaient les premières villes. D'autre part, Scott insiste sur le fait que la naissance de l'État n'est pas une conséquence nécessaire de l'apparition du mode de vie sédentaire, mais un développement contingent qui n'est apparu, et ne pouvait apparaître, que dans certains milieux naturels donnés, en particulier les plaines alluviales aux riches sols limoneux, comme celles de Mésopotamie. Enfin, Scott oppose à l'image d'un État tout-puissant celle d'un État primitif fragile, dont les manifestations concrètes se sont effondrées plus souvent qu'elles ne se sont consolidées, avec l'idée que l'État représente une forme de domestication sur le temps long non seulement des plantes et des animaux, selon le modèle de la « révolution néolithique », mais aussi des êtres humains – lesquels ont longtemps cherché à résister ou à s'affranchir d'un système foncièrement coercitif. D'une manière générale, Scott ne questionne pas la nature de point de rupture dans l'histoire humaine des « révolutions » successives (néolithique, urbaine et étatique), mais s'évertue à en renverser la portée morale : plutôt qu'une étape de la marche ininterrompue du progrès humain, chacune de ces « révolutions » représenterait une forme de décadence comparée au mode de vie des chasseurs-cueilleurs, pensés comme plus libres, mieux nourris, et moins assujettis au labour. Pour Scott, le développement de la sédentarité villageoise et de l'agriculture des céréales au Néolithique

14. Il est ici question de groupes de chasseurs-cueilleurs, le développement du nomadisme pastoral suivant chronologiquement de plusieurs millénaires la sédentarisation agraire.

est ce qui permet la création, au IV^e millénaire avant notre ère, de l'État incarné dans la ville comme centre de pouvoir. Selon lui, même si les premiers établissements de la plaine mésopotamienne ont vu le jour dans des zones de marais riches en ressources animales et végétales variées, c'est la céréaliculture qui a permis la concentration des ressources (plus pérennes), leur comptage et leur transport en gros relativement aisé (par voie d'eau), leur accumulation au sein des centres de pouvoir (les temples), et surtout leur taxation. Cela entraîna la constitution d'une classe d'administrateurs, de dirigeants et de collecteurs d'impôts, sans qui l'accaparement et la redistribution des ressources permettant la spécialisation du travail vers les activités non agraires, mais aussi les grands travaux qui construisent l'espace urbain, étaient impossibles. De là découlèrent, presque naturellement, l'écriture et autres outils de gestion des biens, des animaux et des hommes, avec pour corollaire l'assujettissement des populations locales à l'État – sauf à prendre la fuite vers les périphéries montagnardes, vues par Scott comme plus libres et rétives au contrôle des grands États des plaines alluviales¹⁵.

Dans leur ouvrage de 2021, David Graeber et David Wengrow proposent un renversement encore plus dramatique de perspective et suggèrent que, depuis des siècles, les penseurs occidentaux ont simplement posé les mauvaises questions¹⁶. L'ouvrage est riche et je ne saurais lui rendre justice en ces quelques pages, mais le fil d'Ariane de leur

15. On lira avec intérêt le compte rendu de l'ouvrage par le philosophe Quentin Badaire, qui en souligne les proximités avec certains thèmes développés par Gilles Deleuze et Félix Guattari, même si aucun des auteurs discutés ici ne semble connaître ces travaux des deux philosophes français ; voir Quentin Badaire, « [Compte rendu de] *Homo Domesticus. Une histoire profonde des premiers États*, James C. Scott », *Rue Descartes*, 99/1, 2021, p. 151-156 (DOI : 10.3917/rdes.099.0151, URL : <https://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2021-1-page-151.htm>).

16. Graeber et Wengrow, *Au commencement était...*, *op. cit.*

pensée est l'idée que les humains du passé faisaient preuve d'une plus grande inventivité de formes sociales et politiques qu'on ne leur attribue d'ordinaire. Ils proposent de trouver dans le « jeu rituel » l'ensemble des « innovations » comme la propriété privée, la police, le pouvoir de commander, mais aussi leur contrepoids comme les élections ou le tirage au sort. Pour eux, les humains disposent à la base de trois libertés fondamentales : 1) la liberté de partir et de s'installer ailleurs ; 2) la liberté de délibérément ignorer les ordres et de désobéir ; et 3) la liberté d'imaginer et d'organiser de nouveaux ordres sociaux, ou de passer d'un ordre social à un autre. Notre histoire commune ne serait qu'une progressive perte de ces libertés, avec comme point d'inflexion le moment (qu'ils situent à Sumer au cours du III^e millénaire avant notre ère) où les temples urbains cessèrent d'être des organismes charitables nourrissant des générations de veuves et d'orphelins œuvrant à la production de la laine pour devenir, sous la férule d'autocrates belliqueux, le lieu d'enfermement de prisonniers et prisonnières de guerre, entraînant le déclassement des populations précaires locales initialement accueillies par les temples. C'est, pour eux, « [c]ette connexion nouvelle entre violence externe et soin interne, c'est-à-dire entre ce que les relations humaines ont de plus impersonnel et de plus intime », qui a entraîné le malheur de l'humanité, le fait que « [nous] avons [...] pu nous laisser enfermer dans une réalité sociale monolithique qui a normalisé les rapports fondés sur la violence et la domination »¹⁷. Pour ce faire, ils s'attachent à montrer que les premières villes de Mésopotamie étaient le lieu d'une forme de démocratie à laquelle tous et toutes pouvaient participer, et que l'imposition de la violence étatique et monarchique fut un développement secondaire, né dans les lointaines montagnes de Turquie au début du

17. *Ibid.*, chapitre 12.

III^e millénaire et surimposé, vers le milieu de ce millénaire, à la civilisation urbaine sumérienne¹⁸.

Sur le plan historique, tant la reconstruction de Scott que celle de Graeber et Wengrow sont très largement problématiques et souffrent d'un nombre incalculable d'approximations, d'incompréhensions et d'erreurs qui les rendent à proprement parler inaptés à rendre compte, même sous forme d'exercice de pensée, de quoi que ce soit qui se serait passé quelque part dans le sud de l'Irak actuel, il y a de cela six à cinq mille ans. Il conviendrait d'en offrir la critique détaillée et nécessaire, mais celle-ci dépasse largement le cadre du présent article, et je me contenterai dans les pages qui suivent d'en esquisser quelques points et de proposer quelques lectures alternatives. Ce qui importe ici, toutefois, ce n'est pas tant le contenu de ces discours que leur nature. Par-delà leurs points communs et leurs différences, il est remarquable que, même pour cette « anthropologie anarchiste » critique des théories évolutionnistes du passé, la Mésopotamie n'existe que sous le prisme des « origines » – que ce soient celles de l'agriculture, des villes, de l'État, ou de la domination sociale. En posant, encore et toujours, comme seule question « comment en sommes-nous arrivés là? », Scott, Graeber et Wengrow ne parviennent qu'imparfaitement à se départir du récit mythologique qu'ils critiquent chez leurs prédécesseurs. Certes, la ligne droite est remplacée par une série d'à-coups, et cette approche critique a le mérite d'abandonner la perspective téléologique et d'envisager que ce qui s'est passé aurait tout aussi bien pu ne pas se passer. Cependant, en cherchant encore et toujours dans l'histoire lointaine les causes premières de nos conditions de vie actuelles, fût-ce en remplaçant l'éloge par la critique, ces auteurs ne se sont pas affranchis de la pensée linéaire, ni de la perspective

18. *Ibid.*, chapitre 8.

étiologique. Peu importe, sur le plan du discours, que l'hypothèse du progrès humain soit remplacée par une version anthropologique du mythe de la chute et qu'à la glorification du temps présent se substitue une critique radicale de nos modes de vie ; dans tous les cas, le passé est instrumentalisé pour justifier (ou critiquer, selon les convictions des auteurs) l'ordre social existant. Si « nous » vivons en ville, c'est parce que « d'autres », dans un passé lointain (littéralement, *in illo tempore*¹⁹), ont été les premiers à faire ainsi, et qu'une fois le « tournant urbain » pris, le mal était fait. *Idem* pour l'État, l'inégalité, etc. On le voit aisément, ce n'est pas là un discours historique, mais encore une fois une production de mythes : un discours étiologique, ancré dans un passé largement fantasmé, qui se soucie peu des détails et des singularités, et qui ne puise au travail des historiens et archéologues que ce qui va dans le sens du récit établi à l'avance (au risque, souvent, de faire des contresens, fussent-ils de bonne foi).

LES PREMIÈRES VILLES DE MÉSOPOTAMIE, DU MYTHE À L'HISTOIRE

L'histoire des premières villes de Mésopotamie ne peut être comprise si l'on s'en tient à un discours surplombant au sein duquel le foisonnement d'expériences humaines qui eurent lieu, en divers points de l'espace syro-mésopotamien et au cours de plusieurs millénaires, se trouve réduit *in fine* (et ce

19. De façon paradoxale, Graeber et Wengrow (*ibid.*, chapitre 12) critiquent avec force la séparation, opérée par Mircea Eliade, entre sociétés traditionnelles vivant dans un temps cyclique où le présent ne ferait que répéter les actes fondateurs opérés dans le temps du mythe (*in illo tempore*) et sociétés historiques vivant dans un temps linéaire où le passé éclaire le présent en vue d'un futur toujours en cours d'accomplissement, sans, semble-t-il, se rendre compte que leur propre raisonnement les amène simplement à historiciser l'*in illo tempore*, à placer le mythe fondateur dans un lieu et temps historique précis, sans en contester la portée étiologique.

malgré les protestations du contraire par les tenants de l'« anthropologie anarchiste ») à un archétype étiologique censé tout à la fois typifier et fonder dans le temps un ou plusieurs traits caractéristiques de nos sociétés contemporaines. Celles-ci sont artificiellement rétro-projetées sur les réalités de gens dont les modes de vie étaient, par bien des aspects, très différents des nôtres, et dont l'idée même que nous en soyons les descendants, fût-ce en ligne indirecte, est on ne peut plus discutable. À ce stade de l'enquête, il convient d'abandonner purement et simplement le fantasme des origines et le discours mythologique en faveur d'un discours, certes plus humble, mais directement issu des données (écrites et matérielles) qui, depuis les temps anciens où ceux qui les ont produites vivaient entre Tigre et Euphrate, sont parvenues jusqu'à nous – données fragmentaires, incomplètes, souvent ambiguës, mais réelles. Comme toute démarche historique, la production de ce discours appelle à un travail actif de création du sens par des spécialistes ancrés dans leur temps, lequel encadre et contraint (fût-ce de façon inconsciente) autant les questions que nous sommes amenés à (nous) poser que les réponses (temporaires) que nous pouvons proposer. À l'inverse du mythe, ce discours n'en est pas moins porteur de vérité, ou à tout le moins de véridicité, dès lors que la méthode de l'enquête est respectée et que la mise en ordre permet de rendre compte des données existantes, en attendant le jour (jamais lointain, en ce qui concerne les études mésopotamiennes) où de nouvelles découvertes nous obligeront à clarifier, modifier, ou parfois même abandonner le paradigme au profit d'un nouveau, plus à même de rendre compte des données²⁰.

20. Sur ce point, le mode d'évolution des connaissances historiques se rapproche de celui mis en avant par Thomas Kuhn pour les connaissances scientifiques : Thomas S. Kuhn, *La Structure des révolutions scientifiques*, traduit de l'anglais par Laure Meyer, Flammarion, coll. « Champs », 1983 (édition originale : *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, 1962).

Des premières villes encore mal connues

Le premier point d'importance – et ce n'est pas le moindre paradoxe pour une région qui a joué un rôle aussi central dans les débats sur l'origine des villes – est que l'on connaît très mal les premières villes de Mésopotamie du Sud. Non seulement l'occupation continue des sites a fait que les strates archéologiques les plus anciennes ont été continuellement recouvertes par des niveaux d'occupation plus récents, et ce parfois sur des millénaires, mais l'alluvionnement du Tigre et de l'Euphrate, depuis lors, a recouvert la base des tells²¹ ou les sites des villages, désormais enfouis sous plusieurs mètres de sédiments et difficilement recouvrables par l'archéologie. Par ailleurs, les circonstances géopolitiques ont rendu cette partie de l'Irak inaccessible pendant plus de trente ans, même si les choses sont en train de changer. Au stade actuel de nos connaissances, il apparaît assez clair que, loin d'être un « foyer primaire » de la sédentarisation agraire, la plaine alluviale de Mésopotamie fut une tard-venue pour l'implantation des villages de fermiers néolithiques. Avant le VI^e millénaire avant notre ère, le cours des fleuves était trop imprévisible pour permettre aux humains de s'y implanter de façon permanente. On connaît quelques villages de la dernière période préhistorique de Mésopotamie, l'Obeid, avec une densité plus grande de l'habitat dans la partie aval, alors au contact de vastes marais littoraux bordant une mer en transgression lente. Les fouilles d'Uruk, seul site de la région fouillé de façon un tant soit peu extensive pour ces périodes, ont identifié une fondation du site à la toute fin du V^e millénaire, à un moment où la région sise en bordure du marais (désormais stabilisé par la fin d'un épisode de transgression marine) connaît une explosion démographique

21. En archéologie moyen-orientale, ce terme désigne les collines artificielles créées par l'accumulation, en un même lieu, de niveaux stratigraphiques formés par les débris de bâtiments et d'autres résidus d'activités humaines, résultat de l'alternance de phases de destruction et reconstruction des villes sur le temps long.

sous la forme de villages installés sur des promontoires naturels. Uruk, à ses débuts, n'est elle-même qu'un petit groupe de villages de ce type – au moins deux, sans doute plus. Durant la première moitié du IV^e millénaire, ces villages s'agrègent en un ensemble proto-urbain dont on ne sait à peu près rien, faute de fouilles conséquentes. Même alors, ces proto-villes (il est probable qu'Uruk ne fut pas seule) étaient installées sur de petits promontoires naturels et devaient se trouver entourées par les eaux au moment des grandes crues de printemps, voire pendant une partie de l'hiver²².

L'archéologie atteste qu'Uruk avait atteint une forme que l'on peut qualifier d'urbaine vers 3600 avant notre ère, et sans doute un peu avant²³. La marque principale en est l'érection d'une série de bâtiments sur les sites qui deviendront – ou étaient peut-être déjà – l'Eanna, l'enceinte sacrée de la déesse Inana/Ishtar, et celle du dieu du ciel, Anu. Certains de ces bâtiments reflètent une monumentalité jusqu'alors inconnue, avec une surface au sol pouvant atteindre 2 400 m², des soubassements en pierre ou des colonnes décorées à l'aide d'une mosaïque de cônes de pierre. Il est probable (même si c'est discuté) que ces bâtiments étaient des temples, comme c'est le cas aux millénaires suivants. La période la mieux connue est la fin de la séquence, dite période IVa, entre 3500 et 3250 avant notre ère. Les temples deviennent alors plus massifs encore et d'autres constructions, identifiées par les fouilleurs comme des halls et des cours, complètent le bâti. Le site atteint

22. Jennifer R. Pournelle et Guillermo Algaze, « Travels in Edin : Deltaic Resilience and Early Urbanism in Greater Mesopotamia », in Augusta McMahon et Harriet Crawford (dir.), *Preludes to Urbanism : The Late Chalcolithic of Mesopotamia*, McDonald Institute for Archaeological Research, 2014, p. 7-34.

23. On trouvera une présentation synthétique des fouilles d'Uruk, tenant compte des avancées récentes de la datation au radiocarbone (qui ont repoussé de quelques siècles dans le temps les développements de l'Uruk ancien), chez Ricardo Eichmann, « Uruk's Early Monumental Architecture », in Nicola Crüsemann, Margarete van Ess, Markus Hilgert et Beate Salje (dir.), *Uruk, First City of the Ancient World*, éd. Timothy Potts, The J. Paul Getty Museum, 2019, p. 97-107.

quelque 250 ha de superficie, ce qui semble avoir été sans précédent. Il n'existe pas de consensus entre spécialistes sur la façon de transcrire la taille des sites en nombre d'habitants, mais la ville faisait figure, pour l'époque, de mégapole. C'est aussi autour de cette période que se mettent en place les outils de gestion administrative nécessaires au contrôle et à la gestion des vastes ressources en commodités, animaux et travailleurs dont disposaient les administrateurs de ces bâtiments : les scellements (connus dès l'époque précédente) et l'écriture cunéiforme.

La « démocratie (pas si) primitive » est un mythe moderne

La nature de la vie quotidienne et des relations sociales dans cette première ville (connue) de Mésopotamie du Sud fait encore aujourd'hui l'objet de spéculations sans fin, que la rareté et l'obscurité des données ne permettent guère de trancher. Ce qui est clair, c'est que de cette première urbanisation, les archéologues n'ont fouillé *que* les temples, pas la partie où les gens, et peut-être les dirigeants, auraient pu vivre. On se doit donc d'être extrêmement prudent lorsque l'on déduit de ces fouilles que les premières villes sumériennes étaient, comme l'imaginent Graeber et Wengrow, des havres de « démocratie » – fût-elle « pas si primitive que cela »²⁴ – organisés autour d'institutions collégiales. Il est vrai qu'au cours des millénaires suivants (les seuls pour lesquels nous disposons de sources écrites sur ce sujet), on connaît de robustes assemblées urbaines en charge de la vie

24. Graeber et Wengrow, *Au commencement était...*, *op. cit.*, chapitre 8. L'analyse des deux auteurs sur ce sujet repose sur une étude complètement dépassée de Thorkild Jacobsen datant des années 1940, qui s'appuyait sur des récits mythiques et non sur des sources historiques et qui, même en son temps, n'avait guère convaincu la plupart de ses collègues. De façon plus que surprenante pour tout spécialiste de la question, ils affirment même qu'« [a]ujourd'hui, les assyriologues poussent ses idées encore plus loin ». Les pages qui suivent ne sont qu'une série de contresens majeurs et de rapprochements indus de phénomènes qui existèrent à des dates et en des lieux variés, tous postérieurs de plusieurs millénaires aux débuts de l'urbanisation.

municipale quotidienne, mais hors cas exceptionnel de pouvoir royal affaibli, rien ne suggère que ces dernières aient eu le moindre poids sur les décisions politiques comme la guerre, la paix ou les grands travaux. Leur rôle est judiciaire (pour les conflits de voisinage) et administratif (elles gèrent des biens communs, dont des biens privés tombés en déshérence). Elles n'avaient pas de pouvoir législatif, un concept qui ne s'applique que très improprement à la conception mésopotamienne du droit, où l'accord entre parties l'emporte sur toute autre forme juridique²⁵. Autant que la documentation écrite (largement postérieure aux débuts de l'urbanisation mésopotamienne) permet d'en rendre compte, seul le roi prononce « la loi », moins sous forme d'une norme contraignante que comme modèle de la décision juste. Ce qui faisait droit et avait valeur normative dans la parole royale, c'était la justice rendue par le roi sur des cas précis, qui devait non seulement être appliquée mais aussi servir de modèle et de jurisprudence aux autres instances judiciaires, que ce soient les assemblées urbaines, de quartier, ou de profession (comme les temples ou le quartier des marchands).

Peut-on parler d'État, voire de royauté, pour ces premières périodes urbaines de Mésopotamie ? Peut-être, mais ce n'est pas sûr. Les textes les plus anciens ne mentionnent pas le terme qui deviendra celui par lequel, au troisième millénaire, on définit le monarque (LUGAL). À l'époque d'Uruk III, dite aussi de Djemdet Nasr (3250-3000 avant notre ère), on rencontre le terme EN, qui à partir du milieu du III^e millénaire décrit un grand prêtre, mais qui sert aussi à désigner « le maître » dans divers noms composés – sans aucun doute un renvoi au sens premier. On en a déduit que les premières villes étaient gouvernées par des prêtres, que

25. Voir sur ce sujet les travaux de Sophie Démare-Lafont, en particulier « La valeur de la loi dans les droits cunéiformes », *Archives de philosophie du droit*, 32, 1987, p. 335-346.

l'on a mis en relation avec la figure dite du « roi-prêtre » ou du « grand homme » qui apparaît en représentation dès le milieu du IV^e millénaire. La plus célèbre est le vase d'albâtre d'Uruk (3500-3250), où l'on a de façon convaincante reconstitué ce personnage – qui se distingue par sa coiffe, son habit et sa stature supérieure à celle des autres hommes représentés nus – servant d'intermédiaire entre la communauté et la déesse Inana/Ishtar, à qui il présente les offrandes issues de l'agriculture et de l'élevage. On oublie cependant souvent que les plus anciennes représentations connues se trouvent sur des scellements, marques de propriété de l'institution qu'il dirigeait sur certains entrepôts, et qui datent de 3600-3500²⁶. Il y est représenté la lance à la main, présidant à l'exécution de prisonniers aux mains attachées dans le dos ou le suppliant de les gracier. Si le dirigeant de ces premières cités était un prêtre, il était d'un naturel fort belliqueux – ce que confirment les listes de personnel les plus anciennes, vers la fin du IV^e millénaire, qui montrent qu'une part non négligeable des humains listés par tête (comme des animaux) sur les registres des temples étaient des esclaves hommes et (surtout) femmes, dont les noms pour partie d'origine étrangère traduisent que certains furent capturés au cours de razzias dans des contrées lointaines²⁷.

Nous n'en savons pas suffisamment à son sujet pour savoir s'il représentait une forme de pouvoir monarchique héréditaire, comme ce sera le cas à partir du III^e millénaire, ou s'il était plutôt un chef charismatique au sens wébérien, choisi par la communauté pour ses qualités personnelles. Ce qui est certain, c'est que le mode de représentation qui le décrit comme plus grand que nature, donc séparé et au-dessus du commun des mortels (une caractéristique de la figure royale

26. Ces scellements ont été publiés par Rainer Michael Boehmer, *Uruk : früheste Siegelabrollungen*, Ausgrabungen in URUK-Warka 24, Philipp von Zabern, 1999.

27. Robert K. Englund, « The Smell of the Cage », *Cuneiform Digital Library Journal*, 2009/4 (URL : <https://cdli.mpiwg-berlin.mpg.de/articles/cdlj/2009-4>).

dans l'art des millénaires suivants), ne laisse aucun doute quant au fait qu'il ne s'agit pas là d'un *primus inter pares*, leader désigné par des assemblées d'hommes et de femmes qui sont ses égaux, comme l'imaginent Graeber et Wengrow. Il est probable que certains changements politiques s'opérèrent au tournant du troisième millénaire, puisque pour la première fois sont mentionnés, dans les textes archaïques d'Ur (quelque part entre 3000 et 2600 avant notre ère), un « roi de Lagash » (LUGAL LAGAŠ) qui avait peut-être une forme d'autorité régionale, et un « palais » (EGAL, ou « grande maison »), dont il n'y a pas lieu de douter qu'il était la résidence principale de l'autorité séculaire, distincte des temples. L'idée d'une « démocratie pas si primitive que cela » défendue par Graeber et Wengrow n'a pas plus de base historique que le communisme primitif d'Engels, et il faut abandonner le fantasme romantique des temples sumériens comme bienveillantes institutions de charité peu à peu détournées de leur fonction à mesure que progressait l'État. Bien au contraire, dès qu'elles apparaissent sur la scène de l'histoire, ces institutions à vocation tant industrielle que religieuse reposent sur une main-d'œuvre asservie de dépendants et dépendantes dont rien n'indique qu'ils ou elles étaient maintenu(e)s en vie au-delà du minimum, et la stricte hiérarchie sociale avait à son sommet un homme (jamais une femme) concentrant en ses mains ce que Weber aurait appelé le monopole de la violence légitime.

Des expériences urbaines multiples aux formes et trajectoires variées

Il faut aussi battre en brèche l'idée que la stratification sociale et l'organisation hiérarchique visibles dès les textes d'Uruk découlaient, comme le propose Scott à la suite de Childe, de l'accaparement des surplus de céréales, seule production susceptible d'être « centralisée » par le pouvoir émergent. S'il faut bien envisager ces premières villes

sumériennes comme occupant et exploitant différentes niches écologiques (les terres à céréales irriguées par simple gravité depuis les bras d'eau situés légèrement en surplomb de la plaine, mais aussi, et peut-être surtout, les marais aux riches flore et faune, ainsi que la zone estuarienne en contact avec la côte et le commerce maritime), il est faux de penser que seules les céréales étaient susceptibles d'être taxées. Bien au contraire, les textes les plus anciens montrent qu'aussi bien les offrandes au dieu des eaux Enki (à Eridu) que les rations distribuées aux travailleurs asservis reposaient sur le poisson séché – denrée issue des traditions des chasseurs-cueilleurs mais non moins stockable, comptable et taxable que le grain. Aussi loin que l'on parvient à remonter dans le temps, l'urbanisme urukéen apparaît donc comme un tout cohérent où la concentration démographique s'accompagne de la hiérarchisation sociale la plus crue et de la concentration du pouvoir entre quelques mains, sinon même déjà celles d'un seul homme (à la fois médiateur avec les dieux – et, partant, garant de la prospérité de la communauté – et chef de guerre).

Une des découvertes radicales des vingt dernières années a été de montrer, contre ce que l'on a longtemps cru, faute de chercher ailleurs, que la plaine alluviale de Mésopotamie du Sud n'était pas la seule région où l'on voit, vers la fin du V^e et au début du IV^e millénaire, apparaître des villes issues de la coalescence de villages préexistants. Cet urbanisme s'est développé dans le Nord en même temps, sinon même avant Uruk, et des sites comme Tell Brak et Tell Hamoukar (aujourd'hui en Syrie) ont atteint un statut urbain dès 3800-3600²⁸. Il ne s'agit pas d'isolats : on connaît des villes au IV^e millénaire sur le Balikh (Tell Hammam et-Turkman), le cours supérieur de l'Euphrate (Hacinebi Tepe), le Tigre moyen (Tepe Gawra) et

28. On trouvera une présentation synthétique de ces développements chez Jason A. Ur, « Cycles of Civilization in Northern Mesopotamia, 4400–2000 BC », *Journal of Archaeological Research*, 18, 2010, p. 387-431.

au nord du Sinjar (Tell al-Hawa). Mieux fouillés que la métropole du Sud, ces sites offrent un renversement de perspective complet par rapport au discours traditionnel : dès la phase ancienne (Obeid / Chalcolithique récent 1-2), vers 4800-3700, on y retrouve des pratiques administratives avancées (scellements à Gawra) sinon l'écriture, des constructions monumentales (Hammam et-Turkman, Brak), un artisanat spécialisé (Brak) et des traces de commerce à longue distance de l'obsidienne et du métal (Khirbat al-Fakhar, Hamoukar, Brak). Paradoxalement, ces sites ne manquent que d'une chose : un habitat dense et groupé, ce qui fait que l'on considère en général cette phase comme proto-urbaine plutôt que proprement urbaine. Rappelons toutefois que, contrairement aux sites du Nord, les quartiers d'habitat d'Uruk n'ont pas été fouillés, et que rien n'exclut qu'il en ait été de même dans le Sud... En tout état de cause, le stade urbain (incluant densité de l'habitat et hiérarchie des sites sur trois ou quatre niveaux) est atteint dès la période suivante, le Chalcolithique récent 3-4 (vers 3800-3600), au moment où, sur la base des prospections de surface, l'on voit les villages d'Uruk eux-mêmes s'associer en un établissement plus compact. La conclusion qui s'impose est que les *fonctions* urbaines ont précédé l'*habitat* urbain, que les premières sont nées au sein des villages dont certains ne devinrent des villes que lorsque ces fonctions, et les spécialisations socio-politiques afférentes, atteignirent un niveau critique tel que de nouvelles relations sociales naquirent qui pouvaient s'affranchir du cadre villageois.

Ce phénomène est particulièrement bien illustré par un cas étonnamment ignoré de la littérature anglo-saxonne, le site de Tell Feris, dans la Jezireh syrienne, fouillé par une équipe du CNRS sous la direction de Régis Vallet²⁹. Même

29. Régis Vallet, « Tell Feris, a Failed Pathway Towards Urbanism in Northern Mesopotamia », *Études mésopotamiennes – Mesopotamian Studies*, 1, 2018, p. 156-172.

si le site ne dépassa jamais les 4 ha et donc le statut, sur la base de sa seule taille, de village, les fouilles ont révélé l'existence, dès le début du V^e millénaire (Obeid, vers 4800-4600), de quatre ateliers de poterie attribués à cinq groupes distincts dont la production dépassait le cadre domestique. Il s'agit d'ateliers spécialisés dont la poterie était exportée vers d'autres sites locaux. À la période suivante (Chalcolithique récent 1, vers 4600-4400), on rencontre un bâtiment de type hall d'assemblée de quelque 250 m², équipé d'un foyer et de silos attenants, dans lequel ont été retrouvés les tessons de nombreux bols, avec trois des cinq traditions locales représentées. Cela suggère l'existence, bien avant les « sociétés héroïques » de la Turquie voisine au III^e millénaire (dans lesquelles Graeber et Wengrow veulent voir l'origine du pouvoir royal au Moyen-Orient³⁰), d'une sociabilité de type lignagère où certains membres (très certainement mâles et chefs de foyer) de différents clans se retrouvaient régulièrement pour partager des banquets et consommer ensemble céréales (orge et blé tendre), animaux domestiques (ovins, caprins, porcs et bovins) et de façon marginale produits de la chasse (lièvres, gazelles, équidés, aurochs et oiseaux). Des traces d'urbanisme planifié dès la période suivante (Chalcolithique récent 2, vers 4400-3700) suggèrent l'existence d'une forme d'autorité centrale au niveau de ce qui s'apparente morphologiquement à un village et qui devait être un concurrent local de la voisine Tell Brak, alors en gestation proto-urbaine. Un changement radical s'opère vers 3700 (Chalcolithique récent 3), quand seuls deux groupes de potiers étaient encore en activité. On voit apparaître une immense ferme (près de 425 m²) avec des capacités de stockage bien supérieures aux besoins d'une famille, même élargie, ce qui suggère que les élites locales étaient désormais orientées vers la production de surplus

30. Graeber et Wengrow, *Au commencement était...*, *op. cit.*, chapitre 8.

agraires à destination de Tell Brak, qui avait entre-temps concentré l'ensemble des fonctions urbaines. Le modèle classique imagine la classe des spécialistes urbains (prêtres, scribes et autres professions ne produisant pas eux-mêmes leur nourriture) se former par une logique de différenciation interne, leur émergence se faisant aux dépens des paysans dépendants de la ville, dont ils auraient accaparé une partie des ressources. En fait, il semble plutôt que ces spécialistes aient été nourris grâce à l'apparition d'élites locales qui concentrèrent la production au niveau des bourgs et villages voisins, et ce certainement au détriment d'autres membres de leur communauté, même si cela reste pour l'heure impossible à déterminer. De nouvelles hiérarchies sociospatiales virent donc le jour non seulement au sein des villes et entre villes et campagnes, mais aussi au sein même du monde rural.

Pour conclure, je veux dire adieu au mythe des « origines » pour embrasser la diversité des expériences humaines, dans tout leur foisonnement, leur richesse, leurs impasses parfois. Uruk n'est pas « la première ville » d'une longue série ininterrompue jusqu'à nous, c'est un exemple parmi bien d'autres que seules les limites de notre documentation ont pu un temps faire apparaître comme paradigmatique. L'évolution des sociétés, comme celle des espèces, y compris les hominidés (anciens et modernes) au cœur de la pièce *Neandertal* de David Gesselon, n'est pas une ligne droite inéluctable, mais un buisson foisonnant de branches entrelacées qui sont autant d'aventures humaines, qu'il faut apprendre à lire pour leur propre compte plutôt que pour ce qu'elles disent de nous, ici et maintenant.

Conscience, perception et écriture de soi

Des myriades de perceptions différentes... Seul le langage permet de ne pas être emporté par l'instabilité du flux de conscience. Les mots, comme un radeau pour ne pas se noyer, pour tenter de retenir le temps en fixant l'instant présent. Et, toujours, l'irrésistible tentative de lien avec l'autre, traversée par la peur tout autant que par l'aspiration à une existence intense. Six personnages, la scène comme un terrain de jeu, un pique-nique sur le sable... (Pauline Bayle)

Notre vie mentale nous apparaît comme un flux plus ou moins tumultueux de perceptions, de pensées, d'émotions... Les méthodes de mesure de l'activité cérébrale, comme l'électroencéphalographie, permettent d'enregistrer le film des activations cérébrales provoquées par un stimulus (une image, un son...). Même durant l'éveil, notre cerveau traite une grande partie de l'information sensorielle de manière automatique, sans que nous en ayons conscience. Grâce à ces recherches, nous commençons à mieux comprendre comment notre cerveau crée notre réalité! (Claire Sergent)

Identité individuelle et recherche d'une conscience commune, plus universelle... L'écriture de Virginia Woolf, comme sa pensée féministe, est en tension entre intime et collectif, entre revendication d'une identité féminine et aspiration à s'affranchir des limites d'un genre. De l'aube du XX^e siècle à la période contemporaine, la conscience de soi et le rapport au collectif traversent la littérature, nos vies

personnelles et, plus largement encore, les sociétés contemporaines. (Naomi Toth)

Proust disait que la vraie vie, c'était la littérature. Aujourd'hui, la subjectivité se construit sur un récit de sa vie : une vie bonne serait une vie qui aurait une cohérence narrative. Interroger la transformation de la place du récit de vie dans la littérature au cours du dernier siècle permet de contribuer à l'histoire littéraire tout autant que d'éclairer les transformations sociales du rapport à soi. (Antoine Compagnon)

Longtemps, l'histoire de l'esclavage a été écrite à partir des registres de douanes, des actes notariés d'achat et de vente. D'origine angolaise, Páscoa Vieira a été envoyée au Brésil, avant d'être condamnée en 1700 pour bigamie par le tribunal de Lisbonne. C'est grâce aux archives des tribunaux de l'Inquisition que sa subjectivité, sa sensibilité et son parcours de vie ont pu être reconstitués, par bribes. Le portrait d'une femme résistante, qui a cherché à être actrice de sa propre vie, aux prises avec la justice de trois continents. (Charlotte de Castelnau-L'Estoile)

Quel est le rôle des émotions et des expressions faciales dans les relations et les interactions sociales ? Les émotions dites primaires (peur, joie, colère, dégoût, tristesse, surprise) émergent *via* les différentes modalités sensorielles durant les premiers mois de la vie. En revanche, les émotions dites morales (honte, culpabilité, gratitude...) nécessitent l'apprentissage des normes sociales et culturelles, l'appréhension des implications de nos actions sur autrui. La conscience de soi et le sens moral, essentiels aux comportements sociaux adaptatifs et au développement de l'empathie, sont aussi des compétences cognitives. (Édouard Gentaz)

Retenir le temps

Pauline Bayle

Entretien avec Tiphaine Karsenti, Lucie Madeleine,
Claire Sergent, Wes Williams

Wes Williams : Pauline Bayle, depuis une dizaine d'années vous nous faites redécouvrir sur scène les grandes œuvres dites littéraires. Ces œuvres – qui vont de *L'Iliade et l'Odyssée* jusqu'à *Chanson douce* de Leïla Slimani, en passant par *Les Illusions perdues* de Balzac – sont transformées par une combinaison de créations, d'expériences scéniques contemporaines. Le spectacle que vous présentez à Avignon est une relecture lumineuse, fulgurante, de l'œuvre de Virginia Woolf.

« *Free, yet concentrated, prose, yet poetry, a novel and a play.* » Cette citation de Woolf, tirée de son journal intime, marque peut-être la genèse de cette œuvre immense, impossible, que sont *Les Vagues*. Cette phrase, qui est comme la trace du désir inachevé d'inventer une nouvelle forme ou une nouvelle expérience théâtrale, est venue à l'esprit de Woolf il y a presque un siècle. Voilà qu'*Écrire sa vie* répond à ce désir inachevé de Woolf, pour en faire une expérience intense, collective et urgente.

La première question que j'aimerais vous poser porte sur la traduction et la transposition, puisqu'il ne s'agit pas uniquement de traduire un discours composé en anglais, mais de transposer un texte qui n'est assurément pas une pièce de théâtre, et qui n'a ni personnages ni intrigue : ce sont des voix. Comment traduire le timbre d'une voix ? Comment transposer *Les Vagues* en spectacle ?

Pauline Bayle : J'ai d'abord travaillé sur Homère, Leïla Slimani et Balzac. Il y a quelque chose de l'ordre d'un compagnonnage amoureux, houleux, entre moi qui travaille sur le texte et l'auteur ou l'autrice sur qui je travaille. C'est amoureux, parce que le point de départ de tout cela est une foi immense dans la langue – en l'occurrence celle de Virginia Woolf – et dans la poésie qu'elle convoque, dans la possibilité de l'incarner dans des hommes et des femmes d'aujourd'hui sur un plateau de théâtre. Il y a cette foi-là qui est absolue et qui est un fil rouge de tout le travail. À aucun moment, je n'en ai douté.

Cependant ces romans, y compris *Les Illusions perdues*, sont très loin du théâtre ; on est donc obligé de trahir. Pour Virginia Woolf, la difficulté était encore plus grande, parce qu'il y a quelque chose dans *Les Vagues* qui est de l'ordre du *stream of consciousness*, ce flot de conscience qui nous embarque dans les pensées des personnages. Elle dit, d'ailleurs, que ce ne sont pas des personnages, elle est très irritée de voir qu'un critique de l'époque trouve qu'elle a inventé six merveilleux personnages et elle s'en agace dans une lettre ou dans son journal. Je trouve pourtant qu'ils sont incroyablement incarnés dans son livre.

Il y a forcément une adaptation, une réécriture pour le plateau qui est de l'ordre de la trahison. On n'a pas affaire à une parole solitaire, puisque le théâtre est un lieu de dialogue, l'endroit où une parole est proférée et agit, où les mots font et défont les êtres. Virginia Woolf aussi a une foi absolue dans le langage, dans sa capacité à restituer l'expérience du vivant, l'expérience que c'est de vivre. Aussi la rencontre avec le théâtre est évidente.

D'un point de vue plus dramaturgique, il est vrai que, dans *Les Vagues*, il n'y a pas d'intrigue à proprement parler. Mais il y a un pivot central, qui est la mort d'un septième ami. Cela a nourri mon travail d'écriture : je me suis fondée sur cet avant-après. Dans la première partie, la mort n'est pas présente, on vit dans l'ignorance de la mort, avec la conviction

que l'on ne mourra jamais et que l'on va passer l'éternité à se raconter des histoires et à contempler la nature, une sorte d'Éden. Et tout à coup, la mort fait irruption sans préavis et, à partir de ce moment, il faut réapprendre à vivre.

Dans la dernière partie, Bernard, l'un des personnages, est seul, un peu comme le survivant. Tout se termine, il est face à la mort. Je me suis très vite dit qu'il n'était pas du tout face à la mort, qu'il était prêt à écrire, prêt à restituer cette expérience-là.

Lucie Madeleine : Pourriez-vous nous raconter votre rencontre avec *Les Vagues* et l'envie de la porter au théâtre ?

Pauline Bayle : Je suis passionnée par Virginia Woolf depuis des années, et ses mots sont nichés au creux de ma mémoire intellectuelle et émotionnelle. En mars 2020, durant le premier confinement, j'ai relu *Les Vagues* et j'en suis restée sidérée. Le chaos de la pandémie, l'impact de celle-ci sur nos vies et l'incertitude de la période à venir ont trouvé un écho très fort dans cette lecture, tant Virginia Woolf met magnifiquement en lumière l'implacable force qui gouverne nos vies et le temps qui passe, sur lequel nous n'avons aucune prise. Les personnages des *Vagues* m'ont bouleversée, car ils se jettent envers et contre tout dans l'existence, et embrassent avec une soif absolue d'intensité cette condition humaine à laquelle personne ne peut échapper. À partir de là, je me suis replongée dans l'ensemble de l'œuvre de Virginia Woolf, découvrant ou redécouvrant la puissance étincelante de son écriture et de sa pensée. *Les Vagues* ont ainsi été un point de départ et, si j'ai conservé la structure du récit d'apprentissage, qui suit une bande d'amis inséparables de l'enfance à l'âge adulte, j'ai en revanche puisé dans l'ensemble de son œuvre. L'écriture du spectacle s'est ainsi nourrie d'une multitude d'autres extraits de ses romans, mais également de ses essais, de son journal ou de sa correspondance.

Lucie Madeleine : Le langage a une place essentielle dans l'écriture de Virginia Woolf, comment vous êtes-vous emparée de cette question dans votre création ?

Pauline Bayle : Pour Virginia Woolf, la présence au monde advient avant tout par la capacité à formuler ce que l'on ressent. Si les personnages sont tous dotés de personnalités très différentes, ils se rejoignent tous dans l'importance qu'ils confèrent au langage. Les mots sont comme une planche de salut, un radeau auquel ils s'accrochent pour ne pas se noyer. S'ils parlent, c'est pour survivre. Cette puissance du langage dans l'œuvre de Virginia Woolf crée une tension entre la peur de ne jamais pouvoir être compris, de ne jamais trouver le mot juste pour sortir de la solitude, et l'envie irrésistible d'esquisser un lien entre deux êtres humains. Les mots ainsi échangés racontent la façon dont le dialogue peut faire et défaire les personnes et comment, à travers eux, on se confronte à autrui pour peut-être sortir de l'échange à jamais. Ces personnages partagent ce qui les rassemble comme ce qui les abîme, et à travers leurs voix, Virginia Woolf dessine en creux sa propre naissance en tant qu'autrice.

Lucie Madeleine : Voyez-vous une relation entre le récit écrit par Virginia Woolf et sa propre vie d'autrice ?

Pauline Bayle : Dans son journal, Virginia Woolf semble être obsédée par une question : comment écrire lorsque le futur n'existe pas ? Très tôt, sa vie a été marquée par l'incertitude et le chaos, rendant impossible toute projection dans l'avenir aussi bien au niveau intime que politique. Intime d'abord parce que la mort fait irruption dans sa vie de façon très violente : en moins de dix ans, elle perd sa mère, sa demi-sœur, son père et enfin son frère, qu'elle aimait tous profondément. Ces deuils laisseront une empreinte fondamentale dans son rapport à l'existence.

Politique ensuite, car elle a 32 ans lorsque la Première Guerre mondiale éclate et fracture toute l'Europe. Le choc et le traumatisme liés à ce conflit ne s'effaceront que pour voir la montée des fascismes et la menace de la Seconde Guerre mondiale. Ce qui me fascine chez Virginia Woolf, c'est la façon dont ces chocs et cette instabilité ont été à la source de sa vocation d'écrivaine et comment elle s'en est emparée pour créer une matière littéraire d'une somptueuse poésie. La puissance de son œuvre a longtemps été circonscrite à une poésie de l'intériorité pensée par une femme fragile et mélancolique. Il s'agit à mon sens de bien plus que de cela : Virginia Woolf entreprend une quête littéraire d'une folle ambition, à la fois formelle et politique, et qui s'ancre pleinement dans la modernité. Affranchis des discours normatifs, ses romans sont ainsi des tentatives aussi intenses qu'absolues de représenter l'âme humaine dans toute sa multiplicité et sa complexité.

Lucie Madeleine : Le temps qui passe et son inexorabilité sont au cœur de l'œuvre de Virginia Woolf. Comment transmettre cela sur un plateau de théâtre ?

Pauline Bayle : Au fil du spectacle, nous suivons l'itinéraire d'une bande d'amis à la manière d'un roman d'apprentissage. Virginia Woolf a été très marquée par la force et la beauté de son enfance, et elle n'a eu de cesse d'y faire référence dans tous ses écrits, qu'ils soient fictionnels ou autobiographiques. C'est durant ses premières années que son paysage intérieur s'est esquissé et, une fois devenue adulte, elle ne l'a jamais vraiment quitté, le revisitant de mille et une manières. Avec les acteurs et actrices du spectacle, nous avons travaillé à inventer certains rituels de l'enfance, certains signes qui scellent les amitiés éternelles. Puis nous avons cherché ensemble comment vivent ces amitiés lorsqu'elles se confrontent à l'âge adulte et au désenchantement qui l'accompagne. Je souhaite que le plateau de théâtre

témoigne de cet apprentissage et j'ai ainsi imaginé un dispositif scénographique qui évolue en même temps que se transforment les mondes intérieurs des personnages. J'aime l'idée de donner une matière à regarder qui incarne le temps, que le plateau change à mesure que les histoires se racontent et que les failles apparaissent.

Lucie Madeleine : Comment qualifieriez-vous le travail d'écriture nécessaire pour cette adaptation, de l'anglais au français, et du roman au théâtre ?

Pauline Bayle : C'est un travail très long. L'écriture de Virginia Woolf est extrêmement dense et travaillée, car pour elle, l'existence est avant tout une expérience sensible. Elle dessine des courants de conscience aiguisés, semblables à des lignes de crête qui font se joindre le versant de l'esprit et celui de la perception. Ses œuvres n'ont pas été pensées pour être dites à voix haute et elles nous immergent dans le flot de pensées des personnages. Le passage à l'oral nécessite donc une suite d'expériences différentes, depuis un travail nourri d'adaptation en amont, jusqu'à des improvisations pendant les répétitions et une réécriture ensuite. Lorsque nous lisons un roman, les mots sont la seule limite : tout notre espace mental de lecteur ou de lectrice peut s'emparer de ce que ces mots nous donnent à lire, de ce qu'ils racontent ; nous le façonnons avec notre propre regard, notre imaginaire. Mais au théâtre, l'espace et le temps sont inscrits dans la finitude des corps de celles et ceux qui sont au plateau. Nous avons cherché ensemble comment la langue de Virginia Woolf pouvait s'inscrire dans le prolongement des acteurs et actrices et s'ancrer dans leur chair, leur voix et leur présence.

Tiphaine Karsenti : Le théâtre incarne et matérialise tout ce que l'écriture romanesque ou poétique laisse flotter, d'une certaine façon. Mais votre spectacle matérialise et rend sensible le rapport entre la vie intime, la conscience partagée

entre des amis et la grande histoire. On a l'impression, dans la première partie, qu'ils se construisent une bulle. Une bulle collective, chorale, enfantine aussi, où ils jouent, où ils sont tous animés par cette même intensité de vie qui se traduit aussi dans les corps, par le travail chorégraphique. La scénographie, avec ces grands ballons rouges qui délimitent leur territoire – leur territoire de jeu –, d'une certaine façon les sépare et les protège peut-être un peu.

Au milieu, il y a cet ébranlement de la grande histoire, qui se sent physiquement sur scène, dans le public, et qui ensuite transforme l'espace : ce vide, ce noir et cette reconstruction du collectif, à partir de la fracture initiale. Un collectif qui est aussi un collectif transformé, qui devient une forme, où la porosité entre les subjectivités et les identités est plus forte. Je me demandais comment vous aviez travaillé sur cette articulation entre histoires individuelles et histoire collective.

Pauline Bayle : Quand on lit l'œuvre de Virginia Woolf, on se rend compte, comme je l'ai dit, qu'elle a été profondément marquée par la grande histoire, par le contexte dans lequel elle a grandi. Il y a la Première Guerre mondiale, où elle voit revenir du front toutes les gueules cassées. Il y a notamment un personnage bouleversant dans *Mrs. Dalloway*, le personnage de Septimus, qui n'arrive pas à se remettre de la guerre. Elle observe cela avec une très grande sensibilité, une très grande acuité. Ensuite, il y a la montée progressive du fascisme en Europe.

Virginia Woolf fait partie de ce que l'on appelle le Bloomsbury Group, qui est une sorte de bande d'intellos fêtards des années 1920, qui comprend John Maynard Keynes mais aussi des peintres, des critiques d'art, etc. Ils se réunissent chez Virginia Woolf, sa sœur Vanessa, et Thoby, le grand frère, qui mourra quelques années plus tard. Elle a une conscience du monde qui s'aiguise et qui va aussi aiguïser l'écrivaine qu'elle va devenir. Souvent, on pense à Virginia

Woolf comme à une autrice de l'intériorité, de l'introspection, ce qu'elle est évidemment. Mais c'est aussi une femme profondément ancrée dans son époque, qui écrit énormément, qui est journaliste, critique littéraire, qui sort énormément et a beaucoup d'amis.

C'est cela qui m'a servi d'horizon pour projeter ces personnages dans quelque chose qui les dépasse. J'ai voulu raconter ce qu'est l'irruption de la mort dans l'intimité – la perte d'un ami ou d'un frère – et en même temps montrer ce que c'est que de se retrouver projeté dans un contexte qui nous dépasse complètement, que l'on n'a pas du tout choisi. Comment on tire son fil et sa soif d'absolu et ses attentes vis-à-vis de l'existence. Comment on affronte des choses sur lesquelles on n'a aucune prise.

Cette ouverture que propose Woolf, cette circulation entre les expériences de chacun et chacune, qui se font écho et qui, en même temps, sont cloisonnées, marquées par la solitude, nous ont beaucoup fait réfléchir. On a commencé par travailler tous les personnages. Tous les acteurs et toutes les actrices ont travaillé tous les personnages. On a fait une sorte de traversée, où chacun faisait l'expérience de Nora (Rhoda dans *Les Vagues*) ou de David (Louis dans le roman).

Le théâtre est merveilleux parce que les règles sont très libres. On peut tout à fait décider que l'on va être plusieurs à jouer un même rôle. C'est en reconvoquant un souvenir que, tout à coup, ils ne jouent plus les mêmes rôles qu'au départ et peuvent se reconstruire. Quand on est jeune, on affirme vraiment ce dont on est certain (les choses sont comme cela et pas autrement). Mais, le temps passant, l'on se dit « tout ce temps, j'ai cru vivre cela, mais en réalité, je n'étais pas cette personne, j'étais cette autre personne », bien au-delà des questions de genre.

Les genres sont très différenciés dans *Les Vagues* : Woolf embrasse le contexte historique et social qui pèse sur les épaules des garçons, avec leur éducation prestigieuse, et

sur celles des filles, notamment leur rapport au corps, qui est déterminant pour chacune des trois. Par exemple, il y a eu un moment, lors de la préparation du spectacle, où tous les personnages étaient des femmes, et les deux comédiens hommes jouaient des femmes.

C'était une expérience intéressante à laquelle je croyais beaucoup, mais je trouvais que cela résistait. Parce qu'aujourd'hui, jouer un homme, pour une femme, c'est facile parce que les hommes représentent la norme. Donc pour jouer un homme, il suffit de ne rien faire. En revanche, quand un homme joue une femme, c'est très périlleux et complexe. Vivement le moment où les hommes pourront jouer des femmes sans qu'ils aient besoin de faire des choses en plus, de donner des signes qui montrent que l'on est une femme.

J'avais déjà tenté cette expérience lors de mes précédents projets comme *L'Iliade et l'Odyssée* et *Les Illusions perdues*. Dans *Les Illusions perdues*, c'est une femme qui jouait Lucien de Rubempré. Dans *L'Iliade et l'Odyssée*, ce sont deux femmes qui jouaient Achille et Hector. Dans *L'Odyssée*, tous les acteurs étaient Ulysse, parce qu'Ulysse a cette capacité à être habité par une multiplicité infinie.

Les actrices à qui je demande de jouer un homme n'imitent pas un homme mais elles font moins. Il y a quelque chose de moins démonstratif que lorsqu'un homme joue une femme, situation dans laquelle il faudrait presque signifier le genre par des attitudes, par une manière de parler, par une manière de placer sa voix de manière très fine, évidemment, sans verser dans la caricature, parce qu'il n'est pas du tout question de cela ici. Ce sont cependant des choses très fines qui m'ont surpris, car une partie de moi avait envie de croire qu'en 2023, nous étions vraiment affranchis de cela.

Tiphaine Karsenti : Vous portez une grande attention au public. Il est en partie sur la scène. Vous l'avez dit vous-même : c'est un projet très ambitieux, de réussir à

faire du théâtre avec ce texte-là. Cette attention à la réception de votre spectacle a-t-elle un lien avec les travaux de Claire Sergent sur le conscient et l'inconscient ? Pensez-vous la réception sur ce mode-là ?

Pauline Bayle : La poésie est très importante dans ma vie. Quand je lis de la poésie, il y a quelque chose qui se dépose en moi. Je peux reprendre un terme de Judith Butler : « *undone by each other* ». On se laisse défaire et la poésie me fait cela. Elle vient me cueillir à un endroit qui n'est pas rationnel. Plein de choses m'échappent, mais je me laisse porter et, au bout du voyage, je suis contente, même si je n'ai pas compris toutes les étapes rationnellement.

Nous avons essayé de faire que les situations et les relations entre les personnages soient très claires. C'est du théâtre et l'on a besoin de savoir où l'on est. Mais en revanche, dans la langue, il faut qu'il y ait quelque chose qui soit comme un absolu, qui soit plus grand que nous et dont on sache qu'il l'est. À moins d'être très familier avec l'œuvre de Woolf, il est impossible de percevoir, de saisir toutes les images. Exactement comme il est impossible, quand on lit *Les Vagues*, de tout comprendre à la première lecture. Vraiment, c'est impossible.

On s'est dit que la partie rationnelle était très importante, qu'elle était un socle pour que les spectateurs, les spectatrices, ne soient pas perdus, sachent toujours où ils sont, avec qui, etc. Mais qu'en revanche, il fallait une sorte de lâcher-prise dans la langue, pour qu'on puisse se laisser cueillir, se laisser porter sur le dos de Virginia Woolf.

Un intervenant dans la salle : Vous avez choisi de placer le public des deux côtés et de créer une rupture au milieu de la représentation. Quel sens donnez-vous à cette disposition ?

Pauline Bayle : Traditionnellement, depuis le début du XIX^e siècle, le théâtre, c'est une frontalité scène-salle, que nous appelons « classique » aujourd'hui. Le bifrontal permet

de déployer un champ des possibles en termes d'espace, mais aussi en termes de regards, de points de vue des spectateurs et spectatrices sur ce qui se passe au plateau. C'est comme si nous rajoutions une couleur aux règles de jeu de départ. En revenant à la frontalité, je voulais créer un effet déceptif. On nous avait dit que ce serait en couleurs, mais finalement c'est en noir et blanc ! On nous avait promis que la vie serait un éblouissement et que nous pourrions l'observer depuis un point de vue surprenant ou avoir une multiplicité de points de vue. En fait, l'irruption de la mort vient empêcher cela, oblige à revenir à quelque chose de beaucoup plus contraint dans les points de vue qu'on pose sur le plateau.

Claire Sergent : Au moment même où la mise en scène remet le public dans une position plus contrainte, les personnages sont plus fluides les uns avec les autres. C'est surprenant aussi dans le roman, car nous pourrions penser que la vie va nous ancrer de plus en plus dans certains rôles, comme c'est le cas pour les rôles genrés. On peut imaginer que cette fluidité a davantage lieu dans l'enfance. Comment interprétez-vous cette évolution ?

Pauline Bayle : Dans *Les Vagues*, Virginia Woolf fait dire à Bernard que la jeunesse est comme un moment qui ne donne pas lieu à tant de fluidité, car nous sommes tellement obnubilés par nous-mêmes, par notre vision des choses, par notre « brosse à dents » – comme le dit l'un des personnages –, par notre ambition, etc., que la fluidité est peu présente. C'est comme si nous étions face à un gros gâteau et que nous nous disions « je vais tout manger tout seul et donner juste des petites miettes aux autres ». Mais la vie nous malmène et de cela naît une forme de fluidité. Le fait de revenir au frontal, mais d'ouvrir sur des choses, notamment sur des changements de rôles dans la deuxième partie, permet de se dire que ce n'est pas parce que c'est en frontal que c'est si déceptif que

cela. Ce n'est pas parce qu'on est revenu à quelque chose de plus traditionnel que c'est moins joyeux.

Propos recueillis par Lucie Madeleine dans le cadre de la 77^e édition du Festival d'Avignon.

Dynamique et temporalité du flux de conscience

Claire Sergent

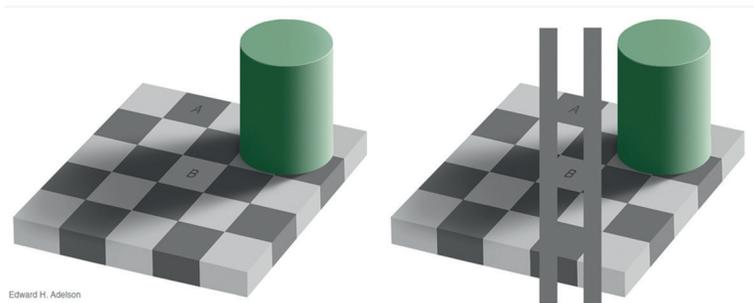
Nous avons une longue habitude des faux-semblants et des illusions, et, aujourd'hui encore plus qu'hier, l'explosion d'internet qui véhicule un mélange indifférencié d'informations authentiques et d'histoires fabriquées, montages d'images sophistiqués ou *fake news*, nous incite à interroger constamment le statut de vérité des informations qui nous parviennent. Mais il est une chose sur laquelle nous pensons pouvoir compter, ou plutôt sur laquelle nous comptons sans même y penser, c'est ce que nous donnent nos sens : même si cette image que j'ai sous les yeux est truquée, je sais ce que je vois, mes yeux m'en renvoient fidèlement tous les détails. Cette étape-là du voyage de l'information, on ne l'interroge pas, on considère qu'elle nous livre la vérité toute crue, du moins la vérité de ce qui est parvenu à nos sens. C'est simple, on ouvre les yeux et on voit, on prête l'oreille et on entend... Au moins, ces sens, fidèles, sont une chambre d'enregistrement de ce qui nous entoure, sans construction, sans fabrication.

Une chambre d'enregistrement, vraiment ? Dans ce texte, nous examinerons de plus près ce voyage intérieur, cette construction de notre réalité dans la dernière phase du voyage, la plus intime, celle qui va de nos capteurs sensoriels – la rétine, la cochlée, la peau, la langue, la muqueuse nasale – jusqu'à l'élaboration d'une « re-présentation » du monde.

LA CONSTRUCTION DE LA PERCEPTION

Examinons l'image de gauche dans la figure 1 : nous voyons un cylindre et l'ombre qu'il projette sur les cases d'un échiquier. Cette image nous paraît, à première vue, simple et même banale. Elle recèle pourtant, dans sa simplicité, un détail très intrigant. Les cases notées A et B sur cette image nous semblent, sans ambiguïté, de teintes différentes, la case A étant nettement plus sombre que la case B ; et pourtant ces deux cases ont, en réalité, exactement le même niveau de gris. Difficile à croire... Pour nous en convaincre, nous pouvons appliquer sur l'image deux barres de ce même niveau de gris, qui permettent de sortir ces deux cases de leur contexte et de les relier entre elles (image de droite dans la figure 1), et constater que c'est exact.

Cette image est un exemple de ce que l'on appelle communément une « illusion d'optique » ou une « illusion visuelle ». On considère souvent ces « illusions » comme des démonstrations amusantes et anecdotiques du fait que, parfois, nos sens nous « trompent ». Les recherches récentes sur la perception nous montrent que cela n'est ni anecdotique ni vraiment trompeur. Ces « illusions » sont des situations qui nous permettent de faire l'expérience directe d'un



Edward H. Adelson

Figure 1. L'illusion de l'ombre sur un échiquier (« *checker shadow illusion* »), produite par le neuroscientifique Edward H. Adelson (2005) : <https://persci.mit.edu/gallery/checkershadow>.

phénomène fondamental qui est constamment à l'œuvre dans notre perception, mais qui nous est habituellement transparent : ce que nous percevons n'est pas le reflet fidèle des signaux qui parviennent à nos capteurs sensoriels, sinon nous percevrions que la case A et la case B ont la même teinte. Ce que nous percevons est une interprétation savante de ces signaux bruts, qui nous donne à voir non pas le signal lui-même, mais une inférence sur la nature de l'objet dans le monde qui a pu être à l'origine de ce signal. Ainsi, la scène de la figure 1 devient compréhensible, au-delà des signaux bruts. Car, dans l'objet réel qui est à l'origine de cette image, les cases A et B sont bien de couleurs différentes, respectivement une case noire et une case blanche d'un échiquier. C'est simplement le jeu des ombres qui leur donne la même teinte sur notre rétine. Mais le jeu de la perception consiste à voir au-delà des détails contingents pour atteindre une vérité plus générale. Finalement, quelle est la vérité et quelle est l'illusion dans cette « illusion visuelle » ? On serait bien en peine de le dire. Les cases A et B sont-elles identiques, ou bien sont-elles différentes ? Les deux propositions sont vraies, à différents niveaux d'interprétation.

Comment les systèmes perceptifs, et notamment le système visuel, parviennent-ils à effectuer cette opération, à revenir à « la chose elle-même » ? Comme l'illustre l'exemple de l'échiquier, les signaux qui parviennent à notre rétine sont fondamentalement ambigus : le même niveau de gris peut refléter une case noire de l'échiquier qui serait en pleine lumière, ou une case blanche dans l'ombre. Et tout est à l'avenant : toutes les combinaisons de lumière qui parviennent à notre rétine sont ambiguës, sujettes à une infinité d'interprétations possibles. De même pour les sons qui parviennent à nos oreilles, etc. Et pourtant, dans la plupart des cas, notre système perceptif nous fournit la bonne interprétation, celle qui infère correctement l'objet ou la scène dans le monde réel à l'origine de ces signaux.

Qu'est-ce qui permet ce prodige ? Pour le comprendre, regardons les images de la figure 2. On peut y voir comme la cinquième face d'un dé dont les cinq points seraient en creux ou en bosse. Sur l'image de gauche, une fois notre œil un peu habitué, nous percevons le point du milieu en creux, et les autres points en bosse. Mais, curieusement, il suffit de retourner l'image pour en avoir une interprétation tout autre : dans l'image de droite, on perçoit de préférence le point central comme une bosse et les autres comme des creux. Pourquoi ce changement de perception pour la même image ? La raison en est que nous ne nous servons pas seulement de ce que nous avons sous les yeux : un ingrédient supplémentaire nous amène à une interprétation complète de l'image, et cet ingrédient, c'est notre expérience du monde.

Dans le monde tel que nous le connaissons, la lumière vient la plupart du temps d'en haut. Ainsi, les objets en bosse sont éclairés dans leur partie haute alors que le bas est dans l'ombre, comme les points qui sont aux quatre coins dans l'image de gauche, et le point central dans l'image de droite. C'est l'inverse pour les objets en creux. Ainsi, l'a priori que la lumière vient d'en haut, combiné avec chaque image, nous amène à voir une majorité de bosses sur l'image de gauche, une majorité de creux sur l'image de droite.

