LIÈGE université Library

https://lib.uliege.be

https://matheo.uliege.be

Habiter en anarchiste. Enquête sur les territoires de Kristin ROSS, Vinciane DESPRET et Lise FOISNEAU

Auteur : Debèque, Florimond
Promoteur(s) : Pieron, Julien
Faculté : Faculté de Philosophie et Lettres
Diplôme : Master en philosophie, à finalité approfondie
Année académique : 2025-2026
URI/URL : http://hdl.handle.net/2268.2/25055

Avertissement à l'attention des usagers :

Tous les documents placés en accès ouvert sur le site le site MatheO sont protégés par le droit d'auteur. Conformément aux principes énoncés par la "Budapest Open Access Initiative"(BOAI, 2002), l'utilisateur du site peut lire, télécharger, copier, transmettre, imprimer, chercher ou faire un lien vers le texte intégral de ces documents, les disséquer pour les indexer, s'en servir de données pour un logiciel, ou s'en servir à toute autre fin légale (ou prévue par la réglementation relative au droit d'auteur). Toute utilisation du document à des fins commerciales est strictement interdite.

Par ailleurs, l'utilisateur s'engage à respecter les droits moraux de l'auteur, principalement le droit à l'intégrité de l'oeuvre et le droit de paternité et ce dans toute utilisation que l'utilisateur entreprend. Ainsi, à titre d'exemple, lorsqu'il reproduira un document par extrait ou dans son intégralité, l'utilisateur citera de manière complète les sources telles que mentionnées ci-dessus. Toute utilisation non explicitement autorisée ci-avant (telle que par exemple, la modification du document ou son résumé) nécessite l'autorisation préalable et expresse des auteurs ou de leurs ayants droit.

LIÈGE université
Philosophie & Lettres

Département de Philosophie
Année académique 2025 - 2026

Habiter en anarchiste

Enquête sur les territoires de Kristin ROSS, Vinciane DESPRET et Lise FOISNEAU

Mémoire de fin d'études en vue de l'obtention du grade de
Master en Philosophie à finalité approfondie

Présenté par Florimond DEBÈQUE

Sous la supervision de Julien PIERON

Remerciements

Je tiens à remercier sincèrement toutes les personnes qui m'ont aidé à la réalisation de ce travail. Il s'agit sans doute de la réalisation dont je suis le plus fier jusqu'à maintenant, et elle ne serait pas ce qu'elle est sans toutes ces personnes.

Je remercie tout particulièrement mon prometteur, Julien Pieron, pour ses idées et ses intuitions, structurantes dans ce mémoire, pour nos échanges passionnants également, et pour ses précieux commentaires. Merci également à lui pour sa patience !

Un merci tout particulier également pour tout·es celleux qui ont nourri ce mémoire. Pauline, merci pour nos discussions, ton soutien, ton aide, tes conseils, tes encouragements et ta présence. Bénédicte, merci pour nos échanges. Bruno Leclercq, merci pour votre aide. Éric Le Coguiec et Florence Caeymaex, merci pour vos recommandations, vos conseils et votre soutien. Sophie et Ben, merci pour votre relecture attentive et vos précieux commentaires. Enfin, Paille, merci pour ta présence réconfortante.

Merci aussi aux enseignant·es, aux étudiant·es et aux chercheur·euses des départements de philosophie de l'Université de Liège et de Paris 8, qui ont su me transmettre leur passion. Merci à ma famille qui m'a soutenu durant mes longues études, merci à tou·tes de m'avoir permis de vivre cela. Merci à mes ami·es qui m'ont accompagné·es durant ce périple, même pendant mes moments difficiles ou d'absence. Merci, encore, à Didier Willem et Véronique Dortu, qui m'ont respectivement donné et rendu le goût de la philosophie.

Je tiens enfin à exprimer ma gratitude à Laurence Bouquiaux et Marc-Antoine Gavray, et tou·tes les autres lecteur.ices de ce mémoire pour le temps et l'attention qu'iels lui réserveront. J'espère de tout cœur qu'il saura vous intéresser, vous plaire, vous intriguer, vous interroger, voire vous enthousiasmer.

Table des matières

REMERCIEMENTS **1**

INTRODUCTION **3**

LA FIN DU MONDE EN RÉCIT : LE RAGNARÖK **3**

LA FIN DU MONDE VÉCUE : CRISES CONTEMPORAINES ET FUTUR APOCALYPTIQUE **5**

UNE ETHNOGRAPHIE DU TEXTE **8**

RESSOURCES-TERRAINS **9**

1. *Kristin Ross et La forme-Commune. La lutte comme manière d'habiter*
2. *Vinciane Despret et Habiter en oiseau*
3. *Lise Foisneau et Kumpania. Vivre et résister en pays gadjo*

RESSOURCES-OUTILS **13**

1. *Les anarchismes*
2. *L'héritage vieux-nordique*

1. UN ART DE L'HABITER **21**

LE POUVOIR DE L'HABITER **21**

LE POUVOIR DU TERRITOIRE **33**

2. UNE GRAMMAIRE DE L'HABITER **47**

VOIX MOYENNE **47**

PARLER EN ARAIGNÉE **57**

PLURIEL ET SINGULIERS **65**

3. DES MONDES AVEC LESQUELS HABITER **79**

UN ARTISANAT DU POUVOIR **79**

HABITER DEPUIS UNE PLACE : (S')INCARNER **89**

AUX TEMPS DU POUVOIR ET DU CONTRE-POUVOIR **99**

CONCLUSION **109**

BIBLIOGRAPHIE **115**

Introduction

« *Midst bitten mead and acre shorn,*
The world without is waste and worn,
But here within our orchard-close,
The guerdon of its labour shows.

O valiant Earth, O happy year
That mocks the threat of winter near,
And hangs aloft from tree to tree
The banners of the Spring to be.

Poème figurant sur la tapisserie *The Orchard*, figurant en 1ère de couverture. [1]

La fin du monde en récit : le Ragnarök

Il y a longtemps, des êtres humains habitant les terres du Nord de l'Europe prédirent une catastrophe à venir : Le Ragnarök, qui commencera par *Fimbulvetr*, un *Grand*, ou *Formidable*, *Hiver* (selon les traductions respectives de Dillmann, dans Sturluson 1991 ou Boyer 1992). Des années durant, l'hiver fera rage, des vents violents hurleront et le gel intense pétrifiera les sols. « *Le soleil ne brillera pas* […] *il n'y aura pas d'été* » (Sturluson 1991, p. 95). Pendant cette période, les sociétés humaines s'effondreront : la guerre, la cupidité, l'inceste et le meurtre s'ajouteront aux calamités climatiques (Sturluson 1991). Ainsi dans la *völva*, la voyante qui, dans la *Völuspá*, célèbre poème et source importante de l'héritage vieux-nordique, raconte et prédit l'histoire du cosmos norrois conclut le *Fimbulvetr* par cette phrase glaçante :

> « *Avant que le monde s'effondre ;*
> *Personne*
> *N'épargnera personne* » (Boyer 1992, p. 544).

Mais le pire ne fait qu'arriver : Skǫll et Hati, deux loups qui, jour et nuit dans le ciel, poursuivent respectivement le soleil et la lune afin de les dévorer, parviendront à leur fins. Les deux astres engloutis, les étoiles s'éteindront, plongeant les survivant-es dans la solitude, les ténèbres et le froid. Mais plus pour longtemps, car alors que « *la terre tout entière se mettra à trembler, de même que les montagnes, à tel point que les arbres seront déracinés, que les montagnes s'écrouleront et que toutes les chaînes et les liens se rompront* » (Sturluson 1991, p. 95) et que « *l'océan déferlera sur les terres* » (ibid.), deux monstres absolument gigantesques prendront part au cataclysme : Jǫrmungandr et Fenrir. Le premier consiste en un serpent, à propos duquel Snorri Sturluson, intellectuel chrétien de l'Islande du treizième siècle, et source fondamentale pour notre connaissance actuelle de la mythologie nordique, dit que, « *vivant au*

[1] Morris & co. (creation), W. Morris (design) et J.H. Dearle, *The Orchard* [tapisserie], V&A East Storehouse, Londres, Royaume-Uni, 1890.

milieu de la mer, il entoure à présent toutes les terres et se mord la queue » (ibid., p. 62). Lors du Ragnarök, « *il soufflera tellement de venin qu'il en aspergera l'air tout entier ainsi que la mer* » (ibid., p. 96). Fenrir, un loup, se mettra quant à lui à dévorer le monde en marchant « *la gueule béante, la mâchoire inférieure rasant la terre et la mâchoire supérieure touchant le ciel, et il l'ouvrirait davantage encore s'il y avait de la place. Des flammes jailliront de ses yeux et de ses narines* » (ibid., p. 96). Une troisième monstruosité fera son apparition : Naglfar, un bateau constitué des ongles des mort·es, et qui transporte une partie de ces dernier·ières. Enfin, ce sont aux géants du feu d'intervenir. « *En tête*, raconte Snorri, *viendra Surtr*, *précédé et suivi par un feu dévorant, et l'excellente épée qu'il possède brillera plus intensément que le soleil* » (ibid.). Viendront également les géants de givre et Loki, le dieu fourbe. Commencera alors la bataille qui opposera l'ensemble de ces créatures aux autres dieu·éesses de la mythologie nordique, accompagné·es des guerrier·ères [2] de tout temps, qui après leur mort·es au combat furent accueilli·es par le dieu Óðinn (Odin) ou la déesse Freyja dans leur halle respective. Snorri (1991) nous rapporte qu'Óðinn, le dieu principal de la mythologie nordique telle qu'elle nous est parvenue, mourra contre Fenrir qui l'avalera, ce dernier mourra ensuite de la main du fils vengeur d'Óðinn, Víðarr (Vidar). Pendant ce temps, Þórr (Thor), le célèbre dieu guerrier, considéré comme « *le plus fort de tous les dieux et de tous les hommes* » (ibid., p. 54), « *tuera* [Jǫrmungandr] *et fera encore neuf pas avant de tomber mort à terre, en raison du venin que le serpent crachera sur lui* » (ibid., p. 97). Heimdallr, dieu gardien du cosmos, s'entretuera avec Loki, et Freyr, dieu de la fertilité (Boyer 1992), affrontera Surtr, puis sera vaincu et tué. Après cette guerre terrible et dantesque, Surtr « *lancera des flammes sur la terre et incendiera le monde entier* » (Sturluson 1991, p. 97). À la Voyante de conclure par ces mots :

> « *Le soleil s'obscurcira,*
> *La terre sombrera dans la mer,*
> *Les étoiles resplendissantes*
> *Disparaîtront du ciel.*
> *La fumée tourbillonnera,*

[2] Nous avons choisi de laisser l'écriture inclusive à dieu·éesses et guerrier·ières malgré le fait que les sources consultées ne mentionnent pas que des femmes, de nature divine ou guerrière, aient participé au combat, car l'absence de la mention des femmes n'est pas une preuve de l'absence des femmes. Comme l'écrivent les auteur·ices de « Viking warrior women? Reassessing Birka chamber grave Bj.581 » (N. Price, C. Hedenstierna-Jonson, T. Zachrisson, et co., « Viking warrior women? Reassessing Birka chamber grave Bj.581 » dans *Antiquity*, vol. 93, n°367 (2019), pp. 181–198) : « *Nous n'avons pas "cherché" de guerrières vikings* » (ibid., p. 194). Ainsi, toujours selon ces auteur·ices, la femme enterrée dans la sépulture Bj.581 et qui semble avoir adopté un « *mode de vie de guerrier·ère professionnel·le* » (ibid., p. 192) pourrait indiquer que d'autres guerrières de profession aient existées chez les vikings, et que certaines tombes que nous avons prises pour des tombes d'homme soient en fait celles de femmes. Qu'est-ce qui nous interdirait alors de penser que certaines femmes guerrières aient rejoint les halles de Óðinn ou de Freyja ? Et par extension, que des récits qui n'ont pas su traverser l'Histoire pour nous parvenir laissaient au moins supposer la participation des déesses nordiques aux combats du Ragnarök. Puisse l'écriture inclusive introduire ici cette possibilité.

Le feu rugira,
Les hautes flammes
Danseront jusqu'au ciel » (*Völuspa* citée dans Sturluson 1991, p. 99).

La fin du monde vécue : crises contemporaines et futur apocalyptique

Nous commençons ce travail par ce récit car il semble étrangement familier. Certes, nous ne connaissons pas d'hiver interminable et implacable, mais le poids de l'air des nombreux jours de canicule, la chaleur écrasante du soleil nous rappellent déjà le feu de Surtr. Sans parler de la sècheresse qui se fait de plus en plus courante selon le GIEC, le Groupe Intergouvernemental sur l'Evolution du Climat (IPCC[3] 2023), et qui aura les mêmes effets qu'un hiver trop rigoureux : crises alimentaires potentielles et augmentation de la probabilité de conflits (IPCC 2023). Plus largement, les crises environnementales semblent annonciatrices d'un monde de plus en plus inhabitable ; nous connaissons déjà aujourd'hui des réfugié·es climatiques, autrement dit des personnes qui fuient le territoire dans lequel elles habitaient en raison des effets du changement climatique. Déjà en 2002, Patrick Gonin et Véronique Lassailly-Jacob recensaient dans leur article, « Les réfugiés de l'environnement Une nouvelle catégorie de migrants forcés ? », des cas de populations déplacées à la suite de la détérioration de leur environnement. Ces réfugiés sont les témoins des neiges les plus intenses, quelles que soient leur forme, du Fimbulvetr contemporain. Et comme lors du Ragnarök prophétisé il y a des siècles, le désastre écologique s'accompagne de désastres économiques, politiques et sociaux. En effet, le Fimbulvetr se traduit aujourd'hui par des malheurs environnementaux et humains intimement liés entre eux. Les expert·es du GIEC suggèrent d'ailleurs une interaction entre des facteurs environnementaux et des facteurs humains, ici des *conflits violents*, dans les crises à venir :

> « *Il est projeté que de nombreuses régions devraient connaître une augmentation de la probabilité d'événements combinés liés au réchauffement climatique, tels que des vagues de chaleur et des sécheresses simultanées, conjuguées à des inondations et des conditions météorologiques propices aux incendies. En outre, de multiples facteurs de risque climatiques et non climatiques, tels que la perte de biodiversité ou les conflits violents, interagiront, ce qui aura pour effet d'aggraver le risque global et de provoquer une cascade de dangers dans tous les secteurs et toutes les régions* »[4] (IPCC 2023, p. 72).

[3] *Intergovernmental Panel on Climate Change*, acronyme anglais du GIEC.
[4] « *Many regions are projected to experience an increase in the probability of compound events with higher global warming, such as concurrent heatwaves and droughts, compound flooding and fire weather. In addition, multiple climatic and non-climatic risk drivers such as biodiversity loss or violent conflict will interact, resulting in compounding overall risk and risks cascading across sectors and regions* » dans le texte original (nous traduisons).

L'époque semble être, comme lors du Formidable Hiver, aux guerres et au déchirement de l'humanité. Même ici, sur le continent européen, où nous pensions ces drames derrière nous, la Russie déclara la guerre à l'Ukraine et réclame son territoire. Ailleurs, la situation humanitaire est également inquiétante, notamment à Gaza. À ce sujet, la Rapporteuse spéciale de l'ONU Francesca Albanese écrit dans les conclusions de son rapport de 2024, *Anatomie d'un génocide*, que « [d]*es actes génocides ont été approuvés et exécutés à la suite de déclarations d'intention génocide prononcées par de hauts responsables de l'armée et du Gouvernement* » (Albanese 2024, p. 27). Et nous omettons là toujours un ensemble de guerres et de conflits violents qui explosent ou persistent aux quatre coins du monde, mais aussi toutes les politiques sociales et humanitaires tout autour du globe qui compromettent ou à tout le moins rendent difficiles la vie de milliards de personnes.

Notre époque, enfin, est aussi celle de monstres : des figures face auxquelles l'humain se sent fragile et profondément impuissant : nous pensons à la menace atomique, qui habita la conscience du siècle passé et qui revient aujourd'hui du fait des prises de parole du Président russe évoquant la possibilité de l'utilisation de l'arme nucléaire pendant le conflit avec l'Ukraine. Mais nous pourrions également évoquer la montée du fascisme, ici et ailleurs, qui semble inarrêtable. À ce titre, le personnage de Donald Trump, par sa capacité à convertir rapidement la puissance d'un État à ses rhétoriques volontiers belliqueuses, anti-écologistes, anti-féministes et anti-LGBTQIA+, entre autres, consiste également en un monstre en ce qu'il participe à une remise en question de tout ce que nous pensions être des acquis : l'écologie et le féminisme, ne serait-ce même que d'apparence, le droit des minorités, etc. Plus largement, la puissance des États, capables de massacrer, d'arrêter en masse, de stopper tout semblant d'effort climatique ou d'abandonner des personnes dont il disait assurer la protection, les méga-entreprises qui semblent parfois avoir plus de pouvoir que ces États, ou même le changement climatique lui-même amène à un sentiment d'impuissance : que pouvons-nous faire face à de tels monstres ? Que faire face à la gueule béante de Fenrir ou aux torrents de venin d'un serpent de la taille du monde ? Ce sont ces questions, ce sentiment d'impuissance et d'errance qui sont à la source de ce mémoire. Derrière ce dernier, il y a aussi des doutes et des mises en doute : manifester ? À quoi bon ? Le monde ne semble pas beaucoup changer, même au terme de mobilisations qui nous semblent historiques. Lutter ? À quoi bon ? Avons-nous seulement l'énergie pour lutter ? Peut-être ces questions sont-elles le fait d'un sentiment de fatigue chronique, néanmoins elles traduisent une question à la fois plus large et plus pratique : que faire aujourd'hui ? C'est la question tapie qui guide chaque ligne que vous lirez.

Peut-être que toutes ces questions et les sentiments contemporains qu'elles traduisent sont aussi le fait d'une mutation du temps contemporain. En effet, si le récit du Ragnarök nous semble

familier par l'ambiance terrible qui l'habite, il se rapproche aussi de nous par sa nature-même. Le Ragnarök, ou *Consommation du Destin des Puissances* (Boyer 1992), consiste en une prophétie, une prédiction, une vision du futur, et même davantage que tout cela : une certitude absolue sur le devenir du monde. C'est écrit, et cela se produira tel que c'est écrit, tel est le mouvement du monde, le Destin. Le monde des anciens nordiques est tout entier habité par le Destin, nous renseigne Régis Boyer, spécialiste des littératures, langues et civilisation scandinaves (1992) : « [i]*l était au commencement dans l'ébauche des monstres primitifs nés du contact entre chaud et froid, il sera à la fin, à la Consommation du Destin des Puissances (*Ragnarök*)* » (Boyer 1992, p. 13). Il est une chose omniprésente, que ce soit dans la mythologie, où « *Ódinn, le maître de la sagesse et de la science ésotérique, le père des runes et de la poésie, sait qu'il périra et de quelle façon ; Baldr a fait des rêves prémonitoires, Thórr n'ignore pas que le venin du grand serpent de Midgardr le détruira* » (ibid., p 14), ou dans vie des humains, desquels l'auteur romain Tacite rapportait que « [l]*es auspices et les sorts n'ont pas d'observateurs plus attentifs* » (Tacite cité dans Boyer 1992, p. 13). En effet, dans le vieux monde scandinave, les êtres humains croyaient au fait qu'à leur naissance, des divinités nommées les Nornes, et les Disir, leur *façonnent* un destin (Boyer 1992). Il faut alors comprendre que ces peuples vivaient avec la certitude de ne pouvoir échapper à leur destinée, mais également celle que le monde ne pourra échapper au Ragnarök. L'indicible catastrophe que nous avons décrite plus tôt *doit* arriver, c'est le seul horizon du monde. Ne serions-nous pas là dans la même situation ? Reprenons le rapport de synthèse du GIEC (IPCC 2023) que nous avons cité plus tôt et qui fonctionne aujourd'hui comme un document de référence. De quoi est-il composé ? De projections. Pourrait-on dire, de prédictions. Et que *prédit* le GIEC, sinon la catastrophe ? Certes, le groupe de travail propose des solutions et croit en ces dernières : « *L'ampleur et la vitesse du changement climatique et les risques associés dépendent fortement des mesures d'atténuation et d'adaptation prises à court terme (confiance très élevée)* »[5] (IPCC 2023, p. 92). Cependant, croyons-nous, nous, dans ces solutions ? Est-ce que le sentiment de confiance du GIEC s'est aussi bien diffusé que leurs prédictions ? Et, de plus, nous ne pouvons pas non plus nier qu'il y a déjà et qu'il y aura déjà des effets irréversibles au changement climatique (IPCC 2023). De tout cela, il reste en définitive que notre perception du temps est aujourd'hui habitée par des *visions* du futur, et par des certitudes, erronées ou non, quant à ce futur. De quoi peinons-nous à détourner notre regard lorsque nous pensons à l'avenir, sinon la possibilité d'un monde impossible, inhabitable ? Nous sommes dans une temporalité sous le signe

[5] « *The magnitude and rate of climate change and associated risks depend strongly on near-term mitigation and adaptation actions (very high confidence)* » dans le texte original (nous traduisons).

du Destin, et plus encore sous le signe d'un Destin inquiétant, que nous ressentons comme une fin annoncée du monde, à l'image du Ragnarök.

Les crises climatique et environnementale sont aujourd'hui inévitables, quoique leurs effets soient encore modulables en fonction de nos actions présentes. Mais l'action semble compliquée : nous sommes tétanisé·es face au Destin ; nous craignons la crise, l'Apocalypse à venir et nous n'arrivons plus à trouver l'énergie pour agir en conséquence. Nous sommes en fait sous le poids d'une question : *Comment habiter une Terre qui se présente comme de plus en plus inhabitable, alors que nous nous sentons inéluctablement condamné·es ?* Ce travail vise à prendre cette question à bras le corps, et à proposer des pistes de réponse depuis des récits que nous ferons émerger, afin de discerner des possibles propres à nous permettre de retrouver la force d'agir et d'habiter cette époque et cette terre qui sont les nôtres.

Une ethnographie du texte

Pour accomplir la tâche que nous nous donnons, nous mobiliserons deux types de ressources : des *ressources-terrains*, qu'il nous arrivera également de nommer *textes-terrains*, ou simplement *terrains*, et des *ressources-outils*. Les *ressources-terrains* constitueront nos terrains de recherche. Il s'agira de les explorer sur le mode de l'enquête ethnographique, d'agir avec eux à la manière d'un·e ethnologue sur son terrain. Ceci implique d'abord de les prendre au sérieux, pour reprendre une expression de l'anthropologue et féministe Annette Weiner : de considérer que « *les indigènes savent vraiment ce qu'ils font* » (Weiner cité dans Foisneau 2023, p. 328), ou dans notre cas, de considérer que les autrices à l'origine de nos textes-terrains *savent vraiment ce qu'elles font*. Autrement dit, que les argumentations dans lesquelles nous nous plongerons et que les idées avancées dans nos terrains renvoient à des mouvements de pensée, des récits, ainsi que des rapports au monde qui font sens, et que nous aurons alors à dégager. Nous considérerons ensuite que chaque terrain, à la manière d'une société humaine, renvoie à un certain monde, agissant au rythme d'une temporalité et d'un espace propres, peuplé d'êtres particuliers, existant de manières particulières, et nouant des relations tout aussi particulières. Nous chercherons donc à parler de mondes, qui ne se cachent pas derrière un texte, mais qui s'agitent avec lui. Pour le dire autrement, nous tenterons d'esquisser les mondes auxquels semblent participer ces textes. Notre approche nous engage alors à trois *rencontres*, une avec chacun de nos terrains.

Dans un article paru en 2015 et intitulé « Le dire-vrai de l'anthropologue. Réflexions sur l'enquête ethnographique du point de vue de la rencontre, des subjectivités et du savoir », l'anthropologue français Michel Agier définit la *rencontre* comme la mise en relation de deux subjectivités particulières. Foisneau, dans notre troisième terrain, préfèrera définir la *rencontre* avec l'idée d'une mise en relation entre plusieurs êtres singuliers, ce qui permet de penser

directement la rencontre entre un humain et un non-humain, un lieu par exemple, ou dans notre cas, avec un texte (Foisneau 2023). Il reste que chez Foisneau la rencontre est fondatrice de la création d'un monde et qu'elle est chez Agier au cœur du savoir anthropologique :

> « […] *toute compréhension d'une situation est intersubjective*, écrit ce dernier. […] *La vérité de "ce que j'ai compris" surgit dans les interactions entre mes interlocuteurs et moi-même. Il ne s'agit pas exactement d'une "coproduction" de savoir puisque nos positions, nos questions et nos problématiques ne sont pas les mêmes ; c'est, disons, un apprentissage réciproque ou une heureuse rencontre. Ma compréhension ne se confond pas avec celle de mes interlocuteurs. Elle naît dans la rencontre* » (Agier 2015, pp. 12-14).

Chez Foisneau comme chez Agier, la rencontre est l'occasion de la composition, à partir de deux êtres singuliers, d'une chose à la fois déjà là, puisqu'elle consiste en une expression particulière de ce qui est en germe dans les singuliers en présence, et en même temps nouvelle puisqu'elle ne consiste en rien de déjà existant. C'est ce à quoi nous voulons ici arriver : aller chercher des récits contenus en germe dans nos terrains avec nos intérêts et questionnements que nous avons explicité plus tôt, et ceci afin de les faire émerger en les dotant de la capacité de répondre à nos questions. Nous appelons cela une ethnographie du texte.

Le second type de matériaux auxquels nous recourront, les *ressources-outils*, regroupe l'ensemble des ressources qui nous ont permis d'interroger, d'explorer et de faire ressortir des éléments en germe dans les textes-terrains en les éclairant de manière à ce qu'ils puissent guider nos investigations.

Ressources-terrains

Les textes-terrains seront dans ce travail au nombre de trois. Il s'agira de *La forme-Commune. La lutte comme manière d'habiter*, écrit par Kristin Ross et traduit en français en 2023 aux éditions La Fabrique ; *Habiter en oiseau* de Vinciane Despret, édité une première fois en 2019 par Actes Sud (nous utiliserons quant à nous la version de la collection Babel édité en 2023) ; et enfin *Kumpania. Vivre et résister en pays gadjo* écrit par Lise Foisneau et édité par Wildproject en 2023. Chacun de ces livres sont écrits par des autrices contemporaines. Mise à part l'ouvrage de Foisneau, ils sont assez courts : 192 pages de texte (et d'illustrations) pour *Habiter en oiseau*, 141 pages pour *La forme-Commune* et 403 pages pour Foisneau, si l'on compte le glossaire ainsi que les photographies et les schémas qui parsèment *Kumpania*. La taille des deux premiers a été un grand avantage pour se tenter à une ethnographie du texte : elle facilite le fait de se souvenir de passages qui, au fil de la lecture prennent une certaine épaisseur et sur lesquelles il faut revenir afin de les utiliser comme point d'entrée dans le monde du texte. Il est évidemment plus facile de garder en tête un réseau d'idées lorsque celui-ci se déploie sur un espace plus réduit, et donc un temps de (re)lecture lui aussi plus restreint. Néanmoins, notre stratégie d'enquête, pour les trois ouvrages, a tout de même nécessité plusieurs lectures actives et attentives.

L'idée d'approcher ces trois lectures sur le mode de l'ethnographie ne figurait pas dans l'intention de départ de ce mémoire. Elle est venue du fait que la découverte et l'analyse de ce qui devenaient des terrains prenaient du temps car la première lecture ne voulait rien laisser passer, du fait d'une volonté de s'assurer d'une compréhension parfaite du matériau. Nous avons choisi de garder cette approche et de convertir ce qui se révélait être un véritable handicap en une force : la lecture hyper attentive et méticuleuse était une voie d'accès vers le fait d'*habiter* le texte, autrement dit de le considérer comme un lieu depuis lequel interroger et percevoir le monde. Cependant, il a fallu apprendre à ne pas se laisser écraser par le texte et à se contenter d'un commentaire qui ne laisse aucune place à quelque chose de nouveau. A l'inverse, il a aussi parfois fallu prendre moins de place et s'assurer que le texte soit également présent dans les réflexions qui émergeaient. L'ethnographie du texte consistait alors à la fois en une prise de confiance et un effort d'humilité ; tout un équilibre, une véritable écologie de la rencontre, a dû être trouvé pour arriver au résultat que vous lisez actuellement, et ce ne fut pas évident.

Un autre péril contre lequel nous avons dû lutter s'illustre dans les premiers temps de chaque lecture, qui consistaient toujours en des applications de catégories et de notions extérieures au terrain, souvent issues des lectures précédentes, ou de ressources-outils. Ce n'est qu'au fur et à mesure de la découverte du matériau que nous avons pu nous libérer de cette tendance à le recouvrir par d'autres notions que les siennes, et par là-même, le libérer. C'est à partir de cette libération que nous avons su faire émerger des choses réellement intéressantes. Dans cette logique, il a également fallu veiller à une écologie entre les textes-terrains ; il ne fallait pas que l'un d'entre eux se fasse dévorer par un autre. Nous avons tenté de rendre compte de la singularité de chaque texte-terrain, et de partir d'elle, même si nous avons également utilisé les terrains comme autant de ressources-outils pour un autre, ce qui va de soi dans une pratique de l'enquête comme la nôtre, où nous avançons de terrain en terrain comme d'indice en indice. L'agencement des indices préexistants jettent immédiatement une nouvelle lumière sur les plus récents. Il s'agit alors d'examiner attentivement ces derniers et de profiter de la lumière sans pour autant se laisser éblouir.

Nos trois ressources-terrains retracent dans ce mémoire comme un voyage qui consista en une traversée de trois mondes dont nous ne pourrons nous empêcher de penser qu'ils sont au moins voisins. Si les paysages changent, le fil de la pensée, lui, continue. Il viendra d'abord s'accrocher au texte de Ross pour ensuite s'étirer dans les pages de Despret et enfin trouver son chemin dans l'ouvrage de Foisneau. Prenons le temps de présenter un peu plus ces ressources et d'esquisser le chemin que nous allons parcourir.

1. Kristin Ross et La forme-Commune. La lutte comme manière d'habiter

Notre premier terrain sera le texte de Kristin Ross, spécialiste américaine de la culture et la littérature française du XIX^e^ et XX^e^ siècles, notamment celles relatives aux expériences politiques de la Commune de Paris ou de Mai 68. Dans *La forme-Commune*, l'autrice américaine revient sur des mouvements politiques récents qui ont animé la France : la zad, ou Zone à Défendre, de Notre-Dame-des-Landes, surtout, qui occupe une grande partie du livre. La zad est une méthode de lutte qui s'est exportée vers d'autres territoires depuis, et qui consiste à habiter un territoire menacé par un projet de construction, et auquel on tient, ou on finit par tenir, afin d'en empêcher la destruction. Il ne s'agit pas seulement d'une occupation, car les zadistes s'approprient réellement le territoire, s'occupent de cultures et d'animaux, construisent des cabanes, etc. afin d'y organiser une vie nouvelle ainsi qu'une force politique conséquente à opposer au projet qui menace la terre habitée. Si la zad attire l'attention d'une universitaire américaine, c'est d'abord par ses effets concrets dans le monde : sa capacité à la fois d'avoir été victorieuse face au projet d'aéroport international qui hantait Notre-Dame-des-Landes et de laisser un héritage sous la forme d'autres zad, d'autres mouvements ou de transformation de la pensée politique contemporaine. Mais c'est aussi par les modalités selon lesquelles elle s'est concrétisée. En effet, nous aurons l'occasion de remarquer que les zadistes ont su hériter de toute une histoire, celle des *formes-Communes*, afin de se rendre plus puissant·es et qu'iels ont su faire exister les transformations profondes que cette histoire fait subir à notre perception des luttes politiques d'hier et d'aujourd'hui, mais aussi de notre rapport au temps et à l'espace. En quelques mots : la zad constitue pour Kristin Ross la création d'un nouveau monde dans lequel s'agite une conscience politique propre à « *dissiper ces sentiments de fatalité qui pèsent si lourdement sur le climat politique ces dernières années* » (Ross 2023., p. 38) et à obtenir des victoires tant pour l'humain que pour l'environnement.

Ce premier terrain va nous permettre de nous accrocher à quelque chose : Kristin Ross nous parle de personnes qui se sont rendues capables d'habiter cette époque difficile, et plus encore d'y habiter tout en déployant une force d'action politique impressionnante, alors que nous cherchons justement à imaginer des manières d'habiter notre monde et de dépasser notre impuissance politique. Mais nous découvrirons bien plus qu'une simple stratégie politique : nous entrerons dans un rapport au monde nouveau, où habiter devient une manière de lutter, l'occasion d'une émancipation de celui qui devient habitant·e, et un engagement dans une relation nouvelle avec des lieux qui deviennent de ce fait des *territoires*. Ces territoires nous ouvriront ensuite à un héritage immense et à un formidable réservoir d'outils et d'énergie à mobiliser pour retrouver de la capacité d'agir. Mais aussi et surtout, nous allons découvrir avec Ross ce qui ressemble à un véritable art de l'habiter, qui nous suivra dans nos prochains terrains.

