



Géographie des identités

SOCIÉTÉ

Page 2

Se construire dans l'obscurité : entre chien et loup

par Matthieu Lacombe

ÉCONOMIE

Page 7

"Le verrou de Bercy" : symbole de la schizophrénie fiscale

par Agathe Durrieu

SCIENCES

Page 8

Quand la Grande Histoire rencontre les probabilités

par Félix Loubaton et Benjamin Terris

EDITORIAL

Par Marie Durrieu

Pour inaugurer cette nouvelle année, la Gazelle, désormais journal bimestriel, s'engage auprès du photographe Raphaël Lafargue sur le thème des « géographies de l'identité ». Notre génération connaît une véritable crise de l'espace : habitat inhabitable pour les migrants de La Chapelle et de Calais, égoïsme territorial grandissant, tourisme de masse qui détruit le littoral et qui entraîne une véritable gentrification des villes, la liste est longue. C'est la notion d'hospitalité qui se voit alors bannie du discours. Il est loin le temps où Aristote vantait l'hospitalier pour sa générosité et sa grandeur, où l'étranger était celui qui, divin, venait bénir le foyer de Philémon et Baucis. L'accueil de l'étranger n'est plus un devoir sacré : c'est un clivage politique. Autour de ce numéro, gravitent les termes asile, territoire, exil, découverte mais aussi autrui, différence et existence. La Gazelle, avec des rubriques et des formats neufs, interroge ce double thème, en faisant marcher son imagination, qui est et qui restera la meilleure faculté politique.

Bonne lecture !

Notre photographe pour le numéro :

J'ai choisi de montrer deux facettes de mon travail, tant son aspect journalistique qu'artistique. J'ai sélectionné d'une part des photos d'archive issues de la vie politique parisienne, marquée par les élections et les manifestations, et d'autre part des photos de vacanciers durant l'été 2017. Ainsi, cette série questionne le rapport des hommes à leur territoire, la manière dont ils l'occupent, le fuient ou se l'approprient.

- Raphaël Lafargue

« Mon 9-3 » : chroniques d'un territoire

• ARTHUR SÉGARD •

C'est en 1968 qu'est créée la Seine-Saint-Denis, département artificiel issu d'un calcul politique : il fallait canaliser dans un espace restreint les forces d'un Parti Communiste menaçant. Dès l'origine, le 9-3 a été pensé comme un espace d'exclusion aux portes de Paris. Il est resté cette mauvaise conscience de la capitale que décrit Céline dans le *Voyage* : « Là où le mensonge de son luxe vient suinter et finir en pourriture, la ville montre à qui veut le voir son grand derrière en boîtes à ordures ». Il constitue aujourd'hui l'espace de concentration d'une immigration considérée indésirable, de commerces parallèles et de tensions policières, de Clichy-sous-Bois en 2005 à la récente affaire Théo, pas vraiment « territoire perdu de la République », parce que, depuis toujours, la République l'a érigé en décharge plutôt qu'en territoire.

Un territoire et, à plus forte raison, un territoire que l'on s'est approprié, est un espace qu'on fréquente régulièrement, pour lequel on développe un sentiment d'appartenance et auquel on s'identifie. Longtemps, la Seine-Saint-Denis comme territoire n'a donc pas été une évidence : ce n'est pas pour l'harmonie des cités-dortoirs qu'on y habite. À tous points de vue, le département est polarisé par Paris. Il est en situation de dépendance

Suite de l'article page 10

Inspirons-nous !

Le 26 septembre 2017, Le Séminaire de la Gazelle organise une rencontre-débat entre Frédéric Lordon et Ivan Segré sur le thème « *Sortir de notre impuissance politique* ».

Dans nos colonnes, et pour clore ce numéro, nous avons souhaité donner la parole à Ivan Segré, qui aura la tâche de donner la réplique à l'auteur d'*Imperium*. Ivan Segré se qualifie volontiers de "théoricien ouvrier" du nom juif. Défenseur d'une lecture "progressiste" de la Torah et du Talmud, ses travaux ont tous contribué à révéler la portée "universaliste" du judaïsme. Dans *Le Manteau de Spinoza*, Ivan Segré a fait du philosophe d'Amsterdam le symbole d'une pensée "hors de la Loi" capable de renouer avec le message émancipateur de la lettre biblique.

Frédéric Lordon et Ivan Segré se connaissent bien, et ont déjà eu l'occasion d'échanger en 2014, lors d'une conférence commune dans le bar qui sert de repaire à la « gauche radicale », le Lieu-Dit. Nous avons souhaité poursuivre l'échange amorcé quelques années auparavant autour des thématiques chères à nos deux invités : l'Etat et son dépérissement, la souveraineté et l'internationalisme, la révolution et les luttes sociales.

« Pour sortir de notre impuissance politique », avec Frédéric Lordon et Ivan Segré, le 26 septembre à 19h15. Sciences Po Paris.

Le Séminaire





Pour une identité crépusculaire

L'identité telle que précisée par une discrimination, c'est-à-dire la reconnaissance de l'individu par une superposition de caractéristiques qui ne lui sont pas individuellement propres, trahit la nature indéfinie et irrationnelle des caractères. Avec Michael Foessel, décrivons l'homme entre chien et loup.

• MATTHIEU LACOMBE •

L'identité réclame la reconnaissance. Autrement dit, se reconnaître comme possédant des caractéristiques susceptibles d'être identifiées et de s'identifier. Puisqu'avoir une identité c'est être identique à quelque chose ou quelqu'un (qu'il s'agisse d'autrui ou de soi-même), et que nous nous savons pourtant tous génétiquement différents et mouvants dans le temps, il faut établir les critères sur lesquels elle repose. Origine, langue, histoire, éléments culturels, sexualité, apparence physique, vestimentaire, intonations ou accents de voix dessinent par exemple les contours de certaines identités. Qu'ils possèdent une assise biologique ou qu'ils relèvent d'une logique purement sociale, ce sont ces critères qui nous permettent de distinguer une identité.

Or, tout critère relève d'une sélection, d'une discrimination, entre ce que l'on retient comme important et ce que l'on laisse de côté, ce que l'on considère comme superflu. Dès lors, n'apparaît dans l'identité que ce qui a été jugé susceptible d'authentifier une appartenance. L'être humain est homme ou femme, il a les cheveux roux, châains, bruns ou blonds, il est hétérosexuel, homosexuel ou bisexuel, il est noir, blanc, hispanique ou asiatique, croyant ou non-croyant... L'identité laisse peu de place à la demi-mesure, au flou, à l'ambivalence, qui sont pourtant le lot commun de nos existences. Paradoxalement, ce qui nous semble le plus essentiel, cette identité que nous considérons comme nous appartenant en propre, est tributaire d'un système de discrimination que nous n'avons pas choisi, et qui porte sur nous un regard producteur de sens. Plus encore, l'environnement dans lequel se construit notre identité dresse notre regard à se porter sur les éléments de notre personne qui nous rendent identifiables. Il y a donc dans la proclamation d'une identité un jeu de conformation, qui vise à repérer en nous ce qui nous permet de revendiquer une appartenance. Il faudrait préciser, car définir son identité réclame en réalité deux regards, qui se rencontrent et s'entre-devinent identiques. Le regard porté sur ce que nous sommes croise le regard du collectif en quête perpétuelle de ce qui lui permet de s'identifier comme tel. Notre identité est donc indissociable de ce va-et-vient entre soi et les autres, entre notre insertion passive dans un environnement contingent et la recherche des critères permettant de l'ordonner en un monde cohérent, ou nous prenons place par discrimination.

Comprise en ce sens, l'identité apparaît le plus nettement là où saillent les critères définitoires de ce qui nous réunit ou nous éloigne : sous la lumière. Dans l'antiquité grecque déjà, Platon consacrait la prévalence du jour sur la nuit, de la clarté sur l'obscur. Frappante image : c'est l'aveuglante lumière du soleil qui lui sert d'allégorie de la vérité. Définir pour clarifier, conceptualiser pour éclairer, telles sont les missions de la raison occidentale, plus tard glorifiée par les Lumières. L'identité, c'est la raison tentant de s'immiscer dans sa propre rationalisation du monde. Après avoir braqué son projecteur sur le monde autour de soi, voilà le sujet pensant dé-

finissant sa propre existence en suivant la même démarche. Au même titre que la vérité sur le réel, il s'agit de découvrir la vérité de ce que nous sommes, à faire toute la lumière sur notre moi. Or, notre modernité a poussé très loin cette symbolique de la lumière comme vérité. Capitalisme et raison d'État ont en commun une volonté de maîtrise, d'appréhension parfaite des éléments, pour leur rationalisation. Le premier cherche à maximiser son profit, la deuxième à établir et consolider sa souveraineté. Tous deux ont donc intérêt à tout voir et tout entendre, à connaître pour mieux contrôler, et donc à placer les individus sous leur œil attentif. On pourrait voir cette obsession de la lumière dans l'évolution des sociétés vers toujours plus de fichage. La carte d'identité, le passeport, le relevé des empreintes digitales, le scanner dans les aéroports et la surveillance de masse sont des inventions de la modernité et relèvent de cette même logique : l'individu doit faire patte blanche, n'avoir rien à cacher, et gare à celui qui cherche à conserver une part d'ombre, à se prémunir contre la lumière crue que dirigent sur lui les États, agences de renseignements, multinationales, etc. L'identité devient alors le marqueur non plus de la spécificité de l'individu, mais bien de sa conformité ou de son écart par rapport à des normes institutionnalisées et policées.

Notre identité est tributaire d'un système de discrimination

Il apparaît donc nécessaire à qui cherche à renouer avec une expérience de l'incertitude, de l'indéfini, de l'irréfléchi, de l'irrationnel ou de l'improductif de sortir de ce régime de la lumière pour entrer dans la nuit. Dans son dernier livre, *La nuit. Vivre sans témoin*, Michael Foessel évoque la nuit non comme la durée objective entre deux journées, mais comme un véritable régime d'existence. Contrairement à la lumière, l'obscurité nocturne rend difficile le jugement, et va même jusqu'à le suspendre en même temps qu'elle suspend les contraintes du jour. La nuit est un espace-temps où l'individu peut jouer à être tout autre chose, à travestir son identité diurne, parce qu'elle lui retranche sa dimension ultra-normative. Qu'elle soit celle des fêtards, des voyous, ou des artistes, et pour peu que l'on y entre en abandonnant les obligations du jour, la nuit offre la possibilité du maquillage, de la dissimulation, des jeux de dupes, elle ouvre les portes de plaisirs interdits, de pratiques déviantes, où la seule règle est celle du pas vu, pas pris, où la faiblesse du discernement conduit ses habitants à pratiquer le détournement de regard. Ils deviennent les complices d'un retournement normatif.

Normes physiques, vestimentaires ou comportementales, contraintes horaires, travail ou études, hiérarchie des statuts sociaux peuvent y être balayées d'un revers de manche. Entrer dans la nuit, sug-

gère Michael Foessel, c'est se retrouver dans une sphère d'égalité, où tout peut arriver, où les rencontres et les déboires, les palabres et les prises à parti sont indifférents à l'identité de ceux dont ils croisent le chemin. Par un accord implicite, les noctambules conviennent de ne pas se considérer mutuellement comme définissables : ils sont tout entiers jetés dans la nuit, et choisissent d'échapper, pour un temps au moins, aux lumières scrutatrices du jour. Au cours de la nuit, celle à laquelle on s'offre sans détour, se rejoue donc à chaque instant la question de l'identité. Jamais figée, toujours susceptible d'être balayée par l'ivresse, le rythme d'une musique entraînante, une paire d'heures à refaire le monde, et surtout par l'imprévu qui surprend toujours l'habitant de la nuit, l'identité s'égaré et se mélange, foisonne d'éléments contradictoires. La nuit, en bousculant les certitudes du jour, en produisant un brouillard de sens, fait aussi vaciller la tentation de fixer nos identités, et en cela, la nuit est dissidente. Ce que nous devons chercher, c'est à introduire la nuit au cœur du jour, à se servir de son penchant subversif, pour questionner les certitudes et les vérités établies sous la lumière, parfois bien artificielle, de nos modèles de société. Foessel l'écrit joliment : L'Homme est un être capable d'éclipses.



Steinn Steinarr, Scalde du temps

• VICTOR COUDERT •

Je sens pivoter les ténèbres comme une roue métallique autour de l'axe de la lumière. Je sens la résistance du temps tomber atone à travers la douceur de l'eau. Tandis que de ses yeux, l'éternité contemple mon inexplicable rêve.»

Ces vers extraits du recueil : *Le temps et l'eau* (1948), qui attribue l'origine du monde à un voyageur sont l'héritage de Steinn Steinarr à la poésie nordique. Considéré comme l'un des plus grands poètes islandais du début du XXe siècle, son oeuvre est seulement composée de cinq ouvrages dont les deux principaux sont *Rouge brûlant la flamme* (1934) et *Le temps et l'eau* (1948). C'est à travers ce dernier, principalement composé de poèmes aux images saisissantes, irréelles, décosues, que l'auteur donne à voir sa profonde obsession du Néant, face à un monde où les Dieux sont absents.

Il exprime à travers son oeuvre son attachement à la poésie scaldique, rendant hommage à l'art de son peuple, tout en le réinventant par son modernisme.

C'est en reprenant une des plus vieilles traditions islandaises et norvégiennes, que Steinn Steinarr se lance dans un périple sans fin : la poésie scaldique. Méconnu, l'art scaldique serait apparu vers le IXe siècle avec Bragi Boddason mais il remonterait à une tradition beaucoup plus ancienne. Le peu de textes et d'archives limite nos connaissances. Encore populaire de nos jours, la poésie scaldique du Moyen Âge reste cependant aussi mystérieuse que diversifiée. Ainsi, Snorri Sturluson, poète

du XIIe siècle est l'auteur des *Eddas*, l'un des ouvrages scandinaves les plus importants, avec des poèmes composés de près de cent mètres différents. L'utilisation la plus courante est le *drott Kavanaugh*, plus connu sous le nom de versification allitérative. Les grandes caractéristiques de la poésie scaldique sont les procédés métriques (allitérations, accentuations...), la rhétorique, les heiti et le kenning. Les heiti sont des dénominations et le rôle du kenning est de définir l'utilité des mots dans la composition du vers. Enfin, une grande attention à la structure du poème et à la subversion de l'ordre traditionnel des mots est de mise.

La poésie scaldique lie son esthétique à sa mythologie, et Régis Boyer dans son ouvrage *La poésie scaldique* (1992) la définit comme une « Beauté des images, extrême raffinement de la forme, incroyable virtuosité des techniques, élégance des thèmes, subtilité de l'inspiration (...) l'authentique poésie scaldique ne peut simplement pas se concevoir sans une parfaite connaissance de la mythologie ». En effet, des poèmes tels que « *Völuspa* », récit le plus célèbre des *Eddas* qui peut se traduire par « Voyante », annonce le *Ragnarök* (Crépuscule des Dieux) et la mort des Dieux. Il y a aussi le « *Havamal* », second texte important du recueil, qui relate la vie de fermiers mais aussi des propriétés magiques des runes que seul Odin, l'équivalent de Zeus chez les grecs, est capable d'utiliser. Tout comme les vers homériques, elle est de tradition orale, désormais retranscrite sur papier. Ces deux poèmes ont la possibilité d'être chantés et le sont encore au-



Y aura-t-il des clochers dans le village mondial ?