Ce que nous percevons dans la figure 2, ce ne sont donc pas les images en elles-mêmes, mais une combinaison de ces images avec nos connaissances sur le monde qui nous permettent d'en donner une interprétation stable, la plus probable (1, 2)¹. Cette manière de concevoir la perception comme un système interprétatif, qui combine les signaux extérieurs d'un côté et notre expérience du monde de l'autre, a permis d'éclairer des phénomènes qui restaient jusque-là totalement incompréhensibles. À partir de ce cadre général,

1. Les chiffres entre parenthèses renvoient à la bibliographie en fin d'ouvrage.

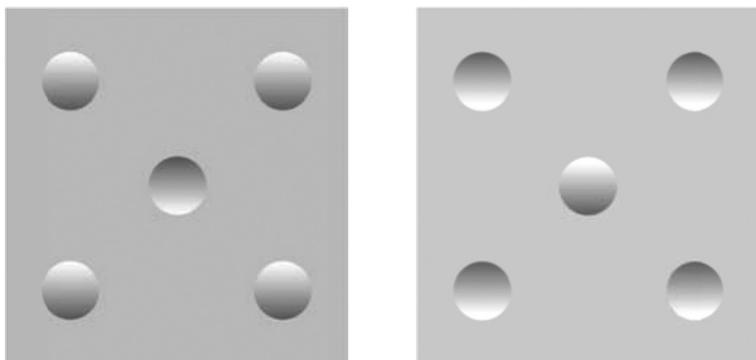


Figure 2. L'interprétation en relief de l'image de gauche change si on tourne cette image de 180 degrés, comme dans l'image de droite.

maintenant bien établi, la recherche actuelle s'attache à quantifier précisément comment s'opère cette combinaison, quelles sont, dans l'interprétation perceptive finale, les contributions respectives des signaux sensoriels et des a priori liés à notre expérience antérieure, et comment ces a priori se construisent sur la base des statistiques, des événements les plus probables, de notre environnement (2). Une autre branche de la recherche explore comment de telles opérations peuvent résulter de l'activité des neurones. On découvre notamment le rôle très important que joue la communication entre différentes aires sensorielles, qui va permettre d'ajuster les représentations à différents niveaux d'analyse d'une scène perceptive, pour aboutir à une représentation stable et cohérente entre les niveaux. Par exemple, dans les toutes premières phases du traitement sensoriel par le cerveau, quelques dixièmes de seconde après la présentation d'un stimulus tel que l'échiquier, on observe que les neurones de la première aire visuelle du cortex, l'aire V1, répondent de manière très fidèle aux signaux en provenance de la rétine (même teinte de gris pour A et B), mais que quelques dixièmes de seconde plus tard, quand ces neurones reçoivent l'influence d'autres aires sensorielles (par

exemple l'aire visuelle secondaire), ils se mettent alors à refléter une interprétation de plus haut niveau (teintes de gris différentes) (3).

Notons que, bien longtemps avant qu'on en ait fourni une explication scientifique, les artistes ont su tirer pleinement parti de cette intelligence de la perception chez le spectateur : un tableau de Vélasquez, par exemple le portrait de l'infante Marguerite en bleu conservé à Vienne, fait apparaître des parures somptueuses, de fines dentelles, un savant agencement de bijoux, et pourtant, dès que l'on s'approche de la toile, il n'y a plus ni bijoux ni dentelles, juste quelques taches de couleur disjointes, quelques éclats ; Vélasquez laisse à l'observateur le soin de finir le travail...

En conclusion, ces observations et ces recherches révèlent à quel point la perception est un prodige, un véritable exploit cognitif. Un exploit qui est, pour nous, d'une simplicité déconcertante, car, pour l'essentiel, tous ses rouages échappent à notre conscience. Ce dont nous prenons conscience, c'est de l'interprétation finale, comme une évidence...

LE TRAITEMENT CÉRÉBRAL DES PERCEPTIONS CONSCIENTES ET NON CONSCIENTES

Nous n'avons encore parcouru qu'une partie du voyage, celle qui va du capteur sensoriel à la construction d'une interprétation perceptive. Que se passe-t-il ensuite ? Comment ce percept entre-t-il dans notre conscience... ou pas ?

Regardons les images de la figure 3. Ces deux images sont identiques, à une différence près. Pouvez-vous la trouver ? Ce qui est intéressant ici, c'est que l'on peut mettre plusieurs secondes, voire minutes, à trouver cette différence, mais quand nous y parvenons enfin, elle nous « saute aux yeux » ; encore une fois, elle paraît évidente, et on est étonné de ne pas l'avoir aperçue plus tôt. C'est que souvent

notre intuition nous trompe en nous donnant l'impression que nous « voyons » tout ce qui est sous nos yeux.

Ceci est un exemple de ce que l'on appelle la « cécité au changement » ou « *change blindness* » (4). Ce phénomène et de nombreux autres démontrent que, selon la manière dont notre attention se déploie, nous pouvons « rater » quantité d'éléments de notre environnement que nous n'aurions pas pu manquer de voir si nous y avions porté attention. Et ce, même si ces éléments sont en plein milieu de notre champ de vision. Mais, me direz-vous, s'ils sont au milieu de notre champ de vision, ils excitent notre rétine qui doit bien transmettre cette information au cerveau... Pouvons-nous savoir jusqu'où va le traitement de cette information dont nous ne prenons pourtant pas conscience ?

Pour répondre à cette question, on peut enregistrer l'activité cérébrale de personnes volontaires pendant qu'elles visionnent une image, et comparer ce qu'il se passe lorsque, pour la même image exactement, la personne rapporte qu'elle la voit ou non. Cette approche a été utilisée pour explorer de nombreux phénomènes tels que la cécité au changement. Ici je vais détailler les résultats obtenus dans un protocole proche de ce que l'on appelle le « clignement attentionnel » ou « *attentional blink* » (5), dans lequel c'est



Figure 3. Existe-t-il des différences entre ces deux images ?

On peut voir la version vidéo sur ce site :

<https://www2.psych.ubc.ca/~rensink/flicker/download/>.

la manière dont l'attention se déploie dans le temps plutôt que dans l'espace qui nous empêche parfois de prendre conscience de la présence d'une image.

Dans la figure 4, le schéma de gauche illustre le protocole expérimental : des chaînes de caractères se succèdent rapidement sur un écran, et parmi ces stimuli les participants doivent repérer un mot (2^e cible). Dans ces expériences, le rythme de présentation est tel que le mot (par exemple « CINQ ») est très facile à repérer s'il n'y a aucune autre tâche à effectuer. En revanche, si on demande aux participants de prêter attention non seulement à ce mot mais aussi à une autre cible, présentée avant le mot « CINQ » (1^{re} cible, « OXXO » dans le schéma de la figure 4), alors on se retrouve dans une situation de « clignement attentionnel » : la moitié du temps la personne va rapporter qu'elle a vu le mot, et la moitié du temps qu'elle ne l'a pas vu, bien qu'il s'agisse de répétitions d'une même séquence visuelle. C'est comme si, dans la moitié des essais, l'attention des participants avait « cligné », les empêchant de voir le mot, bien que leurs yeux, eux, soient restés ouverts.

La partie centrale de la figure 4 montre les activations que nous avons obtenues en réponse au mot pour les deux types d'essais séparément : « vus » et « pas vus » (il s'agit d'une reconstruction des sources corticales d'enregistrements électroencéphalographiques : les aires visuelles sont situées dans le lobe occipital, qui est à gauche sur l'image du cerveau, et le lobe frontal est sur la droite de l'image) (6). On y voit que toute la première partie du traitement du stimulus, de 0 à 100 ms puis de 100 à 200 ms après le stimulus, est identique, que le participant, à la fin de l'essai, dise qu'il a vu la cible ou non. La période de 0 à 100 ms après le stimulus correspond aux premières activations du cortex visuel, puis ces activations se propagent, comme attendu, dans le lobe temporal où se situent les aires visuelles de plus haut niveau qui vont reconnaître la forme visuelle de ce mot puis en extraire le sens. Ces activations reflètent le déroulement

connu du traitement sensoriel, depuis la première vague d'activation (0-100 ms) jusqu'à l'établissement d'une communication entre différentes aires visuelles (100-200 ms), qui permet, comme on l'a vu précédemment, de former une représentation élaborée (ces deux étapes sensorielles sont également schématisées dans la figure d'interprétation, figure 5). Le fait qu'elles se produisent avec autant de force dans les deux types d'essais suggère qu'un traitement perceptif très élaboré peut se déployer dans le cerveau, même pour des stimuli qui vont rester inconscients.

La première différence entre les essais conscients et non conscients arrive plus tard, dans la période 200-300 ms : à ce stade, les activations obtenues dans les essais « pas vus » semblent rester circonscrites aux aires visuelles, tandis que dans les essais « vus », les activations touchent pour la première fois des aires plus en avant du cerveau, notamment dans le lobe frontal. C'est le moment où le système attentionnel va pouvoir se connecter, ou non, avec cette représentation (figure 5). Finalement, dans une longue période qui va de 300 à 600 ms après le stimulus, on observe des activations soutenues qui sont uniquement présentes dans les essais conscients (figure 4), et qui reflètent l'implication de tout un réseau cérébral où collaborent aires sensorielles, aires attentionnelles, aires de contrôle du comportement, etc. Tout cela se produit en 600 ms, c'est-à-dire à peu près une demi-seconde.

La figure 5 résume notre interprétation de ces résultats : les premières étapes sensorielles, liées à la construction du percept visuel, semblent pouvoir se dérouler indépendamment de la prise de conscience. On pourrait considérer qu'il s'agit d'activations « préconscientes » : il est incertain à ce stade si elles vont conduire à la prise de conscience de ce stimulus ou non (7). C'est seulement dans un deuxième temps, lorsque le système attentionnel entre en scène, autour de 200-300 ms, que se joue le moment décisif : lorsque l'attention parvient à se déployer sur ce percept,

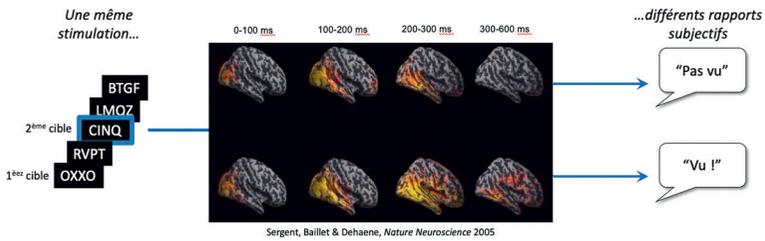


Figure 4. Activations cérébrales en réponse à un mot présenté au moment du clignement attentionnel (schéma de gauche), selon que le participant répond qu'il a vu ce stimulus (activations sur la ligne du bas) ou non (activations sur la ligne du haut). Ces activations ont été enregistrées en électroencéphalographie ; ici sont représentées les activations reconstruites sur la surface du cortex (hémisphère droit). Adapté de Sergent, C., Baillet, S. & Dehaene, S. (2005).

elle semble ouvrir la porte à un partage global à l'échelle du cerveau, qui permet au percept d'être incorporé dans le schéma de nos intentions, d'être mis en relation avec les aires du langage ou les aires de la planification motrice, et ainsi d'être énoncé et mis en mémoire... En bref, un large éventail de possibilités fonctionnelles semble s'ouvrir pour cette représentation, et il correspond assez fidèlement aux propriétés de l'expérience subjective consciente.

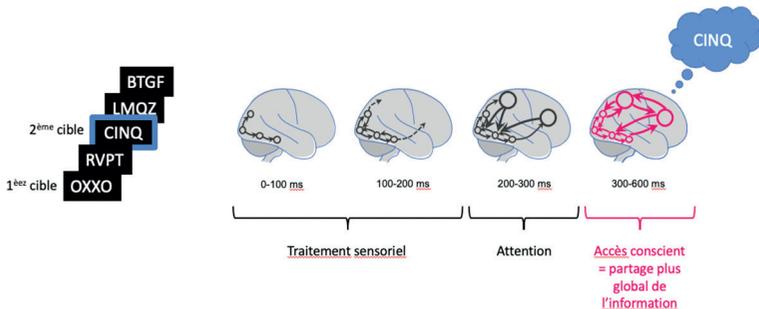


Figure 5. Interprétation des résultats présentés dans la figure 4.

Au cours des dernières décennies, de nombreuses expérimentations telles que celle-là ont permis de lever le voile sur ce qui nous apparaît être le cœur de notre vie mentale : notre expérience consciente du monde. Les résultats permettent d'établir que cette expérience mentale intime possède une forme de matérialité : pour la même stimulation physique extérieure, l'activité du cerveau est tout à fait différente selon que nous en faisons l'expérience consciente ou non. On découvre aussi que la riche construction des représentations perceptives peut se dérouler de manière inconsciente. L'inconscient est donc présent au cœur de notre cognition à double titre : d'une part, de nombreux stimuli sont traités par notre cerveau sans parvenir à notre conscience, et d'autre part, ceux qui entrent dans le champ de notre conscience le font sous une forme interprétée dont les étapes de construction nous échappent. Enfin, de nombreuses études montrent que même les stimuli dont nous ne prenons pas conscience peuvent influencer notre cognition, bien que de manière beaucoup plus limitée que les stimuli perçus consciemment (8).

Pour terminer, nous allons examiner une situation qui permet de sentir directement que ces deux aspects, conscient et inconscient, sont à l'œuvre en même temps : il s'agit de l'effet Stroop (9). Dans la figure 6, plusieurs mots sont écrits, dans des couleurs différentes. Nous allons considérer ces mots un par un, de la gauche vers la droite, mais au lieu de les lire, nous allons dire à haute voix, et le plus vite possible, le nom de leur couleur. Si vous avez suivi ces consignes, vous avez sans doute ressenti une petite hésitation pour le dernier mot de la série, le mot « vert » écrit en rouge. En effet, pour des mots écrits, la voie de traitement la plus naturelle dans le cerveau, celle qui a été « surapprise », est la voie de la lecture, qui mène de l'analyse par les aires visuelles de la forme des lettres et de leur enchaînement, à leur transformation en sons prononçables, dans l'aire de Broca. Cette voie automatique n'intègre pas la couleur des lettres, car cette dimension n'est pas pertinente pour la lecture. C'est

cette voie automatique qui nous incite à prononcer « vert ». Mais, comme nous avons pris conscience de ce stimulus, d'autres voies de traitement possibles se sont ouvertes, qui nous permettent d'appliquer l'instruction inhabituelle de lire la couleur du mot plutôt que ses lettres, en transférant l'information sur la couleur présente dans l'aire visuelle V4 vers l'aire de Broca, selon un chemin qui est moins souvent emprunté, et qui aboutit à la réponse « rouge ». Dans l'effet Stroop, les résultats de ces deux voies de traitement entrent en conflit, ce que nous ressentons comme une hésitation, et qui nous permet de prendre conscience de l'existence de ces traitements automatiques qui seraient, autrement, restés inaperçus, inconscients.

Au terme de cette exploration, nous ressentons une forme d'émerveillement face à cette mécanique sophistiquée qui, en une demi-seconde, forme une interprétation juste et profonde des signaux qui nous parviennent du monde, et qui, selon notre attention, fait émerger ou non cette interprétation dans le flux de notre conscience. C'est sur les fondations de ce « prodige banal », qui mêle conscient et inconscient, qui s'accomplit sans que l'on y songe, que nous pouvons construire notre propre compréhension du monde, puis inventer, explorer les possibles.



Libre Grand Matin Cheval Raison Vert

Figure 6. Illustration de l'effet Stroop : en allant de gauche à droite, dire à haute voix et le plus vite possible le nom de la couleur dans laquelle est écrit le mot.

Consciences multiples. Fiction et féminisme chez Virginia Woolf

Naomi Toth

L'œuvre de Virginia Woolf est prise dans une tension entre l'affirmation de l'identité singulière des personnages et son dépassement. D'un côté, le monde est décrit tel qu'il est vécu par des individus sensibles, enracinés dans leur expérience concrète et dans un contexte sociohistorique précis. De l'autre, Woolf cherche à se libérer des contraintes de l'identité, et même de l'histoire, afin d'adopter une perspective plus générale, voire universelle. Ces deux tendances apparemment contradictoires traversent ses romans et se reflètent dans ses expérimentations stylistiques : l'examen de l'intériorité des personnages s'accompagne de leur mise en réseau, conduisant Woolf non seulement à sonder les profondeurs des consciences individuelles, mais aussi à esquisser une forme de conscience commune qui se déploie sur le seuil entre soi et l'autre, entre l'intime et le collectif. Cette tension est également centrale dans sa pensée féministe, où sa revendication de l'identité féminine au sein d'une société patriarcale côtoie, parfois de façon paradoxale, le désir de franchir les limites du genre.

DES CONSCIENCES SINGULIÈRES, ENTRE SOUVENIR ET PERCEPTION

La première tendance consiste à creuser la singularité située des personnages, à plonger sans retenue dans leurs expériences intimes du monde qui les entoure. Empruntant

une forme de narration hautement focalisée, Woolf met en scène le processus de perception de chaque personnage. Elle décrit une ouverture au monde très attentive au moment présent, travaillée par le souvenir d'expériences passées. Enracinées dans un corps sensible, les consciences des personnages sont constamment assaillies par des impressions matérielles qui tombent sur elles comme « une pluie incessante d'atomes innombrables », selon la formule célèbre de l'essai-manifeste « La fiction moderne » (1919/1925)¹. Cette expérience perceptive est irriguée par le souvenir, qui détermine en partie la manière dont ces impressions s'agrègent et s'organisent pour former la « vie » d'une journée et, par accumulation, la vie d'un personnage. Le roman *Mrs. Dalloway* (1925) s'ouvre sur un long passage où nous suivons les moindres méandres de la pensée du personnage principal, Clarissa Dalloway, ponctués par des micro-événements qui ont lieu dans la rue pendant qu'elle traverse la ville de Londres, un jour de juin 1923. À chaque pas, les souvenirs resurgissent dans sa pensée, notamment celui d'un été de jeunesse passé dans la maison de campagne de sa famille, à Burton, où elle a été embrassée par son amie Sally, où elle a rejeté les avances d'un autre ami, Peter Walsh, et où elle a décidé d'épouser Richard Dalloway – un été déterminant, donc, pour sa vie future. Vingt ans plus tard, les souvenirs de

1. « Modern Fiction », d'abord publié sous le titre « Modern Novels » et sans signature dans le *Times Literary Supplement* en 1919, a été repris dans le recueil d'essais *The Common Reader*, Hogarth Press, 1925. La citation en anglais se trouve p. 154 : « an incessant shower of innumerable atoms ». Je traduis. Les lectures de l'œuvre de Woolf qui y voient une démarche phénoménologique ont beaucoup insisté sur le rapport entre corps et conscience et entre conscience et expérience concrète du monde extérieur. En plus de *L'Écriture vive. Woolf, Sarraute, une autre phénoménologie de la perception* (Naomi Toth, Paris, Classiques Garnier, 2016), voir Xavier Le Brun, *L'idée de monde de la vie et la représentation du réel dans la fiction tardive de Virginia Woolf*, thèse sous la direction de Christine Reynier, soutenue à l'université Paul-Valéry Montpellier-III en 2017, ou encore les discussions de Woolf dans Ariane Mildenberg, *Modernism and Phenomenology*, Londres, Palgrave Macmillan, 2017.

cette période se mêlent à son expérience de la matinée estivale dans Londres, de sorte que cette promenade apparemment banale trouve une profondeur insoupçonnée.

Chez Woolf, cette perception sculptée par le souvenir n'est jamais réductible aux déterminations sociales, comme la classe ou le genre, mais ces déterminations viennent néanmoins façonner la perspective des personnages. Certes, l'ampleur de la pensée de Clarissa semble par moments se heurter à l'étroitesse de sa position sociale, celle d'une femme de ministre, membre de la grande bourgeoisie londonienne, « hôtesse parfaite » selon la formule de son ancien prétendant, Peter Walsh. Clarissa se sent piquée par cette étiquette sociale, avec laquelle elle se débat, mais qui la définit de part en part aux yeux du lecteur. Son milieu social joue un rôle déterminant, dans sa jeunesse, dans le choix de son mari ; c'est à ce milieu également qu'elle doit les qualités qu'elle manifeste dans le roman : la capacité de créer des liens sociaux entre des êtres isolés, d'organiser des fêtes, de les animer avec grâce et élégance, conformément aux attentes de son entourage. Si ces dons, codés comme féminins, sont célébrés dans le roman, Woolf ne manque pas de montrer à quel point ils sont rendus possibles, encouragés et validés par sa position sociale.

Il en va de même pour l'autre protagoniste du roman, Septimus Warren Smith. Issu de la petite classe moyenne, rêvant de poésie, il part à la Grande Guerre et en revient brisé, hanté par ce qui s'y est passé et qui désormais structure sa perception : on suit les détails de sa pensée et de ses sensations quand lui aussi traverse Londres et quand, assis sur le banc d'un parc, il voit surgir devant lui le fantôme d'un camarade mort sur le front, aussi réel pour lui que les arbres, les fleurs et les autres passants. Comme Clarissa, Septimus est simultanément unique et enraciné dans son moment historique, sa classe sociale, son identité de genre. Pour ces deux personnages, comme pour tant d'autres dans l'œuvre de Woolf, la situation sociohistorique est montrée à la fois

comme une contrainte et comme la condition même du développement d'une perspective singulière sur le monde que l'écriture cherche à explorer.

On retrouve cette même dualité dans *Les Vagues*. Chacune des six voix qui parlent en monologues juxtaposés rapporte un point de vue distinct sur des événements pourtant vécus ensemble, comme des jeux d'enfants ou un repas partagé dont une septième personne est douloureusement absente. Chaque voix puise dans un réseau d'images et de métaphores qui lui est propre : Rhoda, par exemple, tient des discours chargés d'images de bateaux dans une bassine ou d'un tigre qui bondit ; Louis évoque de manière répétée le bruit d'une bête qui frappe le sol de sa patte et parle souvent du Nil, qui l'obsède. Les rôles genrés ne sont pas pour autant absents : les garçons vont à une école d'élite non mixte puis à l'université, parcours que ne suivent pas les filles, qui sont, elles, définies par leur rapport au corps – Jinny par ses appétits sexuels et son aptitude à la jouissance, Susan par son identification à la terre et par ses instincts maternels presque animaux, Rhoda par le fait qu'elle se sent radicalement dissociée de son corps et ne supporte pas de voir son propre visage. Bien qu'écrit dans un style et avec des procédés narratifs bien différents de ceux employés dans *Mrs. Dalloway*, *Les Vagues* nous montre tout autant comment Woolf enracine ces consciences singulières dans la perception matérielle du monde, où elles sont déterminées par leur situation historique et sociale.

DES CONSCIENCES ENTREMÊLÉES

Face à cette tendance singularisante et historicisante, on trouve dans l'œuvre woolfienne une force contraire : une volonté de casser les cadres d'existence des personnages, de rendre poreuses les frontières entre eux, de franchir les limites sociales et historiques qui déterminent leurs identités. Si Clarissa Dalloway peut être considérée comme

emblématique des personnages woolfiens qui, malgré l'exploration des profondeurs de leur vie intérieure, n'échappent pas à leurs déterminations sociales, le personnage d'Orlando, dans le roman qui porte son nom, est tout le contraire. Cet être fantastique et très libre naît au XVI^e siècle ; il est le fils d'une famille noble puis il traverse les siècles et change de sexe pour devenir une femme, jusqu'à ce qu'elle arrive au « moment présent », défini comme « le 11 octobre 1928 » – année de publication du roman – à l'âge de 36 ans². Orlando fait fi des barrières qu'imposent le genre, la classe sociale, la biologie et l'histoire elle-même, devenant aujourd'hui un symbole pour la communauté trans³.

Même sans le recours à un personnage aussi fantastique, cette capacité à dépasser les frontières des consciences individuelles s'exprime dans tous les romans de Woolf à travers la narration qui s'emploie à rendre les consciences poreuses, contrecarrant ainsi la tendance singularisante de l'écriture woolfienne. *Mrs. Dalloway* et *Les Vagues* peuvent de nouveau servir d'exemples. Dans *Mrs. Dalloway*, Woolf emploie une narration de flux de conscience très différente de celle que l'on trouve chez ses contemporains Marcel Proust ou James Joyce⁴. Dans *À la recherche du temps perdu*, le lecteur reste à l'intérieur d'une seule conscience ; dans *Ulysse*, il suit, les uns après les autres, les monologues intérieurs de différents personnages, écrits chacun dans des styles très distincts. Chez

2. Virginia Woolf, *Orlando*, trad. Jacques Aubert, dans *Œuvres romanesques*, éd. Jacques Aubert, Paris, Pléiade, 2012, t. II, p. 388.

3. Voir à ce sujet le récent documentaire de Paul B. Preciado, *Orlando, ma biographie politique* (2023).

4. Le terme « *stream of consciousness* » a été employé pour la première fois sous la plume de William James, philosophe et psychiatre, frère de Henry James ; May Sinclair a été la première à l'utiliser pour qualifier une œuvre littéraire, et il est très fréquemment employé pour parler de l'œuvre de Woolf. Sur les caractéristiques narratologiques que recouvre ce terme et sur la spécificité de l'emploi que fait Woolf de cette technique, voir Dorrit Cohn, *La Transparence intérieure. Modes de représentation de la vie psychique dans le roman*, trad. Alain Bony, Paris, Seuil, 1981, notamment le chapitre 3.

Woolf, au contraire, la voix narrative est vagabonde : elle voyage et glisse librement du point de vue d'un personnage à l'autre, parfois même à l'intérieur d'une seule phrase ou dans un raccord d'objets de la perception, de sorte que, par moments, le lecteur ne sait plus très bien chez qui il est. Ces procédés stylistiques font naître, pour le lecteur, une forme de conscience collective, faite de la rencontre, voire de l'entremêlement, de vies et de consciences individuelles. Dans *Mrs. Dalloway*, cette écriture qui entame l'étanchéité des personnages est soutenue et renforcée par la construction de l'intrigue. Car si Septimus et Clarissa ne se rencontrent jamais dans la diégèse, l'existence du premier retentit dans la fête qu'organise la seconde et qui couronne la journée et le roman. Le récit de la vie de Septimus ébranle Clarissa, lui permettant de sentir une communauté d'expérience avec ce vétéran pourtant très éloigné d'elle, et cela de façon tout à fait inattendue.

Les Vagues ne relève pas de l'écriture du flux de la conscience, car les personnages s'expriment à la première personne dans des soliloques juxtaposés. Mais, bien que distincts, ces soliloques sont tous rédigés dans une même langue dense et poétique. Les qualités stylistiques ne varient que très peu entre les six voix, leur donnant une tonalité commune. À mesure que progresse le texte, les thèmes et même les images et métaphores caractéristiques de chaque voix commencent à se retrouver prises en charge par les voix des autres⁵, jusqu'à ce que la voix de Bernard, la figure de l'écrivain dans le texte, ne les subsume toutes dans son long monologue final. « J'ai parlé de Bernard, Neville, Jinny, Susan, Rhoda et Louis. Suis-je eux tous ? Suis-je un et distinct⁶ ? » se

5. Sur les réseaux métaphoriques qui se déploient et créent du mouvement dans le texte, voir Catherine Bernard et Christine Reynier, *Virginia Woolf, The Waves*, Paris, Didier, 1995, en particulier p. 80.

6. Virginia Woolf, *Les Vagues*, trad. Michel Cusin, dans *Œuvres romanesques*, éd. Jacques Aubert, Paris, Pléiade, 2012, t. II, p. 609. « *I have been talking of Bernard, Neville, Jinny, Susan, Rhoda and Louis. Am I all of them ? Am I one and distinct ?* »

demande-t-il, et le lecteur est amené à se demander, lui aussi, si ces autres voix entendues jusqu'alors, au lieu de provenir d'individus séparés, n'émaneraient pas plutôt des instances de la conscience de Bernard, qui devient ainsi une forme de conscience multiple.

Cette conscience collective se dessine également dans les scènes des romans de Woolf où de nombreux personnages aux perspectives différentes sont convoqués pour parler d'un même événement ou d'une même scène – celle de l'avion ou de la voiture qui traverse Londres dans *Mrs. Dalloway*, le repas du soir dans *Vers le phare*, l'expérience des spectateurs et acteurs de la pièce dans *Entre les actes*. Dans *La Chambre de Jacob*, l'effort constant pour comprendre le personnage énigmatique de Jacob – qui est l'objectif du roman tout entier – demande qu'on l'aborde depuis de nombreuses perspectives distinctes, sans jamais le cerner tout à fait. Comme l'a noté Erich Auerbach dans *Mimésis*, l'écriture de Woolf agrège les points de vue multiples afin de mieux rendre compte d'une réalité à laquelle aucun d'entre eux ne peut seul avoir accès, mais que l'écriture elle-même peut suggérer, sans pour autant la poser comme transcendant les consciences individuelles qui y accèdent partiellement⁷.

Ainsi, tous à leur manière, les romans de Woolf nous disent qu'on ne peut pas écrire le monde si on reste à l'intérieur d'une seule représentation de celui-ci, limitée par ses déterminations sociohistoriques et par son histoire personnelle. Dans « La fiction moderne », Woolf critique l'*Ulysse* de Joyce où, selon elle, on reste cantonné à l'intérieur d'une seule tête, comme si on était, « dans une salle lumineuse mais étroite, confiné et enfermé », une conscience qui, « malgré le tremblement de sa susceptibilité, n'embrasse ni

7. Erich Auerbach, *Mimésis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale* (1946), trad. Cornélius Heim, Paris, Gallimard, 1968, dernier chapitre : « Les bas de bruyère ».

ne crée ce qui est en dehors de soi et au-delà »⁸. Quoi qu'on puisse penser de la justesse de son appréciation de Joyce, se dessine en creux le projet de Woolf elle-même : si on veut écrire le monde, il faut sortir de toute conscience individuelle et s'immiscer dans d'autres existences, d'autres façons d'être.

Ces deux tendances – plonger dans la spécificité de l'identité d'un personnage et dépasser les contraintes de cette identité – ne s'opposent pourtant pas. Car l'existence de cette conscience trans- ou multipersonnelle est permise et soutenue par le développement des consciences singulières, dont les particularités sont intégrées dans la vision plus large du monde qui se projette au-delà du roman. Woolf donne une belle image de ce processus dans son journal pendant qu'elle travaillait sur *Mrs. Dalloway*. Elle y évoque sa technique du « creusement », par laquelle elle crée de « belles grottes » derrière chaque personnage, en racontant leur vie antérieure et intérieure⁹. Mais si elle creuse ces « grottes », c'est pour relier chaque grotte – chaque personnage – avec toutes les autres¹⁰. Autrement dit, il s'agit pour Woolf de mettre les consciences individuelles en réseau, de rendre poreuses les frontières qui les séparent. Ce n'est qu'à cette condition que peut émerger une pensée qui les dépasse, une conscience collective à l'état naissant.

8. Virginia Woolf, « Modern Fiction », *The Common Reader*, *op. cit.*, p. 156 : « in a bright but narrow room, confined and shut in », « in spite of its tremor of susceptibility, never embraces nor creates that which is outside of itself and beyond ». Je traduis.

9. Virginia Woolf, *A Writer's Diary* (1953), éd. Leonard Woolf, New York, Harvest, 1982, entrées du 30 août et du 15 octobre 1923, p. 60-61 : « tunnelling process » ; « beautiful caves ». Je traduis.

10. *Ibid.*

ÉCRITURE FÉMININE OU ANDROGYNE ? LES DEUX VOIES DU FÉMINISME

Ce balancement, dans la fiction de Woolf, entre le particulier et le collectif se trouve également dans sa pensée féministe telle qu'elle la développe dans son essai phare, *Une chambre à soi*. L'argument de l'essai est le suivant : il s'agit de procurer aux femmes l'indépendance matérielle – une source de revenus et la fameuse chambre à soi – qui leur permettrait d'écrire librement, sans dépendre d'une structure économique et sociale façonnée par et pour les hommes. Il est impossible de se libérer des contraintes psychiques générées par un système patriarcal sans passer par une transformation des conditions matérielles. Woolf fait le constat de la domination que subissent historiquement les femmes et qui les a en grande partie exclues de l'histoire de la littérature. Ce n'est pas seulement que les femmes n'ont pas pu écrire, mais aussi que leurs expériences, structurées elles aussi par cette domination et leurs tentatives de résistance, n'y ont pas trouvé de place. Woolf montre dans cet essai la spécificité de l'expérience féminine, les femmes étant souvent rappelées à leur condition de femme. « [S]i on est une femme », écrit-elle, « on est souvent surprise de vivre une subite bifurcation de la conscience »¹¹. Elle donne pour exemple une femme qui se promène le long de Whitehall, la célèbre rue de Londres qui va de Westminster Abbey à Trafalgar Square et où sont concentrées les institutions de pouvoir britanniques. Cette femme passe d'une position où elle peut se considérer comme étant « l'héritière naturelle de cette civilisation », à une autre où, au contraire, elle devient « extérieure à celle-ci, étrangère, critique »¹². Cette spécificité de l'expérience des femmes est

11. Virginia Woolf, *A Room of One's Own* (1929), Londres, Penguin Classics, 2000, p. 96 : « *if one is a woman one is often surprised by a sudden splitting off of consciousness* ». Je traduis.

12. *Ibid.* : « *the natural inheritor of that civilization* » ; « *she becomes, on the contrary, outside of it, alien and critical* ». Je traduis.

produite par leur exclusion sociale qui contribue à leur donner une perspective et une pensée singulières.

Cette situation de marginalisation conduit Woolf à proposer deux pistes d'action aux femmes qui souhaitent écrire. D'une part, il s'agit d'assumer et d'explorer la singularité féminine. C'est ainsi qu'on peut comprendre son injonction de « faire correspondre le livre au corps »¹³, et au corps féminin en particulier, c'est-à-dire de développer une écriture enracinée dans la condition physique d'être femme, qui donne forme à l'expérience des femmes, selon cette vision matérielle de la conscience que défend Woolf. C'est pourquoi elle propose de créer ce qu'elle appelle une phrase « féminine », différente de celles qui s'adaptent à la psyché masculine dominante et dominatrice, qui ont prévalu jusqu'alors dans la littérature¹⁴. C'est également ainsi qu'on peut comprendre ce qu'elle veut dire quand elle demande aux femmes de « penser à travers [leurs] mères »¹⁵, de s'inscrire dans une tradition littéraire écrite par et pour les femmes.

D'autre part, Woolf propose au contraire aux écrivaines en devenir de sortir de leur condition de femme, de faire éclater les contraintes que celle-ci leur impose, d'embrasser d'autres consciences qui ne sont pas ou pas principalement féminines, d'adopter la perspective d'autres déterminations genrées. D'où son idée d'une littérature « *man-womanly* » ou « *woman-manly* » : une écriture « androgyne »¹⁶. Selon Woolf, seule une telle écriture serait véritablement complète parce que capable d'endosser des positions de femme *et* d'homme, sans être contrainte par l'une ou l'autre identité. Il s'agit, en d'autres termes, de se *dés*-assigner, de faire éclater les limites imposées par une singularité genrée, afin d'écrire

13. *Ibid.*, p. 78 : « *The book has somehow to be adapted to the body.* » Je traduis.

14. *Ibid.*

15. *Ibid.*, p. 76 : « *think back through our mothers* ». Je traduis.

16. *Ibid.*, p. 97.

aussi librement que faire se peut, pour pouvoir occuper le plus grand nombre de perspectives possibles.

La critique, quand elle n'a pas considéré que poursuivre ces deux pistes relève d'une confondante contradiction interne¹⁷, a souvent privilégié l'une d'entre elles¹⁸. Dans les années 1970 et 1980, les défenseuses des notions d'« écriture féminine » ou de « gynocritique » ont mis l'accent sur la première piste, celle qui consiste à creuser la singularité d'une conscience située, déterminée par son identité de femme, différente de celle de l'homme¹⁹. D'autres critiques, souvent d'inspiration poststructuraliste, se méfient de ces positions différentialistes, y compris de celles qui ne reposent pas sur l'essentialisme biologique, les suspectant de renforcer malgré elles des clichés. Ils et elles ont plutôt

17. Jane Goldman, « The Feminist Criticism of Virginia Woolf », dans Gill Plain et Susan Sellers (dir.), *A History of Feminist Literary Criticism*, Cambridge University Press, 2007, p. 66-84, en particulier p. 75.

18. Sur ce sujet, voir aussi Valérie Favre, « *A Room of One's Own's* (Resistance to) Feminist Interpretations and Feminism », *Études britanniques contemporaines*, n° 58 (« Literature's Exception(s) : E. M. Forster, V. Woolf »), mis en ligne le 1^{er} mars 2020, URL : <http://journals.openedition.org/ebc/9184>.

19. Les termes « écriture féminine » et « gynocritique » recouvrent en fait un large éventail de positions théoriques, qui ne sont pas toujours compatibles entre elles. La notion d'« écriture féminine » a tout d'abord été avancée par Hélène Cixous (*Le Rire de la Méduse* (1975), Paris, Galilée, 2010, p. 37), qui la conçoit plutôt comme une écriture à venir : elle la définit uniquement par sa capacité de déranger le logocentrisme assimilé à une pensée et à une écriture de « l'homme classique », sans la relier à l'expérience concrète et historique des femmes. Il n'empêche que cette formule a été largement reprise pour désigner les spécificités de l'écriture des femmes. Voir à ce sujet Anne-Emmanuelle Berger, « L'invention de l'écriture féminine », dans le *Dictionnaire du genre en traduction* établi par le réseau de recherche international World Gender (<https://worldgender.cnrs.fr/notices/l'invention-de-lecriture-feminine/>, publié le 19 avril 2021). La « gynocritique » renvoie à un courant critique bien différent, plus en prise sur l'histoire et l'écriture concrète des femmes dans la tradition littéraire. Voir l'article d'Elaine Showalter, inventrice du terme, qui cite abondamment Woolf dans ses propos, en prenant toutefois ses distances avec les positions théoriques ayant recours à une forme d'essentialisme biologique : « Feminist Criticism in the Wilderness », *Critical Inquiry*, vol. 8, n° 2 (« Writing and Sexual Difference »), hiver 1981, p. 179-205. Malgré leurs différences, ces deux courants critiques mettent l'accent sur la différence entre hommes et femmes plutôt que sur son dépassement.

célébré l'idéal woolfien d'une écriture androgyne et labile, qui mine la distinction entre homme et femme, une des oppositions binaires structurantes de la pensée occidentale²⁰. Enfin, certaines critiques féministes, sans verser dans l'essentialisme, ont considéré avec suspicion l'écriture androgyne et son désir de dépasser le genre, en y voyant un retrait de la sphère politique et une façon de sublimer – ou, pire, de nier – les relations conflictuelles entre hommes et femmes, dans une société encore dominée par le patriarcat²¹. Tant que celui-ci existe, il faut, selon ces critiques, continuer le combat pour renforcer l'identité des femmes afin de l'arracher à ses assignations patriarcales – une position qui n'est pas très éloignée de celle que Woolf elle-même énonce une décennie plus tard dans *Trois guinées*, où les différences entre femmes et hommes semblent plus difficiles à surmonter que dans l'écriture androgyne proposée dans *Une chambre à soi*²².

Pour ma part, je ne vois pas d'opposition entre ces deux tendances, mais une complémentarité, l'une palliant toujours les déficiences de l'autre. Car une écriture androgyne dépend du développement d'une phrase « féminine » : l'une ne serait pas possible sans l'autre. En effet, Woolf voit un biais de genre dans la littérature prétendument générale et universelle de son époque. À quelques rares exceptions près, ce que l'on trouve être le plus neutre, le plus général, est en

20. Voir les références à Woolf faites par Toril Moi dans *Sexual/Textual Politics : Feminist Literary Theory*, Londres, Methuen, 1985. Voir également Frédéric Regard, *La Force du féminin. Sur trois essais de Virginia Woolf* (Paris, La Fabrique, 2002), qui insiste sur l'impossibilité d'une assignation à une identité genrée chez Woolf.

21. C'est une lecture proposée d'abord par Elaine Showalter dans *A Literature of Their Own : British Women Novelists from Brontë to Lessing*, Princeton University Press, 1977, chapitre 10 (« Virginia Woolf and the Flight into Androgyny »).

22. Voir ma lecture de cet essai dans « Le regard politique. Photographie, féminisme et manifestes dans *Trois guinées* de Virginia Woolf », dans Frédéric Regard et Anne Tomiche (dir.), *Genre et manifestes. Nouvelles perspectives sur une forme actuelle*, Paris, Sorbonne Université Presses, 2023, p. 97-120.

fait le récit de l'expérience masculine²³, et la littérature se trouve par conséquent appauvrie. Si on veut imaginer une littérature androgyne, il faut déjà en forger les outils littéraires : les formes de phrases et les modalités narratives qui permettent à l'expérience des femmes de s'exprimer au mieux. En d'autres termes, il faut transformer ce que l'on a jusqu'alors considéré comme une écriture qui touche à l'universel.

* *
*

Mais est-il juste de parler d'universel en parlant de Woolf? Son écriture qui saute d'une conscience à une autre, qui brouille les distinctions entre les personnes, qui franchit allégrement les frontières des genres, ne nous amène pas pour autant à un lieu où seraient abolies les distinctions entre nos expériences singulières et entre les genres, au nom d'une humanité commune. Au contraire. La pensée commune qui se tisse à travers ses textes procède par l'entremêlement de singularités, plus à la façon d'une pensée dialogique à la Dostoïevski – écrivain que Woolf admirait²⁴ – que dans une pensée monologique qui projeterait au-delà du texte une vision cohérente et transcendante du monde²⁵. Même si Woolf navigue d'un individu à un autre, même si elle agrège les expériences à l'infini, chez elle on est toujours dans la tête de quelqu'un, toujours dans une singularité irréductible, toujours dans une expérience matérielle et historiquement enracinée avec les déterminations

23. Pour Simone de Beauvoir, qui a puisé dans la pensée de Woolf, « l'homme représente aujourd'hui le positif et le neutre, c'est-à-dire le mâle et l'être humain, tandis que la femme est seulement le négatif, la femelle » (*Le Deuxième Sexe* (1949), t. II, Paris, Gallimard, 2003, p. 195).

24. Voir en particulier « The Russian Point of View », dans *The Common Reader*, *op. cit.*

25. Voir Mikhaïl Bakhtine, *La Poétique de Dostoïevski* (1929), trad. Isabelle Kolitcheff, Paris, Seuil, 1998.

qui l'accompagnent. La conscience commune qu'elle esquisse dans ses œuvres ne met pas au deuxième plan la vie intime et privée de chacun ; le dépassement de la singularité qu'elle prône n'implique pas sa suppression. De même, la conscience androgyne n'est pas libérée de la différence sexuelle mais saturée par toutes les manières de vivre le genre que l'on peut imaginer. C'est ainsi que l'écriture de Woolf nous suggère la possibilité d'une conscience commune *anti-universaliste*, ouverte à la multitude des expériences de vie et de genre possibles.

Écrire la vie

Antoine Compagnon

Lorsque j'avais 20 ans, on n'écrivait pas sa vie. Proust avait soutenu que la vraie vie, c'était la littérature. L'autre vie n'était qu'un « misérable tas de secrets », comme le disait Malraux. On avait grandi avec Sartre, et les mots de Roquentin dans *La Nausée* résonnaient dans nos têtes : « Un homme, c'est toujours un conteur d'histoires, [...] et il cherche à vivre sa vie comme s'il la racontait. Mais il faut choisir : vivre ou raconter. » Écrire sa vie, c'était vivre dans la mauvaise foi, c'était refuser de vivre. Puis Barthes et Foucault proclamèrent la mort de l'auteur. Sans doute y croyait-on, ou l'on faisait semblant d'y croire, mais on n'aurait pas avoué que l'on racontait sa vie.

Il y a une quinzaine d'années, lorsque j'ai intitulé *Écrire la vie* un cours au Collège de France, les mentalités avaient changé. La théorie du sujet dominante en psychologie, philosophie, littérature, liait – et lie encore aujourd'hui – identité et narrativité. On se crée une subjectivité en construisant un récit de sa vie. Si celui-ci fait défaut, nous ne vivons pas bien. Cette théorie du Moi narratif, c'est celle des philosophes analytiques ou encore de Paul Ricœur. Une vie bonne serait une vie qui aurait une cohérence narrative, dont à tout moment nous pourrions raconter le cours.

Le récit de vie, ou du moins l'écrit de vie, condamné au nom de la *self-deception*, de la duperie de soi, considéré comme survivance idéaliste, semble avoir reconquis ses lettres de noblesse. Comment en est-on arrivé là ? Il est difficile de fixer une date, mais on peut proposer certains jalons : le petit *Roland Barthes par Roland Barthes* en 1975,

L'Amant de Marguerite Duras en 1984, *Le Miroir qui revient* d'Alain Robbe-Grillet en 1985. L'avant-garde du nouveau roman et de la théorie se mettait à table, écrivait sa vie elle aussi, à sa manière bien sûr, sans l'illusion de l'épopée. Dans la plupart de ces nouveaux écrits de vie, la photographie jouait un rôle important : les photos d'enfance de Barthes, la photographie absente de Marguerite et du Chinois au début de *L'Amant*, la photo également manquante de la mère de Barthes au Jardin d'hiver dans *La Chambre claire* en 1980. La photographie permettait, à une anagramme près, de substituer l'écrit de vie au récit de vie, un collage à une narration trop ordonnée.

Dans mon cours du Collège, j'avais invité Annie Ernaux, qui venait de publier *Les Années*, livre composé lui aussi à partir de photos décrites et commentées, mais non livrées au lecteur, afin de ne pas individualiser le propos. Annie Ernaux n'était pas hostile au document par principe, puisqu'elle a par la suite réalisé *Les Années Super 8* avec son fils, montage des films familiaux produits par son mari dans la décennie 1970. *Les Années Super 8* suivent la chronologie, avec un début et une fin, un destin. Le livre, sans les photos, permettait de tenir à distance le récit, de conjurer la totalisation.

Quelque temps après avoir pris la parole à mon séminaire, Annie Ernaux m'a écrit en me demandant si elle pouvait en reprendre le titre *Écrire la vie* pour nommer le volume dans lequel elle s'apprêtait à recueillir plusieurs de ses romans dans la collection « Quarto ». Dans mon esprit, écrire la vie, ce n'est pas raconter la vie, car l'écrit s'oppose au récit, son mauvais double ; l'écrit accepte que la vie soit inénarrable. Je lui ai répondu que je ne voyais pas d'objection à ce qu'elle utilise mon titre, puisqu'il ne m'appartenait pas, puisqu'il n'était en vérité pas de moi, mais qu'il ne faisait que traduire à la lettre une expression banale en anglais ou en américain : *Life Writing*, genre littéraire flou étiquetant toutes sortes de textes écrivant la vie de mille manières différentes, de la plus

sage à la plus folle. Je l'avais choisi pour sa qualité neutre. *Écrire la vie*, quoi de plus indéterminé, désengagé ?

Deux remarques à ce propos. J'avais intitulé mon cours *Écrire la vie* (j'y parlai de Montaigne, Stendhal, Barthes, Christian Boltanski, Sophie Calle, etc., tous écrits de vie expérimentaux), non *Écrire sa vie*, comme Pauline Bayle a nommé son adaptation de l'œuvre de Virginia Woolf à la scène. J'avais évité l'adjectif possessif, parce que l'écrit de vie se distingue du récit de vie précisément en ce qu'il postule que l'on ne possède pas sa vie et qu'elle ne peut pas être enfermée dans un récit ni même dans un écrit. *Écrire la vie*, c'est s'en déposséder.

D'un autre côté, le titre *Écrire sa vie* donné à une adaptation de Woolf m'a aussitôt rappelé que *Les Années*, le titre d'Ernaux, était lui-même la traduction d'un titre familier, donné par Woolf à son dernier roman, *The Years*, lequel pourrait bien représenter l'un des meilleurs modèles de l'écrit de vie moderne, ou plutôt postmoderne, reconquis par Barthes, Duras, Robbe-Grillet, voire Ernaux, pour dépasser la condamnation prononcée par Proust, Malraux, Sartre, le premier Barthes, la première Duras, le premier Robbe-Grillet, etc. Belle litanie donc – *The Years*, *Les Années*, *Écrire la vie* –, qui nous mène jusqu'aux *Waves*, *Les Vagues*, le roman de Woolf principalement mis en scène par Pauline Bayle.

Quitte à admettre l'adjectif possessif, si j'avais eu à adapter l'œuvre de Woolf, *Les Vagues*, j'aurais quant à moi retenu *Écrire notre vie*, ou mieux : *Écrire leur vie*, plutôt qu'*Écrire sa vie*, pour deux raisons au moins. *Les Vagues* confronte en effet à leur vie six personnages (ou sept avec l'absent, le mort sur la route des Indes, Percival), ou un personnage à six têtes, sorte de monstre dont les voix alternent. D'autre part, *leur vie*, traduisant le *They*, *Them*, *Their* indiscriminé de la langue anglaise ou américaine contemporaine, serait mieux en phase avec la fluidité des genres aujourd'hui respectable, *They* et non *He* ou *She*. Or *Les Vagues* est par excellence un roman

intersectionnel, où des vies se croisent, s'intersectent, comme des tranches de gâteau. Une vie doit s'écrire de nos jours à la troisième personne du pluriel.

Je viens de lire *The Waves* (ou de le relire, car j'avais lu ce roman vers mes 20 ans, en bon disciple du modernisme, épaté par le *stream of consciousness*, l'entrecroisement des monologues intérieurs, mais aveugle à la nostalgie qui se dégage de tant de vies échouées) en même temps que je lisais, pour répondre à une autre commande, *Les Déracinés* de Maurice Barrès (ou relisais, car j'avais lu le roman vers mes 16 ans, tout aussi ingénument). Or je me suis vite dit : mais c'est la même histoire dans ces deux livres, les tribulations existentielles d'une petite troupe de contemporains. Certes, les différences sautent aux yeux : sept garçons poursuivis depuis la classe de philo au lycée de Nancy chez le chantre du nationalisme, trois garçons et trois filles (plus un fantôme) filés depuis la nursery chez l'autre, et le style est tout différent, notamment à cause du monologue intérieur omniprésent chez Woolf. Mais si l'on pénètre aussi aisément dans la prose poétique de Woolf, comme on se baigne dans une vague, et bien qu'elle ait prétendu que les personnages ne comptaient pas dans son roman (mais les premières recensions suggérèrent déjà le contraire), c'est que son livre épouse, parasite si l'on veut, une forme dont nous sommes coutumiers et que nous retrouvons avec tendresse : le roman d'une génération, le roman des amis. J'y suis particulièrement sensible, car une telle expérience m'est étrangère : ayant beaucoup déménagé dans mes premières années et n'ayant pas d'amis d'enfance, j'enviais ma compagne qui restait très proche d'un camarade de l'école maternelle.

The Waves est un roman d'accès facile, car il emprunte un modèle éternel : l'histoire, la geste, l'épopée d'une génération. C'est ce qu'on pourrait appeler un roman *générationnel*, non pas au sens du roman culte d'une génération (du style *The Catcher in the Rye* de Salinger ou *On the Road* de

Kerouac), mais du roman poursuite d'une génération (du genre des *Déracinés*, ou de *The Secret History* de Donna Tartt, avec six personnages là aussi, une bande des six, comme dans le « Club des cinq », où ils étaient quatre plus un chien). Ces six amis existent, peut-être pas tous autant, car certains ou certaines sont plutôt des types un peu plats, peu incarnés, comme il y a chez Barrès les boursiers et les héritiers, mais certains ou certaines sont plus épais, plus denses.

J'aurais appelé mon adaptation *Écrire leur vie* parce que *The Waves* est aussi un roman intersectionnel, un roman du gâteau en partage (la métaphore figure dans le roman : « *we grudged for a moment the other's claim, as children when the cake is cut, the one cake, the only cake, watch their slice diminishing* »), un roman du *They* et non pas un roman du *He* ou du *She*, prophétisant que la vie ne peut plus être écrite qu'au neutre pluriel (avec les miettes du gâteau). La classe, le genre, l'orientation sexuelle, le handicap, et peut-être même la race, traversent, découpent notre bande des six, comme partout et toujours, comme toutes vies.

De même que chez Barrès, il y a les héritiers et les boursiers, et, comme prévu, les héritiers se marient et font des enfants, tandis que les orphelins, les déshérités ne se reproduisent pas et parfois même se suicident. Le ressentiment des boursiers, nos « transclasses », pourrit les amitiés. Vieille tradition encore, les filles sont plus plates que les garçons, qui, tous les trois, s'essayent à la littérature. À l'un, héritier, père de famille et romancier raté, Bernard, revient le long monologue final, au cours duquel il se résout enfin à ne plus se raconter sa vie. Un autre, poète couronné, exhibe ses succès et se promène avec ses *credentials* en bandoulière, ses titres, ses peaux d'âne. Le troisième, le plus brillant, est un poète des affaires. En revanche, l'une des filles fera des enfants à la campagne, une autre se soucie avant tout de son corps et de ses plaisirs, et la troisième, paumée, se donnera la mort. (Pauline Bayle a modifié cet équilibre en donnant à

une femme, prénommée George, comme Sand et Eliot, la voix transversale de Bernard, tentant de récapituler les vies, et échouant.) Quant au sexe, la préférence homosexuelle est attribuée à un homme et la bisexualité à une femme, type qui ne contribue pas à leur épaisseur, mais il faut de tout pour faire un monde. Enfin, l'un des garçons, le poète des affaires, le plus intelligent, vient d'ailleurs, a pour père un banquier ruiné, dissimule son accent, connaît l'Orient, et les autres voient en lui un malheureux, sans ami, éternel exilé, « racisé » dirait-on : « *He is acrid, suspicious, domineering, difficult. At the same time he is formidable.* » Lui-même ne se pense-t-il pas comme une sorte de Juif errant : « *Perhaps I shall never die, shall never attain even that continuity and permanence* » ? (Pauline Bayle l'a nommé David au lieu de Louis chez Woolf).

Dans *The Waves*, l'identité est donc collective, les *je* sont insécables, on assiste à l'écriture de *leur* vie qui est *une* vie et qui est *la* vie. Bernard, bourgeois, héritier, père de famille, l'observe dans son monologue final : « *And now I ask, "Who am I?" I have been talking of Bernard, Neville, Jinny, Susan, Rhoda and Louis. Am I all of them? Am I one and distinct? I do not know. We sat here together. But now Percival is dead, and Rhoda is dead; we are divided; we are not here. Yet I cannot find any obstacle separating us. There is no division between me and them.* » Impossible d'écrire *sa* vie, indistincte de *leur* vie. Bernard en vient même à s'interroger sur son genre ou son sexe : « *For this is not one life; nor do I always know if I am man or woman, Bernard or Neville, Louis, Susan, Jinny, or Rhoda —so strange is the contact of one with another.* »

Une image récurrente traverse *The Waves*, comme toute tentative d'écrire la vie : celle de la porte, ouverte, fermée, ni ouverte, ni fermée, neutre, *swing-door*, battante, pivotante, va-et-vient, tambour. Tous – chacun et ensemble – rencontrent des portes, car la vie, c'est apparemment une série de portes, celles que l'on franchit, celles auxquelles on se heurte, jusqu'à la dernière porte. Raconter sa vie,

c'est fermer les portes. Écrire la vie, ou leur vie, c'est laisser ouvertes toutes les portes, comme dans la salle des pas perdus de la gare Saint-Lazare, pas perdus pour tout le monde, haut lieu du hasard objectif de Breton et des surréalistes (Breton a voulu réaliser dans *Nadja* un livre « battant comme une porte », livre, avec ses photos, ses dessins, ses visites aux Puces, qui anticipe toute l'écriture de la vie de la fin du siècle).

Dans *Les Vagues*, Bernard, le personnage qui se prend pour le biographe de soi-même, qui vit dans l'illusion que l'on peut raconter ou même écrire sa vie, se perd jusqu'au moment où il renonce à vivre sa vie comme s'il la racontait, à tout moment depuis la perspective de la dernière porte :

Once I had a biographer, dead long since, but if he still followed my footsteps with his old flattering intensity he would here say, "About this time Bernard married and bought a house... His friends observed in him a growing tendency to domesticity... The birth of children made it highly desirable that he should augment his income." That is the biographic style, and it does to tack together torn bits of stuff, stuff with raw edges. After all, one cannot find fault with the biographic style if one begins letters "Dear Sir", ends them "your faithfully"; one cannot despise these phrases laid like Roman roads across the tumult of our lives, since they compel us to walk in step like civilized people with the slow and measured tread of policemen though one may be humming any nonsense under one's breath at the same time [...]. "He attained some success in his profession... He inherited a small sum of money from an uncle"—that is how the biographer continues.

Cela dit, il sort du restaurant et rencontre la mort, la dernière porte : « *Against you I will fling myself, unvanquished and unyielding, O Death!* » Oui, Virginia Woolf nous donnait dans *Les Vagues* la leçon de l'identité moderne ou postmoderne, collective, intersectionnelle, transclasse et transgenre, faite de « *torn bits of stuff, stuff with raw edges* », dont je ne vois pas de meilleure illustration que l'œuvre de Christian Boltanski, faite de déchets, d'objets

trouvés, de photos en déshérence, de bribes rapiécées, Christian Boltanski que j'avais invité, comme Annie Ernaux, à nous parler de ses années, de son écriture non de *sa* vie, mais de *la* vie, de *leur* vie, son grand œuvre de chiffonnier.

Des écritures de soi par procuration : archives judiciaires, voix d’esclaves et enquête historique

Charlotte de Castelnau-L’Estoile

Il peut sembler paradoxal de parler d’écriture de soi dans les minutes d’un procès d’une femme analphabète, qui a vécu esclave à la fin du XVII^e siècle. De même, l’historien, écrivant « d’autres vies que la sienne »¹ et visant l’objectivité du discours scientifique, ne pratique pas, en principe, l’écriture de soi. Pourtant, les sources judiciaires sont parfois les seules confessions, certes imparfaites, des personnes réputées sans voix et, à ce titre, sont précieuses. De même, les livres d’histoire contiennent, malgré les exigences des critères scientifiques, des bribes de discours personnel. Pour cette réflexion sur écriture de soi et enquête historique, je m’appuierai, entre autres, sur mon livre, *Páscoa et ses deux maris. Une esclave entre Angola, Brésil et Portugal au XVII^e siècle*².

SE RACONTER FACE À L’INQUISITION

Les actes du procès inquisitorial de Páscoa Vieira contiennent, comme tous les actes des procès du tribunal de la foi, une dénonciation, une enquête préalable menée

1. Je fais allusion à l’ouvrage d’Emmanuel Carrère, *D’autres vies que la mienne*.

2. Charlotte de Castelnau-L’Estoile, *Páscoa et ses deux maris. Une esclave entre Angola, Brésil et Portugal au XVII^e siècle* (2019), Paris, Champs Flammarion, 2023. Le livre a reçu en 2020 le prix lycéen du livre d’histoire des Rendez-vous de l’histoire de Blois et le prix du Sénat du livre d’histoire.

par les commissaires de l’Inquisition, une décision et un ordre d’arrestation, une confrontation de l’accusé avec les juges et un jugement final. Dans le cas de Páscoa Vieira, plus de sept ans se sont écoulés entre la dénonciation pour bigamie, à Salvador de Bahia en juillet 1693, et sa comparution au tribunal de Lisbonne. Écoutons la première déclaration de Páscoa devant les juges de l’Inquisition, le 12 novembre 1700, alors qu’elle est arrivée la veille du Brésil :

Elle dit s’appeler Páscoa Vieira. Elle est une femme noire affranchie qui a été esclave des époux Domingas Vieira et Francisco Álvares Távora, au Brésil d’où elle vient. Elle avait été esclave à Massangano, d’où elle est originaire, de Domingas Carvalha, veuve de Domingos Carvalho. Elle a habité à Massangano, royaume d’Angola, puis à Bahia dans l’État du Brésil et elle est âgée de plus ou moins 40 ans.

Pour qui a déchiffré les soixante-six folios préalables, au cours desquels de nombreux témoins ont parlé de cette femme, le passage est saisissant. C’est la première fois que le lecteur entend parler Páscoa Vieira, mais la voix est médiatisée et indirecte. Ce n’est pas un « je » qui parle, mais un notaire. C’est à travers lui que cette voix nous parvient. Tous les accusés de l’Inquisition s’expriment par la plume du notaire qui note leurs paroles, mais aussi les déforme, les lisse.

De plus, l’Africaine, deux fois esclavagisée, ne sait pas écrire, ni même tracer une croix sous ses déclarations. Dans sa vie de labeur, dans les propriétés agricoles de ses maîtres en Angola, dans le travail domestique de la maison du notaire public de la ville de Salvador, elle n’a ni chambre à soi, ni rentes, ni loisir, conditions nécessaires pour se consacrer à l’écriture, selon Virginia Woolf.

À l’époque moderne, il existait une écriture autobiographique féminine, et pas uniquement dans les milieux aristocratiques. Dans *Juive, catholique, protestante. Trois femmes en*

*marge au XVII^e siècle*³, Natalie Zemon Davis a proposé trois portraits de femmes, à partir de leurs écrits ; il s'agit de femmes citadines, filles de marchands et d'artisans. Isabelle Poutrin, dans *Le Voile et la Plume. Autobiographie et sainteté dans l'Espagne moderne*⁴, a exploré les écrits de soi de religieuses, le plus souvent commandés par leur confesseur. Certaines sont d'humbles sœurs converses, celles qui étaient destinées à assurer la vie matérielle des couvents.

Mais peut-il y avoir une écriture de soi dans des textes judiciaires écrits par des tiers ?

Derrière la plume du notaire, il y a une voix qui raconte sa vie, comme le soulignait Natalie Zemon Davis dans un livre au titre révélateur, *Fiction in the Archives : Pardon Tales and Their Tellers in Sixteenth-Century France*⁵. Ces archives sont des demandes de pardon au roi que des criminels, hommes et femmes, faisaient écrire par des secrétaires du roi. Selon l'historienne, ces lettres de rémission sont des « récits », des « contes ». Chacune contient une histoire de vie, écrite selon les règles de l'art, par un professionnel de l'écriture, mais dépend aussi de la manière dont le criminel a raconté son histoire, et de ses stratégies, en vue d'obtenir le pardon royal.

Le discours sur sa vie que l'Angolaise Páscoa livre aux juges, le lendemain de son arrivée dans les geôles de l'Inquisition de Lisbonne, peut ainsi être rapproché des lettres de rémission. L'ancienne esclave raconte son premier mariage en Angola, décrit comme une cérémonie des anneaux collective organisée par un missionnaire capucin italien, sans expression de consentement de la part des époux. Elle le

3. Natalie Zemon Davis, *Juive, catholique, protestante. Trois femmes en marge au XVII^e siècle*, trad. de l'américain par Angélique Levi, Paris, Seuil, 1997.

4. Isabelle Poutrin, *Le Voile et la Plume. Autobiographie et sainteté dans l'Espagne moderne*, Madrid, Casa de Velázquez, 1995.

5. Natalie Zemon Davis, *Pour sauver sa vie. Les récits de pardon au XVI^e siècle*, trad. de l'américain par Christian Cler, Paris, Seuil, 1988. Le titre américain insiste davantage sur la dimension de l'écriture en évoquant la « fiction dans les archives ».

présente donc comme un simulacre de mariage chrétien, ne pouvant être considéré comme un vrai mariage. Puis, elle raconte son arrivée au Brésil, sa liaison avec le fils du maître et, au même moment, avec un esclave de la maison, Pedro ; sa décision de se marier avec ce dernier et la cérémonie qui, elle, fut un vrai mariage, où furent prononcées les paroles du consentement. Enfin, elle raconte les ultimes péripéties de sa vie : séparée de son mari pour des soupçons de bigamie, « elle a cherché à prouver et elle a prouvé qu'elle n'avait pas été mariée en Angola »⁶.

L'aveu de Páscoa est exceptionnellement riche en détails, mais il est clairement orienté : elle sait qu'elle est devant les juges pour une affaire de bigamie, et cela l'amène à conter sa vie uniquement sous l'angle de ces deux mariages, de l'époque où elle était jeune fille (16 ans) à ses 40 ans, d'abord en Angola puis au Brésil. Les vies des esclaves sont généralement méconnues, ces derniers n'apparaissant que dans des listes fiscales ou des actes de vente en tant que marchandises dont on connaît le prix et le nom. Ici, on a un long récit de vie de femme, qui fait même le lien entre la vie en Afrique et celle en Amérique, ce qui est extrêmement rare, car le plus souvent on ne connaît rien du passé africain des esclaves. Dans le cas de Páscoa, les circonstances du premier mariage en Angola sont l'occasion de prouver, ou non, la bigamie. La cérémonie des anneaux, en Angola, devient essentielle dans son récit ; l'Africaine et les juges lisboètes ne l'interprètent pas de la même façon.