2. Vinciane Despret et *Habiter en oiseau*

Du fait de nos découvertes, nous serons amené·es à tenter de comprendre ce nouveau rapport au monde que nous avons expérimenté et les termes qui vont avec : *habiter* et *territoire*. Qu'est-ce qu'*habiter un territoire* ? Et comment parler de cet habiter et de ce territoire ? Afin de répondre à ces questions, nous nous rendrons parmi les pages d'*Habiter en oiseau* (2023) et nous apprendrons une grammaire qui permet d'articuler ces notions telles que nous avons commencé à les comprendre. Puis, à partir de cette grammaire, d'expérimenter de nouvelles articulations de la langue qui rendent visibles d'autres articulations du monde et de l'habiter.

Habiter en oiseau consiste en une enquête menée par Vinciane Despret, une philosophe et psychologue belge passionnée d'éthologie, et portant sur le territoire des oiseaux à partir du regard et des pratiques d'ornithologues ou de savants qui remontent parfois à l'Antiquité. L'enquête de Despret vise à esquisser les manières de faire territoire des oiseaux et de montrer comment elles ont été accueillies par les chercheur·euses, et réciproquement comment elles ont influencé leur recherche.

En outre, à travers ses propositions et de diverses rencontres, nous épaissiront notre compréhension de l'habiter, du territoire et de l'art de l'habiter, jusqu'à parvenir à un monde pluriel, plus riche, plus complexe, plus capable d'être habité, et un rapport au monde particulier, très proche de ce que nous avons observé lors de notre premier terrain. Nous retracerons un changement de regard et d'attention qui révèlera un monde dans lequel nos concepts seront perturbés. Ainsi, il nous faudra apprendre à abandonner nos rêves de maitrise et redéfinir notre liberté afin de nous reconnecter à une culture de l'habiter, propre à nous *faire* agir. Il nous faudra également nous rendre capable de travailler avec les nouveau·lles acteur·ices que dévoile cette culture, et pour cela acquérir un savoir-faire propre à pouvoir entrer en relation dans un monde où la nature même du fait relationnel est métamorphosée. Tout cela, il faudra nous y initier, afin de profiter de la force très puissante que nous découvrirons tapie au cœur de l'habiter. Une force telle qu'elle peut créer et bouleverser des environnements, transformer des êtres, ou encore rendre des habitant·es d'agir de nouvelles manières.

3. Lise Foisneau et Kumpania. Vivre et résister en pays gadjo

Convaincu·es qu'il faut maintenant apprendre à savoir travailler cette force qui pourrait nous sortir de l'impuissance et nous permettre d'habiter notre monde, et que pour cela il faut continuer à apprendre cet art de l'habiter, nous finirons notre périple parmi les Roms de Provence[6], en

[6] *Roms de Provence* étant le nom proposé par Lise Foisneau (2023) pour désigner le collectif sur lequel porte son ethnographie, nous le considérerons comme tel, et n'appliquerons donc pas l'inclusif à cette expression lorsque

compagnie de Lise Foisneau, chargée de recherche au CNRS et historienne de formation (Clavié-Mercier 2024). Les Roms de Provence sont un collectif qui circule et habite dans les territoires de France, et qui ont appris à vivre au cœur d'un État qui se montre activement hostile à leur mode de vie particulier, fondé sur un art de l'habiter qui prendra avec elleux les formes d'un artisanat du pouvoir. Fort·es de cet art, les *Rom·nia* se rendent capables d'habiter dans des endroits que nous considérons inhabitables, tels que des parkings, des abords de centrale ou des *aires d'accueil* dans lesquelles l'État tente de les enfermer et de les normaliser. Mieux : en habitant, et à l'aide de leur précieux savoir-faire, iels arrivent à perpétuer leur mode de vie, et ce malgré la pression d'un monstre comme l'État. Iels démontrent alors leur capacité à travailler avec les territoires qu'iels habitent, et à convertir les lieux les plus mobilisés contre elleux en alliés. Il nous parait alors évident d'aller chercher auprès d'elleux de quoi épaissir notre compréhension de l'art d'habiter, et surtout d'apprendre avec elleux à habiter dans les endroits les plus hostiles et face aux ennemis les plus gigantesques.

Ressources-outils

Les ressources-outils que nous utiliserons afin d'interroger nos terrains sont très diverses, allant d'ouvrages de philosophie ou d'anthropologie, d'essais politiques ou d'un article sur le design urbain, en passant par des études sur des textes médiévaux. Pour tenter de faire ressortir des récits propres à nous aider à répondre à la question qui nous occupe, nous ne pouvons pas nous contenter d'un seul type de matériaux. Nous avons besoin d'interdisciplinarité pour composer des possibles et des rapports au monde tissés à partir d'une pluralité de formes et de dimensions qui devraient accentuer leur capacité à nous parler, et à nous inspirer des pistes pour reprendre pied au cœur de cette époque.

Ce mémoire est structuré autour de deux types de ressources-outils principales : d'abord un ensemble d'écrits qui constitue la base d'un héritage anarchiste et qui participe au regard depuis lequel les ressources-terrains seront explorées. Et ensuite, un ensemble de matériaux issus d'un autre héritage, avec lequel nous avons débuté ce travail : l'ancienne culture nordique que nous ne voulons pas abandonner de sitôt étant donné son étrange contemporanéité.

1. Les anarchismes

Les anarchismes sont une constellation de courants, de pratiques et d'idées. Tenter de renvoyer toutes ces formes à une seule définition serait très difficile, voire impossible. Cependant, il est possible de les rapprocher par leurs ressemblances, par des points autour desquels chaque

nous l'utiliseront pour renvoyer à celleux que nous appellerons également les *Rom·nia*, assemblage inclusif des termes *romani Roma* et *Romnia*, que l'on pourrait traduire respectivement par *hommes roms* et *femmes roms*.

centre de gravité semble circuler. Le plus évident de ces points se trouve dans l'étymologie même du terme *anarchie*, qui provient du grec *an-arché*, absence de principe, de gouvernement.

> « [L]*'anarchie*, nous explique alors le sociologue Daniel Colson dans son *Petit lexique philosophique de l'anarchisme* (2019), *c'est d'abord le refus de tout principe premier, de toute cause première, de toute idée première, de toute dépendance des êtres vis-à-vis d'une origine unique (qui finit toujours par s'identifier à Dieu). L'anarchie c'est, dès maintenant, comme origine, comme but et comme moyen, l'*affirmation *du multiple, de la diversité illimitée des êtres et de leur capacité à composer un monde sans hiérarchie, sans domination, sans autres dépendances que la libre association de forces radicalement libres et autonomes* » (Colson 2019, p. 27).

Il s'en suit alors une tendance à conjuguer liberté et égalité, au lieu de les opposer ; aucun être ni aucun principe ne se détache des autres de manière telle que l'ensemble de ces derniers deviennent dépendants du premier. Ainsi, le multiple c'est une profusion de singuliers pourtant égaux et dont l'égalité assure la possibilité du multiple, la liberté. Le multiple lui-même, par sa tendance au multiple, sa liberté, conjure une tendance inverse qui le renverrait à un principe unique et donc une hiérarchie, à une inégalité. Dans son anthropologie des Roms de Provence, Lise Foisneau (2023) nous donne un excellent exemple de cette égalité acquise par le geste multiplicateur : elle rapporte que lorsqu'il s'agit de partir d'un lieu et de s'installer dans un autre, chaque membre du collectif est capable, en refusant de partir, ou en s'installant à tel endroit d'une manière spécifique, d'entrainer à ellui seul·e une reconfiguration du collectif. Le *socius romani* ne peut pas ne pas réagir à l'action d'un de ses membres. « *Chacun*, écrit Foisneau *détient donc, plus qu'une voix, une parcelle du pouvoir* […] » (Foisneau 2023, p. 242). Par l'expression de ce *pouvoir*, et de l'autonomie du singulier qu'elle suppose, se crée une égalité de fait entre les habitant·es de la compagnie. « *Il en résulte une égalité concrète qui peut toujours être éprouvée et réactivée à tous les instants de la vie du collectif* » (ibid., p. 242), explique l'ethnologue. Il s'en suit que l'égalité n'est pas un état, mais au contraire le fruit d'une capacité d'agir ou de réagir. Pour finir sur ce point, nous pourrions aller à la rencontre de l'anthropologue Pierre Clastres, et de son étude de la *société-contre-l'État*, qui nous offre deux principes de base qui pourraient constituer le point de repère sur lequel nous nous appuyons pour l'instant. La *société-contre-l'État* veille, premièrement à conserver son autonomie par rapport à des sociétés extérieures, à *multiplier le multiple*, pour reprendre l'expression de Clastres (1980). Autrement dit, à faire en sorte que le multiple reste multiple. Deuxièmement, à empêcher la division interne de la société entre des gouvernant·es et des gouverné·es, qui perdraient alors leur autonomie (Clastres 1980).

Articulé à ce point de repère, nous pourrions en apercevoir un second : les anarchies se comprennent à partir d'un profond dynamisme. Elles ne renvoient pas à des utopies où tout serait fixé par des lois et des modes de vies idéaux et immuables, alors proprement totalitaires, mais à une puissance d'agir qui rend possible une vie sans gouvernement. Il ne s'agit pas de proclamer :

il faut faire. Ainsi, lorsque le théoricien de l'anarchisme et géographe Pierre Kropotkine, dans son livre *La morale anarchiste* (2004), nous présente la possibilité de vivre ensemble sans le besoin du pouvoir coercitif des juges et des policier·ères, il ne décrit pas une situation où chaque être humain, par le miracle de la Révolution, aurait accès à un sens moral qui garderait la société de tout comportements asociaux. Au contraire, même si l'auteur soutient qu'un sens moral déjà présent chez l'être humain se renforcera à mesure que la coercition disparaitra, il restera des comportements néfastes contre lesquels il faudra lutter, et il a confiance dans le fait qu'il existera des personnes qui lutteront. Il s'en suit une exigence à ce que chacun·e veille, par son action, à faire exister et à protéger la société libertaire :

> « *Pourvu que vous-même n'abdiquiez pas votre liberté ; pourvu que vous-même ne vous laissiez pas asservir par les autres ; et pourvu qu'aux passions violentes et antisociales de tel individu vous opposiez vos passions sociales, tout aussi vigoureuses. Alors vous n'avez rien à craindre de la liberté* » (Kropotkine 2004, pp. 61-62).

Les anarchismes se rapprochent de ce fait moins d'utopies et de théories politiques que des « *discours éthiques* » (Graeber 2018, p. 12) qui cherchent à penser comment faire exister concrètement des modes de vie non-autoritaires, que ce soit au cœur de la lutte révolutionnaire ou dans des espaces libérés de l'influence autoritaire (Graeber 2018).

Au cœur de ces modes de vie, l'anthropologue anarchiste David Graeber, dans son manifeste *pour une anthropologie anarchiste* (2018), repère également une dynamique particulière, articulée autour des *contre-pouvoir*. Le *contre-pouvoir* est défini comme suit par Graeber :

> « *Dans le discours révolutionnaire typique, un "contre-pouvoir" est un ensemble d'institutions qui se situent en opposition à l'État et au capital ; cela va des communautés autonomes aux syndicats radiaux et aux milices populaires.* […] *Et lorsque de telles institutions se maintiennent face à l'État, on parle habituellement d'une situation de "double-pouvoir"* » (Graeber 2018, pp. 32-33).

Cependant, une fois considéré au cœur des sociétés libertaires, ce *contre-pouvoir* va prendre un sens nouveau :

> « *Mais les études originales de Mauss et de Clastres laissent voir quelque chose d'encore plus radical*, continue Graeber. *Elles suggèrent que le contre-pouvoir, au sens le plus élémentaire tout au moins, existe aussi là où les États et les marchés ne sont même pas présents ; que dans de tels cas, plutôt que d'être incarné dans des institutions populaires qui se posent contre le pouvoir des seigneurs, des rois ou des ploutocrates, il est incarné dans des institutions qui veillent à ce que ce type de personnages ne voient jamais le jour. Ce à quoi il "s'oppose" est alors quelque chose de potentiel ou de latent* […] *au sein même de la société.* » (ibid., p. 33). Plus loin, l'anthropologue complète : « [d]*ans les sociétés égalitaires, on peut dire que le contre-pouvoir est la forme prédominante de pouvoir social. Il veille contre ce qui est vu comme des possibilités effrayantes au sein même de la société, notamment l'apparition de formes systématiques de domination politique ou économique.* » (ibid., p. 44).

Une société anarchiste, comprise dans ces termes, est donc une société extrêmement réactive, qui vit selon le rythme d'une conscience et d'une neutralisation systématique de toute émergence, voire de toute possibilité d'émergence, d'un pouvoir autoritaire. Il en sort un certain regard, une certaine attention pour tenter de questionner et de démasquer les formes autoritaires, même latentes qui dorment dans les objets, physiques ou de pensée, ou dans les pratiques avec lesquelles nous travaillons. D'une certaine manière, l'anarchie se distancie, depuis cette perspective, encore davantage de l'utopie, car elle ne se considère jamais comme pleine et idéale ; la menace autoritaire est toujours là, et peut à tout moment déstabiliser les processus libertaires, qui doivent donc apprendre à rester des processus, capables d'agir, de réagir et de se transformer.

Un dernier élément qui nous semble important concerne ce *pouvoir autoritaire*, ou cette *menace autoritaire* que nous avons mentionnée. Une particularité des anarchismes que nous trouvons intéressante consiste à considérer l'État non comme une institution bien déterminée, mais plutôt comme une tendance, une logique, qui peut s'incarner dans le monde de multiples manières. Considérer qu'un·e chef est nécessaire à la bonne vie du groupe ou que la domination est inévitable, puis laisser ces idées donner forme à nos relations au quotidien et notre rapport au monde, c'est déjà faire exister l'État, même dans une situation où ses institutions temporelles semblent absentes. Contre cette logique, s'agite une autre, opposée, absolument contradictoire : l'anarchie. A Pierre Clastres d'ajouter :

> « […] *la logique de la société primitive* [*contre-l'État*]*, c'est une logique du centrifuge, une logique du multiple. Les Sauvages veulent la multiplication du multiple. Quel est maintenant l'effet majeur exercé par le développement de la force centrifuge ? Elle oppose une infranchissable barrière, le plus puissant obstacle sociologique à la force inverse, à la force centripète, à la logique de l'unification, à la logique de l'Un.* » (Clastres 1980, p. 204).

Ce commentaire a son importance dans les pages qui suivent ; ainsi lorsque nous emploieront le terme *État*, nous ne renverrons pas forcément aux institutions autoritaires et coercitives qui s'imposent dans nos vies : gouvernement, police, etc., mais plutôt à cette logique d'unification du multiple sous un principe premier extérieur à lui-même, l'*exonomie* (loi de l'extérieur), tel qu'un gouvernement, qui introduit par là un rapport au monde particulier.

Evidemment, du fait de la multiplicité des anarchismes, nous ne présentons là qu'un certain point de vue, essentiellement marqué par les conceptions (très communalistes) de Kropotkine et l'anthropologie anarchiste. Partiel ou pas, notre rapport et notre sensibilité à l'anarchisme sont constitutifs du regard avec lequel nous allons nous aventurer au sein de nos textes-terrains. Cet héritage devrait nous permettre de nous éloigner de l'espace, du temps et des ordres de grandeur étatiques, qui participent selon nous aux crises que nous vivons. Il nous faut explorer d'autres territoires et d'autres logiques que celles de l'État si nous voulons poser le pied dans des récits et des possibles qui nous permettent de nous sortir de notre impasse, c'est du moins une de nos

prémisses. En outre, ce bagage libertaire nous permettra également de prendre nos distances avec les rêveries romantiques du Grand Soir. Chez Kropotkine par exemple, que ce soit dans la *Conquête du pain* (2017) ou dans ses articles recueillis dans *Agissez par vous-mêmes* (2019), nous trouvons d'autres récits qui ne demandent pas d'attendre la Révolution finale venue de nulle-part et de partout à la fois. À la place, l'auteur russe peuple l'imaginaire de révolutions locales, qui rendent alors les personnes capables de se saisir de leur destin « *ici et maintenant* » (Ross 2023, p. 12), sans avoir à attendre le mouvement du monde entier.

Les anarchies permettent également de prendre congé des narrations modernistes sur l'Humain et le Progrès, qui ne semblent pas davantage nous aider aujourd'hui. Si les anarchismes, et Kropotkine en premier, ont été habités par ce mythe du progrès, il reste en effet qu'ils ont su aussi développer une contre-narration à ce dernier. Ainsi, Kropotkine par exemple, n'a eu de cesse de montrer la pré-existence de mode de vie anarchistes ou proto-anarchistes, sous la forme d'institutions égalitaires d'entraide notamment, que ce soit dans les communes villageoises, les guildes du Moyen-Âge ou encore les sociétés premières (Garcia 2020). Un monde libertaire n'est alors pas forcément à faire et à inventer de zéro, mais au moins en partie à refaire et à réinventer.

De la même manière, les anthropologues, et pas seulement les anarchistes, ont su nous montrer que nos récits évolutionnistes ne marchent pas : il y a eu avant nous des sociétés qui n'étaient pas en manque de ce que nous sommes, qui ne sont pas des *nous* immatures, mais des modes de vie propres. Les anthropologues anarchistes vont encore plus loin en mettant en avant les institutions anarchistes, ou anarchisantes, d'une pluralité de mondes non-modernes. L'entièreté de l'Histoire devient terre d'anarchie, pas seulement le futur ; l'entièreté de l'Histoire devient terre de possibles, pas seulement le futur.

2. L'héritage vieux-nordique

Nous avons posé plus tôt qu'à l'instar des vieux nordiques, nous vivons une temporalité analogue habitée par le Destin. Or, nous avons là à nous questionner : comment faisaient-iels pour vivre avec ce que nous ressentons comme un poids écrasant ? Peut-être avons-nous à apprendre d'elleux afin de savoir quoi faire des prédictions du GIEC. Notre étonnement face à la capacité de ces peuples à vivre avec le Destin est en outre encore plus grand lorsque nous découvrons, avec Régis Boyer (1992) que du fait de cette cohabitation, les ancien·nes norroi·ses ont développé une énergie et une force que nous ne connaissons pas.

> « *Si l'on s'en tenait à une vue plate des choses*, écrit Boyer, *toute la religion des Germains apparaîtrait d'une absurdité énorme, écrasante. Les dieux et les hommes ? Des fourmis qui s'en vont stupidement vers un terme inexorable qu'ils connaissent parfaitement, dont ils savent par cœur le chemin d'accès et les errements. A quoi bon vivre ? Un franc nihilisme ne vaudrait-il pas mieux ?* […]

> *Or c'est ici la merveille : tout l'univers germanique répond violemment non. Une fureur de vivre habite les êtres que nous allons découvrir. L'esprit de la lutte (*víghugr*) est sur eux. La lâcheté est infâme, le suicide, inconnu, le scepticisme, méprisable* » (Boyer 1992, p. 15).

Qu'est-ce qui a bien pu faire que là où nous entretenons un rapport avec le Destin qui nous bloque, les ancien·nes nordiques parviennent quant à eux à en ressortir plus actifs, plus capables de *lutter* ? C'est un fil que nous allons suivre tout au long de notre travail.

La mythologie nordique présente en outre pour nous deux intérêts supplémentaires : d'abord augmenter l'interdisciplinarité que nous avons justifiée plus haut, à travers l'usage de ressources littéraires, philologiques et historiques. Puis, ensuite et surtout, performer et expérimenter dans le domaine de la philosophe ce que nous cherchons : habiter un monde qui nous parait inhabitable. Choisir de prendre la mythologie nordique pour interlocutrice, et d'y chercher des éléments propres à nous aider à avancer dans nos questionnements, c'est aussi choisir comme matériau à explorer un héritage qui parait sale et maudit. Boyer (1992) avoue les manières dont l'ancien monde nordique fut capable de nourrir l'idéologie nazie, et nombre de pensées fascistes. Beaucoup de néo-paganistes qui se réapproprient aujourd'hui les anciennes croyances nordiques pourraient d'ailleurs être aisément placé à l'extrême-droite de notre échiquier politique selon le politologue Stéphane François (2007). Et en effet, ce qui nous est parvenu de la mythologie nordique, c'est un univers viril, de force, de guerre, d'héroïsme et de grands seigneurs blancs, qui a donc de quoi plaire aux masculinistes, racistes et autres fervent·es défenseur·es de la nécessité des grands hommes (car il s'agit en général d'hommes) pour organiser une lutte à mort contre une menace périlleuse. Des personnes opposées à ces figures voient alors l'ancien univers scandinave comme dangereux et le rejettent aussitôt. Il parait proprement *inhabitable* pour y constituer une pensée, disons, de gauche.

Or, si nous retournons vers François, et son article « Le néo-paganisme et la politique : une tentative de compréhension » (2007), nous pouvons trouver en note de bas de page cette indication : « [l]*es Islandais d'Asatru* [L'Ásatrú est une réappropriation moderne de la religion des anciens nordiques] […] *sont plutôt positionnés à gauche (antimilitaristes, anti-autoritaires et écologistes*) » (François 2007, p. 13. Note de bas de page). Alors que nous pensions les territoires de la mythologie nordique perdus, par essence convertis aux fascistes, ces Islandais·es nous ont montré quelque chose de réjouissant. Iels habitent ces territoires, et ce très sérieusement, au point de reprendre la croyance dans d'ancien·nes dieu·éesses. Mais loin de se faire corrompre, iels parviennent à convertir ce monde peuplé de grands hommes guerriers dont iels héritent en une religion articulée à une pensée de gauche contre la guerre et l'autorité. Iels ont habité l'inhabitable, et plus encore : repris à l'extrême-droite un territoire que l'on pensait leur appartenir, afin d'y cultiver leur pensée de gauche. Ces Islandais·es d'Ásatrú nous montrent qu'il est possible

d'habiter ce qui nous semble inhabitable sans même devoir accepter de perdre ce à quoi nous tenons, telle qu'une éthique anti-autoritaire. C'est à leur suite, et confiant·es grâce à elleux que nous avons choisi, nous aussi, de nous tenter à l'habitation et à la prise au sérieux d'un univers mal famé, quoique nous ne sommes pas devenu·es ásatrúar pour autant. De cet univers, nous avons pu faire ressortir certaines dimensions que nous pensons participer au problème qui nous occupe, tel que le rapport au Destin, mais aussi des éléments propres à faire parler nos ressources terrains.

Le plus gros de ce qui nous est parvenu de cet univers mythologique consiste en des manuscrits datant du Moyen-âge, dont deux principaux : les *Eddas*, qui quoique différents, datent du XIII^{e} siècle après Jésus-Christ (Boyer 1992). Nous n'allons pas ici faire tout une analyse de ces *Eddas* ; le point est avant tout de présenter les particularités du matériau que nous utiliserons ici pour convoquer l'ancien monde scandinave. Ces deux *Eddas* sont appelés respectivement *L'Edda*, ou *Edda de Snorri* (nous utiliserons la traduction que François-Xavier Dillmann proposa en 1991), et l'*Edda poétique* (nous utiliserons la version *présentée et traduite* par Régis Boyer en 1992). L'*Edda de Snorri* est « *une sorte de manuel d'initiation à la mythologie nordique pour les poètes. La poésie nordique ancienne, en effet, est impraticable sans l'emploi des* heiti *et des* kenningar [des techniques utilisées dans cette poésie] *qui impliquent, à leur tour, une connaissance approfondie des mythes et croyances du paganisme. C'est afin d'éclairer les ténèbres croissantes qui, après plus de deux siècles de christianisme en Islande, enveloppaient ces récits que Snorri Sturluson a composé cet* Edda » (Boyer 1992, p. 71). L'*Edda poétique* est quant à lui une compilation de poèmes (Boyer 1992). Il faut alors comprendre une chose : ces textes ont été composés après la christianisation de l'Islande, plus de deux siècles plus tard, et quoique des traces archéologiques plus anciennes ou des études philologiques montrent leur parenté avec des récits « *qui ont couru de bouche à oreille depuis des siècles, avec tous les ajouts, refontes, interpolations et déformations que cela suppose* » (ibid., pp. 73-74), nous ne pouvons pas ignorer que ces traces sont marquées par le christianisme, ce qui vient encore *impurifier* une religion dont Boyer dit qu' « *il n'y a rien de plus impure* [qu'elle] *dans l'état où nous la connaissons* » (ibid., p. 15). Le monde qui a dû composer avec le christianisme et les aléas du temps est en effet déjà le fruit de plusieurs influences, notamment indo-européennes et chamaniques (Boyer 1992). Afin de nous assurer de bien naviguer dans cet héritage complexe, nous prendrons en compte les précieux apports des commentateurs des *Eddas* à notre disposition, ainsi que de l'étude que présente Boyer et qui encadre sa traduction de l'*Edda poétique* (1992), et nous nous aiderons également d'autres travaux que nous croiserons au fur et à mesure de notre périple.

1. Un art de l'habiter

« *The day you'll come to life you'll realize*
Expanding force to life where you belong
And in the winter cold, with opened eyes
You'll find the strength to fight and stand upright »

Gojira, « Born in Winter »[7]

Le pouvoir de l'habiter

Au cœur du Fimbulvetr, du Formidable Hiver, nous sommes comme médusé·es et hypnotisé·es par les monstres qui nous menacent : nous sommes envahi·es par la seule idée de devoir les affronter et nous peinons à réagir. Nos vies deviennent hantées par la menace, à tel point que le monde devient difficilement pensable sans elle. Le monde s'effrite, s'effondre, où s'accrocher ? Il faut à tout prix que nous trouvions un endroit où nous arrêter, nous reposer, où avoir pied et reprendre des forces, où se dégager une vue sur plus loin que le présent. Mais le fait de devoir lutter contre l'Hiver nous rend la tâche impossible. À moins que…

À moins que le fait de lutter devienne une manière d'habiter. Ce que suggère, dès le sous-titre, l'ouvrage qui va constituer notre premier terrain : *La forme-Commune. Lutter comme manière d'habiter* (2023). Au cœur de ce terrain, nous trouvons un évènement qui vint marquer la France : la zad de Notre-Dame-des-Landes, une occupation du bocage de Notre-Dame-des-Landes afin de le protéger de la menace qui planait sur elle. Cette menace était un projet d'aéroport international, dont la construction impliquait *de facto* l'annihilation de Notre-Dame-des-Landes et de l'écosystème particulier qui y vivait (Ross 2023). À dire vrai, la zad n'était pas uniquement une occupation de l'espace, une stratégie du « *Il faudra me passer sur le corps* ! », mais une *habitation*, puisque les zadistes ont su organiser une vie nouvelle dans le bocage. Une vie depuis laquelle iels ne furent pas que des corps sur lesquels il faut passer, mais des corps en action, qui ont lutté contre le projet, la police et l'État, sur les terres de Notre-Dame bien-sûr, mais aussi dans les rues de Paris contre la loi travail, ou dans d'autres territoires menacés par les envies de béton des logiques financières (Ross 2023). Et nous pouvons dire aujourd'hui que cette stratégie fut victorieuse : non seulement la zad de Notre-Dame-des-Landes est parvenue à faire abandonner le projet d'aéroport mais en plus, elle s'est prolongée à travers d'autres zad. Des zadistes de Notre-Dame ont également continué à habiter le lieu et à faire vivre le monde inventé dans le bocage malgré la fin des combats. Et certain·es ont aussi participé à la constitution des Soulèvements de

[7] Extrait issu de Gojira, « Born in Winter », *L'Enfant sauvage*, 2012, Roadrunner Records.

la Terre, qui font encore l'actualité aujourd'hui (Ross 2023). Le simple fait que la zad ait pu prêter sa force à d'autres lieux et d'autres luttes est en soi un signe de la victoire d'une manière de lutter capable de se déployer dans le temps et dans l'espace, au-delà de son épicentre.

Et les effets de cette force se font sentir jusque dans le texte de Ross :

« *Dans notre temps même, des luttes territoriales dynamiques comme la zad de Notre-Dame-des Landes, dont l'exemple occupe une place importante dans les pages qui suivent, ou les occupations de pipelines en Amérique, ont fait revivre des aspects de la forme-Commune qu'ils se sont appropriés. Ces mouvements contemporains inventent de puissantes interventions contre la destruction accélérée de l'environnement vécu qui a cours partout autour de nous. Leur existence a aussi eu un effet secondaire – mais non moins spectaculaire selon moi – dont je suis la trace dans ce livre : ils transforment notre perception du passé récent, et en particulier des années 1960 et 1970. Les luttes pour les terres contemporaines nous aident à revenir sur notre sentiment des grands axes de conflictualité qui ont traversé la seconde moitié du XX^e^ siècle et se prolongent dans notre temps. Elles changent notre pensée de ce qui comptait à l'époque et de ce qui compte et peut nous être utile à présent. Les longues batailles livrées par les paysans et leurs alliés dans le Larzac et dans la périphérie de Tokyo à partir des années 1970 pour empêcher la saisie de leurs terres peuvent désormais apparaître à nos yeux comme ce qu'elles ont été : les luttes décisives de leur temps* » (Ross 2023, pp. 13-14).

Plus loin dans *La forme-Commune*, Ross écrit également que la zad a su « *dissiper ces sentiments de fatalité qui pèsent si lourdement sur le climat politique ces dernières années* » (ibid., p. 38). Que ce soit donc par des propos explicites, ou par un vocabulaire volontiers emphatique (*de puissantes interventions*), l'écrivaine met en avant Notre-Dame-des-Landes et des mouvements analogues pour différentes raisons. Pour leur capacité à avoir directement affecté le monde vécu, d'abord. Pour leur combativité dans un contexte de découragement et de sentiment d'ineffectivité politique, ensuite. Et, enfin, pour leur capacité de victoire sur les projets contre lesquelles ils ont lutté, et pour leur capacité à changer les consciences contemporaines en les libérant du sentiment de défaite ou en les redirigeant vers *ce qui compte et peut nous être utile à présent*. Autrement dit, vers la lutte pour ce qui soutient la vie, et l'héritage créé par tout ce qui a participé, hier comme aujourd'hui, à cette lutte.

Au-delà d'avoir obtenu des victoires et transformé notre conscience politique, la force de la zad ne serait-elle pas d'abord celle d'avoir transformé notre compréhension de l'habiter ? En effet, là où spontanément nous avons supposé que la présence des monstres du Fimbulvetr contemporain rend très difficile, voire impossible, l'idée-même de la possibilité d'habiter notre monde, les zadistes y trouvent un point depuis lequel retourner le problème et proposer une voie de résolution. À la place de faire de la lutte un élément qui entrave les possibilités et les capacités d'habiter, les activistes de Notre-Dame en ont fait, comme le suggère le sous-titre de *La forme-Commune* (2023), une *manière d'habiter*, nous ouvrant ainsi à de nouveaux possibles : ce que nous pensons

être un problème, devoir lutter contre nos monstres, devient une opportunité de retrouver une place dans le monde et de l'habiter. Au lieu de chercher à fuir le problème en cherchant des manières d'habiter malgré le Grand Hiver, iels sont resté·es en son cœur et ont trouvé le moyen d'y inventer un mode d'habiter basé sur « *une intervention pragmatique dans l'ici et maintenant et un engagement à travailler avec les ingrédients du moment présent* » (Ross 2023, p. 12).

Afin de nous saisir de ce mode d'habiter, ou de cette *manière d'habiter*, plongeons-nous directement dans le lieu où elle se produit : la zad de Notre-Dame-des-Landes. Pour ce faire, suivons Kristin Ross alors qu'elle se rendait au cœur de ce territoire en lutte à l'occasion d'une conférence à laquelle elle participait. C'est une histoire qu'elle nous confie dans *La forme-Commune* (2023) et que nous gonflerons d'expériences vécues et rapportée par l'Américaine lors d'autres séjours sur la zone à défendre.

Retrouvons donc Kristin Ross à Notre-Dame-des-Landes, après qu'elle ait dû patienter à la gare de Nantes en compagnie de sa « *première hôtesse,* [une] *jeune femme prénommée Uma au sourire incroyable* » (Ross 2023, p. 82), qui est venue l'accueillir alors qu'elle revenait d'un « *très long voyage en bus et en stop depuis le val de Suse en Italie, où un collectif d'habitants tentait d'empêcher la construction d'une ligne TGV entre Lyon et Turin* » (ibid.). Les deux femmes attendaient la personne qui possédait les clés de la voiture censée les amener à la zad, et qui a été retenue par « *un barrage de police à l'extérieur de la gare* » (ibid.), ainsi que « *d'autres passagers qui revenaient de Paris où ils étaient allés participer aux manifestations contre la loi travail* » (ibid.). Une fois à la zad, Ross découvre « *toutes sortes de cabanes et d'installations de tailles et d'états divers – certaines minuscules et à l'écart, d'autres à moitié construites, la plupart entourées de caravanes et de jardins potagers* » (ibid., p. 83). Ses hôtesses, Uma et une autre femme, lui font également découvrir l'emplacement du *non-marché* qui se tient toutes les semaines. « [À] *la vue du territoire et de ses habitants* », l'invitée oublie les images post-apocalyptiques de *Mad Max* auxquelles elle associait auparavant la vie à la zad pour les remplacer par des prises de vue issues de Western.