• MARTIN TANTOËT •

Notre génération connaît mal les revendications indépendantistes, maintenant plus apaisées, qui ont agité la France il y a quelques dizaines d'années : attentats basques, bretons, et corses, ces derniers restant présents pour nous dans le folklore de nos régions. On connaît un peu mieux les désirs de la région de Catalogne ou l'existence de la Ligue du Nord en Italie : autant de résistance à l'identité nationale. Historiquement, ces oppositions ne sont pas étonnantes. Les processus de mise en œuvre d'une identité nationale se déroulent sur le temps long et le grand élan de la fin du XVIIIe et du XIXe siècle, qui a fait naître la nation française et unifié l'Italie ou l'Allemagne, reste encore proche de nous.

Pour s'opposer à l'idée nationale, ce sont les valeurs régionales que l'on mettait (et que certains continuent de mettre) en avant. Pendant longtemps, qui ont été ceux-là qui ne parlaient pas la même langue que nous, qui n'avaient pas les mêmes coutumes et qui étaient pourtant ceux d'à-côté ? Reprenons le fil de l'Histoire dans son sens, coupons court au cela-va-de-soi, et alors, qu'un Normand et un Alsacien se considèrent tous deux comme français nous interrogera. Or, si l'identité nationale n'est toujours pas parfaite, elle est du moins bien affermie, et ce d'autant que le champ qui s'ouvre maintenant est celui de zones géographiques bien plus grandes que les nations, comme l'Europe ou le monde.

Différentes identités géographiques rentrent donc en concurrence. Concurrence, pas impossible cohabitation. On peut se sentir citoyen du monde, européen, français, isérois et grenoblois et à l'intérieur de la ville même, se sentir d'un quartier. Toutefois, le sentiment d'identité géographique va de pair avec un sentiment de fraternité envers ceux qui font partie du sol identitaire : l'entraide est de mise entre personnes réunies dans un pays qui leur est étranger, et il y a un sentiment de soulagement que l'on ressent à croiser un membre de son pays en vacances dans un autre pays. Ce n'est d'ailleurs pas qu'une question de langue ; un provincial à Paris, s'il se « sent de chez lui », possède ce même sentiment en croisant quelqu'un qui vient du même endroit. L'adage est connu qui dit que l'on préfère un membre de sa famille à celui de son village, un membre de son village à celui des environs, etc.

S'il y a là le sentiment de ce qu'il y a d'effort dans l'abstraction progressive des identités et des fraternités qui s'y rapportent, l'expression est probablement fautive. Dans la configuration présente des identités géographiques dans le monde occidental, la nation, qui occupe une place de choix et l'urbanité élevée, propice à la destruction de l'esprit de clocher, au cosmopolitisme et au brassage du territoire dans sa totalité, ont entraîné une baisse drastique de l'importance des petites zones d'identité géographique, bien qu'elle ne soit pas totalement anéantie. Dans d'autres pays, où le passé national est plus récent, où l'urbanité est plus faible et dont l'Histoire a fait que des cultures, des ethnies, différentes ou ennemies, se retrouvent contraintes à vivre ensemble, les liens identitaires structurés autour de territoires plus petits sont certainement plus importants.

C'est alors, surtout une fois entré dans le domaine politique, que les problèmes naissent, que la hiérarchie des identités géographiques se révèle pleinement et que l'on répond implicitement à la question : « Qui

préférez-vous ? », qui se formule aussi : « Où va votre identité ? »

Entre autres choses, la forte immigration qui touche depuis quelques temps maintenant les pays développés, quelles qu'en soient les raisons, amène à se poser ces questions, de même que l'intervention dans les politiques nationales des organismes supranationaux comme Union Européenne ou la possibilité pour des actifs financiers étrangers de s'immiscer dans l'économie nationale. Faut-il préférer ceux du territoire national commun, ou bien poser l'égalité abstraite de l'appartenance à l'humanité de tous les êtres humains ? C'est certainement ainsi que la question relative aux identités se pose dorénavant dans les pays occidentaux. Du second point de vue, le premier apparaît comme une réaction injuste, voire immorale, et est donc d'emblée condamné, comme les nationalistes italiens pouvaient voir dans le campanilisme un archaïsme et la possibilité d'une oppression par l'étranger (entre autres, l'empire d'Autriche). Du premier, les motivations du second semblent difficilement compréhensibles, à n'y voir parfois que bêtise.

À prendre beaucoup de recul, il est extrêmement intrigant de constater cette abstraction allant croissante des territoires d'identification. Le village est encore la référence principale en France pour bon nombre de paysans au début du XIXe siècle. Mais le territoire actuel est déjà là, il est pensé et mis en place par une certaine élite intellectuelle et politique, soucieuse de l'unifier, depuis 1789, non sans heurts, voire sans massacre. Apprendre à être national, car véritablement il s'agit d'apprendre, le nom des fleuves et des régions, des exploits techniques, militaires, de la France, et de constituer, souvent contre un souci méthodologique d'éviter une téléologie simpliste, l'Histoire de la France.

Le cas n'est pas spécifique au nôtre ; il se retrouve là où l'on essaie de constituer un sentiment national. On dresse en héros des figures moyenâgeuses au temps desquels l'idée de telle ou telle nation serait apparue comme étonnamment saugrenue. On ne dira peut-être pas qu'il y a mensonge, puisque toute identité, même la nôtre, individuelle, se constitue dans la trame d'un roman qui se plaît à oublier tout ce qu'il y a de contingent pour arriver au produit fini. Mais c'est aussi pour cette raison que l'Histoire se révèle superbe pour nous rappeler qu'il n'y a pas derrière les territoires aujourd'hui fixés et les identités qui y sont attachées l'évidence d'une naturalité, mais la complexité des siècles.

Et aujourd'hui, c'est au tour de nouvelles abstractions de naître, comme celle qui voudrait que nous soyons des citoyens du monde, et qui rentre directement en collision avec les identités géographiquement plus concrètes. Il faut dire qu'être capable de s'identifier à l'humanité avec autant de force que de s'identifier au fait d'être français ne repose peut-être pas sur le même principe. Pour créer de l'identité, il faut gommer les différences, homogénéiser, faire penser à un passé commun qui se retrouve dans des êtres, des événements. Une expérience de pensée nous conduit aisément à imaginer la même chose possible pour l'ensemble de la planète, mais, paradoxalement au regard de ce qui se passe d'habitude, ceux qui se disent citoyens du monde sont ceux qui souhaitent en même temps éviter une homogénéisation des cultures et qui sont au contraire favorables à la conservation des traditions auxquelles s'opposeraient une mondialisation sauvage et la diffusion du standing occidental.

aujourd'hui : il est possible d'entendre le « Völuspa » en entier sur internet avec l'islandais Sveinbjörn Beinteinsson. S. Steinnar a lui-même chanté ses poèmes dont une infime partie peut être entendue : *Les eigin ljod*.

La modernisation de ce genre poétique effectuée par Steinn Steinarr est un travail des plus complexes. Maîtrisant l'art de la disharmonie harmonieuse, il a su conserver l'héritage des anciens scandinaves, notamment en mettant l'accent sur l'oralité, tout en adaptant la tradition scaldique de la métrique à une poésie surréaliste, abstraite et composée de vers libres. S. Steinarr marque ainsi une grande différence avec les croyances des anciens poètes scaldiques relatives au Destin de l'Homme et des Dieux. En effet, *Les Eddas* se construisent sur le principe d'une transcendance religieuse où les Dieux comme les Hommes acceptent leur destin. Le destin, supérieur aux Dieux, agit sans cesse de manière silencieuse. Ils sont eux-mêmes impuissants face à cette force mystérieuse qui les accompagne jusqu'au *Ragnarök*. Dans l'art scaldique, accepter son Destin, c'est donc accepter sa mort à la fois humaine et divine.

Dix siècles plus tard, Steinn Steinarr formule une réponse à Snorri Sturluson, qui est pour lui le plus grand des scaldes : la force au-delà du physique existe bel et bien mais n'est pas religieuse. Au-delà de la destinée et de la transcendance divine, il s'agit d'appréhender le rapport de l'Homme au Temps. Face à la finitude de l'Homme, il faut atteindre une vie supérieure au monde des mortels par le biais d'une tranquillité et d'un apaisement corporel et spirituel. Sa poésie en nous faisant voyager à l'intérieur

de sa propre conscience, nous délivre un témoignage intemporel : dépasser le temps en interrogeant les joies éphémères et futiles de l'être humain, tel est l'horizon de son art. En pourchassant l'expérience du Temps, il tente de prouver l'existence de ce qu'il y a avant la naissance et de ce qu'il y aura après la mort. Ainsi, pour lui, le Temps est une échelle où chaque marche mène au chaos, ou plus précisément au « Rien » qui sera un de ses leitmotiv principaux : « Venus du Rien, reviendrions-nous au Rien ? ». Nier l'existence du Temps pour mieux accepter le vide qui nous entoure. Le « Rien » est une mise en abîme de la réalité. Le « Rien » est une ataraxie de l'âme pour atteindre une conscience ancrée dans le présent.

Les premières lignes de son poème, dans les *Dédicaces*, parlent d'elles-mêmes : « Et je n'ai existé que dans mon chant ». Transcendé dans ses vers libres, il annonce une lecture plus métaphysique que scaldique : l'écriture, comme pratique, devient un pivot pour concevoir une ascèse spirituelle. Écrire, c'est inventer une attention nouvelle au monde et s'ouvrir à une expérience sans temps. Une quête sans fin, voilà ce qu'est la poésie de Steinn Steinarr. Son dernier poème "Le temps et l'eau" est un chef-d'œuvre qui marque la consécration de l'art poétique dans les pays nordiques.

Tourmenté par le fait même d'exister jusqu'à sa mort en 1958, il demeure encore aujourd'hui méconnu. Son ouvrage est malheureusement introuvable en librairie et n'est plus édité depuis 1984, seuls quelques fragments peuvent être trouvés sur le net. Grâce à des images d'une densité poétique rare, le lecteur est conduit à travers un monde aux accents magiques, miroir renversé de notre propre réalité.



In Varietate Concordia

• KAMIL PERRUSSEL •

L'Europe souffre d'une crise de conscience historique. En effet, la désarticulation entre les deux pôles de la dialectique politique européenne - notre espace d'expérience et notre horizon d'attente - nous enferme dans une tyrannie du présent qui voile le sens du projet européen. Si l'Europe a réussi à unir les Etats, elle est toujours en butte avec les hommes. Comment comprendre que les peuples européens n'adhèrent au projet européen que par utilité ? Il semblerait que chaque étape de cette longue construction ait été sous-tendue par un présupposé souvent évoqué mais jamais défini : l'Europe serait plus qu'une construction politique, les peuples européens seraient les dépositaires d'un facteur unitaire, d'un fond commun que serait l'identité européenne. Le rêve européen repose sur l'idée que l'adhésion à l'union réveille cette identité en sommeil jusqu'à infuser dans les consciences des peuples un désir ardent de faire l'Europe. Or, il ne s'agit là au mieux que d'une demi-vérité. Aujourd'hui, l'identité européenne est un lieu vide, et la réalisation de la promesse d'union n'est possible qu'au prix de l'élucidation de cette question de l'identité.

Le projet politique démocratique, tel qu'il a pris racine dans les Etats-nations, est inextricablement lié aux identités personnelles et collectives. En effet, la démocratie est porteuse d'un paradoxe : elle se veut l'instauration d'une raison légitimatrice de l'autorité - et ce faisant, déchire le régime traditionnel des identités - tandis que d'un autre côté, son enracinement et son succès exigent une identification émotionnelle dont le résultat est de naturaliser le

contrat social. La citoyenneté est plus qu'un engagement rationnel ; elle est aussi affaire d'identité.

La forme actuelle de l'union européenne paie ainsi le prix de son péché originel : celui de méconnaître la nature même de l'identité et ses implications. L'identité n'est pas une question objective, elle se vit et se sent, elle appartient au domaine de la conscience. Elle suppose la permanence face aux contingences. On retrouve ici la fondation métaphysique de la problématique de l'identité : comment puis-je avoir une identité permanente alors que ma seule constance est de changer ? Cette inquiétude n'est pas absente du champ politique, elle prend la forme de la confrontation avec les « autres ». Ici l'identité n'est pas affaire d'inconnu ; elle est le domaine de l'identifiable. Se dire européen, c'est avant tout pouvoir reconnaître dans l'autre une part de soi-même, voir dans l'histoire de l'Europe, un fragment de la sienne propre.

Mais il y a un danger à faire de l'identité européenne un totem : l'instrumentalisation. Revendiquer une identité revient de facto à exclure. L'identité est un gage de sécurité, bastion de permanence dans une modernité affolante, jusqu'au refus du progrès et du changement. Dès lors mettre fin à la dépossession par les citoyens de l'objet politique qu'est l'Europe revient à partir à la recherche d'un fond commun suffisamment solide pour éviter les méandres de l'instrumentalisation de cet objet. La première étape est l'évacuation des fausses évidences.

L'Europe n'est pas un continent. La vision géographique de l'Europe est stérile tant ses fron-

La dissonance du *pro patria mori*

Le discours politique incitant au sacrifice pour sa patrie, malgré une longue et profonde sédimentation historique, a perdu sa pertinence : il demeure dans les formes, mais ne recoupe plus aucune réalité.

• BASILE JEANNET ET LOUIS CRESSON •

Dulce et decorum est pro patria mori : « Il est doux et honorable de mourir pour sa patrie ». Dans toute l'histoire de la guerre, la formule d'Horace connaît un écho formidable et constant. L'engagement de l'homme pour sa communauté jusqu'à la mort est une permanence du politique, si elle n'en est le fondement, comme le soutient C. Schmitt - notamment dans *La Notion de Politique* -. Le « *pro patria mori* » a cependant gardé une même étrangeté à travers les siècles : pourquoi et comment un homme peut-il s'engager dans une guerre, pour un camp ou un idéal, jusqu'à la négation de lui-même ? Nous avons hérité d'une compréhension particulière du sacrifice du soldat pour sa patrie, issue d'une longue cristallisation historique dont l'héritage se heurte aux bouleversements issus de la société libérale et du XX^e siècle.

La possibilité de la guerre, à la racine du contrat politique, implique l'acceptation d'un éventuel sacrifice par les citoyens pour la communauté. La logique du sacrifice a alors deux composantes essentielles : d'une part, des hommes acceptent de donner jusqu'à leur vie, et d'autre part, une communauté les y encourage et les glorifie. Déjà, les princes des cités antiques grecques et romaines honoraient leurs morts à la guerre. L'exemple le plus célèbre en est l'oraison funèbre de Périclès rapportée par Thucydide, dans laquelle sont exaltées les valeurs de la cité athénienne, de l'Etat, pour lesquels les soldats ont fait « sacrifice de leur vie ». Périclès y assure la

reconnaissance éternelle de la cité envers ses dignes fils, par la commémoration de leur mort et la protection de leur famille. Bref, le martyr reçoit un culte de la patrie pour laquelle il s'est donné.

L'histoire de l'idée de sacrifice ne doit pas se confondre ici avec l'histoire de ses pratiques : le *pro patria mori* est essentiellement une catégorie du discours politique et intellectuel avant d'être un outil analytique. A côté des héros-martyrs, il faut compter le grand nombre de sacrifices « négatifs », sous contrainte, par impossibilité d'un autre choix, voire des deux mêlés : le sacrifice, plus probablement, oscille le plus souvent entre l'héroïsme du courage et la misère de la nécessité. Cependant, cette catégorie du discours ouvre à un niveau anthropologique sur une étude historique des rapports entre l'homme en tant qu'individu, et la communauté politique en tant qu'absolu.