DE LA CONFESSION COMME RÉCIT DE SOI

Il y a, dans le procès inquisitorial, non pas vraiment une écriture de soi mais une forme de discours de soi. C'est l'aveu

6. Charlotte de Castelnau-L'Estoile, *Páscoa et ses deux maris...*, *op. cit.*, p. 175 *sqq.*

que Michel Foucault a étudié, une technique de soi essentielle dans la religion chrétienne, qui vient des philosophies antiques⁷. L'Inquisition, tribunal de droit canon, fonctionne comme un grand confessionnal où l'accusé doit avouer lui-même ses fautes pour bénéficier de la miséricorde des juges. Selon les lois de l'Église, l'aveu est oral, le pénitent a la certitude que sa confession reste entre lui et son confesseur. Dans le prétoire des inquisiteurs, il y a un notaire qui note tout, la confession devient écrite, elle est archivée, mais la procédure étant secrète, elle n'est pas censée circuler. Plusieurs siècles après, l'historien, lisant le procès, a le sentiment de pénétrer les consciences et les secrets.

Devant les juges du tribunal, Páscoa délivre son aveu d'une traite, sans s'interrompre. Elle en a l'habitude ; à Salvador de Bahia, elle se confessait chaque année avant Pâques. Même si le notaire choisit peut-être parfois ses propres mots quand il transcrit, le texte est avant tout produit par Páscoa, qui a en quelque sorte l'habitude de se raconter.

Un autre moment important de ce récit de vie est la séance intitulée « généalogie » par les inquisiteurs, où l'accusée détaille sa lignée et récite ses prières pour montrer sa connaissance du christianisme. Páscoa raconte qu'elle est fille d'esclaves (Manoel et Lucrecia) et petite-fille d'esclaves du côté maternel (Bastião et Gracia), tous de la même maison, tous baptisés puisqu'ils ont des noms chrétiens. En revanche, elle ne se souvient pas de ses grands-parents paternels.

Quand elle était jeune fille, elle a, poursuit-elle, « mangé le sel » – manière africaine de désigner le baptême – avec un prêtre noir. Elle ajoute qu'en Angola, elle ne comprenait pas le portugais et ne connaissait pas la doctrine chrétienne, sous-entendant qu'elle était alors une chrétienne ignorante. Elle précise que c'est dans la Bahia qu'elle a tout appris, elle a même reçu le sacrement de la confirmation, d'un archevêque

7. Michel Foucault, « L'écriture de soi », *Corps écrit*, n° 5 (« L'autoportrait »), février 1983, p. 3-23, repris dans *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1994, vol. IV, texte n° 329.

dont elle donne le nom. Les juges précisent qu'elle connaît très bien les prières. Ainsi, l'ancienne esclave raconte sa vie de chrétienne, sous la forme d'un diptyque, un christianisme de façade en Afrique, puis un christianisme conscient au Brésil⁸.

Dans son étude sur les lettres de rémission, Natalie Zemon Davis remarque que, dans la France du XVI^e siècle, les femmes, même analphabètes, étaient des conteuses. Ce sont elles qui racontaient la vie de famille. Pour l'esclave Páscoa, la famille qu'elle a décrite dans sa généalogie comptait. Une liasse contenue à la fin des actes du procès nous révèle les démarches entreprises par Páscoa, en 1696, quand elle était encore au Brésil, pour prouver qu'elle n'était pas mariée en Angola. L'esclave, qui a quitté l'Afrique dix ans auparavant, réussit à faire parvenir une lettre à sa mère pour lui demander de témoigner de son célibat à l'époque où elle vivait à Massangano. La mère de Páscoa sollicite un prêtre du village, qui envoie une lettre au tribunal de l'archevêché de Salvador de Bahia, attestant le célibat de Páscoa, lettre qui se trouve à la fin des actes du procès inquisitorial. Cette lettre, précieuse pour l'historien, est la preuve du lien que Páscoa a su maintenir avec sa famille angolaise.

Dans son témoignage, Páscoa trouve aussi les mots pour parler des liens forts qui l'unissent à la famille qu'elle a construite au Brésil avec son mari Pedro. Une fois de plus, derrière la plume du notaire, perce la voix de l'ancienne esclave.

Le discours de l'accusée devant les juges est, bien sûr, doublement contraint, par la peur de leur sévérité et parce qu'elle ne parle que de ce qui les intéresse. Mais c'est bien elle qui raconte son histoire. Le lecteur entend la différence entre la voix de Páscoa, rapportée par le notaire, et tous les

8. Sur les rapports entre Église et esclavage, je me permets de renvoyer à Charlotte de Castelneau-L'Estoile, « Les Églises chrétiennes face à l'esclavage, XV^e-XIX^e siècles », dans Cécile Vidal et Paulin Isnard (dir.), *Les Mondes de l'esclavage. Une histoire comparée*, Paris, Seuil, 2021, p. 457-474.

témoignages contenus dans l'enquête judiciaire préalable. Dans son récit, elle ne parle jamais de sa mésentente avec Aleixo, son mari d'Angola, que les témoins ont systématiquement évoquée. Elle seule parle de la liaison avec le fils du maître de Bahia ; cet aveu d'une faute est sans doute pour elle une manière de prouver sa sincérité.

Ce récit de soi d'une esclave, mis en écriture par un notaire, est donc exceptionnel. Les procès de l'Inquisition ont broyé des vies humaines, mais, paradoxalement, ils contiennent des morceaux de récits de soi. Ils sont particulièrement précieux pour les esclaves, car il existe si peu de sources permettant de retrouver leur humanité derrière les comptabilités. Six millions d'Africains ont été déportés au Brésil, entre 1550 et 1850, et pourtant les récits de vies d'esclaves sont rarissimes ; d'où l'importance de ces sources inquisitoriales pour restituer des vies d'esclaves⁹.

LA CONFRONTATION AVEC LES JUGES, UN DÉVOILEMENT

Les actes des procès contiennent aussi les minutes des interrogatoires subis par l'accusé. Dans ces échanges, les juges cherchent la mauvaise intention derrière les actions ; ils sondent les pensées intimes et les intentions cachées. Le lecteur se sent mal à l'aise devant les techniques des juges, l'avalanche de questions, la malveillance systématique dans

9. En Amérique du Nord, il existe des autobiographies d'esclaves liées à la pratique protestante de raconter sa conversion religieuse, mais elles sont plus tardives et tout aussi contraintes que les procès. Les historiens de l'esclavage en Amérique du Nord considèrent les minutes des procès des inquisitions ibériques comme exceptionnelles. Voir Marie-Jeanne Rossignol, « Un chantier inattendu : la collection "Récits d'esclaves". Quelques questions méthodologiques et historiographiques », *Revue française d'études américaines*, 2017/2, n° 151, p. 51-64. Pour l'Amérique française, les sources judiciaires sont désormais utilisées pour retrouver les voix des esclaves. Voir Dominique Rogers (dir.), *Voix d'esclaves. Antilles, Guyane et Louisiane française, XVIII^e-XIX^e siècles*, Paris, Khartala, 2015.

l'interprétation, tout en étant fasciné par la curiosité des inquisiteurs, qui lui permet à son tour de rentrer dans la conscience, les ressorts psychologiques des accusés. Dans cette confrontation avec ses juges, Páscoa montre sa résistance, sa prudence, sa force et son intelligence. L'historienne a alors le curieux sentiment de connaître intimement la protagoniste du procès, qui finit par devenir quasiment un personnage, une héroïne de « fiction dans les archives », pour reprendre l'expression de Natalie Zemon Davis.

LA DEMANDE DE GRÂCE COMME RÉCIT DE VIE

Les actes du procès de Páscoa contiennent enfin deux lettres de demande de grâce, les lettres de rémission. Ces lettres sont écrites à deux, le notaire tenant la plume, et le suppliant exposant son histoire. Pourtant, derrière le formalisme rhétorique, on perçoit les désirs ou les émotions des suppliants. Ainsi, le mari brésilien de Páscoa, Pedro Arda, a déposé une plainte devant le tribunal de l'archevêché pour protester contre la séparation imposée d'avec son épouse et demander une réunion conjugale. La sincérité de l'amour conjugal qui le mène à toutes ces démarches s'entend :

C'est pourquoi le suppliant ne doit pas être privé de l'usage de son mariage avec son épouse à la fois pour le préjudice de son âme, et pour le manque de consolation de son esprit et à cause du grand amour qu'il a pour elle¹⁰.

Quant à Páscoa, purgeant une peine d'exil au sud du Portugal en 1702, elle fait écrire une lettre à l'inquisiteur général, pour supplier que la durée de la peine (trois ans) soit abrégée. Là encore, la lettre a été écrite par une autre plume,

10. Charlotte de Castelneau-L'Estoile, *Páscoa et ses deux maris...*, *op. cit.*, p. 143.

mais c'est Páscoa, fatiguée par les épreuves et cependant toujours résiliente, qui s'exprime :

Parce qu'elle a souffert plus de deux ans et qu'elle se trouve avec une faible santé et désemparée dans cette terre étrangère et parce qu'elle veut retourner à Bahia où elle a son maître afin qu'il lui assure sa subsistance et tout le nécessaire¹¹.

Malgré la distance sociale, temporelle et spatiale qui nous sépare de ces deux époux, malgré le formalisme rhétorique et la présence d'une tierce personne qui tient la plume, on perçoit les émotions de ces époux confrontés aux épreuves d'un procès, des séparations forcées, de l'exil. Au-delà des mots, le fait qu'ils entreprennent ces démarches, malgré leur statut d'esclave ou d'ancienne esclave, est révélateur de la conviction qu'ils ont de leurs propres dignité et humanité.

Le récit de la vie de Páscoa n'existe qu'à cause de sa rencontre avec le pouvoir répressif. De cette rencontre sont nées ces bribes de discours de soi, présentes dans la confession, la généalogie, les interrogatoires et les suppliques, et mises par écrit par des tierces personnes. C'est une écriture contrainte, fragmentaire et limitée, mais néanmoins variée et précieuse pour sortir du silence total ces êtres aux vies destinées à l'oubli. Ainsi, contrairement aux apparences, le procès inquisitorial de l'Angolaise Páscoa, lu avec précaution, contient une forme d'écriture de soi. On y sent, derrière la plume du notaire, la présence d'une maîtresse femme, malgré tant d'années d'esclavage, une femme capable de dire sa vie.

L'HISTORIENNE ET L'ÉCRITURE DE SOI

Comme bien des historiens, j'ai ressenti la brûlure des archives dont ont parlé Michelet, Foucault ou encore Arlette

11. *Ibid.*, p. 258.

Farge¹². Ces vieux papiers contiennent des voix qui vous touchent. À leur lecture, on ressent une sensation d'étrange proximité, l'impression d'être un démiurge qui ressuscite des morts. Où situer la voix de l'historienne dans la fabrique et l'écriture de l'histoire¹³ ?

Écrire un livre d'histoire, ce n'est pas, en principe, raconter sa propre histoire, c'est plutôt tenter de faire surgir la voix des autres. Longtemps, d'ailleurs, le « je » était banni pour les historiens, le neutre était préférable pour montrer l'objectivité de la recherche historique, l'auteur s'effaçant derrière la réalité qu'il raconte¹⁴.

Pour faire surgir les voix du passé, il faut des compétences techniques. Dans le cas de cette recherche, dont la question de départ était de comprendre la place du sacrement du mariage pour les autorités coloniales, mais aussi dans les vies des esclaves eux-mêmes¹⁵, il a fallu trouver un procès qui paraissait *a priori* intéressant, déchiffrer l'écriture ancienne, comprendre la langue, le portugais du XVII^e siècle, contextualiser toutes les informations.

Après avoir déchiffré les actes du procès de Páscoa, je me suis posé la question de la mise en écriture de cette histoire.

12. Paule Petitier, « “Mon âme de papier”. Michelet et ses archives », dans *Littérature*, 2014/3, n° 175, p. 36-47. Michel Foucault, « La vie des hommes infâmes » (1977), repris dans *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1994, vol. III, texte n° 198. Arlette Farge, *Le Goût de l'archive*, Paris, Seuil, 1989.

13. Cette réflexion s'inscrit dans la lignée de celle de Marrou réfléchissant « à la nature de l'histoire et à la condition de l'historien » (Henri-Irénée Marrou, *De la connaissance historique*, Paris, Seuil, 1954, rééd. 1975). Marrou pense la notion de connaissance historique comme un rapport, une conjonction établie par l'initiative de l'historien entre deux plans d'humanité : le passé vécu par les hommes d'autrefois et le présent où se développe l'effort de récupération de ce passé. Cette définition permet de garder l'idée de la distance avec le passé.

14. Roland Barthes, « Le discours de l'histoire », *Recherches sémiotiques*, vol. 6, n° 4, 1967. Ivan Jablonka, « Écrire l'histoire de ses proches », dans Claire Zalc *et al.* (dir.), *Pour une microhistoire de la Shoah*, Paris, Seuil, 2012, p. 35-59.

15. Les résultats de ces recherches sont présentés dans Charlotte de Castelnaul-Estoile, *Un catholicisme colonial. Le mariage des Indiens et des esclaves au Brésil, XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris, Presses universitaires de France, 2019.

Comment rendre la voix de l'esclave à nouveau audible ? Fallait-il écrire la biographie d'une esclave ou le récit de l'enquête inquisitoriale, autrement dit, faire un biopic ou un film de procès ? Avec le même type de source, l'historien américain James Sweet a choisi le biopic, en reconstruisant la biographie de Domingos Álvares, poursuivi pour sorcellerie et étudié par l'historien comme un guérisseur, un homme de savoir, un intellectuel¹⁶. J'ai, pour ma part, choisi de raconter la longue enquête inquisitoriale et le procès, de coller à la source afin de montrer dans quelles conditions la voix de Páscoa surgissait du silence auquel les esclaves sont habituellement condamnés. Le récit s'organise donc autour de cette confrontation avec l'Inquisition qui est à l'origine de tout ce qu'on sait de cette femme esclavagisée. Le livre superpose l'enquête des inquisiteurs et celle de l'historienne, les uns et les autres avides, pour des raisons différentes, de connaître la vie de Páscoa. L'enquête historique porte ainsi, aussi, sur les raisons qu'a le tribunal de la foi d'engager une enquête de plus de sept ans sur le respect des règles de mariage.

Dans le travail de mise en écriture, malgré un style universitaire reconnaissable par le recours à la note de bas de page, où sont présentées les références à l'historiographie et aux sources, le choix a été fait d'employer le « je » de l'historienne. C'est elle qui fabrique la « connaissance historique » : elle croise les documents, reconstitue le contexte grâce aux travaux des autres historiens, élabore des hypothèses, propose des interprétations, est surprise à la lecture de certains documents. Il ne s'agit cependant pas de se raconter, en dévoilant les éventuels fils qui pourraient relier l'historienne à cette femme africaine, à son expérience transatlantique, au traumatisme d'une vie pulvérisée par le choc de son arrestation alors qu'elle est « âgée de plus ou moins 40 ans ».

16. James H. Sweet, *Domingos Álvares : African Healing, and the Intellectual History of the Atlantic World*, Chapel Hill, University of North Carolina, 2011.

Il ne s'agit pas de s'identifier à la protagoniste, mais seulement d'intervenir en tant qu'interprète et enquêtrice et de distinguer, dans la mesure du possible, ce qui vient de la source et ce qui n'est que son interprétation. Il s'agit de montrer l'atelier de l'historien, la manière dont la connaissance historique se construit.

Il y a donc, dans ce livre, une écriture de soi particulière, l'écriture de soi en tant qu'historienne. Il ne s'agit pas d'être une narratrice invisible omnisciente mais de montrer le travail de l'historien en train de se faire. Il est intéressant de noter que lorsque ce texte, avec deux autres textes, l'un sur Violette Nozière et l'autre sur Delphine Seyrig, a été mis en scène au théâtre par l'actrice Jeanne Balibar, cette dernière a fait le choix d'intituler la pièce *Les Historiennes*. Les trois femmes, la parricide, victime d'inceste, l'actrice féministe et l'esclave résiliente, sont des figures du combat féminin, racontées par trois femmes historiennes, qui sont finalement le sujet de la pièce, preuve s'il en était besoin que l'écriture de l'histoire comporte une écriture de soi¹⁷.

Le « je » présent dans le livre d'histoire sur Páscoa, est donc un « je » professionnel et empathique avec son sujet, mais n'est pas un « je » autocentré qui se raconte. Malgré un titre littéraire, sous forme de clin d'œil à la littérature et à la réalité brésiliennes¹⁸, le livre ne franchit pas la barrière de la fiction. Les noms, les dates et les lieux présents dans le livre sont incontestables. L'histoire au sens de connaissance historique se définit par la vérité qu'elle se montre capable d'élaborer au

17. *Les Historiennes*, pièce de théâtre écrite et montée par Jeanne Balibar en octobre 2018 au théâtre de l'Alliance française de New York, au Festival d'automne en 2020 et au Théâtre Vidy-Lausanne en 2023. On en trouvera une présentation dans Camille Jaccard, « *Les Historiennes* : l'écriture de l'histoire au théâtre », *Non-fiction. Le quotidien des livres et des idées*, 8 février 2023, <https://www.nonfiction.fr/article-11626-les-historiennes-lecriture-de-lhistoire-au-theatre.htm> (consulté le 6 janvier 2024).

18. Le titre *Páscoa et ses deux maris* s'inspire de celui du livre de Jorge Amado *Dona Flor et ses deux maris*, une histoire bahianaise où l'amour et la morale chrétienne s'entremêlent.

sens de connaissance valide, et, en ce sens, s'oppose à une représentation fausse ou falsifiée, irréelle, du passé, à une histoire imaginaire, au roman historique¹⁹.

Cette volonté de rester dans le registre de la vérité ne signifie pas l'absence de l'imagination. L'historien, en faisant ressurgir un monde évanoui, doit l'imaginer, il doit remplir les vides laissés par une documentation fragmentaire, mais son imagination est en permanence bridée par les traces de cette réalité passée. L'historien ne peut imaginer qu'en restant en accord avec tous les documents existants sur son sujet, et ne peut en inventer d'autres. Il doit tenir compte, dans la mesure du possible, du travail de tous les autres historiens qui ont étudié la période sur laquelle il travaille. Dans le cas de l'affaire de la bigamie de l'esclave Páscoa, on ne peut pas ignorer la lettre du curé d'Angola disant que Páscoa était célibataire, et on ne peut pas non plus inventer celle que l'esclave a dû envoyer au préalable à sa mère, pour demander une attestation de célibat au curé. L'historien ne peut inventer un faux mais il doit réfléchir au fait que cette lettre a forcément existé et qu'elle est la preuve qu'à la fin du XVII^e siècle, il existait des relations suffisamment denses entre le Brésil et l'Angola pour qu'une esclave ayant quitté l'Afrique depuis une dizaine d'années puisse entrer en relation avec sa famille. Il s'agit là d'une véritable découverte « scientifique », qui montre que le lien des esclaves avec l'Afrique est parfois maintenu, alors que, pendant longtemps, les historiens ont systématiquement pensé la traversée de l'Atlantique comme une rupture définitive.

Comme le souligne Mona Ozouf, le bon écrivain est celui qui rend vraisemblable ses inventions les plus osées²⁰. La

19. Voir Henri-Irénée Marrou, *De la connaissance historique*, op. cit.

20. « Le problème des *Bienveillantes* [de Jonathan Littell] n'est pas de savoir si le personnage du bourreau raffiné est vraisemblable, mais si le talent du romancier est capable de nous y faire croire » (Mona Ozouf, « Récit des romanciers, récit des historiens », *Le Débat*, 2011/3, n° 165, p. 13-25, citation p. 23). Vassili Grossman,

fiction et l'imagination ont une vraie capacité de déchiffrement de l'histoire, au sens du passé, mais une barrière continue de séparer romanciers et historiens²¹. Le bon historien, lui, est contraint par le réel et doit donner les preuves que tout ce qu'il avance est vrai et vérifiable, d'où les notes avec les références. Les procès de l'Inquisition de Lisbonne étant en ligne, d'autres historiens, notamment au Brésil, se sont empressés de contrôler tout ce qui était avancé dans le livre. Les recensions du livre dans des revues scientifiques permettent aussi à la communauté universitaire de relever d'éventuelles erreurs, preuve une fois de plus que le livre d'histoire est jugé sur le critère de la vérité.

L'écriture de soi, dans un livre d'histoire, s'appuie sur la conscience que l'historien a de sa place et de la distance qui le sépare du monde dont il parle. Il doit à tout prix éviter les pièges de l'identification, ne pas prêter ses sentiments aux acteurs qu'il étudie en postulant une homologie, sinon ce serait tomber dans les affres de l'anachronisme, la négation même de la distance qui nous sépare du passé²².

par son talent, rend vraisemblable la conversion téléphonique du héros de *Vie et destin* avec Staline.

21. « Pour mesurer l'irréductibilité de l'histoire au roman, il suffit de penser aux contraintes propres au travail de l'historien. Celui-ci s'installe, en effet, sur un terrain déjà balisé, à la fois dans le temps et dans l'espace. Il part d'une réalité passée, mais non contestable. Les figures qu'il évoque ont des noms, évoluent entre des dates, naissance et mort, qu'il est impossible de faire bouger. » (Mona Ozouf, *ibid.*)

22. Voir Carlo Ginzburg, *À distance. Neuf essais sur le point de vue en histoire*, trad. de l'italien par Pierre-Antoine Fabre, Paris, Gallimard, 2001.

Émotions et empathie : apprentissage, conscience de soi et normes sociales

Édouard Gentaz

Les expressions émotionnelles, en particulier faciales, jouent un rôle crucial dans les interactions sociales, dès la naissance et tout au long de la vie (1)¹. Un débat théorique existe sur la nature même des émotions, leur expression et leur perception. Si les émotions sont exprimées et perçues à travers l'ensemble des cultures, sont-elles innées ou apprises par imitation, quand le bébé observe les adultes qui l'entourent ? Schématiquement, deux positions, qui ne sont pas mutuellement exclusives, sont défendues dans la littérature scientifique.

La première position théorique défend l'idée que les émotions sont universelles et innées. Les expressions émotionnelles sont considérées comme le produit de notre évolution. Pour les expressions émotionnelles faciales, les combinaisons musculaires du visage à l'origine des expressions sont produites à partir des mécanismes biologiques et sans apprentissage. La seconde position théorique défend l'idée que les expressions faciales sont reconnues et produites par un apprentissage culturel. Cette position s'appuie sur l'idée que l'apprentissage par imitation est déterminant et commence dès les premières interactions visuelles entre le bébé et son entourage.

1. Les chiffres entre parenthèses renvoient à la bibliographie en fin d'ouvrage.

LES ÉMOTIONS PRIMAIRES SONT-ELLES UNIVERSELLES ET INNÉES ?

Plusieurs approches méthodologiques sont utilisées pour tester ces positions théoriques. Les expressions faciales des différentes émotions impliquent des changements élémentaires de l'apparence du visage. Chacun de ces mouvements faciaux est décomposé en « unités d'action » (UA) dans le système de décodage des expressions faciales développé par Ekman et Friesen (2), le FACS (*Facial Action Coding System*). Ce système repose sur la description détaillée de 46 UA, dont les combinaisons permettent de décrire environ 10 000 expressions faciales. Une UA correspond à la contraction ou à la détente d'un ou de plusieurs muscles du visage, et une expression émotionnelle faciale implique la mise en jeu de plusieurs UA. Ainsi, la peur se traduit par la montée des parties interne et externe des sourcils (UA1 + UA2, actionnées par le frontalis) ; par l'abaissement et par le rapprochement des sourcils (UA4, action du muscle pyramidal) ; par une ouverture entre la paupière supérieure et les sourcils (UA5, action du muscle orbiculaire de l'œil) ; par l'étirement des lèvres vers l'extérieur (UA20, action du muscle risorius et des muscles peauciers du cou) ; enfin, par l'ouverture de la mâchoire (UA26, action du muscle masséter, du muscle temporal et du muscle orbiculaire de la bouche). La joie se traduit par la montée des coins de la bouche (contraction des zygomatiques) ainsi que par la montée des joues, ce qui provoque un plissement au coin des yeux.

Selon Ekman et ses collègues (3), il existerait un nombre limité d'émotions primaires ou de base qui provoquent des réponses spécifiques de la musculature faciale : la joie, la tristesse, la peur et la colère, éventuellement complétées par le dégoût, la surprise, l'intérêt ou le mépris. Ces émotions sont primaires du fait de leurs propriétés universelles. Ainsi, une émotion possède une expression faciale universelle si elle est reconnue et exprimée de la même manière à travers différentes cultures. Cette hypothèse du caractère universel des émotions

est étayée par les résultats d'études interculturelles sur la reconnaissance des émotions conduites en Papouasie-Nouvelle-Guinée, avec des tribus encore isolées du reste du monde. Les chercheurs ont photographié des adultes de cette tribu produisant des expressions faciales émotionnelles en réponse à la lecture de scénarios simples tels que « un ami est arrivé et vous vous sentez content ». Puis ils leur présentent des photos de visages d'Occidentaux exprimant chacun des émotions de base. Les groupes de Papous comme d'Occidentaux reconnaissent très facilement les émotions primaires exprimées par l'autre groupe. Ensuite, les chercheurs ont reproduit cette expérience dans 21 cultures différentes. Ils ont observé que les différents taux de reconnaissance sont élevés et similaires, ce qui conforte l'idée que les expressions faciales revêtent un caractère universel. Enfin, les émotions plus complexes proviendraient quant à elles d'un mélange de ces émotions de base. Par exemple, la colère interpersonnelle et le dégoût peuvent se mélanger pour former du mépris (3). Toutefois, le caractère universel des émotions primaires est encore en débat. En effet, si nous avons vu que les adultes issus de nombreuses cultures, en particulier occidentales, représentent des émotions primaires en utilisant un ensemble distinct de mouvements faciaux communs, les adultes issus de cultures asiatiques (Chine) ne font pas exactement les mêmes distinctions. Une des difficultés à conclure de manière générale à l'universalité de l'expression des émotions vient du fait que les propositions d'universalité concernent typiquement l'*expression* des émotions, alors que de nombreuses études montrant des effets culturels ou contextuels sur les émotions primaires concernent la *reconnaissance* des émotions d'autrui plutôt que l'expression de ses propres émotions.

Des données complémentaires à celles de cette approche interculturelle sont obtenues chez des aveugles de naissance, en examinant leurs expressions faciales afin de déterminer si elles sont similaires aux voyants, alors qu'il ne peut y avoir d'apprentissage par imitation visuelle. Les résultats de

recherches conduites chez des adultes et des enfants (4) révèlent une certaine similitude entre les expressions spontanées d'émotions chez des personnes aveugles de naissance et chez des personnes voyantes, renforçant l'idée selon laquelle au moins une partie du système à l'origine des émotions est innée. Toutefois, quand il est demandé à ces personnes aveugles d'exprimer volontairement une émotion ou de moduler son intensité, des difficultés et des différences sont observées. Ces résultats montrent que l'apprentissage des normes visuelles joue un rôle important pour le bon paramétrage de l'expression émotionnelle. L'expérience visuelle permet de moduler nos expressions, en fonction du contexte social et culturel.

En conclusion, ces deux approches méthodologiques utilisées par les chercheurs – études interculturelles et chez les aveugles de naissance – apportent des réponses complexes et nuancées quant au caractère universel et inné de l'expression des émotions.

ÉMOTIONS RÉFLEXIVES, FICTIONNELLES, MORALES, SOCIALES...

Les définitions des émotions sont nombreuses et elles ont mis l'accent sur différents aspects de l'émotion, comme ses dimensions corporelle, personnelle, sociale et cognitive. Actuellement, une définition dite multi-componentielle de l'émotion est souvent utilisée dans les recherches en sciences cognitives (5). Ainsi, l'émotion est définie comme une modification d'état rapide et transitoire en deux temps : 1) un déclenchement initial dû à la pertinence d'un événement (réel ou imaginé) menant à 2) une réponse dans plusieurs composantes (système nerveux périphérique, tendance à l'action, expression motrice et ressenti conscient). Au-delà des émotions primaires, il existe un grand nombre de catégories d'émotions (voir tableau 1), et, selon les critères utilisés, certaines émotions peuvent appartenir à plusieurs catégories (6).

Catégorie émotionnelle	Description – critère – émotions
positive ou négative	Les émotions sont catégorisées de l'attraction à la répulsion : une émotion est positive si le ressenti est agréable, négative si le ressenti est désagréable.
positive <i>et</i> négative	Une personne peut ressentir une émotion à la fois positive et négative durant des événements ambivalents : des actions comme apprendre à faire du vélo peuvent être évaluées à la fois positivement, sous l'angle du plaisir obtenu, et négativement, car il est possible de tomber.
d'approche ou d'évitement	Les émotions d'approche comme la fierté et la joie apparaissent dans un contexte de mouvement dirigé vers un but désiré ; alors que les émotions d'évitement, comme la peur ou le dégoût, apparaissent lors de la confrontation à des stimuli désagréables.
primaire ou de base	Leur nombre varie selon les études ; cependant, on en retient généralement six : la joie, la surprise, la peur, la colère, le dégoût et la tristesse (d'autres, comme le mépris, sont parfois ajoutées). Ces émotions seraient universelles et aisément reconnaissables grâce à des expressions spécifiques.
réflexive ou auto-consciente	Des émotions comme la honte, l'embarras, la culpabilité ou la fierté se démarquent des autres émotions car c'est la personne elle-même qui en est le centre. L'émotion n'est pas liée à un événement extérieur, mais à la personne elle-même.
esthétique	Ces émotions, déclenchées par la perception d'œuvres d'art ou des spectacles de la nature, suscitent en nous un sentiment du beau, une fascination.

Catégorie émotionnelle	Description – critère – émotions
fictionnelle	Elles sont déclenchées par le contenu des œuvres de fiction, comme la littérature ou le cinéma. Elles sont parfois qualifiées de quasi-émotions parce que la personne sait pertinemment que l'événement déclencheur est imaginaire.
contre-factuelle	Elles sont suscitées par un raisonnement reposant sur ce qui aurait pu advenir, par exemple si l'on avait agi différemment. Ce sont des émotions comme le regret ou la déception.
sociale	La honte, la gêne, l'envie, la jalousie, l'admiration, la culpabilité, la gratitude et la pitié sont déclenchées par des situations sociales, lorsque d'autres personnes sont présentes ou imaginées.
morale	Certaines émotions sont suscitées par des jugements moraux. Il en existe quatre types : – les émotions auto-conscientes (comme la honte et la culpabilité) ; – les émotions de condamnation d'autrui (comme le mépris, la colère et le dégoût) ; – les émotions en réaction à la souffrance d'autrui (comme la compassion) ; – les émotions de louange d'autrui (comme la gratitude et l'admiration).
épistémique ou de connaissance	Ces émotions, comme l'intérêt, la confusion, la surprise ou l'admiration, sont étroitement associées à la connaissance. On considère qu'elles facilitent l'exploration et l'apprentissage.

Tableau 1. Les différentes catégories émotionnelles (6).
 Selon les critères utilisés pour définir une catégorie, certaines émotions peuvent appartenir à plusieurs catégories.

LES ÉMOTIONS SOCIALES CHEZ LES ENFANTS : ENTRE CONSCIENCE DE SOI ET NORMES SOCIALES

Quelle que soit la catégorie émotionnelle concernée, l'étude du développement des émotions vise plusieurs aspects du processus émotionnel (6). Ainsi, les chercheurs peuvent s'intéresser au développement de chacune des composantes de l'émotion : le déclenchement (par une évaluation cognitive, par exemple), la réponse psychophysiological, l'expression motrice, la tendance à l'action ou encore le ressenti. Il apparaît ainsi que le développement des émotions ne peut pas être considéré indépendamment du développement d'autres fonctions psychologiques et, plus généralement, du développement des systèmes nerveux central et périphérique. Ainsi, par exemple, le développement des émotions morales est lié au développement socio-cognitif de l'enfant, puisque ce type d'émotions nécessite la représentation de l'état mental d'une autre personne (par exemple, leur opinion ou leur sentiment). De plus, pour se sentir embarrassé, un enfant doit être capable de se représenter qu'une autre personne pense que son action est inadaptée. Alors que les émotions primaires peuvent être observées chez l'enfant dès la première année de vie, l'expression des émotions morales n'apparaît pas avant le milieu de la deuxième année puisqu'elles nécessitent l'acquisition de compétences cognitives préalables, telles que la conscience du « soi » (7). De plus, les émotions morales nécessitent la capacité de prendre en compte les normes sociales et les implications de ses actions sur les autres. Même si les émotions sont exprimées par le corps entier (8) et qu'il existe différentes catégories d'émotions, ce qui a été le plus étudié dans le domaine du développement des émotions est la capacité des enfants à reconnaître les expressions faciales émotionnelles d'autrui.

Les recherches sur le développement précoce de la perception visuelle ou auditive des expressions émotionnelles ne permettent pas de déterminer si les bébés discriminent les

expressions faciales en fonction des caractéristiques perceptives saillantes seules, de la signification émotionnelle seule, ou d'une combinaison des deux (9). En d'autres termes, ces études ne permettent pas de déterminer si les bébés ont des concepts d'émotions discrètes comme les six émotions primaires. Les chercheurs favorables aux théories nativistes ou innéistes interprètent ces résultats comme indiquant une prédisposition précoce à la compréhension des émotions, en particulier en ce qui concerne les expressions de peur. Cependant, une attention accrue aux expressions de peur ne signifie pas nécessairement que les bébés comprennent ces expressions comme menaçantes. En revanche, les chercheurs favorables aux théories fondées sur l'apprentissage soutiennent plutôt que les bébés discriminent les expressions faciales sur la base de traits isolés, sans comprendre leur signification émotionnelle. Les nouvelles recherches utilisant des tâches intermodales mobilisant une prise d'information sensorielle avec une modalité sensorielle (par exemple, l'audition) et une réponse avec une autre modalité (par exemple, la vision) sont plus écologiques et pertinentes pour déterminer si les bébés ont des concepts d'émotions discrètes et, si oui, à partir de quel âge. Une condition nécessaire (mais non suffisante) d'un concept d'émotions discrètes serait sa nature amodale et donc abstraite (10).

DÉVELOPPEMENT DE L'ENFANT ET APPRENTISSAGE DES ÉMOTIONS

Les recherches sur le développement des émotions chez les jeunes enfants montrent que, dès l'âge de 2 ans, ils sont capables d'une première catégorisation verbale de certaines émotions de base. Par la suite, ces capacités continuent à se développer, et l'enfant devient capable de percevoir et de reconnaître de plus en plus finement un nombre croissant d'émotions (11). Les enfants commenceraient par classer les

émotions selon la valence en distinguant ainsi les émotions positives (agréables/plaisantes) des émotions négatives (désagréables/déplaisantes), puis parviendraient plus tardivement à une catégorisation en émotions spécifiques comme chez l'adulte. Cependant, l'« ordre d'apparition » dans l'identification des émotions semble dépendre des méthodes de présentation utilisées (histoires, films, visages) et des modalités de réponses. Toutefois, un schéma général de développement se dégage à partir des différentes études : l'identification de l'émotion de joie est déjà bien acquise à 39 mois. En revanche, l'identification des émotions de tristesse, de colère et de peur évolue plus lentement, et ces émotions ne sont bien reconnues que plus tardivement. L'identification de la surprise et du dégoût se fera plus tard, vers 56 mois.

La compréhension des termes émotionnels, des indices situationnels, physiologiques et mentaux qui permettent à quelqu'un d'identifier une émotion et des situations capables d'induire des émotions s'améliore progressivement avec l'âge (12). Ainsi, entre 2 et 4 ans, l'enfant commence à bien comprendre l'incidence des causes externes et de certains souvenirs d'événements externes sur les émotions. À partir de 5 ans, l'enfant commence à comprendre l'influence des désirs sur les émotions et, vers 6-7 ans, il comprend également le rôle des croyances et des perceptions sur les émotions. Il commence aussi à cet âge à faire la distinction entre l'apparence et la réalité d'une émotion, à se rendre compte par exemple qu'il est possible de masquer une émotion ou de faire semblant de ressentir une émotion. L'enfant va comprendre l'incidence des règles morales sur certaines émotions, comme la culpabilité ressentie pour un acte moralement répréhensible. Il comprend également les émotions mixtes, comme le fait de pouvoir avoir peur durant un film que l'on est tout de même content de regarder.

Les émotions morales ne se développeraient pas avant 18-24 mois. Pour que les enfants puissent éprouver les émotions de culpabilité ou de honte par exemple, ils

doivent disposer de certains prérequis sur des compétences cognitives importantes. La première est une prise de conscience du soi et la formation de représentations de soi stables, qui émergent typiquement entre 18 et 24 mois. La seconde est la prise de conscience qu'il existe des règles et des normes particulières qui définissent le comportement social approprié. Dès l'âge de 21 mois, les enfants montrent déjà un certain sens de ce qui est juste ou injuste dans un contexte social, et à un âge préscolaire, la plupart des enfants savent ce qui est juste ou injuste. Ainsi, les prérequis cognitifs nécessaires pour éprouver des émotions morales sont déjà présents chez la plupart des enfants de manière relativement précoce, ce qui est cohérent avec les recherches montrant que les manifestations de la culpabilité, de la honte, de la fierté et de l'embarras sont généralement observées dès l'âge de 3 ans. La troisième est le développement des capacités de « théorie de l'esprit » : les enfants deviennent de plus en plus conscients du fait que les autres ont des attentes en ce qui concerne leur comportement et les jugent à partir d'une perspective différente de la leur. Vers l'âge de 7 ans, les enfants acquièrent la capacité de citer des situations qui peuvent déclencher des émotions telles que la fierté ou la culpabilité. Ils sont également capables de reconnaître certaines émotions sociales telles que la fierté sur des photos ou des vidéos. Avec le développement des capacités de réflexion métacognitive et d'abstraction, les évaluations externes du comportement des enfants sont progressivement internalisées par ces derniers et construisent leurs propres normes.

En résumé, si des précurseurs et des manifestations précoces d'émotions morales sont déjà observables avant l'âge de 3 ans, la compréhension de ces émotions se ferait plus tardivement, au milieu de l'enfance, et continuerait de se développer jusqu'au début de l'adolescence.

COMPRÉHENSION DU POINT DE VUE D'AUTRUI ET DÉVELOPPEMENT DE L'EMPATHIE

L'empathie est un concept très présent dans les sociétés modernes, mais sa définition est complexe et variée selon les champs disciplinaires. Une revue systématique de ce concept a permis d'identifier quarante-trois définitions distinctes (13). À partir de leurs analyses critiques, les auteurs proposent une définition (p. 150) :

Empathy is an emotional response (affective), dependent upon the interaction between trait capacities and state influences. Empathic processes are automatically elicited but are also shaped by top-down control processes. The resulting emotion is similar to one's perception (directly experienced or imagined) and understanding (cognitive empathy) of the stimulus emotion, with recognition that the source of the emotion is not one's own.

En d'autres termes, l'empathie est souvent définie en psychologie par la capacité à reconnaître, percevoir et ressentir les émotions d'un autre, tout en adoptant son point de vue (14). Cette capacité nécessite une réaction affective déclenchée par l'état émotionnel de l'autre (c'est-à-dire une capacité d'identification et de compréhension des émotions de l'autre), une reconnaissance et une compréhension des états mentaux de cette personne (c'est-à-dire une capacité d'inférence cognitive, une « théorie de l'esprit »), et une reconnaissance qu'autrui est semblable à soi, sans pour autant qu'il y ait confusion entre soi-même et autrui (une capacité de conscience de soi et des autres). L'empathie (présente aussi chez les primates (15)) est considérée comme une compétence sociale indispensable et universelle : elle joue un rôle crucial dans la vie sociale et les relations interpersonnelles, et ce dès le plus jeune âge (16). Par exemple, des recherches en psychologie montrent que plus les personnes sont empathiques, plus elles vont comprendre les comportements socio-émotionnels des autres, et donc

produire des interactions appropriées. Des recherches en neurosciences cognitives montrent que, lorsque des adultes sont confrontés à la vision de leur propre douleur ou de celle de leur conjoint, les mêmes aires cérébrales sont activées (17).

Le développement de l'empathie chez l'enfant est intimement lié à celui d'autres compétences cognitives et affectives, telles que les capacités à se différencier d'autrui et à inférer le point de vue mental d'autrui (16, 18). Par exemple, pour que l'enfant commence à réagir à la détresse d'un autre et à l'aider de manière pertinente, il doit identifier l'émotion exprimée par l'autre, comprendre sa cause et ses effets, inférer son état mental et ses besoins, tout en les différenciant des siens. À ces conditions cognitives, l'enfant va pouvoir aider autrui de manière adaptée et selon ses besoins, et non selon ce qui l'aiderait, lui. Par exemple, il apportera le doudou ou le jouet préféré de l'autre enfant en détresse (et non pas son propre doudou), ou il ira chercher son parent ou son enseignant (et non pas les siens). Après plusieurs années de développement, l'enfant sera capable de ressentir de l'empathie pour des situations ou des personnes qui sortent de son environnement immédiat. En d'autres termes, il éprouvera de la compassion pour autrui en général (16).

Comme la capacité d'empathie implique des capacités cognitives, il est possible de l'entraîner et de l'améliorer en focalisant les interventions sur ces processus cognitifs. En contexte scolaire, dès l'école maternelle, il est possible d'entraîner directement des compétences émotionnelles en proposant des ateliers spécifiques (19, 20). Il est aussi possible d'agir indirectement en favorisant, par exemple, le jeu de faire-semblant (21, 22). Ce jeu facilite la décentration, favorise le développement des fonctions cognitives (attention, mémorisation, planification, flexibilité mentale) et constitue un contexte privilégié qui va permettre à l'enfant d'expérimenter, dans un cadre sécurisant, des émotions et des situations sociales complexes, sans avoir à subir les

conséquences du monde réel. Le fait de jouer à faire semblant régulièrement, avec un partenaire de jeu plus expérimenté, comme un parent, favorise notamment l'empathie et la conscience émotionnelle de soi dans les interactions quotidiennes. De nombreux effets bénéfiques de différents types de jeux sont observés sur le développement psychologique des jeunes enfants (23, 24).

Enfin, il existe d'autres approches pour améliorer les compétences empathiques, comme par exemple le partage d'une expérience commune (par des jeux ou la fréquentation d'espaces ou de personnes), l'éducation artistique et culturelle (par la rencontre esthétique), ou les activités coopératives et collaboratives (pour une synthèse récente, voir (25)).

En conclusion, le développement de l'empathie chez l'enfant est un levier essentiel pour favoriser le vivre-ensemble, aussi bien pour les parents que pour les professionnels de l'enfance. Plus l'enfant développera ses compétences empathiques, plus les actes orientés vers le bénéfice d'autrui, comme aider, partager, réconforter ou coopérer, seront susceptibles de se produire. Il est donc important d'accompagner l'enfant afin qu'il développe ces comportements prosociaux en soutenant ses capacités à comprendre ses émotions et celles des autres, à écouter les émotions de l'autre et à exprimer les siennes de manière à bénéficier, lui aussi, de soutien. Il faut pour cela identifier avec l'enfant ce qui le motive à agir de manière prosociale et, enfin, lui proposer un répertoire de « solutions » ou d'actions prosociales à produire au bon moment et pour la bonne situation (26).

Les métamorphoses du commun

Décembre 1973, un centre d'aide sociale à New York... Des sans-abris, des apatrides, des mères célibataires, des immigrés... Ils racontent l'absence de travail et d'argent, les difficultés pour se nourrir, les logements indécents, l'incapacité à prendre soin d'eux-mêmes, à s'éduquer, à se soigner, à s'occuper des enfants. Les travailleurs sociaux, comme les demandeurs, se débattent avec les lois et les réglementations qui gouvernent leur travail et leur vie. Un espace limité, mais un territoire-monde, une fresque sociale pour repenser la manière dont nous faisons société! (Julie Deliquet et Frederick Wiseman)

Depuis la fin du XIX^e siècle, l'État social contribue à produire du commun en instituant les individus en sujets de droits sociaux. Maladie, chômage, accident du travail, vieillesse sont considérés comme des risques collectifs. Les transformations récentes des systèmes d'aide et de protection contribuent-elles à une remise en cause de l'universalité de l'État social? (Vincent Dubois)

Au Moyen Âge, en Occident, la citoyenneté n'existe pas comme statut abstrait fondé sur des droits communs à tous les individus. Être reconnu comme appartenant au corps de la ville ou de l'État dépend d'une série de conditions sociales, économiques et personnelles. La richesse, la renommée, l'appartenance à un groupe social et familial reconnaissable faisaient de vous un citoyen de la ville. Alors que la misère, la

servitude, la domesticité, la mauvaise réputation, l'anonymat étaient considérés comme infamants. Une part très importante de la population était caractérisée par une incertitude identitaire et civique. À l'époque médiévale et moderne, c'est un point de vue moral qui contribuait à déterminer le statut civique. (Giacomo Todeschini)

Faire face aux risques de la vie et à leurs effets sur la précarité des personnes est un principe majeur de l'organisation des sociétés. Obligations alimentaires dans le droit romain, institution des solidarités familiales, promotion du principe de charité, création des hospices et hôpitaux, instauration du droit à la protection dans les coopérations professionnelles... Les modes de protection et d'assistance sont le fruit d'une histoire longue. Si le système national de sécurité sociale français et le *Social Security Act* de 1935 aux États-Unis ont constitué une invention institutionnelle, certaines manières de catégoriser les victimes, de hiérarchiser et d'administrer leur droit prend ses racines dans le Moyen Âge et la période moderne. Ce retour historique met en évidence le caractère essentiel de la sécurité sociale, qui permet à chacun de bâtir son existence sans risquer de basculer dans la pauvreté. (Paul-André Rosental)

Des premiers documentaires aux films de fiction historique en passant par les mélodrames, dès sa naissance en 1896, le cinéma italien a représenté la pauvreté : enfants pieds nus aux vêtements poussiéreux, ouvriers en haillons poussant des wagonnets chargés d'argile, héros ou héroïnes victimes du destin... Le regard porté sur les gens du peuple et la pauvreté dans les films muets raconte les racines d'un cinéma italien qui nourrira le néoréalisme, les films tendres ou amers des années 1960 et, plus largement, l'histoire sociale. (Céline Gailleurd)

Pour qu'un avenir soit encore possible

Julie Deliquet et Frederick Wiseman

Entretien avec Patrick Boucheron, Vincent Dubois,
Sylvaine Guyot, Paul-André Rosental,
Giacomo Todeschini

Sylvaine Guyot : Julie Deliquet, vous présentez, dans la Cour d'honneur, une vibrante et magistrale adaptation de *Welfare*, le documentaire réalisé en 1973 par Frederick Wiseman.

Depuis une demi-douzaine d'années, vous travaillez notamment à adapter – ou plutôt à vous approprier pour les régénérer et les conjuguer au présent – des textes dramatiques et des scénarios filmiques. En 2016, vous faites votre entrée à la Comédie-Française, avec un *Vania*, d'après Tchekhov ; l'année suivante, vous créez *Mélancolie(s)* à partir des *Trois sœurs* et d'*Ivanov* ; en 2019, vous introduisez au répertoire de la Comédie-Française Bergman, dont vous adaptez le roman-film *Fanny et Alexandre* ; puis ce sera le tour d'*Un conte de Noël*, scénario d'Arnaud Desplechin, et en 2022, de *Huit heures ne font pas un jour*, série inachevée de Fassbinder.

Vous êtes une artiste de la métamorphose, de l'alchimie. Vous vous emparez de films qui ne cessent de flirter avec le théâtre, et vous les transformez pour l'ici et maintenant de la scène, produisant de la sorte un théâtre qui ne cesse de se souvenir du cinéma – cinéma que vous pratiquez également, puisque vous êtes la réalisatrice, entre autres, d'un court-métrage récent, *Violetta*. Votre théâtre est, par ailleurs, un

théâtre du collectif. Le collectif In Vitro, tout d'abord, que vous avez fondé en 2009 et avec lequel vous pratiquez une création collaborative. Un théâtre du collectif, aussi, en tant qu'il s'attache toujours à faire entendre les partitions individuelles tout en aiguisant une dynamique d'ensemble où l'énergie circule à haute tension. Vous transformez ainsi la scène en un espace communautaire, une mini-société où les frontières du passé et du présent s'estompent, pour nous faire réfléchir à notre sentiment d'appartenance, à ce qui le fonde intimement et politiquement, aussi bien qu'à ce qui le menace ou le fait trembler.

Frederick Wiseman, vous êtes l'homme aux quarante-quatre documentaires. Une œuvre immense, aussi singulière que foisonnante. Et une œuvre bouleversante, au sens où vos films bouleversent littéralement notre manière de voir, notre manière d'écouter, en rendant visibles les charpentes comme les points aveugles des communautés institutionnelles et sociales. Votre cinéma est celui d'un regard observateur, qui respecte infiniment le sujet qu'il entreprend d'ausculter. Il procède aussi d'un geste fort, un geste de montage, qui ressaisit et restitue le feuilleté des sens simultanés, l'éminente complexité de l'expérience humaine et de la texture du social.

À vous deux, à Avignon, vous nous donnez à voir et à entendre la voix des sans-voix, le corps des démunis, les récits des invisibilisés, dans un théâtre social qui nous confronte à nos surdités et à nos cécités, à l'heure où perdure, voire s'aggrave notre difficulté à maintenir la cohésion de nos sociétés, que fracturent de multiples mécanismes de marginalisation, de précarisation, d'appauvrissement. Ce que l'adaptation contemporaine du documentaire de 1973 nous conduit à considérer, c'est autant l'histoire que les insuffisances encore criantes de ce socle de protection et de droit, dont en 1995, dans ses *Métamorphoses de la question sociale*, Robert Castel montrait qu'il est le principal fondement d'une pleine citoyenneté et l'objet de notre responsabilité politique.

Patrick Boucheron : Celles et ceux qui ont eu la chance de voir *Welfare* se souviennent sans doute de la matière puissante de l'attente. La façon dont les acteurs attendent au plateau est peut-être un équivalent visuel de la façon dont le documentaire de Frederick Wiseman commençait sur des visages.

Quelqu'un dit : « On attend quoi ? On attend Godot ? » On se dit alors que c'est évidemment la dramaturge qui a introduit cette référence théâtrale. Eh bien, non, elle est déjà dans le film. Julie Deliquet, comment cette mise en commun s'est-elle passée ? Frederick Wiseman vous a choisie, d'une certaine manière, et a choisi d'accepter ces métamorphoses de son film.

Julie Deliquet : Oui, cela a commencé, Frederick, par une rencontre...

Frederick Wiseman : Au téléphone.

Julie Deliquet : Au téléphone, puis en vrai. J'ai fait des études de cinéma. Je ne suis vraiment pas une cinéaste, mais j'ai toujours eu cet amour des deux arts, en pratiquant le théâtre très jeune et en ayant fréquenté un lycée qui proposait une section cinéma. L'aller-retour entre les deux arts a toujours été constitutif de ma façon de voir le monde, dans mon travail d'artiste. Et Frederick est un grand spectateur de théâtre.

Il avait vu mon travail et je l'ai vu travailler, puisqu'il a eu l'amitié de m'inviter à l'un de ses derniers montages. Il m'a parlé du désir d'adapter *Welfare* sur les planches et m'a dit qu'il avait le pressentiment que cela pouvait être moi. J'ai découvert cette œuvre. Je connaissais son cinéma, mais pas *Welfare*.

Dans un premier temps, je n'ai pas du tout pensé à moi. J'ai été très admirative de son travail de montage, de son écriture formelle, et aussi complètement bouleversée par la

parole de ces hommes et de ces femmes. On s'est rencontrés fin janvier 2020, puis j'ai été nommée au Centre dramatique national de Saint-Denis et il y a eu la pandémie. C'est étrange comme cette rencontre a résonné avec une problématique sociale qui est entrée, de façon planétaire, au centre de nos vies à toutes et à tous, en tant que citoyennes et citoyens, mais aussi dans la reprise de nos activités d'artistes.

Dans ma nouvelle mission de directrice, j'ai été confrontée à la question sociale en Seine-Saint-Denis, qui est synonyme de souffrance, de résistance, d'action, et aussi source de réflexion. J'ai trouvé un sens à nos missions d'artistes en renouant le lien avec toutes les structures sociales et éducatives, qui avaient besoin de nous.

Je venais de réaliser *Violetta*, un film documentaire sur les services d'oncologie de l'hôpital Gustave-Roussy de Villejuif, qui est l'un des plus grands centres de cancérologie d'Europe. La question du soin, des travailleurs, des soignants et des soignés était importante pour moi. Au fil des semaines et des mois, dans l'année 2020, *Welfare* s'est imposé, puisque je serais incapable de faire un spectacle sur la Seine-Saint-Denis aujourd'hui. La problématique du film est devenue essentielle dans la vision que j'avais de notre situation, et par rapport à l'admiration que je portais aux hommes et aux femmes chargés ces questions-là, dans un département de France métropolitaine qui était le plus impacté par la pandémie.

Welfare est devenu mien tout doucement, parce que Frederick me l'offrait. J'avais envie d'incarner la question que pose son film dans une autre époque, dans une autre nation, à travers d'autres voix. À cinquante ans de distance, le film touchait à des problématiques actuelles.

Sylvaine Guyot : Frederick Wiseman, *Welfare* avait déjà été adapté à l'opéra et vous décidez de le donner à Julie Deliquet pour le faire voir à nouveau. Quelle est la nécessité, à la fois individuelle et collective, de faire voir différemment ce classique du film documentaire ?

Frederick Wiseman : Je crois que la vraie raison est que cela m'amuse que quelqu'un puisse faire une pièce d'un de mes films. Et j'ai beaucoup d'admiration pour le travail de Julie. J'ai vu beaucoup de ses spectacles et j'ai pensé que c'était elle qui pouvait faire une pièce de *Welfare*. J'ai travaillé un peu dans le théâtre. Je pensais que ce serait bien de donner le projet à quelqu'un qui a de l'expérience et qui pourrait faire quelque chose de bien avec le film. C'est devenu le projet de Julie : je lui ai dit qu'elle pouvait traiter le film comme des rushes et en faire tout ce qu'elle voulait.

Patrick Boucheron : Mais cela fait très longtemps que vous parliez de la théâtralité de ce film. En y reconnaissant d'ailleurs vous-même une forme comique – un comique très paradoxal, très dérangent.

Frederick Wiseman : En 1992, avec quelques amis, j'ai fait un opéra de *Welfare*, qui a été joué à New York et à Philadelphie. À l'instant où je suis entré dans ce centre de sécurité sociale de New York, j'ai pensé que tout ce qui s'y passait était dramatique, comique et triste à la fois ; que cela pouvait devenir un film ou une pièce.

Sylvaine Guyot : Julie, il me semble que l'une des transformations les plus radicales que vous faites subir au documentaire de Frederick, c'est la mise en espace, la substitution d'un terrain de basket à l'espace compartimenté, quasi claustrophobique, obsessionnel, de *Welfare*. Cette ouverture du plateau de la Cour d'honneur signale que l'on passe du documentaire sur un réel social capté tel quel à de la représentation théâtrale. Mais ce lieu dit aussi quelque chose de la dynamique de la parole qui circule dans ce centre d'aide sociale : il transforme les échanges qui s'y font en une sorte de joute, une joute oratoire où la survie est un sport de combat et, en même temps, il constitue un espace commun pour les

démunis, ce qui pousse Valérie Johnson à dire : « Je ne veux pas sortir, je ne veux pas retourner à l'extérieur. »

Pouvez-vous nous expliquer comment ce gymnase est devenu l'équivalent scénique de la structure compartimentée du documentaire de Frederick ?

Julie Deliquet : Quand j'emprunte une œuvre de cinéma dont les images sont fortes, je ne cherche pas du tout à imiter l'œuvre originale, que je respecte trop. Je ne trouverais aucune légitimité à imiter les images. Quand on monte une pièce de théâtre qui a été montée déjà cinquante fois, on remonte les mots, mais on n'imité pas la mise en scène du précédent créateur. Je fonctionne de la même manière avec un film : j'emprunte les dialogues.

De plus, les dialogues sont faits de la parole qui jaillit de ces hommes et de ces femmes et qui est aimantée par le récit qu'a construit Frederick. Il s'agit d'un récit et donc d'une transformation, d'une première étape de fiction. Frederick m'a proposé de voir ses rushes originels, avant montage. J'ai refusé, parce que je montais son œuvre, pas la réalité qu'il avait vécue et observée, il y a cinquante ans, et que je ne pourrai jamais revivre. C'était son œuvre que j'allais, moi-même, remettre en rushes. L'observation de mon propre monde, aujourd'hui, a été une autre source d'inspiration – plus sourde et plus invisible.

D'habitude, quand j'adapte une œuvre de cinéma, la vraie difficulté est qu'il y a cinquante lieux différents et que j'essaie de trouver un lieu unique. Là, le lieu unique existait déjà. Donc c'était comme s'il fallait garder le lieu tout en lui donnant un nouveau visage. Car il était impossible de reconstituer l'espace bureaucratique extrêmement cloisonné et la réalité quotidienne de l'administration.

Il fallait trouver un lieu exceptionnel d'abri, tout comme la Cour d'honneur est un lieu d'abri pour le théâtre. J'ai été vaccinée contre la Covid à Saint-Denis, au Stade de France – l'un de ces endroits qui ne sont absolument pas faits pour

cela, mais qui sont des endroits de citoyenneté, trop grands pour l'humain. En même temps, cela avait une mission citoyenne évidente, tout comme l'école de ses enfants où l'on va voter. Ces endroits sont, finalement, à dimension démocratique.

Nous nous sommes inspirés de tous ces lieux qui sont investis pour d'autres missions souvent liées à l'urgence : les gymnases près de la gare de l'Est, qui ont été les premiers à être réquisitionnés pour la guerre en Ukraine ; ceux de Fukushima après le tsunami et la catastrophe nucléaire.

La précarité n'est pas une condition mais un état. Évidemment, quand on est dedans, on a plus de chances – de malchance – d'y rester. Mais rien ne définit un usager des services sociaux. Dans le film de Frederick, quelqu'un dit « mais je travaillais là avant », montrant à quel point la frontière peut être mince.

Je voulais aussi un endroit aux couleurs de l'enfance, un endroit qui n'est pas fait pour cela. C'est un centre d'urgence dans lequel les travailleurs, aussi bien que les demandeurs, sont les sans-abris de cette journée. Un lieu où ils doivent « faire ensemble », par la joute verbale. On vient sur scène ou sur le terrain pour sauver sa vie, pour redevenir citoyen en posant des mots sur sa condition, pour bénéficier de droits sociaux. Les droits sociaux sont avant tout un droit.

Patrick Boucheron : C'est le lieu de la joute verbale, on y joue sa vie. Frederick Wiseman, cette joute oratoire et ce style verbal produisent des situations qui pourraient être les nôtres aujourd'hui. Il y a cette belle réplique de l'homme qui a volé des barres chocolatées : « J'ai juste volé. » Le flic dit : « Non, vous n'avez pas juste volé, vous avez volé. » Et l'homme répond : « Je n'ai pas dit que c'était juste, j'ai dit que c'était nécessaire. »

Un tel échange n'est possible que parce que la scène se passe dans les années 1970, avant les formulaires, avant le flashcode, avant le ticket que l'on va recevoir avec un code

sur son smartphone. Les États-Unis d'Amérique n'existeront plus en 1988, entend-on. Si, pourtant, ils existent toujours, mais différemment. Aujourd'hui, la situation apparaît pire.

Frederick Wiseman : Je n'ai aucune idée de la manière dont les choses ont changé. Je ne suis pas allé dans un centre de sécurité sociale depuis 1973. La seule chose qui a changé, je crois, c'est le règlement. Le comportement humain est le même. Les situations pénibles – tristes, horribles, parfois absurdes – des gens qui ont besoin d'aide sont à peu près les mêmes, parce que c'est la condition humaine.

Julie Deliquet : Ce qui frappe, dans ce témoignage, c'est le rapport à l'écoute qu'avaient les travailleurs sociaux, dans les années 1970. Aujourd'hui, le numérique, l'écran, la dématérialisation changent considérablement la relation. Le relais des associations et des centres sociaux associatifs vient beaucoup pallier ce manque d'humanité ou de temps donné. J'étais surprise de la patience et du temps accordés par les travailleurs sociaux : certains entretiens, disait Frederick, duraient quarante-cinq minutes ou une heure, pour écouter ces récits de vie, pour essayer d'orienter le mieux possible. Même si l'humain ne rentre pas dans des cases.

Frederick Wiseman : Je ne me vois pas travailler dans un tel endroit. J'ai essayé d'imaginer quel effet cela fait de travailler là-bas, quarante heures par semaine, pendant vingt ans. Je ne pourrais pas écouter toutes ces histoires tristes et essayer d'aider les gens. Parfois, on peut les aider, parfois il n'y a rien à faire. Cela doit détruire l'esprit des gens qui y travaillent.

Souvent, il n'y a pas de grande différence, au niveau social, entre les gens qui travaillent dans le centre et ceux qui demandent de l'aide. Par exemple, dans l'une des premières séquences du film, le monsieur qui vient avec sa femme est un ancien employé des services sociaux. Il connaît tout le règlement et essaie de le manipuler pour avoir l'argent.

Sylvaine Guyot : Au fond, le spectacle fait signe vers la persistance contemporaine des idéologies de l'exclusion, en même temps qu'il interroge les tentatives politiques d'y trouver une solution.

Il me semble qu'une question revient depuis ce matin : la manière dont les plus démunis, ceux qui sont « plus que pauvres » – les « miséreux », comme dit l'un des personnages de *Welfare* –, sont soumis à un régime de la preuve, dans un système de normes inégalitaires, où ils se trouvent contraints de mettre en récit leur vie, de se raconter, de se justifier, pour obtenir l'aide qu'ils demandent.

Il me semble que cela engage une certaine temporalité de la parole, qui pose une question à la fois politique et théâtrale. Il y a, pour les « miséreux », deux temporalités contradictoires : celle de l'attente – l'attente de la réponse des institutions, donc une soumission à cette attente – et celle de l'urgence, vitale. Comment parle-t-on, comment se raconte-t-on quand, « ce week-end », on n'a rien à manger ? Quand on n'obtient pas ce que l'on veut obtenir ? Quand « mes enfants vont mourir de faim », comme le dit une femme de *Welfare* ?

Julie, comment avez-vous travaillé sur la construction dramaturgique de ce temps ? Comment faire pour que cette parole, qui est toujours sur le point de se dissoudre dans le brouhaha ou de basculer dans la violence, traduise à la fois cette urgence, cette nécessité, et cette attente, ce suspens contraint ? Comment le collectif de votre groupe a-t-il travaillé sur ce rythme de la parole urgente ?