> Elle voyait *«* [u]*n village du Far West en construction, avec toute l'agitation, le désordre et la joie de la fabrication collective, la sensation palpable d'un monde – les habitations en tant que telles mais aussi un espace de transformation et d'expérimentation sociales collectives – en train de naître »* (ibid.).

Alors que sa visite se poursuivait, Ross nous raconte qu'au détour d'une conversation, l'amie de Uma qui l'accompagnait lui confia que la tâche qui lui était la plus pénible à la zad était de participer au *Cycle des Douze*, « *le dispositif qu'avait trouvé la zad pour régler les litiges ou les comportements asociaux au sein de la communauté. Les Douze constituaient un comité de médiateurs qui étaient tirés au sort chaque mois dans un chapeau contenant les noms de tous les*

habitants des différents foyers. Ces Douze formaient une sorte de conseil consultatif tournant, sans réelle autorité au-delà de la capacité d'écouter les deux parties d'un différend ou d'un conflit […] et pour imaginer des solutions possibles à la dispute ou déterminer une forme de compensation pour les personnes lésées. Siéger à ce conseil, c'était forcément se confronter à tous les différends insolubles et les règlements de comptes quand les gens aux codes politiques dissemblables vivent ensemble. En outre, il fallait ensuite s'efforcer de trouver, de manière collaborative, une solution locale au problème sans recourir aux textes de loi ou à des codes moraux intemporels et sans porter atteinte à la solidarité dans la diversité qui permettait à la zad de continuer à fonctionner » (ibid., p. 83-84). Un véritable art de l'écologie en somme, qui vise à opérer au cœur de fragiles équilibres qui tiennent ensemble des êtres divers et forment tout un monde.

La suite du récit de l'autrice fait place à la temporalité particulière qui a cours à Notre-Dame-des-Landes et qui retenu son attention. Elle commence par nous faire remarquer que ce jour-là, « [i]*l ne semblait y avoir aucune urgence à commencer la conférence* » (Ross 2023, p. 84).

> « *De fait,* continue-t-elle, *une tâche plus pressante ne tarda pas à se présenter sous la forme d'un troupeau de vaches qu'il fallait emmener dans un champ de l'autre côté de la zad. Nous sommes partis avec les vaches, qui étaient dociles et se laissaient mener facilement ; nous parlions du Larzac, en nous arrêtant de temps en temps pour discuter avec les gens que nous croisions, dont certains décidaient de nous accompagner. En chemin, une femme du campement voisin, qui avait une petite bande de chevaux qu'elle "débourrait", a eu besoin d'aide pour déplacer certains d'entre eux dans d'autres pâturages, et ce fut une tout autre affaire – les chevaux se sont échappés et ont dû être rattrapés* […]. *Ce n'est donc qu'en début de soirée que nous sommes rentrés et que des gens ont commencé à disposer des bancs en cercle dans une clairière ensoleillée pour entamer la discussion. Les chevaux nous avaient-t-il retardés ou avait-il toujours été prévu que nous commencions notre conversation au moment où le pain* […] *sortait tout juste du four voisin et pouvait donc passer de main en main* […] *? Impossible de savoir* […] » (ibid., pp. 84-85).

« *À la zad, la " journée de travail" avait tendance à s'étendre ou à se contracter suivant les tâches à accomplir* » (ibid., p. 86) ajoute-t-elle plus loin, avant de terminer son récit sur quelques épisodes de la vie à la zad, et cette conclusion :

> « *En réalité, la façon différente dont le temps s'écoule à la zad ne peut être qu'en partie attribué, je crois, aux rythmes saisonniers de la vie rurale, du travail agricole et à la beauté du bocage. La fatigue particulière, si intense et si satisfaisante psychologiquement, que j'ai ressentie après mes séjours à la zad tenait davantage à la densité sociale produite par l'entremêlement du travail et des interactions sociales, en particulier pour quelqu'un comme moi, qui ait l'habitude de passer beaucoup de temps seule. (C'était aussi, bien entendu, un mode d'expérience tout à fait étranger aux rythmes du travail salarié.) Pour moi, Notre-Dame-des-Landes était une sorte d'oasis de réalité humaine et non-humaine, un lieu où la précipitation était considérée comme un manque de tact, et où les tâches se dévoilaient successivement suivant la logique de ce qui constituait en effet un besoin*

authentique. Les vaches doivent être traites, les moutons doivent être soignés et protégés des prédateurs, le pain doit être cuit mais l'heure des repas et de nombreuses autres activités n'a pas besoin d'être précisée. L'effort collaboratif pour résoudre des problèmes pratiques supposait un flux d'improvisations, d'échanges de savoir-faire, de consultations et d'interruptions – même si la question de ce qui constitue bel et bien une interruption à la zad mériterait à elle seule un essai » (ibid., pp. 87-88).

Ce petit fragment de vie à la zad, vécu du point de vue d'une invitée qui participa activement à la vie de la collectivité ; en prenant part à des discussions ou en aidant à conduire des animaux vers un lieu dédié par exemple, permet de commencer à donner chair aux notions avec lesquelles nous sommes arrivé·es jusqu'ici : la *lutte* et l'*habiter*. Remarquons d'abord qu'à l'instar de l'expression *la lutte comme manière d'habiter*, la zone à défendre articule ces deux notions en un lieu. Nous pourrions ainsi reprendre le récit et le diviser en deux parties qui renvoient chacune à une des deux notions. D'abord, l'arrivée de l'universitaire à la gare de Nantes dans une ambiance de conflits : il y a un barrage policier et des personnes qui reviennent de lieux de lutte, le Val de Suse où se jouait une bataille contre la construction d'une ligne de TGV et Paris où des manifestant·es faisaient face à la loi travail. Ensuite, la vie sur le territoire de la zad, marquée par l'idée d'une transition dans un autre monde qu'il s'agit d'habiter : l'auteure expérimente à la zad « *la sensation palpable d'un monde* […] *en train de naître* » (Ross 2023, p. 83), « *une sorte d'oasis de réalité humaine et non-humaine* » (ibid., p. 87) dans lequel l'on construit des habitations et des installations pour vivre. On y travaille également, et pas seulement pour *lutter* : on cultive, échange et prépare la nourriture, on s'occupe des bêtes, on anime une vie sociale, etc. Le tout selon un rythme propre à la vie agraire. En outre, l'on ne vit pas dans ce monde selon les méthodes et les règles de l'État dans lequel il est enclavé, comme en témoigne la discussion partagée avec l'amie d'Uma, à propos du Cycle des Douze, ou plus largement le mode de vie opposé aux logiques marchandes qui se développe dans l'*oasis*. Lutter à la zad c'est donc choisir de lutter *contre* l'État, c'est-à-dire tout autant partir à l'attaque, dans des manifestations ou dans d'autres lieux de luttes, qu'éprouver les attaques de l'ennemi, de la police notamment. Mais, c'est le faire à partir d'un territoire particulier, *avec* un mode de vie et une temporalité propres. De manière réciproque, Habiter à la zad, c'est tout à la fois habiter un territoire particulier *avec* un mode de vie et une temporalité propres, et habiter ce territoire *contre* l'État avec lequel l'on est en lutte. Habiter à la zad, c'est encore s'adonner à la guerre sur le mode de la cosmogénèse, ou à la création de mondes que l'on habitera sur le mode de la guerre, *contre* les forces contraires et hostiles. Il en va d'ailleurs de même avec la *forme-Commune*, qui consiste selon Ross en « *un mouvement politique qui est aussi l'élaboration collective d'un mode de vie désiré, les moyens devenant la fin* » (ibid., p. 104). La fin, un autre monde désiré, devient avec la *forme-Commune* un moyen de lutter en sa propre faveur. La lutte est alors transformée du tout au tout : il ne s'agit

plus uniquement d'une lutte oppositionnelle, *contre* l'État et un de ses méga-projets, car cette *oppositionnalité* se redouble d'une *positionnalité*. Lutter devient également le fait de se donner « *une chose dans notre camp qu'on possède, qu'on aime, qu'on chérit, et qui mérite qu'on se batte pour elle* » (ibid., p. 72), qui permet de « *gagner du terrain,* […] *poser les pieds quelque part et défendre ce quelque part* » (ibid., p. 73). Dans le cas des zadistes, cette chose à défendre c'est à la fois la zone à défendre et le mode de vie qui s'y développe. Un lieu à habiter et une manière d'habiter opposées à l'État, que nous allons maintenant explorer.

À cette fin, reprenons le récit du séjour de Kristin Ross et remarquons la présence d'un registre de vocabulaire tout le long. Lorsqu'elle arrive sur la zad, elle décrit d'abord « [u]*n village du Far West en construction, avec toute l'agitation, le désordre et la joie de la fabrication collective, la sensation palpable d'un monde* […] *en train de naître* » (Ross 2023, p. 83). En outre, lorsqu'elle revient sur son séjour, ce qu'elle retient, c'est avant tout « [l]*a fatigue particulière, si intense et si satisfaisante psychologiquement* » (ibid., p. 87) qu'elle a ressentie. Elle souligne aussi « *la beauté du bocage* » (ibid., p. 87). La *beauté*, l'agitation et la *joie*, ou encore la *fatigue* « *si intense et si satisfaisante* » (ibid.) participent à un registre, celui du plaisir, que nous retrouvons d'ailleurs tout le long de *La forme-Commune* (2023). Pourquoi cette présence et cette récurrence de la question du plaisir ? Nous trouverons des réponses en imitant certain·es zadistes qui s'« *étaient* [engagé·es] *dans une recherche consciente de modèles qui pourraient les aider à perpétuer une vie délibérément à l'écart du monde organisé par l'État et la finance.* » (ibid., p. 81). En effet, « [des zadistes] […] *avaient remonté le temps, notamment jusqu'à la Commune de Paris comme une sorte d'"archive utilisable"* » (ibid.). Or, en 1871, lors de la Commune de Paris, Eugène Pottier ainsi que d'autres artistes et artisan·es communard·es, rassemblé·es en *Fédération des artistes de Paris*, proposèrent et mirent en œuvre un rapport particulier à l'art faisant signe vers un bouleversement de la place, de l'accès et de l'importance du plaisir (Ross 2015).

Ce bouleversement s'initia lorsque la *Fédérations des artistes de Paris* effondra la hiérarchie du monde artistique qui différenciait depuis longtemps les artisan·es et l'artisanat de l'art et des artistes, ces derniers profitant de privilèges. Elle l'effondra en élevant l'artisanat au niveau de l'art et en émancipant l'art de l'ingérence de l'État. Il faut comprendre qu'à l'époque, selon *L'imaginaire de la Commune* (2015), un des précédents ouvrages de Kristin Ross, les arts considérés comme *mineurs*, tels que les arts décoratifs, souffraient des logiques du monde du commerce qui portaient autant atteinte à la qualité de leur production qu'à leur statut. En outre, les subventions étatiques qui soutenaient l'art « *avaient été un moyen, tout au long du Second Empire, de promouvoir tel ou tel artiste ou théâtre plutôt qu'un autre* » (Ross 2015, p. 65). Créer le « *ralliement de toutes les intelligences artistiques* » (Ross 2023, p. 75), tel était le projet de la

Fédération, demandait alors cette double opération, à la fois de libération de l'artisanat des logiques du commerce, pour le remettre sur les rails de la beauté et de l'art, et de libération de l'art du contrôle étatique, pour détruire les derniers privilèges internes au monde artistique. Tout ceci se fit en vue d'une chose : « *la création de "beauté publique" : l'amélioration de l'environnement vécu dans les villes et villages, le droit de chaque personne de travailler et de vivre dans un environnement agréable* » (ibid.). Cette chose, les communard·es l'appelèrent le *luxe communal*. Ce *luxe* ne consiste pas seulement dans le fait de jouir des richesses disponibles, il s'agit plutôt de remettre « *en cause les manières mêmes dont la prospérité est vécue et mesurée, ce qu'une société reconnaît et apprécie, ce qu'elle considère comme richesse et comme bien-être, et ce qu'elle est prête à défendre* » (ibid., pp. 76-77). Le luxe communal montre alors la radicalité et l'exigence que peut prendre la lutte lorsqu'elle est une *manière d'habiter*, comme elle le fut durant la Commune de Paris ou la zad de Notre-Dame-des-Landes : il ne suffit pas d'adopter d'autres institutions ou d'autres manières de faire. Il ne suffit pas de se passer de structures hiérarchiques et autoritaires, de gouvernements et de chef·fes, puis de les remplacer par des modalités de vie que nous jugeons *meilleures*, plus démocratiques par exemple. *La lutte comme manière d'habiter* opère en dessous de tout cela. Elle transforme jusqu'au rapport au monde des habitant·es : ce qui importe ne peut plus être identique à ce qui importe dans le monde de l'État, ce qui a de la valeur ne peut plus être ce qui a de la valeur dans le monde capitaliste, ou alors pas de la même manière ou pour d'autres raisons, car la prospérité est elle-même entièrement redéfinie. Ce qui revient en fait à assumer ce que Ross nomme une *transvaluation* : un processus par lequel « *quelque chose se voit attribuer de la valeur suivant une mesure qui n'est pas celle du marché, non plus, nécessairement, que celle des impératifs étatiques. L'attribution de valeur ne se conforme pas davantage à des hiérarchies sociales existantes* » (ibid., p. 74). Autrement dit, « *désigner quelque chose qui a peu sinon aucune valeur dans la hiérarchie en vigueur comme éminemment digne d'être défendue* » (ibid., p. 76) : en affirmant que la beauté, le plaisir, l'art et l'artisanat sont importants au point de devoir être partout et pour chacun·e, les communard·es oblitèrent les logiques du monde marchand fondées sur une tout autre valeur, le profit, et sur d'autres rapports au monde. C'est une scission franche avec le monde de l'État et du marché ; lutter en habitant c'est alors se donner les moyens de pas être dans l'État, c'est assumer, ou du moins vouloir assumer toute la force de contradiction et d'incompatibilité du fait d'être *contre* l'État.

Ce « *ralliement de toutes les intelligences artistiques* » (Ross 2023, p. 75), et l'importance de la *beauté publique* qui nous occupent marquent évidemment une *positionnalité*. En effet, le *luxe communal* montre l'apparition d'une nouvelle mesure, celle du plaisir, qui doit accompagner la société. On ne porte plus alors attention à un lieu de travail uniquement à travers les éléments du

lieu qui permettent l'efficacité du travail et la maximalisation des profits. Quelque chose d'autre vient à compter : est-ce *agréable* d'y travailler ?

> « [J]*'ai essayé de montrer dans* L'Imaginaire de la Commune, explique Ross, *comment une telle orientation, ou plus exactement l'ensemble de pratiques qu'implique la mise en œuvre d'une telle orientation, entraîne bel et bien non seulement une reconfiguration complète de notre rapport à l'art, mais aussi de notre rapport au travail, aux rapports sociaux, à la nature et à l'environnement vécu.* » (ibid., p. 75).

Le nouveau rapport au monde instauré à partir d'une transformation de la conscience de ce qui compte, de ce qui importe, transforme alors l'espace-temps conquis par les communard·es en un autre monde, dans lequel agissent d'autres modes d'existence, d'autres rapports aux êtres, d'autres importances et d'autres désirs. Le lieu de travail, pour reprendre cet exemple, n'existe plus comme un lieu de production qui doit être efficace. Il existe toujours comme un lieu de travail, certes, mais d'un travail qui doit être avant tout heureux, il doit alors aussi exister comme lieu de plaisir. Et pour qu'il soit lieu de plaisir, il doit être beau. Alors, peut-être doit-il également laisser place à d'autres manières de travailler et de s'organiser ensemble pour travailler, propres à honorer la nouvelle mesure du temps et de l'espace. Lutter, de ce point de vue, consiste à s'accrocher à une chose à laquelle on tient, puis inventer et habiter un monde depuis cette chose. Lutter serait de ce fait *une manière d'habiter* qui consiste à faire exister une nouvelle mesure du monde, et de ce fait, un nouveau monde à habiter. Il s'en suit que dans cette logique, lutter revient à se lier intiment à un lieu, et à devenir une pratique d'incarnation d'« *une chose dans notre camp qu'on possède, qu'on aime, qu'on chérit, et qui mérite qu'on se batte pour elle* » (ibid., p. 72) dans un espace et un temps vécu. La lutte devient en conséquence une lutte *communale*. A mesure que nous faisons exister cette chose qui compte, par la lutte et l'habiter, cette chose nous donne la force de continuer à lutter et à habiter, pour continuer à la faire exister.

À partir de là, nous pouvons comprendre la lutte communale comme le fait d'investir un lieu d'un rapport au monde nouveau, jusqu'à ce qu'il remplisse ce lieu, et puisque nous habitons ce lieu, jusqu'à ce qu'il remplisse aussi notre quotidien jusqu'au plus intime. En somme : jusqu'à ce qu'il devienne un monde. C'est ensuite depuis ce quotidien, depuis ce monde qui habite notre vie de tous les jours que nous pourrons opérer des changements au plus près, comme si nous parvenions à rentrer dans la machine pour remplacer et nettoyer ses rouages. Et nous ne nous y trompons pas : dès le début de *La forme-Commune* (2023), Kristin Ross insiste sur la centralité du quotidien dans la lutte communale. Elle écrit :

> « *Ceux et celles qui œuvraient jour après jour au fonctionnement des communes savaient qu'en opérant au niveau de la vie quotidienne et non de l'idéologie, en transformant radicalement le quotidien pour en faire une affaire collective, en se le réappropriant réellement dans et par la lutte politique* [se faisait] *à une échelle que les gens pouvaient reconnaitre* » (Ross 2023, p. 22)

Le prodige de la lutte communale, ce serait alors de mettre la lutte dans les mains de tou·tes, en *prenant* tout le monde par ce qu'il y a d'à la fois de plus intime et de plus collectif : le quotidien. En faisant en sorte de nous plonger dans un monde qu'il faut habiter, où l'on peut et où il faut non pas seulement lutter, mais vivre les moments les plus nécessaires et les plus triviaux de nos journées : dormir, se nourrir, ou encore prendre soin de soi, des autres et de là où l'on vit, la lutte nous autorise à transformer le monde à partir de ces moments. Par conséquent, la lutte communale n'implique pas de séparation entre les espaces et les temps dans lesquels nous habiterions, c'est-à-dire où nous nous retrouverions dans un *chez-soi* à l'abri du monde, et les espaces et les temps dédiés à la lutte, c'est-à-dire où nous nous mettrions face au monde pour protéger le *chez-soi*. Que du contraire : ces espaces et ces temps trouvent dans la commune une manière de se superposer. Habiter notre quotidien, c'est-à-dire faire en sorte qu'il corresponde à notre nouveau rapport au monde, c'est déjà lutter, c'est déjà créer un en-dehors au capitalisme ainsi qu'un *chez-soi*, qui crée à son tour le désir de la lutte pour se maintenir malgré les assauts de l'État. De manière réciproque, lutter devient une affirmation de ce *chez-soi*, qu'il faut alors habiter, sinon pourquoi lutter ?

Cette lutte au quotidien, cette utilisation au quotidien d'un lieu que l'on va convertir en *chez-soi* porte un nom : l'*appropriation*. Selon Ross, qui reprend en fait le concept de Lefebvre, l'*appropriation* est un « *processus par lequel un individu ou un groupe s'approprie, transforme en son bien quelque chose d'extérieur* […] » (Lefebvre, cité dans Ross 2023, p. 102) et « *suppose l'"usage" plutôt que la possession* » (Ross 2023, p. 102). Cependant la notion d'*appropriation* ne se limite pas à la compréhension qu'en donne Lefebvre. Pour introduire ce concept, l'autrice américaine commence d'ailleurs par le trouver chez le jeune Marx, qui l'identifie à « *la réalisation sensuelle de soi dans le monde naturel* » (ibid., p. 94). Autrement dit, nous explique Ross, il s'agit pour Marx d'un évènement par lequel l'être humain, une fois libéré de toute forme d'aliénation, retrouve « *toute la richesse de son être, […] l'homme* doué de sens universels et profondément développés » (Marx cité dans Ross 2023, p. 94). Il peut alors se saisir du monde avec toutes les dimensions de son être, à la fois *sensuel* et *social* (Ross 2023). Mais il y a plus : à propos de cette *appropriation*, Kristin Ross vient à écrire que « [n]*otre plaisir dans l'expérience est le signe de l'appropriation* » (ibid., p. 94). A partir de cette idée, nous pourrions nous tenter à une hypothèse : si, comme le suggère Ross « *Lefebvre s'"approprie" la notion d'appropriation de Marx et la fait sienne* » (ibid., p. 95), ceci en la faisant passer de l'évènement au processus, alors, nous pourrions faire du signe de l'appropriation chez Marx, c'est-à-dire le plaisir, le signe de l'appropriation chez Lefebvre. Ainsi, le plaisir serait le signe de l'appropriation réussie d'un espace et d'un temps.

Cette hypothèse que nous faisons, se rapproche de celle de William Morris, un illustre représentant de l'*Arts and Crafts*, socialiste, et personne de nombre de disciplines – écriture,

poésie, architecture, peinture, tapisserie ou encore dessin, pour n'en citer qu'une partie. Dans l'*Imaginaire de la Commune* (2015), nous retrouvons cette citation de l'artiste britannique, qui nous aiguille dans le même sens :

> « *Au préalable, je vous demanderais d'étendre l'acception du mot "art" au-delà des productions artistiques explicites, de façon à embrasser non-seulement la peinture, la sculpture et l'architecture, mais aussi les formes et les couleurs de tous les biens domestiques, voire la disposition des champs pour le labour ou la pâture, l'entretien des villes et de tous nos chemins, voies et routes ; bref d'étendre le sens du mot "art", jusqu'à englober la configuration de tous les aspects extérieurs de notre vie* » (Morris cité dans Ross 2015, p. 80).

Il faut alors comprendre que l'art est pour Morris un rapport particulier au monde, une manière d'être, de faire et de considérer, analogue à ce que l'on est, fait ou considère lorsqu'on peint une toile, sculpte de l'argile ou dessine les formes de nos bâtiments, mais s'appliquant à l'ensemble des activités humaines. Avec Morris, tout peut être un art, et la vie quotidienne, la vie de tou·tes, n'est plus « *séparée de ce qu'il y a de plus "élevé" ou élaboré dans la culture et dans les idées* » (Ross 2015, p. 79). L'art n'est plus alors un travail particulier, dont est capable une seule certaine partie de l'humanité ; il est une manière de travailler et de se rapporter au travail qui peut s'incarner dans les pratiques les plus quotidienne de tout un chacun. Avec Morris, l'existence entière peut acquérir une dimension esthétique, et tout être humain est capable d'être esthète. Pour le penseur, « [l]*'art est l'expression de la joie que l'homme tire de son travail* » (Morris cité par Ross 2015, p. 80). Faire du lieu de travail, et par extension du travail, un lieu, et un moment, de plaisir, c'est donc se donner les moyens de faire des travailleur·euses des artistes, de les rendre capables d'être artistes. Plus encore, les membres de la *Fédération des artistes* qui instaurèrent la *beauté publique* pendant la Commune, qui donc transformèrent tout Paris en un lieu de beauté et de plaisir, de ce qu'il y a de plus *élevé*, transformèrent alors du même geste l'habiter en un moment de plaisir, et donc un art. L'habiter devient par conséquent important, et de ce fait il doit être pratiqué comme un art. Comme chez Morris, « *les formes et les couleurs de tous les biens domestiques, voire la disposition des champs pour le labour ou la pâture, l'entretien des villes et de tous nos chemins, voies et routes* » (ibid.) deviennent pour les communard·es des formes d'art. Habiter s'élève au rang de l'art, et tout·e habitant·e, toute personne qui s'*approprie* un lieu assez bien pour en *tirer de la joie* est un·e artiste, un·e virtuose de l'art de l'habiter. Ainsi, nous allons même plus loin que notre hypothèse de départ : non seulement le plaisir est le signe de l'appropriation réussie d'un lieu, mais plus encore, il est le signe de la présence d'un art de l'habiter, d'un régime d'attention, de savoirs et de savoir-faire au sein duquel le luxe communal, c'est-à-dire la mise à disposition à tou·tes les habitant·es du plaisir de l'habiter, est fondamental.

Et à partir de là, le luxe communal prend de nouvelles couleurs : le choix du plaisir comme nouvelle mesure, c'est en fait le choix de l'appropriation du lieu, c'est-à-dire le développement de l'art de l'habiter, comme mesure. Ce qui compte, ce n'est pas seulement que chacun·e puisse jouir de son environnement. Plus essentiellement, il s'agit que chacun·e puisse se reconnaitre dans cet environnement et par conséquent soit reconnu·e de tout son être : affirmer l'importance du plaisir comme le firent les communard·es avec le luxe communal c'est en fait affirmer une dimension supplémentaire de l'être humain. Il n'est pas uniquement capable de travailler, de se battre sur les barricades ou de débattre dans des assemblées ; il trouve également une expression de ce qu'il est au travers de la *beauté publique* et du plaisir, il est artiste et esthète. « *Le luxe communal*, écrit Ross, *signifie que chacun a droit non seulement à sa juste part mais à sa part* du meilleur » (Ross 2023, p. 76) ; le droit au *meilleur*, c'est alors reconnaitre de nouvelles capacités et de nouveaux besoins à l'être humain. Il est capable de reconnaitre et de profiter de l'art et de la beauté, et il a besoin de trouver du plaisir dans son quotidien. Ce que nous révèle ce luxe communal, c'est que la lutte *comme manière d'habiter*, en tant qu'elle consiste dans le fait d'habiter, c'est-à-dire d'exister en dehors du conflit, du caractère oppositionnel, permet à l'être humain d'exister plus pleinement, de pouvoir s'exprimer dans la lutte également à partir de son vécu d'habitant·e (et donc d'artiste). En passant par le fait d'habiter, et donc en s'ancrant dans une vie quotidienne, la lutte fait exister les révolté·es d'une manière plus pleine et plus intense : iels sont aussi des habitant·es, des corps qui tous les jours prennent soin, rencontrent, fatiguent, créent, prennent du plaisir, etc. et la lutte ne peut plus alors les considérer comme uniquement des forces à lancer dans la bataille. En existant comme un·e habitant·e, comme un corps multiplié par tout ce qu'il fait, rencontre, crée, et éprouve au quotidien, l'être humain exige de la lutte qu'elle soit, et qu'elle reste, plus qu'une série de combats. La lutte doit alors ne pas seulement être l'expression du·de la militant·e. Elle doit être l'expression de l'habitant·e, elle doit être un art de l'habiter.

De ce fait, lorsque la lutte est une *manière d'habiter*, elle offre au militant·e la possibilité de retrouver sa *dignité*. Nous entendons par *dignité*, une « [p]*erception subjective de sa propre* autonomie*, de l'*égalité *entre tous les êtres et de leur droit à aller* jusqu'au bout de ce qu'ils peuvent » (Colson 2019, p. 79). La dignité renvoie alors à la conscience d'un être qui éprouve sa puissance absolue, une immense capacité, partagée avec tous les autres êtres, à faire, à ressentir, à créer et à affecter. A l'opposé de la dignité, nous trouvons l'action des forces autoritaires qui *mutilent* et *amputent* les êtres de leur puissance ; l'État dérobe aux êtres une partie du potentiel qu'ils possèdent pour le confier aux figures d'autorité. Ainsi l'humain, pour être moral, devrait s'en référer à l'exonomie de l'État, de la philosophie rationaliste ou de la religion. L'autorité devient alors nécessaire pour qu'il retrouve un simulacre de dignité. Cependant, l'État n'est pas le seul prédateur qui mutile notre puissance. Nous nous amputons sans doute nous-même en

développant une lutte contre l'État qui ne nous fait exister qu'en tant qu'êtres en lutte contre lui, c'est-à-dire en tant que militant·es. Il en reste que très intuitivement, nous pourrions affirmer que la dignité sera rendue aux êtres lorsque l'État sera neutralisé. Or, *la lutte comme manière d'habiter*, autrement dit la lutte communale, permet aux habitant·es, par le fait d'habiter, de reconquérir leur *dignité* dans l'« *ici et maintenant* » (Ross 2023, p. 12). En effet, pour peu que lae militant·e prenne la peine d'habiter, iel devient habitant·e, capable de davantage : d'art, d'éprouver du plaisir, de prendre soin, et surtout de créer et de défendre un rapport au monde et un monde nouveaux. L'art de l'habiter devient alors l'art de ces personnes qui retrouvent leur dignité, le signe d'un monde qui permet à l'humain d'exister de manière plus pleine, multiple et entière.

Cette puissance de la lutte communale qui transfigure les militant·es en habitant·es entraine une reconfiguration complète de la manière de lutter. Ainsi, Ross entendra à la zad qu'il faut « *plus de tact que de tactique* » (Collectif Mauvaise troupe, cité par Ross 2023, p. 112) ; on ne mesure plus l'efficacité du mouvement par sa capacité tactique, mais pas sa capacité à savoir habiter ensemble. L'objectif n'est plus de se transformer en une force bien ordonnée et courageuse capable de porter un coup fatal à l'État et aux monstres qui l'accompagnent, mais au contraire de trouver un moyen de créer et de maintenir une force sous la forme d'un en-dehors, d'un monde autre, depuis lequel affronter l'État, et qui montre que passer par les logiques de l'État ne va pas de soi. « *Il est important de souligner* […] *le manque d'unité identitaire ou idéologique au cœur de ces coalitions* » (Ross 2023, p. 113), rapporte Ross, et de fait, l'uniformité n'est plus nécessaire, cela viendrait même aliéner les habitant·es : diminuer leur dignité, contraindre leur capacité d'expression et donc se priver de tout un répertoire d'actes, de méthodes et de forces qui ont fait et qui font la puissance de la Commune de Paris et de la zad.

> « *L'objectif, en d'autres termes,* conclut l'écrivaine, *est une reconnaissance continue de la valeur de la complémentarité des pratiques. Ce qui veut dire : ne pas essayer de convaincre l'autre ou de le convertir à la supériorité de ses propres méthodes, qu'on privilégie le sabotage des machines, le montage de dossiers juridiques, le recensement des espèces menacées ou la violence frontale avec la police*. […] *La force du mouvement provient précisément de sa diversité, qui, dans le cas de la zad, lui a permis de s'exprimer à travers divers types d'actions* […] » (ibid., p. 115).

Cette conception de ce qui constitue la puissance de la lutte, la capacité d'expression, nous amène en fait vers la pensée de Starhawk, psychothérapeute, militante écoféministe et sorcière étasunienne. En effet, cette capacité d'expression trouve chez Starhawk un nom et une importance considérable : il s'agit du *pouvoir-du-dedans*. Le *pouvoir-du-dedans* renvoie au « *sens premier du mot pouvoir, qui vient du latin populaire* podere*, être capable* » (Starhawk 2015, p. 38). Il « […] *n'est pas quelque chose que nous avons mais quelque chose que nous pouvons faire* » (Starhawk 2015, pp. 49-50). Le *pouvoir-du-dedans* se définit alors par la capacité : nous l'«

éprouvons en écrivant, en tissant, en travaillant, en créant, en choisissant […] » (ibid. p. 38), bref en vivant, en exprimant la digne puissance que constitue le fait d'être vivant·e. C'est la capacité de faire, de s'exprimer par la voix comme par le geste et d'affecter le monde. La lutte communale, du fait qu'elle se fait à travers l'habiter, est une politique du *pouvoir-du-dedans* : il s'agit de laisser l'habitant·e exprimer son *pouvoir*, sa capacité, sa dignité, ainsi iel se sent capable, fort·e, et peut prêter son *pouvoir* à la force communale, à la lutte.

Cependant, nous ne faisons là que la moitié du chemin, car le *pouvoir-du-dedans* possède une autre caractéristique : il ne provient pas de nulle-part. Il « *provient de notre connexion avec la toile de la vie* » (Starhawk 2023, p. 198), de notre capacité à reconscientiser et cultiver les liens qui nous unissent au monde, et par lesquels le monde nous transmet du *pouvoir* : le *pouvoir-du-dedans*, c'est « *le pouvoir qui surgit de l'intérieur, des sources de notre vie que nous saluons comme sacrées* » (Starhawk 2015, p. 58). Or, « [d]*ire que quelque chose est sacré signifie que nous le respectons, le chérissons, le valorisons pour son existence propre* » (ibid., p. 49). À partir de cela, nous pouvons comprendre qu'au cœur de ce qui fait la puissance de *la lutte comme manière d'habiter*, c'est le fait qu'en habitant, la lutte se reconnecte, et reconscientise ce qui permet la vie. La lutte communale transforme l'habiter, pour ne pas simplement être une occupation (« *Il faudra me passer sur le corps !* »), mais une manière de faire exister et de chérir, de maintenir les *sources de sa vie*, de son *pouvoir*. Habiter devient donc une manière de visibiliser un *où* dans lequel l'on habite, et qui participe à notre *pouvoir*.