Cette histoire est alors l'histoire mêlée de la sécularisation et de la fragmentation des identités politiques. Sous la chrétienté médiévale, la vraie *patria* est spirituelle, le citoyen appartient à une cité de l'autre monde, des cieux, et c'est pour celle-ci qu'il peut se sacrifier. Inscrit dans le religieux, le sacrifice est un acte total et immense. L'époque médiévale est ensuite le moment d'une première sécularisation de la *patria* divine. Avant le XIII^e siècle, les souverains demandaient à ce que l'Eglise prie *pro defensione regni*, pour la défense du royaume. Au XIII^e siècle, la hiérarchie s'inverse : est créé

un impôt s'imposant à tous, et un autre sous Philippe VI appelant le clergé à fournir des subsides pour défendre la « terre des ancêtres et de la mère patrie ». Un parallèle est alors fait entre la terre de France, la « douce France » et la terre sainte, qu'il s'agissait de défendre. Le royaume des Francs était la nouvelle terre sacrée et la patrie des hommes libres (trad. litt. de *franci*) pour lequel il était bon et doux de laisser sa vie. L'affirmation de la Nation, du Bas Moyen-Âge jusqu'à l'époque contemporaine n'a fait qu'accentuer le processus de sécularisation d'un sacrifice porté vers l'au-delà. Plus généralement, l'Europe est traversée d'épisodes de glorification de la figure du soldat, comme dans le mouvement philhellène lors de la guerre d'indépendance grecque au XIX^e, où Lord Byron, poète-guerrier mythifié connaît la « belle mort » sur le front.

Ainsi, la légitimité du « *pro patria mori* » dont nous héritons est issue de la sécularisation de catégories religieuses médiévales, due à la prédominance finale de l'Etat sur l'Eglise. Si cet idéal a toujours connu des dénonciations et critiques, les guerres mondiales furent proches d'en sonner le glas. Le nationalisme sembla soudainement terriblement absurde « *The old Lie ; Dulce et Decorum est / Pro patria mori* » écrit W. Owen sur le front en 1917. Ce désenchantement, aussi lié à l'expérience d'une violence de masse et inhumaine sur le front, entretient le mouvement débuté par la société bourgeoise et libérale, fondée sur un État hobbesien dont le but est justement la sécuri-

té, le refus de la mort, s'inscrivant contre toute logique sacrificielle.

La question est alors : lorsqu'un soldat tombe fatalement, meurt-il pour la France, ou meurt-il tout simplement ? Les monuments mémoriels, et les hommages aux soldats morts au combat persistent, occultant une mutation pourtant essentielle : l'identité territoriale et communautaire n'est plus sacrée, le conflit a perdu son horizon de sens éthique et transcendant. Le sacrifice est désormais redouté, et la patrie le console plus qu'elle ne l'encourage. Frédéric Gros a consacré un livre à la reconfiguration des concepts de « guerre » et de « paix » en « états de violence » : la guerre classique institue une morale, celle du guerrier juste et « excellent », et un ordre juridique, par la codification des déclarations de guerres et traités de paix. Au contraire, les « guérillas », « interventions », « frappes chirurgicales » contemporaines, sortent de l'ordre éthique de la guerre juste : la mort du soldat, ramenée à sa simple utilité instrumentale, devient une pure perte. L'héroïsme n'a plus de valeur dans le cadre d'actions coordonnées et précises, dans une armée de métier comme en France depuis 1997. L'individualisation libérale finit de considérer que peu importe la situation, la vie a plus de valeur qu'une mort digne. Ainsi, du *pro patria mori*, ne subsiste que la silhouette, de plus en plus lointaine, perpétuée dans des cultes publics, portant désormais le dépit plus que la gloire. Ailleurs, l'élan du martyr renaît, dans certaines radicalités religieuses, dans certains nihilismes.

tières actuelles sont le fruit de conventions. La frontière Est de l'Europe est une géométrie variable, ajustée en fonction du climat politique. La Russie jadis pleinement intégrée au jeu européen en est aujourd'hui exclue. Ensuite, *l'Europe n'est pas une civilisation*, elle n'est pas une histoire. Selon P. Valéry, les jalons de l'histoire de l'Europe dessinent un horizon historique commun : L'Europe cistercienne, l'Europe de la renaissance, l'Europe des révolutions... Il y aurait une convergence des styles et des politiques. Mais la culture européenne est avant tout une série de tensions entre ses pôles. En effet, il existe des éléments de culture européenne qui ont essaimé dans toute l'Europe jusqu'à faire croire à l'existence d'un espace d'expérience commun.

Or, partout ils se sont fondus dans le moule des singularités nationales. L'affirmation des Etats à l'époque moderne poursuivant leurs intérêts propres, souvent contradictoires, hypothèque toute chance de pouvoir trouver un terrain historique résolument commun à tous. Oui : les guerres de religions, la modernité scientifique et les guerres mondiales sont des phénomènes européens, mais l'événement ne fait pas l'histoire, seules la signification et la mémoire peuvent prétendre faire sens pour une collectivité ; et à ce jeu-là les mémoires européennes sont en conflits. Le romantisme est européen et il a fait de la « nation » un terme indépassable de notre vocabulaire : Renan n'est pas Fichte. Il en découle deux interprétations d'une même notion, pourtant européenne, l'une permet le droit du sol, l'autre ouvre la voie à Hitler. Phénomène européen, singularité nationale, ainsi va le reste.

Admettre que ces voix soient au mieux insuffisantes, au pire stériles, pour fonder la conscience européenne, c'est partir à la recherche d'un terrain commun pour sortir de la rhétorique de l'identité passive, c'est-à-dire assignée par autrui, définie par l'opposition, pour bâtir une identité active, positive, voire proactive. Devant des particularismes nationaux devenus historiquement insurmontables, les valeurs sont le seul ciment possible d'unité et d'identité européenne.

L'Europe est un projet politique. Ainsi, au-delà de toutes les divergences il y a une chose commune entre les peuples de l'union : nous partageons tous le même régime politique et la référence aux valeurs démocratiques est un élément central des identités nationales donc une base saine pour la construction d'une identité réellement européenne. Avec Jürgen Habermas faisons du « patriotisme constitutionnel » la pierre angulaire de cette nouvelle Europe.

Fonder l'identité européenne sur le respect de valeurs revient en réalité à mettre en lumière les ambiguïtés de la notion. Se pose alors un double problème de force inégale. D'une

part, et de loin le plus important, peut-on réellement bâtir une identité uniquement sur des valeurs faisant fi des contextes nationaux ? D'autre part, les valeurs démocratiques sont-elles suffisamment solides pour cela, à l'heure où la démocratie est plus ou moins remise en cause par les peuples eux-mêmes ?

Premièrement, la République européenne exige que sa citoyenneté soit au moins aussi forte que celle liée aux Etats membres, c'est ici que le bât blesse. En effet, elle ne porte pas elle-même la charge symbolique et le même pouvoir de légitimation de l'autorité politique. Si dans les Etats-nations les peuples ont participé à la construction de l'autorité donc à sa légitimation, le projet européen souffre d'un double « déficit démocratique ». D'une part parce que l'Europe a été construite par le politique sans jamais associer le peuple, d'autre part parce que les peuples n'ont pas réellement de capacité décisionnelle : ni société civile européenne, ni sphère de communication politique n'existent réellement.

Deuxièmement, la notion même de valeur est fragile. Toujours elles sont transitoires, elles prêtent le flanc à être renversées à tout moment, et les valeurs démocratiques ne font pas exception. Partout en Europe on assiste à une perte de sens à un retour des rhétoriques nationalistes qui identifient démocratie et faiblesse et s'octroient le droit de mettre entre parenthèses certains acquis. L'ouverture à l'Est ne s'est pas faite sur la certitude du partage des valeurs communes mais sur une promesse, promesse qui semble de plus en plus compromise. L'Ouest ne fait pas exception.

Pour sortir de la crise de conscience historique européenne, il nous faut nous prescrire trois thérapies. La première est de reconnaître et d'appuyer l'existence d'une identité européenne. Un corpus de valeurs, bien que fragiles, apparaît comme le seul socle possible à l'identité européenne, en ce qu'il répond à l'impératif de l'identité : l'identification de la permanence. La deuxième thérapie revient à pallier le manque de capacité mobilisatrice des valeurs. Paradoxalement, l'avènement de l'Europe des Peuples n'est possible que grâce à la bonne volonté des Etats. En effet, elle exige de ces derniers une politique de volontarisme, d'explicitation de la citoyenneté européenne, de ses symboles et de ses promesses. Enfin, force est de constater que l'optique civique n'est pas une condition suffisante, bien que nécessaire. Ainsi il faut concevoir avec Paul Ricœur une « transformation des mentalités touchant à l'*ethos* des individus, des groupes et des peuples ». C'est-à-dire la mise au point d'un logiciel de communication et d'échange des manières de sentir et d'interpréter qui permettra de remplir le premier devoir d'un européen : comprendre « autrui » dans sa singularité, dépasser nos points communs pour entrer dans l'ère de la diversité. ✎

Sauver la Terre : une profession.

• CLAIRE MABILLE •

Comment les militants écologistes sont-ils devenus des professionnels de l'écologie ? *Entre action locale et pensée globale, entre vocation enchanteresse et vocation professionnalisante, portrait d'une identité écologiste tiraillée.*

Souvent conçue comme une « nébuleuse », l'identité écologiste, étudiée par Sylvie Ollitrault dans son livre *Militer pour la planète, une sociologie des écologistes*, présente le paradoxe d'être à la fois identifiée à des combats locaux et à des ONG transnationales comme *Greenpeace*. Ces deux échelles ont pourtant pris place différemment dans l'identité écologiste. Si l'échelle locale a toujours été un terrain de naissance pour les vocations, l'échelle mondiale a d'abord été un instrument de l'action locale avant de marquer de son sceau la conscience que les écologistes ont d'eux-mêmes. L'importance de la géographie dans la vocation des militants semble cependant jouer un rôle affaibli pour la nouvelle génération, qui ne conçoit plus le rapport à la terre comme un moyen de réenchanter sa profession mais comme un argument justifiant la construction de son parcours professionnel.

Historiquement, l'identité écologiste s'enracine dans le militantisme local. Jusque dans les années 90, les NIMBY (*Not In My Backyard*, litt. « Pas dans mon jardin ») correspondent à l'idéal-type des militants nés d'un mouvement réactif suite à la dégradation de leur environnement. Beaucoup fondent des associations sectorielles ou se dirigent vers des associations constituées. Leurs compétences professionnelles sont alors mobilisées au service de leur engagement associatif, ce qui leur permet de « réenchanter » leur profession en la mettant au diapason de leur vocation. Les écologistes associent également leur militantisme à un mode de vie en congruence avec leur engagement, provoquant la formation d'une « contre-culture » écologiste. Cette contre-culture impose des normes de consommation qui créent des segments de marché alternatifs, et possède des lieux déterminés, comme les « foires bio ».

Un deuxième type de lieu joue un rôle important dans l'identité écologiste : les lieux participant à une mémoire commune. Les lieux des grandes manifestations conservent une importance en se transformant en ressources identitaires lorsqu'ils sont intégrés symboliquement à l'histoire du mouvement. C'est le cas de Creys-Maleville, et ses manifestations anti-nucléaires. Ces lieux participent à la création d'un « Nous » formant le noyau de l'identité écologiste. L'échelle locale jouait donc dans l'identité des écologistes un triple rôle : terrain de naissance de la vocation, échelle de rassemblement des adeptes de la contre-culture écologiste et échelle des lieux marquant la mythologie des militants.

Aujourd'hui, les militants se définissent davantage à partir du combat mondial qui se mène pour l'écologie. Pour expliquer cette mutation, la seule aggravation des dégradations écologiques ne peut être invoquée. Cette conscience écologiste globale se trouve plutôt être le produit d'une construction identitaire découlant d'un choix utilitaire d'une action transnationale. Cette internationalisation plonge ses racines dans le contexte politique des Etats-Unis de la fin des années 60. Les universités étatsuniennes voient en effet un bouillonnement de contestation tant contre la société de consommation que la guerre du Vietnam. Les militants actifs à cette époque, comme David Bower, conçoivent leurs luttes à l'échelle internationale, et mêlent les registres pacifiste et écologiste. C'est un nouveau type

d'action transnationale, spécifique aux écologistes et caractérisée par l'utilisation des échelons internationaux (méthode initiée par David Bower en organisant la première conférence internationale sur l'environnement à Stockholm), le lobbying et une médiatisation visant l'opinion publique internationale (via par exemple le *bearing witness*, forme d'action non-violente reposant sur le fait d'être témoin de l'injustice, initiée par *Greenpeace* et inspirée des Quakers) qui naît alors. Ce répertoire d'actions transnationales a participé à l'émergence d'une « conscience environnementale mondiale », particulièrement prégnante chez la nouvelle génération de militants écologistes. Mais il génère également des tensions nouvelles entre les deux échelles des activités écologistes. Alors que le siège perçoit souvent les groupes locaux comme des relais d'une campagne internationale et pense l'action de façon centralisée, le manque d'autonomie peut être un obstacle à une implantation locale réussie. L'articulation entre l'international et le local provoque également des interrogations sur le rôle des militants. Une division des tâches de plus en plus marquée s'opère entre les activistes internationaux et les militants locaux, les premiers étant surmédiatisés et représentant des figures mythiques pour les militants de base, qui réalisent eux-mêmes que leur rôle n'a plus aucune spécificité et ne requiert pas réellement de compétences particulières.

Ces tiraillements d'échelle ne constituent cependant pas le cœur du renversement qui s'est opéré dans la définition des écologistes. Rappelons que la vocation écologiste a longtemps « réenchanté » la profession des militants, qui mettaient leur expertise professionnelle au service de leur vocation personnelle. Leur métier pouvait être compris comme un signe de leur future sensibilité aux problèmes environnementaux (un professeur de science verrait dans sa spécialité un signe présageant sa sensibilité à la nature), mais il n'était pas partie intégrante de ce « Nous » délimitant l'identité des écologistes. Les échanges entre profession et vocation étaient fluides mais ils n'étaient pas assimilés. Tel n'est pas le cas pour la jeune génération des écologistes. Davantage sensibles aux risques de chômage et à la nécessité de s'insérer dans le marché du travail, ils se construisent un parcours professionnel en lien avec l'écologie. Experts comme leurs aînés, ils ont donc pour particularité de s'être forgés cette expertise grâce à des filières spécialisées en écologie et d'arriver au militantisme en fin de parcours universitaire. De plus, la dimension transnationale est nettement dominante dans leur conception de l'action en faveur de la protection de l'environnement, notamment en raison de leur forte mobilité (qu'elle soit étudiante ou professionnelle) et de leur usage d'Internet. C'est donc la professionnalisation, associée à l'auto-définition de « militants transnationaux », qui constitue le cœur de l'identité des jeunes écologistes.

Des NIMBY aux professionnels de l'écologie, la dimension transnationale articule les transformations de l'identité des écologistes. Jusqu'aux années 90, le réseau des écologistes était avant tout local. Avec l'introduction d'un répertoire d'actions transnationales, c'est d'abord la portée de l'action des écologistes qui a évolué, puis leur conscience d'eux-mêmes. Cet aspect transnational est aujourd'hui l'un des pôles attractifs de l'écologie, et fait partie intégrante des parcours professionnels des jeunes militants. L'identité écologiste est donc aujourd'hui davantage une identité professionnelle, marquée par des parcours universitaires convergeant vers l'acquisition d'une expertise qui se veut au service d'un combat global. ✎





Du Sultan à la République : dévolution impériale et construction nationaliste

Lorsque les Ottomans deviennent maîtres de l'Empire romain d'Orient en 1453, les territoires que l'on appelle aujourd'hui « Turquie » abritent des populations fort diverses. La proclamation de la République par Kemal en 1923 tente de refonder l'identité turque sur une construction nationaliste et un imaginaire ethniquement pur.