Julie Deliquet : L'œuvre est toujours complexe, jamais binaire. Nous avons considéré chaque prise de parole comme une prise de langue et de langage : il y en avait autant qu'il y avait d'humains qui s'exprimaient. Il y a en outre le langage administratif, qui est une langue en elle-même, que l'on ne maîtrise pas bien, à moins d'être professionnel de cette langue-là. Et même s'ils la maîtrisent, les travailleurs

sociaux ont conscience de ses limites. Ils savent que l'administration ne fait qu'enfermer l'humain et imposer une forme de dépendance à la preuve, au récit de sa condition.

Quand j'ai interrogé les travailleurs sociaux de Seine-Saint-Denis sur leur objectif premier, ils ont répondu, curieusement, que c'est l'indépendance : faire que l'usager puisse ne pas être dépendant du système. Or celui-ci implique justement une forme de dépendance. Logiquement, les services sociaux devraient être un endroit d'émancipation. En réalité, c'est un endroit où, pour prouver, on est obligé de mentir, parce que la légitimité à être là n'est jamais acquise. D'ailleurs, une travailleuse sociale m'a dit : « Nous partons du principe que quelqu'un ne ment jamais pour rien, donc il faut le croire. »

Il y a cette peur de dire, cette peur que son récit ne soit pas suffisant, et donc la nécessité d'en rajouter : comment mon récit va-t-il sortir du lot, par rapport aux récits de celui qui me précède et de celui qui suivra ?

Nous avons pris le temps d'écouter les travailleurs et travailleuses de Seine-Saint-Denis. Ce qui est drôle, c'est que, même si le système est différent, ils disaient des phrases qui étaient exactement les mêmes que dans le film. Ce sont les mêmes points administratifs qui sont traités dans le *welfare* américain et aujourd'hui à la Caisse d'allocations familiales ou à la Sécurité sociale.

Les acteurs et actrices étaient très sensibles à cette fragilité de la place. Pendant les répétitions, ils étaient tous au plateau mais ils ne savaient jamais quand ils allaient être appelés, quand ils allaient *passer* en tant qu'acteur ou actrice jouant un usager, mais aussi *passer*, en tant qu'acteur et actrice. En réalité, ils se disaient « ce qui importe n'est pas tant ma manière de jouer que ma place parmi les autres ». Je connais l'enjeu de mon récit, mais comment vais-je l'exprimer, par quelle stratégie ? J'aurai la place et le temps qui me seront donnés, mais si je passe après Valérie Johnson, dont le cas prend énormément de temps parce que l'administration a

perdu son dossier, comment vais-je incarner ma situation et traduire son urgence par la forme de mon récit ?

Le travail de répétition et de mise en scène a été un aller-retour entre des problématiques de fond et des enjeux d'urgence vitale. C'est une stratégie humaine, de se dire « comment mon récit va-t-il être entendu ? comment le dire ? comment le mettre en vie ? ». On a travaillé la parole comme si c'était un muscle, bien plus que la traduction d'une pensée préétablie. Comme si c'était un acte de survie : la parole est une action, bien plus qu'une révélation, une confidence ou une confession.

Finalement, le rapport sentimental n'était jamais présent. Il était question d'émotion, mais en ce qu'elle peut nous échapper. On ne sait pas pourquoi l'on rit dans un enterrement ! Tout à coup, quelque chose fait que le privé et son expression en public s'entrechoquent. On n'a pas cherché à jouer sur l'émotion, on a souhaité se donner le plus de liberté possible à partir de la partition collective qui nous était donnée.

Patrick Boucheron : Cette partition vous a obligée à ramener les cinquante protagonistes du film de 1973 à quinze rôles, qui ne sont pas des types sociaux, mais qui gardent toujours leur épaisseur, leur vie. Frederick Wiseman, vous avez vécu, depuis cinquante ans, avec ces cinquante personnes qui nous sont devenues familières. Votre cinéma est un sismographe du contemporain, et pourtant il n'enregistre pas seulement le réel. Après les quatre semaines de tournage, il y a eu ensuite des mois et des mois de montage. Vous avez, d'une certaine manière, passé ces histoires au filtre d'une narration. *Welfare* est un film très construit.

Frederick Wiseman : Pendant le tournage, je dois réagir très vite, parce que, parfois, si je manque les soixante premières secondes, on perd l'explication de ce qui se passe dans les trente prochaines minutes. Je n'ai pas le temps de

beaucoup réfléchir pendant le tournage, parce qu'il faut réagir : c'est bon ou pas bon. Pour *Welfare*, je crois que les rushes représentent à peu près 130 heures. Parfois, je fais le bon choix, parfois non. Mais si je fais le choix de tourner, je continue jusqu'à la fin de la rencontre.

Le montage est tout à fait différent. Je dois faire une analyse. Parfois, je regarde la séquence trente fois. Je dois me convaincre, même si ce n'est pas vrai, que je comprends ce qui se passe dans chaque séquence. Sans cela, je n'ai aucune idée de la manière de réduire la séquence dans une forme qui fonctionne dans un film. Et je ne sais pas où placer la séquence dans la structure du film.

Mon travail est très différent de celui de Julie. Il ne s'agit pas de raconter une histoire : le cœur de mon travail est d'essayer de comprendre complètement les gens que j'ai filmés.

Patrick Boucheron : Ce ne devait pas être facile, Julie, de terminer ce spectacle, parce qu'à un moment, on craint que la fin n'arrive quand tout le monde est parti... quand les derniers pauvres ont quitté le plateau et que l'on se retrouve entre le public d'Avignon et les travailleurs sociaux qui allument une clope et se disent « encore une dure journée ». Mais cela ne se termine pas tout à fait ainsi.

Julie Deliquet : Il est vrai que la question de la fin et le fait de la réincarner m'ont amenée à me demander ce qu'on faisait après. Une souffrance crée une autre souffrance, et il était important pour moi qu'elle soit visible. Mais une autre question, beaucoup plus philosophique, est posée par Monsieur Hirsch, qui dit, de façon prémonitoire, que si l'on continue comme cela, en 1988, il n'y aura plus d'États-Unis d'Amérique.

J'avais été marquée par le film de Kusturica, *Underground*, qui retrace toute la guerre de Yougoslavie et qui, à la fin, fait revenir les morts et les vivants sur un bras de terre qui se

décroche. Pour moi, c'était une allégorie de la chute du communisme. À la fin, les errances se rejoignent, les êtres sont réunis sur un même bras de terre. Être travailleur social ou usager, finalement, c'est une errance sur une sorte de bras de mer bleu.

Il n'y a pas de fin mais il y a une suite, même si elle n'est pas explicitée. On a suivi quinze parcours de vie qui en contiennent beaucoup plus parce que nous portons une cinquantaine de voix. Ces gens d'hier sont incarnés par des gens d'aujourd'hui, ce qui nous amène à réfléchir sur la place de ces questions sociales et politiques aujourd'hui.

Sylvaine Guyot : Il y a, au sein de la journée des travailleurs sociaux, une pause que vous transformez en une sorte d'intermède qui débouche, me semble-t-il, sur deux constats antithétiques sur l'état du social. La première partie de cet intermède suggère la possibilité d'un partage, qui est à la fois un partage culturel (autour du sport, de la télévision, de la danse, de la chanson) et un partage d'expériences (minorisées et paupérisées). Puis, après une brusque rupture, le second temps fait apparaître l'impossibilité du commun, déchiré qu'il est par le racisme fondamental qui travaille la société américaine et plus largement occidentale. Quel est le statut que vous donnez à ce moment qui occupe le centre du spectacle ? Selon vous, le théâtre a-t-il pour rôle de dresser un constat face au social, ou doit-il plutôt inviter, politiquement, éthiquement, à une prise de position ?

Julie Deliquet : Je voulais une pause, un entracte ou une mi-temps, pour réunir tous ces récits qui, normalement, sont dits à deux dans la salle d'attente, hors entretien. Une pause où tenter l'expérience d'une mini-démocratie en action. Évoquer le partage du commun, l'utopie, le rêve américain, la reconnaissance communautaire, le lien intergénérationnel, le rôle du sport ou de la télévision. Après, il y a cette scène terrible, avec l'intervention du suprémaciste, ancien soldat

du Vietnam, qui fait émerger la question géopolitique. On est à la fin de la guerre du Vietnam. Cela fait vingt ans que ça dure, les accords de Paris ont été signés, mais on sait que la guerre n'est pas tout à fait finie.

La question sociale mène directement au politique, parce qu'ils parlent assez peu du *welfare*, mais de leur situation de femme, d'homme, de vieux, de leur jeunesse perdue et de leur rêve d'une nouvelle vie. La question raciale est débattue presque comme un match, parce que, tout à coup, on est hors du temps. Le flic dit : « Je n'ai rien de mieux à faire. » Mais lui aussi rentre dans cette espèce de combat. Ce moment de pause est celui où d'autres questions que celle du droit social vont advenir. Je ne voulais pas qu'elles adviennent de manière trop volontaire. Elles adviennent parce que ces gens n'ont rien d'autre à faire.

Sylvaine Guyot : Frederick, vous disiez que vous aviez trouvé le spectacle plus politique que votre propre documentaire...

Frederick Wiseman : Oui, je crois que c'est plus politique, parce que je suis khrouchtchévien et que Julie ne l'est pas. Et je suis le grand philosophe américain Samuel Goldwyn, qui a dit : « Si vous avez un message, envoyez un télégramme. » Le message du film est plus lié aux questions de complexité et d'ambivalence.

Julie Deliquet : Je n'ai pas la prétention d'avoir un message, moi non plus. Mais, évidemment, la condition de ces personnes est au cœur de ma mise en scène, pour montrer combien elle est encore d'actualité.

Vincent Dubois : *Welfare* résonne très fortement avec ce que l'on connaît, et montre très bien toute une série de tensions qui sont encore extrêmement présentes. En même temps, il serait aujourd'hui à peu près impossible

de faire un film comme *Welfare*, dans la mesure où les lieux ont quasiment disparu.

Comme c'étaient aussi des lieux d'écoute, leur disparition rend encore plus sensible la contradiction qui tient à ce qu'on demande de plus en plus de justifications aux personnes qui demandent de l'aide, tout en leur laissant de moins en moins la parole. Aujourd'hui, on n'a quasiment plus rendez-vous avec un conseiller à Pôle Emploi autrement que par internet ou au téléphone. Les caisses d'allocations familiales ne fonctionnent plus que par rendez-vous extrêmement ciblés.

Il y a une vingtaine d'années, des gens pouvaient passer quatre heures à attendre, simplement pour être reçus par quelqu'un afin d'exprimer leur souffrance, leurs problèmes, sans que ce soit totalement justifié pour le traitement de leur dossier. C'étaient des visites inutiles du point de vue de l'administration, mais elles avaient une utilité sociale extrêmement forte. Et cela s'est très nettement raréfié.

Julie Deliquet : Les maisons de quartier, qui ont une mission de conseil sur le droit social, sont vraiment un palliatif à cela. Dans les centres sociaux associatifs de quartier, les agents font un peu de droit social et d'administration, mais ce n'est pas leur travail premier, ils sont missionnés pour autre chose et pourtant, concrètement, ils pourraient faire cela toute la journée, sept jours sur sept, tant le besoin est grand, parce qu'il y a un manque de présence humaine et de rendez-vous directs.

Vincent Dubois : Des travaux de recherche mettent en évidence le processus de débordement du social, c'est-à-dire le fait que toute une série de lieux, d'agences, d'institutions, de professionnels, dont la vocation première n'est pas du tout l'accompagnement social, en viennent à jouer cette fonction. Même les médiathèques servent, non seulement d'abris pour ceux qui n'en ont pas l'hiver, mais aussi de lieux

d'accès à des ordinateurs. Les bibliothécaires jouent le rôle d'accompagnateurs sociaux pour aider les personnes dans leurs démarches. C'est une nouvelle économie de la prise en charge des plus vulnérables, mais qui ne se fait pas – c'est une litote – au profit de l'écoute et de l'expression de celles et ceux qui en ont besoin.

Frederick Wiseman : À mon avis, la situation est la même en Amérique. Je ne suis pas très au fait, mais j'ai l'impression que cela n'a pas beaucoup changé. Les règlements ont changé, mais les situations restent identiques : les gens entrent, parlent, reçoivent de l'argent ou non, etc.

Une intervenante : Dans les Rencontres d'il y a deux ans, Christoph Conrad, de l'Université de Genève, avait parlé du *Welfare State* et évoqué, en particulier, Thomas Paine et l'idée d'un revenu de base donné de façon inconditionnelle. Comment ces propositions peuvent-elles s'articuler avec la morale chrétienne ?

Giacomo Todeschini : Les sources historiques montrent que, dans la morale chrétienne, le désir d'aider les pauvres coexiste avec une profonde méfiance à leur égard. Cette contradiction est particulièrement sensible dans la mise en scène de ces vies dans la majestueuse cour du Palais des papes.

Patrick Boucheron : Dans votre ouvrage, *Au pays des sans-nom. Gens de mauvaise vie, personnes suspectes ou ordinaires du Moyen Âge à l'époque moderne* (Verdier, 2015), vous montrez bien le peu de considération accordé aux pauvres, depuis la fin du Moyen Âge. Il ne s'agit pas simplement d'une condition d'incertitude, de fragilité économique, mais bien d'un déni d'épaisseur ontologique. C'est-à-dire qu'à la fin, les témoignages poignants que vous donnez à lire sont ceux d'une déprise de l'humain. C'est aussi de cela que parlent le film et le spectacle *Welfare*.

Giacomo Todeschini : En effet, il y a une abondante métaphorisation animalière des pauvres et en général de ceux qui sont exclus de la vie de la communauté. La charité n'a rien à faire avec eux, puisqu'ils ne sont pas humains. La charité a été inventée pour les humains, pas pour les autres.

La peur est très présente, dans le documentaire comme dans le spectacle. Toute cette gestion des pauvres est aussi une technique de gouvernement, parce qu'on suggère aux gens qui font partie de la communauté qu'ils pourraient devenir pauvres. Il y a cette menace présente à l'intérieur du mécanisme social et à l'intérieur des mécanismes de charité. Le discours sur la charité chrétienne est profondément ambivalent.

Patrick Boucheron : Le grand livre de Robert Castel, *Les Métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat* (Fayard, 1995), montrait déjà qu'au fond, le scandale théologique ou social est moins la pauvreté que l'appauvrissement. C'est-à-dire le risque que fait peser, sur chacune et chacun, la désaffiliation.

Paul-André Rosental : À la fin du XVIII^e siècle encore, et cela reste vrai pendant un siècle, les vulnérables, ce sont les salariés, les personnes qui dépendent de leur travail, tandis qu'être protégé, c'est avoir un patrimoine professionnel. Pour celles et ceux qui en sont dépourvus, il suffit que le chef de famille (on songe alors en priorité au *pater familias*) tombe malade, ait un accident ou décède, pour que tout le ménage soit projeté dans la pauvreté.

La grande opération du XX^e siècle est d'avoir doté, dans tous les pays riches, les salariés – qui étaient donc, par excellence, les vulnérables – de droits sociaux qui leur assurent cette fameuse sécurité sociale. Le terme est devenu une métaphore morte mais, lorsqu'elle est créée, la sécurité sociale signifie

avoir un filet de sécurité en cas de basculement dans la précarité.

Le principe de ce dispositif est le travail. Or aujourd'hui, une partie de la population active est située à la périphérie du marché de l'emploi. C'est dans ce contexte qu'on peut comprendre les propositions de revenu universel.

La sécurité sociale, c'est aussi la possibilité de se projeter dans le temps, de se construire un parcours biographique, d'imaginer qu'on pourra, quoique affaibli physiquement, devenu vieux ou malade, continuer à vivre sans dépendre de sa parenté. Pour moi, qui suis historien, c'est une révolution, quelque chose qu'une petite minorité seulement de salariés pouvait imaginer il y a à peu près cent vingt ans.

Vincent Dubois : La question du revenu de base est un débat extrêmement intéressant. Mais je pense qu'en France on assiste à un mouvement inverse. Ce qui se prépare avec, notamment, la réforme du revenu de solidarité active, c'est, au contraire, le renforcement des exigences, avec cette magnifique expression qui a été inventée par l'ancienne présidente du conseil départemental du Haut-Rhin, devenue un temps secrétaire d'État aux Solidarités, de « bénévolat obligatoire ».

Cette notion exige des bénéficiaires du RSA une contrepartie sous la forme de travail forcé. Elle retourne la formule célèbre selon laquelle tout travail mérite salaire. Cela devient : tout bénéfice implique un travail en contrepartie. On est tout à fait à contretemps du débat sur le revenu de base, sur lequel il y aurait beaucoup à dire, puisque l'on met beaucoup de choses très différentes sous cette appellation générique. La question est moins celle du contrôle en tant que tel que celles de l'obsession du contrôle, de qui on contrôle et de comment on contrôle et avec quels effets.

Paul-André Rosental : La grande transformation du système de Sécurité sociale français, depuis le début de la

Cinquième République, c'est la montée progressive, chaque année, de la part contributive de l'État. Elle était, au début, reliquaire, c'est-à-dire considérée comme un complément. Progressivement, elle est montée en puissance. C'est peut-être une coïncidence mais la crise de la réforme des retraites que nous venons de traverser est survenue au moment où les ressources fiscales ont dépassé pour la première fois la moitié des ressources de la Sécurité sociale.

Patrick Boucheron : On a commencé avec la puissance descriptive de ce film de 1973, *Welfare* de Wiseman, et on arrive à l'apport des sciences sociales. D'une certaine manière, le cinéma et les sciences sociales nous amènent à rappeler une évidence. C'est qu'en sciences sociales, seule la description est révolutionnaire. Il suffit de donner à voir et à comprendre, avec suffisamment de franchise et de probité, ce que l'on a sous les yeux, pour commencer à faire quelque chose de juste et de nécessaire !

L'incertitude de la citoyenneté entre Moyen Âge et époque moderne : entre privilège et exclusion

Giacomo Todeschini

Au Moyen Âge, en Occident, la citoyenneté n'existe pas comme statut fondé sur des droits communs à tous les individus. Appartenir au Corps politique constitué par une Ville ou par un État dépend de caractéristiques individuelles. Entre le XIV^e et le XVII^e siècle, en Europe, la notion abstraite de citoyenneté est inconnue : le mot *conciuitas* – parfois traduit à tort par « citoyenneté » – désigne la participation effective à un système de règles et d'usages locaux, et non pas une condition déterminée par un mécanisme d'inclusion spécifique. Être « citoyen » (*civis*), c'est être reconnu comme appartenant réellement au Corps de la Ville ou de l'État, comme un véritable membre de ce Corps, habituellement représenté au moyen d'une métaphore organiciste (*Corpus et membra civitatis* : le Corps et les membres de la Ville). Cela est très différent de l'idée générale et transcendante de citoyenneté coïncidant avec l'identité d'une personne. L'ancien décret impérial romain établissant en théorie la citoyenneté de tous ceux qui habitaient l'Empire, remanié par la codification romano-chrétienne du droit romain et profondément réélabore par la rencontre de ce droit avec le droit de l'Église et les droits locaux, produit au Moyen Âge une pratique de la citoyenneté tout à fait dépendante des situations locales, des équilibres de pouvoir spécifiques, c'est-à-dire des conditions individuelles ou collectives des hommes et des femmes habitant les divers territoires européens.

QUAND LA BONNE RENOMMÉE FAIT LE CITOYEN

L'appartenance civique – la citoyenneté – est donc déterminée selon une logique inductive, à partir des conditions sociales, des rôles économiques, des attitudes, des comportements, des postures morales qui caractérisent ou semblent caractériser les individus. C'est une condition instable, contractuelle, un privilège (*privilegium*) dont on jouit (et certaines familles, clans ou élites en jouissent longuement), mais jamais un droit acquis une fois pour toutes. La citoyenneté n'existe donc pas comme statut fondé sur un système de droits reconnus dans l'abstrait, mais plutôt comme un statut concret qui dépend de l'identité fiscale, de la renommée individuelle et de l'appartenance à un groupe social et familial qui compte et qui est reconnu, « de bonne renommée ». Aux époques médiévale et moderne, la logique déterminant l'accès à la citoyenneté est finalement très vague et surtout extrêmement variable. Entre ceux qui étaient certainement citoyens parce que riches, connus, de bonne réputation, faisant partie d'un groupe clairement identifiable, et ceux qui ne l'étaient pas parce qu'étrangers, asservis, de mauvaise vie, infidèles ou – comme on disait – infâmes (*infames*, c'est-à-dire sans renommée), une vaste zone d'incertitude identitaire s'étendait. Cette ample section de la population, qui constituait probablement la majorité, est décrite de façon nébuleuse par la documentation médiévale et de l'Ancien Régime. Elle était caractérisée par un anonymat civique découlant de l'obscurité des origines, de la difficulté d'être reconnu comme sujet juridiquement libre, de la pauvreté et de l'ambiguïté du rôle et des professions exercées. La peur de disparaître dans le vide d'une infamie sans retour, humiliante et dangereuse (car cette condition correspondait à l'exclusion du droit d'être protégé judiciairement par la Ville ou l'État), a été jusqu'à l'époque contemporaine une hantise majeure de ceux qui aspiraient à la citoyenneté.

Dans ce cadre, la condition des *pauperes* et des *indigentes* – les pauvres au double sens du mot, politique et

économique (sans pouvoir et/ou sans argent ou possessions) – était particulièrement ambiguë. La définition de la pauvreté, à l'époque prémoderne, comprenait toute une série de situations sociales et économiques différentes. Le travailleur manuel salarié (*mercenarius*), le petit artisan, le serviteur, en tant que *impotentes* (sans pouvoir, donc dépendant du pouvoir des couches supérieures de la société, voire des membres des familles dominantes), étaient par définition des « pauvres », ainsi que ceux qui, comme les sans-abris, les mendiants, les infirmes ou les vieux sans famille ni argent, étaient en effet totalement dépourvus de moyens de subsistance, et dépendaient de la charité publique. Dans tous ces cas, l'identification civique (l'appartenance à la Ville en tant que *civis*, c'est-à-dire indubitablement citoyen) devenait problématique, du fait de l'absence ou de la nature douteuse des caractéristiques du « citoyen ». Le groupe des « pauvres » de pouvoir et d'argent (un groupe très proche du sujet collectif qu'on désigne aujourd'hui par l'expression « gens ordinaires » et au Moyen Âge par l'expression « petit peuple ») était en fait formé par des sujets dépourvus d'une « bonne renommée » (*fama*) inattaquable, voire d'une renommée quelconque, inconnus ou presque dans le cadre des villes ou des régions. Il y avait des étrangers, des pèlerins, des migrants, des travailleurs saisonniers, etc., ou bien, ce qui revenait au même, des personnages louches et/ou misérables, dont la survie dépendait du bon plaisir et de la charité – c'est-à-dire du pouvoir – de citoyens véritables. On y trouvait aussi des travailleurs salariés, « au service » d'un patron, dont la condition était donc conçue comme relevant de la soumission volontaire, voire de la servitude. Tous ces gens, tous ces « pauvres », ne pouvaient pas être considérés comme « citoyens » au-dessus de tout soupçon, on les désignait plutôt par le terme de *habitatores* (habitants d'une ville ou d'une région), ce qui produisait une série de conséquences juridiques et politiques. Ils étaient exclus, sauf exception, de la vie citadine en tant que système de normes et usages réglés,

ils n'avaient pas le droit de témoigner dans un tribunal, on doutait de leur droit de porter plainte contre les supérieurs, ils n'avaient pas le droit de participer aux élections pour les charges publiques et encore moins d'être élus à ces charges. L'exclusion du droit de témoigner, donc d'être reconnu comme sujet fiable, pivot de la condition de citoyen véritable, les rapprochait fortement de groupes sociaux tels que les criminels – infâmes par définition –, les femmes de condition modeste, les « infidèles » (juifs ou musulmans), les mineurs assujettis au pouvoir paternel. Tous ces sujets pouvaient aussi être génériquement catalogués comme « pauvres » selon les différentes significations du mot. Thomas d'Aquin, autour de 1270, pouvait donc écrire qu'il fallait exclure du droit de témoignage, ainsi que du droit de porter plainte, ceux qui n'étaient pas suffisamment rationnels, comme les femmes et les mineurs, et ceux qui en tant que sans pouvoir et sans argent étaient soumis aux ordres des supérieurs : « les pauvres, les serfs et tous ceux auxquels on pouvait donner des ordres » (« *pauperes servi et illi quibus imperari potest* »). L'éloignement de la citoyenneté découlait donc d'une notion de « pauvreté » amplifiée par son rapprochement concret ou métaphorique avec d'autres situations sociales, religieuses et économiques. Un exemple caractéristique de cette procédure était le rapprochement établi par les théologiens entre les « pauvres », en tant que dépourvus de pouvoir et de biens économiques, et les juifs en tant que dépourvus d'une compréhension de la Vérité chrétienne.

Les « citoyens véritables et d'origine sûre » (*cives veri et originarii*) formaient donc, dans les villes et dans les États européens entre le Moyen Âge et l'époque moderne, un noyau privilégié assez restreint, caractérisé par l'appartenance à une lignée traditionnellement installée en ville, de bonne renommée, reconnaissable comme authentiquement chrétienne, riche ou au moins fiscalement fiable (c'est-à-dire inscrite dans la liste des contribuables en tant que possesseurs de biens immobiliers), et éligible aux charges publiques.

DE L'EXCLUSION DES PAUVRES À LA GESTION
DES INDIGENTS

Au tournant des XV^e-XVI^e siècles, le problème de la « pauvreté », ou plus précisément de la gestion et de l'administration des populations européennes qui ne faisaient pas partie de ce noyau privilégié de « citoyens véritables », s'affirme comme une question majeure dans la réflexion des intellectuels et pour les politiques sociales des élites gouvernantes. Car l'ambiguïté, voire la nature négociable de la citoyenneté, pose aux classes dirigeantes européennes, dans la phase de consolidation des États ou des royaumes nationaux, un problème d'identification des citoyens « authentiques » (en tant que sujets fidèles), et, en même temps, de gestion des foules d'indigents et de gens sans pouvoir qui sont plus ou moins durablement installés dans les villes. C'est l'époque de la fondation des grands hôpitaux publics, des hospices pour les pauvres et les malades, c'est-à-dire la préhistoire de ce que Michel Foucault appellera « le grand enfermement » du XVII^e siècle¹.

Un témoignage très clair de cette phase et du rapport entre exclusion des « pauvres » (au sens large du mot) de la citoyenneté, logiques de disciplinement social et définition des voies d'accès à la citoyenneté, est constitué par l'ouvrage de Juan Luis Vives (Valence, 6 mars 1492 – Bruges, 6 mai 1540) sur le secours aux pauvres, *De subventione pauperum*, publié en 1526 à Bruges. Le traité de ce grand intellectuel européen, éduqué à la Sorbonne et ayant vécu à la cour de l'empereur Charles Quint, est représentatif du climat socio-politique qui caractérise le passage du Moyen Âge à l'époque moderne, et des interrogations sur l'ordre social et sur son fonctionnement, voire sur sa rationalité. D'un côté, ce texte, largement diffusé et lu, souligne le danger social que

1. Michel Foucault, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961.

représentent les « pauvres », à cause de l'immoralité, de la violence et du manque de fiabilité typique de cette masse d'habitants des villes et des royaumes, avec leur ignorance des règles juridiques, religieuses et coutumières qui constituent la substance d'une culture de la citoyenneté. L'insistance du texte sur le désordre public causé par l'insouciance des pauvres vis-à-vis des normes sociales, par leur avidité, leur sauvagerie et leur irrationalité, signale, au-delà de la question du « secours aux pauvres », l'inquiétude diffusée dans les milieux de la culture et de la politique face à la présence de plus en plus notable d'une foule instable, composée d'individus et de groupes difficiles à reconnaître et à encadrer, qui perturbent l'ordre théoriquement établi par les lois et les coutumes. D'un autre côté, le *De subventione pauperum* affirme la nécessité d'une sorte de pédagogie des pauvres, d'une éducation ou d'une discipline à impartir au menu peuple sans argent, sans possessions, sans pouvoir, infâme ou inconnu, en la lui proposant comme une voie d'accès à l'intégration sociale et, finalement, à la citoyenneté.

RECENSER, COMPTER, ENREGISTRER, CLASSER LES PAUVRES

Cette discipline, indistinguable du secours économique, doit se fonder, Vives le souligne avec force, sur une connaissance, c'est-à-dire sur la recension territoriale des pauvres logés dans les hôpitaux, chez eux ou sans domicile fixe. Il faut les compter, les enregistrer, les classer selon des typologies économiques, morales et comportementales :

Il faut donc que chacune de ces maisons [hôpital et hospices] soit visitée et recensée par deux sénateurs ou deux députés revêtus de cette autorité par ordre du gouvernement, accompagnés d'un greffier. Qu'ils notent et prennent la justification des ressources

et du nombre et des noms de ceux qu'on y garde et en même temps du motif pour lequel chacun s'y trouve. De tout cela, il faut rendre compte et faire rapport aux juges et au sénat en son tribunal.

Que ceux qui supportent leur pauvreté à domicile soient également recensés, conjointement à leurs enfants, par deux députés dans chaque paroisse, en notant leurs besoins, la manière dont ils vivaient antérieurement, par quelles circonstances ils ont été réduits à la pauvreté. Grâce aux voisins, on pourra aisément connaître quel genre de gens ils sont, quelles sont leurs mœurs et coutumes. Mais, en ce qui concerne un pauvre, que l'on ne s'informe pas auprès d'un autre pauvre, car l'envie jamais ne fait trêve. De tout cela, on rendra un compte individuel aux juges et au gouvernement. Et s'il advenait que quelques-uns subissent inopinément un malheur, qu'ils le fassent savoir au tribunal par quelqu'un de ses membres et que l'on donne, à ce sujet, la suite qui conviendra, selon la qualité, l'état et la condition du nécessiteux. Les mendiants vagabonds sans domicile certain et qui sont sains déclareront leurs noms et prénoms devant les juges et gouverneurs et en même temps, la raison qui les force à mendier. Mais que ceci se fasse en quelque lieu ou place déterminée, pour que n'entre pas semblable ordure [*colluvies*] à la maison ou à la salle du tribunal ou du gouvernement.

Que les malades fassent de même devant deux ou quatre commissaires assistés d'un médecin, pour que tout le conseil n'ait pas à s'occuper de les voir et qu'on les prie de déclarer qui les connaît, qui puisse donner témoignage de leur vie².

Le but de cette enquête est, explicitement, au-delà du contrôle et du classement de cette foule hétérogène, la détection des compétences professionnelles des pauvres, afin que chacun puisse être employé en ville et soit donc utile à la communauté, en tant que membre potentiel de ce corps :

2. Juan Luis Vives, *De subventionem pauperum sive De humanis necessitatibus*, Lyon, 1532, f. 45v-46r ; *Selected Works of J. L. Vives*, éd. Constant Matheussen et al., Boston/Leyde, Brill, 2022 (traduction disponible sur le site de la revue *Quart Monde* : <https://www.revue-quartmonde.org/3044>).

L'on ne doit pas permettre que quiconque vive oisif dans la cité, où, comme dans une maison bien gouvernée, il convient que chacun ait son office. [...] Aux enfants de la patrie, on demandera s'ils connaissent quelque métier. Ceux qui n'en connaissent aucun, s'ils sont d'un âge adéquat, doivent être instruits dans celui pour lequel ils ont le plus de dispositions, si c'est possible ; sinon, dans celui qui s'en rapproche le plus. (Comme quoi, celui qui ne pourra coudre des vêtements coudra des guêtres, des bottines ou des chaussures.) S'il est d'âge mûr ou d'intelligence trop grossière, que lui soit enseigné un métier plus facile, et finalement, celui que quiconque peut apprendre en peu de jours, comme creuser la terre, tirer de l'eau, porter quelque chose sur les épaules ou dans une petite charrette à une roue, accompagner le magistrat, être son aide pour quelques commissions (aller où on l'enverra porter lettres ou mandats), ou soigner et conduire les chevaux de louage.

Ceux qui gaspilleront leur fortune de mauvaises et sottes manières, comme au jeu, chez les prostituées, dans le concubinage, par le luxe ou la goinfrerie, on les nourrira par nécessité, mais qu'à ceux-là on réserve les travaux les plus pénibles.

Pour tous ceux-ci, il ne manquera pas d'ateliers où ils seront admis. Ceux qui travaillent la laine, dans la région d'Armentières où, pour mieux dire, la plupart des fabricants se plaignent de la rareté des ouvriers. Ceux qui tissent les vêtements de soie, à Bruges, admettraient et guideraient des adolescents quelconques, ne fût-ce que pour faire tourner et rouler certains tourniquets ou raclettes ; ils rétribueraient même journallement chacun d'un sou, à peu près, en plus de la nourriture [...] ³.

L'accès à la citoyenneté passe ainsi par une intégration économique qui va transformer les « pauvres » de différentes origines, âges et conditions (du mendiant au salarié indigent, du petit artisan sans travail au paysan appauvri immigré en ville) en main-d'œuvre indifférenciée plus ou moins qualifiée, totalement à la merci des pouvoirs économiques

3. Juan Luis Vives, *De subventione pauperum sive De humanis necessitatibus*, Lyon, 1532, f. 46v-47v ; *Selected Works of J. L. Vives, op. cit.* (traduction disponible sur le site de la revue *Quart Monde* : <https://www.revue-quartmonde.org/3044>).

dominants qui établiront les degrés d'utilité des pauvres ainsi que leur rôle économique dans le système civique.

* *
*

L'histoire de la citoyenneté n'est pas séparable de celle de l'administration économique et politique des « pauvres », c'est-à-dire des masses de gens sans pouvoir, des gens « ordinaires », par les élites gouvernantes. À l'origine du « citoyen » et de la « citoyenneté », on retrouve les politiques européennes qui s'emploient à transformer les « pauvres » en sujets fiables ainsi qu'à déterminer leur éventuelle utilité économique-politique. La situation économique et politique actuelle, en tant que système réservant à des élites privilégiées le contrôle et l'exploitation de la plupart des ressources existant sur la planète, a hérité donc d'un passé seulement en apparence très éloigné la logique du contrôle identitaire des « pauvres » voire des sans-pouvoir, c'est-à-dire de la majorité de la population mondiale : leur encadrement professionnel ainsi que leur éducation à l'obéissance aux règles des marchés constitue un aspect fondamental de l'Ordre social et politique existant.

Les métamorphoses du rôle de l'État social dans la production du commun

Vincent Dubois

La genèse de l'État social à partir de la fin du XIX^e siècle repose sur la définition de risques sociaux, conçus comme risques collectifs. Cette définition conduit à considérer que la maladie, la vieillesse, le chômage ne sont pas de la seule responsabilité des individus, mais sont inhérents à la vie en société : c'est donc à la société de les prendre en charge plutôt qu'aux seuls individus. C'est ainsi qu'avec la loi de 1898 en France, pour prendre un exemple important dans cette genèse, les accidents du travail ne sont plus seulement imputés à la responsabilité individuelle de l'employeur ou du travailleur qui en est victime, mais conçus comme un risque consubstantiel au travail lui-même et qui, dès lors, doit être socialisé. Cette socialisation implique de mettre en commun des ressources *via* des systèmes assurantiels à vocation universelle (même si cette universalité n'a jamais été totalement atteinte). Dans ces systèmes assurantiels, chacun-e contribue, et peut en retour escompter le soutien de la société lorsqu'il ou elle est exposé-e à ce risque. C'est ce qui fonde la notion d'ayant droit. On a un *droit*, parce qu'on a assuré son financement pour les autres. On ne vient pas quémander une aide, mais on vient faire valoir ce qui procède d'un lien de secours réciproque établi entre l'individu et le collectif. Le rôle de l'État social dans la production du commun réside dans ce principe de solidarité : contribuer individuellement à assurer des risques collectifs garantit en retour le soutien de la collectivité aux contributeurs. L'État social produit du commun en formant une strate supplémentaire de la

citoyenneté, une citoyenneté sociale, qui institue les individus comme sujets de droits sociaux. Ces droits sociaux sont à la fois l'aboutissement et la condition de pleine réalisation des autres catégories de droits, en particulier civils et politiques. L'État social joue également un rôle dans la production du commun par sa fonction de redistribution et de réduction des inégalités. Cette fonction est historiquement cruciale dans le mouvement qui a fait du social non pas un domaine résiduel, à côté de l'économique, mais une des modalités du gouvernement de l'économie.

Si tout cela n'a évidemment pas disparu, ces objectifs occupent désormais une place beaucoup moins centrale dans les politiques sociales contemporaines. La notion d'ayant droit n'a aujourd'hui quasiment plus sa place dans le vocabulaire social et politique, ce qui révèle déjà une redéfinition du rapport au collectif. La référence à la citoyenneté sociale est quant à elle désormais reléguée à des prestations minimales d'assistance destinées à ce que Robert Castel appelait l'« inclusion périphérique » (Castel, 2003). Quant à l'objectif de réduction des inégalités, il est clairement passé loin derrière celui de la contribution économique du plus grand nombre par le travail, ce qu'on appelle les politiques d'« activation ».

ÉTATISATION, ASSISTANCE, CONDITIONNALITÉ : LA REMISE EN CAUSE DE L'UNIVERSALITÉ DE L'ÉTAT SOCIAL

Ce rappel en guise de préambule n'était pas destiné à l'évocation nostalgique d'un quelconque âge d'or qui n'a jamais totalement existé. Il ne s'agissait pas non plus de dire que tout cela serait aujourd'hui totalement remis en cause. Il s'agissait plutôt de mettre en perspective des inflexions apparues, selon des chronologies, des rythmes et des intensités variables, un peu partout dans les pays d'Europe occidentale, au moins depuis le début des années 1990. Ces

évolutions ont éloigné l'État social contemporain du projet global d'intégration sociale qui accordait à l'État un rôle central dans la production du commun.

Ces inflexions peuvent être rapidement décrites. On parle beaucoup de « système à deux vitesses » ou de « dualisation », mais on assiste plutôt à une tripartition de la protection sociale (Barbier, Zemmour et Théret, 2021). En effet, même si le socle assurantiel demeure, il est en quelque sorte évidé par le transfert au privé, vers les compagnies d'assurances pour la santé, vers la capitalisation pour les retraites. Ce socle assurantiel est aussi évidé par une forme d'étatisation. Celle-ci marque sinon un retour à l'assistance, du moins une forme de relance d'un système assistantiel revisité, financé par le budget de l'État et non plus par la cotisation, ciblé sur des populations particulières et non plus universel, contrairement au projet porté par l'État social dit « classique » après la Seconde Guerre mondiale.

Ces évolutions s'accompagnent d'une tendance à la conditionnalité de l'aide. L'essor des prestations ciblées remet en effet en cause le caractère inconditionnel, sans contrepartie, du modèle de l'État social classique. Cette tendance s'articule à une forme d'individualisation des aides qui, contrairement à la définition des risques collectifs rappelée plus haut, repose sur le postulat selon lequel les individus sont responsables de leur sort, y compris en cas de chômage et de pauvreté. Les prestations sont de plus censées être ajustées aux cas individuels. Dans la littérature états-unienne, on parle d'un passage du prêt-à-porter (*one-size-fits-all*) au sur-mesure (*tailored welfare*). Cette individualisation rime avec contractualisation : des engagements en théorie réciproques sont définis entre un individu et l'administration. Or, comme le disait Émile Durkheim, tout n'est pas contractuel dans le contrat (Durkheim, 1986, 289). Les contrats des dispositifs d'aide sociale ou liés au chômage engagent beaucoup plus les personnes qui reçoivent cette aide (chercher activement un emploi est un impératif dûment contrôlé) que les

administrations qui l'octroient (elles sont loin de toujours proposer des offres valables d'emploi). La contractualisation va alors de pair avec le renforcement du contrôle, la vérification du respect des termes du contrat et des engagements.

Ces tendances contribuent à augmenter l'importance du fonctionnement quotidien des administrations de la protection sociale. Dans un système d'ayant droit, quand il s'agit d'appliquer des catégories juridiques standardisées ou seulement de vérifier que les cotisations ont été acquittées, le travail de ces administrations est routinier et faiblement porteur d'enjeux. Quand les aides sociales sont attribuées non plus à partir de règles standards, mais sur la base des situations des personnes, voire de leur comportement, le travail de l'administration consiste à évaluer, juger, statuer sur des cas, décider. C'est dans ces pratiques, dans les interactions avec les demandeurs que se joue, au moins en partie, l'octroi des aides à celles et ceux qui sont jugés les mériter, ce que montrent bien *Welfare*, le documentaire de Frederick Wiseman, et le spectacle de Julie Deliquet qui en est tiré. Ce documentaire donne un point de comparaison historique intéressant. Le système de *welfare* états-unien des années 1970 a peu de chose à voir avec le système social français d'aujourd'hui, mais il y a néanmoins quelques airs de famille, qui révèlent notamment l'augmentation du caractère discrétionnaire et relativement imprévisible de la distribution des aides.

Les administrations de la protection sociale ont une fonction essentielle, qui est d'aider à survivre celles et ceux qui sont dans des situations difficiles. Sans ces aides, le taux de pauvreté serait nettement supérieur à ce qu'il est actuellement en France. Néanmoins, cela n'empêche pas que l'État social et ses transformations aient leur côté obscur. Les évolutions dans les logiques d'attribution des aides (individualisation, contractualisation, contreparties, multiplication des critères situationnels ou comportementaux) font que le fonctionnement quotidien de cet État social est de plus en

plus contraignant à l'égard de celles et ceux qu'il est là pour aider. Il est aussi peut-être de moins en moins producteur du commun.

DES VIES PRÉCAIRES À L'AUNE DES CRITÈRES ADMINISTRATIFS

Pour illustrer ce mode de fonctionnement, je voudrais revenir sur quatre opérations essentielles, qui ne disent pas toute la vérité de l'administration de la protection sociale, mais à travers lesquelles se révèlent les transformations en cours : *catégoriser*, *stigmatiser*, *contrôler* et *sanctionner*¹.

Le classement est une opération classique du travail administratif et, au-delà, des institutions (Douglas, 2008). Il s'agit de faire correspondre des situations et des personnes à des critères légaux, réglementaires, etc. « Mettre les gens dans les cases », comme on dit. Dans l'administration des aides sociales, les critères du tri sont souvent appréciés au cas par cas. Il s'agit, selon les agents, d'« établir la situation », c'est-à-dire de définir, souvent en face-à-face, parfois dans des enquêtes, la vérité administrative d'une situation, sur la base de critères en partie codifiés. Ces critères peuvent être clairs et relativement simples, mais leur application et même leur définition précise et concrète sont largement réalisées en situation. Prenons par exemple un des critères centraux dans l'octroi d'un certain nombre d'allocations, celui de l'isolement. Ce critère est apparemment sans ambiguïté, mais comment « établir » qu'une mère qui dit élever seule ses enfants est effectivement totalement seule ? Le fait que le père des enfants vienne le week-end, ou qu'il leur achète des

1. John Gilliom décrit les stratégies des administrations sociales aux États-Unis en termes de classement (*categorization*), vérification (*examination*) et dissuasion de demander des aides *via* des démarches rendues coûteuses et pénibles (*deterrence*) (Gilliom, 2001, 23).

vêtements ou des fournitures scolaires, est codé dans une autre catégorie administrative, celle du « maintien des liens affectifs ». Mais si c'est au-delà du week-end, et si ce père contribue en partie au loyer, la suspicion de vie maritale l'emportera. Il y a entre ces deux catégorisations une zone grise, qui n'est pas l'exception, mais qui est la règle des situations sur lesquelles il s'agit de statuer, alors qu'elles sont proprement indécidables. Elles le sont d'autant plus que les personnes vivent dans des situations plus précaires.

On peut dire des choses similaires d'une notion centrale dans l'administration du chômage, qui est la recherche active d'emploi (Vivès *et al.*, 2023). Ce qui définit un chômeur, ce n'est pas seulement le fait d'être privé d'un emploi, c'est aussi le fait d'être « activement à la recherche d'un emploi ». Là encore, il s'agit de décider au cas par cas qui recherche activement un emploi, c'est-à-dire d'estimer le nombre d'offres auxquelles il faut répondre et de candidatures à envoyer, et d'apprécier la consultation des offres sur le site de Pôle Emploi. Tout cela est, encore une fois, assez indécidable, et peut produire un effet d'arbitraire bureaucratique. Celui-ci n'est donc pas de la responsabilité des agents, qui exercent leur fonction dans des situations extrêmement contraintes, et qui sont en quelque sorte eux-mêmes les victimes d'un système dans lequel on délègue aux échelons subalternes la responsabilité de définir des principes qui sont centraux dans l'attribution des aides. Cet effet d'arbitraire procède de la structure même des aides, dont l'octroi implique qu'au cas par cas, l'administration évalue, examine et ajuste à l'infinie variété des situations individuelles.

À cela s'ajoute une dimension morale. Derrière le tri ou la définition de l'isolement ou de la recherche active d'emploi, il y a une forme de jugement sur la valeur, la moralité des personnes. Est-ce que ce chômeur n'est pas paresseux ? Est-ce que cette mère seule n'a pas des mœurs dissolues ? Une fois encore, il ne s'agit pas de dénoncer les agents individuels de

ces administrations, qui bien souvent font ce qu'ils peuvent, pris entre des moyens limités et des publics aux situations complexes (Dubois, 2015). Ces formes de jugement moral ne sont pas sans rappeler de très anciennes représentations de la pauvreté en termes de mérite, parce qu'opérer ce tri, c'est aussi faire la distinction entre ceux et celles qui sont considérées comme méritant-es et ceux et celles qui ne le sont pas. Ces systèmes d'opposition renvoient en effet à l'histoire séculaire de la manière dont les sociétés gèrent leurs pauvres (Geremek, 1987). Il ne s'agit pas, comme on le dit parfois, d'un retour à une situation antérieure ; l'ère du « *post-welfare* », avec ses relents de paternalisme individualisant, réactive cependant sous de nouvelles formes des pratiques et des représentations qui peuvent évoquer le modèle charitable du « *pre-welfare* », avant que des systèmes globaux de protection établissent des droits sociaux, au sens fort du terme (O'Connor, 2000).

CONTRÔLE OU REMISE EN CAUSE DE LA CITOYENNETÉ DES PLUS PRÉCAIRES ?

Cette dimension morale se retrouve dans des processus de *stigmatisation* qui, eux aussi, ont toujours existé, mais qui sont aujourd'hui sans doute beaucoup plus forts qu'ils ne l'étaient il y a une trentaine d'années (Paugam et Duvoux, 2008). Les administrations de la protection sociale n'en sont pas les principales responsables, dans la mesure où c'est aussi le produit de l'évolution de tout un discours politique et de représentations sociales qui font de celles et de ceux qui bénéficient de l'aide sociale l'inverse de citoyens à part entière, et de l'accès à la protection sociale l'inverse d'une forme de reconnaissance de leur pleine et entière participation à la vie sociale. On les place en quelque sorte hors du commun : demander une aide revient moins à faire valoir un droit qu'à se placer en position de quémendeur. Ce processus

d'infériorisation s'exprime notamment au travers de la notion d'« assisté » dont l'usage s'est fortement répandu depuis les années 2000.

Troisième élément, cette stigmatisation va de pair avec le développement de la suspicion à l'égard des bénéficiaires d'aide sociale, qui renvoie au développement inédit des pratiques de *contrôle* (Dubois, 2021). On n'a jamais autant contrôlé les bénéficiaires d'aide sociale qu'aujourd'hui, alors que rien ne prouve que la fraude ait effectivement augmenté. Il y a aujourd'hui un arsenal extrêmement complexe de technologies de surveillance, de statistiques, de croisements de données, de constitution de fichiers, jusqu'au renouveau des formes les plus traditionnelles de contrôle social *via* des enquêtes à domicile, essentiellement ciblées sur les personnes les plus précaires. Plus les personnes sont précaires, plus elles sont soumises au contrôle, sans que cela ne résulte d'une propension plus élevée à la fraude dans ces catégories.

Après le contrôle vient parfois la *sanction*. Le système social français contemporain est très loin du niveau atteint par les processus de criminalisation de la misère qui ont été largement démontrés dans le cas des États-Unis, où la combinaison entre État social et État pénal qu'a analysée Loïc Wacquant (Wacquant, 1999) a produit un réel tournant punitif, incluant une incarcération de masse que l'on est très loin de connaître de ce côté-ci de l'Atlantique². L'intensification du contrôle des bénéficiaires d'aides sociales participe cependant d'une tendance coercitive. Ces dernières années, on assiste à une définition extensive de la notion de fraude : les bénéficiaires sont *a priori* suspects d'abus et donc de plus en plus exposés non seulement à des demandes de remboursement, mais aussi à des suppressions d'allocations,

2. D'après les dernières sources disponibles, les taux d'incarcération étaient respectivement de 513 détenus pour 100 000 habitants aux États-Unis contre 109 en France. Source : https://www.prisonstudies.org/highest-to-lowest/prison_population_rate?field_region_taxonomy_tid=14 (consulté le 29 janvier 2024).

à des pénalités administratives et à des poursuites pénales. Cette tendance coercitive concerne avant tout les plus précaires, comme en témoigne le surcontrôle des bénéficiaires du RSA. Aujourd'hui, il y a plus de condamnations au pénal pour fraude aux prestations sociales que pour fraude fiscale (Dubois, 2021), alors même que l'écart entre les montants de chacun de ces deux types de fraude est massif : de 1 à 40 environ. Quand il peut y avoir une tolérance à l'égard des petits arrangements avec la règle pour les contribuables, la sévérité est de mise envers les bénéficiaires d'aides sociales.

C'est là une illustration d'une notion que développe Michel Foucault à la fin de *Surveiller et punir* : la gestion différentielle des illégalismes (Foucault, 1975). Celle-ci a fortement augmenté en lien avec les métamorphoses de l'État social dont j'ai tenté de retracer quelques éléments. L'État social a été historiquement central dans la production du commun, et il le reste aujourd'hui. Mais il a subi des évolutions qui peuvent conduire, à l'inverse de la production du commun, à des oppositions entre catégories (ceux qui travaillent *versus* ceux qui « profitent », ceux qui méritent *versus* ceux qui ne méritent pas). L'intensification de la suspicion à l'égard des pauvres, en fait à l'égard d'une fraction importante des classes populaires, et la mise en concurrence des membres de ces classes pour l'obtention des aides, par le biais de leur individualisation et de leur ciblage, produisent des différenciations toujours plus fortes, favorisent une forme d'atomisation, génèrent la multiplication de clivages symboliques et moraux articulés à des inégalités socio-économiques. En somme, tout l'inverse de la production du commun.

Un bureau d'aide sociale new-yorkais
dans une perspective d'histoire longue.
Commentaire de *Welfare*
de Frederick Wiseman

Paul-André Rosental

Welfare, devenu en moins de cinquante ans un classique et, aujourd'hui, une pièce que nous avons pu voir dans la Cour d'honneur, constitue sans doute pour les spectateurs et spectatrices ouest-européens une illustration magnifique et poignante du traitement de la pauvreté aux États-Unis.

« Traitement » au double sens du terme. Une réalité sociale tout d'abord, rassemblant un ensemble de personnes véritablement « misérables », pour reprendre un terme du XIX^e siècle. Un ensemble à première vue inclassable, tant s'y croisent les genres, les âges, les situations de famille, les origines, les couleurs de peau, les niveaux de formation, les manières de parler l'anglais (ou l'espagnol), les expériences –, de l'auteur d'homicide aux anciens combattants, encore jeunes, de la Seconde Guerre mondiale ou de la guerre de Corée, comme Frederick Wiseman lui-même. De la même manière que s'y mêlent les vêtements, des hardes de hippie à la cravate et au costume ; les manières de négocier son sort face à une bureaucratie à la fois humaine et inhumaine ; et les postures. Montrer la diversité des manières d'agir, lorsque l'on ne peut pas véritablement agir, n'est pas la moindre force du documentaire.

S'il est donc autant de pauvretés que de pauvres, le rassemblement de ces derniers dans le bureau de l'aide sociale laisse entrevoir des traits communs. Le cumul des vulnérabilités et

des malheurs, tout d'abord. L'absence de toit et de travail, l'abandon par les proches, la maladie, la folie, l'addiction, l'égaré du détenu tout juste libéré. L'impuissance, ensuite. Le désarroi, la frustration, ou la colère, face à une bureaucratie opaque qui se présente à la fois comme un mur infranchissable où l'on se heurte à des règles bardées d'exceptions, et comme un dédale d'institutions fragmentées où l'on erre selon ses besoins de logement, de travail, ou de santé.

C'est cette confrontation des personnes aux institutions qui, comme dans toute l'œuvre de Wiseman, forme le sujet de *Welfare*. Le sort réservé à l'indigence peut sembler américain, spécifiquement et pathétiquement américain. Je voudrais pourtant montrer l'inverse. Ou, plus précisément, distinguer ce qui y est propre aux États-Unis de ce qui y est directement hérité de leurs racines européennes.

Aussi peu intuitif en effet que cela puisse paraître, l'essentiel du cadre bureaucratique à l'œuvre dans *Welfare* est familier à l'historien de l'Europe. Pas seulement à l'historien du monde « contemporain » qui, comme on sait, débute après la Révolution, mais même à celui de l'époque moderne, voire à ses collègues spécialistes du bas Moyen Âge. La manière de penser la pauvreté, de la normer, de catégoriser ses victimes et de segmenter, hiérarchiser et administrer leurs droits : une grande partie des instruments utilisés pour les secourir – un terme obsolète en Europe, mais présent dans le documentaire à travers le mot *relief* –, et des valeurs qui les sous-tendent, du lien entre travail et droit à l'assistance à la place des obligations familiales, ont commencé à se mettre en place il y a des siècles, pour s'accumuler et se sédimenter lentement depuis.

Tout, ou presque, était en place lorsque furent créés les grands systèmes nationaux de sécurité sociale, à l'instar de la France en 1945, mais aussi des États-Unis du New Deal dont on oublie volontiers que le *Social Security Act* de 1935 fut l'un de ses grands modèles.

Ceci n'amoindrit en rien la portée de cette invention institutionnelle qui s'est imposée depuis comme le socle de la société contemporaine. Mais pour comprendre à la fois ce que la Sécurité sociale apporte de radicalement nouveau et ce qui donne aux États-Unis leur singularité, il convient de se plonger dans l'histoire longue de la protection des vulnérables.

Remontons donc de quatre siècles, en 1587, à Rome, et tentons d'entrer à l'hospice de Ponte Sisto, créé pour les vieillards et les infirmes. Pour y être admis, comme dans les institutions sociales et sanitaires d'aujourd'hui, et comme dans *Welfare*, il faut répondre à un questionnaire et remplir les critères requis des pauvres dignes d'être secourus. En voici la liste, traduite de l'italien, en respectant sa mise en page :

QUESTIONNAIRE¹

À soumettre aux pauvres à admettre à l'hospice de Ponte Sisto
ou à orienter vers d'autres hospices, ou encore à qui attribuer
le droit de mendier à Rome

1. S'il connaît le Pater noster, l'Ave Maria et le Credo
2. Quand s'est-il confessé pour la dernière fois, où et devant qui ?
3. S'il va régulièrement à la Doctrine chrétienne [à la messe], et où
4. Qu'il indique son nom, son prénom, sa patrie et son âge
5. Depuis combien de temps réside-t-il à Rome, et pourquoi y est-il venu ?
6. Où habite-t-il, et depuis quand ?
7. S'il a épouse et enfants (combien et où), et quels autres membres de sa parenté, et où
8. Depuis combien de temps mendie-t-il, et où a-t-il mendié dans le passé ?

1. Je dois ce document à la grande historienne des institutions d'assistance à l'époque moderne Angela Groppi. On en trouvera la référence dans la note 17 de son article « Le devoir de travailler jusqu'à la fin de ses jours ». Le travail des personnes âgées dans la Rome pontificale (XVII^e-XIX^e siècles) », *Mélanges de l'École française de Rome – Italie et Méditerranée modernes et contemporaines*, 123, 1, 2011, DOI : 10.4000/mefrim.590.

9. S'il possède des biens mobiliers ou immobiliers, ou des bâtiments agricoles, et à quel endroit
10. S'il connaît un métier, et depuis combien de temps il l'exerce
11. S'il a fait l'objet de poursuites, ou a été incarcéré, et s'il est en situation de conflit ou d'animosité avec quiconque
12. Quel est son projet, et ce qu'il envisage pour l'avenir.

Ces critères sont étonnamment proches de ceux d'aujourd'hui, pour ne pas dire identiques, à l'exception des trois premiers, destinés à vérifier la fidélité au catholicisme, à une époque où la charité ordonne l'aide aux pauvres et constitue l'une des vertus majeures attendues du souverain.

Par tous ces critères, l'hospice romain de 1587 ressemble au bureau d'aide sociale de New York en 1975. Pour expliquer et discuter ces points communs, je vais exposer les trois principes qui, d'un point de vue historique, fondent à mes yeux les systèmes nationaux contemporains de protection sociale.

LES OBLIGATIONS ALIMENTAIRES ET LA SUBSIDIARITÉ QUI EN DÉCOULE

Le premier principe, concernant les obligations alimentaires et la subsidiarité qui en découle, structure la question n° 7 :

- ne pas avoir de conjoint vivant ;
- ne pas avoir de fils vivant à Rome ou à proximité ;
- ni de parenté.

Au nom des obligations alimentaires, c'est en priorité la famille qui doit s'occuper de ses pauvres en leur fournissant nourriture, vêtements, logement, soins médicaux, c'est-à-dire tout ce qui est nécessaire à leur entretien. La collectivité, qu'elle soit religieuse, professionnelle, municipale, est censée n'intervenir qu'ensuite pour assister les nécessiteux.

Ces principes de subsidiarité découlent du Code Justinien de 529, qui lui-même reprenait le droit romain du II^e siècle.

Inscrits encore aujourd'hui dans le droit européen, ils créent une histoire longue et commune sur le continent.

La régulation de l'aide s'étend par ailleurs au patrimoine, qui jusqu'au début du XX^e siècle est considéré comme la protection par excellence face aux risques de la vie. On peut posséder des biens et bénéficier de l'aide, ce qui sous-tend la question n° 9 : la détention de tels biens n'empêche pas d'être pris en charge, à condition de les céder à l'institution d'assistance, soit au moment de se placer sous sa protection, soit par transmission au moment du décès.

Cette règle est appliquée dans *Welfare*. À cette mère afro-américaine dont la fille est venue protester, il est opposé que « tout propriétaire doit céder son bien pour bénéficier d'une aide » alors qu'elle détient avec son mari une maison en Caroline du Nord, dont le bureau new-yorkais réclame la propriété pour la prendre en charge.

Privilégier le cas échéant les ressources familiales ou les ressources patrimoniales : cette double disposition entraîne une conséquence, qui est au cœur de *Welfare* : elle conduit à un examen des dossiers au cas par cas. Comme le faisait l'hospice romain en 1587, le bureau d'aide sociale investigate, soupçonne, et surtout demande des « preuves », un mot clé du documentaire².

Ce jeu de preuves et de contre-preuves, d'enquêtes, de négociations et de ruses, vaut pour les institutions mais aussi pour les particuliers, à l'instar de ce jeune couple toxicomane dont la femme est mariée ailleurs (et a donc le droit et le devoir de solliciter l'aide financière de son conjoint), et dont on finit par se demander, la compagne ayant laissé échapper une remarque révélatrice, si l'homme n'est pas dans la même situation.

En somme, depuis l'époque moderne, la protection sociale repose sur une dialectique entre règles formelles universelles

2. Voir A. Groppi, *Il welfare prima del welfare. Assistenza alla vecchiaia e solidarietà tra generazioni a Roma in età moderna*, Rome, Viella, 2010.

et individualisation de la gestion des dossiers. C'est cette tension qui est au cœur de *Welfare*. Comme elle l'est, en France aujourd'hui, dans l'administration, par exemple, du revenu de solidarité active ou de l'allocation personnalisée d'autonomie.

L'APTITUDE AU TRAVAIL

Avec la subsidiarité, le deuxième grand principe de l'aide sociale est la détermination de l'aptitude ou de l'inaptitude à l'emploi. Cette notion de capacité, physique et mentale, à travailler, centrale de nos jours en matière de santé au travail, est formalisée à partir du XVI^e siècle. Elle fonde une distinction entre « pauvres méritants » (ceux qui ne peuvent travailler car l'âge, la maladie, l'accident ou l'invalidité leur en ôte la possibilité) et vagabonds. Avec, entre les deux, un statut officiel relatif aux « mendiants » (question n^o 8), qui, loin de pratiquer une activité sauvage, sont dotés par les autorités publiques d'un droit de demander l'aumône, ce qui permet d'en réguler les effectifs.

Cette catégorisation est présente dans *Welfare*, avec le cas de ce jeune homme à qui une employée indique que « l'aide diffère selon [son] aptitude au travail », et qu'il devra donc faire l'objet d'une évaluation qui déterminera s'il est ou non « employable ».

Cette condition remonte donc à l'entrée dans l'époque moderne, au XVI^e siècle : l'édit impérial du 7 octobre 1531 dans les Pays-Bas prévoit de venir aider les malades et indigents se trouvant dans l'incapacité de gagner leur vie³ ;

3. Les références en sont données dans la note 1 de Jean-Marie Cauchies, « Entre paroisse et commune : la "conduite de la charité" et la législation dans les Pays-Bas du XVI^e au XVIII^e siècle », *Cahiers du CRHiDI*, 44, 2022, DOI : 10.25518/1370-2262.643. Voir aussi Paul Bonenfant, « Les origines et le caractère de la réforme de la bienfaisance publique aux Pays-Bas sous le règne de Charles Quint », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 5, 1926, p. 887-904, et 6, 1927, p. 207-230.

tandis que l'Angleterre est en passe d'instituer les *Poor Laws* qui créent un droit à l'assistance aux personnes tombées elles aussi dans la pauvreté faute de pouvoir travailler.

L'Europe contemporaine garde l'empreinte de ces normes, dont l'inscription dans le droit a institué une logique de *workfare*. La distinction entre les pauvres « méritants » et les autres ressurgit en permanence dans le débat public, comme en témoigne en France l'intensité des polémiques sur l'« assistanat ». On peut prêter une force de détermination quasi anthropologique aux normes et valeurs instituées par cette dichotomie. Elles proposent une segmentation entre critères de légitimité ou d'illégitimité de l'assistance qui restent vivaces de nos jours, et expliquent le contraste entre la charge politique et médiatique considérable portée sur le RSA et son coût budgétaire relatif, qui représente seize fois moins que le financement de la Sécurité sociale.

Il en découle aussi le statut spécifique de la question du chômage, qui vient en quelque sorte chevaucher la démarcation entre ces critères : être chômeur, c'est être empêché de travailler mais pour des raisons autres qu'une incapacité constitutive à la personne. À l'échelle de l'histoire longue de la protection sociale, il s'agit là d'une innovation récente puisque, dans son acception actuelle, elle date de la seconde moitié du XIX^e siècle et des modes d'organisation du travail ayant émergé avec la révolution industrielle. La notion brouille, depuis lors, les catégories morales héritées de l'époque moderne, en désignant des pauvres méritants qui, tout en étant valides, se retrouvent dans l'impossibilité de travailler.

LA DISTINCTION ENTRE ASSURANCE SOCIALE ET ASSISTANCE

Le troisième principe à l'œuvre dans les grands systèmes nationaux de protection sociale a trait au précédent : c'est l'opposition entre assurance sociale et assistance. La première est un droit qui, comme pour la Sécurité sociale ou l'assurance chômage, se fonde sur les cotisations collectées tout au long de l'activité professionnelle. La seconde est une forme de libéralité qui peut être accordée par des organisations privées comme l'Église, ou publiques comme les municipalités ou l'État.