Le pouvoir du territoire

Il faut donc maintenant nous intéresser à ce *où* qui participe à notre pouvoir. Il est d'abord intéressant de remarquer qu'en plus de sa dimension spatiale, ce *où* possède une dimension temporelle. Cette dernière, nous l'avons déjà aperçue lorsque nous avons remonté le temps jusqu'à la Commune de Paris, à l'instar de Ross et de « [certains] *occupants* [de Notre-Dame] […] [qui] *étaient engagés dans une recherche consciente de modèles qui pourraient les aider à perpétuer une vie délibérément à l'écart du monde organisé par l'État et la finance* » (ibid., pp. 80-81). Nous pourrions avancer que la lutte a poussé ces occupant·es à se trouver une place dans l'espace, la *zone à défendre*, mais aussi à tenter de se situer, à trouver une place dans le temps, en se cherchant des ancêtres qui pourraient les conseiller. Ce qu'iels trouvèrent c'est qu'iels appartiennent à un camp historique peuplé de *communes*, qui de tout temps s'employèrent à maintenir un en-dehors à l'État. En vivant *contre* l'État, les zadistes se sont placé·es dans le sillage de formes politiques qui poussent le *contre* jusqu'à la contradiction et l'incompatibilité avec le modèle étatique. C'est en héritant de Kropotkine que Ross explicite très bien le caractère oppositionnel, et surtout contradictoire, des *communes* et de l'État :

> « *La révolution,* [pour Kropotkine], *n'est rien d'autre que le conflit entre l'État d'un côté et les communes de l'autre. La contradiction n'est pas entre État et anarchie mais entre l'État et une autre organisation de la vie politique, un type d'intelligence politique, un type de communauté différent. Au point que là où l'État recule, les communes et leur mode de vie s'épanouissent* » (ibid., p. 12).

Lutter comme l'on fait les zadistes, c'est-à-dire en habitant un en-dehors à l'État, c'est alors de ce fait rejoindre le monde des *communes*. Par la même logique, cette lutte qui donne les moyens d'habiter, c'est en conséquence la lutte communale. Et parmi ces moyens d'habiter, nous retrouvons le fait, comme nous l'avons vu, de se raccrocher à un héritage fait d'une attention et d'une *intelligence politique*, ainsi que de savoirs et de savoir-faire propres à maintenir cet en-dehors depuis lequel lutter : un art de l'habiter. Et avec cet art, la lutte se fait en participant au monde des communes. Le mérite des zadistes fut alors de parvenir à se déplacer dans ce monde, à la fois spatial et temporel, mondial et historique, marqué par le passage des mondes contradictoires à l'État, de manière à *remonter le temps* afin trouver de quoi hériter, de quoi nourrir leur lutte. Le temps semble alors gagner à la fois en texture et en porosité : l'on peut s'y enfoncer, aller y chercher des éléments qui confèrent du pouvoir aujourd'hui. Mais plus que ça : on peut apprendre à habiter le temps, comme les zadistes habitent un lieu, de manière à y puiser du pouvoir pour la lutte. Et c'est ce que firent les communard·es de la zad : iels surent habiter le passé, c'est-à-dire l'utiliser et le travailler, pour s'y ménager une place depuis laquelle mener la lutte. La zone qu'iels se sont mis à défendre ne consiste pas alors uniquement en un bocage à l'Ouest de la France, mais également en un héritage et en une conception de ce qu'il s'est passé hier et de ce qu'il se passe aujourd'hui, ce qui nourrit la puissance et la précision de la force politique à laquelle iels se sont mis à participer.

Si chez Ross, la zad participe à une histoire communale et si les formes communales de tout temps participent à une même logique, communale, à une même force, *contre* l'État, elles le font cependant par le biais d'une incroyable diversité d'incarnations, qui permet à la forme de s'actualiser de manière *appropriée* dans un *ici et maintenant* : « L*'espace-temps de la forme-Commune* […] *suppose* […] *une intervention pragmatique dans l'ici et maintenant et un engagement à travailler avec les ingrédients du moment présent* » (Ross 2023, p. 12), pose l'Américaine. Cela implique un changement de posture : *la forme-Commune*, « *par sa contingence, son manque d'abstraction et sa nature de processus inachevé* » (ibid., p. 13) se prête difficilement à la conceptualisation. « *Ce n'est pas un concept* » (ibid., p. 104) affirme Ross pour enchainer sur l'idée qu'avec la commune, « [l]*a forme est inséparable de ses différentes incarnations, ce que Marx aurait pu appeler ses différentes "existences en actes", chacune d'entre elles étant prises avec les conditions du présent. C'est à la fois un mouvement et un territoire*

partagés en commun » (ibid.). La commune à la fois comme *mouvement* et comme *territoire*. Autrement dit chaque commune consiste simultanément en une continuation d'un mouvement historique, et donc un ancrage dans l'Histoire, et en une effectuation de ce mouvement dans un présent concret et vécu par un ancrage dans ce que Ross (2023) nomme l'*ici et maintenant*. Lutter *contre* l'État sur le mode de la commune, oui, mais pas n'importe comment, pas en dépit du présent. Le *mouvement* semble assurer une certaine continuité dans la tradition communale : c'est le *contre l'État* et le *pour la commune* au cœur de chaque incarnation. Le *territoire* semble, quant-à-lui, introduire la différence : il est le signe que le *mouvement* a dû se singulariser en une incarnation donnée (qui est elle-même instable, sur le mode du *processus*, comme le mentionne Ross lorsque nous l'avons citée plus haut), ancrée en un *lieu* qui devient *territoire*, et ce pour tirer son pouvoir non seulement d'un héritage (*mouvement*) mais aussi d'un contexte particulier (*territoire*).

Précisons dès maintenant que le *mouvement* que nous découvrons ici n'est pas uniquement composé de communard·es. En effet, dans l'histoire récente que nous présente Kristin Ross dans *La forme-Commune* (2023), une autre figure semble en guerre *contre* l'État et le capitalisme : il s'agit du·de la paysanne. Afin de comprendre la subjectivité politique de cette figure, il faut commencer par poser que du point de vue étatico-marchand, « *tout progrès est toujours considéré comme linéaire, inévitable et bénéfique* » (Ross 2023, p. 63). Ce qui ne va pas dans le sens de ce mode d'occuper le monde, tout ce qui ne rend pas le monde plus fluide et plus convertible en valeur économique représente un signe du passé, qui ne va donc pas dans la *bonne direction*, et qui est donc appelé à disparaitre, s'il n'est pas activement annihilé. C'est une vue progressiste de l'Histoire, figurée à l'aide d'une ligne droite qui avance irrémédiablement vers un futur qui *doit* être meilleur que le présent et que tous les autres présents, devenus passés, et donc obsolètes, rétrogrades ou encore inutiles, inopérants. Ainsi, « [l]*es paysans*, explique Ross, […] *étaient des vestiges destinés à être balayés en temps et lieu. Ils étaient des reliques vouées au dépassement ou au remplacement* » (ibid., pp. 40-41), notamment à travers la construction d'aéroport internationaux en lieux et place des terres qui soutenaient leur rapport au monde. Reprenant le concept de Raymond Williams, Ross nous explique à travers le travail d'Erag Ramizi que les paysan·nes représentent de bons exemples de *forces résiduelles* : des forces qui prirent forme dans un contexte passé et qui subsistent encore dans le présent (Ross 2023). Elle écrit :

> « *Erag Ramizi montre bien comment la simple persistance de l'activité paysanne et une économie paysanne fondée en grande partie, voire entièrement sur la subsistance – travailler la terre, reproduire la ferme et les gens et les créatures qui y vivent de manière non-accumulatrice – créent une incongruité vis-à-vis du capitalisme urbain qui ne s'explique pas par la seule distance spatiale à l'égard des centres de pouvoirs urbains. Des producteurs agricoles familiaux inscrits principalement, voire exclusivement, dans une*

> *économie de subsistance sont incongrus d'un point de vue temporel également, par les rythmes quotidiens de leur vie quotidienne comme par leur situation dans l'histoire.* […] [Les paysan·nes] *sont, de fait, des vestiges humains – ils portent la signature du passé, mais d'un passé qui survit dans le présent. Le conservatisme ou le traditionalisme qu'on prête généralement aux paysans n'est souvent rien d'autre que la détermination inflexible dont ils doivent faire preuve pour défendre et préserver leur unité de production et de consommation de base : la ferme familiale. Il s'agit pour eux de s'en tenir à ce qui est ancien et qui a fait ses preuves* » (ibid., pp. 43-44).

On le voit ici, l'écrivaine opère une transformation essentielle de l'image du·de la paysan·ne : iel devient une *force* (*résiduelle*) politique, qui protège et perpétue un mode d'existence fonctionnel à travers les âges, *contre* un capitalisme qui aimerait voir tous les espaces convertis à la maximalisation des profits. Iel n'est pas un·e arriérée passif·ve, mais un·e véritable acteur·ice, un·e véritable sujet politique, qui se définit par un rapport au monde spécifique se caractérisant par deux traits principaux.

Le premier trait consiste en un rapport spécifique au temps. En tant qu'acteur·ice politique, lae paysan·ne a la particularité d'être du passé, et consciemment du passé, d'où son *conservatisme* ou son *traditionalisme*. Cependant, c'est sans doute de ce même fait qu'iel se rend capable d'être on ne peut plus présent·e, en ce sens que le passé lui donne les outils pour se rendre attentif·ve à ce qui compte dans l'*ici et maintenant* et pour opérer avec justesse dans ce même présent vécu. Ce passéisme soutient son deuxième trait : un rapport particulier à la terre. Du fait de son héritage, lae paysan·ne se rend capable de devenir, selon Ross, « *défenseur*[·euse] *de la terre. En travaillant avec le paysage et le dessinant, par sa connaissance intime d'un milieu spécifique et de la manière d'en user sans en abuser, c'est* [lae] *paysan*[·ne] *qui fait le pays.* […] *Là où l'agriculteur*[·ice] *moderne s'en prend au monde vivant, réduit sa diversité et constitue une force majeure de la détérioration écologique,* [lae] *paysan*[·ne] *contribue au vivant* » (Ross 2023, p. 33). Dans le monde paysan, le passé consiste, non en une étape malheureusement nécessaire par laquelle il *fallait* passer, mais en un substrat, à l'image de la terre que cultive lae paysan·ne, qui quant-à-elle, n'est pas un espace *fongible*, c'est-à-dire indifférencié par rapport à d'autres espaces, comme le considère le monde Étatico-marchand, mais un *territoire* singulier. Ce *territoire* demande une « *connaissance intime* » (ibid., p. 33), nourrie par le substrat temporel, et une action *appropriée* à ses singularités afin qu'elle porte les fruits de son monde. Ainsi, selon Ross, lae paysan·ne « *maintient sa productivité en se conformant à la fois à la tradition et aux conditions naturelles telles qu'elles se présentent à lui ou à elle* » (ibid., p. 47).

Ce sujet paysan·ne, *défenseur·euse* de la terre, nourri·e d'un héritage et d'un *territoire avec* lequel iel travaille, se rapproche alors de la figure du·de la zadiste, qui ellui aussi *défend* un

territoire et un héritage, un mode de vie particulier depuis un *territoire*. Le plus troublant cependant, est de trouver des figures semblables dans le fond des âges, noyées dans des mythes et des légendes d'un autre temps. En effet, lorsqu'on se laisse plonger dans la mythologie nordique, l'on finit tôt ou tard par entendre parler d'une famille de dieu·éesses, les Vanes, ou *Vanir* en vieux-norrois.

Les Vanir renvoient au monde agricole, et plus largement à la troisième fonction dumézilienne, celle des producteur·ices (Guelpa 2009). Le terme *Vanir* lui-même, nous explique Patrick Guelpa, spécialiste de l'histoire et de la littérature islandaise, dans ses *Dieux & Mythes nordiques* (2009), « *provient vraisemblablement d'une racine indo-européenne* *wen-*, sanskrit* vanas*, latin* Vénus*, allemand moderne* wünschen*, termes convoyant la notion de désir* » (Guelpa 2009, §2). Guelpa résume les Vanir à ces quelques caractéristiques :

> Iels sont les dieu·éesses « *de la fécondité/fertilité et de la prospérité agricole,* […] *liés à l'eau et à la puissance de la terre ;* […] *leur culte est bien plus ancien en Scandinavie que celui des Ases ;* […] [iels] *sont en relation avec la terre, la nature sauvage, non domestiquée ;* […] [iels] *assurent la fécondité des hommes, mais aussi des animaux et celle de la végétation ;* […] [iels] *sont beaucoup plus libres en amour (sexualité débridée, vagabondage sexuel, l'inceste est courant et admis).* » (Guelpa 2009, §196).

D'ores et déjà, nous pouvons remarquer que les Vanir semblent incarner un point de jonction entre le monde paysan et le monde communal ; évidemment par leur rapport à la terre et au pouvoir qui y circule et qui permet tant la fertilité des sols que la fécondité des sociétés humaines, mais aussi par une importance manifeste du plaisir, d'une forme de fertilité des existences. Les Vanir sont en effet aussi des dieu·éesses lié·es au désir, à l'amour et à la sexualité. Loin d'incarner un monde paysan uniquement fait du travail difficile de la terre, et aliéné à la fertilité du sol, iels font signe vers un monde paysan riche, où travailler à la fertilité du territoire ne va pas sans s'assurer de la fertilité, de la vitalité et de la richesse des existences des paysan·nes. Le culte des Vanir c'est alors l'indication d'un art de la fertilité, l'expression de la joie du monde paysan, analogue à l'art de l'habiter, expression de la joie du monde communal. Le culte des Vanir devient alors une forme de *luxe communal*, de mesure du plaisir, d'une vie *élevée*. Cet art de la fertilité nous enseigne cependant une chose nouvelle, où plutôt à la fois très ancienne et assez nouvelle : le travail de la terre est lié, et ce depuis le culte des Vanir jusqu'aux mondes communaux, à la dignité, au sens que nous avons décrit plus tôt, des êtres humains. Habiter rend digne ; user d'un lieu au point de le faire nôtre, s'assurer de sa fertilité et cultiver le pouvoir qui y circule est un moyen de cultiver la fertilité de nos existences propres.

Cependant, là n'est pas la seule leçon enseignée par les Vanes, iels nous disent quelque chose de supplémentaire. Pour l'entendre, il faut parler d'une guerre qui opposa cette famille de dieu·éesses à une autre, les Ases, ou *Æsir* en vieux-norrois (singulier : Áss (Guelpa 2009)), dont font partie les célèbres Óðinn (Odin) et Þórr (Thor). Cette guerre s'éternisant sans désigner de vainqueur·ses, les dieu·éesses finirent donc par faire la paix en échangeant des otages (Guelpa 2009). Avant d'en venir à cette guerre, faisons connaissance avec ces Ases. Patrick Guelpa (2009) nous dit d'elleux qu'iels renvoient aux deux premières fonctions duméziliennes, souvrain·es et guerrier·ières. Iels sont les dieu·éesses « *du ciel, de la guerre, de la connaissance et des couches supérieures, opposés aux Vanes ;* […] [iels] *représentent la civilisation, la nature domestiquée, l'organisation de la société ;* […] [iels] *sont venus du sud et de l'est de l'Europe, ce sont des nouveau*[·elles] venu[·e]s […] » (ibid., §198). La mythologie nordique serait alors déjà habitée par une différence faite entre le monde paysan des Vanir et un autre monde, celui des *Æsir*, qui renvoie à l'ordre social et aux forces domestiquées, le monde des seigneur·esses. Aussi, et surtout, à l'instar de l'époque contemporaine qui se voit être le théâtre d'affrontements entre les mondes paysans et communaux d'un côté, et les forces étatiques et marchandes de l'autre, les deux mondes nordiques entrèrent en guerre.

Le plus intéressant reste l'interprétation de cet épisode de la mythologie scandinave. Guelpa (2009) nous informe en effet que cette guerre divine se trouve au cœur d'une querelle plus récente, qui oppose les spécialistes entre elleux. Un camp suggérerait que ce mythe est lié à un affrontement bien réel qui aurait opposé les peuples scandinaves dédiés au culte des Vanir à des envahisseur·euses qui auraient amenés avec eux les dieux *Æsir*. Au cœur de la mythologie nordique, il y aurait donc déjà un témoignage de cette longue histoire de forces autoritaires tentant de s'imposer sur les autres mondes[8]. L'autre camp, qui s'oppose à celui de l'interprétation historiciste de la guerre des Vanes, rassemble les héritier·ères de l'analyse de George Dumézil, pour qui ce mythe ne s'origine pas dans un moment historique pendant lequel se seraient affrontés deux mondes, mais bien dans un contenu religieux unique provenant d'une société indo-européenne unitaire. Cette société, le vieux monde norrois, mettrait en avant par ce récit la réunion nécessaire des trois ordres duméziliens, ainsi que leur « *complémentarité* » (Guelpa 2009, §10)

[8] Nous pourrions à partir de là nous plaire à reconstituer ou à imaginer ce qu'aurait pu être une religion et une société nordique fondées sur la perspective de la subsistance et non sur les dieux *Æsir* qui ont su traverser l'Histoire jusqu'à nos jours. Une perspective pour donner suite à cette réflexion pourrait être de mettre en dialogue le monde paysan dont nous avons rassemblé ici de multiples esquisses et les pratiques et les croyances développées par certains *Ásatrúar*, néo-païen·nes qui tente de reconstruire et de pratiquer la religion nordique.

afin de former un ordre social équilibré (Guelpa 2009). Cependant que l'on soit du côté d'une interprétation historiciste de cette guerre ou du côté d'un George Dumézil qui affirme que ce récit ne renvoie à aucune guerre existante mais plutôt à un contenu symbolique qui renvoie à la « *solidarité* » (Guelpa, 2009, §10) des fonctions remplies par les Vanir, les paysan·nes, et les *Æ*sir, les seigneur·esses et les guerrier·ères, il en reste que nous devons remarquer l'hostilité existante entre ces deux domaines du *socius*. En effet, si le récit mythologique de la guerre des Vanes *explique* effectivement le fait que ces domaines sont nécessaires dans la société, le simple fait de devoir l'*expliquer* implique que cela ne va pas de soi, et qu'il y a sans doute une contradiction, voire une guerre, primordiale à conjurer pour celleux qui suivent les *Æ*sir. Ce conflit primordial qui oppose les paysan·nes et les seigneur·esses allié·es au guerrier·ères continuerait alors jusque dans l'œuvre d'une Américaine contemporaine, où le monde paysan, sous les traits de formes communales, affronte les forces de l'État et de la finance. Plus réjouissant : malgré le triomphe de l'État, malgré le fait qu'il ait travaillé à se faire considérer comme triomphant – il n'y a qu'à remarquer que ce sont les *Æ*sir, les seigneurs et les guerriers qui occupent la première place de la mythologie nordique et des sagas qui sont parvenues jusqu'à nous –, et malgré la guerre, le monde paysan a perduré, beaucoup plus discrètement que l'État, mais il a perduré, en témoigne la zad de Notre-Dame-des-Landes qui en a repris nombre de traits.

Il y a alors une contemporanéité qui se crée entre des scandinaves d'autrefois, des paysans d'hier et des zadistes d'aujourd'hui. Les mondes *contre* l'État se peuplent davantage et nous pourrions alors aller plus loin que Kristin Ross (2023) lorsqu'elle reprend Kropotkine pour annoncer l'existence de deux mondes et deux héritages en lutte, le monde de l'État contre le monde des communes. Et nous pourrions le faire en reprenant la conception de l'Histoire que Kropotkine lui-même propose dans *L'État, son rôle historique* (2011) :

> « *À travers toute l'histoire de notre civilisation, deux traditions, deux tendances opposées, se sont trouvées en présence : la tradition romaine et la tradition populaire ; la tradition impériale et la tradition fédéraliste ; la tradition autoritaire et la tradition libertaire. Et de nouveau, à la veille de la révolution sociale, ces deux traditions se trouvent face à face. Entre ces deux courants, toujours vivants, toujours en lutte dans l'humanité, — le courant par le peuple et le courant des minorités assoiffées de domination politique et religieuse — notre choix est fait* » (Kropotkine 2011, p. 49).

Le temps serait alors parcouru par deux forces qui s'opposent, qui inspirent et donnent forme à des incarnations singulières, et qui redéfinissent la forme du temps : il ne peut plus consister en une ligne bien droite car il est tordu par des différences d'intensité : lorsqu'une force gagne en puissance, l'autre diminue proportionnellement. Il ne peut plus être une ligne bien droite car le temps consiste en une répétition en boucle du même conflit ; il n'y a pas de progrès, uniquement une vainqueure temporaire dans une bataille éternelle entre la force libertaire et la force

autoritaire. Ce n'est pas parce que nous avançons dans le temps que nous avançons forcément vers le meilleur, que nous *progressons* : nous sommes toujours face à une logique, à une *tradition*, contraire qui peut nous faire reculer. Cependant, nous sommes toujours face à des incarnations particulières qui participent à des contextes particuliers, les *territoires* de Ross (2023). Il y a donc une différence qui marque la succession du temps. Le temps ne peut alors pas simplement être un cercle qui tourne sur lui-même, car il y a du changement : il ne tend pas vers un point mais vers toujours plus de divers, toujours plus d'incarnations qui se sont affrontées, s'affrontent et s'affronteront. La zad n'est pas un ensemble de peuples honorant il y a bien longtemps les Vanir au Nord de l'Europe, elle n'est pas non plus la ferme d'un·e paysan·ne habitant loin des villes durant le Moyen-Âge, ou même durant le XX^{e} siècle, parce qu'elle ne doit pas faire *avec* les mêmes territoires, c'est-à-dire les mêmes lieux temporalisés, et *contre* les mêmes incarnations de la force autoritaire. Cependant, elle leur est intimement contemporaine du fait de leur participation à une même *force*, à une même *tradition* historique *contre* l'État.

Un problème se présente alors à nous : pourquoi cette contemporanéité. Comment cela se fait-ce qu'une telle continuité puisse se créer entre des populations qui ne se connaissent parfois même pas ? Qu'est-ce qui constitue la courroie de transmission de la *tradition libertaire* ? Pour tenter de répondre à ces questions, retournons une nouvelle fois dans le récit du séjour de Kristin Ross à Notre-Dame-des-Landes. Et arrêtons-nous sur un motif : celui d'un *rythme* particulier à la zad. Souvenons-nous : l'invitée s'attarde sur le fait qu'une journée dans le bocage se structure au fil des tâches qui se présentent et qui semblent fixées par les exigences de l'*ici et maintenant* : conduire les animaux ici ou là, régler les conflits, sortir les pains du four, etc. Elle l'avoue elle-même : « [c]*e qui m'a le plus frappé lors de mes dernières visites à la zad de Notre-Dames-des-Landes, c'est moins le paysage ou ses habitants que la drôle de façon dont le temps passait là-bas* » (ibid., p. 80). Elle ajoute plus loin : « [i]*l ne semblait y avoir aucune urgence à commencer la conférence. De fait, une tâche plus pressante ne tarda pas à se présenter sous la forme d'un troupeau de vaches qu'il fallait emmener dans un champ de l'autre côté de la zad.* » (Ross 2023, p. 84). Dans cet épisode qui précède la conférence pour laquelle Ross était venue séjourner à la zad, les zadistes et l'Américaine semblent voguer de tâche qui se présente en tâche qui se présente. Iels vont conduire des vaches dans un autre pâturage, croiser des gens sur le chemin et prendre le temps de parler avec elleux, qui vont elleux-mêmes librement se joindre à la tâche. Iels vont ensuite se saisir ensemble d'une nouvelle tâche qui se présente sous la forme d'une habitante devant déplacer ses chevaux. Il en ressort que le temps de la zad ne *peut* plus être le temps salarié, comme l'explique l'invitée elle-même : « [c]*'était aussi, bien entendu, un mode d'expérience tout à fait étranger aux rythmes du travail salarié* » (ibid., p. 87). Et en effet, à la zad, le temps ne *peut* plus être divisé selon des horaires fixes et déterminés plus ou moins à l'avance, il ne peut plus

être le temps salarié, parce qu'il est le temps de la zad. C'est la zad qui présente les tâches ; qui demande, pour être pérenne, de s'occuper des animaux, des conflits, des repas, etc. A tel point que l'on pourrait dire qu'habiter la zad, c'est habiter *avec* la zad, en ce sens qu'il faut faire avec ses spécificités, ses besoins et ses caprices.

À partir de ce rythme particulier de Notre-Dame, nous pourrions assumer une hypothèse : le temps communal, grâce aux exigences du territoire, est assez paradoxalement *défonctionnalisé*. En ce sens qu'il est libéré du temps salarié, où chaque espace de temps se voit attribué une fonction définie. Cette hypothèse est inspirée par le travail de Damien Darcis, *Pour une écologie libertaire. Penser sans la nature, réinventer des mondes* (2022), où le philosophe nous propose l'idée que la modernité est aussi une histoire de *fonctionnalisation* des espaces, où ces derniers se retrouvent découpés selon leur seule fonction définie, et cela afin d'accroitre un contrôle sur les habitant·es et sur les milieux. En quelques mots : l'État aménage. « *À chaque zone définie par sa fonction*, écrit Darcis, *correspond ainsi des manières d'être ou des comportements* lissés *au sens où nous ne les choisissons pas (ou dans un cadre extrêmement déterminé*) » (Darcis 2022, p. 143). On travaille à l'usine, on consomme au supermarché, on se repose à la maison. Or, nous dit l'auteur, si la liberté consiste en « *la possibilité pour chaque vivant de composer avec son environnement, autrement dit de répondre à ses besoins et à ses désirs, parfois aussi simples que ceux de pouvoir se chauffer et se nourrir, en interagissant avec le monde qui l'entoure, les communautés paysannes ont été des communautés libres. Parce qu'elle était étrangère à l'idée de nature* [qui sépare le monde entre deux espaces définis : celui de l'humain et celui du non-humain]*, la paysannerie a joui d'une certaine liberté.* […] [L]*es paysans, rivés à leurs besoins, à leurs désirs, dans un monde bien plus soumis au changement que ne le laissent penser les représentations des conservateurs autant que des intellectuels progressistes modifient constamment le cadre dans lequel ils vivent. Celui-ci n'est jamais figé, mais mouvant.* […] [Le monde du·de la paysan·ne] *est par essence un monde brouillé, dans lequel les partages qui fondent l'univers moderne n'existent pas ou sont toujours flous, insaisissables. Ce faisant, le paysan échappe au quadrillage du pouvoir*. » (ibid., pp. 129-130).

Ce sont alors les besoins et les désirs du·de la paysan·ne, ou du·de la zadiste, intimement liés à un environnement et à ses mouvements, nécessaires au contentement de ces besoins et à la résolution de ces désirs, qui les libèrent de la fonctionnalisation des espaces et du temps, qui ne saurait, étant donné l'aspect capricieux du monde habité, y permettre la vie. En peu de mots : la terre libère, et exige notre liberté. De ce fait, la terre devient également le point de jonction entre la zad et la paysannerie. Le temps de la terre, rythmé tant par ses besoins et ses désirs que par ceux des habitant·es, oblige à libérer le temps des horaires qui fondent le rythme du temps salarié,

ou empêche leur apparition. La terre devient un contre-pouvoir aux temporalités de l'État et du capital, et du fait de l'exigence de la terre, le temps, à l'image de l'espace, est alors également *défonctionnalisé* ; l'on n'y fait pas ce qui *doit* être fait, selon un horaire, mais l'on y fait ce qu'il *faut* faire, selon les demandes du territoire. Paradoxalement, l'environnement demande un mode de vie approprié mais devient par le même geste appropriable ; il se donne à participer à un rapport au monde qui ne soit pas celui de l'État.

Serait-ce alors cela la source du lien qui unit paysan·nes, qu'iels soient scandinaves ou français, et communard·es, qu'iels soient d'hier ou d'aujourd'hui : la relation avec cet environnement, cette terre ? Cette terre qui demande que l'on s'occupe d'elle, que l'on se reconnecte en conséquence avec ce qui vient soutenir la vie, et qui, par le même mouvement nous libère de ce qui vient entraver cette relation, c'est-à-dire les logiques et les rythmes du monde financier ? Travailler *avec* la terre, *avec* la zad, serait-ce cela la manière avec laquelle les zadistes ont su se connecter à l'héritage de ce que Kropotkine (2011) nomme la *tradition libertaire* ? Cette intuition, nous ne la tenons pas de nulle part, nous avons déjà croisé une structure semblable alors que nous présentions avec Ross le rapport particulier du·de la paysan·ne à sa terre. À ce sujet nous citions l'intellectuelle : « [e]*n travaillant avec le paysage et le dessinant, par sa connaissance intime d'un milieu spécifique et de la manière d'en user sans en abuser, c'est le paysan qui fait le pays* » (ibid., p. 33). Le terme *avec* porte une certaine réciprocité dans l'action. Si l'on travaille *avec* le paysage, alors, réciproquement, le paysage travaille également *avec* nous, sinon nous dirions que nous travaillons le paysage, tout court. Et si le paysage travaille *avec* nous, alors il travaille. L'espace devient un acteur du monde paysan, et de ce fait, il n'est plus un support inerte *sur* lequel on vit, il devient *territoire* :

> « *Le territoire crée en réalité chez l'habitant un point de vue expérientiel à partir duquel il peut d'autant mieux percevoir le reste du monde et s'y confronter, en offrant un mode d'appréhension, une orientation et un centre de gravité politique fondé sur un engagement actif dans le travail, les pratiques et les détails matériels de la mise en œuvre collective au jour le jour* […] » (Ross 2023, pp. 79-80).

Cela implique qu'habiter un territoire, du fait que l'on y vit, et qu'il va occuper et soutenir notre vie au quotidien, c'est se laisser affecter par lui, accepter qu'il va participer à notre manière d'habiter et nous proposer, voire exiger certains gestes, ou une certaine perspective, une certaine orientation de notre part. C'est « [p]*enser nos vies du point de vue de là où on vit, habiter un lieu et devenir habité par lui* […] » (ibid., pp. 101-102), ce qui permet de « *de développer un point de vue, une perspective, une orientation qui ne soit* pas *celle de l'économie* » (ibid., p. 102).

Pour habiter (un territoire), il faut donc se laisser *être habité·e*, il faut être *habitable*, il faut être perméable aux forces qui circulent dans le territoire et accepter qu'elles s'expriment à travers

nous ; nous demandent certains gestes, certaines habitudes, telle que celle de rythmer nos journées à partir des évènements qui se présentent. Nous avons établi plus haut qu'habiter sérieusement consistait à transformer, à s'approprier un territoire, nous comprenons maintenant que ce n'est pas aussi simple que cela, qu'il faut aussi que nous nous rendions approprié à lui. Le territoire, nous dit Ross, est un « *environnement, qui, comme l'écrit Raymond Williams, peut être "reçu et fait et refait", activement façonné et achevé dans et par le travail, le jeu de la bataille – un environnement qui peut être, en un mot,* […] *approprié* » (ibid., p. 79). C'est d'ailleurs tout son intérêt : le territoire est ouvert et accueillant, mais nous savons maintenant également qu'il est aussi exigeant. Il peut être *refait*, approprié, mais pas sans approprier son·a habitant·e.

Afin de nommer ce nouveau rapport au monde instauré *avec* le territoire, ce *point de vue*, cette *perspective*, cette *orientation* « *qui ne soit* pas *celle de l'économie* » (Ross 2023, p. 102) que nous avons mentionnée plus tôt, Kristin Ross convoque Maria Mies et Veronika Bennholdt-Thomsen, ainsi que leur idée de *perspective de la subsistance*. La *perspective de la subsistance*, nous explique Ross, n'est pas « *un modèle théorique abstrait mais* […] *une perspective produite depuis une conception différente de l'"économie", à la fois plus ancienne et plus jeune que le capitalisme, et qui fait de la vie et de la préservation du vivant son principe central. La perspective de la subsistance constitue une orientation résolument différente de celle que suppose la production de marchandises dans la mesure où elle implique de réfléchir à comment – et combien – nous voulons produire et consommer et de s'organiser collectivement à cette fin* » (ibid., pp. 45-46). Plus loin, elle complète : hors des logiques des grandes entreprises productivistes et des aéroports internationaux, « [l]*a subsistance est orientée vers la valeur intrinsèque et l'intérêt des petits producteurs, artisans et paysans. Elle entraine la création progressive d'un tissu de solidarités vécues et d'une vie sociale bâtie sur des échanges de services, des coopératives informelles, la coopération et l'association. Elle cherche à étendre les sphères d'activité qui échappent au règne de la rationalité économique. La subsistance, c'est une vie qui n'est pas modelée et façonnée par le marché mondial, une vie vécue à la lisière du monde organisé par l'État et la finance. Ce sont là les grands traits de la forme-Commune* » (ibid., pp. 64-65). Nous retrouvons ici le principe de la transvaluation : par ses exigences, le territoire nous pousse à instaurer un rapport au monde dans lequel la vie et la pérennisation du vivant acquièrent une importance considérable. Ce faisant, le monde en vient à être modifié : la terre n'est plus une plateforme sur laquelle poser un mode de vie, comme on poserait une maison sur un sol préalablement défriché, elle est la condition de ce mode de vie. Le temps, quant à lui, n'est plus celui du monde capitaliste, il est celui du territoire. Et la logique ne peut plus être celle du marché, elle doit être celle de la vie.