• THOMAS CIBOULET •

Un empire balkanique, multinational et confessionnel

La notion contemporaine de « Turquie » est une représentation occidentale : c'est le nom que les Francs donnent à l'Anatolie à partir des croisades, et dont l'usage se systématisa après la prise de Constantinople en 1453 : en renommant les anciens territoires romains « Turquie », les européens contestent la continuité entre le pouvoir des Césars et celui des Sultans. En effet, le noyau de l'empire se situe dans cette région que les Seljoukides

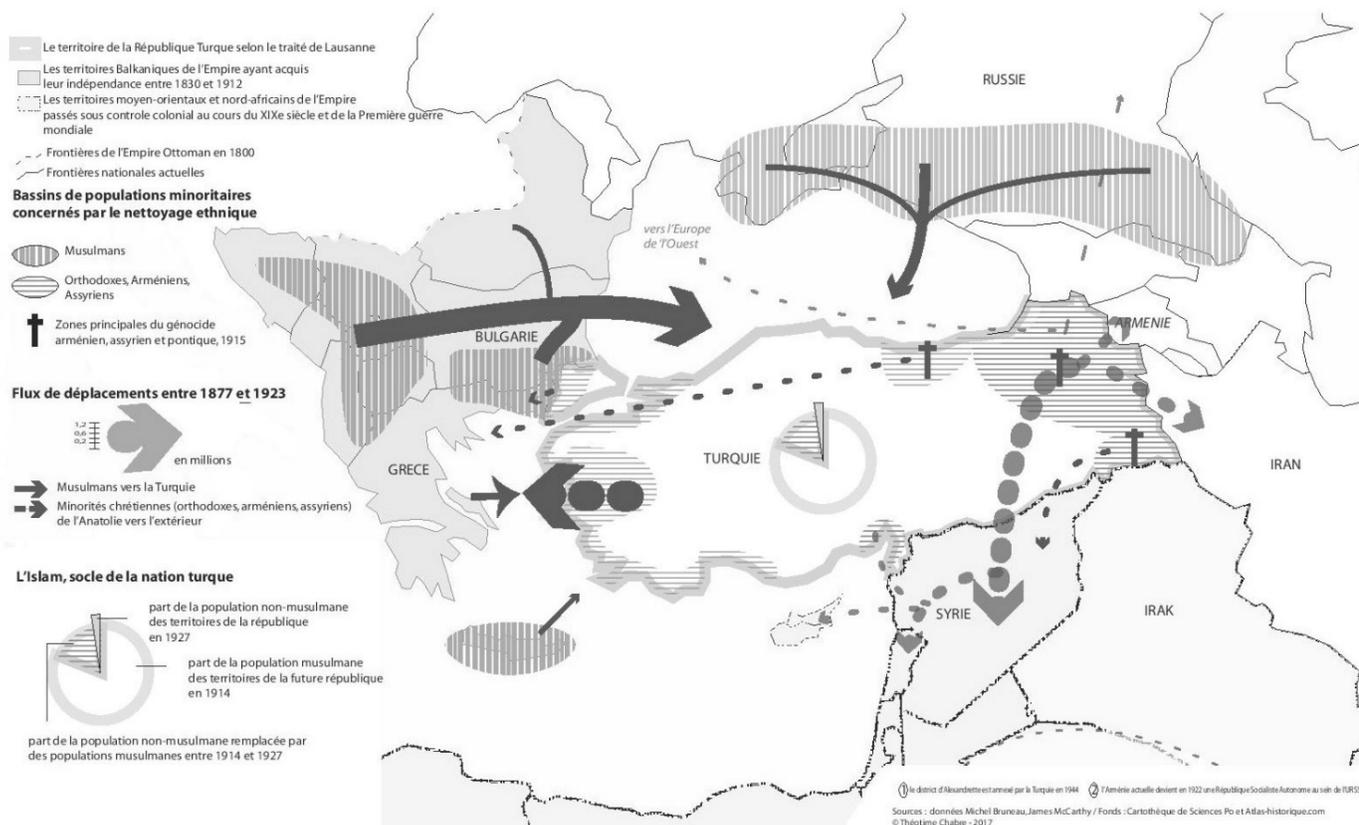
pas de volonté de détruire l'ordre ancien, mais de le récupérer au bénéfice de la nouvelle dynastie impériale.

Après cinq siècles de règne de la dynastie ottomane, c'est le traumatisme des guerres balkaniques, au début du vingtième siècle, qui va entamer la transition d'une dynastie musulmane à la République de Turquie telle qu'elle existe encore. La Turquie, avant la période kémaliste, est avant tout une conception européenne plaquée sur des territoires sans peuplement homogène du point de vue ethnique : ils

pire ottoman, dernier état « Turc » indépendant de Moscou doit servir de base à un vaste empire « touranien » (de *Turân*, nom que les perses donnent au nomades d'Asie centrale) reconquis sur les territoires russes. Ce « Touranisme », ou « panturquisme », devient influent dans l'Empire ottoman après les guerres balkaniques, puis lors de la Première Guerre mondiale. Guidés par la haine religieuse et raciale ainsi que par la rancœur des réfugiés musulmans des Balkans et ayant pour objectif la création d'un État turc homogène, les cercles dirigeants de Constanti-

pologique : le Turc imaginé par Mustafa Kemal n'est pas un nomade, mais serait de « race » européenne ; seule la conquête musulmane l'aurait rendu décadent. Enfin la langue turque est réformée : écrite en alphabet latin, elle est purgée de nombreux apports arabo-persans. Malgré la révision radicale de l'identité turque afin d'en faire un ensemble cohérent et homogène, le pays reste marqué par une profonde division interne : au sortir de la guerre, certains historiens estiment que 50% de la population de la nouvelle République de Turquie est immigrée des Balkans ou du Caucase. Ils sont appelés Rouméliotes, et forment un groupe social considéré comme moderne, européen, laïque. Ces derniers s'opposent aux Anatoliens, perçus comme des paysans arriérés car religieux.

Emergence de la Turquie 1830 - 1923 : d'un Empire multiconfessionnel à une République "musulmane"



puis les Ottomans, appellent « Roumélie », le pays des Roumis, c'est à dire « Romains » (comme les Grecs se nomment eux-mêmes). Le cœur des territoires ottomans, c'est ce *Dar-al-Rûm*, « la terre de Rome » (Constantinople), c'est-à-dire les territoires d'Anatolie et des Balkans dont le centre est l'ancienne Byzance.

La Turquie pré-kémaliste est une conception européenne

Ces territoires d'une extraordinaire diversité ethnique voient leurs populations organisées selon des critères confessionnels : le *millet*, ou communauté, rattache l'individu à un groupe religieux dominant (Islam sunnite, religion de la dynastie ottomane) ou dominé (tous les autres). Cet État multi-ethnique et confessionnel repose largement sur l'héritage byzantin. Loin de marquer une rupture avec le pouvoir romain, les empereurs ottomans s'arrogent même le titre de « César de Rome » (*Keyzer-i-Rum* en turc). Il n'y a

sont mixtes du point de vue religieux, linguistique et culturel. Ce sont les défaites ottomanes durant les guerres balkaniques qui entraînent un afflux de réfugiés musulmans des Balkans vers l'Anatolie. Ces derniers changent les équilibres démographiques de ce territoire tout en nourrissant une forte rancœur contre les chrétiens, faisant petit à petit de l'Anatolie une province essentiellement turque et musulmane. Entre 1830 et 1912, l'Empire perd son rang de puissance européenne en même temps que ses territoires balkaniques. L'identité turque, qui commence à émerger, aura pour foyer l'Anatolie.

Au cours de la même période qui voit l'Empire ottoman perdre ses possessions européennes, l'Empire russe achève la conquête de l'Asie centrale et du Caucase : sa population musulmane dépasse alors la population de l'Empire ottoman. Au contact des russes, et en réaction à leur conquête, les intellectuels musulmans d'Asie centrale prennent conscience d'une langue commune, transcendant les divisions tribales ou sociales. Ainsi émerge l'idée d'une « Race turque » devant disposer d'un espace vital indépendant. L'Em-

nople ordonnent et organisent le massacre, la déportation ou l'expulsion des populations non-musulmanes d'Anatolie : Grecs, Arméniens et Assyriens. En 1922, Mustafa Kemal abolit le Sultanat et achève de chasser les dernières populations chrétiennes formant ainsi une Anatolie entièrement turque, la Turquie contemporaine.

L'AKP entend réconcilier le pays avec son passé islamique

Néanmoins, Kemal n'est pas partisan du Touranisme intégral, il ne vise aucune union avec les populations turques d'Asie centrale, notamment pour ne pas entrer en conflit avec l'Union Soviétique. De plus, il est farouchement hostile à l'Islam. Le goût pour la culture européenne de ce militaire éduqué à l'occidentale, ainsi que son réalisme géopolitique le poussent à redéfinir l'identité turque, à la couper de ses racines asiatiques, notamment via un révisionnisme historique et anthro-

Néanmoins à partir de 2001, l'hégémonie politique des kémalistes s'effondre et un nouveau syncrétisme identitaire émerge : l'AKP, « Parti de la justice et du développement », qui entend réconcilier le pays avec son passé islamique en prônant un retour du religieux dans la société et par une politique d'influence dans l'Orient arabe où l'accent est mis sur la communauté de l'Islam sunnite. À partir de 2010, lassée d'attendre son admission dans l'Union Européenne, Ankara se tourne radicalement vers ce Proche-Orient où elle espère que le chaos grandissant pourra lui permettre de se présenter en puissance tutélaire, comme à l'époque ottomane. La stratégie panislamique adoptée par Recep Tayyip Erdogan et son ministre des Affaires Étrangères Davutoglu, stratégie qui permet de surmonter théoriquement la différence nationale avec les Kurdes (musulmans sunnites eux-aussi) mais qui se heurte aux puissances religieuses missionnaires et impérialistes bien établies que sont Ryad et Téhéran. Cette stratégie se heurte à la résilience de l'idéal kémaliste dans une large part de la société civile et dans les milieux laïques qui n'abandonnent pas le rêve d'une Turquie européenne ; et à l'international, la Turquie demeure au second plan des puissances régionales...

Aujourd'hui la distinction entre Rouméliotes et Anatoliens, européens et islamistes, est plus marquée que jamais et la question kurde s'est internationalisée. Le « modèle » d'islamisme développementaliste de l'AKP, qui pensait inspirer les pays sortant des « printemps arabes » après 2012, n'est plus un modèle pour personne tandis que le *soft power* islamique turc n'a résisté ni au sectarisme sunnite/shi'ite, ni à la concurrence des autres puissances orientales, ni aux tensions internes entre le pouvoir et la confrérie Gulen. Ni totalement européenne, ni totalement ancrée en Orient, l'identité turque contemporaine perd ses repères, fragilisant l'État fondé il y a presque un siècle et présageant de nouvelles évolutions aux répercussions internationales imprévisibles.



Schizophrénie fiscale à la française

• AGATHE DURRIEU •

Dans le contexte économique actuel, le gouvernement met en place une rigueur budgétaire afin de combler le déficit public de 80 milliards d'euros, alors même que la disparition de la fraude fiscale ramènerait à elle seule l'équilibre dans les finances publiques. Rappelons que la fraude fiscale est un délit : c'est voler la collectivité en enfreignant délibérément les lois fiscales afin de ne pas contribuer aux cotisations publiques.

Les révélations et scandales (tels que les *Panama papers* ou les *Luxleaks*) liés à l'évitement de l'impôt auraient pu amener des réformes dans le système fiscal français. Cependant, le « verrou de Bercy » a paradoxalement été

maintenu par le vote des députés ce 25 juillet 2017 alors qu'il affiche de nombreuses failles dans la lutte contre la fraude fiscale.

L'expression « le verrou de Bercy » désigne le monopole des décisions de poursuite pénale en matière d'infraction fiscale par le Ministère du Budget. Dans les faits, une procédure pénale à l'encontre d'un contribuable ou d'une entité suspectée de fraude fiscale ne peut être enclenchée qu'après autorisation de Bercy. Ce dispositif déroge alors au droit commun et remet en cause le principe de séparation des pouvoirs.

Si l'on pousse l'absurdité du « verrou de Bercy » jusqu'au bout avec l'exemple de Jérôme

Cahuzac, ce dispositif implique que le ministre du budget décide s'il est nécessaire d'engager des poursuites contre lui-même ou non. Sa démission suite aux révélations de *Médiapart* lui a évité de se poser cette question.

Certes, depuis la loi de 1977, le Ministre n'est pas seul à donner son avis. La CIF (Commission des Infractions Fiscales) composée de magistrats, a pour rôle d'examiner les poursuites. Mais dans les faits, elle donne son avis uniquement dans les cas qui lui ont été transmis par le ministre, elle ne peut donc pas elle-même saisir un dossier, et parmi ceux-ci, elle suit dans 90% des cas les recommandations de Bercy.

« Toutes les grosses fortunes négocient leurs impôts. Vous le savez parfaitement »

Mais le plus étonnant encore, est que ni Bercy ni la CIF n'ont à expliquer leurs choix, qu'ils concernent une poursuite ou non. Selon quels critères sont fait ces choix ?

Cette procédure amène devant les tribunaux correctionnels environ un millier de plaintes par an, alors que dans le même temps le fisc procède à plus de 50 000 opérations de redressement fiscal chaque année. Les fraudeurs échappent donc au contrôle juridictionnel. Il vaut mieux payer une amende une fois de temps en temps que payer ses impôts tous les ans.

Ce verrou fiscal est caractéristique des inégalités au sein du régime fiscal français. Nous ne sommes pas tous égaux en ce qui concerne les conditions d'application des lois liées à la

fiscalité. Alors que le contrôle, notamment contre la fraude sociale, s'intensifie et atteint donc ceux qui semblent être les plus fragiles, les contribuables les plus aisés profitent d'un laisser-faire face à la fraude et ainsi d'arrangements directs avec l'administration fiscale créant alors une forme de contractualisation de l'impôt. On retiendra d'ailleurs cette phrase d'Henri Guaino « *Toutes les grosses fortunes négocient leurs impôts. Vous le savez parfaitement* » (2013).

L'impunité fiscale qui existe aujourd'hui met en lumière les inégalités entre classes sociales. Elle est le résultat d'un dilemme encore non-résolu par les pouvoirs publics entre privilégier une logique budgétaire et punir pénalement les fraudeurs.

Nous assistons donc aujourd'hui à un discours politique ambigu concernant la fraude fiscale. Certaines mesures, telles que l'échange automatique d'informations fiscales entre les 34 pays de l'OCDE, permettent aux agents du fisc de mieux connaître les manquements à l'impôt. Cependant, nous assistons à une réduction des effectifs dans l'administration fiscale d'environ 2500 fonctionnaires par an. Or, les nouvelles technologies et la financiarisation de l'économie sont des facteurs qui demandent un renforcement des moyens humains, technologiques et financiers dans la lutte contre la fraude fiscale.

« Le ras le bol de l'impôt » n'est pas l'expression d'une pression fiscale trop importante, mais celle de la colère des classes populaires et moyennes devant le manque de civisme fiscal de ceux qui refusent de contribuer à l'effort collectif et à l'intérêt général, quitte parfois à renoncer à leur nationalité pour leur argent.

Relocalisons la monnaie !

Un panorama historique des "monnaies locales complémentaires" (MLC), outils qui catalysent le développement d'économies locales et raisonnées.

• MAXIMILIEN TÉMIN ET VALENTIN LANUSSE-CAZALE •

En dehors du cadre de la finance et de l'économie dite « orthodoxe », les pensées économiques alternatives sont légion. Parmi les modes alternatifs d'organisation économique, les monnaies locales complémentaires (MLC) sont sans doute un des projets les plus sérieux et aboutis.