La distinction n'est pas seulement omniprésente dans *Welfare*, elle détermine son titre même, et sa situation historique. Au moment où le documentaire est tourné, le terme de *welfare* désigne un revenu d'assistance prodigué aux plus pauvres. Sa signification est donc différente de son emploi en Europe, où l'anglicisme *Welfare State* désigne plutôt les grands régimes d'assurance sociale (retraite, maladie, chômage notamment). *Welfare* financé par les autorités publiques, ou *Social Security* assise sur les contributions liées au travail : le public du bureau d'aide sociale de New York ne cesse d'être ballotté entre les deux, en fonction de sa situation et de l'évaluation dont il fait l'objet par les employés.

Qu'en peut dire l'historien ? Là aussi, la distinction entre assurance et assistance est ancienne. Prodiguée par la paroisse ou la commune, l'assistance domine dans l'Europe médiévale et moderne. Mais les systèmes assurantiels sont déjà présents, avec une partie de leurs caractéristiques actuelles : délimitation de risques (maladie, invalidité, accident du travail) dont la couverture financière est mutualisée par des cotisations ; définition d'ayants droit qui, outre les travailleurs eux-mêmes, incluent souvent les veuves. Le monde des « professions », en effet, commence à assurer ses membres à partir surtout du XIII^e siècle. Les fameuses « corporations »

sont, entre autres, des régimes de sécurité sociale qui se constituent un capital collectif et le placent, notamment dans l'édification de biens immobiliers que les touristes peuvent aujourd'hui admirer dans toute l'Europe sans en connaître toujours l'origine.

Les fondements de l'assurance sociale, et donc aujourd'hui des régimes nationaux de sécurité sociale, sont en somme en place depuis des siècles. Au cours du temps, le développement du calcul des probabilités et des techniques actuarielles en a progressivement affiné l'organisation financière. Pendant la révolution industrielle, les ouvriers se sont emparés de ces instruments en créant des sociétés de secours, ancêtres de nos mutuelles.

Mais surtout, il se produit autour de 1900 une double transformation sur laquelle je vais conclure en rappelant pourquoi, avec des fondements communs, l'État social est différent aux États-Unis et en Europe, et donc en caractérisant la spécificité de *Welfare*.

Des deux côtés de l'Atlantique, les nouveaux modes d'organisation du travail liés à l'industrialisation des XIX^e et XX^e siècles ont requis le développement de l'emploi salarié aux dépens de celui des indépendants. Mais en Europe, les organisations ouvrières – syndicats mais aussi partis politiques – ont été suffisamment puissantes pour que cette généralisation de la subordination au travail – caractéristique légale du salariat – fasse l'objet d'une contrepartie. Elle a résidé dans la diffusion à grande échelle – et plus seulement dans quelques métiers réglementés très qualifiés – de droits sociaux garantissant aux salariés la sécurité, c'est-à-dire la capacité de bâtir leur existence sans risquer de basculer dans la pauvreté en cas de maladie, d'accident du travail ou de sénescence. C'est là la définition même que donnent les Lumières de la « sécurité », à savoir une organisation de la société qui offrira aux vulnérables par excellence – c'est-à-dire les salariés, dénués de capital professionnel pour faire face aux aléas de l'existence – la garantie de ne pas

sombrier dans l'indigence. Il faut conserver ce rappel à l'esprit pour retrouver la signification et la force de l'expression « sécurité sociale ».

Autre caractéristique, non seulement l'assurance sociale devient ainsi la norme (et l'assistance, l'exception réservée aux plus vulnérables), mais elle repose sur un principe d'obligation. Chaque travailleur est tenu de cotiser, ce qui favorise, par l'effet de masse, l'efficacité assurantielle de la protection sociale.

Les États-Unis, malgré un mouvement ouvrier encore puissant au début du XX^e siècle, mais relativement faible politiquement, se lancent dans l'assurance sociale plus tardivement, avec le New Deal. Surtout, ils s'y lancent moins complètement, c'est-à-dire sans l'obligation de cotiser. Cet écart explique le paradoxe du film et de la pièce *Welfare* : tous les éléments en sont familiers à l'historien de l'Europe car ils reposent sur les mêmes bases, et pour autant le monde qui y est décrit y est tout autre car leur développement depuis un siècle est différent.

Quatre-vingt-dix ans après le New Deal, cinquante ans après le documentaire *Welfare*, le principe de l'obligation demeure, aux États-Unis, un tabou politique qui clive démocrates et républicains de manière irréductible. En revanche, pour les États-Unis comme pour l'Europe, émerge de manière toujours plus nette une question commune : dans quelle mesure est-il encore possible de faire du travail la pierre angulaire de la protection sociale ? L'idée constituait un immense progrès social au XX^e siècle. Elle forme aujourd'hui l'un des points d'interrogation les plus graves qu'aient à affronter les sociétés contemporaines.

Des enfants, pieds nus, courent vers nous...
Images stéréotypées de la pauvreté
dans le cinéma italien muet (1896-1930)

Céline Gailleurd

Quelle image le cinéma italien des premières décennies véhicule-t-il des classes populaires ? Ainsi que l'observe l'historien Ernesto Galli Della Loggia dans *L'identità italiana*, depuis des siècles, la pauvreté semble forger une image d'Épinal de la péninsule, un lieu commun conditionnant profondément l'identité du pays et de ses habitants : « la réalité et l'image d'une Italie pauvre et paysanne, d'une Italie "humble", constituent l'une des représentations (et auto-représentations) les plus répandues et les plus diffusées du pays¹ ». Les cinéastes italiens ont toujours été préoccupés par la représentation des plus démunis. C'est bien ce fond social qui nous saisit dans le néoréalisme – dans les films de Vittorio De Sica, Roberto Rossellini, Luchino Visconti, Federico Fellini, Pier Paolo Pasolini et tant d'autres. Cependant, ce que l'on sait moins, c'est que les questionnements sociaux et la représentation des classes les plus défavorisées sont présents dès les origines de cette cinématographie. Dans le cinéma muet italien des premières décennies, le film social n'est pas encore un genre cinématographique en soi, en dehors de quelques exceptions. Il faudra attendre l'avènement du néoréalisme pour qu'il prenne pleinement son essor. Pour autant, dans tous les genres, du documentaire

1. Nous traduisons Ernesto Galli Della Loggia, *L'identità italiana*, Bologne, Il Mulino, 1998, p. 25.

au mélodrame, en passant par la reconstitution historique ou encore la comédie, la misère sociale est présente et montrée sous des jours variés.

Actuellement, on estime qu'environ 2 000 films, fictions et documentaires, produits en Italie à l'époque du muet subsistent encore à travers le monde, de manière complète ou fragmentaire, sur un total d'environ 10 000 films réalisés. Dans le cadre de cette étude, nous avons choisi de privilégier les films ayant survécu et disponibles sur support numérique. Pour les autres, nous n'en connaissons parfois que le titre, et certaines œuvres ont totalement disparu des mémoires². Or, la redécouverte de copies et l'accès renouvelé *via* la numérisation, nous offrent la possibilité de travailler à même les images filmiques, qu'il s'agisse de fictions, de documentaires, de formats courts ou de longs-métrages. Ainsi, nous plongerons dans la matière même de ces images pour voir ce qu'elles peuvent encore nous révéler³.

2. Dans une étude ultérieure, il pourrait être intéressant de prendre en compte les archives papier (revues, scénarios, affiches, photogrammes, programmes de salles de cinéma, correspondance, etc.) qui font apparaître que des œuvres cinématographiques aujourd'hui disparues pouvaient traiter du sujet de la pauvreté.

3. La collecte importante du matériau filmique dont bénéficie ce texte est liée à la création d'une base de données. Elle propose de recenser l'ensemble des copies de films italiens tournés entre 1896 et 1930, et sauvegardés, à ce jour, dans les huit centres d'archives les plus importants pour notre objet d'étude : Eye Filmmuseum (Amsterdam), Museo Nazionale del Cinema (Turin), Cineteca di Bologna (Bologne), CSC – Cineteca Nazionale (Rome), Cineteca Milano (Milan), Cineteca del Friuli (Gémone), Istituto Luce Cinecittà (Rome), Direction du patrimoine cinématographique du CNC (Bois-d'Arcy). En effet, la base de données de la Fédération internationale des archives du film (FIAF) n'est ni à jour ni complète, certaines institutions préférant ne pas rendre entièrement publique la liste des films conservés dans leurs catalogues, dans la mesure où de nombreuses copies ont un statut incertain (dépôts dont les ayants droit ont disparu, problèmes d'identification, prêts oubliés, etc.). Durant plusieurs années, avec Olivier Bohler, nous avons ainsi recensé l'existence de 1 260 titres différents de films muets italiens, conservés au sein de ces huit centres patrimoniaux. Ce travail a été réalisé dans le cadre du projet de recherche et création « Le cinéma italien muet à la croisée des arts européens (1896-1930) », dirigé par Céline Gailleurd, soutenu par le Labex Arts-H2H et l'École universitaire de recherche ArTeC financés par France 2030, l'université Paris Lumières et le laboratoire de recherche « Esthétique, sciences et technologies du

Le cinématographe s'impose dès l'origine comme un art extrêmement populaire. Avant 1905, date qui correspond au développement des toutes premières salles de cinéma en Italie, les films, qui étaient alors de courte durée, étaient projetés par des forains dans des cafés-concerts, des cirques ou encore des théâtres⁴. Une séance de cinéma ne coûtait que quelques sous, et tous pouvaient se l'offrir. La salle de cinéma était aussi le premier lieu public où les femmes et les hommes pouvaient se mêler dans l'obscurité, ce qui représentait une véritable révolution sociale, en particulier en Italie. De fait, les rapports de police nous indiquent que les cinémas ont parfois été des lieux de prostitution, provoquant l'inquiétude⁵. Ainsi les classes bourgeoises se méfiaient de ce divertissement de foire – jusqu'à ce que les maisons de production, telle la FAI (Film d'Arte Italiana), s'emparent de sujets prestigieux issus de la littérature. Dans un pays qui, au début du siècle, compte encore un nombre très important d'illettrés, l'art muet permet d'accéder aux grands sujets de la littérature, ou de découvrir des images des régions du monde ou de l'Italie inaccessibles au plus grand nombre. Le cinéma s'offre alors comme un spectacle qui s'adresse d'abord aux classes les plus simples et qui a de véritables vertus pédagogiques.

cinéma et de l'audiovisuel » (ESTCA) de l'université Paris-VIII. La constitution de ce corpus a ensuite permis d'entreprendre le montage de notre long-métrage documentaire *Italia, le Feu, la Cendre* (Céline Gailleurd, Olivier Bohler, 2022), qui a obtenu le prix Flat Parioli du meilleur film à la 39^e édition du Torino Film Festival. Les films sur lesquels se centre ce texte reviennent, pour la plupart, dans *Italia, le Feu, la Cendre*, projeté le 13 juillet 2023 dans le cadre des 10^{es} Rencontres Recherche et Création, « La fabrique des sociétés », organisées par l'ANR et par le Festival d'Avignon.

4. Voir Aldo Bernardini, *Cinema italiano delle origini. Gli ambulanti*, Gémone, La Cineteca del Friuli, 2001.

5. Les textes de scientifiques, psychiatres et psychologues rassemblés par Silvio Alovio apportent un formidable témoignage sur ces nouvelles pratiques sociales induites par le cinéma. Voir Silvio Alovio, *L'occhio sensibile. Cinema e scienze della mente nell'Italia del primo Novecento, con una antologia di testi d'epoca*, Turin, Kaplan, 2013, p. 196-197.

FILMER LE PEUPLE ET SON FOLKLORE : DE LA VILLE À LA CAMPAGNE

Durant ses premières années, le cinéma italien n'est que documentaire. Cultivant un goût certain pour la carte postale et le tableau animé, les opérateurs parcourent la péninsule du Nord au Sud, et filment des vues, appelées en italien *dal vero*, que l'on pourrait traduire par « d'après nature » ou « sur le vif ». Ces films de courte durée cherchent à faire découvrir aux Italiens eux-mêmes, et au reste du monde, les splendeurs d'un pays dont seules les classes privilégiées peuvent s'offrir le Grand Tour⁶. Au détour d'un plan, entre deux vues de paysage, apparaît dans ces images animées un peuple qui vit encore selon des traditions immémoriales, loin de toute modernité, parfois dans des conditions particulièrement dures. L'intention même qui animait les opérateurs lorsqu'ils filmaient la pauvreté mérite d'être questionnée.

Prenons comme premier exemple le superbe *dal vero* intitulé *Sicilia illustrata* (*La Sicile illustrée*, Arturo Ambrosio, 1907) dont la longueur initiale était de 235 mètres et dont il ne reste qu'un fragment de 90 mètres⁷. En cinq minutes, le film présente les paysages somptueux de Messine, de Taormine, des îles des Cyclopes, ou encore l'intérieur des terres et les ruines sublimes de temples dont les colonnes doriques surplombent la mer. La caméra est à deux reprises embarquée sur l'arrière d'un train qui met en mouvement ces images dont la beauté subjugué immédiatement. L'opérateur n'hésite d'ailleurs pas à utiliser les reflets de l'eau et les jeux de

6. Voir le coffret DVD *Grand Tour italiano. 61 film dei primi anni del 900*, éd. Andrea Meneghelli, Bologne, Cineteca di Bologna, 2016. Les *dal vero* cités dans ce texte ont été, pour la plupart, collectés dans ce coffret.

7. *Sicilia illustrata* (Arturo Ambrosio, 1907, Ambrosio Film), Museo Nazionale del Cinema, restauration en collaboration avec l'Österreichisches Filmmuseum (Vienne).

lumière pour sublimer le tout. La présence des Siciliens apparaît surtout dans le plan sur lequel s'ouvre le film tel qu'il est parvenu jusqu'à nous aujourd'hui. Un lent panoramique contemplatif nous fait passer de quatre modestes petites barques flottant paisiblement sur l'eau au bord de la jetée où attendent, de dos, deux hommes aux tenues élégantes, portant des chapeaux haut-de-forme et tenant une ombrelle pour se protéger du soleil. Ils semblent complices avec celui qui tourne.

Soudain, comme venant interrompre l'état flottant et tout en suspension de cette image, des enfants arrivent en courant, face caméra, le long de la jetée. Cette course amène de la vitalité à l'intérieur du paysage saisi en plan large. Ils courent pieds nus, vers nous, en riant. À leurs vêtements poussiéreux, on devine leur condition très modeste. Tout porte à croire que leur déplacement a été mis en scène par l'opérateur, dans la mesure où le premier enfant jette un coup d'œil vers celui qui tourne la manivelle et semble attendre son signal avant de se mettre à courir.



Figure 1. *Sicilia illustrata* (Arturo Ambrosio, 1907, Ambrosio Film), Museo Nazionale del Cinema

Manifestement, cette dizaine d'enfants tourne en boucle pour revenir passer devant la caméra, produisant la sensation qu'ils ne sont pas identifiables, qu'ils se ressemblent tous. Incontestablement, pour celui qui les filme, ces jeunes garçons incarnent une masse indistincte d'enfants miséreux. L'opérateur se sert de ces visages d'enfants tannés par le soleil pour conférer une dimension pittoresque à ses images et plus largement à l'île méditerranéenne qu'il veut célébrer. Le déplacement joyeux de ces enfants nus pieds véhicule l'impression d'un été sans fin, la sensation qu'ils vont courir pour l'éternité, que rien ne changera jamais. La pauvreté est ici utilisée à des fins esthétiques par l'opérateur, qui est le plus souvent un citadin issu d'une classe plus élevée que les êtres qu'il cherche à figer à jamais.

Dans *Napoli* (*Naples*, 1911), l'opérateur commence par nous présenter les places et les rues de Naples, dans des plans généraux montrant une société plutôt bourgeoise et des passants vêtus élégamment qui s'affichent devant des monuments comme le musée national de la Via Foria et la Galleria Principe di Napoli, ou sur la Piazza Dante et la Piazza del Plebiscito⁸. Une fois ce cadre posé, nous découvrons un autre quartier, beaucoup plus populaire.

Le cadre se resserre alors sur les gestes et les visages de Napolitains travaillant à de petits métiers de rue : des étameurs ou encore des hommes assis à même un sol poussiéreux jonché de détritux, pieds nus, adressant un sourire à la caméra. Ils tapent à l'aide d'outils bien sommaires sur des casseroles cabossées comme pour les redresser, sous le regard curieux d'une petite fille aux cheveux décoiffés. Ceux qui occupent le bas de l'échelle sociale font partie du paysage attendu de la ville. Ils en sont le pittoresque, essentiel à la réussite du sujet.

8. *Napoli* (1911), Deutsche Kinemathek (Berlin), restauration en collaboration avec la Cineteca di Bologna.

DES ENFANTS, PIEDS NUS, COURENT VERS NOUS...



Figure 2. *Napoli* (1911), Deutsche Kinemathek

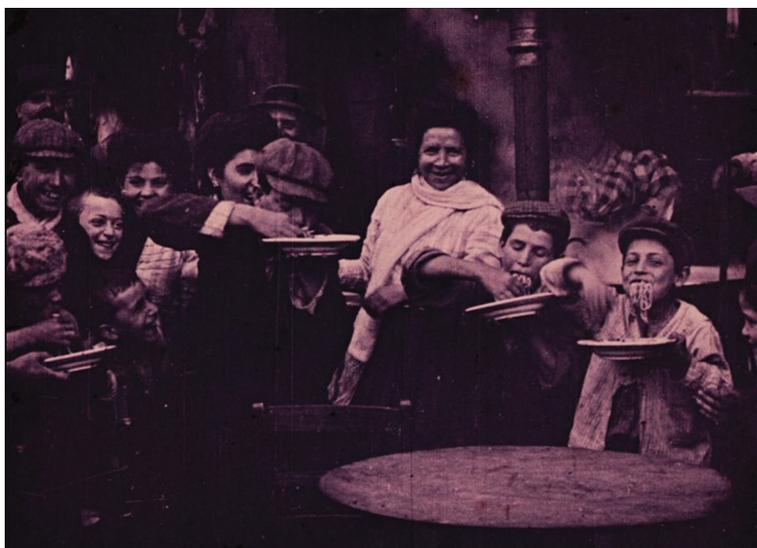


Figure 3. *Napoli* (1911), Deutsche Kinemathek

Tout comme les enfants qui mangent à pleines mains des spaghettis. Marmaille nombreuse et affamée, pâtes : en un plan sont réunis tous les clichés que l'on peut attendre sur la cité parthénopeenne. S'ils sourient, c'est sûrement que, grâce à l'opérateur, ils mangent à en être rassasiés. Mais ils sourient sans doute aussi d'être soudainement, et contre toute attente, les protagonistes d'un film, un sujet en soi – eux, les déclassés.

UNE REPRÉSENTATION ÉDULCORÉE DE LA MISÈRE : DE LA RURALITÉ AU TOURISME

Le film *Paludi pontine* (*Marais Pontins*, 1909) présente un autre aspect de la pauvreté, cette fois rattachée au monde rural⁹. Ces images simples et bouleversantes restituent la vie dans les marais Pontins : un enfant garde son troupeau et tient fièrement dans ses bras, face à la caméra, une chèvre ; un homme âgé, installé sur une petite barque à fond plat, rame et glisse sur une eau trouble en transportant son gros chien blanc ; des paysans aux vêtements fouettés par le vent posent debout devant les cabanes aux toits de chaume qui leur servent d'habitation. Mais que cherche véritablement à montrer le réalisateur anonyme de ce film ? Loin d'être une destination touristique de rêve, les marais Pontins, situés près de Rome, étaient une zone marécageuse considérée dès l'Antiquité comme inhospitalière, du fait de la malaria qui décimait ses habitants. Il est possible que l'opérateur veuille témoigner d'une survivance anachronique, dans une Italie en pleine mutation. Ce monde est en train de basculer dans la modernité, il faut donc produire des archives. Tout se passe comme si le cinéma enregistrerait les derniers instants d'un mode de vie voué à disparaître.

9. *Paludi pontine* (1909, Helios Film), British Film Institute (Londres).

Le cinéma arrache à l'oubli ce quotidien ancestral – sujet particulièrement vendeur à l'étranger. Ce n'est peut-être pas un hasard si la seule copie de ce film ayant survécu se trouve au British Film Institute à Londres. Le regard posé sur ces paysages et sur ces êtres n'est donc pas innocent : la misère intéresse l'industrie du cinéma, elle fait vendre.



Figure 4. *Paludi Pontine* (1909, Helios Film), British Film Institute

Dans ces premiers exemples issus de *dal vero*, toute confrontation sociale entre les sous-prolétaires et la bourgeoisie est laissée de côté. Ce n'est pas toujours le cas. Il est donc intéressant de revenir sur les deux copies qui tranchent avec le reste de notre corpus, dans la mesure où elles ont été commanditées par des compagnies françaises. Ces films de voyage posent sur le tourisme un regard pour le moins surprenant. Dans *Excursion en Italie. De Naples au Vésuve*

(Camille Legrand, 1904) de la société Pathé Frères, le rapport de domination est presque caricatural¹⁰. Les malheureux villageois transportent sur des chaises à porteurs rudimentaires des bourgeois désireux de faire l'ascension de l'Etna sans trop d'efforts¹¹. Dans *Excursion dans les Abruzzes* (1910), ils tirent sur des pentes rocailleuses des touristes fortunés assis sur des luges¹². L'opérateur porte-t-il un regard critique sur une société des loisirs naissante et les injustices qu'elle produit ? C'est peu probable. Il est bien plus crédible que la scène lui semble pittoresque et, somme toute, acceptable. Incontestablement, ces vues documentaires, réalisées en Italie pour être exportées, font de la misère sociale une forme de spectacle dont on peut se divertir. Elles révèlent aux autres pays européens une Italie encore plongée dans un quotidien régi par des relations sociales archaïques. Incontestablement, l'industrie touristique et l'industrie du cinéma, toutes deux naissantes, se nourrissent l'une l'autre. Il n'en reste pas moins que l'on peut se demander comment le public populaire recevait, lui, de telles images.

LES GESTES DES TRAVAILLEURS ET DES ENFANTS

D'autres *dal vero*, plutôt que de se centrer sur la description d'un lieu, s'attachent à présenter un métier. Certains, surtout à destination des étrangers, décrivent des savoir-faire

10. *Excursion en Italie. De Naples au Vésuve* (Camille Legrand, 1904, Pathé Frères), restauré par la Cineteca di Bologna. Il est possible de visionner le film en ligne sur le site Gaumont Pathé Archives (référence : 1904PDOG 00317).

11. Grâce au travail de recherche réalisé par Jitka de Préval au sein des archives Pathé Frères conservées à la Fondation Jérôme Seydoux Pathé, nous savons désormais que l'opérateur est Camille Legrand, l'un des premiers employés de la société Pathé Frères. Voir Jitka de Préval, « Camille Legrand (1872-1940), opérateur Pathé inconnu », in *Métiers, savoir-faire et techniques dans le cinéma des premiers temps*, 16^e colloque international Domitor, 17-20 novembre 2020, en ligne.

12. *Excursion dans les Abruzzes* (1910, Société des Films Éclipse), British Film Institute.

ancestraux et exotiques, tandis que d'autres célèbrent l'entrée – que l'on sait difficile – de l'Italie dans l'ère industrielle. *L'industria dell'argilla in Sicilia* (*L'Industrie de l'argile en Sicile*, Piero Marelli, 1910)¹³, montre, lui, une filière prise justement dans une tension entre tradition et modernité. Dans les années 1910, des carrières d'argile étaient en activité près de la ville de Cefalù, dont le nom apparaît dans l'un des intertitres. Le court-métrage documentaire restitue, en quelques minutes, les différentes étapes du processus : l'extraction de l'argile dans les mines, puis le façonnage et la décoration d'amphores, de vases ou encore d'assiettes joliment peintes par les artisans.



Figure 5. *L'industria dell'argilla in Sicilia* (Piero Marelli, 1910, Tiziano Film), Museo Nazionale del Cinema

13. *L'industria dell'argilla in Sicilia* (Piero Marelli, 1910, Tiziano Film), restauré par le Museo Nazionale del Cinema.

Au début du film, dans la partie consacrée aux mines, on devine des conditions de travail épouvantables : en plein soleil, des hommes en haillons chargent à mains nues des blocs d'argile dans des wagonnets. En quelques images à la fois belles et inquiétantes, ils poussent ensuite ces wagonnets dans des sortes de hangars, le jeu subtil du contre-jour transformant en ombres les silhouettes des mineurs. Ces êtres fantomatiques, comme des damnés, semblent condamnés à pousser éternellement ces wagons infernaux. Le film est trompeur : l'industrie n'est pas tant dans les méthodes d'exploitation minière, qui reposent encore exclusivement sur la force humaine, que dans le développement d'une production artisanale d'objets faits main, en partie destinés aux touristes. Une industrie est en train d'éclorre, mais le film ne montre à aucun moment d'autres types d'objets plus industriels et nettement moins séduisants, comme des briques de construction. Tout se passe comme si les gestes de ces travailleurs ne servaient *in fine* qu'à produire du beau, pour des clients qui ignoreront tout du travail et de la souffrance qu'il a fallu pour l'obtenir.

Dans cette production documentaire, une des réalités sociales les plus marquantes à mes yeux est celle qui montre le travail des enfants dans des conditions souvent rudes. Dans ce corpus filmique, les enfants issus des classes sociales les plus populaires sont comme arrachés à leur destin par la caméra, qui les soustrait à leur statut d'invisibles pour en faire au contraire une figure privilégiée, voire incontournable, de ce folklore.



Figure 6. *Exploitation du sel en Sicile*
(1912, Milanese Film / Pathé Frères), Eye Filmmuseum

Dans *Exploitation du sel en Sicile* (1912)¹⁴, le sel est recueilli dans de grands bassins par des enfants et des adultes, puis on nous montre de très jeunes garçons, pieds nus, en train de soulever et de vider sur la jetée de pesants sacs. Il est important de noter que, dans ces *dal vero*, la représentation du paysage est sans cesse articulée à la présence des hommes, des femmes et des enfants qui en sont comme l'émanation. Nous sommes face à « des scénographies naturelles où l'humanité se place au premier plan¹⁵ ». Par ailleurs, cette production documentaire montre très rarement les patrons, tandis que le contremaître, lui, est toujours bien présent. Il veille à ce que règnent l'ordre et

14. *Exploitation du sel en Sicile* (1912, Milanese Film / Pathé Frères), restauré par le Eye Film Instituut Nederland à partir d'une copie appartenant à l'Universiteitsmuseum Groningen.

15. Nous traduisons Andrea Meneghelli (livret du DVD *Grand Tour italiano*, *op. cit.*).

la discipline. Le plus étonnant est qu'à plusieurs reprises, dans le film, ces différentes étapes de l'extraction et du traitement du sel sont présentées à des personnes dont on devine à leurs tenues élégantes qu'elles appartiennent à la haute société. Ces bourgeois observent tranquillement les différents gestes exécutés par les travailleurs, faisant ainsi de leur labeur un spectacle éducatif.

Dans *Industria dei cappelli di paglia* (*Industrie des chapeaux de paille*, 1911), tourné à Florence, l'ambiance est très différente. Les enfants suivent en rythme les gestes précis et mécaniques des plus âgés qui trient la paille servant à la fabrication des chapeaux¹⁶. Les images sont étrangement paisibles ; la violence et la pénibilité de ces travaux ne se devinent que dans la répétition des mêmes gestes exécutés le plus rapidement possible, un travail à la chaîne qui fait la promotion d'une industrialisation naissante.

Ainsi donc, dans les premiers temps du cinéma en Italie, le documentaire n'opère pas comme il le ferait aujourd'hui, c'est-à-dire en dénonçant ou même en démontant les mécanismes qui contribuent à créer de la pauvreté. La vulnérabilité humaine et l'exploitation y sont décrites comme faisant totalement partie du paysage italien. Elles sont non seulement l'une des composantes, mais aussi et plus encore une part romantique de son identité. Toujours souriants, capables de produire de l'artisanat avec rien, ces pauvres n'ont rien de menaçant, rien de revendicatif. Ils n'affichent aucun désespoir. On pourrait même dire que ces images enjoignent aux plus nécessiteux de ne surtout pas se révolter, et de trouver leur condition très acceptable. Après tout, ne sont-ils pas essentiels à ce beau pays qu'est l'Italie ? Dans la toute jeune nation, avec sa royauté et son

16. *Industria dei cappelli di paglia* (1911, Cines), restauré par la Cineteca di Bologna à partir d'un tirage positif en noir et blanc conservé à la BFI National Archive et appartenant à la collection Joye. Citons également le film *Fabrication des charrettes siciliennes* (France, 1910, 4 min), qui montre le travail des enfants dès l'ouverture.

aristocratie, il est évident que l'on n'imagine pas un seul instant comment, dès le début des années 1920, ce peuple pourra chercher dans le fascisme des alternatives mortifères à cette misère. Il est aussi troublant de constater les similitudes de ces images avec celles des films tournés par les opérateurs italiens à l'étranger, que ce soit en Libye ou ailleurs dans le monde. Le regard sur la pauvreté est identique : elle participe dans tous les cas de l'exotisme, de l'identité attachée aux clichés d'un lieu. On peut y voir une façon de filmer qui se tient, dans un cas comme dans l'autre, dans une posture où il faut faire découvrir au spectateur ce qui le frappera le plus, de manière amusante et éducative. Un sentiment de supériorité s'affiche avec force dans ces images et dans cette façon uniforme de filtrer le monde sans jamais le remettre en cause.

LA MISÈRE ET LES THÈMES SOCIAUX DANS LES PREMIÈRES FICTIONS ITALIENNES

Les toutes premières fictions italiennes se développent seulement à partir de 1905, avec *La Presa di Roma* (*La Prise de Rome*, Alberini). La plupart d'entre elles laissent d'abord hors champ la misère sociale du pays, pour se consacrer principalement à des comédies et à des reconstitutions historiques qui mettent en scène les fastes de l'Empire romain ou le passé récent de l'Italie, en particulier le Risorgimento. Illettrisme, pauvreté, alcoolisme, prostitution, mendicité semblent absents des films historiques qui s'évertuent à montrer une nation toute jeune (l'unité italienne précède de trente-cinq ans seulement l'invention du cinéma), en quête de son identité, rêvant d'une antique grandeur retrouvée. Ces fictions retracent comme en un songe les fastes de l'Empire romain – inventant ainsi le péplum. Parallèlement, le cinéma italien révèle un goût prononcé pour les passions

tragiques qui se déploient dans la littérature et le théâtre français de l'époque (Sardou, Bernstein, Dumas fils...) ou dans les pièces de Shakespeare.

Cependant, dès l'année 1908, les thèmes sociaux investissent les récits. Si cet article ne traite que de films dont les copies ont subsisté et que nous avons pu consulter, on peut néanmoins relever la présence de personnages confrontés à la pauvreté dans les trames des récits de films considérés comme disparus. Ces résumés ont été rassemblés en 21 volumes par Aldo Bernardini et Vittorio Martinelli dans la monumentale filmographie répertoriant l'ensemble des fictions tournées en Italie, des origines (1905) jusqu'au début des années 1930, éditée par la célèbre revue *Bianco e Nero* du Centro Sperimentale di Cinematografia – Cineteca Nazionale di Roma¹⁷. Par ailleurs, le travail historiographique de Silvio Alovio sur les scénarios permet également de mesurer l'importance du thème de la pauvreté dans la trame d'un grand nombre de films aujourd'hui perdus. Ceux-ci reproduisaient, souvent en les simplifiant, les structures narratives des romans sociaux et de la littérature populaire du siècle précédent. C'est ainsi que, comme le signale très justement cet historien du cinéma, les récits mettaient en scène des personnages présentés comme « des mendiants, des voleurs de poules, des chiffonniers, des chômeurs, des artistes sans le sou, des instituteurs ruinés, d'humbles paysans épuisés par la misère, des ouvriers ravagés par l'alcool, des mères prolétaires épuisées sinon angoissées, des enfants exploités¹⁸ ». Le cinéma italien n'hésite pas à exporter cette image du pays, à tel point que, dès 1908, la presse spécialisée américaine utilise l'expression « *Italian melodrama*

17. Aldo Bernardini, Vittorio Martinelli, *Il cinema muto italiano*, 21 vol., Turin, Nuova ERI, Biblioteca di Bianco e Nero, 1991-1996.

18. Nous traduisons une note préparatoire, non publiée, de Silvio Alovio pour l'ouvrage qu'il a dirigé avec Giulia Carluccio : *Introduzione al cinema muto italiano*, Turin, UTET Università, 2014.

class », pour caractériser un film implanté dans un milieu prolétaire comme *I minatori* (*Les Mineurs*, 1908) de Luca Comerio¹⁹. Ces films attestent la volonté plus ou moins consciente de représenter une misère qui, bien qu'atténuée et pas toujours associée au contexte italien, correspond à des situations de vraie détresse sociale. Bien souvent, il n'en reste pour trace que les trames narratives ou les scénarios, les copies étant à ce jour considérées comme disparues. Citons par exemple les films suivants : *Di notte* (*De nuit*, Itala Film, 1908), *I dimenticati* (*Les Oubliés*, Carlo Rossi e C., 1908), *Sogno di un disperato* (*Rêve d'un homme désespéré*, Cines, 1910), ou encore *L'angelo della miniera* (*L'Ange de la mine*, Gino Zaccaria, 1913)²⁰.

DE L'ÉROTISME AU RÉALISME : MISE EN SCÈNE IDÉOLOGIQUE DE LA PAUVRETÉ DANS LES MÉLODRAMES

De mon point de vue, il faudra attendre l'éclosion des mélodrames et l'entrée de l'Italie dans la Première Guerre mondiale, qui entraîne un durcissement des rapports de classes, pour voir des thèmes sociaux investir explicitement les écrans. Certains cinéastes construisent alors entièrement leurs récits à partir de personnages qui font l'expérience de la pauvreté, en particulier les enfants – car ceux-ci semblent être régulièrement associés à ce thème et confrontés aux ravages de la misère²¹. En témoignent tout particulièrement

19. « *The Miners* », *New York Dramatic Mirror*, vol. 63, janvier 1910, p. 18.

20. Pour une étude approfondie des scénarios dans le cinéma muet italien, voir Silvio Alovio, *Voci del silenzio. La sceneggiatura nel cinema muto italiano*, Turin, Il Castoro / Museo Nazionale del Cinema, 2005.

21. Sur le lien entre enfance, pauvreté et réalisme cinématographique, voir Fabio Pezzetti Tonion, « Preliminary Observations on the Struggle for Realism in *Gli spazzacamini della Val d'Aosta* », in Àngel Quintana, Jordi Pons (dir.), *Objectivitat i efectes de veritat. El cinema dels primers temps i la tradició realista*, Gérone, Fundació Museu del Cinema – Col·lecció Tomàs Mallol / Ajuntament de Girona, 2015.

Gli spazzacamini della Val d'Aosta (Les Ramoneurs du Val d'Aoste, Umberto Paradisi, Pasquali & C., 1914), dans lequel le petit Tonino est contraint de travailler comme ramoneur, et plus tard *Dagli Appennini alle Ande (Des Apennins aux Andes*, Umberto Paradisi, 1916), dont le début saisissant nous montre un enfant qui, après avoir embrassé son père, embarque sur un paquebot avec pour seul bagage un petit sac « qui contient toute sa fortune », ainsi que le précise l'intertitre²².

Dans la droite ligne du décadentisme de D'Annunzio, le mélodrame bourgeois met principalement en scène les rituels mondains de la grande bourgeoisie et de l'aristocratie²³. Le faste et la richesse, au centre des récits, sont très souvent contrebalancés par le spectre de la déchéance qui attend les personnages au moindre faux pas. Ce sont d'ailleurs les femmes qui sont les plus touchées, sombrant dans la pauvreté, les bas-fonds ou la prostitution²⁴. Prenons par exemple *La memoria dell'altro (En souvenir de l'autre*, Alberto Degli Abbatì), qui date de 1913²⁵. La plus célèbre actrice italienne de théâtre de l'époque, Lyda Borelli, y incarne une grande aviatrice qui, par amour fou

22. L'épisode *Dagli Appennini alle Ande* est l'un des plus souvent repris parmi tous ceux du livre *Cuore* (1886) d'Edmondo De Amicis. Ermanno Roveri, en 1916, est le premier d'une longue série d'enfants acteurs qui ont joué le rôle du petit Marco.

23. Le mélodrame qui se développe à partir de 1913 renvoie au décadentisme littéraire et artistique qui s'est développé à la fin du XIX^e siècle, principalement sous l'influence de D'Annunzio, Pascoli et Fogazzaro. Leurs œuvres décrivent des univers raffinés, crépusculaires, symbolistes, coupés du réel, dont les protagonistes souffrent d'une mélancolie étouffante, qui est celle du siècle finissant. Autant d'aspects que le cinéma italien muet saura reprendre, en particulier dans les films des *dive*.

24. J'ai eu l'occasion de montrer la manière dont ce conflit de classe se jouait dans les nombreux mélodrames italiens centrés sur la relation passionnelle qui se noue entre l'artiste et son modèle : voir « Scandale aux Salons ! Le désir à l'épreuve de l'exposition dans les mélodrames italiens des années 1910 », in Joséphine Jibokji, Barbara Le Maître, Natacha Pernac, Jennifer Verraes (dir.), *Muséoscopies. Fictions du musée au cinéma*, Presses universitaires de Paris Nanterre, 2018, p. 109-123.

25. *La memoria dell'altro* (Italie, Alberto Degli Abbatì, 1913), CSC – Cineteca Nazionale.

pour un homme, renonce à sa profession, quitte l'Italie, va vivre à Paris avec lui et tombe dans la misère. Dans la dernière partie du film, afin de payer les médicaments de l'homme qu'elle aime, la jeune femme vend ses propres vêtements chez un fripier, puis pénètre à l'intérieur d'une taverne malfamée, fréquentée par des apaches parisiens. L'un d'eux lui propose une danse apache, qu'elle accepte « dans l'espoir d'obtenir du secours », ainsi que le précise l'intertitre. Le réalisateur indique là que sa déchéance sociale atteint son point culminant. La valse chaloupée, sensuelle et outrageuse, qui s'ensuit fonctionne clairement ici comme une métaphore de la prostitution. Sa chute chorégraphique finale sur le sol incarne sa dégringolade sociale : le personnage est désormais tout aussi déclassé, voire davantage, que les malfrats qui l'applaudissent. Le fait que la scène se passe dans les bas-fonds français est une façon de rendre la pauvreté romantique, exotique, sulfureuse, sans avoir à montrer la réalité de la misère qui gangrène la société italienne au même moment. L'univers des apaches parisiens, source de tous les fantasmes, permet de jouer des peurs et des désirs de transgression du public bourgeois que l'on s'efforçait d'attirer dans les cinémas. La misère sociale devient ainsi le prétexte à une érotisation du corps féminin. Elle est souvent utilisée dans les trames des films non seulement à des fins émotionnelles mais aussi avec une visée moralisatrice : « Voilà ce qui vous attend si vous vous écartez du droit chemin : la misère, la pauvreté, la mort... », semblent vouloir dire ces films aux femmes, lorsque leur désir d'émancipation porte atteinte aux valeurs du mariage et de la maternité – qui plus est dans cette Italie de l'entre-deux-guerres marquée par une politique paternaliste et catholique. L'idéologie que véhiculent ces films est assez claire : elle est conforme à la vision moralisatrice des classes dominantes, qui lie la misère aux dépravations morales et sexuelles les plus débridées.



El recuerdo del otro. Borelli (Gloria) N.º 4

Figure 7. *La memoria dell'altro* (Alberto Degli Abbatì, Gloria Film, 1913). Carte promotionnelle éditée par la société espagnole Reclam Films de Majorque, le 7 février 1914.

Interroger la représentation de la misère sociale dans les mélodrames italiens des années 1910 et 1920 revient à envisager ce qui fait « symptôme » dans ces films. Le poids de la censure étant très fort, il est rare que les fictions montrent frontalement les réalités sociales et politiques qui agitent le pays : les grandes vagues d'immigration vers l'Amérique ou la France, les révoltes paysannes dans les campagnes, les grandes grèves ouvrières des années 1919-1920²⁶, la violence du fascisme montant... En revanche, la question du fossé qui sépare les prolétaires des classes privilégiées

26. Citons toutefois *Maciste innamorato* (Romano Luigi Borgnetto, 1919) et *Il delitto della piccina* (Adelardo Fernández Arias, 1920). Le conflit de classe atteint son apogée lors des « deux années rouges » (*biennio rosso*) de 1919 et 1920, comme Olivier Bohler et moi avons tenté de le montrer en croisant ces œuvres dans le montage de notre long-métrage documentaire *Italia, le Feu, la Cendre* (2022).

revient de manière obsessionnelle. Tout se passe comme si la seule chose que pouvaient faire ces personnes confrontées à la misère était d'accepter leur destin tragique, sans manifester aucune révolte, sans que leur condition fasse l'objet d'une véritable dénonciation.

On trouve toutefois des contre-exemples, en particulier lorsque la misère sociale touche les personnages masculins. Parmi un nombre important de longs-métrages de fiction représentant le monde ouvrier²⁷, *L'emigrante* (*L'Émigrant*, Febo Mari, 1915) est resté célèbre dans l'histoire du cinéma, en partie grâce à la présence de l'acteur Ermete Zacconi, véritable « monstre sacré » du théâtre italien²⁸. Ce dernier interprète un père de famille déjà âgé, qui émigre en Amérique pour fuir la pauvreté. Sur place, il trouve du travail comme ouvrier. Mais la réalité qui l'attend est encore plus dure qu'en Italie. Ses patrons l'exploitent, les gros chantiers sont dangereux et inadaptés à un homme déjà vieillissant. À la fin du film, à la suite d'un accident de travail sur un chantier qui s'effondre sur lui, il est injustement licencié. On le retrouve en train de se débattre dans le bureau de ses employeurs malhonnêtes, auprès desquels il demande de l'aide²⁹.

Tandis qu'il tente de plaider sa cause, un intertitre précise cruellement : « Toutes les portes se ferment face à la misère et

27. Silvio Alovio me signale une série de films mettant en scène des ouvriers, souvent de manière négative, comme dans *I due macchinisti* (Enrique Santos, 1913), *Il lettino vuoto* (Enrico Guazzoni, 1913), *Una giornata di sciopero* (Pasquali & C., 1911). Sur la représentation du monde ouvrier, de manière plus large, citons encore *Lotta proletaria* (Cines, 1910), *Il domani della coscienza* (Oreste Gherardini, 1914), *Lagrima del popolo* (Mario Roncoroni, 1918), *Angeli e demoni* (Luigi Maggi, 1921), *Bufera* (Guido Parish, 1921), *I figli di nessuno* (Ubaldo Maria Del Colle, 1921).

28. *L'emigrante* (Febo Mari, 1915), Museo Nazionale del Cinema.

29. Ce dispositif scénique rappelle alors le théâtre de la condition humaine qu'est *Welfare*, le documentaire réalisé par Frederick Wiseman en 1973, mais aussi la pièce de Julie Deliquet qui en est issue, mise en scène en 2023 au Festival d'Avignon, mettant face à face travailleurs sociaux et sans-abris ou personnes déclassées.



Figure 8. *L'emigrante* (Febo Mari, 1915),
Museo Nazionale del Cinema

à la contestation. » *L'emigrante* brosse un portrait très noir de l'émigration, qui n'apporte au personnage que plus de pauvreté encore. Ce film est particulièrement intéressant, dans la mesure où ne subsiste à ce jour aucun document filmé, au début du siècle, de ces hommes et femmes réduits à l'exode. Une dimension idéologique imprègne la représentation de la misère à la fois dans la fiction et dans les documentaires : il faut donner une image valorisante du pays. Ce qui reste hors champ, hors cadre, c'est ce dont on a honte – et les départs en bateau vers l'Amérique en font partie.

Peu à peu, avec ces fictions qui prennent en charge un fond social de moins en moins édulcoré, et malgré la difficulté pour ces films d'outrepasser les contrôles de la censure, qui les affectent dès lors qu'il s'agit de représenter de manière explicite des conflits sociaux, nous assistons à l'éclosion de films dont les héros sont des figures du peuple. Bien avant l'avènement du néoréalisme, la cinéaste Elvira Notari fabrique ses fictions en

puisant à même le réel. Dès le début des années 1920, elle plonge ses acteurs dans les rues grouillantes de Naples et au cœur d'événements collectifs qui rassemblent ses habitants. C'est bien ce que l'on peut mesurer avec *È piccerella* (*La Petite*), datant de 1922³⁰. À l'occasion d'une fête patronale dans Naples, nous découvrons dans un quartier une table dressée pour les plus malheureux. Le passage s'ouvre sur l'inter-titre « La table des pauvres », la désignant comme l'un des aspects incontournables de cette journée rituelle. Elvira Notari s'attarde en particulier sur l'un des convives, presque totalement édenté et qui, hilare, ouvre grand la bouche pour y enfourner une grande fourchette de pâtes. Au-dessus, à leur balcon, les moins pauvres observent la scène, réjouis. Comme pour accentuer le fossé qui sépare ces deux milieux, la cinéaste utilise deux dispositifs cinématographiques différents : le documentaire pour filmer les miséreux attablés dans les rues de Naples et la fiction pour filmer les personnages plus aisés qui se moquent. Ce montage laisse supposer une critique sociale : Elvira Notari souligne le fossé qui sépare deux classes sociales qui coexistent mais ne se mélangent pas. Il est peu étonnant que ses films aient été l'objet de contrôles virulents de la part de la censure et de l'État fasciste.

L'arrivée du fascisme, en 1922, s'emparera des questions sociales sur un tout autre versant, faisant de la disparition de la pauvreté l'un des fers de lance de sa propagande, comme on peut le voir dans cette actualité filmée par l'Istituto Luce en 1924, *La tenuta di San Cesareo* (*Le Domaine agricole de San Cesareo*, 1928). Ce documentaire revient sur l'assainissement des marais Pontins, qui fait partie des grands chantiers fascistes entendant faire table rase de l'ancien monde. On y retrouve les mêmes cabanes de paille que celles filmées en 1909 par l'opérateur de *Paludi pontine*. Mais cette fois, les ouvriers agricoles vident allègrement les meubles de leurs

30. *È piccerella* (Elvira Notari, 1922, Dora Film), CSC – Cineteca Nazionale.

antiques maisons, pour laisser ensuite de joyeux fonctionnaires y mettre le feu, tandis qu'un fier intertitre indique : « Le feu purificateur efface chaque vestige d'un passé de misère³¹. » Le fascisme, ici, sacrifie une culture millénaire sur l'autel du progrès.

La manière dont les franges les plus modestes de la société italienne apparaissent dans les premières images tournées en Italie entre 1896 et 1930 est instructive dans la mesure où, d'une décennie à l'autre, on passe progressivement d'une vision édulcorée, touristique ou encore moralisatrice, à un regard de plus en plus engagé. Mais il faudra attendre la fin du régime fasciste et le relâchement de la censure pour que les cinéastes puissent enfin poser un véritable regard dénonciateur sur les conditions de vie difficiles qu'affrontent les personnages de leurs films issus des classes les plus défavorisées et qu'ils puissent faire surgir, à même leurs visages pleins de grâce et leurs vêtements miteux, les profondes difficultés et injustices sociales qui bouleversaient la société italienne. Ainsi que l'écrivait, dès 1941, Giuseppe De Santis dans son manifeste *Pour un paysage italien*, exprimant sa colère contre un cinéma identifié alors à un cadavre par Luchino Visconti : « Comment comprendre l'homme, si on l'isole des éléments dans lesquels il vit, dans lesquels il communique chaque jour, que ce soit les murs de sa maison ou les rues de la ville [...] ? Le cinéma doit exprimer la totalité du monde dans lequel les hommes vivent³². » À la suite du choc existentiel de la guerre, l'éclosion du néoréalisme italien remettra au centre des films des héros aux origines humbles, montrant enfin la condition humaine dans sa globalité³³.

31. *La tenuta di San Cesareo, Roma* (1928, Istituto Nazionale Luce), Archivio storico Istituto Luce.

32. Nous traduisons Giuseppe De Santis, « Per un paesaggio italiano », *Cinema*, n° 116, 25 avril 1941.

33. Voir François Debreczeni, « Le concept de néo-réalisme », in Fr. Debreczeni et Heinz Steinberg, *Le Néoréalisme italien. Bilan de la critique*, Paris, Minard, Lettres modernes, 1964, p. 73.

DES ENFANTS, PIEDS NUS, COURENT VERS NOUS...



Figure 9 et figure 10. *La tenuta di San Cesareo, Roma* (Italie, 1928, Istituto Nazionale Luce), Archivio storico Istituto Luce

Elle inspirera à Pier Paolo Pasolini dans les années 1960 ses films les plus bouleversants : *Accattone* (1961), *Mamma Roma* (1962) et *La ricotta* (1963), tournés dans les miséreuses *borgate* romaines où les êtres les plus modestes (que Pasolini nomme les sous-prolétaires) traversent des territoires à la dérive et des espaces ravagés pour venir se perdre, au détour d'une errance, dans les endroits les plus usés et isolés du monde³⁴.

34. Je remercie chaleureusement Olivier Bohler, Silvio Alovio et Luca Mazzei, dont les passionnants échanges n'ont cessé d'enrichir les perspectives de cet article et de notre film *Italia, le Feu, la Cendre*. Je dédie ce texte au souvenir d'Adriano Aprà, l'un des plus grands critiques et historiens du cinéma, dont la rencontre fut déterminante. Merci à lui de nous avoir communiqué son énergie enjouée et son regard politique sur le cinéma italien, si fécond. Avec Olivier Bohler, nous n'oublierons jamais ces après-midis passées chez lui à faire des copies de films muets italiens tandis qu'il proclamait, en riant, les trouver ennuyeux, alors qu'il regardait avec passion ceux de Leopoldo Fregoli, de Lucio D'Ambra et de Vincenzo Denizot, notamment *Tigris*.

Penser l'émancipation

Année 1740, dans un pays que l'on nomme la Nouvelle-France. Marguerite Duplessis, fille naturelle d'un père français et d'une mère autochtone libre, est considérée comme un objet par la loi. Dans une requête auprès de l'intendant de justice du roi de France, elle conteste être une esclave, revendique de devenir sujet et défend sa liberté. Mais elle sera embarquée pour les îles lointaines, pour travailler dans une plantation. Une vie et un combat dont les seuls témoignages sont les archives d'un procès. (Émilie Monnet)

Les observations d'audiences et les entretiens réalisés auprès de juges, de procureurs et d'avocats lors de procès pour traite d'êtres humains montrent comment la qualification juridique des faits est marquée par l'origine des prévenues, des prévenus et de leurs victimes, mais aussi par l'appartenance de genre et par les pratiques ou représentations sexuelles qu'on leur prête. Ces travaux mettent en évidence les normes mobilisées par les professionnelles et professionnels du droit pour définir les figures de victimes. (Mathilde Darley)

La liberté n'est pas seulement une question juridique, politique et sociale, c'est aussi un projet d'émancipation de l'imagination comme creuset des possibles et d'une vie singulière. Pour Simone de Beauvoir, la littérature « permet d'effectuer des expériences imaginaires » qu'aucune doctrine ne peut remplacer. Et aujourd'hui encore, les féministes

iraniennes s'inspirent de Beauvoir pour nourrir leur combat pour la liberté et l'émancipation. (Kate Kirkpatrick)

Les défis sanitaires et climatiques auxquels nous faisons face aujourd'hui disent l'urgence d'apprendre à agir en tant qu'espèce humaine. Pour échapper à la logique des tribus et des humanités séparées, l'Afrique du Sud post-apartheid a inventé le concept d'Ubuntu, une « politique d'humanité » pour réconcilier la communauté. Cette notion ouvre des perspectives vers un humanisme universel pour notre temps. (Souleymane Bachir Diagne)

Réclamer sa liberté, ou l'histoire singulière de Marguerite au temps de l'esclavage

Émilie Monnet

Entretien avec Paulin Ismard et Clotilde Thouret

Clotilde Thouret : D'origine anichinabée et française, Émilie Monnet est indissociablement artiste et activiste, militante féministe et militante pour les droits et la reconnaissance des peuples autochtones. Son travail mêle la vidéo, le théâtre et la performance. Toutes ces dimensions étaient présentes dans son précédent spectacle, *Okinum*, spectacle envoûtant, élaboré à partir d'un rêve récurrent sur un castor géant.

Elles se retrouvent dans le spectacle *Marguerite : le feu*, inspiré par la figure de Marguerite Duplessis. Fille d'un père français et d'une mère autochtone libre, Marguerite Duplessis est réduite en esclavage en Nouvelle-France. En 1740, elle réclame sa liberté (je cite Émilie Monnet) : « C'est la première fois, dans l'histoire de la Nouvelle-France, qu'une personne autochtone intente une poursuite judiciaire. C'est la première fois qu'une personne mise en esclavage tente de faire reconnaître son droit à la liberté. »

Cette histoire oubliée revit à travers une trilogie. *Marguerite : la traversée* est une série de podcasts qui explore les réalités occultées de l'esclavage en Nouvelle-France. *Marguerite : la pierre* propose un parcours sonore et historique dans le Montréal d'hier et d'aujourd'hui. Le troisième volet, *Marguerite : le feu*, est un spectacle qui performe l'archive de ce procès.

Au début du premier épisode du podcast, on entend : « Il y a des histoires occultées, comme des traversées sur les eaux tumultueuses de la mémoire. Il y a des traces indélébiles dont la mémoire perdure à travers le temps. Il y a le fleuve qui chante et la glace qui craque lorsque les récits reprennent vie. » Commence alors une exploration historique et militante du cas de Marguerite Duplessis, de son histoire et du procès. Ce premier épisode s'achève sur une sorte d'envoi : « Il y a les pierres qui grondent sous nos pas et qui font remonter les mémoires à la surface. Il y a le feu que l'on rallume quand on raconte le récit des ancêtres. Il y a les silences qui résonnent et la voix qui vibre jusque dans l'invisible. »

Ainsi se dessine un parcours qui va de l'oubli au récit, à la voix qui vibre, au chant car, et je vous cite encore, « les morts aiment nous entendre chanter ».

Marguerite : le feu est un chant incarné, qui se coule dans des formes multiples, comme la diffraction de la figure de Marguerite dans les quatre performeuses ou la surface de projection des images qui évoque, par sa forme triangulaire, à la fois le volcan et les îles.

Votre spectacle montre un rapport vivant aux ancêtres, qui sont présents sur scène, notamment à travers les chants et les danses.

Émilie Monnet : Le terme de chant résume bien le projet autour de Marguerite Duplessis. Un chant qui honore sa mémoire, qui essaie d'apporter, peut-être, une guérison du côté de l'invisible. Pour nos cultures autochtones, en Amérique du Nord, la sépulture est très importante, il est essentiel de savoir où sont les ossements, de pouvoir en prendre soin. Marguerite a disparu sans que l'on sache où sont ses ossements, peut-être comme une âme en perdition.

Cette histoire a beaucoup de résonance avec l'actualité. Depuis un an, on est en train de déterrer des fosses communes d'enfants qui ont été enlevés à leur famille et envoyés

dans des pensionnats qui étaient gérés par les églises. Beaucoup d'enfants ont disparu ! Chanter permet d'honorer leur mémoire mais aussi d'apporter un apaisement face à l'atrocité de cette situation. Les familles peuvent finalement entamer leur processus de deuil.

L'histoire de Marguerite a été totalement occultée au Canada et au Québec. Je voulais raviver sa mémoire, lui redonner une place dans l'histoire, la remercier pour ce feu qu'elle apportait, cette lutte qu'elle a menée pour faire reconnaître son droit fondamental d'être qui elle était, de vivre son identité et d'avoir sa liberté, sur une terre où elle était née.

Je suis partie en Martinique, en espérant trouver des traces de la vie de Marguerite. Je suis allée dans les archives de Fort-de-France, j'ai essayé de rencontrer des gens pour savoir où se trouvait la plantation de son dernier maître, Marc-Antoine Huart Dormicourt. Je n'ai rien trouvé.

À Saint-Pierre, je me suis rendue au musée qui est au pied de la montagne Pelée, le volcan qui a tout détruit en 1902. J'ai été interpellée par tous ces objets qui avaient été recouverts de lave. Tous les détails étaient visibles : les grains de riz, les ciseaux... C'était comme si la roche volcanique retenait la mémoire. Le feu du volcan a tout détruit, tous les papiers, toutes les archives. Tout a été détruit mais la lave retient aussi la mémoire. Ce rapprochement entre la pierre volcanique et la mémoire est très poétique.

J'étais assise face à la mer, sur les roches volcaniques, je pensais à Marguerite et j'étais un peu découragée : comment pouvais-je trouver une trace d'elle ? C'est là que le chant qui est dans le spectacle m'est venu, comme si Marguerite m'envoyait un signe, depuis l'invisible. C'est devenu notre chant d'honneur pour Marguerite. Le chanter soir après soir, avec mes compagnes sur scène, c'est comme si on le chantait pour toutes les Marguerite et pour apaiser la mémoire de nos ancêtres.

Paulin Isnard : Votre travail fait écho à celui de nombreux historiens qui considèrent désormais qu'écrire l'histoire de l'esclavage ne consiste pas seulement à documenter ce que les esclaves ont vu et vécu, mais aussi à restituer le silence qui accompagnait ce régime de domination.

Cela suppose une écriture de l'histoire singulière que votre travail à sa manière rend sensible, puisqu'en rendant hommage à Marguerite, vous nous faites réfléchir à tout ce qui nous sépare de son histoire et à la façon dont on peut tenter de l'approcher et de l'entendre à plusieurs siècles de distance.

Émilie Monnet : Il ne reste que des fragments de la vie de Marguerite. Sa voix est filtrée, par le procureur et par le greffier. La seule trace directe que l'on a d'elle est sa signature. Quand j'étais aux archives, j'étais très émue de passer mes doigts – couverts de gants blancs – sur sa signature. J'essayais de voir comment ces lettres pouvaient permettre d'accéder à quelque chose de sa vie. Car, à l'époque, les histoires des personnes mises en esclavage, des personnes autochtones, des femmes même, n'étaient pas racontées par les historiens.

Il ne nous reste que des bribes. Je me suis beaucoup inspirée du concept de fabulation critique de la sociologue américaine Saidiya Hartman. C'est une façon de remplir les trous de l'histoire. Mais j'avais envie aussi de faire exister ce vide. Cette absence de trace est une question très actuelle. Le gouvernement canadien nous a interdit de parler nos langues, de pratiquer nos cérémonies, nos danses, jusque dans les années 1960. C'était une façon de nous déconnecter de notre identité. Plus nous sommes déconnectés de nos langues, de nos identités, plus il est facile de nous enlever notre relation au territoire. Donc, tout est lié.

Je voulais créer une Marguerite chorale. Parce que, pour moi, l'histoire de Marguerite Duplessis est aussi celle d'une

Margot qui aurait pu être embarquée sur un cargo à Thunder Bay aujourd'hui, car les femmes autochtones sont surreprésentées dans la traite sexuelle et domestique au Canada. Cette traite a lieu notamment près des Grands Lacs, qui sont la frontière entre le Canada et les États-Unis. Elle aurait pu aussi être une Marie-Marguerite née en Afrique et déportée en Martinique.

J'avais envie de créer cette résonance dans le temps, mais également, entre les femmes afro-descendantes et autochtones, parce qu'il y a beaucoup de similarités entre nos luttes, nos réalités. C'est un sujet dont on ne parle pas beaucoup, et j'avais envie de créer ce dialogue, à l'intérieur du spectacle.

Clotilde Thouret : J'aimerais que vous reveniez sur ces liens que vous tissez avec les femmes disparues dans un passé récent et avec notre présent quand vous évoquez les *starlight tours*. Pouvez-vous nous expliquer à quoi cela fait référence ?

Émilie Monnet : La première scène du spectacle est assez crue. Elle a été écrite tout de suite après la publication d'une enquête des services sociaux du Québec sur la façon dont sont traitées les populations autochtones. Une femme qui s'appelle Joyce Echaquan était à l'hôpital et s'est filmée en train de mourir. On voit comment elle est traitée par les infirmiers et les infirmières : une façon totalement raciste. C'était un peu le pendant au Canada du meurtre de George Floyd et cela s'est passé plus ou moins en même temps.

Une commission a été créée à la suite de cela et de la dénonciation de plusieurs femmes autochtones à Val-d'Or, qui avaient été abusées par les policiers. Le terme *starlight tours* vient d'un scandale qui a éclaté à Saskatoon, où la police prenait des jeunes en état d'ébriété (surtout des hommes), et allait les déposer loin de la ville, en plein hiver, sans mitaines, en les laissant se débrouiller. On les retrouvait morts de froid le lendemain. Des choses similaires sont arrivées à Val-d'Or,

où les policiers emmenaient des femmes et les laissaient dans la forêt.

À la suite de cela, des femmes se sont mobilisées pour dénoncer ces abus policiers, et une enquête a été lancée. Quand le rapport est paru, évidemment, on a fait de superbes recommandations. Des gens, des familles, sont intervenus pour informer les membres de cette commission. Mais, souvent, ces recommandations restent dans les tiroirs ou peinent à être mises en œuvre. J'étais en colère contre tout cela. Et la première scène du spectacle est sortie de ça.

Un intervenant : Vous avez fait des recherches dans les archives du Québec et en Martinique. Avez-vous collaboré avec des historiennes ou des historiens au Québec ou ailleurs? Quelles ont été les réactions de la communauté historienne par rapport au spectacle?

Émilie Monnet : Je me suis entretenue avec des historiens, notamment avec Brad Rushford, de l'Université de l'Oregon, qui a écrit sur Marguerite Duplessis et sur ce commerce de personnes mises en esclavage par les Français entre la Nouvelle-France et les Caraïbes. Les actes du procès sont assez difficiles à déchiffrer, il m'a beaucoup aidée en m'envoyant toute la transcription. Il est absolument ravi que je travaille sur ce sujet. J'ai reçu beaucoup d'appuis des historiens, au Québec. Ils étaient heureux que quelqu'un s'intéresse à ce sujet, qu'une personne autochtone s'en empare et prenne l'histoire sous un angle différent. J'ai aussi beaucoup parlé avec des historiens autochtones, qui connaissaient la situation de l'esclavage.

Mais c'est une histoire occultée, même en milieu autochtone. Alors que l'histoire est très importante dans notre culture, ce n'est pas une histoire transmise de façon orale, de génération en génération. Pour moi, cela a été une source de réflexion sur le rapport à l'histoire, l'histoire écrite et l'histoire orale. Au sein des communautés autochtones,

c'est oralement que nous racontons nos histoires. Désormais, l'histoire orale est reconnue au même titre que des faits historiques par la Cour suprême du Canada.

Dans le procès de Marguerite Duplessis, son maître, Marc-Antoine Huart Dormicourt, dit qu'il va la déporter dans une plantation qu'il possède en Martinique. Lors de mon voyage en Martinique, j'ai cherché où pouvait être cette plantation, et je n'ai rien trouvé. Un historien martiniquais, Gilbert Pago, m'a parlé d'un document qui s'appelle le terrier, qui répertorie toutes les habitations en Martinique, petites ou grandes. Son nom n'y figurait pas. La conclusion à laquelle on est arrivés, c'est que Marc-Antoine Huart Dormicourt avait menti. Les historiens n'avaient même pas considéré cette option, mais peut-être était-ce aussi de la fiction.