Cependant, cette transvaluation-ci, dont nous comprenons maintenant qu'elle est structurante pour comprendre la commune, mais aussi le monde paysan, ne provient pas de la lutte comme le *luxe communal*, elle provient du territoire-même, comme vient à l'écrire Ross :

> « *Penser nos vies du point de vue de là où l'on vit, habiter un lieu et devenir habité par lui, tout particulièrement maintenant, à la lumière de la destruction de l'environnement vécu, est une réponse à la question de comment développer un point de vue, une perspective, une orientation qui ne soit pas celle de l'économie* » (Ross 2023, pp. 101-102).

Et là se joue quelque chose de très intéressant : car, en reprenant les gestes que nous indique le territoire, en incarnant ce que semble demander le territoire, en acceptant d'*être habité·e par lui*, nous faisons par cela-même revivre un certain rapport au monde, une certaine perspective, qui se révèle alors comme mémorisée puis retransmise par le territoire. Selon cette logique, la terre contiendrait tout un héritage, tout un passé, tout un art de l'habiter, qui réémergerait lorsqu'on l'habite sérieusement. Le trait commun de la *tradition libertaire*, qui unit les Vanir aux paysan·nes et aux zadistes, ce serait alors la perspective de la subsistance, le fait de faire du souci de la vie la mesure du monde qui s'instaure. Cette perspective, nous pourrions l'apprendre en habitant, mais pas n'importe comment. Habiter doit être considéré comme un art qui consiste à travailler *avec* les forces et le pouvoir qui circule dans le territoire, qui, quant à lui, rejoint véritablement l'image de la *source* que nous avions fait émerger en raccrochant nos découvertes au *pouvoir-du-dedans* de Starhawk (2015). En effet, il semble que le territoire contient et met à disposition ce qui est propre à nourrir un *pouvoir-du-dedans*, pourvu qu'on sache *où* et comment le chercher. Le contenu de cette source, cet héritage, serait tissé par l'histoire des mondes paysans et communaux, bref, des mondes de la subsistance. La zad viendrait donc, en habitant le territoire et en incarnant ses gestes, faire exister au présent ce rapport passé à la terre. La perspective du territoire, écrit l'autrice, en devient « *à la fois plus ancienne et plus jeune que le capitalisme* » (Ross 2023, p. 45) ; elle existe à la fois comme un passé qui vient permettre sa réappropriation au présent, et comme réappropriation présente qui fait exister son histoire passée, ce qui vient renforcer sa capacité à être appropriée. Les zadistes, grâce au territoire qui demande certains gestes, doivent retourner dans le passé pour retrouver et hériter de pratiques paysannes, c'est-à-dire les faire exister au présent, mais par le même mouvement, iels font exister d'une nouvelle manière le passé paysan, qui n'est plus un ancêtre du mode de vie capitaliste, mais un mode de vie et un monde à part. Notre rapport au temps est alors tout à fait bouleversé, signe que nous voyageons dans un autre monde : c'est comme si les zadistes étaient parvenu·es à faire exister le passé au présent et à laisser le présent reconfigurer le passé. Ces *réappropriations*, nous dit Ross, « […] *changent notre pensée de ce qui comptait à l'époque et de ce qui compte et peut nous être utile à présent* » (ibid., p. 14) : le passé fut aussi, non seulement la confrontation des *communes* et de l'État, mais aussi la confrontation de la *perspective de la subsistance* et de la *rationalité économique*.

Communes et paysan·nes *contre* État et marché, voici une autre Histoire révélée. Lae paysan·ne devient, par cette Histoire, contemporain·e du·de la zadiste. Plus intéressant encore : iels ont eu accès à ce monde temporel car iels ont habité un territoire. Le territoire, en tant que source de pouvoir, transmet certes des forces de la terre, qui participent à donner forme à un certain rapport au monde, et donc un certain monde, mais de ce fait il se rend également capable de transmettre des forces historiques : un héritage, un ensemble d'expériences, de mondes, de savoirs, de savoir-faire et de possibles qui remontent si loin dans l'Histoire qu'ils nous font habiter un monde, à la fois spatial et temporel, absolument immense, réjouissant et puissant. Grâce au territoire, l'habitant·e en plein Fimbulvetr n'est plus seul·e face aux monstres qui le menacent, iel se retrouve au cœur d'un milliard de mondes qui ont su faire face à la force autoritaire. Iel ne se retrouve plus seul·e face à la défaite et retrouve le possible de la victoire, et tout cela est concentré dans ce qui ne semblait être qu'un bout de terre comme tant d'autres : le territoire. Plus qu'apprendre que l'on peut habiter tout en luttant contre ces monstres qui nous semblaient rendre la terre inhabitable, les zadistes nous apprennent par l'habiter à retrouver la source de notre pouvoir, de notre capacité à lutter mais aussi à recréer des possibles, des existences et des mondes qui ne reprennent pas les formes et les logiques de nos monstres. Et tout cela, iels l'apprirent elleux-même du territoire avec lequel iels sont entré·es en relation. Cela nous indique une nouvelle piste : apprendre du territoire. Mais pour apprendre de lui, il faut d'abord le comprendre. Pour cela, continuons vers notre prochain terrain.

2. Une grammaire de l'habiter

> « *L'un d'entre eux est Heimdall*[9]*, que l'on appelle l'Ase blanc, et qui est grand et sacré. Il fut enfanté par neuf vierges, qui étaient toutes sœurs. Il porte également les noms de Hallinskidi*[10] *et de Gullintanni ("dents d'or"), et [de fait] ses dents sont en or. Il habite à l'endroit appelé Himinbiorg, qui est situé près du Bifrost*[11]*. Heimdall est le veilleur des dieux, aussi siège-t-il là, à l'extrémité du ciel, afin de garder le pont contre les géants des montagnes. Il a besoin de moins de sommeil qu'un oiseau, il voit à cent lieues à la ronde aussi bien de nuit que de jour, et il entend croître l'herbe sur la terre, la laine sur les moutons, et tout ce qui fait plus de bruit que cela. Il possède une trompe qui est appelée Giallarhorn et dont on entend le son par tous les mondes. [D'autre part,] la tête est appelée "épée de Heimdall"* »
>
> Extrait de la Gylfaginning, chapitre 27[12]

Voix moyenne

Au terme de notre premier terrain, nous sommes arrivé·es à cet objet étrange, le territoire. *Étrange* car il ressemble à un bout de terre comme les autres, et pourtant, il s'est révélé être le cœur battant d'une pratique politique, à la fois ancienne et contemporaine, qui sut rendre leur *dignité*, au sens anarchiste synthétisé par Daniel Colson (2019), à des personnes qui ont choisi de l'habiter. Avec le territoire, l'habitant·e semble pouvoir se ressaisir de son *pouvoir-du-dedans*, tout en faisant exister tout l'héritage paysan et libertaire contenu dans l'Histoire et les terres. Le territoire, c'est-à-dire ce bout de terre habité, et donc approprié, rend alors possible la fin que l'on attendait de la lutte et de la révolution. Il la rend possible en la transformant en un moyen de lutter ; « *les moyens devenant la fin* » (Ross 2023, p. 104), comme l'écrit Ross pour définir le processus au cœur de la commune.

Ce bout de terre semble agir comme une singularité : en son sein, nos conceptions et nos repères trouvent leurs limites. La liberté ne semble plus être un agir entièrement déterminé par la volonté d'un sujet, puisqu'elle nait des contraintes du territoire. L'agir lui-même ne peut plus être considéré comme le fait de simplement donner une forme matérielle à une volonté étant donné que le territoire participe à la forme de l'agir de son habitant·e. Le temps linéaire et progressiste

---

[9] Heimdallr en vieil islandais « *ou, plus rarement* Heimdalr » (Sturluson 1991, p. 168. Note de Dillmann).
[10] En vieil islandais *Hallinskiði*, « *désignation poétique du bélier* […] » (Sturluson 1991, p. 168. Note de Dillmann).
[11] Le Bifrost est le pont arc-en-ciel qui relie la Terre au ciel. Il a été fait « *avec plus d'art et de talent que les autres* ouvrages [la note de Dillmann située à la page 154 précise que pour *talent*, « *le texte dit :* kunnátta*, mot signifiant d'abord "connaissance", "capacité", "talent", "soin", "habileté", mais il est parfois utilisé également pour désigner la science magique* » (Sturluson 1991, p. 154).] » (Sturluson 1991, p. 42) et s'effondrera malgré tout lors du Ragnarök lorsque les géants tenteront de l'emprunter pour partir en guerre contre les dieux.
[12] Extrait issu de Snorri Sturluson (1991) pp. 58-59.

est ébranlé également ; le passé trouve à travers le territoire une manière de coexister avec le présent. Plus encore, le territoire semble renfermer tout un héritage, une « *mémoire organique* » (Ross 2023, p. 57), qui se met à exister lorsqu'une terre devient habitée, c'est-à-dire devient un territoire. Enfin, c'est aussi notre conception de la lutte et de la problématique que nous nous sommes donnée qui se retrouve sans dessus-dessous ; avec le territoire, la lutte ne se limite plus à une expression romantique de l'énergie des militant·es par la révolte. Elle devient un moyen d'expression de l'être devenu habitant·e, elle devient une manière d'instaurer la dignité des êtres qui luttent dans l'« *ici et maintenant* » (Ross 2023, p. 12). Les corps alliés *avec* le territoire parviennent à ne plus seulement être des corps en lutte : ils sont déjà les corps libérés que l'on attendait pourtant après la révolution, en récompense de cette dernière. Le territoire produit alors le prodige suivant : d'une Terre que nous pensions inhabitable du fait des monstres qui la dévorent, elle et notre futur, nous passons, avec la perspective offerte par le territoire, à une Terre, qui du fait de ce qui la menace, est d'autant plus *appropriable* (Ross 2023), convertible en territoires, puis en autant de mondes.

Nous semblons ici nous retrouver dans une situation analogue à celle d'un·e anthropologue qui a eu accès à une pratique qui lui semble étrange ou ne pas faire sens, et qui pour la comprendre doit la replacer dans les coordonnées depuis lesquelles elle existe. Que perdons-nous à penser le territoire selon des concepts qui ne semblent pas convenir ? Ne nous apparait-il pas comme étrange car nous ne sommes pas habitué·es au monde auquel il participe ? Il faut donc apprendre à parler de cet objet depuis la logique dans laquelle il s'épanouit vraiment, et qui nous permettra de comprendre à la fois pleinement le territoire et la manière d'habiter qui permet de l'instaurer et d'agir *avec* lui. Pour ce faire, il semble judicieux de nous diriger vers notre second terrain : *Habiter en oiseau* (2023). Ce livre, manifestement sur l'habiter, s'articule autour de la question du territoire des oiseaux, à partir de laquelle Vinciane Despret va présenter une enquête. Au fil de cette enquête, la philosophe suit les théories ornithologiques sur le territoire afin de proposer un changement de regard, que nous aurons l'occasion d'explorer ici sous les traits d'un changement de grammaire qui semble se faire au sein d'*Habiter en oiseau* (2023). Ce changement de grammaire traduit un autre rapport au monde au sein duquel le fait d'*habiter un territoire* tel que nous l'avons esquissé pourra réellement prendre sens.

Comme nous, Despret semble partir d'une notion de *territoire* étrangère aux temps et au lieux appropriés que nous avons découvert. En effet, dès le début d'*Habiter en oiseau*, elle retrace un paysage de significations propre à notre culture moderne occidentale dans lequel est pris le *territoire*. Directement, nous repérons que ce paysage le dépotentialise de tout le pouvoir qui l'habite et que nous avions découvert avec Ross (2023). En effet, dans cet horizon de sens, le territoire consiste en un bout d'espace qui n'existe que pour être conquis ou reconquis. Dans la

modernité occidentale, il se trouve au cœur d'une traduction du mode d'"*habiter*" existant dans le monde *culturel* basé sur la propriété privée, à destination du monde *naturel*. On parle en effet du territoire des animaux ou des sociétés considérées comme *sauvages* comme nous parlons de notre rapport propriétaire à la terre. L'autrice développe :

> « *On pourrait bien-sûr interroger une coïncidence*, propose Vinciane Despret *: le terme "territoire" avec une connotation très marquée de "propriété exclusive dont on s'empare" apparaît dans la littérature ornithologique au XVII^e^ siècle, c'est-à-dire au moment même où, selon Philippe Descola et de nombreux historiens du droit, les Modernes résument l'usage de la terre par un seul concept, celui de l'appropriation.* […] [L'appropriation] *redéfinit le droit de propriété comme un droit individuel et repose à la fois sur l'idée d'un contrat qui redéfinit les humains comme des individus et non des êtres sociaux (la "propriété" du droit romain résultait d'un partage et non de l'acte individuel, un partage sanctionné par la loi, les coutumes et les tribunaux), sur de nouvelles techniques de mise en valeur de la terre qui exigent que cette terre soit délimitée et que sa possession soit garantie, et sur une théorie philosophique du sujet, celle de l'individualisme possessif qui reconfigure la société politique comme un dispositif de protection de la propriété des individus. On connaît les conséquences dramatiques de cette nouvelle conception de la propriété, ce qu'elle a favorisé et ce qu'elle a détruit. On connaît l'histoire des* enclosures*, l'expulsion des communautés paysannes des terres dont elles avaient jouissance coutumière et l'interdit qui les a frappées de prélever dans les forêts les ressources essentielles à leur vie* » (Despret 2023, p. 28).

Si la philosophe des sciences prend ses distances avec cette coïncidence (la contemporanéité de l'apparition du terme de *territoire* dans l'ornithologie et de la transformation de la propriété par les Modernes) parce que « [c]*e serait aller trop vite* » (ibid., p. 29) et oublier quelques nuances importantes qui caractérisent l'apparition de l'idée de *territoire* dans la littérature ornithologique, le fait qu'elle la mentionne reste très intéressante. En effet, dans l'extrait que nous avons retranscrit, l'on retrouve trois mots centraux dans le rapport propriétaire au monde : le *territoire*, l'*appropriation* et l'*individu*. Le *territoire* revoie ici à un espace passif, uniquement "capable" d'être conquis ou reconquis, c'est-à-dire *approprié*, mais au sens de transformé en « *propriété exclusive* » (ibid., p. 28) par des *individus*. *Individus* qui sont quant-eux à l'image de l'espace divisé en un quadrillage de propriétés délimitées : des êtres séparés du monde et qui se définissent entièrement par eux-mêmes. On peut inférer que dans ce paysage conceptuel, l'on ne puisse parler d'*habiter* que comme une occupation d'un bout d'espace. L'*habiter* par excellence serait alors l'*appropriation* en tant que fait d'acquérir un bout d'espace à soi et d'ainsi devenir la figure tutélaire de ce monde : un·e propriétaire.

Vinciane Despret va en fait reprendre tout au long de son ouvrage ces trois termes dans une nouvelle langue, afin de transformer leur sens et de traduire un rapport au monde non-propriétaire, qui n'est donc pas celui de l'État et de la finance, mais celui du territoire et de l'habiter. Cette nouvelle langue ressemble très fortement au français : les mots ont un sens proche, si pas

identique, la plupart du temps, la grammaire est également analogue, à l'exception d'au moins trois phénomènes. En effet, l'on retrouve dans la langue de Despret une voix absente du français, l'usage d'une troisième personne à la sémantique particulière, et une valeur spécifique du pluriel. Ces phénomènes traduisent tous les trois une autre manière de se rapporter au monde que nous pourrons alors mieux comprendre au fil de notre apprentissage de ce que nous pourrions nommer la *grammaire de l'habiter* de Despret.

Commençons par explorer cette mystérieuse voix, et d'abord la notion linguistique de voix elle-même. Selon la *Grammaire méthodique du français* de Jean-Christophe Pellat, Martin Riegel et René Rioul (2009), la voix est en grammaire un cas particulier de la *diathèse verbale*, « *c'est-à-dire des rapports de construction et d'interprétation que le verbe instaure avec les constituants qu'il régit dans la configuration de la phrase : son sujet et, d'autre part, son ou ses compléments ou le terme attribut* […] » (Pellat, Riegel et Rioul 2009, p. 390). Autrement dit, il s'agit de « *la façon dont le verbe distribue les rôles sémantiques de ses actants* » (ibid., p. 437) : de l'effet du verbe sur les autres composants de la phrase, qui instaure une construction et une valeur interprétative particulière. Par exemple, dire à la voix active "*Jeanne habite le territoire.*" ou à la voix passive "*Le territoire est habité par Jeanne.*" revient à métamorphoser la construction de la phrase en modifiant la voix du verbe, mais aussi à altérer la manière dont on interprète chacun des éléments : l'action du verbe est réalisée par *Jeanne* à la voix active, elle est subie par *le territoire* à la voix passive. Pellat, Riegel et Rioul répertorient trois voix en français : active, passive et pronominale (exemple de cette dernière : "*Jeanne se sait victorieuse.*"), mais dans la grammaire de Despret, on en trouve une quatrième : la voix moyenne.

Afin de trouver un point d'ancrage depuis lequel identifier cette quatrième voix, nous allons nous plonger au cœur de l'ouvrage de la philosophe belge, dans le chapitre 4, « *Possessions* » (Despret 2023, pp. 118-130). Dans ce chapitre, Despret nous confie une histoire qui pris la forme d'un article de 1934 publié par l'ornithologue britannique Julian Huxley, dans une revue ornithologique amateure, *British Birds*. Dans cet article, Huxley explique avoir observé avec un collègue, Henry Eliot Howard, le comportement étrange d'une population de foulques macroules sur un étang partiellement gelé dans le Worcestershire. Despret raconte :

> « [L]*e 31 décembre, Huxley et Howard se rendent à un plan d'eau artificiel où vivent des foulques macroules. Plusieurs couples occupent des territoires et leurs attitudes attestent le fait que l'espace est bien partagé, territorialisé. La nuit du 31 décembre au 1er janvier, il gèle assez fort. De retour à l'étang où il se rend seul, Huxley constate qu'une bonne partie des eaux de sa surface est figée par la glace. De tous les oiseaux présents à ce moment-là, seul un couple adopte encore un comportement territorial, le couple qui occupe la partie partiellement non gelée de l'étang. Les autres oiseaux, dit Huxley, dont le territoire a été gelé, ont comme perdu leur instinct territorial. Plus remarquable encore, constate-t-il, si un mâle voisin entre dans le territoire du couple encore territorial, le mâle ne réagit pas*

> *tant que le premier reste sur la partie prise par la glace. La glace, conclut Huxley, a en quelque sorte transformé le territoire en "terrain neutre"*. […] [L]*e comportement territorial dépend non seulement d'un état physiologique interne, mais également de la manière d'être du terrain, de sa présence effective* » (ibid., p. 123).

L'autrice s'applique ensuite à dérouler cette histoire :

> « *L'espace, visiblement, change de propriétés. Et si l'on parle de comportement territorial, sans doute devra-t-on envisager que le milieu lui-même "se comporte",* qu'il se laisse*, ou non*, approprier*. L'espace coopte des modes d'attention, des manières d'être. Il contient des forces, comme l'écrit le philosophe spécialiste de l'éthologie Thibault De Meyer, des puissances, que des actes de territorialisation viennent chercher.* […] *Si le comportement territorial est un comportement d'appropriation il ne l'est plus au sens le plus commun de "posséder" ou d'acquérir, mais au sens de rendre "propre" à soi* » (ibid., pp. 123-124).

Nous reconnaissons dans cet extrait des motifs que nous avons croisés sur notre premier terrain : le territoire *se comporte*, il est donc actif. Il *coopte des manières d'être*, à la manière de la terre qui invite à certains gestes, certaines habitudes. Ajoutons qu'« [il] *contient des forces* » (Despret 2023, p. 124). Le terme d'*appropriation* est présent également, et renvoie au fait « *de rendre "propre" à soi* » (ibid.), ce qui semble proche de la définition de l'*appropriation* de Lefebvre que nous avons trouvée chez Kristin Ross, à savoir le fait de transformer « *en son bien quelque chose d'extérieur* » (Lefebvre, cité par Ross 2023, p. 102), et ce par l'usage. Cependant, un élément vient s'ajouter : « *le milieu* […] *se laisse, ou non, approprier* » (Despret 2023, p. 123). Il pourrait alors *refuser* de devenir territoire, comme dans le cas des foulques, qui visiblement ne parviennent pas à faire territoire avec une surface d'eau gelée. Cela vient radicaliser la relation *avec* le territoire que nous avons découverte dans notre premier terrain, car si *avec* renvoie au fait que l'autre, ici le milieu, participe à la relation et à la forme qu'elle prend, il n'implique aucunement que le milieu doit participer de la manière que nous attendons. Le milieu peut tout aussi bien ne pas participer. Des tentatives d'habitation, comprises comme des relations d'appropriations, peuvent échouer. Nous pourrions même nous figurer des milieux plus ou moins habitables, plus ou moins disposés à devenir des territoires. Nous pourrions également imaginer que cette capacité varie dans le temps, en fonction des saisons par exemple, comme dans le cas de l'étang des foulques macroules, où le gel hivernal rend le milieu inappropriable. Tout cela nous renvoie alors de nouveau à un véritable art de l'habiter, pour lequel il faudrait acquérir une compréhension fine et une attention appuyée à l'égard d'un milieu qui peut nous faire réussir notre œuvre, comme la faire échouer, et avec lequel nous ne pouvons pas alors travailler n'importe comment. Avec lequel il s'agit de faire ou de ne pas faire à partir de ce qu'il peut faire ou ne pas faire.

Mais revenant plus loin sur cette affaire de foulques macroules, Despret nous permet d'encore préciser notre compréhension de l'*appropriation* :

> « *Lorsque je dis que l'espace change de propriétés, c'est pour désigner d'abord le fait qu'il peut être vécu différemment, qu'il peut, comme chez les foulques macroules de Howard et Huxley, être pris tantôt dans un agencement territorial, tantôt,* littéralement, *être déterritorialisé. Mais qui ou qu'est-ce qui est déterritorialisé ? L'espace gelé ou le foulque qui ne vit plus le territoire comme sien ? Je dirais les deux, justement, car tous les deux ont été désappropriés après avoir été appropriés l'un à l'autre* » (Despret 2023, p. 124).

À partir de ces éléments, et à l'aide de Souriau et de Lapoujade, la philosophe arrive à l'idée que l'*appropriation* consiste à « *faire exister en propre* » (Lapoujade cité dans Despret 2023, p. 125), plus tôt Despret écrivait « *rendre "propre*" *à soi* » (Despret 2023, p. 124). Nous pourrions alors dire que l'*appropriation* chez Despret concerne le fait de faire exister une chose à travers *soi*, et l'on dira par conséquent « *de l'être qu'il approprie son existence à de nouvelles dimensions* » (ibid., p. 125). L'idée semble analogue au concept de *diathèse verbale*, comprenant celui de *voix*, que nous avons croisé plus tôt avec Pellat, Riegel et Rioul (2009) : comme dans l'appropriation, une chose, le verbe dans la diathèse verbale, influence la manière dont les autres choses existent. Habiter un territoire, que l'on s'approprie inévitablement, reviendrait par conséquent à exister sur un mode proposé par le territoire. Nous pourrions dire : habiter un territoire consiste à exister selon sa voix. Cependant, pour être complet·ète, nous avons aussi vu que le territoire existait également à travers la voix de ses habitant·es, qui dans le cas de zad par exemple, travaillaient à rediriger les forces circulant dans le lieu *contre* l'État.

Pour conclure son détour par l'appropriation, la philosophe reprend un passage de *La Propriété de la terre* de Sarah Vanuxem (2018) qui lui permet d'expliciter cette notion. Le choix du passage est très intéressant tout autant que la phrase conclusive de Despret :

> « *On retrouvera une conception très proche dans le livre de la juriste Sarah Vanuxem* […] *: "Dans les douars chleus montagneux, s'approprier un lieu consiste à le conformer à soi et à se conformer à lui ; s'approprier une terre revient à se l'attribuer comme à se rendre propre à elle." Ce qui veut dire que l'on est territorialisé tout autant qu'on territorialise* » (Despret, 2023, p. 125).

Cet extrait contient trois formules similaires, y compris au niveau de la forme ; deux que Despret va rapporter de Vanuxem, et une que Despret va écrire elle-même en reprenant, en s'appropriant, à la fois l'idée de Vanuxem et sa formulation. Vanuxem écrit : « *s'approprier un lieu consiste à le conformer à soi et à se conformer à lui* » (Vanuxem cité dans Despret 2023, p. 125) puis « *s'approprier une terre revient à se l'attribuer comme* [ici au sens *tout autant qu'*] *à se rendre propre à elle* » (ibid.). Enfin, Despret reprend : « *on est territorialisé tout autant qu'on territorialise* » (Despret 2023, p. 125). Chez Ross (2023), nous avons également aperçu ce genre de constructions, pensons à cette formule sur laquelle nous nous sommes arrêté·es : « *habiter un lieu et devenir habité par lui* » (Ross 2023, p. 102). Dans notre troisième texte-terrain, nous retrouverons encore un passage analogue : « […] *des "lieux" (*thana*) qui transforment et qui sont*

transformés par les kumpanji [compagnies de Roms de Provence installées en un lieu] » (Foisneau 2023, pp. 181-182). Quelle est la structure commune de tous ces extraits ? Dans chacun des cas, une action effectuée par un·e acteur·ice suppose une action simultanée et réciproque qui va s'appliquer sur ellui. On *conforme à soi*, mais par le même mouvement on *se conforme* à ce que l'on *conforme*. S'*approprier une terre*, autrement dit la rendre propre à soi, revient aussi à se *rendre propre à elle*. Quand on est *territorialisé*, on *territorialise* en même temps. Lorsqu'on *habite un lieu*, on devient *habité par lui*. Et enfin, des lieux *transforment* et sont *transformés* par des *kumpanji*. Dans chacun de ces cas, il y a un principe sous-jacent : le sujet « *effectue en s'affectant* » (Benveniste 1966, p. 173). C'est là la définition que le linguiste Emile Benveniste propose de la voix moyenne dans le quatorzième chapitre, « Actif et moyen dans le verbe », de ses *Problèmes de linguistique générale* (1966, pp. 168-175). Mais il y a plus : ce chapitre de Benveniste est l'une des briques élémentaires de « Factures/fractures : de la notion de réseau à celle d'attachement », un article de 2000 écrit par le socio-anthropologue et philosophe français Bruno Latour.

Dans cet article, Latour entend élargir une offre politique existante, qui se limiterait à un débat entre les réactionnaires, qui « *croient que, sous prétexte qu'il n'y a pas de détachement possible, il faut demeurer toujours dans les <u>mêmes</u> attachements* » (Latour 2000, p. 4), et les progressistes qui, à l'inverse, pensent un détachement possible dans l'avenir. Le problème, nous explique Latour, c'est que les premier·ières, conséquemment à leur prédicat initial (impossibilité de se défaire de nos liens), cherchent à nous maintenir coûte que coûte à nos liens même si ces derniers sont mortifères. Tandis que les second·es se trompent, tout simplement ; les progressistes, même si leurs combats pour nous libérer de nos liens néfastes sont légitimes, pointent la figure idéale du « *sujet maître de soi,* […] *littéralement, sans objet* » (ibid., p. 5) comme objectif à atteindre. Or, nous dit le fondateur de la théorie de l'acteur-réseau, l'on ne peut se défaire de nos liens sans les substituer à d'autres. Même ce *sujet maitre de soi* reste, de fait, attaché à la maitrise de soi (Latour 2000). Cette offre politique limitée se voit dédoublée d'une offre épistémologique, elle aussi limitée : lorsqu'on se lançait dans les sciences sociales au début du XXI^{e} siècle témoigne Latour, l'on était sommé·e de « *prendre parti* » (ibid., p. 5) sur la question "*De l'individu ou des structures de la société, qui commande ?*" L'individu est-il déterminé par la société ? Faut-il alors étudier les structures pour dévoiler ce qui nous *maitrise* ? Ou alors, l'individu *maitrise*-t-il la société ? En quel cas c'est lui qu'il faut interroger pour comprendre comment fonctionne le monde social (Latour 2000). Devant ces offres limitées, il y a par conséquent un travail philosophique à faire.

Afin d'amorcer ce travail, le philosophe reprend une définition plus précise de la voix moyenne, que l'on trouve également dans les *Problèmes de linguistique générale* de Benveniste

(1966) : le moyen est une voix qui consiste dans le fait que le sujet soit intérieur au procès de la phrase, le procès étant la résolution des « *différentes notions exprimées par le verbe* » (CNRTL « Procès »). Plus encore, Latour pointe le geste remarquable du linguiste qui consiste à placer cette définition du moyen au fondement de la généalogie des voix. En effet, Benveniste « *fait du moyen l'ancêtre de la forme passive* » (Latour 2000, p. 2. Note de bas de page). L'opposition entre l'actif et le passif n'est plus l'opposition fondamentale, et l'opposition entre le moyen et l'actif, autrement dit l'intériorité (voix moyenne) ou l'extériorité (voix active) du sujet à l'action devient la plus primordiale. Il ne s'agit plus de d'abord se demander si le sujet subit ou est *agent*, mais s'il est *à distance* de l'action qu'il effectue ou s'il est lui-même *affecté* dans le processus. Le sujet sortira-t-il indemne, toujours le même, de son procès ? Si oui, nous sommes dans l'actif, si non, alors nous sommes dans le moyen. La voix moyenne renvoie donc à un sujet plongé dans le monde, qui l'habite pleinement, et de ce fait, qui est pleinement habité par lui ; il *affecte* autant le monde que le monde l'*affecte*. Nous pourrions à partir de là retravailler notre lexique, et poser une distinction entre *occuper* et *habiter*. *Habiter* serait le fait de séjourner dans un environnement depuis son intérieur, c'est-à-dire en prenant part aux processus qui y agissent, qui créent et maintiennent la vie du lieu. Lae paysan·ne habite un lieu parce qu'iel travaille *avec* lui, et iel devient partie intégrante de la vie du lieu parce qu'iel participe et profite des processus qui s'instaurent et qui assurent la subsistance de ce qui devient un territoire. La voix moyenne vient alors traduire ce rapport interne au monde. À l'inverse, l'occupant·e peut se contenter de l'actif et du passif, car iel se pose *sur* un lieu ; iel séjourne dans un environnement depuis son extérieur, sans prendre part aux processus vitaux qui s'y animent. Iel séjourne donc sans, voire malgré, cet environnement. Ainsi, l'on *occupe* un terrain lorsqu'on y construit une maison qui n'est pas pensée pour faire subsister un écosystème singulier déjà-là. L'on *occupe* également une chambre d'hôtel que l'on loue et dans laquelle nous n'osons pas opérer de transformations propres à se l'approprier. Précisons que ce sont là des idéaux-types, et nous pouvons imaginer une multitude de cas nuancés qui viendraient se placer dans un continuum s'étirant entre les deux notions.

Latour ne va cependant pas se contenter de cette définition de la voix moyenne. Il va la retourner : du moyen comme voix au sein de laquelle le sujet affecte le monde en étant réciproquement affecté ce dernier (Benveniste 1966), le sociologue avance une relation où c'est par le fait que le monde l'affecte que le sujet peut trouver le moyen de l'affecter en retour. Latour (2000) nomme cette relation le *faire-faire*. Nous pouvons retrouver ce *faire-faire* dans *Habiter en oiseau* (2023), lorsque Despret souligne le fait que les chercheur·euses qu'elle convie ont su laisser place à « *des histoires moins déterministes, des histoires qui laissent des marges de manœuvre plus importantes, aux oiseaux comme à ceux qui les observent* » (Despret 2023, p. 159). À l'origine de ces histoires, nous dit Despret, il y a « *la formidable exubérance des oiseaux, leur*

inventivité, leur remarquable capacité à faire[13] *sentir l'importance du territoire et la beauté mise au service de cette importance* » (ibid.) qui a « *dû jouer en faveur d'une certaine attention et d'une certaine imagination* » (ibid.) chez les chercheur·euses qui ont fait exister ces histoires, *avec* les oiseaux qui les ont *fait faire*. Avec d'autres mots : c'est par le fait de se laisser affecter par leur objet d'étude que les ornithologues ont eu la capacité de faire exister un travail qui laisse davantage de place à la vie riche et étonnante d'oiseaux moins déterminés et davantage capables d'inattendu, ceux-là même qui ont *fait faire* le travail de *leurs* chercheur·euses.