L'idée des MLC consiste simplement à utiliser une monnaie à une échelle réduite, qu'il s'agisse d'une ville, d'un département ou d'une région. Alors que les banques centrales n'ont unifié les monnaies nationales que tardivement, le principe des MLC est d'imaginer des systèmes d'échanges commerciaux fondés sur une monnaie délibérément attachée à un territoire réduit, afin de soustraire ces échanges aux conséquences néfastes de la mondialisation économique. Le mouvement moderne de création de monnaies locales naît dès la première moitié du XXe siècle.

Dans les années 1930, pour lutter contre la crise de 1929, les premiers projets naissent en Allemagne, puis en Amérique latine. En 1931, à Schwanenkirchen, naît ainsi le Wära, dont l'ambition est de recréer un véritable échelon d'échange local. La monnaie est alors « fondante », c'est-à-dire qu'elle perd de la valeur au fur et à mesure de son utilisation, incitant ainsi ses utilisateurs à l'échanger le plus rapidement possible. La France connaît ensuite, dans les années 1960, plusieurs tentatives, généralement dans des petites communes rurales. Mais à chaque fois, ces projets sont

entravés par les Etats, qui n'acceptent comme seule monnaie légale que leur monnaie nationale. Seule la Suisse maintient un semblant de projet de monnaie locale, le WIR, monnaie émise par la banque du même nom et dont l'usage est réservé aux clients de celle-ci : elle n'a strictement aucune valeur extérieure à l'extérieur de ce cadre. Dans les années 1970, l'Occident connaît une vague de libéralisation des échanges économiques. En France en 1971, le législateur interdit à l'État d'emprunter à taux nul à la Banque de France, freinant la production monétaire. Parallèlement, les MLC reprennent de l'importance. Après la crise de 2008, une multitude de projets émergent en Europe. En 2012, Bristol lance la « livre Bristol », destinée à faciliter les échanges locaux entre ses habitants. C'est la première ville dans laquelle les taxes publiques peuvent être payées en monnaie locale, et l'effet de ce projet sur la vie de la collectivité fait de lui une véritable réussite.

La monnaie locale permet d'abord d'encourager la consommation locale

L'intérêt concret des monnaies locales est multiple. La monnaie locale permet d'abord d'encourager le contrôle de la consommation locale. Elle permet de décider collectivement

des conditions dans lesquelles locales de la consommation se déroulera. Dès qu'un commerçant intègre le réseau, il est certain de trouver une clientèle stable, tandis que le consommateur est certain de consommer des produits respectueux d'une charte déontologique. Cette charte comporte le plus souvent des exigences sociales et environnementales liées à la consommation locale, mais il peut aussi arriver que certaines monnaies proposent leur propre projet, régulièrement en lien avec l'identité locale. L'*eusko*, au Pays Basque, implique par exemple que les produits consommables en monnaie locale soient étiquetés en basque, et que les commerçants s'adaptent à la langue régionale. Le succès de ce système repose en fait sur l'effet multiplicateur inhérent au local : plus on consomme local, plus l'économie locale est prospère, et donc plus le consommateur participe à la croissance de sa région.

Ces projets sont, la plupart du temps, des démarches citoyennes issues d'associations, mais il arrive aussi que des investisseurs privés y participent. Le Sol, par exemple, est un immense réseau monétaire, lié à des entreprises françaises et à un vaste tissu associatif, d'abord lancé à Toulouse, puis étendu à d'autres municipalités françaises. L'idée, au-delà de la valorisation de la localité, est aussi de générer des fonds à ré-investir dans des projets environnementaux, citoyens et solidaires.

La mise en avant des patrimoines locaux, régulièrement encouragée par les instances

régionales comme l'Union européenne, permet de repenser l'économie avec de nouveaux outils. La possibilité de l'autonomie économique à l'échelon local, permet de pallier les crises monétaires, inhérentes à une économie mondialisée.

S'il s'agit surtout d'un moyen pour les collectivités territoriales de gérer leur échanges, ces projets promettent la réappropriation du patrimoine local, et des effets positifs sur la croissance de la région. Ainsi, en 2016 - 2017, la Mairie de Paris annonce envisager de soutenir le projet « Une monnaie pour Paris », dont l'objectif est transparent : doter la ville de Paris de sa propre monnaie, qui redynamise le commerce de proximité.

De plus en plus d'économistes considèrent aujourd'hui ces projets comme très sérieux et efficaces. L'économiste Bernard Lietaer, qui a activement participé à la création de la monnaie unique européenne, juge même que ces projets sont équilibrés par nature, car ils sont adaptés à un échelon empêchant la spéculation et l'hyper-inflation. Ces monnaies, en effectuant un retour vers une échelle économique locale, pourraient bien être un facteur méconnu de stabilité pour les échanges économiques. Gageons que le débat économique du XXIe siècle saura faire surgir des monnaies plus justes et plus équilibrées, car plus locales. ✎



Eratosthène peut-il décrire l'Univers ?

• CORENTIN LE BARS •

En utilisant l'ombre laissée par le Soleil, Eratosthène calcula au III^{ème} siècle avant J-C la circonférence de la Terre avec une précision remarquable. Cela faisait déjà quelques trois cents ans avec l'école Pythagoricienne que sa rotondité ne faisait pas de doutes dans le monde grec, notamment par des arguments de perfection géométrique et d'harmonie. Pourtant, nous utilisons des cartes planes pour nous repérer, et notre expérience immédiate nous fait percevoir la Terre comme plate. D'ailleurs, et sauf pour les grandes distances, il est tout à fait légitime de la penser comme telle. Un GPS représente les environs par un morceau de plan centré sur notre position, et par des paramètres Nord/Sud-Ouest/Est pour se déplacer. Autour de chaque endroit sur terre, on peut dessiner une carte représentant les environs. En faisant en sorte qu'elles soient compatibles là où elles se chevauchent, on pourrait les coller les unes aux autres pour recouvrir un globe et on obtiendrait un résultat relativement proche de la terre.

Toute la géométrie est construite sur cette idée : on fait correspondre des « petits » morceaux de l'objet que l'on considère avec des « petits » morceaux d'espaces que l'on connaît bien, comme des plans ou des droites. On dit alors qu'on dispose de systèmes de coordonnées locales pour notre objet. On dit que les coordonnées sont locales car on souligne le fait que les cartes planes ne sont valables que localement. Par exemple, le chemin le plus court sur Terre entre deux villes n'est pas forcément représenté par une ligne droite sur un planisphère. Pour la terre, on a besoin de deux coordonnées pour identifier chaque lieu, donc on dira que la Terre est une variété de dimension deux : une surface.

Pour résumer, on peut étudier un objet en le décrivant par un système de coordonnées locales, de telle sorte que les cartes soient compatibles entre elles.

Supposons maintenant que nous soyons des bestioles astreintes à se déplacer selon les axes devant/derrrière et gauche/droite, c'est-à-dire incapables de creuser des puits de pétrole ou de monter observer les étoiles à partir du grenier. Supposons que l'on soit même incapable de concevoir un espace en trois dimensions. Le système de cartes que nous avons construit resterait valable : on pourrait toujours localement identifier le nord et l'ouest. Nous n'avons donc pas besoin de savoir que la Terre évolue dans un univers en trois dimensions pour pouvoir la représenter. C'est là un fait anodin, mais le développement mathématique de cette idée date du XVIII^{ème} siècle, ce qui est très récent au vu de l'âge de la géométrie. C'est notamment pendant cette période que Gauss et d'autres

mathématiciens formalisent ce qu'on appelle la géométrie intrinsèque. Au lieu de décrire les objets en les faisant appartenir à des espaces ambiants, on étudie leurs propriétés et leurs caractéristiques propres et intrinsèques.

Pendant ses six mois sur l'ISS, Thomas Pesquet nous a abreuvé de photos illustrant la rotondité de la Terre. Mais en réalité, on n'avait pas besoin de s'en éloigner pour le savoir. Gauss démontra en effet qu'il n'est pas nécessaire d'utiliser un point de vue extérieur pour le savoir. Pour le dire de manière formelle, la courbure d'une surface est une propriété intrinsèque. Il s'agit là de l'un des plus beaux théorèmes de géométrie : Gauss lui-même le nomma *theorema egregium* (théorème remarquable).

On peut notamment visualiser cette courbure en plantant un arbre quelque part sur l'équateur, un autre à peu près 10 000 km plus loin toujours sur l'équateur et un troisième au pôle nord. Si on traçait les courbes qui joignent ces trois arbres, on obtiendrait un triangle à trois angles droits, ce qui serait impossible si la terre était plate. Cette déformation montre que l'on se trouve sur un espace courbé, et on pourrait même évaluer cette courbure. Autrement dit, si les profondeurs de la Terre et le ciel n'existaient pas (ce qui serait le cas si nous étions les bestioles dont nous avons parlé), nous n'en resterions pas moins sur un espace doté d'une courbure.

On n'exposera pas tous les avantages de cette approche, mais l'idée fondamentale concernant la géométrie intrinsèque est assez simple : pour étudier les propriétés propres d'un objet, il faut éviter les biais liés à nos représentations. On travaille sur ce qui constitue réellement cet objet, et sur ses propriétés essentielles telles que sa courbure, ou la manière dont il déforme les distances, et ce indépendamment de son environnement. Cette abstraction supplémentaire permet notamment de classer des objets selon certaines caractéristiques invariantes.

C'est notamment avec les outils que l'on a évoqués que l'on peut faire de la cosmologie, c'est-à-dire étudier l'univers en tant que système. Par définition, celui-ci représente l'ensemble limite de ce qui nous est accessible, et on ne peut donc l'observer d'un point de vue extérieur. L'idée même d'un extérieur n'a pas vraiment de sens physique. Néanmoins, il y a 2300 ans, Eratosthène a pu évaluer la courbure de la Terre avec l'aide seule de chameaux, d'un crayon et d'une bonne idée. Face à l'univers, qui apparaît si démesurément grand, nous devons adopter l'attitude d'Eratosthène. Modestement alors, on peut tenter d'en éclairer la structure et l'histoire.



Énigme du mois

• FÉLIX LOUBATON ET BENJAMIN TERRIS •

Le 17 Februiarius de l'an 54 av. JC, après avoir traversé l'atrium et le peristylum du palais, Brutus attendait dans le vestibulum du tablinum de Jules César pour préparer les combats de la semaine suivante : on était alors en pleine guerre des Gaules.

Cette semaine devait être menées deux batailles contre les Belges et une contre les Germains, et pour la première fois le commandement de l'une d'elles allait être confié au jeune Brutus.

L'imperator accueillit son fils et lui présenta la carte d'Europe, sur laquelle trois points figuraient les trois villes à conquérir.

- Mon fils, commença-t-il, je suis heureux que tu aies accepté de montrer enfin un peu de bravoure et de prendre le commandement d'une armée, et pour te prouver ma fierté de père, je te laisserai choisir le premier quelle ville tu voudras attaquer.

C'était pour Brutus un problème épineux : comme le disait son père, horum omnium fortissimi sunt Belgae - de ceux-là les plus braves sont les Belges. Assez lâche de nature, il voulait à tout prix éviter de leur faire face ; mais ayant toujours été très mauvais en géographie, il ne savait laquelle des trois villes était celle des Germains. Puisqu'il ne pouvait raisonnablement admettre devant le sévère imperator qu'il ne maîtrisait toujours pas ces éléments basiques qu'enseignent les praeceptorum, il devait choisir au hasard, en espérant tomber sur la ville des Germains.

Le jeune homme avança donc une main incertaine en indiquant une des trois villes - appelons-la A.

- Très bien, dit César en montrant un autre point sur la carte - disons la ville B -, je prendrai donc celle-ci.

Puisque ce brave parmi les braves aurait refusé de combattre contre un adversaire médiocre, Brutus savait que de toute façon il aurait choisit une ville belge.

Il restait donc sur la carte la dernière ville, qui devait être confiée à un autre général - ce sera la ville C.

- Mon fils, tu me sembles hésiter. Cesse de faire l'infans et réponds-moi : souhaites-tu changer ton choix ?

Brutus a-t-il intérêt à choisir plutôt la ville C pour éviter de tomber sur les Belges ?

Comme certains de nos admirables lecteurs l'auront remarqué, ce problème est une adaptation du célèbre jeu de Monty Hall, qui fut énoncé en 1975 par Steve Selvin, et dont la popularité tient au fait qu'il recueille presque systématiquement une réponse erronée : selon un sondage de Granberg et Brown, seulement 13% des sujets interrogés changent leur choix lorsqu'on leur propose. Une étude menée par Hebranson et Schroeder indique d'autre part que des pigeons soumis à une adaptation du même problème découvrent la stratégie correcte bien plus rapidement que les humains. Nous ne savons quoi en penser, et peut-être vaudrait-il mieux clore ici cet article.

Imaginons que Brutus choisisse d'abord leur ville. Imaginons que Brutus choisisse d'abord Brutus a intérêt à changer son choix pour la ville C. Pour s'en convaincre, imaginons avant de détailler la solution du problème qu'au lieu de trois villes sur la carte, il y en ait cent, toutes belges sauf une : la ville germanique. Brutus désigne d'abord une ville au hasard ; il est peu probable qu'il tombe du premier coup sur celle germanique. Parmi les quatre-vingt-dix-neuf villes restantes, César en dévoile ensuite quatre-vingt-huit comme étant belges, et en laisse une de côté. Il propose alors à Brutus de changer de choix : il semble clair que celui-ci a intérêt à choisir la ville non dévoilée par César, plutôt que celle qu'il avait initialement désignée, puisque dans l'éventualité où son premier choix aurait porté sur une ville belge - ce qui est très probable -, changer de ville lui permettrait de tomber sur celle des Germains. Il en est de même dans le problème initial à trois villes : le fait que César dévoile la ville belge parmi celles restantes rend plus probable que celle non choisie soit germanique.

On peut alors proposer une variante intéressante du problème : supposons que César ne soit pas meilleur que Brutus en géographie, et choisisse lui-aussi une ville au hasard, et supposons que la ville choisie - au hasard donc - par César se révèle cette fois encore être belge. Brutus a-t-il intérêt à changer son choix ?

Ce raisonnement s'appuie sur l'idée que l'indication de César ne porte que sur la ville B, et que l'expérience est remise à zéro après son choix, mais avec deux villes seulement. Après le dévoilement d'une ville belge par César, la probabilité que le choix initial de Brutus soit la ville germanique passe de 1 sur 3 à 1 sur 2. Cependant ce raisonnement est erroné : quoi qu'il arrive, César indiquera une ville belge après le premier choix de Brutus, cet événement ne permet pas d'avoir d'informations sur notre choix initial, et n'affecte pas la probabilité que le premier choix soit le bon, qui reste donc une chance sur trois.

Ce problème est intéressant car sa solution n'est pas évidente. Il semble que changer du temps on imagine d'abord que changer de choix ne sert à rien. Il semble que puisque il reste deux villes, dont une est belge, on a une chance sur deux de trouver la ville des Germains quel que soit notre choix.

L'autre stratégie, garder son choix initial, est moins avantageuse : Brutus a une chance sur trois de découvrir du premier coup la ville des Germains, et la révélation de César ne modifie pas cette probabilité. Si il ne change pas son choix après la proposition de César, il a toujours une chance sur trois d'avoir désigné la bonne ville.