On a tendance à penser que l'archive devient source d'objectivité et d'histoire en tant que telle. Mais on sait que, souvent, on écrivait au roi en embellissant un peu les choses afin de bien se présenter. L'archive est notre porte d'entrée vers l'histoire, mais elle n'est pas forcément objective. Elle est très subjective aussi.

Paulin Isnard : La question de la nomination, et de ce que l'esclavage fait aux noms, traverse la pièce. On sait bien que la perte du nom propre, le changement du nom, prérogative du maître, est un des marqueurs les plus nets de la condition d'esclave. Le nom de Marguerite change au fil de l'histoire et cela dit tout de la vulnérabilité de sa condition. Mais vous faites aussi entendre d'autres noms, notamment ceux de tous ces bourgeois québécois, qui sont encore des familles importantes à Montréal, et ont un lien avec ce passé esclavagiste. Vous tenez à faire résonner ces noms.

Émilie Monnet : En réalité, on ne récite qu'une partie – même pas un cinquième – du dictionnaire des propriétaires d'esclaves en Nouvelle-France. C'est l'œuvre de

l'historien Marcel Trudel, maintenant décédé, qui a été un précurseur dans la promotion de l'histoire de l'esclavage au Québec et en Nouvelle-France. La publication de *L'Histoire de l'esclavage en Nouvelle-France* a entraîné sa radiation de l'Université de Laval. Les Québécois n'étaient pas prêts à entendre cette histoire.

On récite simplement les noms. Au Québec, l'impact de ces simples citations est très important, car ce sont des noms tellement communs que, partout, les gens avaient peur de s'entendre nommer. Même mon patronyme, Monnet, est dans la liste. J'avais envie de le mettre aussi. À certains moments, on répète « Duplessis, Bourassa, Parizeau, Landry, Legault » – ce sont les patronymes des Premiers ministres du Québec. J'avais envie que les gens réfléchissent sur les échos entre ce passé esclavagiste et le pouvoir économique et politique aujourd'hui.

Oui, ce sont nos ancêtres qui ont un passé d'opresseurs et d'esclavagistes. Mais qu'en est-il aujourd'hui ? Quels sont les privilèges dont certains bénéficient aujourd'hui ? C'est un débat que la société doit avoir. Pour moi, réciter les noms de famille du dictionnaire était une façon de pousser à ce dialogue.

Clotilde Thouret : Vous vous posez d'autres questions à propos de Marguerite. Où a-t-elle été déportée ? Qu'est-il advenu d'elle ? Aimait-elle chanter ? Finalement, la scène est-elle le lieu où nouer le lien avec cette figure ?

Émilie Monnet : Je suis une artiste, donc j'utilise les outils qui sont à ma disposition pour en parler. Depuis que j'ai appris l'existence de Marguerite, son histoire m'a bouleversée, m'a habitée. J'avais envie de faire résonner son histoire aujourd'hui. C'est une brèche pour voir l'histoire de toutes les Marguerite. Tellement de femmes disparaissent et sont assassinées : c'est comme une épidémie. Le gouvernement a mené une enquête nationale sur la situation des

femmes autochtones assassinées et disparues. Un rapport a été publié en 2019. Le Premier ministre du Canada, Justin Trudeau, a reconnu que c'était un génocide. Il a été très important que ce mot soit prononcé par le gouvernement.

Marguerite permet de parler des femmes d'aujourd'hui, mais aussi de sa lutte, du feu de la résistance, qui s'incarne chez tellement de femmes. J'avais envie de célébrer cela.

Paulin Isnard : Attendez-vous quelque chose de particulier de la confrontation avec le public français ? Ou êtes-vous surprise de la façon dont votre travail peut être reçu ici, en France ? Votre pièce donne à voir une situation qui est pratiquement inconnue, sauf de quelques spécialistes de l'esclavage amérindien. Vous nous projetez dans l'histoire du premier empire colonial français, en nous rappelant que c'est la Nouvelle-France, c'est-à-dire un même empire qui va de Montréal jusqu'à la Martinique. Ce sont des choses qui n'existent pas vraiment dans la mémoire commune française.

Émilie Monnet : Je n'ai pas d'attentes. Mais j'étais très curieuse d'avoir ce débat parce que la Nouvelle-France, c'est le fondement même de notre identité, au Québec. C'est ce qu'on apprend à l'école. Cela m'a surpris que ce ne soit pas aussi connu ici. Chez nous, c'est fondamental. J'étais heureuse de pouvoir susciter ce débat ici, parce que la France est à l'origine de ce projet colonial qui s'est concrétisé chez moi.

Une intervenante : Créer, c'est mettre au monde quelque chose d'invisible, n'est-ce pas ? J'ai beaucoup aimé quand vous avez dit que vous avez passé les doigts sur cette signature en essayant de capter de l'information. La transe créative n'est-elle pas une forme de communication avec un invisible qui traverse le temps et l'espace et qui ne concerne pas seulement la société humaine mais aussi le monde dans lequel on habite, c'est-à-dire la vie végétale, la vie animale et d'autres formes de vies ?

Émilie Monnet : Mon travail est animé par cela. Ce spectacle est une cérémonie pour Marguerite. Avant, on a notre rituel, avec nos médecines traditionnelles pour préparer l'espace, pour être ensemble et faire honneur à nos ancêtres. Si je suis ici, c'est peut-être grâce à Marguerite.

Le pouvoir de l'art est magnifique. Après avoir présenté le spectacle à Montréal, j'ai été approchée par les Éditions de la Chenelière, qui font tous les manuels scolaires pour les lycées. Ils ont changé le cursus d'histoire qui ne s'appelle plus « histoire de l'Occident » mais « histoire du monde » et comporte maintenant une section sur Marguerite Duplessis. Désormais, les jeunes vont savoir qui elle est. Je suis heureuse que l'art ait permis de lui redonner une place dans l'histoire.

Un intervenant : En France, quand on n'est pas historien, on a surtout le souvenir d'avoir étudié, à l'école, le colonialisme français en Afrique, mais très peu au Canada. Le fait d'écouter vos podcasts m'a permis de prendre conscience de l'histoire coloniale française au Canada.

Une intervenante : Cette invisibilisation des populations autochtones existe au Canada, mais aussi en Australie, où la situation était encore pire, car mes collègues sociologues ne savaient pas grand-chose. Les informations sont ressorties tout doucement. Cela fait maintenant vingt ou trente ans que l'on a commencé à voir un peu émerger cette histoire, dans différents lieux. Mais au Canada, c'est récent.

Émilie Monnet : Il y a de plus en plus d'universitaires, de professeurs, de chercheurs autochtones. Cela aide beaucoup à ce que notre histoire et notre point de vue soient aussi présents dans la recherche et dans la façon dont l'histoire est enseignée.

(Pré)juger la traite et le proxénétisme en France : genre, race et ordre public

Mathilde Darley

La question de la sexualité tarifée est dominée, en France et depuis la fin de la Deuxième Guerre mondiale, par le mouvement abolitionniste¹. Issu du catholicisme social et prônant l'éradication de la prostitution, celui-ci récuse, dans un premier temps, l'usage du concept de « traite », réapparu à l'agenda international au début des années 1990 : en se concentrant sur le combat contre l'exploitation sexuelle, les politiques de lutte contre la traite induiraient en effet implicitement une distinction entre prostitution libre et prostitution contrainte, quand les abolitionnistes font au contraire de toute forme de prostitution une violence (Mathieu, 2014).

Les acteurs abolitionnistes perdent cependant en influence dans le débat public au début des années 2000, tandis que montent en puissance les associations communautaires nées de l'épidémie de VIH, et dont certaines se spécialisent sur la prise en charge des victimes de traite. Alors qu'augmente rapidement la part de personnes étrangères sur les trottoirs français, le plaidoyer abolitionniste, s'alliant à certains courants du féminisme, se réorganise autour de la lutte contre les violences faites aux femmes pour y intégrer traite et prostitution. C'est donc par cette porte que la lutte contre

1. La France est officiellement abolitionniste depuis 1946 et l'adoption de la loi Marthe Richard. Cette orientation n'a depuis jamais été remise en cause et conduit, notamment, à ce que les maisons closes soient interdites et la prostitution non reconnue comme activité professionnelle.

l'exploitation sexuelle fait son entrée, *via* le féminisme d'État (Revillard, 2016), dans l'arène gouvernementale et parlementaire, à la faveur d'une équivalence rapidement posée entre traite et prostitution étrangère. Nourri par les termes dans lesquels la traite se trouve problématisée au niveau international, le continuum entre traite, migration et crime organisé justifie ainsi à la fois l'adoption de la loi sur la sécurité intérieure de 2003, qui rétablit le délit de racolage passif, et l'introduction de l'incrimination de traite dans le Code pénal la même année. Plus de dix ans plus tard, il est également convoqué pour faire adopter la loi de lutte contre le système prostitutionnel, qui fait désormais peser la culpabilité sur les clients de services sexuels tarifés. Faisant dans un même mouvement des personnes en situation de prostitution des « victimes à sauver » et des figures coupables de trouble à l'ordre public et/ou de séjour irrégulier (Jakšić, 2016), la lutte contre l'exploitation sexuelle charrie ainsi avec elle, depuis sa mise à l'agenda politique, un durcissement du contrôle de l'immigration irrégulière au nom de la lutte contre les violences faites aux femmes (Jacquemart et Jakšić, 2018).

Elle réactive alors la figure stylisée de la victime qui avait fait le lit du scandale de la « traite des Blanches » au début du siècle dernier (Chaumont, 2009) : jeune prostituée étrangère travaillant sur le trottoir, naïve, vulnérable, innocente et exposée à la violence « barbare » de son proxénète. Décrit comme un homme violent, lié au crime organisé et tirant profit de la marchandisation du corps féminin, ce dernier incarne tout à la fois un « intolérable moral » (Bourdelaïs et Fassin, 2005) et une figure paroxystique de la domination masculine. Placées sous le même sceau des « victimes » à protéger, les législations contrastées adoptées ces dernières années et criminalisant tour à tour la vente² et

2. Loi 2003-239 du 18 mars 2003 sur la sécurité intérieure réintroduisant l'infraction de racolage passif pour les personnes en situation de prostitution.

l'achat³ de services sexuels aboutissent toutefois au constat partagé d'une difficulté à faire advenir juridiquement, au terme d'un procès pénal, ces victimes au nom desquelles on légifère (Jakšić, 2016, p. 11). Alors qu'il constitue l'instance ultime de qualification des faits et de labellisation des victimes et des auteurs, le procès reste à ce jour un maillon inexploré par la littérature consacrée à la lutte contre l'exploitation sexuelle⁴. C'est pourtant à la cour qu'il appartient de produire une interprétation des faits suffisamment cohérente et convaincante pour accéder au statut de « vérité judiciaire ». Il s'agira donc ici, à partir d'une enquête portant sur le traitement pénal de la traite et du proxénétisme aggravé⁵, de mettre en lumière les éléments mobilisés par les professionnels du droit pour donner corps, dans l'arène judiciaire, aux figures de victime et d'exploiteur. J'analyserai notamment comment, dans un contexte de relative indétermination du droit français eu égard à l'exploitation de la

3. Loi 2016-444 du 13 avril 2016 visant à lutter contre le système prostitutionnel abolissant le délit de racolage passif et introduisant la pénalisation des clients de services sexuels.

4. En revanche, le travail d'accompagnement des victimes de traite déployé par les associations (Jakšić, 2016) ainsi que l'opérationnalisation par la police des catégories de droit pénal relatives à l'exploitation sexuelle (Mainsant, 2021) ont fait l'objet de travaux au cours des dernières années.

5. L'analyse s'appuie sur l'observation de 35 audiences pour proxénétisme aggravé et/ou traite des êtres humains devant les tribunaux (cours correctionnelles et, plus rarement, cours d'assises) de différentes grandes villes de France entre 2014 et 2019, dont une partie s'inscrit dans le cadre du projet de recherche ProsCrim, coordonné par Mathilde Darley (CNRS – CESDIP) et financé par l'Agence nationale de la recherche (ANR-13-FRAL-0014-01) et la Deutsche Forschungsgemeinschaft. Les procès suivis s'étaient sur des durées allant d'un à treize jours, aboutissant à un total de 113 jours d'audience observés, pour une durée cumulée estimée à 900 heures d'observation environ. Les observations ont souvent été complétées par des conversations informelles avec des avocats lors des suspensions d'audience, et systématiquement accompagnées d'entretiens semi-directifs avec les différents professionnels du droit impliqués dans le dossier (magistrats du siège et du parquet, avocats de la défense et de la partie civile). L'équipe de recherche française incluait Mathilde Darley, Gilles Favarel-Garrigues, Alban Jacquemart, Milena Jakšić, Gwénaëlle Mainsant, Lilian Mathieu, Muriel Mille et Nadège Ragaru. À chaque usage des matériaux de terrain dans le texte, il est fait référence aux initiales des collègues ayant contribué à leur collecte.

prostitution (Mainsant, 2021), un ensemble de normes extra-juridiques sont convoquées par les professionnels du droit pour affermir les contours des figures de victime et d'auteur d'exploitation sexuelle. En particulier, le recours à des typifications culturelles et genrées semble s'ériger en une sorte de pragmatique professionnelle permettant d'ordonner des dossiers dont les professionnels soulignent unanimement la complexité, et leur difficulté à s'en saisir. Il est certes délicat, à partir du dispositif d'enquête présenté ici, de déterminer dans quelle mesure le jugement rendu se construit sur ces référentiels extra-juridiques mobilisés à l'audience et en entretiens. Je montrerai cependant, plus modestement, que ces formes d'altérisation culturelle et sexuelle des auteurs comme des victimes sont enchâssées dans le travail juridique de production d'une vérité à l'audience et qu'elles revêtent, pour les acteurs du droit, une fonction non seulement descriptive, mais aussi cognitive : elles contribuent en effet à la caractérisation de l'infraction et à la hiérarchisation morale et pénale de ses auteurs comme de ses victimes.

LA TRAITE, UNE « INFRACTION CULTURELLE » ?

Oui, la prostitution chinoise, alors c'est pas très politiquement correct de dire ça mais pour moi elle est... elle est plus propre, entre guillemets, c'est-à-dire que les conditions dans lesquelles les Chinoises exercent la prostitution elles sont vraiment meilleures [...] y a pas de violences, elles se font pas frapper, y a pas... [...] elles sont vraiment leur propre proxénète ! [...] on est loin loin pour moi de la prostitution roumaine, où pour le coup les filles travaillent dans des conditions insalubres réelles, elles sont victimes de violences quotidiennes mais qui tiennent moins, je pense, c'est mon avis hein, aux réseaux de proxénètes qu'à la vie dans ces communautés-là, qui est de toute manière ultra-violente, qui est de toute manière très insalubre⁶.

6. Entretien, avocate de la défense, avril 2016, par MD et MM.

À l’instar de cette avocate, les professionnels du droit déclinent couramment les formes d’exploitation sexuelle rencontrées en fonction de l’origine, réelle ou supposée, des individus impliqués et des « cultures » qui lui sont associées. Ainsi, le proxénétisme « rom » ou « roumain »⁷ est généralement décrit par magistrats et avocats comme « sordide » et « glauque »⁸ : son fonctionnement « clanique » et « conjugal » découlerait de son caractère « culturellement admis » et conduirait à l’exploitation de la prostitution des femmes par leurs époux oisifs, ainsi qu’à des degrés de violence inégalés de ces derniers à l’encontre des premières. Le proxénétisme chinois est présenté comme « plus propre », en raison de son fonctionnement « entrepreneurial » et de son organisation « horizontale » marquée par la « solidarité » entre personnes consentantes, « travailleuses » et « sans histoires ». Le proxénétisme nigérian, enfin, se distinguerait quant à lui par l’emprise inédite exercée par les proxénètes (souvent de sexe féminin et désignées sous le terme de *Madam*) sur les victimes. Cette emprise résulterait notamment du recours au *juju*⁹, dont l’exotisme est mis en exergue : apparenté à la magie noire, il vise à garantir le remboursement des dettes exorbitantes contractées par les victimes à l’égard des *Madam* organisant leur recrutement et leur exploitation.

7. Cette classification interne à la profession judiciaire semble poser comme une équivalence la nationalité roumaine, l’engagement dans une activité prostitutionnelle, et l’appartenance à la « communauté rom », et apparaît donc largement problématique.

8. Les propos entre guillemets dans ces lignes sont tirés d’entretiens avec des professionnels du droit et/ou d’observations d’audiences au tribunal.

9. Ce terme, dont le contenu est assez flou, est généralement utilisé par les femmes nigérianes (mais aussi par les acteurs judiciaires) pour évoquer à la fois leurs croyances et les rites subis au cours d’un serment d’allégeance par lequel elles se sont engagées à rembourser une dette (au montant généralement exorbitant) à la personne ayant organisé leur voyage vers l’Europe, et à ne pas dénoncer leur proxénète à la police. Voir Taliani, 2012.

Cette grille de lecture culturaliste de l'infraction est encouragée par le contexte politique et professionnel dans lequel s'inscrit le traitement pénal de l'exploitation sexuelle : outre la problématisation internationale, dont on a vu qu'elle contribuait à consolider l'amalgame entre traite et migration, les contentieux de proxénétisme aggravé et de traite des êtres humains sont généralement réservés, en France, aux juridictions spécialisées dans le crime organisé. Cette organisation, en plaçant au cœur du travail judiciaire les dossiers présentant des ramifications internationales, donc plus susceptibles d'impliquer des étrangers, vient conforter l'association entre les formes les plus graves d'exploitation sexuelle et l'origine étrangère des justiciables. Enfin, le contexte abolitionniste français, dans lequel la prostitution n'est pas illégale mais ne constitue pas une activité professionnelle reconnue, concentre les activités de contrôle du sexe tarifé sur ses formes les plus visibles, c'est-à-dire celles qui se déploient dans la rue et impliquent majoritairement des étrangères : ces dernières se trouvent alors logiquement sur-représentées en bout de chaîne pénale, devant les tribunaux.

Pourtant, alors que des études cherchant à appréhender l'impact de l'origine des prévenus sur le déroulé de l'audience (à travers l'analyse du recours aux arguments culturels pour leur défense) se développent dans le monde anglo-saxon à partir des années 1980, en France, la littérature reste longtemps silencieuse sur la place de la « culture » à l'audience. Récemment, certaines enquêtes ethnographiques ont toutefois souligné la prégnance de l'argument culturel dans l'arène judiciaire, civile ou pénale, et ses effets sur la mise à distance des personnes d'origine étrangère (réelle ou supposée) au nom de pratiques ou de valeurs qui les éloigneraient de la population majoritaire (Terrio, 2009 ; Bessière *et al.*, 2018).

En matière d'exploitation sexuelle, la prégnance routinière des classements fondés sur l'origine chez les professionnels du droit ayant à en juger semble pouvoir être rapportée à la fois au fait qu'il s'agit d'un contentieux impliquant

principalement des étrangers, paupérisés, souvent sans papiers et faiblement dotés en capital culturel (sans diplôme et/ou ne maîtrisant pas ou qu'imparfaitement la langue française), mais aussi à la dimension sexuelle des infractions jugées. Je chercherai ainsi à montrer que la portée des opérations de catégorisation des victimes et des auteurs dans des groupes sociaux définis par l'origine supposée ne s'appréhende qu'à la lumière des autres formes d'assignations dont elles permettent le déploiement, en matière de genre et de sexualité notamment.

CONDAMNER LES BOURREAUX

S'il est une figure qui concentre nombre de représentations stéréotypées, c'est bien celle du proxénète et/ou de l'exploiteur sexuel. Peu visibles dans les travaux de sciences sociales, les proxénètes sont au contraire bien présents dans la culture populaire, dont les références ont largement façonné le sens commun (Mathieu, 2018). Face à l'hétérogénéité des situations dont ils ont à juger, les magistrats s'appuient alors, notamment, sur la conformité du proxénète avec les représentations (genrées et racialisées) qu'ils en ont pour apprécier l'adéquation du prévenu et des faits qui lui sont reprochés avec la qualification juridique de l'exploitation.

Ainsi, la représentation du proxénète comme un homme, violent, oisif et dépensier, exploitant une jeune femme, dominée, crédule et violentée, est en tous points conforme à un ordre du genre consacrant l'association du masculin à la virilité et à la violence (Cardi, Pruvost, 2012) : « *Cet homme qui exploite ces femmes, c'est la banalité de l'esclavage moderne* », résume ainsi un procureur à l'audience¹⁰. Dans le cadre abolitionniste qui régit les

10. Procès Zhao, mars 2016, par MD, MM, AJ, GFG, GM. Les noms des procès observés ont été anonymisés.

politiques de régulation de la prostitution en France, et qui conçoit le travail du sexe comme une violence faite aux femmes, le proxénétisme se trouve ainsi rangé parmi les formes les plus exacerbées de domination masculine¹¹.

Le proxénète pur mais c'est celui qui impose – enfin pur, il est pas pur. On va dire méchant, quoi. Voilà, celui qui fait que le dossier est glauque. [...] Y a des dossiers qui sont sordides de chez sordide parce qu'on a des types qui ne font rien, qui ne font que des pressions sur des filles et qui en plus ne leur laissent même pas la moitié de leur argent. Des filles qui ont à peine de quoi se payer à manger¹².

Ces caractéristiques, cependant, ne sont pas indifféremment appliquées à l'ensemble des prévenus mais sont au contraire présentées comme spécifiques à certains groupes conçus comme nationalement ou culturellement identifiables. « Prévenu détestable », comme le dit un procureur, le proxénète « rom » ou roumain cumule ainsi les traits repoussants. Unanimement décrit comme « vulgaire », « rustre », « fainéant », « alcoolisé » et « lâche », il serait le produit d'une « culture » particulière, marquée à la fois par la brutalité et par l'absence de tabous sexuels et d'interdits moraux (et notamment ceux de l'inceste et/ou de

11. Le Code pénal définit le proxénétisme comme le fait « d'aider, d'assister ou de protéger la prostitution d'autrui ; de tirer profit de la prostitution d'autrui, d'en partager les produits ou de recevoir des subsides d'une personne se livrant habituellement à la prostitution ; d'embaucher, d'entraîner ou de détourner une personne en vue de la prostitution ou d'exercer sur elle une pression pour qu'elle se prostitue ou continue à le faire » (article 225-5). Autrement dit, dans la loi française, tirer profit de la prostitution d'autrui peut s'incarner par le simple fait de cohabiter avec une personne prostituée. Les situations sont donc nettement plus diversifiées que ne le voudrait la représentation dominante du proxénète comme un homme violent exploitant la sexualité des femmes. Néanmoins, le cadre abolitionniste ayant rangé la prostitution au rang des violences faites aux femmes (ce qui n'est pas la grille de lecture retenue par les pays ayant adopté une position réglementariste, telle l'Allemagne par exemple), et la figure populaire du proxénète continuant de travailler les représentations, toute forme de « proxénétisme » est assimilée à l'exercice d'une domination masculine.

12. Entretien, juge, décembre 2015, par LM.

l'exploitation sexuelle de sa conjointe), et autorisant l'exploitation intraconjugale, forme paroxystique des violences de genre :

*Les mecs font rien, passent leur temps à boire, jouer, fumer et surveiller les filles qui se prostituent*¹³.

*La Roumaine [...] elle se fait juste... pardon... elle se fait démonter la tronche, c'est tout! [...] J'ai pas vu d'autres dossiers où il y avait une telle coupe mise sur les filles*¹⁴.

Les écoutes téléphoniques sont alors fréquemment mobilisées, non pas tant pour objectiver la relation d'exploitation que pour signifier la brutalité, le cynisme et la grossièreté du proxénète, notamment lorsqu'il tire profit de la prostitution de sa compagne. Ainsi posé au centre des débats, le rapport du proxénète à l'amour, à la sexualité et aux relations entre hommes et femmes étaye donc sa labellisation morale par la cour :

*Je sais bien que l'audience, c'est pas de la morale. Mais c'est extrêmement important pour moi de faire bien comprendre qu'elles sont victimes et qu'ils sont auteurs. [...] Il y a un lien de subordination, leur corps ne leur appartient pas, leur esprit non plus, ils sont au clan! [...] C'est un rapport particulier à la femme : elle est un objet, un porte-monnaie au quotidien*¹⁵ !

Pendant que la femme ferait « bouillir la marmite »¹⁶, l'homme dilapiderait ici les ressources, dérogeant à la division sexuelle classique du travail mettant en scène les figures traditionnelles du père gagne-pain et de la mère pourvoyeuse de *care*, et dont un président se fait ainsi, à l'audience, le porte-parole :

13. Entretien, procureure, décembre 2014, par MD et GM.

14. Entretien, juge, mai 2016, par MD et MM.

15. Réquisitions, procureur, procès Tampiar, mars 2016, par MD, GM, MM, AJ.

16. Procès Tampiar, mars 2016, par MD, GM, MM, AJ.

Pourquoi, et sans tenir des propos sexistes, Monsieur [mis en cause pour proxénétisme] ne propose pas [à sa compagne prostituée] de rester à la maison s'occuper des enfants et d'aller lui-même travailler¹⁷ ?

Alors que les activités de proxénétisme elles-mêmes n'occupent *in fine* qu'une place marginale dans les débats dont il est ici question, ce sont donc davantage les manières de dire et de faire le couple, socialement situées, qui retiennent l'attention des magistrats, trahissant leur ethnocentrisme : jugeant à l'aune de leurs propres valeurs, ces derniers se font porteurs d'une vision de la conjugalité et de la sexualité marquée par l'idéal du couple romantique, et adossée à un familialisme hétérosexuel (Bernstein, 2012).

AU NOM DES VICTIMES

Si la figure du « proxénète pur » guide largement l'appréciation portée par les juges sur les faits comme sur la personnalité des auteurs, elle ne saurait être dissociée d'une autre figure, construite en miroir de la précédente : celle de la « victime idéale », innocente, naïve et trompée, qui traverse les représentations médiatiques depuis nombre d'années déjà.

Ainsi, bien que le consentement à la prostitution soit considéré comme n'ayant pas d'incidence sur la qualification juridique des faits de traite, une large part des débats porte sur la connaissance qu'avaient potentiellement les femmes de l'activité prostitutionnelle qu'elles seraient amenées à exercer en France. La victime dont le témoignage est souhaité à l'audience doit en effet non seulement ne pas avoir consenti à la marchandisation de son corps, mais aussi n'avoir jamais fait commerce de sa sexualité avant, voire n'avoir jamais eu de rapports sexuels avant d'être contrainte à la prostitution.

17. *Ibid.*

[Plaidoirie de l'avocate d'une victime] En septembre 2014, cette jeune fille âgée d'à peine 16 ans est recrutée par P. et K. [...] Elle ne savait pas qu'elle allait se prostituer mais elle n'avait pas le choix. Elle n'avait jamais eu de rapports en Afrique, il est indiqué dans le dossier que c'était une jeune fille propre sous tous rapports¹⁸.

« Propre sous tous rapports », la victime doit surtout avoir cessé la prostitution au moment du procès pour s'engager dans une « vie bonne » (Jakšić et Ragaru, 2021), marquée notamment par l'insertion (ou la volonté d'insertion) professionnelle.

[Président :] Vous pouvez nous raconter votre situation actuelle ?

– [Victime :] Je vais bien. Je vais à l'école. Je fais une formation. Je suis aidée par des associations. Je travaille sur un projet.

– [Président :] Avez-vous quitté tout lien avec la prostitution ?

– [Victime :] Non.

– [Président ; indigné, il hausse la voix :] Non!? Vous exercez encore??

– [Victime :] Ah, non¹⁹.

Dans un contexte abolitionniste faisant de la prostitution une violence de genre et de son éradication une priorité gouvernementale, le rapport à l'activité prostitutionnelle et au consentement se dessine ainsi comme un vecteur important de hiérarchisation des victimes mais aussi, par ricochet, de l'infraction et de ses auteurs.

Ces victimes, au nom desquelles on juge et dont la souffrance est régulièrement invoquée tout au long de l'audience pour étayer moralement et émotionnellement la mise en accusation des auteurs, sont cependant singulièrement absentes du tribunal. Leur témoignage, bien que rare et jugé insuffisant pour établir les faits, est pourtant souhaité par les professionnels du droit, et en particulier par les

18. Procès Onwudiwe, octobre 2016, par MD.

19. *Ibid.*

avocats du ministère public, pour sa capacité à « rendre les choses plus concrètes²⁰ » : davantage que comme un élément de preuve, il est perçu comme un ressort visant à « faire pleurer²¹ » et, partant, à faire varier à la hausse la peine infligée. Pour cela, il importe toutefois que l'expression émotionnelle de la victime apparaisse conforme aux attentes des professionnels du droit.

Lors d'une suspension d'audience, je participe à une discussion informelle avec les avocates des parties civiles et certaines représentantes d'associations ayant accompagné les victimes [nigérianes] dans leur dépôt de plainte. L'une des avocates déclare : « Apparemment, Precious [la victime] est hyper dure. Son avocate flippe qu'elle ne montre pas d'émotions, pas d'affects. » La psychologue de l'association qui suit Precious remarque : « Telle que je la connais, c'est impossible qu'elle pleure si elle se met à parler. » La première avocate reprend alors : « Ben pourtant ce serait bien qu'elle pleure... Nous, on aimerait bien ! »²².

Mais toutes les victimes ne se valent pas : outre le fait que, dans la plupart des sociétés occidentales, et *a fortiori* dans la société abolitionniste française, la compensation monétaire de l'échange sexuel soit impensable et contraigne à envisager la prostitution dans les termes de la déchéance et de l'avilissement, le soupçon de vénalité associé aux femmes qui migreraient en sachant qu'elles devront se prostituer, et qui considéreraient la prostitution comme une « ressource migratoire » (Lévy et Lieber, 2009), semble *a priori* les exclure de la figure « authentique » et « pure » de la victime. La conception de la victime idéale contrainte à la migration à des fins de prostitution, bien qu'absente des

20. Entretien, juge, mai 2016, par MD et MM.

21. Entretien, procureur, décembre 2014, par MD et GM.

22. Procès Udoka, décembre 2019, par MD. Sur le travail de « mise en conformité émotionnelle » des victimes déployé par les associations dans la perspective des procès, voir par exemple Darley et Dölemeyer, 2020.

définitions internationale et nationale finalement retenues²³, traverse le débat public comme la salle d'audience. Au contraire, les femmes faisant de leur sexualité un instrument de travail sont renvoyées du côté de la sexualité déviante, quand elles se posent en sujets de leur sexualité au terme d'un affranchissement qui fonde le stigmate de la prostitution (Tabet, 2004).

Cette hiérarchisation apparaît toutefois fortement corrélée à l'appartenance nationale et « culturelle » prêtée à la victime, qui détermine l'appréciation portée sur sa conformité émotionnelle : ainsi, l'absence de tabous sexuels familiaux empêcherait les prostituées roumaines ou « roms » de conscientiser leur condition victimaire ; le primat supposé de stratégies économiques sur la protection de leur intimité exclurait *de facto* les prostituées chinoises des victimes idéales ; au contraire, dans le cas des femmes nigérianes, l'effraction psychique et intime permise par le rite du *juju* expliquerait leur engagement sous contrainte dans des formes de sexualité perçues comme déviantes²⁴. À rebours de celles qui n'hésitent pas à « avilir leur corps » contre de l'argent, réactivant l'image repoussoir de la femme vénale, les « victimes nigérianes », « pour certaines vierges, qui viennent pour avoir un emploi comme coiffeuses »²⁵, apparaissent ainsi *a priori* « consensuelles » : elles ne s'engageraient dans la prostitution que sous l'effet conjugué de la contrainte et de la tromperie résultant du *juju*, voire perdraient leur virginité au cours d'un premier rapport sexuel non consenti avec un client, et maintiendraient ainsi, malgré l'activité

23. Ni la définition du Protocole de Palerme, adoptée en 2000 dans le cadre de la Convention des Nations unies contre la criminalité transnationale organisée, ni celle retenue à l'article 225-4-1 du Code pénal français modifié par la loi n° 2013-711 du 5 août 2013, ne font de l'absence de consentement un élément nécessaire à la qualification de traite.

24. Sur le rôle de la « culture » à l'audience en France, voir notamment Bessière *et al.*, 2018 ; Wyvekens, 2014.

25. Procureur, procès Chukuka, janvier 2015, par GM.

prostitutionnelle, l'idéal de pureté associé à la réserve sexuelle féminine :

[Avocat 1 :] C'est un réseau qui utilise leur intimité, leur sexualité [...] Trafiquer des êtres humains, c'est aussi une négation de l'être humain. C'est considérer l'autre comme un tiroir-caisse génital. [...] Ne sous-estimez pas l'ignorance de l'Europe qu'elles avaient! [...] La question qui se pose, c'est : combien ça vaut de devoir se livrer à des inconnus? De devoir avoir des rapports sexuels quotidiens avec des étrangers? [...] [Avocat 2 :] Vous avez à l'esprit ce qu'elle a vécu. Ces sexes qu'elle a fait entrer dans sa bouche²⁶...

L'exploitation sexuelle non consentie associée aux femmes nigérianes, son inscription dans des formes de contrainte (le *juju*) dont l'exotisme fascine autant qu'il inquiète, et le fait qu'elles incarnent les figures les plus éloignées de l'expérience et de la trajectoire socioprofessionnelles des magistrats, en font ainsi des « archétypes de la victime »²⁷ : leur témoignage, susceptible d'apporter la plus-value émotionnelle attendue, est alors largement souhaité à l'audience.

La pauvre fille qu'on va récupérer dans un bled au fin fond de l'Afrique noire, qu'on amène en Europe en lui faisant croire n'importe quoi, en la menaçant, on la met sur les trottoirs de chez nous au bois de Boulogne, et puis avec des macs qui sont là en train d'essayer de rentabiliser au maximum, qui traitent ces filles comme de la viande, ça pour moi c'est l'archétype de la victime, où la question se pose pas, et puis par contre là où on s'interroge c'est les jeunes femmes qu'on voit là, qui elles manifestement ont un rapport à l'argent qui fait qu'entre gagner de l'argent et avilir entre guillemets leur corps elles ne se posent même pas la question! Donc c'est ce que je vous disais tout à l'heure, c'est le problème de la dé-fi-ni-tion. Ça c'est quand même extrêmement important puisque par rapport à la définition de la victime, le regard que l'on porte sur celui qui est censé l'exploiter est totalement différent²⁸!

26. Procès Chukuka, janvier 2015, par GM.

27. Entretien, juge, février 2016, par MD et GFG.

28. *Ibid.*

Au contraire, les prostituées dites « roms », souvent présentes dans la salle d'audience, ne sont généralement pas considérées comme des témoins dont la présence est souhaitée à la barre. Lors d'un procès observé, alors que plusieurs des victimes au nom desquelles les magistrats tentent depuis plusieurs jours de rendre la justice sont présentes dans la salle, elles ne sont pas invitées à témoigner – et pour cause : pendant le procès, la plupart d'entre elles adressent, depuis les bancs du public, des baisers et des signes de connivence aux prévenus, qui donnent lieu à plusieurs rappels à l'ordre de la part des magistrats. À l'annonce du verdict condamnant son compagnon à une peine de prison ferme, l'une d'entre elles fond bruyamment en larmes en s'écroulant au sol et est alors évacuée par les gendarmes présents. Cette éviction, qui consiste ici à faire sortir de scène celle dont la performance vient perturber le récit dominant, est largement symbolique de la place accordée, dans le procès pénal pour exploitation sexuelle, à la parole des victimes. Interrogé en fin d'audience sur l'absence de témoignage de ces dernières, le procureur répond ainsi sans ambages, élargissant ses considérations à l'ensemble de la « communauté rom » visée : « *À quoi ça sert de les entendre si c'est pour qu'elles disent qu'elles ne sont pas victimes*²⁹ ? »

En venant au soutien plutôt qu'en accusation de leur proxénète, elles contreviennent en effet à l'image de victime idéale attendue par l'institution. Ne pas entendre les victimes réticentes à se conformer émotionnellement à la figure attendue permet de les imaginer conformes à l'image que les professionnels du droit souhaitent s'en faire. À l'audience, elles sont alors davantage parlées qu'elles ne parlent : leur absence de parole apparaît en effet comme la condition du déploiement, chez les professionnels du droit, d'une politique de la compassion (Fassin, 2010). L'observation des procès fait ainsi apparaître la « victime d'exploitation

29. Procès Tampiar, mars 2016, par MD, GM, MM, AJ.

sexuelle » comme une construction idéalisée, un « sujet d'imputation » par excellence : produit des attentes discursives et comportementales exprimées à son égard (Lefranc et Mathieu, 2009), elle semble offrir, en matière d'exploitation sexuelle, une surface de projection particulière.

LA VICTIME-AUTEURE, FIGURE DU TROUBLE

Entre ces deux figures tutélaires, à la fois genrées et racialisées, du « vrai proxénète » et de la « bonne victime », qui s'alimentent mutuellement et guident tant les enquêtes policières (Mainsant, 2021) que la construction du jugement pénal, on trouve pourtant une zone trouble, mettant en scène une figure singulière de l'entre-deux : celle de la victime-auteure³⁰. Dérogeant à l'ordre des genres, les femmes recourant à l'« achat » d'une autre femme afin de rembourser plus vite leur propre dette, phénomène présenté par les professionnels du droit comme « typique » de la « communauté nigériane », invalident les représentations dominantes du proxénète comme un homme violent exploitant la sexualité de femmes victimes, et dont le comportement serait donc à interpréter au prisme de la domination masculine. La prostituée devenue proxénète brouille ainsi les frontières habituelles entre bourreau et victime, homme et femme, contrainte et consentement.

Différentes manières se dessinent alors, pour les magistrats, de résoudre ce trouble dans le genre et d'asseoir les fondements moraux du jugement pénal. L'une d'entre elles consiste à dénier à la prostituée devenue proxénète toute autonomie dans le choix de devenir à son tour une exploiteuse, en la présentant comme elle-même soumise à la

30. Ce phénomène, comme plus largement le nombre de victimes et d'auteurs de traite à des fins d'exploitation sexuelle, n'est pas quantifiable, car ces chiffres ne sont pas isolés dans la statistique pénale. Voir Darley, 2022.

domination d'un homme qui dirige le réseau : elle est alors considérée comme une intermédiaire entre ce « vrai proxénète » (que l'enquête ne permet pourtant souvent pas d'identifier et/ou de présenter à la justice) et les prostituées. Présentée comme moins violente et moins oisive que lui, elle semble alors également moins coupable. Ainsi, les formations dispensées sur la traite nigériane à l'École nationale de la magistrature, qui insistent sur cette spécificité de la « victime-auteure » dans les dossiers nigériens, incitent largement les magistrats à faire preuve de discernement pour distinguer, d'une part, les « vrais auteurs, qui sont toujours des hommes » et à l'encontre desquels il convient d'être « sans pitié », et, d'autre part, les « bourreaux victimes » dont il s'agit de ne pas oublier qu'« elles avaient été victimes au départ »³¹. À ce titre, les souffrances subies dans le passé sont plus fréquemment évoquées pour les femmes proxénètes que pour les hommes. Le trouble provoqué par le basculement de victime à auteure est en partie levé par le rappel des traumatismes subis et des conditions d'existence misérables, comme dans ce réquisitoire d'une procureure :

*Dans le cas des femmes, il y a toujours un drame, un décès, une maladie qui a plongé la famille des prévenues dans la misère. Elles doivent partir pour s'en sortir, pour aider leur famille. Avec une stratégie migratoire pour se prostituer. Donc il y a une identité de parcours entre les prévenues et les victimes*³².

Pourtant, à l'audience, c'est davantage la rationalité de la décision prise par la victime d'acheter à son tour des femmes qui se trouve mise en avant, en particulier par les procureurs :

[Le fait de devenir auteure après avoir été victime de traite] ça joue plutôt en défaveur, parce que justement elle sait ce qui s'est passé, elle a

31. Magistrat intervenant dans la formation sur la traite dispensée à l'École nationale de la magistrature, novembre 2015, par MD.

32. Observation, procureur, procès Onwudiwe, octobre 2016, par MD.

*connu, parce que les passages par voie aérienne tout va bien mais, quand on passe par la Libye à pied, c'est complètement encore autre chose, euh... voilà, mais... elles l'ont connu, elles le savent et elles font subir ça, c'est presque une circonstance aggravante pour moi*³³.

Alors que le cadre abolitionniste français associe spontanément l'identité de victime à la condition de prostituée et semble donc justifier la perception des travailleuses du sexe nigérianes comme avant tout victimes et, partant, entravées dans l'exercice de leur libre arbitre, c'est pourtant leur implication dans la commission d'une infraction qui non seulement prime ici, mais se trouve même redoublée par leur statut de « victime ».

*Il faut distinguer, premièrement, les prévenues qui ont commis, qui ont choisi de reproduire le schéma et d'exploiter des êtres humains, et deuxièmement, les victimes qui ont dénoncé. Il faut donc non seulement briser le réseau, mais sanctionner le basculement*³⁴.

Les victimes-auteurs, défiant les hiérarchies sexuelles dominantes, semblent alors définitivement rejetées hors de la culture des professionnels du droit. Autrement dit, face à un ordre social fondé sur la « construction sociale d'un sexe menaçant et d'un autre estimé plus inoffensif » (Cardi et Pruvost, 2012, p. 57), la figure féminine de la proxénète nigériane glisse du côté du masculin violent. Comme l'ont montré déjà différentes études de *sentencing*³⁵, plus le

33. Entretien, procureur, novembre 2016, par MD.

34. Observation, procureur, procès Onwudiwe, octobre 2016, par MD.

35. Dès la première moitié du XX^e siècle, des études nord-américaines portant sur la prise de décision des magistrats au pénal fournissent la preuve statistique de l'inégalité des traitements réservés par le système judiciaire aux populations minorisées, et en particulier aux Noirs et aux pauvres. Ces études en *sentencing*, s'attendant à la question des disparités dans les peines et en interrogeant les déterminants, connaissent un développement sans précédent au tournant des années 1960-1970, à l'apogée de l'État social et de sa logique intégrative. Le droit est alors, de plus en plus, appréhendé comme une construction sociale à l'appui du groupe dominant, et

comportement des femmes dénote des caractéristiques attribuées à la masculinité, plus la tolérance des magistrats semble faiblir (Vanhamme et Beyens, 2007). Ici, le glissement est facilité par l'exotisation de pratiques apparentées à la magie noire qui marquent la double extranéité genrée et culturelle des prévenues à l'ordre national.

* *
*

La prégnance banale et routinière des typifications culturalistes qui viennent incarner, à l'audience, les figures de victime et d'auteur d'exploitation sexuelle invite à tirer plusieurs enseignements. D'abord, elles semblent agir comme un vecteur de simplification et d'ordonnement du réel, face à des situations jugées complexes et difficilement saisissables par les professionnels du droit. Ensuite, cette « pragmatique ethnoraciale » (Fassin, 2015 [2011], p. 250-252), en traversant les débats et les représentations, n'est pas sans effets sur le jugement pénal : comme la race, la « culture » revient ici à assigner des traits immuables aux personnes censées composer des groupes fondés sur l'origine et pensés comme homogènes. Ces traits sont alors convoqués pour caractériser l'infraction et en hiérarchiser les auteurs comme les victimes. La traite se constitue ainsi en infraction racialisée, dont la traite nigériane serait l'archétype, tandis que les professionnels du droit s'érigent en représentants d'une pensée objective et « non racialisable » (Mazouz, 2020, p. 43) : celle d'une « culture » dominante, blanche, au regard de laquelle est évaluée l'altérité des justiciables.

Enfin, c'est dans leur articulation avec des normes de genre et de sexualité que la pleine portée de ces codifications culturalistes peut être saisie. La sexualité apparaît ainsi comme l'un des espaces privilégiés où vient se loger

les études en *sentencing* sont au fondement des premières dénonciations d'une justice de classe, de genre et racialisée.

l'appréciation par les juges de la distance culturelle les séparant des justiciables, laquelle conditionne largement la véracité attribuée à un récit, et l'authenticité reconnue à une victime.

La sexualité conserve ainsi sa place centrale dans la manière dont les sociétés occidentales ont pensé, depuis la colonisation, leur caractère « civilisé », en opposition à une figure de l'étranger marquée par son caractère « barbare » ou arriéré³⁶. En définissant le droit en matière d'exploitation sexuelle, ce ne sont donc pas seulement les frontières juridiques de l'infraction que tracent les magistrats, mais aussi, et surtout, les frontières du « bon genre » et de la « bonne sexualité » (Bernstein, 2012). Se trouve ainsi (re)produit, lors du procès pénal, un ordre public dont les frontières sont à la fois nationales, genrées et sexuelles.

36. Sur la sexualité comme constitutive des représentations coloniales, voir Stoler, 2002.

Libérer l'imagination. L'émancipation dans la pensée de Simone de Beauvoir

Kate Kirkpatrick

Que signifie être émancipé ou aspirer à l'émancipation ? Dans certains domaines, comme le droit de vote, les réponses à ces questions sont claires : on l'a ou on ne l'a pas. Mais Simone de Beauvoir rappelle que, d'après Montesquieu, « le droit et les mœurs ne coïncidaient pas toujours » (Beauvoir 2008a, I, p. 224) – et il faudrait modifier plus que les lois afin d'émanciper les femmes. Pour changer les mœurs, il faut libérer l'imagination de l'héritage imposé par les valeurs du passé. Mais pour que les femmes prennent conscience de ce que peut une imagination libérée, certaines conditions matérielles et morales doivent être réunies. Bien avant la publication du *Deuxième Sexe* en 1949, Beauvoir s'intéresse à la relation entre les valeurs du passé et les conditions de possibilité de l'imagination.

Pour aborder la conception que Beauvoir a de l'émancipation, le présent texte retrace sa conception de la liberté et évoque brièvement le rôle des arts littéraires dans la libération – et la mystification – de l'imagination. Finalement, pour revenir à l'actualité, la dernière partie se penchera sur ce que les féminismes iraniens contemporains doivent à la conception beauvoirienne de la liberté.

LIBERTÉ ET ÉMANCIPATION DE L'IMAGINATION

Jeune étudiante dans les années 1920, avant de rencontrer Jean-Paul Sartre, Beauvoir est fascinée par le concept de liberté de Jules Lagneau, philosophe maintenant

oublié¹. Selon Lagneau, pour chaque personne, il y a un écart entre l'« idéal » qu'elle voudrait atteindre et la réalité de ce qu'elle est. Cet idéal s'appelle notre « devoir-être » (Lagneau 1925, p. 77) qui – dans des conditions idéales – n'est pas une norme qu'on imposerait à la liberté, mais une norme choisie par chaque personne.

Il est important de commencer par Lagneau car on pré-suppose généralement que la philosophie de la liberté de Beauvoir est identique à celle de Sartre ou en est dérivée. Mais les textes attestent que ce n'est pas le cas. Beauvoir a été inspirée par plusieurs autres philosophes de la liberté. Sally Scholz a démontré que Beauvoir et Rousseau partagent une conception développementale de la liberté, selon laquelle la liberté peut être nourrie ou étouffée dans l'enfance. Pour Beauvoir comme pour Rousseau, la formation morale et politique des êtres humains dépend de ceux qui les forment, et leurs éducateurs peuvent ne pas valoriser leur liberté, ni la développer comme ils le devraient. En revanche, Beauvoir rejette « le naturalisme de Rousseau » (Scholz 2010, p. 410) et sa perspective axiologique.

Comme Beauvoir l'a dit dans les années 1940, sa morale existentialiste se définit par opposition à ce qu'elle appelle, avec Sartre et Nietzsche, « l'esprit de sérieux », qui prétend qu'il y a des valeurs dans le monde qui préexistent à l'évaluation par l'homme. Selon elle, la valeur ne peut être fondée dans le monde indépendamment de la liberté humaine. Elle ne donne pas pour autant dans le relativisme ni dans le subjectivisme, et ce n'est pas une raison pour désespérer, puisque c'est la spontanéité de la liberté qui est au fondement de la valeur : la praxis de la liberté est intrinsèquement évaluative. On peut donc conclure que les êtres humains ne sont pas de pures immanences qui acceptent et laissent intact le monde qui leur est donné.

1. Voir Kirkpatrick 2021, p. 90, 103 ; Beauvoir 2008b, p. 314 (20 avril 1927).

Au cœur de l'éthique de Beauvoir, on trouve un précepte défini dans son essai *Pour une morale de l'ambiguïté* (1947), selon lequel autrui doit être traité « comme une liberté à fin de sa liberté » (Beauvoir 2017, p. 176)². En l'absence de Dieu ou d'une source de valeur transcendante, le bien d'un individu ne peut être décidé *a priori*, de l'extérieur. Puisque chaque individu commence sa vie dans une dépendance matérielle et axiologique vis-à-vis des autres, Beauvoir démontre que, dans l'enfance, chaque individu est « jeté dans un univers qu'il n'a pas contribué à constituer, qui a été façonné sans lui et qui apparaît comme un absolu auquel il ne peut que se soumettre » (Beauvoir 2018, p. 47). Aux yeux de l'enfant, écrit Beauvoir, les inventions humaines – les mots, les mœurs, les valeurs – sont « des faits donnés, inéluctables comme le ciel et les arbres » (*ibid.*). L'enfant vit dans « un monde sérieux » où ces valeurs apparaissent comme des choses préétablies, « toutes faites », mais l'enfant n'est pas sérieux.

Selon l'*Émile* de Rousseau et cet essai de Beauvoir, il est normal que les enfants soient habitués à accepter les opinions des autres, puisqu'ils s'appuient sur celles-ci pour leur connaissance du monde et d'eux-mêmes ; leur comportement et leur auto-évaluation sont donc façonnés par les évaluations que les autres font d'eux. Cependant, cette dépendance à l'égard des opinions d'autrui peut aller au-delà du stade où elle est nécessaire au développement de l'enfant, de sorte que, comme l'affirme Rousseau, je tire « le sentiment de ma propre existence » des autres au lieu de devenir un individu évaluateur à part entière. Toutefois, tous les êtres humains ne font pas l'« apprentissage de la liberté ». Au contraire, beaucoup font un apprentissage du sérieux, qui les décourage de réfléchir aux origines de leurs idéaux et de se

2. La formulation n'est pas très claire. On peut comprendre que le principe est de traiter autrui comme une liberté (une personne libre) qui a pour finalité la réalisation de sa liberté.

demander s'ils approuvent vraiment les valeurs dont ils héritent.

Beauvoir affirme qu'il s'agit là d'un danger particulier pour les êtres qui « n'ont aucun moyen de briser le plafond qui est tendu au-dessus de leur tête ». Les individus qui vivent sous ce plafond de valeurs « peuvent exercer leur liberté, mais seulement à l'intérieur de cet univers qui a été mis en place devant eux, sans eux ». Dans « beaucoup de civilisations », affirme Beauvoir, telle a été la situation des femmes : « elles ne peuvent que subir les lois, les dieux, les mœurs, les vérités créées par les mâles » (Beauvoir 2017, p. 50).

Lorsque la liberté arrive à maturité, chez l'adolescent, quand il reconnaît le pouvoir évaluatif de sa liberté, on peut y voir une libération joyeuse. Mais même lorsqu'elle est joyeuse, Beauvoir affirme qu'elle est inquiétante. Que vais-je valoriser ? Pour quoi vais-je lutter ?

C'est à ce moment qu'il se décide ; si l'histoire que l'on pourrait appeler naturelle d'un individu : sa sensualité, ses complexes affectifs, etc., dépend surtout de son enfance, c'est l'adolescence qui apparaît comme le moment du choix moral : alors la liberté se révèle et il faut décider de son attitude en face d'elle. (Beauvoir 2017, p. 53.)

Mais comment décider de son attitude ? C'est là que l'imagination intervient.

Pour Beauvoir, l'imagination est le creuset du possible – des *possibilités* concrètes de réaliser la liberté d'une vie singulière, entre autres libertés. Mais, ajoute-t-elle, l'imagination est constituée de manière intersubjective. Ce qu'elle entend par là, ce n'est pas seulement que, dès l'enfance, nos imaginations sont remplies – comme des bibliothèques ou des galeries – de récits ou d'images possibles de ce que pourraient être nos vies. Selon Beauvoir, « c'est toujours à partir de ce qu'il a été qu'un homme décide de ce qu'il veut être » (Beauvoir 2017, p. 52). Mais ce ne sont pas seulement

les expériences vécues qui comptent dans la construction de notre imaginaire et dans nos décisions concrètes. Ce sont aussi les expériences *lues*. Selon son article « Littérature et métaphysique » (1946), lire « permet d'effectuer des expériences imaginaires », ce qui est « un enrichissement qu'aucun enseignement doctrinal ne pourrait remplacer » (Beauvoir 2007, p. 73).

Dans *Le Deuxième Sexe*, Beauvoir combine ses intérêts pour la liberté et pour le pouvoir de la littérature, en exprimant son désaccord avec Lagneau et Rousseau. Selon elle, Lagneau a eu tort de supposer que chaque personne a un devoir-être qui est le résultat de la valeur qu'elle accorde à la liberté. Dans les situations d'oppression, l'« histoire naturelle de l'individu » est souvent une histoire dans laquelle son devoir-être a été imposé de l'extérieur.

L'« histoire naturelle de l'individu » est centrale pour comprendre l'attitude d'un individu à l'égard de la liberté. *Pour une morale de l'ambiguïté* énumère plusieurs postures existentielles communes adoptées pour nier la liberté : l'homme sérieux, le sous-homme, le nihiliste, l'aventurier. Elles illustrent que dans certaines conditions – fraîches dans la mémoire de ceux qui ont été témoins de la montée du fascisme en Europe et, en France, de l'occupation nazie –, les figures exemplaires ont une fonction idéologique, qu'il s'agisse de servir les idoles de la nation ou de la famille, ou de fournir des alibis à l'inaction. Là où des philosophes tels que Nietzsche et Schopenhauer décrivent l'exemplarité comme étant au service de l'homme et de la société, en parlant de « vrais hommes » et de « phares de l'humanité », Beauvoir, en se penchant sur l'exemplarité des femmes, trouve peu de « vraies femmes », mais plutôt une « pluralité de mythes incompatibles » (Beauvoir 2008a, I, p. 396), qui font presque tous croire aux femmes que leur valeur est instrumentale, dépendante de leur être-pour-les-hommes.

L'AMOUR COMME DESTIN ET COMME ALIÉNATION

Dans la partie du *Deuxième Sexe* consacrée à « l'Histoire », Beauvoir affirme que les femmes n'ont pas toujours été définies comme l'Autre absolu (2008a, I, p. 124 n.) et que les relations entre les droits et les mœurs ont varié de façon spectaculaire au fil du temps. Ces variations démontrent que les droits abstraits étaient insuffisants pour définir la situation de la femme, et qu'ils ont rarement créé les conditions de possibilité d'une liberté concrète : « très souvent, la liberté abstraite et les pouvoirs concrets varient inversement » (2008a, I, p. 153). À mesure que son récit historique se rapproche du présent, Beauvoir rejette la vision hégélienne selon laquelle les relations sociales et politiques existantes (par exemple la famille, l'État) garantissent la liberté. Comme pour le Marx des *Manuscrits de 1844*, la théorie de Beauvoir est que ces institutions et ces relations sont aliénantes. L'institution qui occupe une place centrale dans la critique de Marx à l'égard de Hegel est la propriété privée, ce qui l'amène à la conclusion bien connue que les êtres humains sont aliénés à quatre égards : par rapport aux produits de leur travail, à leur activité, à leur propre humanité et par rapport aux autres êtres humains.

Beauvoir aborde l'aliénation des femmes – dans les quatre sens de Marx – dans le tome II du *Deuxième Sexe*. Mais d'abord, elle montre que le « mythe » de l'altérité absolue des femmes les a exclues du domaine du travail et a structuré l'État et les institutions sociales, et qu'en outre il continue à envahir l'imaginaire des hommes et des femmes en leur proposant des modèles de devenir. Dans la société capitaliste bourgeoise, surtout après la révolution industrielle, les représentations imaginaires dominantes des hommes et des femmes ont changé de forme, de sorte que le principal (sinon l'unique) domaine dans lequel les femmes pouvaient espérer être valorisées dans leur singularité était celui où elles étaient pour-les-hommes – dans le mariage et la

famille (ou ses corollaires illicites). Leur destin était d'aimer et de donner. Ces représentations étaient communes aux mythes féminins, chrétiens aussi bien que laïques, ce qu'elle illustre en utilisant des exemples d'écrivains fascistes, catholiques, athées, surréalistes, romantiques ou libertins.

Alors qu'on fait lire *Robinson Crusoé* à l'Émile de Rousseau pour l'encourager à comprendre que la liberté est le plus grand bien, les auteurs que Beauvoir analyse présentent l'« amour » comme le plus grand bien de la femme – et le seul domaine dans lequel elle pourrait faire l'expérience de la reconnaissance réciproque. Beauvoir ne s'oppose pas à l'amour lui-même – en tant qu'expression de la spontanéité de la liberté, il fait partie des plus grands biens de l'humanité –, mais elle s'oppose aux mythes asymétriques de l'amour qui incitent les femmes à accepter d'aliéner leur liberté au nom de l'amour. Pour développer cette affirmation, nous nous tournerons d'abord vers les exemples littéraires proposés par Beauvoir, puis vers la place qu'ils occupent dans *Le Deuxième Sexe*.

Le premier auteur dont parle Beauvoir, Henry de Montherlant – bien connu à l'époque, plus tard élu à l'Académie française –, est l'auteur de la tétralogie antiféministe *Les Jeunes Filles* (1936-1939), qui s'est vendue à des millions d'exemplaires et a été traduite dans de nombreuses langues. Beauvoir critique son univers littéraire parce qu'il ne fournit aucun exemple de femme qui soit pleinement consciente. Les protagonistes masculins de Montherlant aspirent à la domination ; leur statut « héroïque » est toujours obtenu en dominant les autres dans des hiérarchies de valeurs – qu'il s'agisse de hiérarchies de sexe, de région ou de race. Le D. H. Lawrence de Beauvoir, lui aussi, « croit passionnément à la suprématie mâle » (2008a, I, p. 347) et « déteste les femmes modernes [...] qui revendiquent une conscience » (p. 349) ; pour Lawrence, la femme est « faite pour se donner, pas pour prendre » (*ibid.*). L'écrivain catholique Paul Claudel présente la femme comme un risque pris par

Dieu dans la création, une sorte de joker cosmique : la femme est « l'élément de risque qu'il a délibérément introduit au milieu de sa merveilleuse construction » ; un risque qui est évité si elle aime et se donne. Parmi les écrivains que Beauvoir considère, un seul lui inspire un certain respect moral : Stendhal était scandalisé par la condition imposée aux femmes, et il attribuait les fautes qu'on leur reprochait à cette condition plutôt qu'à leur nature.

Cette partie du *Deuxième Sexe* reconnaît explicitement que les « mythes » de grandeur véhiculés par les modèles moraux sont « différemment orchestrés pour chaque individu », en fonction des valeurs qu'il a embrassées dans sa vie et des conditions matérielles qui sont les siennes. Mais pour chacun des auteurs considérés par Beauvoir, la « vraie femme » est une femme dont le destin est d'aimer un homme : « On exige d'elle en tout cas l'oubli de soi et l'amour » (2008a, I, p. 393).

ON NE NAÎT PAS GÉNIE, ON LE DEVIENT

Les exemples bourgeois dominants de « femmes » définissaient celles-ci (comme l'éducation de Rousseau l'exigeait) « par rapport aux hommes », et leur promettaient que leurs désirs de repos et de reconnaissance seraient satisfaits dans des vies d'épouses, de mères, de maîtresses, d'hétaïres, de prostituées ou, pour les mystiques, sous le regard de Dieu – au lieu de les encourager à poursuivre les types de projets qui ont tendance à être qualifiés de « grandeur » ou de « génie ». Mais, comme l'a souligné Beauvoir, « être, c'est être devenu » (2008a, I, p. 27). Alors que Nietzsche rejetait les discours sur le génie et le talent inné comme étant contre-productifs pour l'épanouissement humain, Beauvoir s'est tournée vers les concepts de « féminité » et d'« amour » pour les soumettre à un examen similaire, se demandant pourquoi certains considéraient la hiérarchie sexuelle et le sacrifice asymétrique de soi

comme une question de nature plutôt que d'accoutumance dans des conditions objectives aliénantes. Dans le premier tome du *Deuxième Sexe*, Beauvoir affirme qu'« on ne naît pas génie : on le devient ; et la condition féminine a rendu jusqu'à présent ce devenir impossible » (2008a, I, p. 228). Beauvoir poursuit cette idée à la fin du second tome, en affirmant que pour expliquer les limites de la femme, « il faut se référer à sa situation et non à une essence mystérieuse ». L'idée que la femme n'a pas de « génie créateur » a été défendue *ad nauseam* (2008a, II, p. 630).

Beauvoir ne s'oppose pas à l'oubli de soi ou à l'amour en eux-mêmes ; dans son éthique, la pratique de la valorisation de la liberté exige la générosité. Elle s'oppose plutôt à ces exemples au motif qu'ils sont révélateurs de l'incapacité historique des hommes à comprendre la réciprocité (2008a, I, p. 400). Pour s'oublier, il faut être devenu un individu évaluateur capable de valoriser l'oubli de soi ; pour que l'amour soit généreux, il faut qu'il soit libre. Et dans des contextes où les femmes n'étaient pas éduquées à leur propre liberté, mais où l'on attendait d'elles qu'elles donnent sans réciprocité, les exemples de « grandes femmes » ont souvent servi une fonction idéologique pour les hommes comme pour les femmes, conduisant à la déception et à l'aliénation pour les uns comme pour les autres. Dans ces conditions, la liberté de nombreuses femmes est frustrée, leur avenir n'est pas ouvert, leur amour ne peut être communiqué et reçu comme un don.

Comme Beauvoir le présente, le premier tome du *Deuxième Sexe* traite de la manière dont « la réalité féminine s'est constituée, pourquoi la femme a été définie comme l'Autre et quelles en ont été les conséquences du point de vue des hommes » (2008a, I, p. 34). Dans l'histoire de la philosophie occidentale et dans les lois et les institutions, les femmes ont été définies comme des êtres humains défectueux, incapables de génie, de travail créatif, ou même d'individualité. Cette histoire joue un rôle important dans

la généalogie de la hiérarchie sexuelle que Beauvoir élabore, et dans son rejet de la théorie de la reconnaissance de Hegel. Les idées d'Aristote selon lesquelles les femmes étaient des mâles défectueux, caractérisés par la passivité, « n'ont pas perdu tout crédit », écrit-elle ; « Hegel estime que les deux sexes doivent être différents : l'un sera actif, l'autre passif, et il va de soi que la passivité sera le lot de la femelle » (2008a, I, p. 44)³.