Avec le *faire-faire*, non seulement le sujet est jeté dans le monde, et le monde est ouvert au sujet, mais en plus, par le fait d'être *habitant-habité* du monde, il acquiert la capacité de puiser dans les forces, ou ce que Starhawk (2015) nomme le *pouvoir*, circulant dans les territoires de ce monde. Habiter ne veut alors pas simplement dirDe e séjourner dans un lieu depuis son intérieur, mais se rendre capable d'agir, autrement dit cultiver son propre *pouvoir-du-dedans* (Starhawk 2015) *depuis* ce territoire, à partir des flux qui s'instaurent dans ce lieu en relation avec ses habitant·es. Parler à la voix moyenne permet de traduire un principe pragmatique derrière cette relation encapacitante : nos attachements nous *font* agir, nous *font faire*, et alors, « *la liberté devient le droit de n'être pas privé des liens qui font exister* » (Latour 2000, p. 14). À l'inverse, une "émancipation" basée sur le détachement fait prendre le risque de diminuer la capacité d'action en privant le sujet d'attachements qui nourrissent son pouvoir. Ce principe pragmatique est au cœur d'*Habiter en oiseau* (2023), dans lequel Despret présente comment les territoires permettent d'habiter, et nous incite à prêter attention au *où* dans lequel l'on se sent *chez soi*. Lorsque, tout au long du livre, elle demande aux chercheur·euses de « *répertorier ce que les territoires engagent et créent comme manières d'être, comme manières de faire* » (Despret 2023, p. 45) afin de « [c]*réer des mondes plus habitables* » (ibid.), nous sommes en plein dans cette logique qui cherche à visibiliser le *où avec* le *soi*, exprimés à la voix moyenne, et qui prend là des formes très politiques : le *où avec le soi* est une porte de sortie à nos impasses politiques. Le *où* nourrit la créativité du *soi*, sa capacité à être multiple, à s'exprimer et à exister de différentes manières, c'est-à-dire à être digne.

Revenons à l'article de Latour (2000), où l'on découvre la promesse politique qui se cache derrière le fait de parler à la voix moyenne : la radicalisation du principe anarchiste du refus du·de la maitre·sse, poussé jusqu'à un refus de la maitrise elle-même. Refuser la maitrise, nous dit Latour (2000), c'est refuser tout à la fois le sujet *souverain*, qui *maitrise* une société entièrement déterminée, et le sujet entièrement déterminé et *maitrisé* par les structures *souveraines* du social. C'est laisser place à des relations de co-capacitation, de co-habilitation, qui permettent de

[13] Nous soulignons.

l'inattendu, de la surprise, de l'invention. *Faire être* succède à la maitrise si l'on suit Latour (2000) ; il ne s'agit plus de penser des formes déterminées qui s'imposent à un individu, ou de penser une matière passive à laquelle l'individu peut donner forme selon sa volonté. Il faut maintenant penser une « *cascade d'évènements irréversibles qui nous chassent devant eux* » (Latour 2000, p. 12). En somme, refuser la maitrise consiste dans le fait d'accepter d'être affecté, d'être mû par cette cascade en abandonnant l'idée que cela revient à abdiquer notre liberté. Certes, nous ne maitrisons plus, mais nous agissons ; nous dansons *avec* les courants cette cascade. Elle nous entraine, mais nous participons au mouvement : nous nourrissons le débit et infléchissons les flux qui nous infléchissent. Plus que le *faire être*, c'est l'agir qui succède à la maitrise. Et si en habitant un territoire, ce dernier nous apprend à devoir refuser la maitrise, alors il nous pousse également à agir. Une politique de l'habiter, c'est alors une politique qui encourage à *rester* en un lieu et à se fondre *avec* lui dans une relation réciproque (renoncer à la maitrise), et par cela-même se mettre en mouvement. L'habitant·e instaure *avec* le territoire un mouvement rythmé par les demandes du territoire à l'habitant·e et de l'habitant·e au territoire, et se faisant par toutes les transformations qui se produisent par cette danse de l'*habitant·e-habité·e et de l'habité-habitant*. Habiter, une fois compris à la voix moyenne, devient une véritable politique de l'agir et une proposition pertinente aux sentiments d'immobilisme et de paralysie à l'origine de notre enquête. Trouver des lieux à habiter, *avec* lesquels agir semble alors devenir une priorité. Il faudrait parvenir à pouvoir décaler le regard des monstres qui nous effraient, même juste un instant, et porter attentions à des *où* que nous pourrions nous approprier, dans lesquels se fondre pour retrouver notre dignité. À partir de là, nous serions à même de sortir de la tétanie, d'avoir un autre point, plus rassurant et plus important à fixer. Puis, depuis ce point, cultiver du pouvoir, de la capacité d'agir.

Reprenons le fil de notre analyse grammaticale. Nous venons de découvrir que lorsque nous lisons « *s'approprier un lieu consiste à le conformer à soi et à se conformer à lui* » (Vanuxem cité dans Despret 2023, p. 125), « *s'approprier une terre revient à se l'attribuer comme à se rendre propre à elle* » (ibid.), « *on est territorialisé tout autant qu'on territorialise* » (Despret 2023, p. 125), « *habiter un lieu et devenir habité par lui* » (Ross 2023, p. 102), ou encore « […] *des "lieux" (*thana*) qui transforment et qui sont transformés par les* kumpanji » (Foisneau 2023, pp. 181-182), nous sommes face à une forme que peut prendre la voix moyenne, absente du français, mais manifestement présente dans la *grammaire de l'habiter*. Nous pourrions aussi ajouter une autre forme possible pour cette voix, qui s'actualise dans des expressions comme *faire science avec les oiseaux* ou « [e]*n travaillant avec le paysage* » (Ross 2023, p. 33). Évidemment dans cette structure, le sens d'*avec* est délimité : le mot renvoie à une action collective qui suppose un *faire-faire*. L'ensemble de ces structures du moyen renvoient à un agir réciproque, qui lui-

même renvoie à un rapport au monde libéré de la maitrise et donc tout entier dévolu au mouvement et à une action résultant d'un *faire-faire*. La voix moyenne devient par cela l'expression de la bonne nouvelle de l'habiter et du territoire : nous n'avons plus à porter la responsabilité d'être des démiurges ; d'à tout prix chercher le moyen d'avoir une action uniquement déterminée par notre volonté afin d'affecter le monde selon une intention qui doit être libre, idéale et parfaite. Nous n'avons plus non plus à porter le poids des plans d'un démiurge extérieur au monde, qu'il se nomme Dieu, Nature déterminée ou État, et qui s'imposeraient à nous. Notre action devient à la fois moins grave et plus importante. Libéré·es de la maitrise, nous pouvons agir.

Parler en araignée

Il existe au moins une autre forme de moyen, qui se retrouve dans des cas où le simple usage de certains verbes dans certains contextes suppose directement cette voix. D'une certaine manière, ces verbes portent en eux-mêmes la réciprocité de l'action. Un exemple de ce cas pourrait se trouver dans l'usage des verbes *posséder*/*être possédé·e* que Vinciane Despret travaille dans *Habiter en oiseau*, plus précisément dans le chapitre « Possessions » (Despret 2023, pp. 118-130). Dans cette partie de son livre, la philosophe opère un déplacement de sens du syntagme *posséder* : de l'idée de possession d'un territoire qui serait la transformation de l'espace « *en "sien"* » (Despret 2023, p. 40), elle propose de penser la possession d'un territoire par sa transformation « *en "soi"* » (ibid.). Nous passons donc ici de l'acquisition et de l'idée de *propriété*, telle qu'on la retrouve dans la pensée de la modernité, à l'*appropriation*, comprise comme « *rendre "propre" à soi* » (ibid., p. 124). La possession a alors un sens beaucoup plus proche du spiritisme que du droit moderne : il s'agit d'*être possédé·e* par le territoire qui nous fait agir, comme nous pourrions être possédé·e par un esprit. C'est une transformation beaucoup plus intime, qui s'enracine plus profondément que la couche superficielle du *sien*, qui ne contient que ces choses à *soi* qui ne sont pas considérée comme étant du *soi*. Cette transformation engage en fait le noyau du *soi* : notre corps, notre nature, nos manières d'être et d'habiter. Cette métamorphose du sens de la *possession* implique par voie de conséquence l'introduction de *l'autre,* du pluriel, dans le *soi*, le singulier. Mais la comparaison avec le spiritisme s'arrête là, car il ne s'agit pas d'une relation de domination entre le Malin prenant entièrement possession d'un corps et ce corps. La relation de *possession* que décrit Despret, de *rendre propre à soi*, est réciproque : je ne peux *posséder* qu'en me faisant *posséder*, qu'en m'*associant* (Despret 2023). À la voix active de la relation de domination et à la voix passive de la relation de soumission – un *sujet* actif agit *sur* un *objet* passif à la voix active, et un *sujet* passif agit par un *objet* actif à la voix passive – l'autrice suggère une voie médiane, ou plutôt une voix moyenne, où le *sujet* demeure affecté par l'*objet* qu'il affecte, où il « *effectue en s'affectant* » (Benveniste 1966, p. 173). Ainsi, lorsque nous écrivons que nous *possédons* un

territoire, par exemple, il faut comprendre que nous parlons directement à la voix moyenne. Il en va d'ailleurs de même lorsque nous disons que nous *habitons* un territoire, puisque nous sommes également habité·es par lui.

Posséder/*être possédé·e* ne nous emmènent pas seulement à une proposition politique de dépassement de l'activité dominatrice et de la passivité soumise ; ils transforment également notre rapport au monde. En effet, appliquée à l'habiter, la possession, comprise comme une *association* (Despret 2023) qui intègre au *soi* un *autre*, ouvre à une autre définition de l'espace. La relation de possession encapacite l'espace et le fait passer du mode d'existence de la matière neutre, qui ne peut qu'attendre les mains de l'artisan·e, ici de l'habitant·e, pour espérer se transformer et affecter le monde, au mode d'existence de la toile d'araignée, c'est-à-dire du territoire. De la toile d'araignée ? L'idée n'est pas loin, on la trouve à la page 128 d'*Habiter en oiseau* :

> « *La toile que tisse l'araignée étend les limites du corps de cette dernière dans l'espace, elle est le corps de l'araignée, et tout cet espace ainsi pris dans la toile, qui devient espace-de-toile, espace-de-corps, cet espace qui était jusque-là un milieu ou un entour, devient non pas une propriété de l'araignée au sens usuel, mais une propriété au sens de ce qui lui est propre »* (Despret 2023, p. 128).

Dans cette perspective, l'araignée cherche dans l'espace des forces auxquelles elle pourra offrir une continuité sous la forme d'une toile tendue, qui crée un nouvel agencement : elle se retrouve mêlée par sa toile à l'environnement d'herbes, de branches, ou de coins de murs qui la soutiennent, ce qui lui permet d'acquérir une meilleure perception, à travers les vibrations de la soie, et une plus grande capacité de survie, du fait notamment de la faculté de la toile à piéger les proies de son habitante. Possédé, l'espace devenu *espace-de-toile* révèle son pouvoir, ses forces cachées : sa capacité à encapaciter l'habitant·e, pourvu qu'iel se laisse également posséder. Au cours de cette possession, l'araignée est changée, du fait de l'*espace-de-toile* : elle acquiert de nouvelles facultés de perceptions, ou encore, son corps se prolonge en un immense piège qui lui permet de manger à satiété. Simultanément, l'espace lui-même est changé : un maillage de soie collante y est tendu et certains passages deviennent imprudents pour les insectes distraits. L'espace habité devenu territoire n'est plus le même, de même que l'araignée, tous deux sont possédé·es l'un·e par l'autre, associé·es dans une relation qui les fait exister sur un mode nouveau : mode d'existence du piège, de l'*espace-de-toile*, pour l'espace, mode d'existence du corps-toile pour l'araignée. Comme des communards qui luttent en habitant et par ce fait créent des villes et des vies nouvelles (Ross 2023), qui existent selon d'autres modes de vie plus libertaires, les araignées qui habitent pour chasser se dotent et dotent l'espace de capacités nouvelles, de nouvelles manières d'être affecté·e et d'affecter.

Cette image de l'araignée et de sa toile est assez particulière car elle n'est pas propre à Despret, non pas qu'elle ne se l'est pas suffisamment appropriée, mais plutôt qu'elle se retrouve

chez d'autres auteur·ices. On la rencontre notamment chez Starhawk, nous avons d'ailleurs croisé une des occurrences du champ lexical de la toile d'araignée dans son œuvre, lors de nos investigations sur les territoires de Kristin Ross, où nous avons expliqué que le *pouvoir-du-dedans* « *provient de notre connexion avec la toile de la vie* » (Starhawk 2023, p. 198). Mais surtout, et c'est cette occurrence qui va nous intéresser, nous retrouvons chez l'anthropologue britannique Tim Ingold une fable parue en 2008 et intitulée « Quand la fourmi rencontre l'araignée : théorie sociale pour les arthropodes »[14], mettant en scène la discussion d'une fourmi et d'une araignée, qui porte notamment sur la toile de cette dernière.

Cette fable est pensée comme un dispositif par lequel Tim Ingold, prenant la forme d'une araignée, ou plutôt d'une *SPIDER*, pour « *Skilled Practice Involves Developmentally Embodied Responsiveness* »[15] (Ingold 2008, p. 215), pose quelques questions et présente son ontologie à Latour, la fourmi, ou l'ANT, pour « *Actor Network Theory* »[16] (ibid.), ce qui lui permet d'à la fois comparer l'ontologie de l'acteur-réseau avec la sienne et lui présenter quelques critiques. Nous nous concentrerons directement sur le monde que présente l'araignée.

Le premier élément que l'animal met en avant concerne le statut des relations. Dans le monde de la tisseuse, ce qui relie les *entités* possède bien une existence physique, mais ne les *connecte* pas entre elles (Ingold 2008). La toile est là, bien palpable et collante, elle provient du corps-même de l'araignée, mais peut exister de manière autonome sans les *entités* qui se rencontrent sur elle. Son existence n'est pas entièrement comprise à partir de l'existence des *entités* mises en relation par elle. La toile n'est pas une relation de connexion :

> « […] *les lignes de ma toile ne me connectent pas à la mouche* [prise dedans], explique l'habitante de la toile. *Plutôt, elles sont déjà tissées avant que la mouche arrive et ont mis en place par leur présence matérielle les conditions de piégeage sous lesquelles une telle connexion peut potentiellement être établie* »[17] (ibid., p. 211).

La toile représente alors un *maillage* de lignes *le long* desquelles les êtres vivants évoluent (Ingold 2008). Le monde de l'araignée en devient un monde *plein*, rempli de *lignes* et de *maillages* sur lesquels peuvent s'accrocher des êtres et leurs relations. Il s'ensuit que la relation n'est pas nulle-part, elle n'est pas uniquement un lien pensé ou vécu entre plusieurs êtres : elle appartient à un lieu singulier constitué de lignes déjà tracées et qui se tracent encore. Par conséquent, la relation n'est plus seulement le fait de plusieurs êtres liés entre eux, elle est le fait de plusieurs être liés

---

[14] « When ANT meets SPIDER : Social theory for arthropods » dans le texte original (nous traduisons).

[15] « Une pratique habile implique une capacité de réponse incarnée de manière évolutive » (nous traduisons).

Précisons également que le texte anglais étant truffé de jeux de mots, la traduction française à laquelle nous nous essayerons par moment ne rendra pas toute la saveur du texte de base.

[16] « Théorie de l'acteur-réseau » de Latour.

[17] « […] *the lines of my web do not* connect *me to the fly. Rather, they are already threaded before the fly arrives and set up through their material presence the conditions of entrapment under which such a connection can potentially be established* » dans le texte (nous traduisons).

entre eux *quelque part*. L'araignée nous révèle alors toute l'importance de la situation, de l'espace singulier à un temps donné, dans laquelle se tissent les relations. *Être quelque part* se révèle donc comme la condition d'être en relation, et la question de la relation se transforme. Elle n'est plus : "*comment faire en sorte que ces êtres soient en lien ?*" Elle devient : "*où ces êtres peuvent-ils se mettre en lien ?*"

Mais il faut aller plus loin : qu'est-ce que cet *être quelque part* qui permet d'être en relation ? Nous pourrions affirmer qu'il consiste en une forme d'habiter puisqu'il s'agit d'abord de *faire avec* un *maillage*, en *longeant*[18] ses lignes et en se laissant posséder, et donc transformer, autant que nous *possédons* et transformons nous-même ce qu'il faut bien appeler un territoire. Et cet habiter ouvre chez Ingold à une nouvelle perception du monde. En effet, la toile, le *maillage* de *lignes*, n'est pas considéré par l'araignée ingoldienne comme une *entité* : elle consiste en la continuation d'autres lignes, d'autres maillages. Plus encore, en continuant à filer cette logique, nous pouvons poser que le monde de l'araignée n'est pas habité par des *entités*, c'est-à-dire « *des morceaux et des pièces de différentes natures qui sont amenées ou assemblées ensemble pour faire en sorte que des choses se produisent* »[19] (Ingold 2008, p. 210), mais plutôt par des sacs de nœuds capables de s'emmêler avec d'autres fils qui constituent le monde :

> « *Il* [La toile] *s'agit plutôt d'un amas ou d'un tissu de fils, bien serrés ensemble à certains endroits, mais traînant des bouts lâches à d'autres endroits, qui s'emmêlent avec d'autres fils venant d'autres amas.* [...] *Chaque plante est également un tissu vivant de lignes. Tout comme moi, d'ailleurs. C'est comme si mon corps avait été formé par le nouage de fils de vie qui, à travers mes nombreuses pattes, se répandent dans la toile et, de là, dans l'environnement plus étendu. Pour moi, le monde n'est pas un assemblage de morceaux et de pièces hétérogènes, mais un enchevêtrement de fils et de chemins. Appelons cela un* maillage […] »[20] (ibid., p. 212).

Derrière la voix moyenne se cache par conséquent un autre monde, où, pour pouvoir entrer en relation et donc affecter autrui, il faut d'abord s'accrocher à un maillage, à une partie de ce monde. Il faut vivre le *long* de ce maillage et donc accepter qu'il fasse partie de notre existence. Toute relation est alors composée au minimum d'un être et d'un maillage, et l'on ne peut comprendre une relation sans prendre en compte le lieu dans laquelle elle agit. Le lieu devient

---

[18] Le verbe *longer* a une certaine importance dans le travail de Tim Ingold, il s'agit d'opérer un mouvement au cours duquel l'*attention*, la perception, est associée à l'action. Typiquement, suivre la piste d'un gibier est un mouvement de *longe*, car le prédateur réfléchit son action avec ce qu'il perçoit de son environnement (T. Ingold, *Une brève histoire des lignes*, trad. fr. S. Renault, France, Points, coll. « Zones sensibles », 2011. Edition originale 2007).

[19] « *bits and pieces of diverse kinds that are brought together or assembled so as to make things happen* » dans le texte original (nous traduisons).

[20] « *It is rather a bundle or tissue of strands, tightly drawn together here but trailing loose ends there, which tangle with other strands from other bundles.* […] *Every plant, too, is a living tissue of lines. And so, indeed, am I. It is as though my body were formed through knotting together threads of life that run out through my many legs into the web and thence to the wider environment. The world, for me, is not an assemblage of heterogeneous bits and pieces but a tangle of threads and pathways. Let us call it a* meshwork, […]» dans le texte original (nous traduisons).

comme le médiateur de la transformation du sujet révélée par la voix moyenne. Pour davantage agir, le sujet doit être au monde, il doit être pris dans ses courants et ses évènements. L'araignée explique d'ailleurs à cet égard que l'« *action* […] *émerge de l'interaction de forces conduites le long du maillage* »[21] (Ingold 2008, p. 212). L'action ne se crée pas *ex-nihilo* ; elle se cultive, se recherche, se (re)découvre ou s'accroche, et l'on ne peut le faire sans prendre soin de *là où elle vient*. De ce fait, habiter s'inscrit encore davantage dans une politique de l'agir, ancrée dans une logique du *pouvoir*, compris comme une énergie qui circule dans l'espace et le temps, parmi les êtres et les choses, et qui permet d'affecter le monde et d'être digne (Starhawk 2015). Pour rentrer en relation, il en va de même : plus le sujet aura compris qu'il doit être au monde, prendre place dans des flux de pouvoir, et qu'il doit se transformer, plus il sera capable d'entrer en relation, autrement dit de se rendre sensible à autrui, d'agir, de s'exprimer et d'exister *avec* ellui, et de former des collectifs. C'est une fois jeté dans le monde et accroché à un maillage que le sujet peut être affecté et donc pleinement affecter.

Il s'en suit une importance donnée à l'attention aux lieux transformateurs qui va d'ailleurs chez Ingold troubler la continuité de son monde de *fils*, d'*amas* de *fils* et de *tissus* emmêlés. En effet, dans la fable de l'anthropologue, l'arachnide affirme qu'il existe une différence entre certains éléments de son monde. Une partie de ce monde est propre à porter la responsabilité de l'agentivité, qui fait que « *des choses se produisent* » (Ingold 2008, p. 210), et d'autres parties, quant-à-elles, rendent cette agentivité possible. Les *êtres* dont le mouvement du corps est couplé à un mouvement de l'*attention*, donc dont l*'action* est associée à la perception, c'est-à-dire à l'attention aux lieux, sont capables d'une *action* qui devient alors *habile* (*skilled* dans le texte original) et sont les porteurs de l'agentivité (Ingold 2008). « [L]*ae praticien·ne habile*, nous dit la dame des fils, *est cellui qui peut continuellement accorder ses mouvements aux perturbations dans l'environnement perçu sans jamais interrompre le flux d'actions* »[22] (Ingold 2008, p. 214). Cette caractéristique du·de la praticien·ne implique une capacité de développement de l'organisme : sans moyen d'évoluer, il ne peut être capable de développer des comportements réflexifs. Capacités de développement et de mouvement associées à la perception, voilà les conditions de l'*habileté* nécessaires pour produire des évènements, pour être *agent·e*.

Nous pourrions traduire cette *habileté* par le fait d'être capable de s'exprimer de multiples manières pour agir avec justesse en fonction des contextes rencontrés. De ce fait, nous pourrions également poser que se rendre digne, au sens anarchiste, au sens de parvenir à exprimer au

[21] « […] *action* […] *emerges from the interplay of forces that are conducted along the lines of the meshwork* » dans le texte original (nous traduisons).
[22] « *The skilled practitioner is one who can continually attune his or her movements to perturbations in the perceived environment without ever interrupting the flow of action* » dans le texte original (nous traduisons).

maximum toute la richesse de notre être et de notre pouvoir, c'est alors également se rendre plus *habile*, davantage capable d'être *agent·e*, de « *faire en sorte que des choses se produisent* »[23] (Ingold 2008, p. 210). Cultiver la capacité d'expression des êtres, leur capacité à être multiples, à être davantage que des travailleur·euses, des citoyen·nes, ou des militant·es, c'est donc cultiver leur *pouvoir-du-dedans*, c'est-à-dire leur capacité d'agir et d'affecter le monde. Pour le dire encore autrement, car il semble que ce soit là un point important : il ne suffit pas d'une bonne perception de son environnement pour affecter le monde. Il ne suffit pas de *bien voir* ce qu'il se passe, encore faut-il être capable d'agir, de savoir s'exprimer. À partir de là, nous pourrions dire qu'habiter, compris comme un savoir-faire permettant de vivre de manière *habile* dans un certain maillage, ne peut se faire sans une instauration, un apprentissage et un travail conjoints de la perception et de l'expression.

Mais si nous insistons sur l'expression, c'est-à-dire le pouvoir de l'habiter, nous ne devons pas pour autant oublier la perception, autrement dit la conscience du territoire et la relation nouée avec lui. Reprenons : avec Ingold, nous avons établi que l'araignée est *agente* car elle est capable, au contraire de sa toile, de réagir face à une mouche qu'elle perçoit se faire prendre au piège par les prolongations soyeuses et collantes de ses pattes. Cependant, la toile, sans être agente, n'est pas passive pour autant : c'est elle qui rend possible la perception et l'action de l'araignée ainsi que sa rencontre avec la mouche. Afin de convaincre et d'illustrer son propos, la tisserande propose une comparaison avec le monde de deux autres animaux : l'air dans lequel danse un papillon et l'eau dans laquelle nage un poisson. Elle décrit les déplacements de ces deux créatures de cette manière :

> « *Le vol du papillon est rendu possible grâce aux courants d'air et aux vortex créés en partie par le mouvement de ses ailes. De façon similaire, le poisson dans la rivière est capable de nager, parfois à une vitesse remarquable, grâce à la façon dont il crée des tourbillons et des vortex dans l'eau en battant de la queue et des nageoires* »[24] (Ingold 2008, p. 212).

Pour l'araignée, il serait par conséquent absurde de considérer le papillon et le poisson d'une part et les milieux dans lesquels ils évoluent, l'air et l'eau, d'autre part, comme des entités symétriques : les uns agissent et réagissent, les autres rendent possible la danse aérienne ou aquatique des précédents. Plus encore, l'air et l'eau n'*agissent* pas selon l'araignée, mais rendent possible la vie du papillon et du poisson. En somme, « [i]*l s'agit simplement de reconnaître que pour que les choses interagissent, elles doivent être immergées dans une sorte de champ de force créé par les courants des milieux qui les entourent. Coupées de ces courants, c'est-à-dire réduites*

[23] « *to make things happen* » dans le texte original (nous traduisons).
[24] « *The butterfly's flight is made possible, thanks to air currents and vortices partly set up by the movement of its wings. Similarly, the fish in the river is able to swim, sometimes at remarkable speed, because of the way it creates eddies and vortices in the water through the swishing of its tail and fins* » dans le texte original (nous traduisons).

à l'état d'objets, elles seraient mortes »[25] (ibid., p. 213). L'araignée philosophe nous permet, à l'aide de ce dernier élément, de nuancer quelque peu notre compréhension du moyen. En effet, nous avons vite pu croire que la symétrie entre le territoire et l'habitant·e allait de soi lorsque nous avons articulé nos premiers bouts de phrases à la voix moyenne : *habiter, c'est être habiter*. Nous avons projeté la réciprocité de l'action vers les êtres affectés, et par conséquent supposé leur symétrie. Or il n'est pas nécessaire que les êtres soient de même statut pour que l'action soit réciproque ; ils peuvent participer chacun à leur manière.

Cependant, nous ne pouvons pas être en accord total avec Ingold, ou ce serait nier les premières conclusions de cette enquête. En effet, lors de notre premier terrain, nous nous sommes étonné·es d'observer qu'un territoire *agissait*, autrement dit, qu'il prenait part aux évènements, qu'il participait à la manière dont « *des choses se produisent* » (Ingold 2008, p. 210). Avec Ross nous avons observé que la zad transforma les militant·es en habitant·es et fit donc que la lutte se produise par l'habiter. Nous avons en outre établi que la terre était capable d'instaurer la perspective de la subsistance et de libérer. Avec Despret (2023), nous avons également partagé l'observation d'un plan d'eau qui se *comporte*, notamment par son état solide ou liquide. Nous devons en tirer que le territoire *agit*, en ce sens qu'il informe les choses qui se produisent. En revanche, il ne les informe sans doute pas de la même manière que ses habitant·es. En effet, nous avons appris que le territoire *fait faire*, exige ou suggère. Un territoire sans habitant·es n'est d'ailleurs pas un territoire, il est espace, il ne *fait* rien. L'agir du territoire est donc différent de l'agir de l'habitant·e. Mais d'où provient notre désaccord avec Ingold (2008) ? Pour le comprendre, reprenons sa métaphore à partir des images qu'il emploie.

Et commençons par la toile de l'araignée : comme chez Despret (2023), la toile de l'araignée ingoldienne est une extension de son corps dans l'espace : « *Vous pourriez même dire*, propose l'araignée, *qu'elles* [les lignes de sa toile] *sont une extension de mon être-même qui s'inscrit dans l'environnement* »[26] (Ingold 2008, p. 211). Chez Despret, cet espace dans lequel s'étend le corps est un espace rendu propre à soi, c'est un territoire. Dans notre lecture d'Ingold, nous transposons cette notion de territoire et posons que cette toile, qui semble analogue chez les deux auteur·ices, est un territoire. De cette toile, Ingold rapproche l'image de deux fluides : l'air et l'eau. Dans ces deux éléments, les animaux concernés, le papillon et le poisson, se déplacent en créant dans leur milieu des lignes et des forces sous la forme de *vortex* et de *tourbillons* (Ingold 2008). Et à propos

[25] « *It is simply to recognise that for things to interact they must be immersed in a kind of force-field set up by the currents of the media that surround them. Cut out from these currents– that is, reduced to objects– they would be* dead. » dans le texte original (nous traduisons).
[26] « *You could even say that they are an extension of my very being as it trails into the environment* » dans le texte original (nous traduisons).

de ces milieux, Ingold ajoute : « *L'air et l'eau ne sont pas des objets qui agissent. Ce sont des média matériels dans lesquels les êtres vivants sont immergés, et qui sont expérimentés à travers leurs courants, leurs forces et leurs gradients de pression* »[27] (ibid., p. 212). Il s'en suit qu'il serait absurde de considérer qu'un animal « *danse avec* »[28] (ibid.) son milieu comme il danserait avec des congénères, plus encore : de considérer un méga-organisme hybride constitué d'un être et de son milieu (Ingold 2008). Or nous avons vu le contraire : nous avons croisé des paysan·nes qui travaillent « *avec le paysage* » (Ross 2023, p. 33), des zadistes qui luttent *avec* un territoire et une araignée qui habite, chasse et perçoit *avec* sa toile. Le territoire n'est pas un objet, très bien ; nous pouvons le considérer sans peine comme un maillage d'êtres, habitant·es humain·es et non-humain·es passé·es et présent·es, d'histoires, de gestes qui établissent des continuités entre elleux *avec* un lieu. Ou pour le dire autrement, qui s'accrochent entre elleux et à un lieu. Cependant, ce territoire, sans être objet, *agit* : il participe aux modalités de l'action. Il participe à l'agir, au point de pouvoir ne pas agir a-t-on vu avec Despret (2023) et les foulques macroules *déterritorialisées* par la glace : le territoire peut faire échouer le fait d'habiter. Le maillage affecte l'habitant·e, il lui *fait faire* des choses, ou il lui *fait faire* des choses d'une certaine manière. Lae militant·e n'agit pas de la même manière avec ou sans terre parce qu'iel n'est pas la même chose avec ou sans terre, de la même manière que l'araignée n'agit pas de la même manière avec ou sans toile, car elle n'est pas la même araignée selon qu'elle habite ou non sa toile.

Comment comprendre cet écart entre nos conclusions et la proposition d'Ingold au départ de laquelle nous nous sentions pourtant si proches ? Sans doute parce que, comme l'anthropologue britannique, nous nous sommes laissé·es piéger par l'image. Pour nous dépêtrer de nos entraves, il faut nous poser la question suivante : quel est l'équivalent du territoire, c'est-à-dire de la toile de l'araignée, dans l'exemple du papillon et du poisson ? Ce sont les *vortex* et les *tourbillons* que créent ces animaux et dans lesquels ils s'inscrivent. Dans les deux cas, une extension de leur corps dans leur milieu : un territoire. Or ces lignes de forces *agissent* bel et bien ; elles portent et *font* bouger leur animal. Les papillons et les poissons agissent *avec* elles. Confondre le milieu, dans le cas d'Ingold, l'air et l'eau, avec le territoire, la toile, les vortex et les tourbillons, revient à rendre une posture grammaticalement *active*, de maitrise, au sujet qui agirait en donnant forme à son *média matériel*. À l'inverse, en se focalisant non plus sur le fluide mais sur les lignes de force, pourrait-on dire les lignes de pouvoir, qui rendent les animaux capables d'exprimer un mouvement, nous touchons à un monde où ces lignes, c'est-à-dire le territoire, récupèrent leur agentivité. Il s'agit d'un monde où le papillon et le poisson, attentifs aux lignes déjà présentes, en

[27] « *Air and water are not objects that act. They are material media in which living things are immersed, and are experienced by way of their currents, forces and pressure gradients* » dans le texte original (nous traduisons).
[28] « *danse with* » dans le texte original (nous traduisons).

créent de nouvelles pour ajuster leur déplacement, ces nouvelles lignes vont les affecter d'une nouvelle manière en transformant le milieu, ce qui va nécessiter un nouveau coup d'aile ou de nageoire *habile*. Agir en devient un véritable savoir-faire, basé sur une attention et une connaissance, c'est-à-dire une *perception*, appuyées sur les territoires, sur les lieux et les courants de pouvoir *avec* lesquels travaillent et agissent les habitant·es. Un véritable savoir-faire, basé également sur un soin de l'action *avec* ces territoires, une action qui doit donc être mesurée et *habile*. Les territoires deviennent des matières à relations et à existences, et habiter devient l'artisanat capable de travailler cette matière, et de la travailler avec toute la puissance de l'être de l'artisan·e, qui doit être capable, quant à ellui, de se transformer, de varier son action, son expression, peut-être jusqu'à sa manière d'exister afin de donner vie à son œuvre : agir. Agir est l'œuvre de l'habitant·e. Considérer qu'agir c'est uniquement donner forme matérielle à notre volonté, c'est par conséquent se priver de ce savoir-faire de l'action, cet art de l'habiter, et donc se priver de toute une puissance de l'agir. À l'inverse, habiter, en nous reconnectant à nos territoires, à nos sources de pouvoir, et en rendant nécessaire l'art de l'habiter pour pouvoir vivre *avec* ces terres et ces sources, devient plus qu'une politique de l'agir : c'est une véritable culture de l'agir qui se dévoile, et qui n'attend que de se rendre présente.