Il est intéressant de noter que dans le problème initial à trois villes, le fait que César dévoile la ville belge parmi celles restantes rend plus probable que celle non choisie soit germanique. Pour comprendre précisément en quoi Brutus a intérêt à changer son choix, il suffit d'examiner les deux issues possibles : si la première ville choisie se trouve être belge, ce qui a deux chances sur trois de se produire, alors en montrant que B est l'autre ville belge, César dévoile que C est aux Germains. A l'inverse, Brutus a une chance sur trois de trouver du premier coup la ville germanique. Bien que dans ce cas changer de choix pour la ville C l'invertirait face aux Belges, cet événement est moins probable que le premier. Finalement, Brutus a deux chances sur trois de tomber sur la ville germanique s'il change d'avis.

Brutus a intérêt à changer son choix pour la ville C. Pour s'en convaincre, imaginons avant de détailler la solution du problème qu'au lieu de trois villes sur la carte, il y en ait cent, toutes belges sauf une : la ville germanique. Brutus désigne d'abord une ville au hasard ; il est peu probable qu'il tombe du premier coup sur celle germanique. Parmi les quatre-vingt-dix-neuf villes restantes, César en dévoile ensuite quatre-vingt-huit comme étant belges, et en laisse une de côté. Il propose alors à Brutus de changer de choix : il semble clair que celui-ci a intérêt à choisir la ville non dévoilée par César, plutôt que celle qu'il avait initialement désignée, puisque dans l'éventualité où son premier choix aurait porté sur une ville belge - ce qui est très probable -, changer de ville lui permettrait de tomber sur celle des Germains. Il en est de même dans le problème initial à trois villes : le fait que César dévoile la ville belge parmi celles restantes rend plus probable que celle non choisie soit germanique.



« Des baies d'iris noires »

Pourquoi projeter l'identité sur un écran ou du papier ? Parfois, la projection est à l'intérieur des yeux. Voici un texte qui parle de soi sans jamais dire 'je'. Écrit deux fois, assemblé, quatre mains l'ont pétri. Il n'appartient à aucune d'elles. Il est plutôt écrit avec trois doigts mythiques qui frappent un écho éclairant à l'intérieur de nous.

• MÉLANIE LAFORESTERIE ET AUGUSTIN LANGLADE •

Docteur Arland
Hôpital Sainte-Anne, 1939
Patient 262.602 (A. A.)
« Des baies d'iris noires »

– Et si elle montait d'un coup, sans prévenir, qu'elle se répandait et tordait tout dans votre esprit, que feriez-vous ?

– Jetez un œil sur cette montre. Elle aussi, l'aiguille, elle file mais retourne sans cesse au même point.

– Monsieur, vous ne me comprenez pas. Fermez les yeux, le temps que je vous rapporte une histoire.

« On raconte, depuis des générations, qu'il existait une contrée, qui n'était ni une ville ni un pays. Sous sa forme moderne, elle prenait le teint de la cité antique, antique d'avoir répété les mêmes gestes, ces danses dans les caveaux de nuit dont on oublie le rythme. Les habitants bâtissaient des tours d'acier et de zinc, des minarets athées, et abaissaient des ponts de pierre sur les eaux vertes : si elle était grise de ses monuments, l'Antique verdoyait de ses pâtures et de ses gens. On raconte aussi qu'elle se situait dans un creux inaccessible, encastré par des montages, et que son abondance était si visible qu'il arrivait parfois aux habitants de brûler leurs ors ou d'enfouir leurs pierres précieuses. Nul ne connaissait la faim ou le manque, la maladie ou l'envahisseur. Le croirez-vous ? Les querelles de pouvoir avaient même disparu, remplacées comme on le pouvait par de beaux bâtiments coiffés de vert et des fortifications de verre et de métal blanc.

Ou, du moins, c'est ainsi qu'elle aurait dû être. Car, bien que le peuple s'embaumât dans ses pierres et fit corps aux nuances saisonnières, on craignait l'arrivée d'un malheur. Une légende prédisait qu'à la saison des naissances, l'enfantement d'une bête, née de cendres civiles, ravagerait les terres et les hommes. On se méfiait des femmes enceintes et elles, excédées par les plaintes, tombaient dans des transes convulsées, en plein jour, vomissaient sur le pas des bouges ou perdaient leurs sangs dans le fond des ruelles. La marche de l'Antique se poursuivait sans relâche, au cœur des suspicions dans les logis couverts de murailles et aux organes meurtris, qui coulaient rouge sur la contrée.

Une année que l'hystérie des couches avait rendu extraordinairement sanglante, le peuple, affaibli, fit venir des sorciers dont la

renommée envahissait le pays. Eux pourraient débusquer le monstre. Natifs d'une terre immémoriale au-delà du Globe, légers, ils étaient connus pour leur noblesse et mettaient fin aux peurs des nuits par des rites compulsifs. À l'arrivée des ambassadeurs, leurs torsos étaient serts de parures guerrières, leurs doigts de plomb. Ils avaient ceint leur front des peintures de leurs ancêtres chamanes. On aurait pu y voir une marelle, comme le tracé d'un jeu d'enfant, mais les nervures et les séismes taillaient les veines d'épuisement. C'étaient des labyrinthes et des cratères sur ces faciès de louves. Ils étaient beaux, disait-on, beaux comme des hommes qui n'ont pas marqué le temps, d'un âge qui se plante sur le visage. C'est sur eux qu'ils portaient cette plante : ses feuilles étaient celles des pensées, mais au buste plus robuste. Elles crépitaient pour soigner. On se mit en branle sur-le-champ.

Pour se rendre à l'Antique, les sorciers devaient traverser le Globe Blanc, la plus ronde colline de la plaine, celle qu'on apercevait tapissée de barbelés d'ivoire ; puis il fallait atteindre le centre formé d'iris noires, qui lui-même ouvrait sur une serre, un jardin d'hiver, où s'entassaient des tableaux entomologiques. Des tissus d'insectes recouvraient ce chemin millénaire, si étroit qu'un seul homme ne pouvait s'y engouffrer à la fois. Les sorciers durent creuser l'ivoire blanc et crever les carcasses d'iris qui protégeaient la longue chute menant aux plaines. « Tout corps constitué doit mourir », annonça l'un d'entre eux. Et ils ouvrirent une route à la dynamite. Les nerfs dépouillés de l'étroite voie pouvaient provoquer des séismes si les sorciers en touchaient les tissus fébriles. Ils avaient amené avec eux des engins hurleurs dont la fureur ravagea les parois, sous la baie d'iris. « Seule la pierre ne souffre jamais », dit un autre. Et la terre avait mal, et leur sillon semblait une pupille ensanglantée. Ils détruisirent, détruisirent, broyèrent le jardin d'hiver, les papillons morts furent ensevelis et les insectes rasés de terre.

Plus de serre, il n'y avait qu'un trou béant, rose, rose comme des nerfs à vif, comme de la muqueuse qui saigne. Leur marche était vive, douce comme de la musique d'après-guerre. Il y avait là, derrière l'orangerie, un long couloir métallique, qui résonnait à vous faire perdre le crâne : des pas, plein de pas, une accumulation gigantesque de murmures, d'abord sourds et lointains, qui devenait peu à peu encombrement, puis vacarme, puis implosion des tympanes. C'était un tintamarre de magie noire, avec les armes qui craquaient les parois, et les cais-

sons qui frappaient les corps. S'il ne clouait pas au sol, le bruit donnait envie, même aux plus folles, de s'entretuer. Mais les sorciers n'avaient pas d'oreilles, pas plus que les soldats. Le bruit leur chatouillait l'abdomen.

La garnison déboucha bientôt sur un labyrinthe, dont chaque salle avait été bâtie à dessein d'assassiner le visiteur averti. Au premier croisement, il y avait des jouets d'enfants, dont les traces laissaient présager que beaucoup avaient été détruits : des trains électriques, des dominos bleus, des pierres précieuses. Au second croisement, ce furent des photographies mortes et des animaux empaillés, rien qu'un grenier à souvenirs. Au troisième croisement, c'était l'image idéale d'une mère qui invitait son enfant perdu à la rejoindre et à l'adorer. Et là, une lumière vacillante éclairait une boîte à bijoux si maigre qu'elle semblait disparaître sous la poussière. Les sorciers connaissaient déjà toutes ces résistances (ils savent tout, car ils n'ont aucune nécessité de savoir) et ordonnèrent d'incendier les salles. Ce fut un feu de joie, où les images se calcinaient comme du papier grivois. Bientôt, après que les flammes eurent tout dévoré, il ne demeura rien, rien que la dernière porte et la migraine au-delà des murs. Et ce qui restait des nerfs des baies d'iris s'éteignit.

La dernière porte s'ouvrait sur le pays : dehors, on eut dit que cette enclave de montagnes et de ciel était l'intérieur d'une noix cendrée, brune ou pourrie par l'été. Les nuages, là-haut, s'enlajaient en boyaux graciles ; cette muraille veillait sur la ville. Notre cité donnait l'idée d'une équation parfaite, dont rien, rues, bâtiments, services, salles des fêtes, n'aurait manqué à ce calcul préalable au parachèvement. Malgré tout, les sorciers savaient que quelque chose, un rien omis et tombé malade, avait échappé à cette machinerie et la fragilité intense de cette dernière parcelle de vie attisa leur colère.

Nos sorciers arrivèrent dans l'Antique avec des amas de chairs mauves récoltés sous les sandales. Lorsqu'ils s'annoncèrent à l'esplanade centrale, l'hystérie fit place à la liesse, le peuple entier, ensorcelé, escamota ses habits de deuil et revêtit son costume de fête ; et l'on se mit aussitôt à célébrer ces mages barbares. Mais les sorciers avares se nourrirent de leur enthousiasme pour piller les bâtisses et fracasser le restant des fenêtres qui couvraient encore le visage des habitants. Les petites filles en robe blanche leur déposèrent des couronnes de fleurs et les petites garçons leur tendirent des

planches de fruits mûrs. On les fit s'avancer au centre de la place ; et ce fut un silence anxieux.

L'un des sorciers, le plus vieux, fit trois pas en avant et, comment vous le dire, ce fut un carnage. L'ordre de massacrer tous les enfants se répand comme une onde. Par dizaines, ils s'enfuient d'ombre en ombre et, débusqués, ils reçoivent deux balles dans la tête. Des mères riantes égorgent leurs fils et jouent aux marionnettes. On pend les fillettes dans de grands éclats de rire. On jette les nourrissons contre les murs. Tout est exécuté en une poignée de minutes et puisque les seuls à le subir sont morts, ce massacre a plutôt l'air d'une grande kermesse. À la fin, lorsqu'il ne reste plus un enfant à saigner, toute la ville se rue sur les femmes enceintes. Elles sont traînées par les cheveux, les chants couvrent les plaintes, le ventre est crevé comme un œil. Comme s'ils avaient toujours su parfaire ce rite d'âge natal, les pères tiennent leurs filles et les mères les soulagent du fardeau génital. Les enfants abattus, les mères avortées, la bête ne naîtrait pas. Et comme chaque année, les sorciers battent l'Antique jusqu'à ce que les fleurs pleurent, et comme chaque année, le peuple reconstruira son antique cité avant le retour des ensorceleurs. »

Il était une fois, une troupe de sorciers héroïques qui se rendaient dans une ville oubliée. On raconte qu'ils n'habitaient pas si loin d'ici ; peut-être étaient-ils même du pays, peut-être ne l'avaient-ils jamais laissé. Chaque fois que le signal du printemps colorait les feuilles, ils quittaient leur retraite et partaient affronter les mêmes périls. Une prophétie disait qu'un jour, à la saison des amours, une mère maudite s'engrosserait d'un monstre et que ce monstre réduirait le pays à cendres. Aux rides, à la vieillesse des habitants, on percevait depuis combien d'années déjà ils massacraient leurs fils et leurs filles... Mais personne ne s'en souvenait plus. Car au printemps, tous les ans, tout était détruit et à la fin de l'hiver, tout s'était déjà régénéré. Leur ville, c'était une plante. Chaque passage des sorciers, que les habitants vénéraient comme des sauveurs, laissait à peine une trace sur l'esplanade. Depuis longtemps, ces traces avaient accumulé un monticule et, plutôt que les églises ou les temples, c'était ce monticule que l'on adulait.

Mais les soldats étaient pris pour des sauveurs ! Monsieur, est-ce que vous comprenez maintenant ?

« Mon 9-3 » - le rap comme identité locale

La Seine-Saint-Denis ne semble pas l'espace le plus propice à un enracinement. Pourtant, les rappeurs natifs du département ont su donner à ces deux chiffres leurs lettres de noblesse.

• ARTHUR SÉGARD •

[Suite de la Une] absolue. Transports, production économique et décisions politiques font signe vers la capitale. La plupart du temps, vivre en Seine-Saint-Denis est d'ailleurs moins un choix qu'une concession, car l'immobilier est à meilleur marché de ce côté-là du périphérique. Qui ne quitterait pas le 9-3 pour un appartement identique, au même prix, à Paris ? On pourrait donc penser que ce qui lie les banlieusards entre eux est la conscience de la mauvaise fortune qui les a fait échouer là, de la misère qui les immobilise, et de la possibilité d'un ailleurs. Le rap français a nuancé cette volonté de fuite : NTM est probablement le premier groupe à avoir exprimé la fierté des Séquano-Dionysiens avec Seine-Saint-Denis Style, où ils vantent leur « pedigree », manifesté par leur *flow* et la qualité de leurs textes. Une vaste lignée a continué leur entreprise. La poésie rachète ainsi l'imperfection du réel : pour Baudelaire, l'art moderne devait nous faire comprendre « combien nous sommes grands et poétiques dans nos cravates et nos bottes vernies » ; les rappeurs, tâchent de nous montrer combien nous le sommes dans nos sweat-shirts avec nos joints.

Cette transfiguration esthétique est habituellement précédée d'une représentation des problèmes sociaux en tous genres que rencontrent les habitants du département : « Survivre en Seine-Saint-Denis deviendra une épreuve des X-Games » (Swift Guad). Les toponymes sont associés à la misère ordinaire et aux petits délits : « À défaut d'avoir un daron riche, toi-même tu sais / J'ai volé de la sape au Décathlon de Noisy-le-Sec » (Despo Rutti), aux manques de moyens des collectivités locales, et donc à l'errance et à l'ennui auxquels sont habitués les résidents : « Blanc-Mesnil, là où j'suis né, là où j'traîne », (B.James) ; « Noisy-le-Sec, vers les deux bancs de l'école Cottureau / Là où chaque jour de l'année, si tu passes, sûr que tu nous trouves », (La Caution). Mais c'est surtout la violence du 9-3 qui est soulignée, parfois avec malice, parce que les répercussions dépassent le niveau local et portent le nom de la cité par-delà les frontières administratives : « La Courneuve sème la zizanie » (Dinos) ; « Mon quartier fait trembler la province » (Vald, à propos d'Aulnay-sous-Bois). Ces défauts, aperçus et décrits avec clairvoyance, sont loin d'empêcher l'attachement des rappeurs à l'espace qu'ils décrivent ; la violence peut être une violence fédératrice dirigée contre ceux qui n'appartiennent pas au territoire (« J'habite dans le 9-3 où sont nés tous les lascars / Chez nous t'es personne, ne viens pas jouer la star », Criks ; « Noisy c'est lui, Noisy c'est moi, Noisy c'est nous, on te rafale », Fababy).