Dans *Pyrrhus et Cinéas* et *Pour une morale de l'ambiguïté*, Beauvoir rejette la conception hégélienne de la reconnaissance pour la raison, tirée de Kierkegaard, selon laquelle ce n'est pas en tant qu'universel abstrait que les êtres humains désirent être reconnus par les autres, mais en tant qu'humain singulier, dans la particularité concrète de leur corps et de leur conscience. En outre, elle rejette la conception de Hegel concernant la source des valeurs, affirmant que « ce n'est pas l'homme impersonnel, universel qui est la source des valeurs : c'est la pluralité des hommes concrets, singuliers, se projetant vers leurs fins propres à partir de situations dont la particularité est aussi radicale, aussi irréductible que la subjectivité elle-même » (Beauvoir 2017, p. 24). Dans *Le Deuxième Sexe*, après avoir reconnu que l'« évolution fonctionnelle » de la femme la distingue de l'homme (2008a, I, p. 64), Beauvoir affirme que cela n'implique pas que « la vie individuelle de la femme [ne soit] pas

3. Dans *De generatione* d'Aristote, la femme est définie comme un mâle défectueux, un accident. Thomas d'Aquin a tenté de réconcilier ce point de vue et l'existence d'une hiérarchie sexuelle avec les doctrines chrétiennes selon lesquelles tout ce que Dieu a créé est bon et que, dans des relations sociales justes, « là où il n'y a pas de péché, il n'y a pas d'inégalité ». Pour ce faire, il affirme que Dieu a créé l'homme pour aider la femme, non pas dans le domaine du travail, où l'aide d'un autre homme est préférable, mais dans le domaine de la génération. Puisque la femme joue un rôle nécessaire dans la génération, sa nature humaine n'est pas « défectueuse ». Mais dans sa nature individuelle, elle est « défectueuse et mal conçue », avec seulement un pouvoir de génération passif. Voir *De generatione*, II, 3 ; *Summa theologiae*, Prima Pars, question 92 ; et le chapitre « Les données biologiques » du *Deuxième Sexe* (2008a, I).

aussi riche que celle de l'homme » (2008a, I, p. 76), que la hiérarchie sexuelle soit justifiée ou que le « destin substantiel » de la femme soit fixe – ou qu'elle ne puisse (comme le pense Hegel) mener une vie éthique qu'au sein de la famille⁴.

Depuis Rousseau, par exemple dans les œuvres d'Auguste Comte pour qui la femme incarne l'Altruisme, la « morale familiale » en France trouvait un fil conducteur dans l'idée que les hommes et les femmes ont des téléologies différentes, les hommes étant créés pour la liberté et les femmes pour aimer les autres. En analysant les mythes littéraires, la méthode de Beauvoir est similaire à celle de Norbert Guterman et Henri Lefebvre qui, dans *La Conscience mystifiée* (1999 [1936]), soutenaient que la philosophie spéculative, en se concentrant sur les idées et le « système des choses », n'était pas correctement liée au réel, puisqu'elle ne se concentrait pas sur la transformation des « choses elles-mêmes » dans la praxis de la vie de tous les jours (1999, p. 49). La philosophie, écrivaient-ils, en « dédaignant la masse des hommes, [...] dédaigne aussi la masse des moments quotidiens de cette vie à laquelle elle prétend donner un sens » (p. 56). La science de l'idéologie qu'ils proposaient incluait une analyse de la littérature en tant qu'expression de la conscience de l'homme moderne et des illusions bourgeoises, afin d'éclairer « le fossé entre la vie et les idées que l'homme se fait de la vie » (p. 149). Selon eux, les marxistes – malgré les ressources théoriques des premiers écrits de Marx – avaient abandonné l'analyse des mystifications sociales et de la mutilation des relations humaines entre les hommes, s'occupant avant tout de questions économiques. C'est Freud, « presque seul – et d'un point de vue équivoque, idéaliste et bourgeois », qui a exploré ces domaines (p. 80).

4. Sur le destin de la femme selon Hegel, voir le § 166 des *Principes de la philosophie du droit*.

Dans le tome I du *Deuxième Sexe*, en s'appuyant sur de nombreux auteurs évoqués par Guterman et Lefebvre (dont Montherlant, Lawrence, Stendhal et Nietzsche), Beauvoir explore les « mythes incompatibles » de la femme pour éclairer le fossé entre les idées que l'homme se fait de « la Femme » et la vie que mènent les femmes. Elle affirme que, pour comprendre les relations inhumaines entre les hommes, l'analyse économique et la critique immanente de la religion ne suffisent pas : les philosophes matérialistes doivent également prendre en compte les désirs humains de repos et de reconnaissance, d'aimer et d'être aimé, ainsi que les valeurs impliquées dans la vie quotidienne des femmes. Bien que Beauvoir ne nomme pas toujours ses interlocuteurs politiques, son approche existentialiste s'engage de manière critique avec les chrétiens et les laïques, les personalistes et les marxistes, en affirmant que ce n'est pas seulement en projetant des dieux que les hommes ont cherché à fuir l'injustice de ce monde, mais aussi en divisant et en projetant l'ambiguïté, les peurs ambivalentes et les fantasmes des hommes sur « la Femme »⁵. Et tandis que les hommes et les femmes peuvent chercher à fuir la condition humaine – la réalité de la souffrance, l'inquiétude sur le temps qui passe, la possibilité de la liberté et l'ambiguïté d'être à la fois conscience et matière, esprit et chair –, les philosophes ont pensé le monde et la philosophie elle-même d'une manière qui donne aux hommes des alibis, en rendant la misère humaine et la hiérarchie sexuelle « naturelles » au lieu d'en faire des situations dont nous sommes responsables et que nous pourrions transformer.

5. Dans sa critique de la critique immanente de la religion, Beauvoir affirme que la manière dont les hommes du passé ont assumé leur ambivalence face aux limites du donné et aux possibilités de liberté était telle qu'avec l'avènement du patriarcat, la nature et la vie ont pris un « double aspect », caractérisé par ces polarités : conscience/matière, volonté/passivité, transcendance/immanence, esprit/chair. Après avoir identifié le patriarcat comme la source de ce double aspect et du déni de l'ambiguïté ontologique humaine, elle retrace la projection du pôle dévalorisé de la dualité sur les femmes (Beauvoir 2008a, I, p. 245).

L'APPRENTISSAGE DE L'ALIÉNATION

Le tome II du *Deuxième Sexe* – « L'expérience vécue » – rejette les modèles freudiens du développement psychosexuel qui prévalaient à l'époque, en soutenant que ce n'est pas l'anatomie féminine qui provoque des sentiments d'infériorité chez certaines femmes, ni la passivité, l'aliénation et la honte que tant de personnes, tout au long de l'histoire de la philosophie et de la sexualité, ont associées aux corps féminins. C'est plutôt la découverte de la « hiérarchie des sexes » qui, chez la femme, « modifie la conscience qu'elle prend d'elle-même » (Beauvoir 2008a, II, p. 38). Au lieu d'un « apprentissage de leur liberté » (Beauvoir 2017, p. 50), l'enfance et l'adolescence offrent, pour beaucoup de filles, un apprentissage de l'aliénation, au cours duquel elles se sentent déchirées entre leur propre autonomie et l'obligation de se conformer aux mythes de la « féminité » qui dépersonnalisent leur corps, dévalorisent leur travail et valorisent l'amour aliéné et des relations sexuelles aliénantes. Tout au long de ce volume, l'attention se porte sur les différentes façons dont le corps féminin peut être vécu et sur l'importance de prendre en compte les variations de la dépendance économique et axiologique des femmes vis-à-vis des hommes, puisque beaucoup d'entre elles, en 1949, avaient été éduquées à dépendre des hommes pour leurs moyens de subsistance et le sens de leur vie.

Dans l'imaginaire des écrivains, affirme Beauvoir, le seul moyen pour les femmes de survivre matériellement et d'être reconnues aux yeux des autres est ce qu'elle appelle « être-pour-les-hommes » (2008a, I, p. 234). Bien qu'il y ait eu des femmes exceptionnelles dans l'histoire, Beauvoir trouve une explication économique derrière l'asymétrie des mythes de la Femme. L'indépendance économique des hommes leur offre des possibilités d'indépendance et d'invention, ainsi que des moyens de communication entre eux. Dans le contexte de 1949, la femme, en revanche, « n'a guère les moyens de

sonder son propre cœur » (2008a, I, p. 402), de découvrir et d'inventer ses valeurs. Les cas où les femmes ont des privilèges économiques et sociaux montrent que c'est leur situation, et non leur sexe, qui leur donne des possibilités de découverte et d'invention et ainsi leur permet d'être entendues.

Il y a donc des conditions matérielles, politiques, et des imaginaires qui sont nécessaires à l'émancipation des femmes. Beauvoir écrit dans *Pyrrhus et Cinéas* qu'il faut d'abord avoir « la santé, le loisir, la sécurité, la libre disposition [de soi-même] » (2020, p. 107). Ensuite, il faut que tout le monde reconnaisse que nous pouvons réaliser nos propres libertés, mais que nous devons « seulement en appeler à la liberté d'autrui, non la contraindre » (p. 105). Pour établir un rapport éthique à autrui, deux conditions nécessaires doivent être remplies :

Il faut d'abord qu'il me soit permis d'appeler. Je lutterai donc contre ceux qui voudront étouffer ma voix, m'empêcher de m'exprimer, m'empêcher d'être. [...] [E]t il faut que j'aie devant moi des hommes [*sic*] qui sont libres *pour moi*, qui puissent répondre à mon appel (p. 106).

Pour Beauvoir, *écrire*, c'est faire appel à la liberté des autres, c'est essayer (sans nécessairement y parvenir), par le biais d'expériences imaginaires, de révéler de nouvelles possibilités. Ce fut son objectif dans ses romans, mais aussi dans ses mémoires – où son concept de liberté n'est pas donné sous la forme d'une définition propositionnelle mais d'une expérience imaginaire de sa propre vie.

Pour les chercheurs et chercheuses qui s'intéressent à l'émancipation, cela soulève une question passionnante : qu'est-ce qui est le plus émancipateur, les concepts de sa philosophie ou les images de la vie du philosophe ? Ce n'est qu'au cours des dernières décennies que l'on a commencé à prendre conscience de l'héritage mondial de cet appel de

Beauvoir à la liberté de ses lecteurs internationaux⁶. Pour conclure sur un exemple significatif, nous allons maintenant évoquer l'héritage de Beauvoir dans les féminismes iraniens contemporains.

BEAUVOIR, FIGURE DE LA LIBERTÉ POUR LES FÉMINISMES IRANIENS CONTEMPORAINS

Dans son livre de 2018, *Le Rendez-vous iranien de Simone de Beauvoir*, Chahla Chafiq se pose deux questions : « pour quoi et en quoi la figure de Simone de Beauvoir attirait-elle l'attention de jeunes Iranien·nes ? » (2018, p. 12). Que cela soit dû ou non à l'absence de traductions des œuvres philosophiques de Beauvoir en persan⁷, ce n'est pas Beauvoir étudiant Lagneau ou Rousseau que l'on trouve ici. C'est plutôt Beauvoir elle-même, en tant qu'activiste et figure de la liberté, qui s'épanouit dans l'imaginaire des jeunes féministes iraniennes. Lors de la révolution de 1979, quand elles protestaient contre le nouveau régime islamiste avec le slogan « À l'aube de la liberté, nous n'avons pas de liberté », les femmes iraniennes ont suscité la solidarité de Beauvoir et d'autres féministes. Dans les décennies suivantes, l'image de Beauvoir a continué d'être invoquée dans les luttes féministes contre les « devoir-être » imposés de l'extérieur.

Par exemple, en 2004, Fariba Davoodi Mohajer a écrit :

Il faudrait que nous, femmes, nous nous répétions chaque jour cette fameuse phrase : « On ne naît pas femme, on le devient. » [...]

6. Voir Chaperon et Rouch 2023 sur la réception du *Deuxième Sexe* dans le contexte de la guerre froide ; et Kruks 2017 et Kirkpatrick 2024 sur l'absence de Marx dans la réception américaine du *Deuxième Sexe*.

7. Selon Chafiq, les œuvres traduites en persan sont : *Les Mandarins*, *Tous les hommes sont mortels*, *L'Invitée*, *La Femme rompue*, *Une mort très douce*, *Mémoires*, *La Vieillesse*, *La Cérémonie des adieux*, *Entretiens avec Jean-Paul Sartre* (Chafiq 2018, p. 131).

Les femmes de notre société font face au système patriarcal. Pour le changer et obtenir l'égalité, elles doivent toutes devenir Simone de Beauvoir⁸.

Trois ans après avoir écrit ces mots, leur autrice a été condamnée à quatre ans de prison pour ses activités féministes. Et elle était loin d'être la seule : Chafiq retrace l'histoire de plusieurs femmes que la lecture du *Deuxième Sexe* a conduites à l'activisme et aussi à l'emprisonnement (Chafiq 2018, p. 109). Les choses ont beaucoup changé en Iran depuis la publication de son livre, mais les féministes activistes s'inspirent encore actuellement de la figure de Simone de Beauvoir.

Simone de Beauvoir montre que de nombreuses conditions doivent être réunies pour pouvoir être émancipé, ou même aspirer à l'émancipation. Dans l'héritage de la « pensée beauvoirienne », on voit qu'un moyen d'enraciner ses espoirs d'émancipation est de forger un autrui imaginaire qui, par son exemple, ouvrira le champ des possibles. Si l'appel d'une personne est entendu par d'autres, ces racines peuvent s'épanouir en action collective, dans l'espoir de donner une réalité concrète à ces nouvelles possibilités.

8. Fariba Davoodi Mohajer, « On nous élève femmes », *Vaghaieh etefaghieh*, 2004 ; cité par Chafiq 2018, p. 108.

Pour une politique d'humanité

Souleymane Bachir Diagne

Il est un principe de la « foi bahaïe », cette religion abrahamique sortie des flancs de l'islam en Iran au XIX^e siècle, qui exprime en des mots simples le sens d'une politique d'humanité. Ce principe dit que la terre n'est qu'un seul pays et tous les hommes en sont les citoyens.

Nous avons aujourd'hui le réflexe de dénoncer l'anthropocentrisme du principe, et donc celui de substituer « vivants » à « hommes ». Nous avons aussi peut-être le réflexe de tout bonnement écarter le propos d'un revers de main en y voyant un simple vœu pieux comme tout ce qui nous vient des religions. Mais, comme l'a rappelé David Geselson¹, il faut croire en la force des mots, d'autant que les deux grandes crises cosmiques que nous vivons, celle sanitaire de la pandémie et celle climatique du réchauffement, nous commandent de croire en la force de ce qui est d'abord le constat – avant d'être un principe et un programme – qu'en effet la terre n'est qu'un seul pays.

Le premier phénomène cosmique qu'est la crise du Covid-19 a mis à nu ce qui n'allait pas dans notre monde, et nous a sommés d'imaginer « l'après », en faisant le vœu qu'il ne sera pas un simple retour au monde d'avant. Un tel retour n'est de toute façon ni possible ni souhaitable, car cette crise sanitaire et la crise économique et sociale qui l'accompagne, comme une seconde vague tout aussi mortifère, imposent de revisiter les présupposés de ce « monde

1. Voir, dans ce volume, l'entretien avec David Geselson.

d'avant », d'autant que d'autres crises sanitaires de nature analogue peuvent survenir.

Car s'il y a un présupposé que la crise a fait voler en éclats, c'est l'idée que l'on peut s'abriter des autres derrière ses frontières. Le virus, à peine né, a fait le tour du monde en un rien de temps.

La crise environnementale aussi nous dit que la terre n'est qu'un seul pays. C'est notre espèce qui dans sa totalité est devenue aujourd'hui une force planétaire de destruction, nous rendant collectivement responsables de ce qui est déjà plus qu'une simple menace climatique, provoquant un phénomène mondial d'éco-anxiété. Ce concept, forgé en 1996 par la chercheuse belgo-canadienne Véronique Lapaige, nomme la peur de la catastrophe environnementale et, au-delà, le sentiment que notre monde tel que nous le connaissons va vers le désastre climatique qu'annonce le réchauffement devenu aujourd'hui évident. Cette éco-anxiété, qui touche surtout la jeunesse, est un phénomène véritablement mondial, ainsi que le montre une enquête menée en 2021 auprès des jeunes de dix pays et publiée dans le journal en ligne *The Lancet*, sous la direction d'Elizabeth Marks et de Caroline Hickman de l'Université de Bath².

Les résultats montrent, pour l'essentiel, une peur de l'avenir chez les jeunes qui est telle qu'ils hésitent à avoir des enfants, à les mettre au monde – selon l'expression consacrée – quand ce monde s'avère si incertain. L'enquête menée auprès de 10 000 jeunes ayant entre 16 et 25 ans et vivant dans l'un des dix pays choisis pour l'étude (Australie, Brésil, Finlande, France, Inde, Nigéria, Philippines,

2. Caroline Hickman*, Elizabeth Marks*, Panu Pihkala, Susan Clayton, Eric R. Lewandowski, Elouise E. Mayall, Britt Wray, Catriona Mellor, Lise van Susteren, « Climate Anxiety in Children and Young People and Their Beliefs about Government Responses to Climate Change : A Global Survey », www.thelancet.com/planetary-health, vol. 5, n° 12, décembre 2021.

Portugal, Royaume-Uni, États-Unis) révèle ainsi, pour citer un de ses résultats, que l'inquiétude concernant le changement climatique est « extrême » chez 27 % de la population considérée, très grande chez 32 %, modérée chez 25 %, légère chez 11 % et nulle chez 5 %. Pour montrer le caractère mondial de l'éco-anxiété, il est bon de souligner que les chiffres d'un pays comme le Nigéria sont tout à fait comparables à ceux du Royaume-Uni. Il s'agit d'une anxiété qui anticipe et qui peut donc empêcher les jeunes de se projeter vers l'avenir, avec l'élan, en principe naturel, dont les individus et les sociétés ont besoin pour vivre.

Puisque ces deux crises nous disent que la terre n'est qu'un seul pays, notre réponse doit être : « oui, la terre n'est qu'un seul pays », c'est-à-dire qu'il faut reconnaître que nous devons tirer les leçons de la dévastation sanitaire et environnementale et prendre conscience de la nécessité de faire advenir un monde autre, dont la base sera une politique d'humanité. Ainsi notre réponse doit être la seconde partie du principe bahaï qui déclare que tous les hommes sont citoyens de la terre. Il faut bien entendu comprendre « sont » comme « devraient être ». Ce qui devrait être, c'est ce que vise ce qu'on appellera une « cosmopolitique » avec le philosophe Étienne Balibar, qui déclare que « toute politique doit être désormais pensée et pratiquée comme une cosmopolitique, une politique du monde et de la mondialité », ajoutant qu'elle doit être « une politique de l'espèce humaine »³. La proposition de Balibar implique un combat contre les inégalités que les deux crises planétaires ne font que renforcer.

3. Étienne Balibar, *Cosmopolitique. Des frontières à l'espèce humaine*, Paris, La Découverte, 2022, p. 5.

REFUSER LA FATALITÉ DE L'INJUSTICE DES RAPPORTS ENTRE LE SUD ET LE NORD

Il est facile de montrer sur une carte que les inégalités révélées par les crises sanitaire et environnementale manifestent une ligne de fracture entre pays du Nord et ceux du Sud.

Lorsqu'il est devenu évident que la crise du Covid-19 allait devenir une pandémie mortelle, on s'attendait, comme toujours, à ce que l'Afrique soit finalement la principale victime du virus. On s'attendait à ce que ses faibles infrastructures de santé publique ne fassent pas le poids face au virus et soient rapidement submergées, que les États africains ne parviennent pas à mettre en œuvre les mesures sévères nécessaires pour protéger leurs populations et que cette situation soit synonyme de troubles sociaux pouvant conduire au chaos.

C'est encore une fois la reconnaissance de l'inégalité face à la maladie et à la mort dont il est question. Quelle que soit l'origine du virus, il finira par suivre dans ses ravages le chemin de la moindre résistance et deviendra une nouvelle tragédie africaine, encore une. Ce sentiment de la fatalité qui s'était ainsi exprimé est ce que Léopold Sédar Senghor, le premier président du Sénégal, avait appelé « l'ordre de l'injustice qui régit les rapports entre le Nord et le Sud »⁴. Ne voyons pas en ces rapports, nous dit Senghor, seulement une fracture, pour ainsi dire naturelle, entre un Nord riche et un Sud sous-développé, qui seraient donc définis uniquement en termes économiques. Pour le penseur et homme d'État sénégalais, le fondement de l'ordre régnant de l'injustice mondiale est principalement culturel et seulement secondairement économique. Pour lui, un ordre économique mondial fondé sur l'inégalité est lié à un « mépris culturel » structurel.

4. Léopold Sédar Senghor, « La culture face à la crise », in *Liberté 5. Le dialogue des cultures*, Paris, Seuil, 1993, p. 194.

On se rappelle, par exemple, la proposition qui a tout simplement été bloquée par les États-Unis, le Royaume-Uni et l'Union européenne : que les pays en développement ayant des capacités dans le domaine augmentent l'offre de vaccins en fabriquant des génériques, à condition que l'Organisation mondiale du commerce (OMC) accepte de suspendre pour cause de pandémie, et donc en cas de force majeure, les protections habituelles de la propriété intellectuelle. Il est significatif que deux pays du Sud global, parmi ceux qui ont des capacités de production pharmaceutique réelles, qui ont présenté l'année dernière à l'OMC cette demande d'exonération, l'Inde et l'Afrique du Sud, aient connu un moment un état de catastrophe sanitaire. Il a été opposé à cette demande, de manière continue, même appuyée avec la dernière énergie par des scientifiques de renom comme le docteur Anthony Fauci, qu'il faudrait développer pour ce faire des infrastructures industrielles complexes au-delà de la simple mise à disposition du brevet. Cela fait sens mais ultimement cela revient à dire que, puisque le chemin est long pour développer les moyens de production d'un vaccin, il est inutile de s'y engager. Et, en fin de compte, si le monde a un besoin vital de mon vaccin alors le monde est mon marché. Christiane Taubira a insisté à juste titre sur la différence entre une mondialisation par le marché et une mondialité dont elle écrit qu'elle « contient à la fois la conscience du monde et la volonté de le relier non par la seule économie marchande, mais par une envie d'un devenir solidaire »⁵.

Une étude a été menée à l'université de Notre Dame pour mesurer la vulnérabilité climatique des différents pays du monde⁶. Sans surprise, l'étude montre que l'indice de

5. Christiane Taubira, « Monde, mondialisation et mondialité », *La Revue européenne du droit*, 2021/1, n° 2 (« Gouverner la mondialisation »), p. 54.

6. Le programme Notre Dame Global Adaptation Initiative, ou ND-GAIN, étudie chaque année plus de deux décennies de données permettant de classer plus de 180 pays selon leur vulnérabilité et leur capacité à s'adapter aux conséquences du changement climatique. Voir le ND-GAIN Country Index sur le site <https://gain.nd.edu/>.

vulnérabilité des pays du Sud global est largement supérieur à celui des pays du Nord. L'injustice tient à ce que moins les pays ont une responsabilité dans la crise climatique, plus ils s'avèrent vulnérables à ses conséquences.

Alors, qu'en est-il d'une politique d'humanité, d'une « cosmopolitique du monde et de la mondialité », quand nous avons affaire à un monde fragmenté en tribus ?

UNE POLITIQUE DE LA SOCIÉTÉ OUVERTE, CONTRE L'INSTINCT DE TRIBU

En appeler à l'humanité, c'est retrouver l'opposition qu'établit le philosophe Henri Bergson entre un instinct de tribu et une politique de la société ouverte qui se donne l'humanité pour horizon⁷. L'instinct de tribu, c'est une morale close qui se traduit en une politique du repli et des frontières que l'on solidifie en murs pour tenir hors de chez soi l'autre, le migrant, l'étranger, le différent : c'est le populisme, c'est l'ethno-nationalisme.

Hier c'était l'apartheid, c'est-à-dire la politique des tribus en Afrique du Sud, à quoi justement a été opposée une politique d'humanité que résume un mot – *ubuntu* – qui est devenu un concept philosophique et qui, comme tel, est un don que Nelson Mandela a fait à l'humanité, pour reprendre les termes de l'éloge funèbre prononcé lors de ses funérailles par Barack Obama.

Devenir concept, c'est être construit comme tel pour répondre à un problème qui se pose. Il était urgent que la fin de l'apartheid ne se traduise pas par un cycle de vengeance et de violence dans la communauté, mais par un chemin vers un monde nouveau à construire ensemble. L'Ubuntu éthico-théologique de Desmond Tutu et l'Ubuntu politique de

7. Voir Henri Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion* (1932), Paris, Presses universitaires de France, « Quadrige », 2000.

Nelson Mandela répondaient à cette urgence et offraient une orientation. Mais l'Ubuntu est un mouvement qu'il faut maintenant poursuivre afin de lutter contre les inégalités et de promouvoir la justice sociale, au sein des nations et au niveau mondial, pour mettre fin à « l'ordre de l'injustice qui régit les relations entre le Nord et le Sud ».

La politique de l'humanité est avant tout une politique de la vie. L'Ubuntu est un « humanisme vital » qui traduit bien ce principe qui est le premier article du « serment des chasseurs du Mandé », une société secrète formée par les chasseurs de l'ancien empire du Mali et qui existe encore aujourd'hui dans plusieurs pays ouest-africains : « Il est vrai qu'une vie apparaît à l'existence avant une autre vie, mais aucune vie n'est plus "ancienne", plus respectable qu'une autre vie, de même qu'une vie n'est pas supérieure à une autre vie⁸. » Pour traduire cela en actes, il faudrait, au niveau mondial, mettre en place une politique de santé pour tous, afin de corriger les inégalités face à la maladie et à la mort qui ont été mises à jour dans cette crise particulièrement dévastatrice pour les plus pauvres, les plus vulnérables. Un signe en serait le vaccin pour tous, non pas comme un geste humanitaire mais comme la reconnaissance d'un droit et donc d'un devoir.

La vie dont parle le « serment des chasseurs » n'est pas la seule vie humaine. Ce à quoi il faut faire droit, ce sont toutes les vies sur terre. Car la cosmologie dans laquelle Ubuntu puise son sens est une cosmologie de la continuité du vivant. Le principe vital (*ntu*) parcourt la chaîne de tous les êtres, de la Force des forces qui a créé toutes choses jusqu'au minéral. Rien n'est donc inerte dans un univers où tous les vivants sont solidaires. Léopold Sédar Senghor décrit cette cosmologie qui unit Dieu – la Force des forces qui donne force de vie aux humains – aux animaux, aux végétaux, aux minéraux

8. Youssouf Tata Cissé et Jean-Louis Sagot-Devaux, *La Charte du Mandé et autres traditions du Mali*, Paris, Albin Michel, 2003.

même. La force « par quoi ils sont »⁹, dit-il. Avant de se traduire dans les relations de personne à personne, l'Ubuntu s'inscrit dans la vie elle-même et nécessite de veiller à toujours renforcer le principe vital universel.

C'est pourquoi l'Ubuntu, que je traduis par « faire humanité ensemble et habiter ensemble la terre », exige de prendre soin de la vie et de prendre soin de la terre. C'est ce que veut dire en être les citoyens.

9. Léopold Sédar Senghor, « De la négritude », in *Liberté 5*, *op. cit.*, p. 19.

Les « Rencontres Recherche et Création »

Cet ouvrage est issu de la dixième édition des « Rencontres Recherche et Création », organisée par l'Agence nationale de la recherche (ANR) et le Festival d'Avignon, les 10 et 11 juillet 2023, au cloître Saint-Louis, à Avignon.

Grâce au financement de projets de recherche dans toutes les disciplines scientifiques, l'ANR contribue au développement des sciences et des technologies, mobilise les équipes de recherche au service d'enjeux stratégiques, accélère la production et le transfert de connaissances en partenariat, favorise les interactions pluridisciplinaires et le décloisonnement, facilite l'établissement de collaborations européennes et internationales. Depuis 2014, l'ANR a aussi pour mission l'analyse de l'évolution de l'offre de recherche et la mesure de l'impact des financements alloués sur la production scientifique française. L'ANR est également, depuis 2010, opérateur de l'État pour la gestion de France 2030, dans le champ de l'enseignement supérieur et de la recherche.

Dès 2005, l'ANR a financé de nombreux projets¹, sur la création et les arts, les cultures et les langues, les systèmes symboliques et le fonctionnement de l'esprit humain – autant de domaines d'excellence de la recherche française en sciences humaines et sociales et en sciences cognitives. Les travaux conduits ont confirmé la richesse du potentiel de recherche et la diversité des thèmes abordés. Ils ont aussi fait

1. Dans les différents appels à projets : non thématiques (Blanc, Jeunes Chercheuses et Jeunes Chercheurs), thématiques ou en coopération internationale. Des appels d'offres spécifiques ont été mis en place sur les thèmes suivants : « La création : acteurs, objets, contexte » ; « Émotion(s), cognition, comportement » ; « Émergence et évolutions des cultures et des phénomènes culturels ». Enfin, les thèmes de la création, des cultures et des patrimoines sont pris en compte dans l'appel à projets générique du plan d'action de l'ANR depuis 2014.

apparaître l'émergence de nouvelles configurations disciplinaires et collaborations interdisciplinaires, confirmant ainsi le caractère fédérateur de ces questions.

Dès sa naissance, le Festival d'Avignon a été un lieu de réflexion aussi ouvert qu'exigeant. Le Café des idées, mis en place par Tiago Rodrigues en 2023, constitue un forum pour réaffirmer le lien entre recherche et création. À l'ombre des platanes et du cloître Saint-Louis, dans cette grande agora, le débat s'engage entre public, artistes, penseurs, journalistes, scientifiques. À partir de ces paroles si diverses, une intelligence collective est à l'œuvre !

Grâce à l'expérimentation de nouveaux modes de dialogue et de coopération entre artistes et chercheurs, et entre différentes disciplines, les « Rencontres Recherche et Création » ouvrent de nouvelles perspectives de recherche et favorisent les échanges entre les différents courants de la recherche internationale et les acteurs culturels². Les thèmes de la création et de la culture suscitent des questions fondamentales qui fédèrent de nombreux travaux de recherche, tant en sciences humaines et sociales qu'en sciences et neurosciences cognitives. Les « Rencontres Recherche et Création » contribuent ainsi à valoriser les travaux de recherche financés par les programmes de l'ANR et de France 2030.

Elles mettent en résonance les formes d'écriture contemporaine avec la relecture d'auteurs classiques, la danse ou la performance avec les recherches en sciences humaines et sociales. Ce dialogue entre artistes du Festival et chercheurs permet d'explorer le processus de création et de réception des œuvres, d'envisager la création, les arts de la scène ou la fiction à la fois comme expériences sensibles ou esthétiques et comme démarches de connaissance.

Cette confrontation est aussi l'occasion de mettre en évidence les dernières avancées de la recherche sur le rôle des arts

2. <http://www.recherche-creation-avignon.fr/>

et de la fiction dans le fonctionnement de l'esprit et dans le développement humain, autant du point de vue cognitif qu'émotionnel, ou encore dans leur rôle pour appréhender les croyances et le comportement d'autrui et en tant qu'exercice de pensée. La transformation des formes artistiques, leur lien avec le contexte politique et culturel sont aussi mis en exergue, de même que la transformation des sensibilités.

L'édition 2023 a réuni près de 400 participants, 31 intervenants issus de disciplines différentes (sociologie, science politique, droit, histoire ancienne, moderne et contemporaine, histoire économique, études littéraires et théâtrales, langues et littératures grecques, psychologie sociale, sciences et neurosciences cognitives) et de différents pays (Suisse, Royaume-Uni, États-Unis, Italie, Portugal, France) et 4 artistes du Festival.

Centré sur le thème « La fabrique des sociétés », le programme des « Rencontres Recherche et Création » réunissait des interventions de chercheurs et d'artistes organisées en quatre sessions :

- Raconter les origines
- Conscience, perception et écriture de soi
- Les métamorphoses du commun
- Penser l'émancipation

3^e Forum « Travailler dans le spectacle! ». Penser l'écosystème de la création et la culture comme bien public

Face aux transformations qui touchent les conditions de production et de diffusion des œuvres, les travaux de recherche en sociologie, gestion, économie, philosophie ou histoire, fournissent des ressources pour les différents acteurs de l'écosystème de la création, dont les savoir-faire et l'engagement sont essentiels au dynamisme de ce secteur d'activité.

Le 3^e Forum « Travailler dans le spectacle ! », organisé par l'ANR et le Festival d'Avignon avec Thalie Santé et l'Office national de diffusion artistique (ONDA), avec le soutien du ministère de la Culture, le 13 juillet 2023, a nourri une réflexion partagée entre les professionnelles et professionnels de la culture (syndicats d'employeurs publics et privés, de salariés, artistes, responsables d'institutions culturelles, institution de protection sociale, sociétés d'autrices et d'auteurs...) et les chercheuses et chercheurs de différentes disciplines. Il s'inscrivait pleinement dans le renforcement de la contribution de la recherche au développement culturel.

Cette édition prolongeait les échanges engagés en 2021 et en 2022, autour de deux thèmes : penser l'écosystème de la création ; la culture comme bien public. À partir des thèmes identifiés en liaison avec les professionnels, les échanges ont abordé : les coopérations entre les différents acteurs de l'écosystème qui permettent aux œuvres d'advenir, les conditions de la création, de l'offre et de la valeur artistique ; la qualité du travail, le sens du travail, la spécificité du travail créateur ; ce qui nous assemble : les conditions de la rencontre ; la liberté de création, l'universalisme, la segmentation des publics : la création à l'épreuve d'identités sociales, éthiques ou politiques.

Le projet des « Rencontres Recherche et Création » a été conçu par Catherine Courtet pour l'ANR et Paul Rondin pour le Festival d'Avignon. Portées par le département « Sciences humaines et sociales » de l'ANR et le Festival d'Avignon, ces « Rencontres » doivent également beaucoup aux membres du comité scientifique et artistique, ainsi qu'aux partenaires associés : Aix-Marseille Université ; Artcena (Centre national des arts du cirque, de la rue et du théâtre) ; Avignon Université ; BNF – Maison Jean Vilar ; Centro Ciência Viva – Université de Coimbra ; CNRS ; département « French Literature, Thought and Culture » de l'Université de New York ; École des hautes études en

sciences sociales (EHESS) ; European Cooperation in Sciences and Technology (COST) ; Institut Covid-19 Ad Memoriam ; Institut d'études avancées de Paris ; Institut supérieur des techniques du spectacle (ISTS) ; International Science Council ; IRCAM ; Le Phénix, scène nationale Valenciennes, pôle européen de création ; *L'Histoire* ; Maison française de New York University ; Maison française d'Oxford ; ministère de l'Enseignement supérieur et de la Recherche ; *Philosophie magazine* ; Sacem Université ; Secrétariat général pour l'investissement (SGPI) – France 2030 ; *Sciences et avenir – La Recherche* ; Société des gens de lettres ; The Oxford Research Centre in the Humanities (TORCH), Université d'Oxford ; Théâtre Dijon Bourgogne ; Université libre de Bruxelles ; Université Paris Nanterre.

Ces « Rencontres » sont le fruit d'une collaboration chaleureuse entre l'ANR et l'équipe du Festival d'Avignon, qui a su mobiliser les artistes et accompagner l'émergence des thèmes de réflexion. L'ANR tient à remercier Tiago Rodrigues, directeur du Festival d'Avignon, pour son soutien renouvelé et son engagement dans la mise en œuvre de cette initiative. Celle-ci n'aurait pas vu le jour sans la coopération de Géraldine Chaillou et Pierre Gendronneau. Nous remercions également Véronique Matignon pour sa rigueur dans l'organisation du travail et son professionnalisme toujours bienveillant et attentionné.

Nous remercions David Bourbonnaud, directeur, et Fabrice Bongiorno, secrétaire général de l'Institut supérieur des techniques du spectacle, pour leur précieux et fidèle accueil.

Au sein du ministère de la Culture, Solène Bellanger de la direction générale de la Création artistique, Anne Bennet et Priscilla Gustave-Perron de la sous-direction des Formations et de la Recherche, ont apporté un appui fidèle et précieux. Au sein de l'équipe de la direction de l'information et de la communication de l'ANR, Fabrice Impériali, Vincent Poisson, Katel Le Floch et Marion Courant se

sont mobilisés avec énergie pour la mise en œuvre de cette manifestation. Isabel Jarquin a contribué très efficacement à l'organisation, en mobilisant tant sa rigueur que sa culture générale. Faustine Léotard et Salomé Berville ont apporté une aide précieuse. Dominique Dunon-Bluteau, directeur des opérations scientifiques, et Valérie Fromentin, responsable du département « Sciences humaines et sociales », ont apporté leur plein soutien. Thierry Damerval, président-directeur général de l'ANR, a apporté un soutien chaleureux et fidèle, marqué par une curiosité inlassable pour la recherche dans sa diversité disciplinaire et par un vif intérêt pour la création artistique.

Enfin, l'ANR et le Festival d'Avignon souhaitent remercier tout particulièrement pour leur contribution à l'édition de l'ouvrage et la fidélité de leur engagement dans l'organisation des « Rencontres » : Mireille Besson, directrice de recherche au CNRS en neurosciences cognitives, Aix-Marseille Université, Françoise Lavocat, professeure de littérature comparée à l'Université Sorbonne Nouvelle, et François Lecercle, professeur émérite de littérature comparée à Sorbonne Université.

Comité scientifique des « Rencontres Recherche et Création » 2023

- **Laëtitia Atlani-Duault**, directrice de recherche IRD, anthropologie, IRD-INSERM-Université Paris-V, présidente de l'Institut Covid-19 Ad Memoriam (Université de Paris, IRD), directrice d'un centre de recherche d'excellence de l'OMS sur les crises sanitaires et humanitaires (responsable du projet Tract-Trust – « Tracking Trust and Suspicion : Analysis of Social Media to Assist Public Health Responses to Covid-19 », financé par l'ANR)

- **Solène Bellanger**, responsable de la Mission Recherche, direction générale de la Création artistique, sous-direction des Enseignements spécialisé et supérieur et de la Recherche, sous-direction de l'Emploi, ministère de la Culture

- **Mireille Besson**, directrice de recherche CNRS, psychologie cognitive et neurosciences, Aix-Marseille Université (responsable du projet MUSAPDYS – « Influence de l'apprentissage de la musique sur le traitement des aspects temporels du langage et sur la remédiation de la dyslexie », financé par l'ANR)

- **Patrick Boucheron**, historien, professeur au Collège de France, titulaire de la chaire « Histoire des pouvoirs en Europe occidentale, XIII^e-XVI^e siècles »

- **Caroline Callard**, directrice d'études, EHESS, histoire moderne, membre du Césor (Centre d'études en sciences sociales du religieux, UMR 8216 – EHESS/CNRS)

- **Sébastien Chauvin**, sociologue, professeur associé, Université de Lausanne (Suisse)

- **Catherine Courtet**, responsable scientifique, département « Sciences humaines et sociales », ANR

- **Nicolas Donin**, professeur, Université de Genève, musicologue (responsable des projets MuTeC – « Musicologie des techniques de compositions contemporaines », et GEMME – « Geste musical : modèles et expériences », financés par l'ANR)

- **Alain Ehrenberg**, sociologue, directeur de recherche émérite, CNRS, membre du CERMES3 (Centre de recherche médecine, sciences, santé, santé mentale, société), Université Paris Descartes, CNRS, Inserm, Sorbonne Paris Cité
- **Carole Fritz**, directrice de recherche CNRS, archéologue, responsable du Centre de recherche et d'études de l'art préhistorique Émile-Cartailhac (CREAP) – Maison des sciences de l'homme et de la société de Toulouse, directrice de l'équipe scientifique de la grotte Chauvet-Pont d'Arc (responsable du projet Prehart – « Les arts de la préhistoire et la dynamique culturelle des sociétés sans écriture », financé par l'ANR)
- **Pascale Goetschel**, professeure, histoire contemporaine, Université Paris-I Panthéon-Sorbonne, directrice adjointe scientifique, Institut des sciences humaines et sociales, CNRS (coordinatrice du projet ANTRACT – « Analyse transdisciplinaire des actualités filmées (1945-1969) », financé par l'ANR)
- **Priscilla Gustave-Perron**, cheffe du bureau de la recherche, délégation générale à la Transmission, aux Territoires et à la Démocratie culturelle, sous-direction des Formations et de la Recherche, ministère de la Culture
- **Sylvaine Guyot**, professeure, littérature française, Université de New York
- **Valérie Hannin**, directrice de la rédaction, *L'Histoire*
- **Pierre-Cyrille Hautcoeur**, directeur d'études à l'EHESS, économiste et historien, professeur à l'École d'économie de Paris (responsable du projet HBDEX et membre des projets SYSRI et COLECOPOL, financés par l'ANR, responsable du projet D-FIH – Équipement d'excellence, financé par le Programme d'investissements d'avenir)
- **Michel Isingrini**, responsable d'actions scientifiques, direction des Grands Programmes d'investissements de l'État, Agence nationale de la recherche
- **Paulin Isnard**, professeur, histoire grecque, Aix-Marseille Université, membre de l'Institut universitaire de France
- **Tiphaine Karsenti**, professeure, études théâtrales, Université Paris Nanterre, directrice de l'École universitaire de recherche EUR ArTeC, financée dans le cadre de France 2030 (responsable des projets « Histoire des arts et des représentations » et « Registres de la Comédie-Française », financés par l'ANR)

- **Régine Kolinsky**, directrice de recherche, Fonds de la recherche scientifique (FRS-FNRS), cheffe de l'Unité de recherche en neurosciences cognitives et professeure à l'Université libre de Bruxelles

- **Françoise Lavocat**, professeure, littérature comparée, Université Sorbonne Nouvelle, membre senior de l'Institut universitaire de France (responsable du projet HERMES – « Histoire et théories des interprétations », financé par l'ANR)

- **François Lecercle**, professeur émérite, littérature comparée, Sorbonne Université (coresponsable du projet « La haine du théâtre, 2013-2018 », Labex OBVil – Observatoire de la vie littéraire, financé par France 2030)

- **Rossella Magli**, Science Officer, COST Association

- **Grégoire Mallard**, professeur, anthropologie et sociologie, directeur de la recherche, Institut de hautes études internationales et du développement, Genève (responsable du projet « Bombs, Banks and Sanctions », financé par le Conseil européen de la recherche – ERC)

- **Adrien Meguerditchian**, chargé de recherche CNRS, primatologue, membre du laboratoire de psychologie cognitive, Aix-Marseille Université (coordonnateur du projet LangPrimate – « Geste, cognition et spécialisation hémisphérique chez les primates. Aux origines du langage », membre du projet Primavoice – « Comparative Studies of Cerebral Voice Processing in Primates », financés par l'ANR, et lauréat ERC Starting Grant GESTIMAGE – « Gestures on Nonhuman and Human Primates, a Landmark of Language in the Brain? Searching for the Origin of Brain Specialisation for Language », financé par le Conseil européen de la recherche – ERC)

- **Vinciane Pirenne-Delforge**, professeure au Collège de France, chaire « Religion, histoire et société dans le monde grec antique »

- **Frédéric Sawicki**, professeur, science politique, Université Paris-I Panthéon-Sorbonne (responsable du projet « L'engagement citoyen et professionnel des enseignants français », financé par l'ANR)

- **Pierre Singaravélou**, professeur, histoire contemporaine, Université Paris-I Panthéon-Sorbonne

- **Clotilde Thouret**, professeure, littérature générale et comparée, Université Paris Nanterre (coresponsable du projet « La haine du théâtre, 2013-2018 », Labex OBVil – Observatoire de la vie littéraire, financé par France 2030, membre des projets HERMES et « Les idées du théâtre », financés par l'ANR)

- **Georges Vigarello**, historien, directeur d'études EHESS

- **Wes Williams**, professeur, littérature française, Université d'Oxford

Responsables des « Rencontres Recherche et Création »

- **Catherine Courtet**, responsable scientifique, département « Sciences humaines et sociales », ANR

- **Tiago Rodrigues**, directeur, Festival d'Avignon

- **Géraldine Chaillou**, codirectrice de la programmation, Festival d'Avignon

Bibliographies

Homo sapiens remplace Neandertal (Jean-Jacques Hublin)

- Benazzi, S. (2012), « The First Modern Europeans », *Journal of Anthropological Sciences*, 90, 3-6.
- Conard, N. J., Malina, M., & Munzel, S. C. (2009), « New Flutes Document the Earliest Musical Tradition in Southwestern Germany », *Nature*, 460(7256), 737-740.
- Freidline, S. E., Westaway, K. E., Joannes-Boyau, R., Düringer, P., Ponche, J. L., Morley, M. W., ... Demeter, F. (2023), « Early Presence of *Homo sapiens* in Southeast Asia by 86-68 Kyr at Tam Pa Ling, Northern Laos », *Nat Commun*, 14(1), 3193, DOI : 10.1038/s41467-023-38715-y.
- Fu, Q., Li, H., Moorjani, P., Jay, F., Slepchenko, S. M., Bondarev, A. A., ... Pääbo, S. (2014), « Genome Sequence of a 45,000-Year-Old Modern Human from Western Siberia », *Nature*, 514(7523), 445-449, DOI : 10.1038/nature13810.
- Gicqueau, A., Schuh, A., Henrion, J., Viola, B., Partiot, C., Guillon, M., ... Maureille, B. (2023), « Anatomically Modern Human in the Chatelperronian Hominin Collection from the Grotte du Renne (Arcy-sur-Cure, Northeast France) », *Sci Rep*, 13(1), 12682, DOI : 10.1038/s41598-023-39767-2.
- Hajdinjak, M., Mafessoni, F., Skov, L., Vernot, B., Hubner, A., Fu, Q., ... Pääbo, S. (2021), « Initial Upper Palaeolithic Humans in Europe Had Recent Neanderthal Ancestry », *Nature*, 592(7853), 253-257, DOI : 10.1038/s41586-021-03335-3.
- Harvati, K., Röding, C., Bosman, A. M., Karakostis, F. A., Grün, R., Stringer, C., ... Kouloukousa, M. (2019), « Apidima Cave Fossils Provide Earliest Evidence of *Homo sapiens* in Eurasia », *Nature*, 571(7766), 500-504, DOI : 10.1038/s41586-019-1376-z.
- Hershkovitz, I., Marder, O., Ayalon, A., Bar-Matthews, M., Yasur, G., Boaretto, E., ... Barzilai, O. (2015), « Levantine Cranium from Manot Cave (Israel) Foreshadows the First European Modern Humans », *Nature*, 520(7546), 216-219, DOI : 10.1038/nature14134.
- Hublin, J.-J. (2015), « The Modern Human Colonization of Western Eurasia : When and Where? », *Quaternary Science Reviews*, 118, 194-210, DOI : 10.1016/j.quascirev.2014.08.011.

- Hublin, J.-J., Sirakov, N., Aldeias, V., Bailey, S., Bard, E., Delvigne, V., ... Tsanova, T. (2020), « Initial Upper Palaeolithic *Homo sapiens* from Bacho Kiro Cave, Bulgaria », *Nature*, 581(7808), 299-302, DOI : 10.1038/s41586-020-2259-z.
- Hublin, J.-J. (2021). « How Old Are the Oldest *Homo sapiens* in Far East Asia? », *Proc Natl Acad Sci USA*, 118(10), DOI : 10.1073/pnas.2101173118.
- Kuhn, S. L., & Zwyns, N. (2014), « Rethinking the Initial Upper Paleolithic », *Quaternary International*, 347, 29-38, DOI : 10.1016/j.quaint.2014.05.040.
- McBrearty, S., & Brooks, A. S. (2000), « The Revolution that Wasn't : A New Interpretation of the Origin of Modern Human Behavior », *Journal of Human Evolution*, 39(5), 453-563.
- Meyer, M., Kircher, M., Gansauge, M.-T., Li, H., Racimo, F., Mallick, S., ... Pääbo, S. (2012), « A High-Coverage Genome Sequence from an Archaic Denisovan Individual », *Science*, 338(6104), 222-226, DOI : 10.1126/science.1224344.
- Myopotamitaki, D., Weiss, M., Fewlass, H., Zavala, E. I., Rougier, H., Sumer, A. P., ... Hublin, J.-J. (2024), « *Homo sapiens* Reached the Higher Latitudes of Europe by 45,000 Years Ago », *Nature*, 626 (7998), 341-346, DOI : 10.1038/s41586-023-06923-7.
- Pederzani, S., Britton, K., Trost, M., Fewlass, H., Bourgon, N., McCormack, J., ... Hublin, J.-J. (2024), « Stable Isotopes Show *Homo sapiens* Dispersed into Cold Steppes ~45,000 Years Ago at Ilseinhöhle in Ranis, Germany », *Nat Ecol Evol*, 8(3), 578-588, DOI : 10.1038/s41559-023-02318-z.
- Petr, M., Hajdinjak, M., Fu, Q., Essel, E., Rougier, H., Crevecoeur, I., ... Kelso, J. (2020), « The Evolutionary History of Neanderthal and Denisovan Y Chromosomes », *Science*, 369(6511), 1653-1656, DOI : 10.1126/science.abb6460.
- Posth, C., Wißing, C., Kitagawa, K., Pagani, L., van Holstein, L., Racimo, F., ... Krause, J. (2017), « Deeply Divergent Archaic Mitochondrial Genome Provides Lower Time Boundary for African Gene Flow into Neanderthals », *Nature Communications*, 8, 16046, DOI : 10.1038/ncomms16046.
- Posth, C., Yu, H., Ghalichi, A., Rougier, H., Crevecoeur, I., Huang, Y., ... Krause, J. (2023), « Palaeogenomics of Upper Palaeolithic to Neolithic European Hunter-Gatherers », *Nature*, 615(7950), 117-126, DOI : 10.1038/s41586-023-05726-0.

- Prufer, K., Posth, C., Yu, H., Stoessel, A., Spyrou, M. A., Deviese, T., ... Krause, J. (2021), « A Genome Sequence from a Modern Human Skull over 45,000 Years Old from Zlatý Kun in Czechia », *Nat Ecol Evol*, 5(6), 820-825, DOI : 10.1038/s41559-021-01443-x.
- Quiles, A., Valladas, H., Bocherens, H., Delqué-Količ, E., Kaltnecker, E., van der Plicht, J., ... Geneste, J.-M. (2016), « A High-Precision Chronological Model for the Decorated Upper Paleolithic Cave of Chauvet-Pont d'Arc, Ardèche, France », *Proceedings of the National Academy of Sciences*, DOI : 10.1073/pnas.1523158113.
- Reich, D., Green, R., Kircher, M., Krause, J., Patterson, N., Durand, E., ... Pääbo, S. (2010), « Genetic History of an Archaic Hominin Group from Denisova Cave in Siberia », *Nature*, 468, 1053-1060, DOI : 10.1038/nature09710.
- Sankararaman, S., Mallick, S., Dannemann, M., Prufer, K., Kelso, J., Pääbo, S., ... Reich, D. (2014), « The Genomic Landscape of Neanderthal Ancestry in Present-Day Humans », *Nature*, 507, 354-357, DOI : 10.1038/nature12961.
- Slimak, L., Zanolli, C., Higham, T., Frouin, M., Schwenninger, J. L., Arnold, L. J., ... Metz, L. (2022), « Modern Human Incursion into Neanderthal Territories 54,000 Years Ago at Mandrin, France », *Sci Adv*, 8(6), eabj9496, DOI : 10.1126/sciadv.abj9496.
- Stringer, C. (2014), « Why We Are Not All Multiregionalists Now », *Trends in Ecology & Evolution*, 29(5), 248-251, DOI : 10.1016/j.tree.2014.03.001.
- Vernot, B., & Akey, J. M. (2014), « Resurrecting Surviving Neandertal Lineages from Modern Human Genomes », *Science*, 343(6174), 1017-1021, DOI : 10.1126/science.1245938.
- Weaver, T. D. (2012), « Did a Discrete Event 200,000–100,000 Years Ago Produce Modern Humans? », *Journal of Human Evolution*, 63(1), 121-126, DOI : 10.1016/j.jhevol.2012.04.003.
- Zwyns, N., Rybin, E., Hublin, J.-J., & Derevianko, A. (2012), « Burin-Core Technology & Laminar Reduction Sequence in the Initial Upper Paleolithic from Kara-Bom (Gorny-Altai, Siberia) », *Quaternary International*, 259, 33-47.

La génétique au service de l'histoire des populations médiévales : structures sociales, cultures et migrations (Patrick J. Geary)

- Alexander, David H., Novembre, John, et Lange, Kenneth, « Fast Model-Based Estimation of Ancestry in Unrelated Individuals »,

- Genome Research*, 19,9 (2009), 1655-1664, DOI : 10.1101/gr.094052.109.
- Amorim, Carlos Eduardo G., *et al.*, « Understanding 6th-Century Barbarian Social Organization and Migration through Paleogenomics », *Nature Communications*, 9, n° art. 3547 (2018), DOI : 10.1038/s41467-018-06024-4.
- Geary, Patrick J., *Quand les nations refont l'histoire. L'invention des origines médiévales de l'Europe* (Paris, Aubier, 2004), 57-84.
- Geary, Patrick J., *Herausforderungen und Gefahren der Integration von Genomdaten in die Erforschung der frühmittelalterlichen Geschichte* (Berlin, Wallterstein Verlag, Das Mittelalterliche Jahrtausend 7, 2021).
- Geary, Patrick J., « Nos ancêtres médiévaux révélés par la paléogénomique », *La Recherche*, 574 (2023), 109-113.
- Gnecchi-Ruscone, Guido Alberto, *et al.*, « Ancient Genomes Reveal Origin and Rapid Trans-Eurasian Migration of 7th Century Avar Elites », *Cell*, 185 (2022), 1-12, DOI : 10.1016/j.cell.2022.03.007.
- Gretzinger, Joscha, Sayer, Duncan, Justeau, Pierre, *et al.*, « The Anglo-Saxon Migration and the Formation of the Early English Gene Pool », *Nature*, 610 (2022), 112-119, DOI : 10.1038/s41586-022-05247-2.
- Härke, Heinrich, « Archaeologists and Migrations : A Problem of Attitude? », *Current Anthropology*, 39,1 (1998), 19-46, DOI : 10.1086/204697.
- Krause, Johannes, *et al.*, « A Complete mtDNA Genome of an Early Modern Human from Kostenki, Russia » *Current Biology*, 20,3 (2010), 231-236, DOI : 10.1016/j.cub.2009.11.068.
- Meyer, Matthias, *et al.*, « A Mitochondrial Genome Sequence of a Hominin from Sima de los Huesos », *Nature*, 505 (2014), 403-406, DOI : 10.1038/nature12788.
- Nippel, Wilfried, *Griechen, Barbaren und "Wilde" : Alte Geschichte und Sozialanthropologie* (Francfort-sur-le-Main, Fischer, 1990).
- Novembre, John, *et al.*, « Genes Mirror Geography within Europe », *Nature*, 456 (2008), 98-101, DOI : 10.1038/nature07331.
- Peyrégne, Stéphane, et Prüfer, Kay, « Present-Day DNA Contamination in Ancient DNA Datasets », *BioEssays*, 42,9 (2020), DOI : 10.1002/bies.202000081.
- Pinhasi, Ron, *et al.*, « Optimal Ancient DNA Yields from the Inner Ear Part of the Human Petrous Bone », *PLOS One*, 10,6 (2015), DOI : 10.1371/journal.pone.0129102.

- Pohl, Walter, « Telling the Difference : Signs of Ethnic Identity », dans Walter Pohl et Helmut Reimitz (dir.), *Strategies of Distinction : The Construction of Ethnic Communities, 300-800* (Leiden, Brill, 1998), 17-69.
- Pohl, Walter, *The Avars : A Steppe Empire in Central Europe, 567-822* (Ithaca (New York), Cornell University Press, 2018).
- Pohl, Walter, Krause, Johannes, Vida, Tivadar, et Geary, Patrick J., « Integrating Genetic, Archaeological, and Historical Perspectives on Eastern Central Europe, 400–900 AD : Brief Description of the ERC Synergy Grant – HistoGenes 856453 », *Historical Studies on Central Europe*, 1,1 (2021), 213-228, DOI : 10.47074/HSCE.2021-1.09.
- Reich, David, Price, Alkes L., et Patterson, Nick, « Principal Component Analysis of Genetic Data », *Nature Genetics*, 40 (2008), 491-492, DOI : 10.1038/ng0508-491.
- Skoglund, Pontus, *et al.*, « Separating Endogenous Ancient DNA from Modern Day Contamination in a Siberian Neandertal », *PNAS*, 111,6 (2024), 2229-2234, DOI : 10.1073/pnas.1318934111.
- Skotte, Line, Korneliussen, Thorfinn Sand, et Albrechtsen, Anders, « Estimating Individual Admixture Proportions from Next Generation Sequencing Data », *Genetics*, 195,3 (2013), 693-702, DOI : 10.1534/genetics.113.154138.
- Vyas, Deven N., Koncz, István, *et al.*, « Fine-Scale Sampling Uncovers the Complexity of Migrations in 5th-6th Century Pannonia », *Current Biology*, 33 (2023), 3951-3961, DOI : 10.1016/j.cub.2023.07.063.

Sensations, mémoire et rituels : le passé mythique au temps de Gilgameš (Anne-Caroline Rendu Loisel)

- Averbeck, Richard E., 2010. « Temple Building among the Sumerians and Akkadians (Third Millennium) », in *From the Foundations to the Crenellations : Essays on Temple Building in the Ancient Near East and Hebrew Bible*, par Mark J. Boda et Jamie Novotny, 3-34, Münster, Ugarit-Verlag, « Alter Orient und Altes Testament » 366.
- Bottéro, Jean, 1992. *L'Épopée de Gilgameš. Le grand homme qui ne voulait pas mourir*, Paris, NRF / Gallimard, « L'aube des peuples ».
- Charpin, Dominique, 2017. *La Vie méconnue des temples mésopotamiens*, Paris, Les Belles Lettres, « Docet omnia » 1.
- Corbin, Alain, 1982. *Le Miasme et la Jonquille. L'odorat et l'imaginaire social, XVIII^e-XIX^e siècles*, Paris, Seuil.

- Febvre, Lucien, 1941. « La sensibilité et l'histoire. Comment reconstituer la vie affective d'autrefois? », *Annales d'histoire sociale*, 3, 221-238.
- George, Andrew R., 2003. *The Babylonian Gilgamesh Epic : Introduction, Critical Edition, and Cuneiform Texts*, Oxford University Press.
- Glassner, Jean-Jacques, 2000. *Écrire à Sumer. L'invention du cunéiforme*, Paris, Seuil.
- Graeber, David, 2016. *Dettes : 5 000 ans d'histoire*, Arles, Actes Sud.
- Hawthorn, Ainsley, et Anne-Caroline Rendu Loisel, 2019. *Distant Impressions : The Senses in the Ancient Near East*, Philadelphie, University of Pennsylvania.
- Neumann, Kiersten, et Allison Thomason, 2021. *Handbook of Senses in the Ancient Near East*, New York, Routledge.
- Quenet, Philippe, 2016. *Ana ziqquratim. Sur la piste de Babel*. Presses universitaires de Strasbourg (catalogue d'exposition).
- Suter, Claudia, 2000. *Gudea's Temple Building : The Representation of an Early Mesopotamian Ruler in Text and Image*, Boston/Leiden, Brill, « Cuneiform Monographs » 17.
- Wagner-Durand, Elisabeth, 2020. « Imaging Emotions : Emotional Communities of Mesopotamia and the Potential of an “Emotional Turn” in the Study of Visual Cultures », in *Homo Pictor : Image Studies and Archaeology in Dialogue*, par Jacobus Bracker, 235-279, Heidelberg, Propylaeum, « Freiburger Studien zur Archäologie und visuellen Kultur » 2.

Dynamique et temporalité du flux de conscience (Claire Sergent)

1. Mamassian, P., Landy, M. & Maloney, L. T. (2002), « Bayesian Modelling of Visual Perception », in R. P. N. Rao, B. A. Olshausen & M. S. Lewicki (dir.), *Probabilistic Models of the Brain : Perception and Neural Function*, Cambridge (MA), MIT Press, 13-36.
2. Knill, D. C. & Richards, W. (1996), *Perception as Bayesian Inference*, Cambridge University Press.
3. Super, H., Spekreijse, H. & Lamme, V. A. (2001), « Two Distinct Modes of Sensory Processing Observed in Monkey Primary Visual Cortex (V1) », *Nat Neurosci*, 4, 304-310.
4. O'Regan, J. K., Rensink, R. A. & Clark, J. J. (1999), « Change-Blindness as a Result of “Mudsplashes” », *Nature*, 398, 34.
5. Raymond, J. E., Shapiro, K. L. & Arnell, K. M. (1992), « Temporary Suppression of Visual Processing in an RSVP Task : an Attentional Blink? », *J Exp Psychol Hum Percept Perform*, 18, 849-860.

6. Sergent, C., Baillet, S. & Dehaene, S. (2005), « Timing of the Brain Events Underlying Access to Consciousness during the Attentional Blink », *Nat Neurosci*, 8, 1391-1400.
7. Dehaene, S., Changeux, J.-P., Naccache, L., Sackur, J. & Sergent, C. (2006), « Conscious, Preconscious, and Subliminal Processing : A Testable Taxonomy », *Trends Cogn Sci*, 10, 204-211.
8. Dehaene, S. *et al.* (1998), « Imaging Unconscious Semantic Priming », *Nature*, 395, 597-600.
9. Stroop, J. R. (1935), « Studies of Interference in Serial Verbal Reactions », *Journal of Experimental Psychology*, 18, 643-662.

Consciences multiples. Fiction et féminisme chez Virginia Woolf (Naomi Toth)

- Erich Auerbach, *Mimésis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale* [1946], trad. Cornélius Heim, Paris, Gallimard, 1968.
- Mikhaïl Bakhtine, *La Poétique de Dostoïevski* [1929], trad. Isabelle Kolitcheff, Paris, Seuil, 1998.
- Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe* [1949], Paris, Gallimard, 2003.
- Anne-Emmanuelle Berger, « L'invention de l'écriture féminine », *Dictionnaire du genre en traduction*, World Gender, <https://world-gender.cnrs.fr/notices/linvention-de-lecriture-feminine/>, publié le 19 avril 2021.
- Catherine Bernard et Christine Reynier, *Virginia Woolf, The Waves*, Paris, Didier, 1995.
- Julia Briggs, *Virginia Woolf : An Inner Life*, Londres, Mariner Books, 2006.
- Sandra Cheilan, *Poétique de l'intime*, Presses universitaires de Rennes, 2015.
- Hélène Cixous, *Le Rire de la méduse* [1975], Paris, Galilée, 2010.
- Dorrit Cohn, *La Transparence intérieure. Modes de représentation de la vie psychique dans le roman*, trad. Alain Bony, Paris, Seuil, 1981.
- Valérie Favre, « *A Room of One's Own's* (Resistance to) Feminist Interpretations and Feminism », *Études britanniques contemporaines*, n° 58 (« Literature's Exception(s) : E. M. Forster, V. Woolf »), mis en ligne le 1^{er} mars 2020, URL : <http://journals.openedition.org/ebc/9184>.
- Jane Goldman, « The Feminist Criticism of Virginia Woolf », dans Gill Plain et Susan Sellers (dir.), *A History of Feminist Literary Criticism*, Cambridge University Press, 2007, p. 66-84.