Pluriel et singuliers

Cette culture de l'agir, qui suppose un agir *avec* autre chose, un territoire, des flux de pouvoir, des maillages, etc., ne s'exprime pas uniquement dans la langue par l'usage du moyen. En effet, du fait qu'elle se révèle comme un·e *agent·e*, cette autre chose exige une autre relation à ellui, une autre manière de parler d'ellui, et une nouvelle manière de parler *avec* ellui, de s'adresser à ellui, s'il y en avait déjà une. Tout cela mène la langue à se transformer, et la grammaire à inventer de nouvelles conceptions de la troisième personne et du pluriel. L'on trouve dans *Habiter en oiseau* (2023) une expression qui concentre ces différentes transformations. Elle consiste en un groupe nominal : « ces *troglodytes-ci* » (Despret 2023, p. 75).

Nous sommes à la page 75, après que Vinciane Despret nous a présenté un nouvel ornithologue, Jared Verner, qui observait dans les années soixante des troglodytes des marais. Parmi les chercheur·euses invité·es par Despret, Verner se singularise par le fait que, lors d'une de ses observations, il est intervenu dans la vie des oiseaux qu'il étudiait pour solidifier le nid de l'un d'entre eux. Ce geste témoigne selon Despret d'une *attention* et d'un *souci* particulier, d'un *autre usage* « *avec les oiseaux* » (Despret 2023, p. 76), et en fait d'un art : Verner cherche « *des infimes différences qui comptent,* [est touché] *par ces différences et* [cultive] *l'art de les faire compter* » (ibid.). Le fait qu'il intervienne sur son terrain montre l'importance qu'il a comprise, et qu'il a donné lui-même au nid d'un de *ses* oiseaux. Il s'est pleinement approprié le monde de

ses troglodytes au point de pouvoir sentir, percevoir un fait singulier qui compte et qui le pousse ensuite à *devoir* agir. Nous pourrions dire, à partir de ces éléments, que Verner a habité son terrain d'observation, qu'il a *travaillé avec ses* troglodytes, en ce sens qu'il s'est fait partie de leur monde, et l'a observé de l'intérieur, en participant à ses flux. La preuve de cet habiter est son geste, un geste *habile* : à partir d'une observation attentive de son territoire, il a su entendre une demande de ce dernier et répondre à son appel en renforçant un nid. Ce geste est le rite initiatique final de Verner, un processus d'habitation qui trouve sa finalité dans l'agir. L'ornithologue, *avec* sa pratique scientifique, est devenu chamane ; comme les chamanes que présentent Sébastien Baud et Corine Sombrun dans *Chamanes* (2023), il a été capable de traduire et de comprendre la perspective d'autres corps, d'autres êtres, et nous ajouterions de son territoire (Baud et Sombrun 2023). Il s'en est suivi qu'il fut capable de comprendre les différences dans le monde qui importent pour les troglodytes. « *Comprendre, dans l'épistémologie chamanique, c'est se transformer* » (Baud et Sombrun 2023, p. 157) : pour devenir chamane et comprendre son territoire, Verner a dû être habitant, c'est-à-dire *possédé*, et donc transformé par son territoire. En tant qu'habitant, sa présence au monde n'est plus la même, à l'image de celle du·de la chamane ; elle est ouverte à des territoires peuplés de rapports différents au monde où tel objet n'est pas le même, n'a pas la même importance suivant le corps et l'être qui le perçoit. Lae chamane, comme Verner se voit alors confronté à un monde pluriel, c'est-à-dire à un monde à la fois commun, sur lequel chacun·e peut porter un regard, et singulier pour chacun·e, peuplés d'objets d'intensité et d'importance propres à chaque regard[29].

À propos de ce regard, Baud et Sombrun rapportent que « *les sociétés autochtones, et la subjectivation chamanique en particulier, se caractérisent entre autres traits par une propension à universaliser l'attitude intentionnelle, à multiplier les points de vue. Ce qui est partagé entre toutes les espèces (humains, animaux, plantes et esprits de la forêt), c'est une conscience réflexive et une sociabilité bien humaine. C'est un regard sur le monde. Ce qui est partagé, c'est l'existence (qu'un tel mode d'être, de penser et d'agir autorise) d'une relation (interspécifique) dotée d'intentionnalité. Ce qui ne l'est pas, ce sont les particularités des corps, expression de cette même intentionnalité. Cela implique que la relation n'est pas donnée d'emblée, mais demande de*

[29] Prenons garde cependant à ne pas renvoyer une telle cosmologie à une forme de relativisme. Ce serait là simplement plaquer nos catégories modernes sur un monde dans lequel elles n'existent pas. En effet, si le relativisme renvoie à une pluralité de points de vue sur un même objet, et participe donc à l'ontologie naturaliste qui suppose qu'il existe une *nature* de l'objet indépendante de l'image de cet objet que se font la multitude de subjectivités qui le perçoivent, force est de constater que nous ne sommes pas face à du relativisme (Viveiros de Castro 2009). Et pour cause : dans la cosmologie amérindienne décrite par Viveiros de Castro (2009), il n'existe pas de *nature* universelle des choses, puisque c'est bien leur *nature*-même qui est multipliée par autant de regards qui proviennent d'une subjectivité, quant à elle universelle, partagée en puissance par tou·tes les *existant·es*, et incarnée et exprimée à travers une multiplicité de corps singuliers. Selon Viveiros de Castro et d'autres, nous sommes là dans du *multinaturalisme* (Viveiros de Castro 2009).

l'attention, exige de l'apprentissage, du temps et de l'effort ; qu'elle suppose un savoir-faire avec les différences » (ibid., p. 164). Habiter aujourd'hui reviendrait donc à renouer avec ce que Viveiros de Castro (2009) nomme le *perspectivisme*, selon lequel le monde est composé d'une multiplicité d'*existant·es* dotés d'une capacité commune d'intentionnalité, c'est-à-dire une condition commune d'expérimentation d'une conscience et d'états mentaux qui renvoient à des « *choses, propriétés et états de choses* »[30] (Jacob 2023). Cependant, si la capacité d'intentionnalité est commune, son expression, à travers chaque existant.e, est quant à elle singulière. Tou·tes les *existant·es* sont des *personnes*, au moins en puissance, c'est-à-dire qu'iels sont tou·tes virtuellement capables d'avoir *un regard sur le monde* et sur ce qu'il contient[31], mais ce regard sera toujours médié, exprimé à travers un certain *degré*, une certaine *position* et un certain corps (Viveiros de Castro 2009). Ce regard est un point de vue propre à chaque existant·e sur le monde. En somme, comme l'écrit l'anthropologue Viveiros de Castro, « [l]*a "culture" ou le sujet représenterait la forme de l'universel, la "nature" ou l'objet, la forme du particulier* » (Viveiros de Castro 2009, p. 20).

Il s'en suit deux éléments capitaux : Premièrement, l'*autre* auparavant passif, tel que l'animal, lae mort·e ou le territoire devient capable d'être *sujet*, de participer intentionnellement au monde, d'agir en vue de fins. On peut alors agir *avec* ellui. Ainsi, dans le monde chamanique, « [l]*a possibilité selon laquelle un être jusque-là insignifiant se révèle (au rêveur, au malade, au chamane) comme un agent prosopomorphique*[32] *capable d'affecter les affaires humaines est toujours ouverte* » (Viveiros de Castro 2009, p. 23). Deuxièmement, le monde est peuplé d'une absolue diversité d'expressions : il n'existe plus une seule manière d'être sujet, mais une pluralité. Et lae chamane devient cette personne capable de comprendre cette pluralité et de se transformer, de pluraliser sa propre expression afin de se faire comprendre et d'agir *habilement*, au sens d'Ingold (2008). Iel est l'individu le plus digne qui soit. L'habitant·e, quant-à-ellui, réinvente le chamanisme, retrouve ce fond cosmique et s'ouvre à la fois à une perspective commune à tou·tes celleux qui ont un territoire : celle de la subsistance (Ross 2023), à une agentivité distribuée dans le multiple : l'abandon de la maitrise, mais aussi à une pluralisation des manières d'exprimer la

---

[30] « *things, properties and states of affairs* » dans le texte original (nous traduisons).

[31] Pour être plus précis, selon la description que nous présente Viveiros de Castro, l'intentionnalité se comprend en termes de degré et non de propriété. Même si tou·tes les existant·es n'expérimentent pas d'intentionnalité, aucune classification n'existe pour les différencier des existant·es qui l'expérimentent. Autrement dit, tout existant·e est autorisé à être intentionnel (Viveiros de Castro 2009). Ainsi, l'anthropologue explique notamment que « [l]*a "personitude" et la "perspectivité" – la capacité d'occuper un point de vue – est une question de degré, de contexte et de position, plutôt qu'une propriété distinctive de telle ou telle espèce. Certains non-humains actualisent cette potentialité d'une façon plus complète que d'autres ; certains d'entre eux, d'ailleurs, la manifestent avec une intensité supérieure à celle de notre espèce et, en ce sens, ils sont "plus humains" que les humains (Hallowell 1960, 69)* » (Viveiros de Castro 2009, pp. 22-23).

[32] Qui a une forme (cachée) de personne.

perspective, autant que l'agentivité : la dignité possible incarnée par lae chamane. Et dans cette pluralisation réside un espoir :

> « *Je suis convaincue, avec Haraway et bien d'autres,* écrit Vinciane Despret, *que multiplier les mondes peut rendre le nôtre plus habitable. Créer des mondes plus habitables, ce serait alors chercher comment honorer les manières d'habiter, répertorier ce que les territoires engagent et créent comme manières d'être, comme manières de faire. C'est ce que je demande aux chercheurs* » (Despret 2023, p. 45).

Toutes ces *manières d'habiter*, *d'être* ou *de faire* renvoient à autant d'expressions émanant d'un monde davantage peuplé de *sujets*, ou d'*agent·es*, possiblement d'allié·es. Davantage de sujets, c'est aussi davantage de relations possibles, d'existant·es *avec* lesquel·les *travailler*. Et davantage de relations, c'est davantage de maillages, de mondes et de possibles. Cependant, pour pouvoir *travailler avec* ces sujets, il faut une nouvelle manière de parler d'eux, et *avec* eux : de s'adresser à l'*autre* de telle manière à le faire exister en tant qu'*autre-sujet*. Il faut *chamaniser* la langue.

Afin d'esquisser les traits principaux de cette transformation linguistique et de la réminiscence chamanique qui y est liée, il nous faut dans un premier temps retourner au fond logique qui anime la langue, et plus particulièrement à ces trois concepts constitutifs de la logique dont nous avons héritée en Occident : l'universel, le particulier et le singulier. À propos de l'universel, la philosophe Françoise Dastur inaugure son article, « L'universel et le singulier » (2011), avec une définition succincte qui le renvoie du côté des forces centripètes : « *Universel : ce qui est tourné vers l'un* » (Dastur 2011, p. 581). S'intéressant aux origines grecques du terme, *katholikos*, « *mot qui signifie, pris* […] *au sens littéral, ce qui est selon (*kata*) le tout (*holon*)* » (ibid.), elle complète ses premiers mots : « [e]*st universel ce qui concerne le tout, le terme* holon *utilisé ici renvoyant à une totalité qui n'est pas obtenue par composition de parties, ce qui se dit en grec* pan*, mais à une totalité unifiée, à ce qui est un* » (ibid.). L'universel consiste donc en un pluriel paradoxal, un pluriel égal à l'unité, à *un*. C'est un pluriel uniforme et indifférencié, qui ne correspond pas à la sémantique de l'expression plurielle « ces *troglodytes-ci* » (Despret 2023, p. 75). *Ces troglodytes-ci* ne sont pas *les* troglodytes. Les troglodytes de Verner sont des oiseaux particuliers, à moins qu'ils soient plutôt singuliers. En effet, en retournant dans un manuel de logique, tel que l'*Introduction à la logique* (1998) du philosophe Jean Leroux, nous pouvons opérer une distinction entre *particulier* et *singulier*, afin de préciser la nature des phénomènes grammaticaux que nous tentons de comprendre. Leroux nous explique que nous pouvons distinguer les *variables d'objets*, ou *variables individuelles*, des *constantes d'objets*, ou *constantes individuelles*. Les premières désignent « *en quelque sorte un objet indéterminé, un membre quelconque du domaine de discours* » (Leroux 1995, p. 92). Il exemplifie : « "*il est beau", "elle l'aime", "il est assis entre elle et elle"* » (ibid., p. 94). *Il*, *l'* ou *elle* sont des variables indéterminées, qui peuvent renvoyer à une pluralité d'objets satisfaisant « *une condition qui est*

une composante de la proposition »[33] (Fitch et Nelson 2024), ce sont alors des particuliers. À l'inverse, les *constantes individuelles* désignent « *un objet singulier déterminé* » (Leroux 1995, p. 92), c'est pourquoi on les nomme également « *terme singulier* » (ibid.). Leroux présente plus loin quelques exemples : « "*Antoine est beau", "Claudia aime Julien", "Etienne est assis entre Sarah et Rita"* » (ibid., p. 94). Antoine, Claudia, Julien, Etienne, Sarah et Rita sont autant de singuliers, d'individus déterminés, dont l'histoire, les relations ou encore le corps ne sont propres qu'à elleux mêmes.

Mais que sont alors « ces *troglodytes-ci* » (Despret 2023, p. 75) ? À lire Despret, et à la lumière de nos investigations logiques, la réponse parait évidente. En effet, à propos de Verner, la philosophe écrit qu'il s'intéresse à « ces *troglodytes-ci, avec leurs choix différenciés, et dont les différences indiquent comment chacun, face aux options possibles, tente de se débrouiller au mieux* » (ibid.). Nous sommes donc bien face à des individus différenciés, déterminés. Nous sommes face à des singuliers. Le pluriel utilisé ici par Despret se révèle alors comme un pluriel de singuliers, un pluriel avec lequel les individus continuent à exister, et à intéresser lae chercheur·euse. Comme l'a écrit Bruno Leclercq lors de nos échanges à ce sujet[34] : Despret *pluralise* le pluriel. Le pluriel redevient une multiplicité, et le monde une multiplicité de vies singulières.

En outre, en gardant en tête que « ces *troglodytes-ci* » (Despret 2023, p. 75), renvoient aux vies singulières d'*autres-sujets*, il est intéressant de s'attarder sur la personne grammaticale à laquelle cette expression renvoie, c'est-à-dire la troisième personne du pluriel : *iels*. A propos de la troisième personne, la *Grammaire méthodique du français* de Jean-Christophe Pellat, Martin Riegel et René Rioul (2009) nous renseigne que :

> « *Le pronom* il *et ses variantes allomorphiques sont fort mal à propos appelés "personnels" : non seulement ils servent à désigner n'importe quel objet de pensée, mais lorsqu'ils désignent une personne, celle-ci est généralement une "non-personne" (É. Benveniste), c'est-à-dire n'est pas un protagoniste de l'acte d'énonciation* » (Pellat, Riegel, Rioul 2009, p. 365).

Or, nous arrivons là à une contradiction. En effet, à l'inverse de ce que décrivent les grammairiens, le *iels* qui renverrait à « ces *troglodytes-ci* » (Despret 2023, p. 75) désigne des *personnes* ayant participé à l'acte d'énonciation. Rappelons en effet que l'épistémologie de Vinciane Despret s'articule autour de l'idée d'une science *avec*, d'une science à la voix moyenne, où l'objet participe à l'élaboration des connaissances, en ce sens qu'il les *fait faire*, comme nous l'avons vu

[33] « […] *a condition that is a constituent of the proposition* » dans le texte original (nous traduisons).
[34] Merci d'ailleurs à lui pour son aide précieuse sur l'ensemble de ce chapitre, et en particulier sur les questions logiques et grammaticales.

plus haut dans notre dialogue avec Latour (2000). C'est cette *science-avec* qui est par exemple exprimée lorsqu'à la page 59 d'*Habiter en oiseau* (2023), Despret glisse l'idée que les oiseaux *insufflent* des idées aux chercheur·euses. La troisième personne de « ces *troglodytes-ci* » (Despret 2023, p. 75) désigne alors précisément des *protagonistes de l'acte d'énonciation*, ici scientifique. Cette troisième personne n'est pas seulement objet du discours ; à l'instar du *je* et du *tu*, elle renvoie à des sujets, à des acteur·ices de l'interaction, et de la science derrière cette interaction.

En outre, si « ces *troglodytes-ci* » (Despret 2023, p. 75) renvoient à des personnes grammaticales, actrices de l'acte d'énonciation, peut-être est-ce parce qu'iels renvoient également à des *personnes* réelles, actrices d'une interaction tout aussi réelle entre elles et Verner. Et pour cause, ces oiseaux sont personnifiés : dotés d'attributs que l'on réserve aux personnes et rendus capables d'être acteurs, de faire des choix. Il suffit de lire l'extrait dans lequel s'insère cette expression pour s'en convaincre :

> « *La pratique d'attention particulière* [de Verner] […] [prend] *activement en compte* ces *troglodytes-ci, avec leurs choix différenciés, et dont les différences indiquent comment chacun, face aux options possibles, tente de se débrouiller au mieux. Et cela fait des histoires, de vraies histoires, des aventures du quotidien qui engagent des vies, avec des acteurs solidement dotés d'intentions, de projets et de désirs* » (Despret 2023, pp. 74-75).

Cette *pratique d'attention particulière*, qui permet de faire exister l'*autre* non-humain en tant qu'*acteur·ice*, capable de volonté et pourvu de buts et de passions, se rapproche de ce que Baud et Sombrun nomment l'*intelligence chamanique*, c'est-à-dire la capacité « *à voir chaque évènement comme étant une action et une expression d'états intentionnels d'un agent quelconque* » (Baud et Sombrun 2023, p. 72), et donc à peupler le monde de *personnes* avec lesquelles peut s'engager « *un dialogue interpersonnel, dialogue qui fait penser et agir des personnes* » (ibid., p. 70). Le monde devient plus complexe : il n'est plus l'empire déterministe et impersonnel de la *nature*. Il devient, au moins en puissance, *culturel* (Viveiros de Castro 2009), et un ensemble de territoires dans lesquels cohabitent une multitude de *personnes* à la perspective à la fois commune et radicalement différente. Chaque *personne* devenant alors un sujet avec lequel il faut pouvoir traiter afin d'habiter notre territoire, ou plutôt le *cohabiter*, « *car*, comme l'écrit Despret elle-même, *il n'y a aucune manière d'habiter qui ne soit pas d'abord et avant tout "cohabiter"* » (Despret 2023, p. 45).

Avec « ces *troglodytes-ci* » (Despret 2023, p. 75), c'est par conséquent une transformation de la nature de l'*autre*, et donc une transformation du monde qu'il faut *cohabiter* avec lui, qui se révèlent, mais aussi une transformation du·de la chercheur·euse. En effet, *ces troglodytes-ci* est un cas particulier de la troisième personne : il s'agit de ce que nous pourrions nommer la *troisième personne de l'interprète*. Imaginez une situation où deux personnes dialoguent sans que l'un connaisse la langue de l'autre, il faudra un·e interprète. Une personne exprimera un propos dans

sa langue, puis l'interprète reprendra ces propos dans la langue de la deuxième personne et pourrait commencer sa traduction par « *Iel a dit que …* ». Or, le *Iel* en question désigne une personne toujours présente dans l'interaction : c'est ellui qui a formulé le propos d'origine, iel attend une réponse de son·a interlocuteur·ice et en l'attendant, observe sans doute les réactions de ce·tte dernier·ière. Lae chamane, comme Verner est alors *interprète* : iel s'est rendu·e capable de se transformer, de prendre le point de vue de l'*autre*, de percevoir le monde à travers ses *désirs*, ses *projets* et ses importances, et donc de mieux comprendre son expression. La perspective de lae chercheur·euse change alors du tout au tout : il ne s'agit plus d'épurer l'objet, de reconstruire un objet sans perspective, mais justement de transformer l'objet en sujet, puis de prendre et comprendre sa perspective. Il s'agit de comprendre l'*autre* en parvenant à voir *son* monde, et se faisant de voir et de comprendre un monde plus complexe.

Or, la chose n'est pas aisée, lae *chercheur·euse-interprète-chamane* ne peut se satisfaire de connaitre un langage général qui appartiendrait à un ensemble d'*autres* particuliers. En effet, en parcourant *Habiter en oiseau* (2023), l'on tombe sur un passage qui nous renseigne sur la nature de la subjectivité qui habite le monde décrit par Despret. Nous sommes à la page 121, et alors que nous faisons la connaissance des « *carouges de Californie observés par Gordon Orians* » (Despret 2023, p. 121), la philosophe belge nous explique que ces oiseaux, vivants « *dans des territoires dont la végétation dense forme une sorte de couvercle de faible hauteur, fait de plantes semblables à des roseaux, les quenouilles* » (ibid.), limitent leur territoire au-dessous de la végétation, de telle manière que « *le ciel est à tout le monde chez les carouges* » (ibid.). A partir de ces éléments, elle écrit un peu plus loin qu'« *un même oiseau, qu'il soit sous le couvert des quenouilles ou dans le ciel, sera tantôt "intrus", tantôt "congénère simple passant"* » (ibid.). Elle décrit alors une subjectivité à la voix moyenne : la perspective d'une *personne* est aussi le fait de son territoire. Le territoire *fait* exister les choses d'une certaine manière pour ses habitant·es. Ce qui nous rappelle la *perspective de la subsistance* que nous avions découvert avec Ross (2023) et qui consiste en cette perspective de l'habitant·e, instaurée par le territoire, et articulée autour d'un « *principe central* » (Ross 2023, p. 46) : « *la vie et* […] *la préservation du vivant* » (ibid., pp. 45-46). Mais ce qui nous intéresse ici, c'est que cette subjectivité universelle des habitant·es suppose sa propre singularisation. En effet, comme nous l'avons déjà établi, habiter, et donc maintenir la vitalité d'un territoire, suppose une action *habile*, adaptée à ce territoire singulier, et pour cela, associée à une attention, elle aussi adaptée aux particularités du territoire. Il s'agit de voir ce qui importe pour tel territoire, repérer les évènements et les mouvements qui comptent. La perspective de l'habitant·e, afin d'assurer la *subsistance*, doit alors se *territorialiser*, se laisser transformer par son territoire singulier, et donc se singulariser. Il en résulte que pour voir comme l'*autre*, lae *chercheur·euse-interprète-chamane* ne peut se contenter de considérer l'individu « *comme un*

représentant de l'espèce […] *et non pas en tant que tel* » (Dastur 2011, p. 583). Il faut le considérer *avec* son territoire.

Cependant, nous aurions tort de limiter la singularité, et donc la subjectivité, d'un·e habitant·e à son seul territoire. La subjectivité n'est en effet pas seulement le fait du territoire, elle est aussi celui de l'habitant·e. C'est une composition, une *possession*. Derrière l'expression « ces *troglodytes-ci* » (Despret 2023, p. 75), on retrouve d'ailleurs un motif que l'on croise souvent dans *Habiter en oiseau* : *ces troglodytes-ci* renvoient à des *individus*, des « *vies singulières*, […] *ils* [les oiseaux pris comme individus] *deviennent plus flexibles, plus compliqués, en témoignent, au sein de la même espèce, des variations, des fantaisies comportementales, des inattendus* » (ibid., p. 55). L'individu est sujet, *culturel*, plus seulement *naturel*, et de ce fait, le monde se difracte : chaque territoire devient l'épicentre d'un concert de *fantaisies comportementales* qui *cohabitent*. Chaque territoire, devenant le lieu d'habitant·es singulier·ières, se singularise. Et apprendre à observer le monde *depuis* ces vies singulières devient le moyen de le rendre plus riche et complexe. « [L]*es foulques macroules de Howard et Huxley* » (ibid., p. 124) que nous avons rencontrées plus tôt sont un excellent exemple de cette puissance heuristique de l'échelle de l'individu : qu'est-ce qui a permis de faire ressortir la manière dont la nature du territoire affecte les individus qui l'habitent ? Un couple de foulques singulier, situé sur un étang singulier, avec un comportement particulier qui marque par leur différence et leur singularité que la nature de leur territoire *compte*, *importe*. En prêtant du sérieux à cette *fantaisie comportementale*, et en ne résumant pas la vie de l'étang à des généralités, Huxley a pu épaissir le monde de choses nouvelles : l'eau, en changeant d'état change également la nature des foulques macroules, qui deviennent territoriales ou non-territoriales, intruses ou passantes. *Les foulques macroules de Howard et Huxley*, *ces troglodytes-ci*, et nombre d'oiseaux suivis par des ornithologues racontés par Despret sont pris à une échelle *individuelle* et *vivante*, « *car c'est à ce niveau que les différences deviennent remarquables et prennent leur signification* » (ibid., p. 55), nous pourrions dire : révèlent la condition commune de sujet que nous partageons avec elleux, qui s'exprime par la différence à la norme que nous attendions. Autrement, dit, c'est à ce niveau, des corps vivants qui agissent, que s'articulent des histoires et s'incarnent des agencements auxquels participent ces êtres : les individus ne sont pas pris comme des substances délimitées et séparées du reste, mais comme les lentilles à partir desquelles prêter attention à monde qui devient davantage pluriel, coloré, mouvementé, et moins déterminé et figé. Chaque sujet incarne une perspective particulière sur le monde, ce dernier en devient absolument multiple. La différence amenée par les individus crée des fils et des réseaux qui permettent de restructurer des histoires et des agencements pour ainsi (re)créer du sens, ou plutôt (re)trouver celui exprimé par l'individu, comme le suggère Despret lorsqu'elle conclut son « Premier accord » qui introduit *Habiter en oiseau* :

> « *Et tout ce que ce merle avait pu, au cours de ces derniers mois, éprouver, sentir, tout ce qui donnait jusque-là leur sens aux choses et aux autres s'agence à présent à une toute autre importance, impérieuse, exigeante, qui modifiera complètement sa manière d'être : il est devenu territorial* » (Despret 2023, p. 16).

Pour comprendre, et faire comprendre l'*autre*, lae *chercheur·euse-interprète-chamane* qui a développé une *intelligence chamanique* doit en conséquence se rendre capable de se saisir de la singularité de l'*autre* afin de se transformer et d'adopter le point de vue de ce dernier. On assiste alors à un véritable renversement épistémologique, analogue à ce que décrit Viveiros de Castro : « […] *si dans le monde naturaliste de la modernité un sujet est un objet insuffisamment analysé, la convention épistémologique amérindienne suit le principe inverse : l'objet est un sujet incomplètement interprété. Ici, il faut savoir personnifier, car il faut personnifier pour savoir* » (Viveiros de Castro 2009, p. 27). Il ne s'agit plus de dépouiller les singuliers de leur *personnalité* afin de les rendre seulement particuliers, objets et membres indifférents d'un ensemble donné, pour ensuite les placer dans l'universel. Il faut au contraire singulariser les particuliers : se rendre attentif·ve à leurs différences, pour pouvoir retracer avec eux le pluriel auquel ils participent, ou pour pouvoir participer avec eux à la politique complexe du territoire dans lequel l'on *cohabite*.

Cette approche consiste en une lutte pour la libération du pouvoir de sujet de l'individu. Avec elle, il est autorisé à des capacités nouvelles, notamment des capacités d'invention et de création d'inattendu, pour lesquelles Despret se passionne tout au long d'*Habiter en oiseau* (2023). Pensons simplement au chapitre deux, « Puissances d'affecter » (Despret 2023, pp. 58-83), où l'auteure suggère que les traits qu'acquièrent les êtres vivants au fil de leur évolution ne s'imposent pas à leur hôte sur un mode déterministe, absolu, comme un démon qui possède et domine totalement son innocente victime. À la place, elle propose que « […] *si les animaux héritent de certains caractères qui ont pu être sélectionnés parce qu'ils ont été utiles dans telle ou telle circonstance, ces caractères charrieront avec eux la mémoire des multiples usages auxquels ils se sont prêtés. Et ces usages restent disponibles pour faire "autre chose" d'un même trait, plume, chant ou geste agressif, ils pourront même être recrutés à nouveau pour la sélection, dans le cadre d'un usage tout différent* » (ibid., p. 69). Les animaux ne sont plus alors les objets d'une évolution implacable, mais des sujets, des inventeur·ices capables de saisir des opportunités dans des mondes où peut émerger de la nouveauté « *qui va trouver une vie, un être qui l'accueille et qui va en faire quelque chose, ou "autre chose", un être qui va entrer dans de nouveaux rapports avec l'air, la température, les congénères, le milieu* » (ibid.). Et là encore, nous retournons à l'usage de la voix moyenne, qui décrit un monde pluriel, où des singuliers s'affectent et se transforment mutuellement.

Cette image d'un pluriel compris comme un ensemble de singuliers qui s'affectent et se transforment mutuellement trouve un écho étrange dans le temps. Étrange car elle nous amène à la genèse d'un dieu nordique qui parait très contemporain : Heimdallr[35]. Selon *La mystification de Gylfi* (la *Gylfaginning*) que nous conte Snorri Sturluson (1991, pp. 27-102), Heimdallr est « *le veilleur des dieux* » (Sturluson 1991, p. 59) ; il est chargé de veiller au Bifrost (vieil islandais : Bifrǫst), le pont arc-en-ciel qu'emprunteront les géants lors du Ragnarök pour mener la guerre aux dieu·éesses. Il soufflera alors dans sa corne, *Gjallarhorn*, afin de réveiller les divinités et qu'elles tiennent conseil. Plus tard, lors de la bataille finale, il s'entretuera avec Loki, le dieu fourbe qui engendra les évènements qui mèneront au Ragnarök. Pour mener à bien sa mission de veille, Heimdallr « *a besoin de moins de sommeil qu'un oiseau* » (Sturluson 1991, p. 59) et « *il entend croître l'herbe sur la terre, la laine sur les moutons, et tout ce qui fait plus de bruit que cela* » (ibid.). Nous pourrions entendre ces facultés comme des signes : son faible besoin de sommeil trahirait alors avant tout le fait qu'il dorme peu, hanté par l'*inquiétude*, signifiant « *littéralement absence de repos* » selon Jérôme Denis et David Pontille (2022, p. 163), d'un cosmos menacé. Heimdallr est *tenu*, *possédé*, par ce qui l'*inquiète*, ce qui lui importe : les mondes. Son acuité visuelle et auditive serait l'effet de cette inquiétude et l'outil de sa veille : il doit pouvoir être attentif aux mouvements invisibles aux sens des dieux et des humains, comme l'herbe ou la laine qui poussent. Il doit pouvoir être attentif aux différences, au variations infimes qui pourraient importer. En cela, Heimdallr pourrait être considéré comme une figure de notre époque : il représente la conscience de la fragilité du monde qui accompagne nombre d'esprits contemporains jusque très tard le soir. Il représente ces attentions nouvelles, à l'image de celles dont Despret rend compte, qui se créent *avec* cette conscience de la fragilité. Il représente, enfin, les trésors d'énergie et de pouvoir que certain·es trouvent pour tenter d'assurer la continuité du monde.

Mais ce n'est pas tout ! Lorsqu'on s'enfonce dans ses origines, Heimdallr se rend également présent en témoignant d'une conception du pluriel commune à celle que nous essayons ici de reconstruire. Il est « *enfanté par neuf vierges, qui étaient toutes sœurs* » (Sturluson 1991, pp. 58-59) rapporte l'*Edda de Snorri*, plus précisément, selon « *la Húsdrápa, poème scaldique de la fin du X^e^ siècle qui mentionne le duel de Heimdallr et de Loki, l'adversaire de Loki est dit mǫgr mœðra einnar ok àtta, "enfant d'une et huit mères"* » (Dumézil 1959, p. 272). La naissance d'Heimdallr est alors placée sous le signe de la pluralité, mais une pluralité plus complexe, où neuf ne serait pas simplement neuf mais un et huit, où dans le pluriel s'agitent toujours au moins

[35] C'est un dieu que l'on considère traditionnellement faire partie des Æsir, mais Patrick Guelpa (2009) nous rapporte que selon Ólafur Briem, érudit islandais, le Þrymskviða (Chant de Thrymr) suggérerait qu'Heimdallr ferait partie de la famille des Vanir.

des particuliers. Mais comment comprendre cette naissance ? Comment comprendre le fait d'être enfant de neuf mères, et comment comprendre que ces neuf mères sont une et huit ? Afin de tenter de démêler ces mystères, il nous faut suivre un article de l'anthropologue, philologue et historien des religions Georges Dumézil, « Remarques comparatives sur le dieu scandinave Heimdallr » (1959), dans lequel il va mener l'enquête sur le sujet en rassemblant des indices.