Elle se fait plus politique lorsqu'elle concerne des figures d'autorité : le fameux « Nique la police » de Cut Killer, ou plus récemment « Shooté un ministre » de Vald. Dans le rap, l'identité du 9-3 s'est largement construite comme marginalité, comme opposition à une structure étatique et disciplinaire. Cette marginalité sociale et idéologique a sa manifestation spatiale : la Seine-Saint-Denis est en marge de la capitale, et ses rappeurs s'y réfèrent par opposition à cette dernière. Dans le rap, Paris est souvent le négatif du 9-3 : « J'habite pas au George V » (Limsa) ; « Rien à foutre du Fouquet's » (Sadek). Parce que le 9-3 n'a pas de représentativité parisienne, l'identité des banlieusards se construit contre celle de l'« élite » politique : « Y'aura jamais d'negro à l'Elysée » (Kaaris). C'est ce qui fait l'humour de « Marion Maréchal » de Sofiane, où l'ex-députée du Vaucluse est invitée à visiter Bondy habillée comme une Rom, et le sérieux de « Racailles » de Kery James, où l'insulte de Sarkozy est renvoyée aux élus condamnés par la justice. C'est que le 93, « arrogant, violent et solide » (Fababy), n'a du moins pas l'hypocrisie des États et des entreprises : « Tu connais l'adresse, c'est pas l'93 » répète Vald dans « Mégadose », morceau qui décrit les excès de la société de consommation en comparaison desquels tous les trafics de Seine-Saint-Denis sont dérisoires.

Cette critique du « système » s'accompagne du rêve d'une nomenclature parallèle : ainsi Sofiane s'auto-

proclame-t-il « préfet », dans #Jesuispasséchezso Ep.1. Celui-ci s'approprie les prérogatives de la préfecture non seulement en discours mais en actes, en bloquant l'autoroute au niveau d'Aulnay-sous-Bois pour y tourner un clip. Cette appropriation physique de l'espace en marge de toute légalité a bien un sens politique : c'est une action d'éclat qui instaure, le temps d'un tournage en une prise (démultiplié par plusieurs dizaines de millions de vues), une souveraineté absolue sur le territoire. Dans ses textes, il insiste souvent sur le fait qu'il connaît tout le 93 (« J'suis même capable de te présenter ton voisin »). Dans ce clip, il montre qu'il peut jouir de chaque mètre carré du département comme d'un luxe, et boire une tasse de café sur l'A3 lorsque l'envie lui prend. Cette attitude quasi royale répond à l'inanité d'un personnel politique administrateur et fonctionnaire, qui a déserté, en Seine-Saint-Denis, le plan du symbolique. La fierté locale, voire un certain « patriotisme » (« Aulnay-Sous, ma patrie, ma ville, mon pays », Sefyu) ne sont pas inculqués par des pouvoirs publics phobiques du communautarisme ; ce sont des initiatives artistiques, donc privées, qui doivent mettre cet espace en valeur pour ses usagers même.

Mais le 9-3 n'est pas sectaire. Dans « Afro Trap Part. 3 » de MHD, 7-5, 9-1, 9-2, 9-3, 9-4, 9-5, 7-7, 7-8 sont les autres noms de Paname, et sont tous Champions League. Dans « Partout la même » d'Ärsenik, l'épiphore finale rassemble sous le signe de la même souffrance Saint-Denis, Porte de la Chapelle, Garges-Sarcelles, Mantes-la-Jolie, Lyon et Marseille ; dans « Déterminé » de Rohff, un syncrétisme heureux conjoint Bondy, Sevran, Aulnay, Athis-Mons, Corbeil, Nanterre, Toulouse, Lille, Amiens, Montpellier, Strasbourg, Lausanne et Montréal. Le 9-3 n'est pas qu'un territoire : c'est une réalité sociologique et, comme telle, elle est tout à fait compatible avec des banlieues aux difficultés et aux revendications similaires. Cette image fantasmée d'une immense Banlieue au-delà des municipalités n'est que la spatialisation d'une marginalité économique, sociale, idéologique. Les mécanismes à l'œuvre dans le rap pour valoriser le 9-3 (contestation d'un pouvoir centralisateur et nombriliste, retournement du stigmate, prise en charge individuelle d'une symbolique délaissée par les institutions publiques) existent bien sûr hors de Seine-Saint-Denis. C'est ce qui explique le succès de l'opération #JeSuisPasséChezSo : Sofiane, pour tourner certains clips de cet album, a quitté son département natal, et s'est notamment rendu à Marseille-Castellane ou aux Mureaux, dans les Yvelines, où il a déclenché une scène de liesse populaire. Il a démontré, si c'était nécessaire, la perméabilité de ces marges entre elles.

Le 9-3 est subjectif : le rap se scande à la première personne, et chaque rappeur a son 93, son lieu de naissance, ses lieux d'errance, de tendresse, de trauma, ses ouvertures vers ses propres ailleurs : « Seine-Saint-Denis, oui monsieur, je suis Marocain » (Lartiste), enfin sa géographie sentimentale. Dans l'étendue du département, chacun se dessine un territoire, si bien que ces deux chiffres n'ont la même signification pour personne. La représentation du particulier renvoie au général : c'est par sa subjectivité même que le rap peut être représentatif d'une identité collective, ou tendre vers une certaine universalité. Le 9-3 est typique : c'est la banlieue par excellence, qui manifeste exemplairement des problèmes présents sur l'ensemble du sol national. Les difficultés de la Seine-Saint-Denis sont transposables à toutes les périphéries oubliées. C'est donc un élément central de l'imaginaire et de la rhétorique du rap français, duquel chaque interprète est encore tributaire. C'est un espace mental, un espace de contestation : c'est le refuge éthique d'une société sans valeurs, c'est la catharsis d'une « démocratie » où les plus pauvres paient pour les plus riches et où les plus riches ne produisent ni ne créent, c'est le seul tribunal de ceux qu'on ne jugera pas, c'est le plus émouvant recueil de fenêtres baudelairiennes, le dernier cénacle des rimailleurs mélancoliques, et, qui sait, l'incubateur d'une révolution à venir. ✎



Visages,

La rencontre, très peu fortuite, de la cinématographie sur un plateau de tournage vient interroger les chemements, par la simple mise en scène de

• ANTONIA

*J*e suis toujours partante, si on va vers des paysages « simples, vers des villages, vers des visages », déclare Agnès Varda dans son film *Visages Villages* (2017). Titre troublant, puisque la réalisatrice se passe de nous préciser le lien entre les deux termes. Social et polémique, humain ou encore poétique ? Quelle est l'ambition de la caméra ? S'agit-il d'exposer la réalité du paysage rural français, ou bien de montrer qu'un lieu est toujours l'espace d'un individu singulier, qui l'habite de sa présence, de ses souvenirs et de ses affects ? Le titre du film suggère d'emblée le primat du « visage » sur le « village » par son antéposition : c'est sur l'individu que la caméra va porter son attention.

Agnès Varda et JR (le photographe co-réalisateur du film) affirment n'être que de simples intermédiaires. Mais un intermédiaire peut-il s'effacer au point de renvoyer à autre chose que lui-même ? Peut-il donner accès à l'Autre comme Varda le prétend ?

Une affirmation qui, dans un film où les deux réalisateurs sont constamment à l'image, peut laisser sceptique. Certains critiques reprochent d'ailleurs au film son « narcissisme ». Pourtant il semblerait que la caméra nous donne à voir la singularité des lieux et des personnes.

L'Autre se trouve au cœur du film comme visage. Mais de quel « autre » s'agit-il ? Il est présenté à travers le lieu qu'il occupe : le village. Un choix qui n'est pas anodin puisque le village renvoie à un univers modeste, excentré, mais bien souvent riche historiquement et affectivement. L'humanité qui incarne ce lieu est mise en avant ; il est marqué d'un visage. D'où l'idée de coller sur des bâtiments, des containers les photographies gigantesques des visages et des corps qui occupent ces lieux. La photographie d'un facteur anime la façade d'une maison, dont la fenêtre entre ses doigts figure une lettre. Ainsi la maison n'est plus un lieu de résidence anonyme mais un lieu habité par une présence singulière, désormais dotée d'un visage : il y a acte de possession.

Toutefois, si cette identité domine, ce n'est que pour un temps, le temps d'une vie ou d'un passage. Les collages aussi sont éphémères et ne sont pas tous restés en place, explique JR. Ils sont à l'image des hommes qu'ils représentent, soumis au temps qui passe. Visage et Village incarnent le lien entre temps et espace. L'espace exprime le temps : la façade a des fissures, et le visage du facteur des rides. La quête de l'identité n'est pas une quête de l'identique, puisque elle est soumise au changement. Les collages et le cinéma en sont la manifestation poétique.

Les collages affichent pour un temps le visage qui occupe un lieu. Ces visages ne sont pas célèbres et seraient demeurés inconnus sans la caméra. Les collages forment une sorte d'ex-



Villages

Agne Varda et du photographe JR
 l'art visuel dans ses derniers retrans-
 visages au sein des lieux qu'ils habitent.

HERNOT •

position-photo, de « street art » qui ne met pas en avant des têtes d'affiche mais vise à donner de l'importance à « Monsieur tout-le-monde » ou à « Monsieur personne ». C'est là qu'on comprend l'importance de la rencontre entre un photographe et une cinéaste de renom sur un plateau de tournage. La caméra est plus qu'un intermédiaire, un œil invisible, car elle vise à magnifier la personne et à sacraliser sa présence.

Le camion-photomaton de JR, d'où l'image des personnes photographiées sort dans des dimensions exorbitantes, semble incarner le principe même du film : donner de l'importance à ce qui n'en a pas habituellement, rendre immense ce qui est socialement petit (un agriculteur, des ouvriers des Alpes...); rendre visible ce qui l'est peu dans une société tributaire de la hiérarchie sociale. La dialectique du petit et du gigantesque rejoint avec brio la dialectique de l'important et de l'anodin. Il s'agit d'affirmer l'existence de quelqu'un par la photographie, de les imposer dans l'espace public. En témoigne la rencontre des deux artistes avec trois femmes de dockers sur le port du Havre. La société des dockers est profondément masculine, les femmes y occupent le second plan. Les containers sont capitaux car ils incarnent le métier et la société des dockers, JR décide alors d'afficher les collages de ces trois femmes sur ces derniers. Varda distingue la bonne vue de la bonne vision, cette dernière étant l'instinct même de l'artiste, permettant d'observer l'identité d'un lieu au delà de ce qui s'offre aux yeux. Le rôle de l'artiste est donc de révéler ce qui n'apparaît pas au premier abord, de montrer la profondeur et les entrailles d'un lieu.

Si l'on peut parler avec pertinence des « entrailles » révélées d'un lieu, c'est que les trois containers alors laissés ouverts forment un vide, un creux de pénombre au niveau de la poitrine des femmes dans leur photographie géante. Or, la poitrine désigne le cœur, la générosité. Avec cette disposition, est mis en scène l'amour marital de ces femmes : elles sont assises dans les trois cases vides, comme au cœur de la société des dockers. Comme siégeant sur un haut trône, devenant ainsi les égéries d'une société qui ne peut plus se cacher leur importance.

« Que pensez-vous personnellement de la lutte de vos maris ? » leur demande Agne Varda en substance, se référant à l'activité syndicale des dockers. « Je soutiens mon mari, répond l'une d'elle, je suis derrière lui ». « Mais pourquoi derrière ? ». « A côté » se corrige la femme en souriant timidement. Le film met en lumière les traits de notre société et guide le regard du spectateur sans l'obliger, et soulève des questions sans les résoudre, comme le déclare JR.

Là où la photographie se serait contentée du visage, aussi expressif soit-il, le cinéma le fait parler. Et c'est dans cette place laissée à l'autre et à son discours que le film s'avère altruiste, loin de tout narcissisme. ✎

Entre racisme et clairvoyance : le sudisme chez Faulkner

Alors que le sixième volume de son œuvre vient de paraître en Pléiade, l'écrivain continue d'interroger. Exacerbe-t-il l'identité sudiste ou bien met-il en valeur sa déchéance ?

• RÉMY CONCHE •

Je ne suis qu'un fermier qui raconte des histoires de fermier ». Voilà une bien étrange définition pour caractériser un auteur nobélisé. Et pourtant, il s'agit bien là de l'autoportrait de Faulkner. Ce dernier s'est plu toute sa vie à se présenter plutôt comme un gentleman farmer que comme un intellectuel, considérant ses travaux agricoles plus importants que ses travaux d'écrivain. Il a cherché jusqu'à son dernier souffle à gagner la respectabilité de l'homme du Sud ce qui était synonyme à l'époque de racisme ordinaire. Une grande partie de ses biographes s'accordent à dire qu'il était un homme peu recommandable. Alcoolique, irascible, Faulkner est un personnage qui suscite l'indignation et le dégoût de la société américaine puritaine, choquée que l'on puisse peindre d'elle une fresque si abominable. Même après avoir reçu le prix Nobel de littérature en 1949, il ne fera toujours pas l'unanimité, comme en témoigne cet extrait du New York Times du 11 Novembre 1951 : « L'inceste et le viol sont peut-être des distractions communément répandues dans le Jefferson, Mississippi de Faulkner, mais pas ailleurs ». Si Faulkner dérange autant dans son pays, alors qu'il est adulé en France de son vivant, c'est parce que son œuvre pointe du doigt les fractures d'une société dont l'élite souhaite l'unité. Faulkner, bien que très perspicace dans son œuvre, restera toute sa vie enfermé dans un carcan d'opinions affligeantes de médiocrité, allant jusqu'à dire au Sunday Times (certainement dans un état d'ébriété avancé) qu'il était prêt à descendre dans la rue pour tirer sur des Nègres s'il le fallait. Rien n'est plus surprenant chez Faulkner que cette disjonction entre sa vie et son œuvre. Cette dernière est animée par deux mouvements : l'exacerbation de l'identité sudiste, en même temps que sa déflagration. Mais on aurait tort de considérer ces deux mouvements comme purement contradictoires, car ils ne relèvent que d'une seule logique. L'œuvre de Faulkner vise à comprendre la débâcle des grandes familles du Sud et le comté fictif de Yoknapatawpha y sert alors de laboratoire. L'auteur pousse jusqu'à son terme l'idéologie sudiste en montrant que son ancrage est guidé par la peur qui transforme l'altérité en étrangeté et qui conduit, dans un mécanisme absurde, à la dégénérescence.

La réflexion identitaire sert de toile de fond à toute l'œuvre de Faulkner. Aucune des familles de l'œuvre faulknerienne n'échappe à cette problématique qui, au fil des œuvres, devient une malédiction. En sapant l'ensemble des éléments d'appartenance au Sud, du plus individuel (le nom) au plus partagé (le sol), l'écrivain fait tourner la construction identitaire au désastre. Le nom, incarnation par excellence de l'identité, devient chez Faulkner l'occasion d'un vertige. De la bouche d'Addie on peut même entendre « Les noms qu'on leur donne, ça n'a aucune importance » (*Tandis que j'agonise*). Cette neutralisation du patronyme vient mettre en valeur le déclin des familles comme dans *Le Bruit et la Fureur*, où l'enfant attardé des Compson devra être renommé Benjy pour ne pas souiller la mémoire du grand père Maury. Non seulement le nom devient le témoin d'une déchéance, mais il apparaît également comme l'objet d'un doute, puisqu'il est l'élément qui définit l'identité d'un individu tout en lui étant imposé. Si l'on dépasse le cadre restreint de l'individu, on peut s'apercevoir que les sudistes dans leur ensemble ne peuvent pas s'appuyer sur ce qu'ils partagent tous entre eux : le sol. Ce sol, qui dans l'imaginaire américain correspond à une nature sauvage, vierge, lieu de tous les espoirs, s'avère être une réalité « épuisante et désespérante » (J. Jamin, *Faulkner : le nom, le sol et le sang*). Pour reprendre Faulkner, ce « Nouveau Monde » est déjà « flétri et violé » (Idem), il a hérité des « ennuis, des soucis et de l'angoisse » des hommes (*Le Domaine*). Au lieu d'être le peuple élu, ces hommes, puisqu'ils ont volé les terres aux Indiens, sont touchés par une malédiction qu'Edouard Glissant définit comme la perte du « droit de fonder » (Faulkner, *Mississippi*).