- Xavier Le Brun, *L'idée de monde de la vie et la représentation du réel dans la fiction tardive de Virginia Woolf*, thèse sous la direction de Christine Reynier, soutenue à l'université Paul-Valéry Montpellier-III, 2017.
- Jane Marcus, *Virginia Woolf and the Languages of Patriarchy*, Bloomington, Indiana University Press, 1987.
- John Mepham, *Virginia Woolf*, Bristol Classical Press, 1992.
- Ariane Mildenberg, *Modernism and Phenomenology*, Londres, Palgrave Macmillan, 2017.
- Toril Moi, *Sexual/Textual Politics : Feminist Literary Theory*, Londres, Methuen, 1985.
- Paul B. Preciado, *Orlando, ma biographie politique*, 2023 (film).
- Frédéric Regard, *La Force du féminin. Sur trois essais de Virginia Woolf*, Paris, La Fabrique, 2002.
- Elaine Showalter, *A Literature of Their Own : British Women Novelists from Brontë to Lessing*, Princeton University Press, 1977.
- Elaine Showalter, « Feminist Criticism in the Wilderness », *Critical Inquiry*, vol. 8, n° 2 (« Writing and Sexual Difference »), hiver 1981, p. 179-205.
- Naomi Toth, *L'Écriture vive. Woolf, Sarraute, une autre phénoménologie de la perception*, Paris, Classiques Garnier, 2016.
- Naomi Toth, « Le regard politique. Photographie, féminisme et manifestes dans *Trois guinées* de Virginia Woolf », dans Frédéric Regard et Anne Tomiche (dir.), *Genre et manifestes. Nouvelles perspectives sur une forme actuelle*, Paris, Sorbonne Université Presses, 2023, p. 97-120.
- Virginia Woolf, *The Common Reader*, Londres, Hogarth Press, 1925.
- Virginia Woolf, *A Room of One's Own* [1929], Londres, Penguin Classics, 2000.
- Virginia Woolf, *Three Guineas*, Londres, Hogarth Press, 1938.
- Virginia Woolf, *A Writer's Diary* [1953], éd. Leonard Woolf, New York, Harvest, 1982.
- Virginia Woolf, *Cœuvres romanesques*, éd. Jacques Aubert, 2 t., Paris, Pléiade, 2012.

Émotions et empathie : apprentissage, conscience de soi et normes sociales (Édouard Gentaz)

1. Gentaz, É., *Comment les émotions viennent aux enfants*, 2023, Paris, Nathan.

BIBLIOGRAPHIES

2. Ekman, P., et W. Friesen, *Unmasking the Face : A Guide to Recognising Emotions from Facial Clues*, 1975, Engelwood Cliffs (NJ), Prentice Hall.
3. Ekman, P., « An Argument for Basic Emotions », *Cognition & Emotion*, 1992, 6, p. 169-200.
4. Valente, D., A. Theurel et É. Gentaz, « The Role of Visual Experience in the Production of Emotional Facial Expressions by Blind People : A Review », *Psychonomic Bulletin & Review*, 2018, 25, p. 483-497.
5. Sander, D., « Psychologie des émotions », *Encyclopædia universalis*, 2016.
6. Gentaz, É., et D. Sander, « Le développement des émotions », in P. Fournier et É. Gentaz (dir.), *Le Développement neurocognitif de la naissance à l'adolescence*, Paris, Elsevier-Masson, 2022, p. 157-167.
7. Rochat, P., *Le Monde des bébés*, 2006, Paris, Odile Jacob.
8. Ross, P. D., L. Polson et M.-H. Grosbras, « Developmental Changes in Emotion Recognition from Full-Light and Point-Light Displays of Body Movement », *PLOS One*, 2012, 7(9), DOI : 10.1371/journal.pone.0044815.
9. Bayet, L., O. Pascalis et É. Gentaz, « Le développement de la discrimination des expressions faciales émotionnelles chez les nourrissons dans la première année », *L'Année psychologique*, 2014, 114, p. 469-500.
10. Palama, A., J. Malsert et É. Gentaz, « Are 6-Month-Old Human Infants Able to Transfer Emotional Information (Happy or Angry) from Voices to Faces ? An Eye-Tracking Study », *PLOS One*, 2018, 13(4), e0194579.
11. Widen, S., et J. Russell, « Children Acquire Emotion Categories Gradually », *Cognitive Development*, 2008, 23, p. 291-312.
12. Pons, F., P. Harris et M. de Rosnay, « Emotion Comprehension between 3 and 11 years : Developmental Periods and Hierarchical Organization », *European Journal of Developmental Psychology*, 2004, 1, p. 127-152.
13. Cuff, B., *et al.*, « Empathy : A Review of the Concept », *Emotion Review*, 2016, 8, p. 144-153.
14. Berthossat, J., et É. Gentaz, « Le développement de l'empathie chez l'enfant : le point de vue psychologique », *Médecine & enfance*, 2013, 10, p. 356-359.
15. Waal, F. de, *L'Âge de l'empathie. Leçons de la nature pour une société solidaire*, 2011, Arles, Actes Sud.

16. Hoffman, M., *Empathie et développement moral*, 2020, Grenoble, PUG.
17. Singer, T., *et al.*, « Empathy for Pain Involves the Affective but not Sensory Components of Pain », *Science*, 2024, 303(5661), p. 1157-1162, DOI : 10.1126/science.1093535.
18. Decety, J., et C. Holvoet, « Le développement de l'empathie chez le jeune enfant », *L'Année psychologique*, 2021, 121, p. 239-273.
19. Lafay, A., *et al.*, « Impact of Innovative Emotion Training in Preschool and Kindergarten Children Aged from 3 to 6 years », *Children*, 2023, 10(11), 1825, DOI : 10.3390/children10111825.
20. Theurel, A., et É. Gentaz, « Entraîner les compétences émotionnelles à l'école », *ANAE*, 2015, 139, p. 545-555.
21. Richard, S., A. Clerc-Georgy et É. Gentaz, « Pretend Play-Based Training Improves Some Socio-Emotional Competences in 5-6-Year-Old Children : A Large-Scale Study Assessing Implementation », *Acta psychologica*, 2023, 238, DOI : 10.1016/j.actpsy.2023.103961.
22. Richard, S., *et al.*, « The Effects of a "Pretend Play-Based Training" Designed to Promote the Development of Emotion Comprehension, Emotion Regulation, and Prosocial Behaviour in 5- to 6-Year-Old Swiss Children », *British Journal of Psychology*, 2021, 112, p. 690-719.
23. Richard, S., et É. Gentaz, « Le jeu de faire semblant favorise-t-il le développement des compétences socio-émotionnelles? », *ANAE*, 2020, 32, p. 172-182.
24. Richard, S., et É. Gentaz, « Jeux d'enfants et règles de société », in C. Courtet *et al.* (dir.), *Le Jeu et la Règle*, 2019, Paris, CNRS Éditions, p. 87-100.
25. Tisseron, S., *L'Empathie*, 2023, Paris, PUF, « Que sais-je? ».
26. Dunfield, K.A., et V. A. Kuhlmeier, « Classifying Prosocial Behavior : Children's Responses to Instrumental Need, Emotional Distress, and Material Desire », *Child Development*, 2013, 84(5), p. 1766-1776.

L'incertitude de la citoyenneté entre Moyen Âge et époque moderne : entre privilège et exclusion (Giacomo Todeschini)

P. Bognioni, R. Delort, C. Gauvard (dir.), *Le Petit Peuple dans l'Occident médiéval. Terminologies, perceptions, réalités*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2002.

- P. Costa, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa, 1. Dalla civiltà comunale al Settecento*, Rome/Bari, Laterza, 1999.
- M. Foucault, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961.
- C. Quertier, R. Chilà, N. Pluchot (dir.), *Arriver en ville. Les migrants en milieu urbain au Moyen Âge*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2013.
- P. Racine, « La citoyenneté en Italie au Moyen Âge », *Le Moyen Âge. Revue d'histoire et de philologie*, vol. 115, 2009, p. 87-108.
- Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, IIa-IIae, q. 70 a. 3 : <https://www.corpusthomicum.org/sth3061.html>.
- G. Todeschini, *Au pays des sans-nom. Gens de mauvaise vie, personnes suspectes ou ordinaires du Moyen Âge à l'époque moderne*, Lagrasse, Verdier, 2015 (1^{re} éd. : Bologne, Il Mulino, 2007).
- G. Todeschini, « Servitude et travail à la fin du Moyen Âge. La dévalorisation des salariés et les pauvres "peu méritants" », *Annales. Histoire, sciences sociales*, vol. 70, 2015/1, p. 81-89.
- G. Todeschini, « Les pauvres et les Juifs. Deux groupes complémentaires dans le discours théologico-juridique chrétien médiéval », in C. Delacroix-Besnier (dir.), *Byzance et l'Europe. L'héritage historiographique d'Évelyne Patlagean. Actes du colloque international*, Paris, Centre d'études byzantines, néo-helléniques et sud-est-européennes, 2016, p. 133-142.
- M. Vallerani, « La pauvreté et la citoyenneté dans les suppliques du XIV^e siècle », in *L'Atelier du Centre de recherches historiques*, n° 13, 2015 : <https://journals.openedition.org/acrh/6547>.
- J. L. Vives, *De subventione pauperum sive De humanis necessitatibus*, Lyon, 1532 ; *Selected Works of J. L. Vives*, éd. Constant Matheussen et al., Boston/Leyde, Brill, 2022 (passages traduits sur le site de la revue *Quart Monde* : <https://www.revue-quartmonde.org/3044> ; traduction italienne : *L'aiuto ai poveri. De subventione pauperum*, éd. Valerio Del Nero, Rome/Pise, 2008).

Les métamorphoses du rôle de l'État social dans la production du commun (Vincent Dubois)

- Barbier, Jean-Claude, Michaël Zemmour, et Bruno Théret, 2021. *Le Système français de protection sociale*, 3^e éd., Paris, La Découverte, « Repères » 382.
- Castel, Robert, 2003. *L'Insécurité sociale. Qu'est-ce qu'être protégé ?*, Paris, Seuil, <http://banq.pretnumerique.ca/accueil/isbn/9782021114225>.

- Douglas, Mary, 2008. *Comment pensent les institutions*, Paris, La Découverte.
- Dubois, Vincent, 2015. *La Vie au guichet. Administrer la misère*, Paris, Points.
- Dubois, Vincent, 2021. *Contrôler les assistés. Genèses et usages d'un mot d'ordre*, Paris, Raisons d'agir.
- Durkheim, Émile, 1986. *De la division du travail social*, Paris, PUF.
- Foucault, Michel, 1975. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard.
- Geremek, Bronislaw, 1987. *La Potence ou la Pitié. L'Europe et les pauvres du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Gallimard.
- Gilliom, John, 2001. *Overseers of the Poor : Surveillance, Resistance, and the Limits of Privacy*, University of Chicago Press.
- O'Connor, Alice, 2000. « Poverty Research and Policy for the Post-Welfare Era », *Annual Review of Sociology*, 26, 547-562.
- Paugam, Serge, et Nicolas Duvoux, 2008. *La Régulation des pauvres*, Paris, PUF, « Quadrige Essais Débats ».
- Vivès, Claire, Luc Sigalo Santos, Jean-Marie Pillon, Vincent Dubois, et Hadrien Clouet, 2023. *Chômeurs, vos papiers ! Contrôler les chômeurs pour réduire le chômage ?*, Paris, Raisons d'agir.
- Wacquant, Loïc, 1999. *Les Prisons de la misère*, Paris, Liber.

(Pré)juger la traite et le proxénétisme en France : genre, race et ordre public (Mathilde Darley)

- Bernstein, E. (2012), « Carceral Politics as Gender Justice? The “Traffic in Women” and Neoliberal Circuits of Crime, Sex, and Rights », *Theory and Society*, 41, 233-259.
- Bessière, C., et al. (2018), « “Faut s'adapter aux cultures, Maître!” La racialisation des publics de la justice familiale en France métropolitaine », *Ethnologie française*, 1, 131-140.
- Bourdelaïs, P., Fassin, D. (2005), *Les Constructions de l'intolérable. Études d'anthropologie et d'histoire sur les frontières de l'espace moral*, La Découverte.
- Cardi, C., Pruvost, G. (dir.) (2012), *Penser la violence des femmes*, La Découverte.
- Chaumont, J.-M. (2009), *Le Mythe de la traite des blanches. Enquête sur la fabrication d'un fléau*, La Découverte.
- Darley, M., Dölemeyer, A. (2020), « Caring for Victims of Human Trafficking : Staging and Bridging Cultural Differences in Germany and France », *Sociologist*, 70, 1, 19-38.

BIBLIOGRAPHIES

- Darley, M. (2021), « Entre droit et culture, l'exploitation sexuelle en procès », *Cultures & conflits*, 2, 122, 95-122.
- Darley, M. (2022), « Juger la traite des êtres humains en France et en Allemagne. La construction pénale de la victime d'exploitation sexuelle », *Sociétés contemporaines*, 122, 175-201.
- Fassin, D. (2010), *La Raison humanitaire. Une histoire morale du temps présent*, Seuil.
- Fassin, D. (2015 [2011]), *La Force de l'ordre. Une anthropologie de la police des quartiers*, Points Seuil.
- Jacquemart, A., Jakšić, M. (2018), « Droits des femmes ou femmes sans droits ? Le féminisme d'État face à la prostitution ». *Genre, sexualité & société*, 20, DOI : 10.4000/gss.5006.
- Jakšić, M. (2016), *La Traite des êtres humains en France. De la victime idéale à la victime coupable*, CNRS Éditions.
- Jakšić, M., Ragaru, N. (2021), « Réparer l'exploitation sexuelle. Le dispositif d'indemnisation des victimes de traite en France », *Cultures & conflits*, 2, 122, 123-140.
- Lefranc, S., Mathieu, L. (2009), « De si probables mobilisations de victimes », in Lefranc, S., Mathieu, L. (dir.), *Mobilisations de victimes*, Presses universitaires de Rennes, 11-26.
- Lévy, F., Lieber, M. (2009), « La sexualité comme ressource migratoire. Les Chinoises du Nord à Paris », *Revue française de sociologie*, 4, 50, 719-746.
- Mainsant, G. (2021), *Sur le trottoir, l'État. La police face à la prostitution*, Seuil.
- Mathieu, L. (2014), *La Fin du tapin. Sociologie de la croisade pour l'abolition de la prostitution*, Éditions François Bourin.
- Mathieu, L. (2018), « Le proxénète, cible mouvante des politiques de prostitution ». *Genre, sexualité & société*, 20, DOI : 10.4000/gss.5055.
- Mazouz, S. (2020), *Race*, Anamosa.
- Revillard, A. (2016), *La Cause des femmes dans l'État. Une comparaison France-Québec*, Presses universitaires de Grenoble.
- Stoler, A. L. (2002), *Carnal Knowledge and Imperial Power : Race and the Intimate in Colonial Rule*, University of California Press.
- Tabet, P. (2004), *La Grande Arnaque. Sexualité des femmes et échange économique-sexuel*, L'Harmattan.
- Taliani, S. (2012), « Coercion, Fetishes and Suffering in the Daily Lives of Young Nigerian Women in Italy », *Africa*, 82, 4, 579-608.

- Terrio, S. J. (2009), *Judging Mohammed : Juvenile Delinquency, Immigration, and Exclusion at the Paris Palace of Justice*, Stanford University Press.
- Vanhamme, F., Beyens, K. (2007), « La recherche en *sentencing* : un survol contextualisé », *Déviance et société*, 2, 31, 199-228.
- Wyvekens, A. (2014), « La justice et la “diversité culturelle”, “les yeux grands fermés” ? », *Archives de politique criminelle*, 1, 36, 123-146.
- Libérer l’imagination. L’émancipation dans la pensée de Simone de Beauvoir (Kate Kirkpatrick)***
- Beauvoir, Simone de (2007 [1946]), « Littérature et métaphysique », dans *L’Existentialisme et la Sagesse des nations*, Paris, Gallimard, coll. « Arcades ».
- Beauvoir, Simone de (2008a [1949]), *Le Deuxième Sexe*, 2 t., Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais ».
- Beauvoir, Simone de (2008b), *Cahiers de jeunesse*, Paris, Gallimard, coll. « NRF ».
- Beauvoir, Simone de (2017 [1947]), *Pour une morale de l’ambiguïté*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais ».
- Chafiq, Chahla (2018), *Le Rendez-vous iranien de Simone de Beauvoir*, Donnemarie-Dontilly, Éditions iXe.
- Chaperon, Sylvie, et Marine Rouch (2023), « *Le Deuxième Sexe* dans la guerre froide, Europe 1949-1989 », *Clio. Femmes, genre, histoire*, n° 57, p. 133-160.
- Guterman, Norbert, et Henri Lefebvre (1999 [1936]), *La Conscience mystifiée*, Paris, Syllepse.
- Kirkpatrick, Kate (2021), *Devenir Beauvoir. La force de la volonté*, Paris, Flammarion.
- Kirkpatrick, Kate (2024), « Femininity, Love, and Alienation : The Genius of *The Second Sex* », *Journal of the British Academy*, vol. 12, n° 1/2, p. 1-26.
- Kruks, Sonia (2017), « Beauvoir and the Marxism Question », in Laura Hengehold et Nancy Bauer (dir.), *A Companion to Simone de Beauvoir*, Malden (Massachusetts), Wiley.
- Lagneau, Jules (1925), *De l’existence de Dieu*, Paris, Alcan.
- Rousseau, Jean-Jacques (1995 [1762]), *Émile, ou De l’éducation*, Paris, Gallimard.
- Scholz, Sally (2010), « That All Children Should Be Free : Beauvoir, Rousseau, and Childhood », *Hypatia*, vol. 25, n° 2, p. 394-411.

BIBLIOGRAPHIES

Pour une politique de l'humanité (Souleymane Bachir Diagne)

Étienne Balibar, *Cosmopolitique. Des frontières à l'espèce humaine*, Paris, La Découverte, 2022.

Henri Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, « Quadrige », 2000.

Youssef Tata Cissé, Jean-Louis Sagot-Devaux, *La Charte du Mandé et autres traditions du Mali*, Paris, Albin Michel, 2003.

Caroline Hickman*, Elizabeth Marks*, Panu Pihkala, Susan Clayton, Eric R. Lewandowski, Elouise E. Mayall, Britt Wray, Catriona Mellor, Lise van Susteren, « Climate Anxiety in Children and Young People and Their Beliefs about Government Responses to Climate Change : A Global Survey », www.thelancet.com/planetary-health, vol. 5, n° 12, décembre 2021.

Léopold Sédar Senghor, *Liberté 5. Le dialogue des cultures*, Paris, Seuil, 1993.

Christiane Taubira, « Monde, mondialisation et mondialité », in *La Revue européenne du droit*, 2021/1, n° 2 (« Gouverner la mondialisation »), p. 51-54.

Biographies

Formée au Conservatoire national supérieur d'art dramatique (CNSAD), **Pauline Bayle** est comédienne, autrice et metteuse en scène. Après avoir fondé sa compagnie en 2011, elle adapte et met en scène *Iliade* en 2015, puis *Odyssée* en 2017, d'après les deux épopées d'Homère. En 2018, le Syndicat de la critique lui décerne le prix Jean-Jacques-Lerrant de la révélation théâtrale pour ce diptyque. Parallèlement, elle met en scène une adaptation du roman *Chanson douce* de Leïla Slimani au Studio Théâtre de la Comédie-Française en 2019. Son adaptation des *Illusions perdues* de Balzac remporte le grand prix du meilleur spectacle théâtral de l'année du Syndicat de la critique en 2022. En juin 2021, Pauline Bayle est invitée par l'Opéra-Comique à mettre en scène *L'Orfeo* de Claudio Monteverdi, sous la direction musicale de Jordi Savall. Depuis janvier 2022, elle est directrice du Théâtre public de Montreuil, centre dramatique national.

Mireille Besson, directrice de recherche au CNRS, travaille au Centre de recherche en psychologie et neurosciences (CNRS et Aix-Marseille Université). Elle s'intéresse à la plasticité cérébrale et aux facultés d'apprentissage chez l'enfant et chez l'adulte. Elle étudie les relations entre cerveau, langage et musique, et notamment l'influence de l'apprentissage de la musique sur l'acquisition de nouveaux mots dans une langue étrangère (Elmer *et al.*, 2023, « Foreign Speech Sound Discrimination and Associative Word Learning Lead to a Fast Reconfiguration of Resting-State Networks », *NeuroImage*, 27 ; Dittinger *et al.*, 2021, « Evidence for Enhanced Long-Term Memory in Professional Musicians and Its Contribution to Novel Word Learning », *Journal of Cognitive Neuroscience*, 33(4), p. 662-682, DOI : 10.1162/jocn_a_01670) et sur la perception du langage oral chez l'enfant normo-lecteur et dyslexique (Frey *et al.*, 2019, « Music Training Positively Influences the Preattentive Perception of Voice Onset Time in Children with Dyslexia : A Longitudinal Study », *Brain Science*,

9(4), p. 91-115). Elle a testé l'impact du projet Démos mis en place par la Philharmonie de Paris sur le développement cognitif d'enfants issus de milieux modestes (Barbaroux *et al.*, 2019, « Music Training with Démos Program Positively Influences Cognitive Functions in Children from Low Socioeconomic Backgrounds », *PLOS One*, 4(5), e0216874, DOI : 10.1371). Elle est actuellement impliquée dans un projet mis en place par le Centre national d'art vocal de Marseille, qui vise à cerner l'impact de la pratique quotidienne du chant choral sur le développement cognitif et social des enfants du primaire. Elle a été responsable du projet MUSAPDYS – « Influence de l'apprentissage de la musique sur le traitement des aspects temporels du langage et sur la remédiation de la dyslexie », financé par l'ANR en 2011. Elle fait partie de l'Institut Convergences « Langage, communication et cerveau » d'Aix-Marseille Université, dirigé par J. Ziegler, projet financé dans le cadre du Programme d'investissements d'avenir. Elle a présidé, coprésidé et participé à plusieurs panels d'experts de l'ANR, de l'ICREA et de l'ERC. Elle a codirigé avec C. Courtet, F. Lavocat et A. Viala, *Corps en scènes* (2015), *Mises en intrigues* (2016), *Violence et passion* (2017), *Le Désordre du monde* (2018), *Le Jeu et la Règle* (2019), *Traversée des mondes* (2020), et avec C. Courtet, F. Lavocat et F. Lecercle, *La Mémoire du futur* (2022) et *Contes, mondes et récits* (2023) chez CNRS Éditions.

Charlotte de Castelnau-L'Estoile est spécialiste du Brésil et du catholicisme dans la mondialisation à l'époque moderne. Elle est professeure à Sorbonne Université et membre du Centre Roland-Mousnier UMR 8596. Elle a publié en 2019 *Un catholicisme colonial. Le mariage des Indiens et des esclaves au Brésil, XVI^e-XVIII^e siècle* (PUF). *Páscoa et ses deux maris. Une esclave entre Angola, Brésil et Portugal au XVII^e siècle* (PUF, 2019, et Champs Flammarion, 2023) a reçu le prix lycéen du livre d'histoire et le prix du Sénat du livre d'histoire (2020). Le livre a été adapté au théâtre par Jeanne Balibar, dans *Les Historiennes* (Festival d'automne en 2020, Théâtre Vidy-Lausanne en 2022). Elle a participé à plusieurs projets financés par l'ANR (Langas – « Langues générales d'Amérique du Sud » ; Indesling – « Des Indes linguistiques » ; RelRace – « Religions, lignages et "race" »).

Antoine Compagnon, de l'Académie française, est professeur émérite au Collège de France, chaire « Littérature française moderne et contemporaine », et professeur à l'université Columbia (New York). Il est élu à l'Académie française le 17 février 2022. Il est membre de l'équipe Proust et du « Groupe Baudelaire » de l'ITEM (Institut des textes et manuscrits modernes). Il a édité plusieurs œuvres de Proust aux Éditions Gallimard : *Sodome et Gomorrhe* (Bibliothèque de la Pléiade, 1988), *Du côté de chez Swann* (Folio, 1988) et les *Carnets* (2002). Il est notamment l'auteur de *Proust entre deux siècles* (Seuil, 1989) et *Proust du côté juif* (Gallimard, 2022). *Proust, la mémoire et la littérature* (Odile Jacob, 2009) et *Morales de Proust* (Cahiers de littérature française, 2010) rassemblent deux de ses séminaires au Collège de France, où un troisième cours a porté sur « Proust en 1913 ». Dans le cadre de l'ITEM et avec le soutien du Labex TransferS (financé dans le cadre de France 2030), Antoine Compagnon a notamment organisé avec Nathalie Mauriac Dyer le colloque du centenaire du premier tome de la *Recherche*, « *Du côté de chez Swann* ou le cosmopolitisme d'un roman français » (Collège de France et École normale supérieure, 13 et 14 juin 2013). Les actes en ont été publiés chez Honoré Champion en 2016. Il a dirigé l'édition des *Essais* de Proust dans la Bibliothèque de la Pléiade (2022). Avec Guillaume Fau et Nathalie Mauriac Dyer, il est l'un des commissaires de l'exposition du centenaire *Proust, la fabrique de l'œuvre* à la Bibliothèque nationale de France (11 octobre 2022 – 22 janvier 2023), dont il a coédité le catalogue (Gallimard, 2022).

Catherine Courtet est responsable scientifique au département « Sciences humaines et sociales » de l'ANR. Elle a été responsable du groupement d'intérêt scientifique GEP Environnement (CNRS, CIRAD, CEMAGREF, INRA). Elle a été coordinatrice scientifique du département « Sciences humaines et sociales », ainsi que responsable du volet recherche du Plan national santé-environnement et du Plan santé-travail (2004) pour la Direction de la recherche, au ministère chargé de la Recherche. Elle a également mis en place et animé de nombreux programmes de soutien à la recherche en sciences humaines et sociales. Elle a codirigé (avec M. Gollac) l'ouvrage *Risques du travail, la santé*

négociée (La Découverte, 2012) ; avec M. Besson, F. Lavocat et A. Viala, *Corps en scènes* (2015), *Mises en intrigues* (2016), *Violence et passion* (2017), *Le Désordre du monde* (2018), *Le Jeu et la Règle* (2019), *Traversée des mondes* (2020) ; avec M. Besson, F. Lavocat et F. Lecercle, *La Mémoire du futur* (2022) et *Contes, mondes et récits* (2023) chez CNRS Éditions. Elle a initié avec Paul Rondin et Olivier Py les « Rencontres Recherche et Création » organisées depuis 2014 par l'ANR et le Festival d'Avignon.

Mathilde Darley est chargée de recherche au CNRS, directrice adjointe du CESDIP (Centre de recherches sociologiques sur le droit et les institutions pénales) et chercheuse associée au Centre Marc-Bloch de Berlin. Ses recherches portent notamment sur le contrôle des frontières et l'enfermement des étrangers, d'une part, et la traite des êtres humains à des fins d'exploitation sexuelle, d'autre part. Ses travaux questionnent, en s'appuyant sur des observations ethnographiques et des entretiens dans différents pays, la production en actes des frontières nationales, à partir d'enquêtes portant sur le contrôle des migrations et l'enfermement des étrangers (Autriche, Allemagne, République tchèque), mais aussi sur les liens entre gouvernement des frontières et régulation des sexualités dans la lutte contre la traite (France, Allemagne). Elle a coordonné le projet franco-allemand ANR-DFG ProsCrim (« La traite des êtres humains saisie par les institutions. Une comparaison France/Allemagne ») et l'équipe française du projet ANR-NORFACE CrimScapes sur les processus de criminalisation dans différents pays d'Europe. Parmi ses publications récentes figurent notamment *Trafficking and Sex Work : Gender, Race and Public Order* (dir., Routledge, 2022) et « Sexe, droit et migrations. La traite des êtres humains saisie par les institutions » (dir.), *Cultures & conflits*, n° 122, 2021.

Après des études de cinéma et à l'issue de sa formation au conservatoire de Montpellier puis à l'École du Studio Théâtre d'Asnières, **Julie Deliquet** poursuit sa formation à l'École internationale de théâtre Jacques-Lecoq. De 2009 à 2013, elle crée, au sein du collectif In Vitro, le triptyque *Des années 70 à nos jours...*, salué par la critique et repris en version intégrale au Théâtre de la Ville et au Théâtre Gérard Philipe dans le cadre du Festival

d'automne 2014. Depuis 2016, elle a mis en scène de nombreuses pièces, parmi lesquelles *Mélancolie(s)* d'après *Les Trois Sœurs* et *Ivanov* d'Anton Tchekhov au Théâtre de Lorient (2017), *Un conte de Noël* d'Arnaud Desplechin à la Comédie de Saint-Étienne (2019), et, avec la troupe de la Comédie-Française, *Vania* d'après *Oncle Vania* d'Anton Tchekhov (2016), *Fanny et Alexandre* d'Ingmar Bergman (2019), *Jean-Baptiste, Madeleine, Armande et les autres...* d'après Molière (2022). En 2019, elle réalise le court-métrage *Violetta* dans le cadre de la 3^e Scène de l'Opéra de Paris. Julie Deliquet est marraine de la promotion 29 de l'École supérieure d'art dramatique de la Comédie de Saint-Étienne et crée avec les élèves *Le ciel bascule*. En 2020, elle prend ses fonctions de directrice du Théâtre Gérard Philipe, centre dramatique national de Saint-Denis. Elle crée l'année suivante *Huit heures ne font pas un jour* de Rainer Werner Fassbinder au Théâtre Gérard Philipe et y co-met en scène en 2022 *Fille(s) de* aux côtés de Lorraine de Sagazan, de Leïla Anis et des actrices du collectif In Vitro. En juillet 2023, elle crée au Festival d'Avignon, dans la Cour d'honneur du Palais des papes, *Welfare*, d'après le film de Frederick Wiseman, puis en décembre 2023 *Une nuit invisible nous enveloppe*, avec les élèves de la promotion 2023 du Conservatoire national supérieur d'art dramatique – PSL.

Après avoir enseigné une vingtaine d'années à l'université Cheikh Anta Diop (Sénégal), puis à Northwestern University, à Chicago, **Souleymane Bachir Diagne** est, depuis 2008, professeur de philosophie et d'études francophones à Columbia University, à New York. Souleymane Bachir Diagne est membre de l'American Academy of Arts and Sciences et de l'Académie nationale des sciences et techniques du Sénégal. Il est également membre associé de l'Académie royale des arts, des lettres et des sciences de Belgique, ainsi que de l'Académie royale du Maroc. Ses recherches et enseignements s'inscrivent en histoire de la philosophie et de la logique algébrique, en histoire de la philosophie islamique, ainsi qu'en littérature francophone et en philosophie africaine. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages dans ces domaines, parmi lesquels : *Bergson postcolonial. L'élan vital dans la pensée de Léopold Sédar Senghor et de Mohamed Iqbal*, Paris, CNRS Éditions, 2011 ; *L'Encre des savants. Réflexions sur la*

philosophie en Afrique, Paris, Présence africaine / Codesria, 2013 ; *Philosopher en islam et en christianisme* (avec Damien Le Guay et Philippe Capelle-Dumont), Paris, Cerf, 2016 ; *En quête d'Afrique (s). Universalisme et pensée décoloniale* (avec Jean-Loup Amselle), Paris, Albin Michel, 2018 ; *La Controverse. Dialogue sur l'islam* (avec Rémi Brague), Paris, Stock, 2019 ; *Le Fagot de ma mémoire*, Paris, Philippe Rey, 2021 ; *De langue à langue. L'hospitalité de la traduction*, Paris, Albin Michel, 2022.

Vincent Dubois est professeur à l'université de Strasbourg (Institut d'études politiques), membre du laboratoire SAGE (UMR CNRS 7363). Il a été *fellows* de l'Institut d'études avancées de l'université de Strasbourg (USIAS) pour les années universitaires 2014-2016, *Florence Gould member* de l'Institute for Advanced Study à Princeton (États-Unis) pour l'année universitaire 2012-2013, et était auparavant membre de l'Institut universitaire de France (2007-2012). Il dirige le master de science politique de Sciences Po Strasbourg. Après de nombreux travaux sur la sociologie et les politiques de la culture, il travaille actuellement sur les politiques de contrôle des assistés sociaux, sur le rapport des classes populaires aux institutions, et propose plus généralement une sociologie critique de l'action publique. Il dirige la collection « Action publique » aux Éditions du Croquant. Ses recherches portent sur le traitement public des populations précaires (*La Vie au guichet*, Points Poche, 2015 ; *Contrôler les assistés*, Raisons d'agir, 2021), le rapport des classes populaires aux institutions (projet « Lower Classes and Public Institutions : An International Research » – LoCI) et, plus généralement, sur la sociologie de l'action publique (*Les Structures sociales de l'action publique*, Croquant, 2023).

Céline Gailleurd est maîtresse de conférences en cinéma à l'université Paris-VIII et membre du laboratoire « Esthétique, sciences et technologies du cinéma et de l'audiovisuel » (ESTCA). Son travail s'inscrit dans une perspective d'histoire et d'esthétique du cinéma, au croisement d'enjeux artistiques, culturels, sociaux et politiques. Autrice d'une thèse intitulée *Survivances de la peinture du XIX^e siècle dans le cinéma italien des années 1910. La peinture aux origines du cinéma?*, elle publie

dans différentes revues telles que *Trafic*, *Europe*, *Les Cahiers du cinéma*, *L'Avant-scène cinéma*, *Cinéma & Cie : International Film Studies Journal*, *Parole rubate*, des articles qui portent autant sur l'étude iconographique de motifs que sur les relations entre le cinéma et les arts visuels à travers les œuvres de Jean-Luc Godard, Agnès Varda, Pier Paolo Pasolini ou encore Sergueï Paradjanov. Elle a récemment publié le volume *Que peut la recherche-création pour l'histoire du cinéma ?* (ArTeC / Les presses du réel, 2024), dirigé l'ouvrage *Le Cinéma muet italien à la croisée des arts* (ArTeC / Les presses du réel, 2022 ; trad. italienne : *L'oro di Atlantide. Il cinema muto italiano e le arti*, Edizioni Kaplan, 2022) et codirigé *Sergueï Loznitsa. Un cinéma à l'épreuve du monde* (Presses universitaires du Septentrion, 2022). De 2017 à 2019, elle a dirigé le projet « Le cinéma italien muet à la croisée des arts européens (1896-1930) », soutenu par le Labex Arts-H2H et l'École universitaire de recherche ArTeC, et financé dans le cadre des programmes France 2030 et par l'université Paris Lumières. Impliquée dans le domaine de la recherche-création, elle coréalise avec Olivier Bohler des courts-métrages de fiction liés à ses recherches, et des essais documentaires qui placent au centre de leur travail la question de l'archive et de la mémoire (*Jean-Luc Godard, le désordre exposé* ; *Edgar Morin, chronique d'un regard*), sélectionnés en festivals (Yamagata, Buenos Aires, Pesaro, Festival du nouveau cinéma de Montréal, etc.). Leur dernier film, *Italia, le Feu, la Cendre* (2022), a obtenu le prix Flat Parioli du meilleur film à la 39^e édition du Torino Film Festival. Leur court-métrage *Harmony* (2022), sélectionné à la 20^e édition du prix Unifrance du court-métrage au Festival de Cannes, est lauréat du prix SoFilm de genre / Canal+ / Grand Est, et a obtenu l'aide à la création de l'École universitaire de recherche ArTeC.

Patrick J. Geary est professeur émérite d'histoire médiévale à l'Institute for Advanced Study de Princeton, et professeur émérite d'histoire à l'université de Californie (Los Angeles). Il a été chercheur invité dans plusieurs universités européennes et chinoises, et directeur d'études invité à l'EHESS à plusieurs reprises. Il est membre correspondant de la Société nationale des antiquaires. Il est l'auteur d'une quinzaine d'ouvrages et de nombreux articles sur l'histoire européenne dont : *Le Monde mérovingien. Naissance*

de la France, Paris, Flammarion, 1989 ; *La Mémoire et l'Oubli à la fin du premier millénaire*, Paris, Flammarion, 1996 ; *Quand les nations refont l'histoire. L'invention des origines médiévales de l'Europe*, Paris, Aubier, 2004 (rééd. Flammarion, 2011). Actuellement, il codirige le projet ERC HistoGenes, financé par le Conseil européen de la recherche, qui utilise des méthodes génomiques, archéologiques et historiques pour analyser quelque 6 000 sépultures datant d'entre 400 et 900 apr. J.-C. dans le bassin des Carpates.

Édouard Gentaz est professeur de psychologie du développement depuis 2012, et dirige le laboratoire du développement sensori-moteur, affectif et social de la naissance à l'adolescence (SMAS) à la faculté de psychologie et des sciences de l'éducation de l'université de Genève. Il est vice-recteur de l'université de Genève depuis avril 2024. Il est également directeur de recherche au CNRS. Ses recherches portent sur les émotions, la perception, les compétences des bébés, les apprentissages scolaires, et le développement psychologique des aveugles. Il est également directeur du Centre Jean-Piaget et rédacteur en chef de la revue *ANAE* (Approche neuropsychologique des apprentissages chez l'enfant). Il intervient régulièrement auprès du grand public dans des émissions radiophoniques ou des quotidiens, sur des sujets variés concernant le développement de l'enfant et les apprentissages (https://avisdexperts.ch/experts/edouard_gentaz). Il a publié avec ses collègues et son équipe plus de 150 articles dans des revues scientifiques internationales. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages visant à diffuser et valoriser les résultats de la recherche auprès d'un large public de scientifiques, de professionnel·les et de parents : *La Main, le Cerveau et le Toucher* (Dunod, 2018), *Les Neurosciences à l'école : leur véritable apport* (Odile Jacob, 2022), et *Comment les émotions viennent aux enfants* (Nathan, 2023). Il est coauteur avec Yvette Hatwell et Arlette Streri de *Toucher pour connaître* (PUF, 2000), avec Morton Heller de *Psychology of Touch and Blindness* (Psychology Press, 2013), avec Fleur Lejeune de *L'Enfant prématuré. Développement neurocognitif et affectif* (Odile Jacob, 2015), avec Solange Denervaud et Léonard Vannetzel de *La Vie secrète des enfants* (Odile Jacob, 2016), avec Pierre Fournet de *Le Développement neurocognitif*

de la naissance à l'adolescence (Elsevier-Masson, 2022), avec Anouchka Wyss, Katarina Gvozdic et Emmanuel Sander de *Comment favoriser les apprentissages scolaires* (Dunod, 2023). Enfin, il propose un cours en ligne gratuit et libre d'accès (MOOC de l'université de Genève) sur le développement psychologique de l'enfant, suivi par plus de 39 000 étudiant-es. Il a été coordinateur du projet ANR Family-Air, et membre des projets IMADOI et Image Tactile, financés par l'ANR.

Homme de cinéma et de théâtre, **David Geselson** est à la fois metteur en scène, auteur et interprète, acteur sous la direction d'Élie Wajeman, François Ozon, Rodolphe Tissot et Vincent Garenq. Dans *La Cerisaie*, mise en scène par Tiago Rodrigues dans la Cour d'honneur du Palais des papes, il incarnait « Petia » Trofimov. Il a signé l'écriture de quatre textes qu'il a mis en scène. D'abord *En Route-Kaddish*, une création de 2015 nourrie de la vie de son grand-père Yehouda Ben Porat, qui vécut à Jérusalem. Pour *Doreen*, il s'inspirait de la *Lettre à D.* d'André Gorz. *Les Lettres non-écrites*, récit polyphonique créé en 2017, recueillaient les témoignages de ceux qui n'ont pas osé dire. En 2020, il signait *Le Silence et la Peur*, une épopée sur la vie de Nina Simone. Il présente *Neandertal* au Festival d'Avignon 2023, et signe *Une pièce pour les vivant-es en temps d'extinction*, d'après Katie Mitchell et Miranda Rose Hall à la MC93 de Bobigny en mars 2024.

Jean-Jacques Hublin est professeur au Collège de France et membre de l'Académie des sciences. Après une carrière au CNRS, il a rejoint l'enseignement supérieur en tant que professeur à l'université de Bordeaux (1999-2004). Il a également enseigné à l'université de Californie à Berkeley (1992), à l'université Harvard (1997), à l'université Stanford (1999 et 2011), et à l'université de Leiden (2010-2020). En 2004, le professeur Hublin a rejoint l'Institut Max-Planck d'anthropologie évolutionnaire à Leipzig, où il a créé le département de l'évolution humaine. Il est cofondateur de la Société européenne pour l'étude de l'évolution humaine (ESHE), dont il a été président de 2011 à 2020. Le professeur Hublin a joué un rôle de pionnier dans le développement de la paléanthropologie virtuelle. En plus de ses

contributions à la compréhension des origines africaines d'*Homo sapiens*, il est un spécialiste reconnu des Néandertaliens. Le mécanisme d'expansion de notre espèce sur la planète a occupé une place centrale dans ses recherches. Il a mené des travaux de terrain en Europe et en Afrique du Nord. Il est l'auteur de nombreux articles sur l'évolution des Néandertaliens et leur remplacement par les hommes modernes, ainsi que sur les origines africaines d'*Homo sapiens* : J.-J. Hublin et Claudine Cohen, *Boucher de Perthes. Les origines romantiques de la préhistoire*, Paris, Belin, 1989 ; J.-J. Hublin et Bernard Seytre, *Quand d'autres hommes peuplaient la Terre. Nouveaux regards sur nos origines*, Paris, Flammarion, coll. « Champs Sciences », 2011 (1^{re} éd. 2008) ; J.-J. Hublin et Michael P. Richards, *The Evolution of Hominin Diets : Integrating Approaches to the Study of Palaeolithic Subsistence*, Dordrecht, Springer, série « Vertebrate Paleobiology and Paleoanthropology », 2009 ; J.-J. Hublin, « The Origins of Neandertals », *Proceedings of the National Academy of Sciences of USA*, 109(38), 2009, p. 16022-16027 ; J.-J. Hublin et Shannon P. McPherron, *Modern Origins : A North African Perspective*, Dordrecht, Springer, série « Vertebrate Paleobiology and Paleoanthropology », 2012 ; J.-J. Hublin, Abdelouahed Ben-Ncer, Shara E. Bailey, Sarah E. Freidline, Simon Neubauer, Matthew M. Skinner, Inga Bergmann, Adeline Le Cabec, Stefano Benazzi, Katerina Harvati, Philipp Gunz, « New Fossils from Jebel Irhoud, Morocco and the Pan-African Origin of *Homo sapiens* », *Nature*, 546(7657), p. 289-292, 2017 ; J.-J. Hublin, *Homo sapiens, une espèce invasive*, Paris, Fayard, 2022.

Kate Kirkpatrick est Tutorial Fellow et directrice d'études en philosophie à Regent's Park College (université d'Oxford). Elle a écrit plusieurs livres et articles sur la phénoménologie et l'existentialisme français. Sa biographie de Simone de Beauvoir, *Devenir Beauvoir. La force de la volonté* (Flammarion, 2020), était un des « livres de l'année » pour *Lire. Magazine littéraire*, et l'un des meilleurs essais parus en 2020 selon *Télérama* ; elle a paru en poche en 2023 dans la collection « Champs ». Bibliographie indicative : *Sartre on Sin : Between Being and Nothingness*, Oxford University Press, 2017 ; *Becoming Beauvoir : A Life*, Londres, Bloomsbury, 2019 ; « Expectant Anxiety », in Liesbeth

Schoonheim et Karen Vintges (dir.), *Beauvoir and Politics : A Toolkit*, Abingdon, Routledge, 2023 ; « Beauvoir and Sartre's "Disagreement" about Freedom », *Philosophy Compass*, 18(11), 2023, p. 1-14 ; « Femininity, Love, and Alienation : The Genius of *The Second Sex* », *Journal of the British Academy*, 12(1/2), 2024, p. 1-26.

Françoise Lavocat, ancienne élève de l'École normale supérieure et agrégée de lettres modernes, est professeure de littérature comparée à l'université Sorbonne Nouvelle, membre de l'Institut universitaire de France, *fellow* au Wissenschaftskolleg de Berlin (2014-2015), docteur *honoris causa* de l'université de Chicago. Depuis 2017, elle est membre de l'Académie européenne et, depuis 2022, présidente de la section littéraire. Ses recherches portent sur le roman et le théâtre des XVI^e et XVII^e siècles, les théories de la fiction, les mondes possibles, la mémoire des catastrophes. Elle a notamment publié *Arcadies malheureuses* (Champion, 1997), *La Syrinx au bûcher* (Droz, 2005), *La Théorie littéraire des mondes possibles* (CNRS, 2010), *Fiction et cultures* (SFLGC, 2010), *Pestes, incendies, naufrages* (Brepols, 2011), *Fait et fiction : pour une frontière* (Seuil, 2016), *Les personnages rêvent aussi* (Hermann, 2020). Elle était responsable du projet « Hermès, histoire et théories des interprétations » (2009-2014), financé par l'ANR. Elle a codirigé avec C. Courtet, M. Besson et A. Viala, *Corps en scènes* (2015), *Mises en intrigues* (2016), *Violence et passion* (2017), *Le Désordre du monde* (2018), *Le Jeu et la Règle* (2019), *Traversée des mondes* (2020), et avec C. Courtet, M. Besson et F. Lecercle *La Mémoire du futur* (2022), *Contes, mondes et récits* (2023) chez CNRS Éditions.

François Lecercle est professeur émérite de littérature comparée à Sorbonne Université. Il travaille sur la culture de la première modernité en Europe, notamment sur les rapports entre littérature et arts plastiques, la théologie des images, la démonologie et le théâtre. En 2013, il a monté et animé, avec Clotilde Thouret, le projet « Haine du théâtre », rattaché au Labex Obvil de Sorbonne Université. Dans ce cadre, il a organisé plusieurs colloques sur les querelles sur le théâtre en Europe, du XVI^e au XIX^e siècle, et sur les scandales de théâtre, du XVI^e siècle à nos

jours. Quelques publications récentes : *L'Œil oblique. Essais sur l'image, la peinture et le théâtre* (Droz, 2020) ; *Scandales de théâtre* (dir. ; Sophia University Press, 2021) ; « Rewriting the Unwritten : On the History of Theatrophobia », *Forum Modernes Theater*, 32 (2), 2021, p. 79-91 ; « Obscenity on the Stage : A Double-Edged Sword », in P. Frei et N. Labère (dir.), *The Politics of Obscenity in the Age of the Gutenberg Revolution*, New York, Routledge, 2022, p. 251-278. Il a codirigé avec C. Courtet, M. Besson et F. Lavocat *La Mémoire du futur* (2022) et *Contes, mondes et récits* (2023) chez CNRS Éditions.

Émilie Monnet est activiste et artiste multidisciplinaire autochtone d'origine anichinabée et française. Son travail entremêle la vidéo, le théâtre, la performance et les arts médiatiques, et interroge les notions d'identité, de mémoire, d'héritage et de langage. En 2011, elle fonde les Productions Onishka, une institution artistique interdisciplinaire basée à Montréal, qui a pour objectif de créer des liens entre les communautés autochtones au Québec et dans le monde. En tant qu'autrice dramatique, elle a publié le texte *Okinum* aux éditions Les Herbes rouges en 2020, et reçu de nombreux prix. La pièce *Marguerite : le feu* fait partie d'une triade constituée de *Marguerite : la pierre* (installation performative et sonore) et *Marguerite : la traversée* (podcasts).

Ancien élève de l'École normale supérieure de Fontenay-Saint-Cloud et agrégé d'histoire, **Hervé Reculeau** a soutenu son doctorat en assyriologie à l'École pratique des hautes études en 2006. Depuis 2015, il enseigne les langues et l'histoire mésopotamiennes à l'université de Chicago, comme professeur assistant puis associé (depuis 2019) d'assyriologie à l'Institut d'étude des cultures anciennes (anciennement Institut oriental). Historien de l'environnement et des relations entre sociétés et milieux, il travaille sur les modalités concrètes (environnementales, sociales, économiques, et intellectuelles) par lesquelles les peuples mésopotamiens de l'âge du bronze ont exploité les ressources naturelles à leur disposition (maîtrise de l'eau, agriculture, élevage), se sont adaptés aux changements environnementaux et climatiques, et ont façonné leur perception du monde alentour. Épigraphiste autant qu'historien, il a publié des tablettes cunéiformes en

provenance de Babylonie et d'Assyrie (aujourd'hui situées en Irak), ou encore du Moyen Euphrate syrien. Il est l'auteur de nombreux articles et de plusieurs monographies, dont *Climate, Environment and Agriculture in Assyria in the 2nd Half of the 2nd Millennium BCE* (2011 ; prix Saintour de l'Académie des inscriptions et belles-lettres 2013) et *Florilegium Marianum XVI. L'agriculture irriguée à Mari. Essai d'histoire des techniques* (2018). Avant son départ aux États-Unis, il a participé comme collaborateur au projet Archibab, une base de données en ligne des documents paléo-babyloniens (XX^e-XVII^e siècles avant notre ère), financée par l'ANR (2008-2014) et dirigée par Dominique Charpin (Collège de France). Il fut aussi collaborateur du projet HiGeoMes sur la géographie historique de la Mésopotamie, cofinancé par l'ANR et la Deutsche Forschungsgemeinschaft (2010-2013), et dirigé côté français par Nele Ziegler (CNRS). Aux États-Unis, il a dirigé le projet « Coping with Changing Climates in Early Antiquity : Comparative Approaches between Empiricism and Theory », financé par le consortium Humanities Without Walls *via* une dotation de la Fondation Andrew W. Mellon (2018-2022).

Anne-Caroline Rendu Loisel est maître de conférences en assyriologie à l'université de Strasbourg, où elle enseigne les langues sumériennes et akkadiennes. Ses travaux de recherches portent sur l'anthropologie du sensible et des émotions dans les sociétés de l'ancienne Mésopotamie, à travers l'étude des tablettes cunéiformes. Elle a publié notamment *Les Chants du monde. Le paysage sonore de l'ancienne Mésopotamie* (Toulouse, Presses universitaires du Midi, 2016), ainsi qu'un ouvrage collectif : *Distant Impressions : The Senses in the Ancient Near East* (University Park, 2019). De 2021 à 2023, elle a dirigé avec E. Wagner-Durand (Université de Fribourg-en-Brisgau) le projet de recherche « Krank vor Angst – Malade de peur en Mésopotamie » (The European Campus).

Tiago Rodrigues commence sa carrière de comédien au sein de la compagnie belge Tg Stan, où il va développer son jeu, son écriture théâtrale et son goût du collectif. Auteur et metteur en scène, il fonde la compagnie Mundo Perfeito avec Magda Bizarro en 2003 avant de prendre la direction du Teatro Nacional Dona

Maria II à Lisbonne de 2015 à 2021. Combinant histoires réelles et fictions, tressant intime et politique, les spectacles de Tiago Rodrigues sont profondément marqués par la volonté d'écrire avec et pour les acteurs et par la recherche d'une transformation de notre conscience grâce aux outils du théâtre : rassembler pour interroger notre monde grâce à la puissance des mots, des corps et de l'imagination des spectateurs. Il a présenté *Antoine et Cléopâtre* en 2015, *Sopro* en 2017, *La Cerisaie* en 2021, *By Heart* et *Dans la mesure de l'impossible* en 2023 au Festival d'Avignon. Depuis septembre 2022, il est directeur du Festival d'Avignon.

Paul-André Rosental, professeur des universités, dirige le Centre d'histoire de Sciences Po (CHSP). Il étudie l'élaboration et la mise en œuvre des politiques sociales, démographiques et sanitaires dans l'Europe des XIX^e et XX^e siècles. Après avoir conduit deux projets ANR (« Définition, redéfinitions et gestion des populations vulnérables depuis 1900 » et « Étude transnationale d'une maladie professionnelle exemplaire : la silicose et la santé au travail en France et dans les pays industrialisés »), il a dirigé de 2012 à 2018 un programme « Advanced Grant » du Conseil européen de la recherche, « From Silicosis to Chronic Respiratory Diseases », situé au carrefour entre histoire, sciences sociales et médecine. En sont issues de nombreuses publications dans des revues médicales, y compris dans les séries thématiques du *Lancet*. Il travaille aujourd'hui sur les politiques du salaire dans la France du second XX^e siècle. Il a notamment publié *Destins de l'eugénisme* au Seuil en 2016, *Population, the State, and National Grandeur* chez Peter Lang en 2018, et dirigé *Silicosis : A World History* (Johns Hopkins University Press) en 2017.

Claire Sergent est professeure à l'université Paris Cité. Elle a fait des études de biologie à l'ENS Ulm. Sa thèse de neurosciences cognitives, sous la direction de Stanislas Dehaene, portait sur les corrélats neuronaux de la perception consciente. Elle a effectué un postdoctorat à University College London auprès de Geraint Rees, puis à l'hôpital de la Pitié-Salpêtrière à Paris auprès de Catherine Tallon-Baudry et Lionel Naccache. Elle s'attache à comprendre les mécanismes de la prise de conscience chez

l'adulte sain et chez les patients souffrant de troubles de la conscience, grâce à la psychologie expérimentale, la neuro-imagerie et la modélisation. Elle est l'auteure de plusieurs travaux suggérant que la prise de conscience est associée à un changement abrupt de la dynamique d'activité neuronale (*PNAS* 2004, *Psychological Science* 2004, *Nature Neuroscience* 2005, *Nature Communications* 2021 : travaux réalisés dans le cadre du projet ANR FlexConscious). Elle a également révélé qu'il était possible de désynchroniser expérimentalement traitement sensoriel et prise de conscience, grâce au phénomène de « rétro-perception » (*Current Biology* 2013, *JEP-HPP* 2023 : travaux réalisés dans le cadre du projet ANR FlexConscious). Ses recherches expérimentales et théoriques contribuent à faire évoluer l'une des principales théories de la conscience : la théorie d'espace global de travail conscient. Elle est responsable du projet FlexConscious (« Flexibilité et dynamique neurale de la prise de conscience ») et membre du projet CogniComa (« Améliorer l'évaluation des patients dans le coma et en post-coma et stimuler leur cognition »), tous deux financés par l'ANR. Elle est également responsable du projet ConsciousBrain, financé par le Conseil européen de la recherche (ERC).

Giacomo Todeschini a été professeur d'histoire médiévale à l'université de Trieste (1979-2016). Ses études se sont concentrées sur le développement des théories, des lexiques et des langages économiques médiévaux et modernes, ainsi que sur la construction des logiques de l'appartenance ou de l'exclusion civique et de la citoyenneté. Il a été professeur invité à l'École normale supérieure (Paris), *fellow* au Centre for Hebrew and Jewish Studies (Oxford), *fellow* à l'Institute for Advanced Studies (Princeton) et au Wissenschaftskolleg (Berlin). Il a prononcé la 40^e Conférence Marc Bloch (2018). Parmi ses principales publications : *Richesse franciscaine* (Lagrasse, Verdier, 2008 / Bologne, Il Mulino, 2004), *Au pays des sans-nom* (Lagrasse, Verdier, 2015 / Bologne, Il Mulino, 2007), *Les Marchands et le Temple* (Paris, Albin Michel, 2017 / Bologne, Il Mulino, 2002), *Come Giuda* (Bologne, Il Mulino, 2011), *La banca e il ghetto. Una storia italiana* (Rome, Laterza, 2016), *Gli ebrei nell'Italia medievale* (Rome, Carocci, 2018), *Come l'acqua e il*

sangue. Le origini medievali del pensiero economico (Rome, Carocci, 2021).

Naomi Toth est maîtresse de conférences en littérature anglophone à l'université Paris Nanterre. Ses recherches portent sur les littératures expérimentales du XX^e siècle ainsi que sur l'esthétique documentaire contemporaine et la justice. Elle a publié *L'Écriture vive. Woolf, Sarraute, une autre phénoménologie de la perception* (Classiques Garnier, 2016) et plusieurs articles sur le féminisme de Virginia Woolf, dont « Generic Images, Gendered Responses : Virginia Woolf and the Representation of Belligerent Violence » (*Journal of European Studies*, 2021), « Arguing with Photographs : Woolf, *Three Guineas*, and Modernist Political Engagement » (*Modernism/Modernity*, 2021), et « Gender and the Problem of Impersonality » (*A Woolf of Her Own*, à paraître). Elle est membre junior de l'Institut universitaire de France.

Diplômé en droit, **Frederick Wiseman** enseigne d'abord à l'université de Boston. En 1966, la lecture de *The Cool World*, un roman de Warren Miller sur la délinquance juvénile dans le quartier new-yorkais de Harlem, le pousse à utiliser le film comme moyen de rendre compte de la société. Depuis lors, Frederick Wiseman scrute à l'aide de sa caméra la démocratie américaine et la vie locale en pénétrant des lieux symboliques : écoles, prisons, hôpitaux, commissariats, supermarchés. Il prend le temps d'écouter et de regarder en privilégiant les longs plans-séquences. L'absence d'interviews, de commentaires off et de musiques additionnelles permet un lent apprivoisement des personnes à la caméra. Son ambition est de dresser un portrait critique des États-Unis, et, comme il l'a dit, le résultat est « un seul et très long film qui durerait quatre-vingts heures ». Nombre de ses travaux sont diffusés en Europe, notamment *Near Death* (1989), un documentaire bouleversant sur le service de soins intensifs dans un hôpital de Boston. Il réalise en 2002 d'après le roman *Vie et destin* de Vassili Grossman son premier film de fiction, *La Dernière Lettre*, monologue issu d'une lettre écrite en 1941 à son fils par une mère juive depuis un ghetto en Ukraine. À partir de 1980, il travaille beaucoup à l'étranger. À Paris,

BIOGRAPHIES

Frederick Wiseman a ausculté les coulisses de différents lieux culturels : *La Comédie-Française, ou l'Amour joué* (1996), *La Danse, le ballet de l'Opéra de Paris* (2009) et *Crazy Horse* (2011). En 2023, il signe *Menus-Plaisirs – Les Troisgros*, consacré à l'entreprise de restauration et d'hôtellerie française de la famille Troisgros.

Table des matières

Préface, Tiago Rodrigues.....	7
Introduction, Catherine Courtet, Mireille Besson, Françoise Lavocat, François Lecercle.....	11

RACONTER LES ORIGINES

Quand le théâtre parle du monde, DAVID GESELSON. ENTRETIEN AVEC LAËTITIA ATLANI-DUAULT, PATRICK J. GEARY, JEAN-JACQUES HUBLIN, EMMANUEL LAURENTIN, ANNE-CAROLINE RENDU LOISEL, HERVÉ RECULEAU, PIERRE SINGARAVÉLOU.....	37
<i>Homo sapiens</i> remplace Neandertal, JEAN-JACQUES HUBLIN.....	57
La génétique au service de l'histoire des populations médiévales : structures sociales, cultures et migrations, PATRICK J. GEARY.....	71
Sensations, mémoire et rituels : le passé mythique au temps de Gilgameš, ANNE-CAROLINE RENDU LOISEL	85
Entre mythe et histoire : écrire (sur) les origines en Mésopotamie ancienne, HERVÉ RECULEAU	97

CONSCIENCE, PERCEPTION ET ÉCRITURE DE SOI

Retenir le temps, PAULINE BAYLE. ENTRETIEN AVEC TIPHAINÉ KARSENTI, LUCIE MADELEINE, CLAIRE SERGENT, WES WILLIAMS	125
--	-----

Dynamique et temporalité du flux de conscience, CLAIRE SERGENT	137
Consciences multiples. Fiction et féminisme chez Virginia Woolf, NAOMI TOTH	149
Écrire la vie, ANTOINE COMPAGNON	163
Des écritures de soi par procuration : archives judiciaires, voix d'esclaves et enquête historique, CHARLOTTE DE CASTELNAU-L'ESTOILE	171
Émotions et empathie : apprentissage, conscience de soi et normes sociales, ÉDOUARD GENTAZ.....	185

LES MÉTAMORPHOSES DU COMMUN

Pour qu'un avenir soit encore possible, JULIE DELIQUET ET FREDERICK WISEMAN. ENTRETIEN AVEC PATRICK BOUCHERON, VINCENT DUBOIS, SYLVAIN GUYOT, PAUL-ANDRÉ ROSENTAL, GIACOMO TODESCHINI.....	201
L'incertitude de la citoyenneté entre Moyen Âge et époque moderne : entre privilège et exclusion, GIACOMO TODESCHINI.....	221
Les métamorphoses du rôle de l'État social dans la production du commun, VINCENT DUBOIS.....	231
Un bureau d'aide sociale new-yorkais dans une perspective d'histoire longue. Commentaire de <i>Welfare</i> de Frederick Wiseman, PAUL-ANDRÉ ROSENTAL	241
Des enfants, pieds nus, courent vers nous... Images stéréotypées de la pauvreté dans le cinéma italien muet (1896-1930), CÉLINE GAILLEURD.....	251

PENSER L'ÉMANCIPATION

Réclamer sa liberté, ou l'histoire singulière de Marguerite au temps de l'esclavage, ÉMILIE MONNET. ENTRETIEN AVEC PAULIN ISMARD ET CLOTILDE THOURET	279
(Pré)juger la traite et le proxénétisme en France : genre, race et ordre public, MATHILDE DARLEY	289
Libérer l'imagination. L'émancipation dans la pensée de Simone de Beauvoir, KATE KIRKPATRICK.....	309
Pour une politique d'humanité, SOULEYMANE BACHIR DIAGNE.....	325
Les « Rencontres Recherche et Création ».....	333
Comité scientifique des « Rencontres Recherche et Création » 2023	339
Bibliographies.....	343
Biographies.....	359

L'éditeur de cet ouvrage s'engage dans une démarche écoresponsable
en utilisant des papiers issus de forêts gérées durablement.
www.cnrseditions.fr

Composition : Le vent se lève...

La fabrique des sociétés

Les récits sur les origines du monde traversent l'ensemble des sociétés et des civilisations. Au fil des siècles, les interrogations perdurent, mais la science permet des explorations inédites. Depuis au moins 300 000 ans jusqu'au XXI^e siècle, en passant par l'Antiquité et le Moyen Âge, l'histoire humaine raconte la fabrique des sociétés.

Ainsi l'émergence d'*Homo sapiens*, l'invention des formes urbaines en Mésopotamie, l'origine de l'Europe au Moyen Âge, montrent la pluralité des métissages et des influences. Les conditions d'appartenance à la Cité et les récits de vie des personnes réduites en esclavage renouvellent la notion de citoyenneté et de droits humains pour toutes et pour tous. L'histoire longue des formes d'assistance face à la vulnérabilité et à la pauvreté met en exergue la protection sociale comme fondement de la solidarité et de la société même.

L'expérience sensible marque notre conscience individuelle, notre rapport à autrui et contribue à l'adaptation de nos comportements : autant de conditions nécessaires à la cohésion des sociétés.

Ce volume a été coordonné par Catherine Courtet, responsable scientifique, Agence nationale de la recherche ; Mireille Besson, directrice de recherche, CNRS Aix-Marseille Université ; Françoise Lavocat, professeure, Université Sorbonne Nouvelle ; François Lecercle, professeur émérite, Sorbonne Université.

Avec les contributions de Pauline Bayle, Charlotte de Castelnu-L'Estoile, Antoine Compagnon, Mathilde Darley, Julie Deliquet, Souleymane Bachir Diagne, Vincent Dubois, Céline Gailleurd, Patrick J. Geary, Édouard Gentaz, David Geselson, Jean-Jacques Hublin, Kate Kirkpatrick, Émilie Monnet, Hervé Reculeau, Anne-Caroline Rendu Loisel, Tiago Rodrigues, Paul-André Rosental, Claire Sergent, Giacomo Todeschini, Naomi Toth, Frederick Wiseman.

Préface de Tiago Rodrigues

25 € prix valable en France
ISBN : 978-2-271-15360-9



9 782271 153609



anr[®]
agence nationale
de la recherche

*"Écrire sa vie", d'après l'œuvre
de Virginia Woolf, Cloître des Carmes,
spectacle de Pauline Bayle,
présenté au Festival d'Avignon 2023*
© Christophe Raynaud de Lage

www.cnrseditions.fr