De cette identité sudiste on retient surtout qu'elle est contre-nature, vouée au désastre au sens étymologique : elle n'est pas sous la protection des astres, elle est donc maudite. Les familles tentent par des alliances et des mariages douteux de sauvegarder la pureté de leur sang, mais ne font que créer tares et bâtards, car comme le dit Quentin Compson dans son

célèbre monologue du roman *Le Bruit et la Fureur*, la pureté « est un état négatif et par suite contre nature ». Tout semble ainsi déjà joué pour le lecteur qui a su relever les signes de cette damnation. La quête identitaire dans les romans de Faulkner est bancal dès son fondement. L'identité n'existe, ne peut se construire qu'en vis-à-vis. Autrement dit elle a besoin de l'altérité. Le « Je » n'existe que dans la relation à un alter-ego qui le reconnaît. Et quel meilleur autre pour un Blanc qu'un Noir ? Or c'est ici que le bât blesse, puisque pour les Blancs dans l'univers faulknerien le Noir, considéré comme sous-homme, est loin d'être un alter-ego. L'identité est une manière de durer dans le temps en posant une continuité entre ce que je suis maintenant et ce que je serai plus tard. C'est-à-dire que l'identité personnelle « ne peut précisément s'articuler que dans la dimension temporelle de l'existence humaine » (Ricoeur, *Soi-même comme un autre*). La construction de l'identité répond à la peur que le temps me fasse disparaître. Et c'est bien ce qui motive les sudistes de Faulkner : ils souhaitent s'arrimer au territoire par leur identité afin de ne pas disparaître, ils veulent entrer dans l'Histoire. Mais cette peur leur fait craindre les Noirs, car chez Faulkner ces derniers ont cette capacité « d'endurer ». Comme le dit l'auteur « They endured » (Appendice Compson : 1699-1945). Ils renoncent à toute fondation et par ce renoncement parviennent à s'extraire de l'Histoire pour la traverser. Et c'est cette capacité qui fait craindre aux Blancs la supériorité des Noirs. On peut l'entendre dans la bouche d'Isaac McCaslin dans *Descends Moïse* : « Ils dureront. Ils sont meilleurs que nous. Plus robustes que nous. Leurs vices sont des vices singés de ceux des Blancs ». La peur, voire la jalousie des Blancs à l'égard des Noirs rompt alors toute relation. Aucun rapport entre l'un et l'autre n'est possible, donc l'identité ne peut se définir. Le Noir au lieu d'être l'autre devient un étranger sans rapport aux Blancs et se retrouve n'être plus qu'une projection de fantasmes racistes. C'est pourquoi dans cette société-là, il va de soi que le meurtrier d'une Blanche à coup de rasoir, ne peut être qu'un Noir, serait-il de peau blanche : « Et je crois qu'alors son sang blanc l'abandonna un instant, une seconde à peine, un éclair, qui permit au sang noir de surgir pour le dénouement, de le pousser contre celui en qui il avait tout son espoir de salut » (*Lumière d'août*). On voit déjà poindre l'absurdité du rêve sudiste : les Blancs, en niant l'altérité, se condamnent en tant qu'identité. Au lieu d'inscrire leur nom et leur destinée dans le temps, ils créent leur propre malédiction. Le roman *Absalon, Absalon !* témoigne parfaitement de cette logique : Les Blancs fuient les Noirs, parce qu'ils considèrent que le pire qu'il puisse leur arriver est le métissage de leur sang. Les familles en arrivent alors au repli sur soi, sur le domaine et sur la demeure : une position totalement absurde puisque l'esprit de la frontière est l'esprit du mouvement, et non de l'embastillement. Et la consécration de cette logique est alors la préférence affichée pour l'inceste comme le point du doigt le héros Charles Stupen : « Alors c'est le mélange des races, ce n'est pas l'inceste que tu ne peux tolérer » (*Absalon, Absalon !*). Conséquence logique et absurde à la fois, la volonté des familles de perdurer conduit à leur dégénérescence. L'incarnation ultime de ce repli est Benjy, un handicapé mental, un idiot (étymologiquement une île, coupée du reste du monde), dernier enfant de la famille Compson et obsédé comme son frère par un désir incestueux envers sa sœur.

L'œuvre de Faulkner pourrait se résumer à une démonstration par l'absurde : elle fait sienne la logique identitaire et raciste des Sudistes, la pousse jusqu'à sa complète réalisation et en montre l'insanité. Avoir voulu fonder une communauté unique et monochrome grâce aux barrières raciales est la raison de la débâcle des grandes familles du Sud. Par cette conclusion lapidaire complètement opposée aux opinions de l'auteur raciste, la littérature montre bien ici sa capacité à balayer les préjugés, à s'extraire des contingences de son contexte pour atteindre la vérité. Lire Faulkner c'est aussi comprendre qu'une société sujette au repli à la fois politique (chauvinisme), culturel (xénophobie), personnel (endogamie) devrait peut-être y regarder à deux fois avant de reproduire les petites stratégies identitaires des familles sudistes. Car elle a encore beaucoup à apprendre des histoires d'un fermier des États-Unis. ✎

Playlist arbitraire et subjective

Ce numéro sur les géographies de l'identité a été l'occasion pour l'équipe de La Gazelle de se replonger dans des lectures, des musiques, des films qui ont accompagné de près ou de loin le choix de ce thème.

• MARIE DURRIEU •

Nous avons eu envie de réécouter les sets interminables de *Larry Levan*, qui réunissait pour une nuit les communautés afro-américaines, homosexuelles et latinos de New York. Dj résident du *Paradise Garage*, la boîte de nuit devient avec lui un espace où la joie et la tolérance viennent seconder les journées de labeur et d'exclusion. Alors que l'euphorie heureuse se constitue comme leitmotiv de la House music, c'est la saudade, cette mélancolie teintée de la nostalgie du pays natal qui est au cœur cette fois-ci du fado portugais, et du chant "Prece" de *Catarina Wallestein*. Enfin, *Nina Simone* s'est imposée dans notre brève cartographie musicale comme une évidence, avec sa chanson "Black is the colour of my true love's hair".

Après les oreilles, nous avons pensé aux mots imprimés, au plus beau poème de *Prévert* sur les immigrés de France : "Etrange étranger", où il érige l'hospitalité et la couleur en principe poétique. Nous laissons également résonner le titre *Mémoire de ma mémoire* de *Gérard Chaliand*, qui porte avec difficulté le poids du génocide arménien : "La mémoire de ma mémoire n'est pas ce que j'ai vécu mais ce dont j'ai hérité. L'écho d'un passé. Elle est la partie immergée de mon histoire. L'amont nocturne de ma saga. Le caillot que j'avais dans le poing au jour de ma naissance et dont, enfant, on m'a trans-

mis la tragédie. Et que j'ai voulu oublier (...) Mais calme est le fond de la mer qui est en moi." Nous avons suivi les pas d'un client, les paroles tentatrices d'un dealer dans la pièce de théâtre *La solitude des champs de coton* de *Koltès*, l'hostilité des relations dans le labyrinthe que représente la ville pour des âmes qui errent : "Si vous marchez dehors, à cette heure et en ce lieu, c'est que vous désirez quelque chose que vous n'avez pas, et cette chose, moi, je peux vous la fournir." Enfin nous sommes passionnés pour la trilogie de science-fiction *Fondation* d'*Asimov*, et l'épopée de sa colonie scientifique, garante du savoir à l'heure où la décadence fait loi.

Nous avons également tracé des routes et des frontières, traversé les mers et les océans avec le dernier film d'*Aki Kaurismäki*, *L'autre côté de l'espoir*, et le documentaire *Brûle la mer* réalisé en 2014 par *Maki Berchache* et *Nathalie Hambot*. *Brûle la mer* est le fruit de la rencontre entre une militante d'une association de soutien aux migrants et d'un migrant tunisien, protagoniste du film, ayant quitté son pays après la chute de *Ben Ali*, faute d'avenir, faute de travail. Nous voyons cette communauté anonyme des migrants, à laquelle on demande un flot de papiers pour échapper définitivement à l'invivable du pays natal, et tenter de s'installer en France.

Abonnement de piscine, petits mots des patrons qui embauchent "au black", lettres d'amour, tout est bon pour montrer qu'on est un candidat sérieux à la nationalité française. Lors du dernier festival de Cannes, l'équipe de *La Gazelle* avait pu grâce au film *Gabriel e a montanha* de *Felipe Gamarano Barbosa* qui sort en ce moment dans les salles, s'interroger sur d'autres routes : celle d'un jeune touriste brésilien qui termine son tour du monde par l'Afrique. Ce docu-fiction brillant interroge la possibilité pour ce jeune voyageur, *Gabriel*, de ne pas suivre les clous d'un tourisme de masse. Pour finir sur cette liste cinématographique, citons *Johan Van der Keuken*, encore trop méconnu en France mais qui est l'un des plus grands documentaristes européens ! Le documentaire *Amsterdam Global Village* met à l'honneur le melting pot culturel d'Amsterdam, et les trois dimensions de cette ville, entre eau, terre et ciel.

Enfin, renseignez-vous sur les performances de *Valie Export* qui dénonce la masculinité de l'espace public avec son *tap and touch cinema* ou encore *genital panic* en 1969 ! Dans cette dernière, elle débarque dans un cinéma pornographique armée d'un fusil et habillée d'un pantalon troué à l'entrejambe afin d'exhiber son sexe et narguer les hommes confortablement installés.

S'inspirer des « subjectivités victorieuses »

Le 26 septembre 2017, Le Séminaire de la Gazelle organise une rencontre-débat entre *Frédéric Lordon* et *Ivan Segré* sur le thème « Sortir de notre impuissance politique ».

ENTRETIEN AVEC IVAN SEGRÉ, PHILOSOPHE ET TALMUDISTE

Frédéric Lordon, à propos de Judaïsme et révolution, évoque une question capitale concernant l'État : « sommes-nous condamnés à passer d'une police à une autre ? ». Sommes-nous irrémédiablement voués à une forme d'Etat, de police, de pouvoir vertical, produite et reproduite différemment au fil de l'Histoire ? Ou bien, au contraire, la révolution peut-elle avoir l'ambition de créer des formes politiques affranchies de toute forme d'obéissance à un pouvoir ?

Ivan Segré : Lordon, dans son livre *Imperium*, tranche la question en une phrase : « sous la loi des grands nombres du social, la capture est une fatalité. » La capture de la puissance d'agir de la multitude par un appareil de pouvoir, un Etat, un imperium, est une fatalité. C'est un effet nécessaire du grand nombre. A partir de ce postulat, la philosophie politique vise à élaborer la théorie du meilleur gouvernement. L'Etat est en effet, dans ce cas, l'horizon de la politique : c'est la structure étatique qui donne forme à la multitude. C'est donc un postulat conservateur, mais dont il ne faut pas ignorer la véracité, et c'est ce que fait Lordon dans son livre. Mais par ailleurs, et conformément au postulat progressiste, il ne perd pas de vue que les formes de vie collective les meilleures ne produisent pas d'appareils coercitifs. C'est du reste pourquoi dans la tradition marxiste, la réussite des formes d'organisation de la société

se mesure au degré de dépérissement de l'Etat. Donc oui, la révolution a pour ambition de créer, d'animer, de susciter de telles formes politiques affranchies, tout en sachant qu'elles coexistent avec des formes étatiques.

Qu'est-ce que le titre de la conférence « Pour sortir de notre impuissance politique » vous évoque ?

Ivan Segré : Il faudra commencer par définir le « nous » : dans « notre impuissance politique », de quel « nous » parle-t-on ? Prenons un exemple : *Houria Bouteldja* a écrit un livre qui s'intitule *Les Blancs, les Juifs et nous*. Je devine que votre « nous » et le sien ne se recouvrent pas. Donc quel est ce « nous » posé dans le titre de la conférence ? Les « progressistes » ? Les « français » ? Quant à l'impuissance politique, je le lis à la lumière d'un concept de *Spinoza* : la « puissance d'agir ». Dans *L'Éthique*, la puissance d'agir dépend d'une théorie des affects, qui repose sur deux propositions principales : la joie augmente notre puissance d'agir, la tristesse diminue notre puissance d'agir. Il faudra donc se demander quelle est notre tristesse. Et à ce sujet, le changement de nom de la « Ligue communiste révolutionnaire », devenue « Nouveau parti anticapitaliste », est peut-être symptomatique. L'anticapitalisme est un refus, une représentation en tant que telle purement négative, car alors c'est ce dont on

ne veut pas qui détermine notre engagement politique, et non ce que nous voulons. C'est donc une tristesse en cela qu'il n'y a aucune affirmation, aucune force de proposition au sujet de ce que nous voulons et de ce que nous pouvons.

Et donc, comment en sortir ?

Ivan Segré : *Alain Badiou* voit juste lorsqu'il dit qu'il faut relancer l'Idée communiste, relancer une joyeuse affirmation et ainsi sortir de la tristesse. Mais doit-on réactiver le communisme sous la forme d'une Idée platonicienne, ou faut-il enquêter et peut-être découvrir qu'il y a bien des pratiques politiques qui ne sont pas impuissantes sans nécessairement relever du communisme ? C'est un débat possible : est-ce bien d'une « Idée » qu'il s'agit ? Et est-ce bien du « communisme » ? Mais quoi qu'il en soit du nom donné à cette affirmation, le fait est qu'il y a par exemple en Amérique du Sud, parmi des communautés indiennes, des mouvements qui se

sont constitués comme « forces d'affirmation », et en Afrique, et lors des printemps arabes, et partout ailleurs dans le monde. Ces mouvements peuvent être vaincus en termes de rapport de force mais ils ne sont pas subjectivement dans l'impuissance, au contraire. Les textes du Comité Invisible, pour prendre un exemple proche de nous, ne sont pas dans l'impuissance et la tristesse mais dans l'affirmation et la joie. A travers le monde, il faut apprendre des subjectivités victorieuses, des forces d'affirmation et de proposition. Elles peuvent être objectivement vaincues par la force, elles demeurent subjectivement victorieuses, et donc puissantes politiquement. La vertu chez *Spinoza*, c'est peut-être cela : une force d'affirmation.

Propos recueillis par *Benjamin Castiel* et *Mario Ranieri Martinotti*

L'interview complète est à retrouver en ligne, sur le site de la Gazelle

ÉLAN

Directrice	Marie Durrieu	Rédacteurs	Benjamin Castiel, Rémy Conche, Victor Couderc, Louis Cresson, Thomas Ciboulet, Agathe Durrieu, Antonia Hernot, Corentin Le Bars, Matthieu Lacombe, Mario Ranieri Martinotti, Kamil Perrussel, Arthur Ségard, Martin Tannoet, Maximilien Témim, Benjamin Terris
Rédacteur en chef	Etienne Rabotin	Siège social	22 rue Surcouf, 75007 Paris par Corlet Imprimeur SA
Secrétaire générale	Amélie Aspart	Imprimé à Condé-sur-Noireau	
Président honoraire	Mario Ranieri Martinotti	Association régie par la loi de 1901	N° SIRET : 814 503 645 00016
Chefs de rubrique	Elie Beressi, Basile Jeannet, Claire Mabile, Gabriel Meshkinfam, Augustin Langlade, Valentin Lanusse-Cazale, Mélanie Laforestrie, Félix Loubaton	Adresse mail	redaction.lagazelle@gmail.com
Directrice artistique	Alice Morel	Facebook	La Gazelle
Trésorier	Bertrand Bouet	Partenariats	SciencesPo  
Communication	Coline Renuy		
Photographe	Raphaël Lafargue www.facebook.com/raphaelfargue et raphlafargue.wixsite.com/home		