Le premier indice se trouve dans un autre poème scaldique, la *Petite Vǫluspà*, où il est écrit qu'Heimdallr serait né aux « *confins de la terre* » (La *Petite Vǫluspà*. Citée par Dumézil 1959, p. 272) et qu'« [i]*l se développa par les forces de la terre, par la mer très fraîche, par le sang du sacrifice de porcs (?)* » (ibid. p. 273). En outre, nous explique toujours Dumézil, dans d'autres vers, Heimdallr serait décrit comme étant né des vagues. Il remarque également qu'Heimdallr est associé au bélier. Dans *La mystification de Gylfi* (*Gylfaginning*), le dieu y est nommé l'« *Ase blanc* » (Sturluson 1991, p. 58)*,* faisant sans doute référence à la toison de l'animal. Il est aussi appelé « *Hallinskiði* » (ibid., p. 59), que François-Xavier Dillmann, en note, nous informe être la « *désignation poétique du bélier* […] » (ibid., p. 168. Note de Dillmann). Il est aussi nommé *Gullintanni*, signifiant *dents d'or*, comme celles du bélier (Dumézil 1959). Enfin, toujours dans la *Gylfaginning,* Dillmann nous explique que l'expression « *épée de Heimdallr* » (Sturluson 1991, p. 59) que l'on trouve dans l'*Edda* est une métaphore qui « *doit s'expliquer au mieux par la fonction de bélier à laquelle le dieu Heimdallr se révèle être lié par plusieurs aspects* » (ibid., p. 168. Note de Dillmann). Comment agencer tout cela ? Grâce à différents folklores, notamment celtiques, gallois, français, anglais et irlandais. En effet, « [b]*eaucoup de folklores comparent les vagues qui, sous forte brise, sont coiffées d'écume blanche* […]*, à des animaux divers, surtout à des chevaux ou à des juments, à des vaches ou à des taureaux, à des chiens, à des moutons* » (Dumézil 1959, p. 275). Mais ce n'est pas tout : « [d]*'autre part, dans beaucoup de pays, les marins ou les gens des côtes attribuent à certaines successions de vagues des qualités ou des forces particulières, parfois même, dit Sébillot, une puissance surnaturelle : il arrive ainsi que la troisième, ou la neuvième, ou la dixième vague soit la plus haute, ou la plus dangereuse, ou la plus bruyante, ou la plus entreprenante* » (ibid. p. 276). Nous commençons donc là déjà à entrevoir comment les vagues et le bélier s'unissent en Heimdallr, et c'est maintenant à la tradition galloise d'enfoncer le clou avec la légende de *Gwenhidwy*, une créature de la mer « *dont les vagues moutonnantes étaient les brebis, et la neuvième vague, le bélier* » (Myrddin Fardd cité par Dumézil 1959, p. 275). Cette tradition semble être le point d'union de croyances qui permettent de reconstruire le mystère de la naissance d'Heimdallr, et mène Dumézil à conclure :

> « [Heimdallr] *a neuf mères, puisqu'une seule ne suffit pas, ni deux, ni trois, qu'il en faut exactement une succession de neuf pour le produire, et que la neuvième, si elle est seule à l'enfanter, ne l'enfante pourtant que parce qu'elle en a huit bien comptées devant elle* » (Dumézil 1959, pp. 276-277).

Cet extrait est éclairant. En effet, il décrit d'abord un pluriel de singuliers, un pluriel formé d'une composition de singuliers : il n'a pas suffi d'un ensemble indéterminé de vagues, il n'a pas suffi « *de vagues agrégations d'individus* »[36] (Kropotkine 2020, p. 334) pour faire naitre Heimdallr. Chaque individu avait son importance. Et plus encore nous explique Dumézil : c'est leur *succession* qui a permis le dieu-bélier, pourrait-on dire leur *agencement*, et le *rythme* de cet *agencement*. D'un pluriel renvoyant à une masse indifférenciée, l'on passe donc, pour rendre Heimdallr possible, à un tissu relationnel où se nouent des singuliers qui dansent sur certains *rythmes*. Cette notion de *rythme*, nous la tenons d'*Habiter en oiseau* (2023), où elle semble agir comme une sorte de clé : une fois qu'elle est apparue, on la retrouve de plus en plus fréquemment au fil de la lecture du livre, comme si elle avait ouvert quelque chose pour lequel elle devenait essentielle. Et pour cause, elle se place au cœur de la définition du territoire que Vinciane Despret construit à partir de sa lecture de Deleuze et Guattari, à la page 113 :

> « *Des actes, des milieux et des rythmes : le territoire nous apparaissait d'abord comme une configuration spatiale, identifiable parce qu'installée de manière relativement pérenne dans l'espace. En lisant Deleuze et Guattari, je me rends compte qu'il n'y a rien de plus* mouvementé *qu'un territoire, aussi stables pourraient être ses frontières, aussi fidèle à celui-ci soit son résident* » (Despret 2023, p. 113).

En plus d'être le fruit d'un maillage de relations, ce tissu qu'est le territoire se définit donc également par son dynamisme et son mouvement. « [L]*e territoire rythme l'espace* » (Despret 2023, p. 119) : les pratiques des individus, leurs habitudes, leurs gestes, leurs décisions et leurs inventions colorent, comme la lumière passant à travers les fragments d'une mosaïque, l'espace qu'iels habitent et instaurent ainsi le territoire *avec* qui ces individus entrent en relation. La mer n'est plus la même après la première vague, ou après la deuxième, et la troisième, la quatrième, et ainsi de suite jusqu'à y faire naitre un dieu. Cependant, il est aussi vrai qu'une vague n'est plus la même en fonction du nombre de ses prédécesseuses qui ont habité le sillage qu'elle suit. « L*e milieu* [s'étant] *en quelque sorte constitué de flux fluides et de flux de très hautes viscosités – rythmes de la densité d'un milieu* » (ibid., p. 120) qui vont inviter les individus à occuper certains espaces, à « *s'attacher à certains endroits* » (ibid.), à suivre certains trajets. Individus et milieux dansent donc ensemble sur des rythmes qu'ils produisent par leurs pas, le rythme affecte certes le pas suivant, mais ce dernier possède également la capacité d'affecter le rythme. Une danse à la voix moyenne. Les vagues successives se définissent et redéfinissent mutuellement. Tout cela laisse l'idée d'un pluriel non pas homogène ou *indifférencié*, mais *différencié*, pour reprendre le terme qu'utilise Despret (2023) pour qualifier les espaces de vie des animaux. Un pluriel proprement pluriel, qui a la capacité de créer de la *différence*, de la nouveauté par son dynamisme

[36] Il s'agit des mots avec lesquels Kropotkine décrit la conception qu'a l'État de sa population.

incessant. Le monde que le territoire ouvre à l'habitant·e est un monde rythmé, animé d'un mouvement instauré et entretenu par ses habitant·es, humains, non-humains, vivant·es, non-vivant·es, visibles et invisibles. C'est un monde toujours ouvert, habité d'un mouvement centripète : le rythme, c'est-à-dire la combinaison du *tempo* déjà-là, déjà instauré du monde, et les actes nouveaux des individus qui l'habitent. C'est un mouvement qui permet et est maintenu par ce qui l'accompagne. Ce mouvement lui-même est un pluriel de singuliers ; le rythme est une succession, et donc un pluriel, un ensemble, de notes, de moments, de morceaux de temps et d'actes singuliers, plus ou moins différents qui s'enchainent et participent au rythme avec une intensité propre. Le rythme serait alors comme la composition de l'ensemble des expressions singulières des sujets habitant un même territoire. Et habiter reviendrait par là à participer à ce rythme : suivre le mouvement et proposer de nouveaux pas au bon moment. Être attentif·ve au concert d'un territoire et y proposer quelques notes *habiles*. Ou peut-être participer à cette assemblée politique que pourrait être le *rythme*, lorsqu'on le comprend comme une discussion faite des gestes et de l'expression de personnes, de sujets habitants un même territoire. Habiter en devient un art politique qui vise à assurer *avec* le territoire et ses habitant·es la subsistance d'un monde à la fois pluriel et commun.

Nous avons commencé notre enquête dans le monde désert de la modernité. Désert en ce sens que nous nous sentions les seuls sujets du monde. La modernité fut en effet sans doute ce mouvement contre-chamanique, qui a réduit l'accès au mode d'existence du sujet jusqu'à le réserver aux seuls êtres qui expriment seulement le projet moderne, c'est-à-dire une partie de l'humanité. Dans la modernité, il faut être moderne pour être sujet : les *Sauvages*, celleux que l'on appelle les non-modernes, ne peuvent être sujets, pas plus que les paysan·nes. La modernité se dévoile alors comme un projet de réduction des existant·es *avec* lesquel·les faire monde, *avec* lesquels *travailler*, comme le paysan *travaille* « *avec le paysage* » (Ross 2023, p. 33). En outre, aveugles et sourd·es aux sujets ignorés par la contre-chamanisation, devenu·es seuls sujets au monde, nous nous sommes rendu·es insensibles aux autres expressions et aux autres mondes des *autres-sujets*. Lae moderne veut être seul·e au monde pour être démiurge. Nous, nous ne voulons plus être seul·es face aux monstres qui nous menacent. Ross et les zadistes qui voient les paysan·nes et les territoires comme des sujets, ou Despret qui perçoit des animaux comme capables de créativité, autrement dit libérés de l'empire de la *nature* dans lequel nous les avions enfermés, toutes ces nouvelles figures chamaniques nous offrent peut-être la fin de notre solitude. Iels étendent plus loin le territoire de la *culture*, affirment une condition commune, une égalité des sujets plus grande, qui concerne *plus de monde(s)*. Et ce faisant, iels affirment tout à la fois l'asymétrie de cette égalité : la singularité de chaque expression de la subjectivité commune, qui se fait *depuis* chaque sujet, chaque corps, chaque perspective. Iels pluralisent les manières d'*être*,

de *faire*, et d'*habiter* (Despret 2023). Nous pourrions dire, en reprenant les termes d'Ingold (2008) et de Starhawk (2015), que ce à quoi arrivent ces réincarnations de l'esprit chamanique, c'est un monde où un grand nombre d'existant·es sont capables de capter *habilement* le pouvoir qui circule dans le temps et les lieux et de le convertir, de l'exprimer, dans un *pouvoir-du-dedans* qui leur est propre. Le concert de ces expressions forme des rythmes, une multiplicité de mondes mouvementés aux rythmes singuliers. Habiter devient alors l'art de capter ce pouvoir qui circule et s'exprime en participant à un rythme, et donc à un territoire. Et l'art de l'habiter devient par là un art chamanique, qui consiste à savoir *travailler avec* les *existant·es-sujets* et leurs expressions singulières, se faisant de créer des relations singulières et nouvelles, et à terme des mondes singuliers et nouveaux. Ce n'est pas étonnant que « [d]*ans les sociétés à chamane,* […] *tout adulte est à même, en certaines occasions, d'agir comme le fait le chamane et d'interagir avec les existants non humains dans une logique prophylactique ou thérapeutique pour lui-même et ses proches parents. Tout un chacun, comme dans la société awajun (Amazonie), peut détenir un certain degré de connaissance chamanique, les qualités requises pour chamaniser n'y étant pas sensiblement différentes de celles que tout adulte doit dans l'idéal posséder* »[37] (Baud et Sombrun 2023, pp. 70-71). En effet, tout habitant·e doit pouvoir chamaniser, autrement dit participer au monde politique du territoire afin d'assurer la subsistance du territoire et de ses habitant·es. À l'intérieur d'un territoire, tout·e habitant·e doit parvenir à se rendre sujet, et donc cultiver sa dignité, son expression. Tout·e habitant·e doit cultiver cet art du pouvoir que l'on nomme *habiter*.

[37] Baud et Sombrun (2023) tempèrent cette affirmation en évoquant la pluralité des *sociétés à chamane*, dont certaines ont subi la centralisation des fonctions et activités chamaniques par la figure du·de la chamane.

3. Des mondes avec lesquels habiter

« *Le début de ce récit est que Baldr le bon fit de grands rêves, pleins de menaces pour sa propre vie. Quand il raconta ces rêves aux Ases, ils délibérèrent entre eux et il fut décidé de demander sauvegarde pour Baldr contre tout danger. Frigg*[38] *recueillit des serments solennels garantissant que le feu ne lui ferait aucun mal, ni l'eau, ni le fer, ni aucune sorte de métal, ni les pierres, ni la terre, ni les bois, ni les maladies, ni les animaux sauvages, ni les oiseaux, ni les serpents venimeux. Quand cela fut fait et confirmé, Baldr et les Ases se divertirent de la sorte : il se tenait debout sur le lieu des assemblées, et tous les autres devaient, ou lui lancer des traits, ou lui donner des coups, ou lui jeter des pierres. Mais quoi que ce fût, cela ne lui faisait aucun mal, et tous tenaient cela pour un grand honneur.*

Quand Loki, fils de Laufey, vit cela, cela lui déplut. Ayant pris l'apparence d'une femme, il alla trouver Frigg aux Fensalir[39]*.* […] *Frigg déclara alors : "Ni les armes ni les bois ne feront de mal à Baldr : j'ai recueilli les serments de toutes ces choses." La femme demanda : "Toutes les choses ont-elles vraiment juré d'épargner Baldr ?" Frigg répondit : "Il est une jeune pousse qui croît à l'ouest de la Valhalle*[40] *et qui est appelée pousse de gui. Elle m'a semblé trop jeune pour je réclame son serment." Sur ces entrefaites la femme s'esquiva.*

Mais Loki se rendit à cet endroit, prit la pousse de gui, l'arracha avec ses racines et alla à l'assemblée. Hodr[41] *se tenait là, en arrière du cercle formé par les Ases, parce qu'il était aveugle. Loki s'adressa à lui : "Pourquoi ne lances-tu pas de traits contre Baldr ?" Il répondit : "Parce que je ne vois pas où est Baldr, et aussi parce que je suis sans arme." Loki dit alors : "Suis donc l'exemple des autres Ases et, comme eux, fais honneur à Baldr ! Je t'indiquerai où il se trouve. Lance ce rameau contre lui !" Hodr prit la pousse de gui et, guidé par Loki, la lança contre Baldr. Le trait le traversa, et il tomba mort à terre.* »

Extrait de la Gylfaginning, chapitre 49[42]

Un artisanat du pouvoir

Au cours de nos deux derniers terrains, nous avons eu l'occasion d'entrer dans un monde structuré autour d'un art de l'habiter qui vise à travailler *avec* le territoire et le pouvoir qui y circule. Afin de donner davantage de corps à cet art, il nous faut maintenant nous rendre au cœur du dernier terrain que nous allons arpenter et dans lequel nous partirons à la rencontre de collectifs qui ont fait de l'art de l'habiter un héritage absolument essentiel à leur culture et à leur survie de tous les jours. Ces collectifs sont d'autant plus intéressants pour notre enquête qu'habiter est chez

[38] La mère de Baldr, et épouse du père de Baldr, Óðinn (Sturluson 1991).
[39] La halle de Frigg
[40] *Valhǫll* en vieil islandais (Sturluson 1991, p. 139. Note de Dillmann). Lieu où Óðinn accueille une partie des guerriers morts au combat.
[41] *Hǫðr* en vieil islandais (Sturluson 1991, p. 168. Note de Dillmann), un dieu aveugle (Sturluson 1991).
[42] Extrait issu de Snorri Sturluson (1991), pp. 89-90.

eux au centre d'une stratégie clairement anarchiste. Iels sont les Roms de Provence *avec* lesquels Lise Foisneau a réalisé son étude : *Kumpania. Vivre et résister en pays gadjo*.

Cette épaisse ethnographie définit les collectifs des Roms de Provence à partir de trois types de coordonnées : humaines dans la « Partie 1. Former une Kumpania » (ibid., pp. 53-165), spatiales dans la « Partie 2. Un monde de lieux » (ibid., pp. 167-266) et temporelles, ou plus précisément rythmiques, dans la « Partie 3. *Kéthané, "Etre ensemble" : les rythmes de la Kumpania* » (ibid., pp. 267-392). Ceci nous révèle déjà que la définition que nous présente Foisneau du *socius romani* dépasse les seules coordonnées humaines ; ce *socius* participe davantage à un monde qu'à une culture anthropique. Et l'on ne s'y trompe pas :

> « *Ce livre a montré que la composition des compagnies reposait non pas sur les liens du sang, mais sur l'ensemble des correspondances et des relations qui lient entre eux des lieux, des êtres humains, des animaux, des caravanes, des voitures, pendant une durée indéterminée* » (ibid., p. 394)

En outre, l'on retrouve dans *Kumpania* (2023) plusieurs occurrences de l'idée que le monde romanès évolue dans « *les interstices du naturalisme* » (ibid., p. 399), autrement dit de l'ontologie moderne qui consacre une séparation entre non-humain et humain, *nature* et *culture*. Si le concept de *naturalisme* capture immédiatement l'attention des regards habitués aux discussions savantes sur la modernité, il ne faudrait pas cependant oublier cette notion d'*interstice* dans l'expression utilisée par Foisneau. Dans son article sur le design urbain et l'utilisation de ce dernier pour conjurer les espaces interstitiels, « Le design urbain : un dispositif disciplinaire et sécuritaire "interstitiel" ? » (2023), le designer et docteur en architecture Joffrey Paillard définit les interstices avec les mots d'un ethnographe, Stéphane Tonnelat. Ils sont, dit Tonnelat : « *les espaces résiduels non bâtis de l'aménagement : terrain vacants, friches industrielles ou ferroviaires, délaissés de voiries et d'opération de rénovation urbaine. Nous les appelons interstices urbains, car ces espaces ne sont pas définis par ce qu'ils sont, mais par leur entourage spatial et/ou temporel, qui les constitue comme "vides entre"* » (Tonnelat cité par Paillard 2023, p. 48). Paillard le résume avec d'autres termes :

> « […] *l'interstice peut se définir comme un micro-espace sans réelle fonction ni statut clairement défini dans lesquels peuvent émerger des pratiques dysfonctionnelles ou résistantes (zones oubliées, disqualifiées, recoins abandonnés, isolés)* » (Paillard 2023, p. 48).

L'interstice comme espace *indéfini* et donc sans *fonction*, qui persiste au milieu d'autres espaces colonisés par des fonctions désignées, et les comportements attendus et normalisés qui vont avec, consiste alors en un espace propice à la liberté s'il l'on suit la proposition de Damien Darcis (2022) explorée dans la première partie de ce mémoire. Souvenons-nous : pour Darcis, la liberté consiste en « *la possibilité pour chaque vivant de composer avec son environnement, autrement dit de répondre à ses besoins et à ses désirs, parfois aussi simples que ceux de pouvoir se chauffer et se*

nourrir, en interagissant avec le monde qui l'entoure » (Darcis 2022, p. 129). Or, cette liberté est directement menacée par la tendance moderne à *fonctionnaliser* l'espace, c'est-à-dire à déterminer pour chaque portion de l'espace une fonction, donc des usages définis. Mais s'il y a des usages, des comportements attendus et autorisés par l'espace fonctionnalisé, il y a aussi en toute logique des usages défendus. Avec la fonction, vient le normal et l'anormal. L'interstice consiste alors en un espace oublié ou ignoré pour un temps plus ou moins long par les forces de contrôle qui normalisent les espaces et les comportements associés. Les interstices deviennent donc les lieux d'émergence d'*autre chose* : comportements jugés déviants, libre appropriation de l'espace, pratiques de résistances, etc. L'expression de Foisneau, *les interstices du naturalisme*, exprimerait alors des zones où le naturalisme n'a pas encore opéré ses partages et ses catégories. Ce sont des zones où les objets séparés dans l'ontologie naturaliste peuvent se rencontrer et où d'autres ontologies peuvent émerger. Des lieux où peuvent se (re)produire d'autres mondes, tel que le monde romanès. Ce dernier n'est pas une forme primitive ou marginale du monde de l'État occidental. Il existe selon des logiques propres ; il y a un monde romanès indépendant de l'État au cœur de ce même État, sur ses routes, ses parkings, ses champs, etc. tant de zones qui, du point de vue moderne et occidental, ne sont pas propres à être habitées.

Plus encore, il y un monde romanès étendu, complexe et indépendant de l'État qui vit en son cœur et selon des modalités avec lesquelles, du point de vue de la socialité autoritaire étatique, il n'est pas possible d'habiter et de faire collectif. Pensons simplement aux épisodes rapportés par Lise Foisneau dans lesquels des policier·ières cherchent à rentrer en contact avec une *kumpania* – c'est-à-dire le collectif de base du monde romanès, « *un assemblage d'éléments singuliers, dans un lieu lui aussi singulier, assemblage appelé à se fragmenter et à se recomposer de façon imprévisible dans un autre lieu* » (ibid., p. 82) – où habitait l'ethnologue. Elle raconte :

> « *Un rassemblement formé sur un stade a fini par constituer une* kumpania *d'une centaine de caravanes. Alors que je discutais avec Tschurka, un homme de 50 ans, un petit garçon accourut en l'interpellant : "*Papo ! Papo ! *C'est toi le responsable ?" Tschurka répondit en se frottant le ventre : "Ah oui, oui ! C'est moi le responsable." Le petit garçon précisa alors le sens de sa question : les* raïbaré *– les policiers – venaient d'arriver et ils demandaient à parler au "responsable". Tschurka ajouta alors, "Oui, oui, je suis responsable… de ma caravane !" et disparu aussitôt. Au milieu de la place se tenaient en effet quatre policiers* […]. *L'apparition des policiers avait provoqué une disparition immédiate de tous les adultes.* […] *En désespoir de cause, les policiers hélèrent une femme qui répondit qu'elle ne comprenait pas le français. Les policiers repartirent bredouilles : parmi les deux cents adultes présents sur la place ce jour-là, personne n'avait souhaité leur parler.*
>
> *Lorsqu'une* kumpania *se forme dans un espace auquel ses membres n'ont pas de droit spécifique, les forces de l'ordre mandatées par la commune concernée veulent systématiquement parler au "chef", au "responsable", au "patriarche" ou, de manière plus générale, à un "représentant". Il ne leur vient pas l'idée que les compagnies puissent ne*

> *pas être dirigées : ils supposent toujours qu'un homme est habilité à prendre des décisions pour toutes les personnes présentes et projettent une structuration hiérarchique et une homogénéité du groupe rassemblé sur la place. Comme tel n'est pas le cas, ce quiproquo est source de plaisanteries. La demande de rencontrer le "chef" est prétexte à de nombreuses farces.* […] *Aux yeux des* gadjé *qui observent l'installation illégale d'une* kumpania, *les nouveaux occupants d'un terrain semblent former un "groupe", car on suppose qu'une telle occupation ne peut être qu'une action coordonnée, et coordonnée par un chef. Comment expliquer qu'un groupe puisse réussir à entrer illégalement sur un terrain sans une stratégie calculée et acceptée par tous ? Pour des observateurs extérieurs, il est inconcevable que des personnes qui s'installent sur un terrain en toute illégalité ne se connaissent pas au préalable et n'agissent pas en fonction d'un plan concerté. Or il n'en est rien. Si les rencontres et les séparations des* kumpanji *participent bien d'une forme d'ordre, celui-ci n'est pas régi par une structure d'autorité. L'une des caractéristiques des compagnie est, au contraire, que chaque caravane demeure toujours une entité indépendante, ne dépendant que des adultes qui l'habitent* » (ibid., pp. 223-224).

Ce récit met en réalité deux mondes en valeur. D'une part, le monde romanès, qui vit sur un mode étranger à celui de l'État, si étranger que les personnes provenant du monde de l'État peinent à y croire. D'autre part, l'on repère la figure du policier et le monde des *gadjé*, c'est-à-dire les personnes non-*romani* (Foisneau 2023), qui ont du mal à imaginer le fait d'habiter un stade, et pire, d'imaginer que deux cents personnes puissent en une nuit briser les sécurités qui protègent l'endroit de la circulation de véhicules (blocs de béton, grilles, etc.) sans être organisées hiérarchiquement et sans montrer de forme de gouvernementalité. L'opposition entre la figure du policier, issu d'une institution hiérarchisée, et la figure de l'habitant·e d'une caravanes qui vit *avec* d'autres sur un mode libertaire où chaque singulier est tout à la fois indépendant et égal aux autres singuliers, constitue l'image par excellence de deux mondes distincts qui s'opposent.

Mais ce récit élargit également la proposition de l'interstice. Tel que nous le présente Paillard, l'interstice est un oublié, il n'est même pas défini en propre, mais par ce qui l'entoure ; il est le signe d'une absence d'attention et d'action à son encontre. Or, le stade n'est pas un oublié des entités de l'État ; plusieurs fonctions définies lui sont attribuées (y faire du sport ou y regarder des personnes pratiquer du sport), et des forces de l'ordre y accourent dès qu'un collectif s'*approprie* Ross 2023 et Despret 2023) ce stade pour y cultiver un autre mode d'existence, ce que Foisneau nomme un *interstice du naturalisme*. L'interstice est donc ici produit en s'appropriant un espace fonctionnalisé. Le monde romanès renvoie alors à deux interstices. Le premier est produit en s'appropriant un espace : les *Rom·nia* détruisent les normes et les fonctions liées à un lieu en y habitant. Le second existe grâce au premier : par le fait qu'iels sont capables de créer des lieux où habiter en les (ou en se) libérant du contrôle moderne, iels font exister les *interstices du naturalisme* sous la forme de socialités protégées de l'œil de l'État et qui montrent que d'autres ontologies, d'autres mondes et d'autres modes d'existence sont possibles. Plus

concrètement, au cœur de ces interstices, ce sont des vies, mais d'autres vies, qui se font, et qui font les interstices :

> « *Dans ces zones, sur ces parkings, les Roms de Provence fabriquent un monde habité, marqué par la naissance et la mort, un monde incarné. A ce titre, ces lieux deviennent, par-delà leurs caractéristiques fonctionnelles, des endroits privilégiés de recueillement et de projection mentale* » (Foisneau 2023, p. 237).

En les habitant, des choses finissent par se passer dans ces stades ou ces parkings : des évènements, des relations ou des enfants naissent, des gens meurent, etc. Ceci oblitère les limites de leurs fonctions et démultiplie leur capacité à être autre chose : non seulement il s'est passé des choses dans ces lieux qui instaurent une mémoire qui leur est liée, mais en plus, cette mémoire oblige une nouvelle manière de se rapporter à eux. Les manières de faire des *romani* sont par là infiniment précieuses, car iels savent à la fois nous montrer comment vivre autrement, et comment se ménager un espace en plein cœur de la modernité étatique, pour vivre autrement.

Afin de comprendre comment les collectifs *romani* se rendent capables d'habiter, il faut commencer par remarquer une première chose : Lise Foisneau structure souvent ses analyses à partir d'expressions de la vie quotidienne *romani* auxquelles, « *en ethnologue* » (Clavié-Mercier 2024, §3), elle saura prêter attention pour les épaissir et reconstruire à partir d'elle un morceau de la socialité des *Rom·nia* (Clavié-Mercier 2024). Nous apprenons ainsi ce que révèlent *Xa !* [Mange !], *rester avec*, *ouvrir une place, terrain désigné*, etc. Cette attention au quotidien révèle elle-même deux éléments : le premier consiste en un regard comparable à celui que nous avons découvert avec Kristin Ross qui, dans *La forme-Commune* (2023), revendique une attention à la vie quotidienne, à travers ces communes dont « [l]*'espace-temps* […] *s'ancre dans l'art et l'organisation de la vie quotidienne* » (Ross 2023, p. 12). Cet *art* politique du quotidien, que nous avons renvoyé à un art de l'habiter, permet à la commune d'assurer sa subsistance et de lutter contre les forces ennemies. Il en va probablement de même avec le monde romanès qui, depuis son quotidien, s'organise pour subsister au cœur d'États qui ne rêvent que de leur assimilation (Foisneau 2023).

Le second élément révélé consiste quant à lui en l'implication de Lise Foisneau : afin d'y porter attention, elle a eu accès au quotidien des Roms de Provence. Plus encore, elle l'a *habité* jusqu'à adopter les gestes et le regard *romani*. On peut lire des signes de cette *romanisation* de l'ethnologue tout au long de *Kumpania*. L'autrice explique par exemple avoir acquis « *une nouvelle perception de l'espace : à tel endroit, j'ai organisé ma première grillade ; à tel autre, Koré et Moïse se sont violemment disputés ; sur cette place, j'ai connu Nita ; sur telle autre, nous avons fêté Noël ; sans oublier qu'assez souvent en regardant autour de moi, je me dis "Cet endroit pourrait faire une "belle place"."* » (Foisneau 2023, p. 226). Elle montre de cette manière qu'elle commence à participer à une « *mémoire collective* » (ibid.) des lieux habités par les Roms de

Provence et à se saisir leur regard entrainé à repérer de nouveaux lieux à habiter. Plus loin, elle raconte également :

> « *Un samedi du mois de mars 2016 sur l'aire d'accueil de Notre-Dame, comme tous les matins, je sors de ma caravane bassine et éponge à la main. Je m'apprête à répéter les mêmes gestes que mes voisines : bassine remplie d'eau, Mir et javel à haute dose, et "bien tout" frotter. Mais un coup d'œil suffit pour que je me rende compte que le rythme de la* Kumpania *a changé* […] » (ibid., p. 269).

C'est ici aux rythmes de la *kumpania* que participe Foisneau : elle s'est rendue capable, et a été rendue capable, d'effectuer les *bons* gestes aux *bons* moments. Mieux : elle s'est approprié ces rythmes au point de reconnaitre leurs perturbations et de deviner que quelque chose se passe dans la *kumpania* à partir de ces dernières.

Cependant, l'attention que porte l'anthropologue française aux expressions et au langage du quotidien renvoie également au langage lui-même, qui a une grande place dans son livre. Quelque chose semble se jouer par le truchement des langues et des mots dans le monde des Roms de Provence. Pour commencer à esquisser ce quelque chose et pour l'explorer davantage par la suite, rejoignons une nouvelle fois la *gadji* parmi les *romani* alors qu'elle rapporte la manière avec laquelle ces dernier·ères s'approprient les *aires d'accueil*, c'est-à-dire les espaces *désignés* par l'État français dans lesquels les personnes appartenant à la catégorie administrative des *gens du voyage*, dont les Roms de Provence font partie, sont appelées à séjourner. Les intéressé·es renomment ces endroits *terrains désignés*, mettant ainsi en avant la moquerie cruelle derrière le terme *accueil* qui participe à un espace qui n'a rien d'accueillant : mal entretenu, parfois dangereux, et au cœur d'une politique assimilationniste qui vise à faire disparaitre les mondes que ces *aires* sont censées accueillir (Foisneau 2023). Le *terrain désigné* dénote en outre le fait qu'à l'inverse de l'accueil qui vise à laisser entrer, cet espace exige plutôt de ne pas aller ailleurs ; il est l'endroit *désigné* par les *gadjé* pour les Voyageur·euses. Etablir une *kumpania* dans un autre espace public est en effet illégal. Ici déjà, nous voyons comment les *Rom·nia* retournent par le langage le jeu de l'aire d'accueil : iels ne sont plus les invité·es d'un hôte bienveillant qu'il faudrait respecter, mais les cibles d'une politique de contrôle *avec* laquelle iels doivent vivre et qu'il s'agit de contrer de manière à protéger et faire subsister le monde romanès.

Toutefois, au cœur de l'habiter *romani* dans ces terrains désignés, il y a une autre pratique du langage. Pour saisir cette dernière, il faut tout d'abord comprendre que, davantage que renommer les prétendues *aires d'accueil*, les Roms de Provence renomment également les infrastructures de ces dernières. Ainsi, les *emplacements* sur lesquels iels doivent vivre deviennent par exemple des *passerelles*. Il s'agit là encore pour l'anthropologue d'« *une réappropriation symbolique de l'espace :* [*l'usage du terme "passerelle"*] *oblitère les démarcations géométrisées de l'aire d'accueil. Aucune homonymie entre "passerelle" et "parcelle", au contraire, une "passerelle"*

est une projection imaginaire au-dessus des séparations géométrisées de l'aire d'accueil pour permettre une circulation entre les caravanes selon l'organisation de la kumpania*. Alors qu'un "emplacement" est figé, une "passerelle" peut s'agrandir indéfiniment et créer des ponts entre les différents "emplacements". Par exemple, à Notre-Dame, Nita et moi occupions chacune un "emplacement" mitoyen, mais nous "restions" sur la même "passerelle", qui se trouvait en face de la "passerelle" de Jason et de celle de Vania. Les "passerelles" rapprochent les habitants des aires d'accueil entre eux, alors que les "emplacements" les séparent et créent des frontières* » (Foisneau 2023, p. 205). Le langage transforme l'espace : il tisse « *au-dessus des séparations géométrisées de l'aire d'accueil* » (ibid.) une nouvelle couche de signes, de nouveaux tracés *imaginaires* qui recouvrent et neutralisent les précédents, permettant ainsi de créer un nouveau rapport au lieu. Les Roms de Provence s'approprient alors l'espace pour l'habiter. Avec les termes de Despret (2023), nous disons : iels rendent l'espace *propre* à elleux-mêmes, *propre* à être habité selon leurs modalités. Ces lieux deviennent par conséquent des territoires. Loin de refuser l'espace contraint imposé par l'État, les *romani* s'en saisissent et acceptent de se lier à ces lieux pour pouvoir les habiter.

Renommer un lieu par un substantif n'est cependant pas la seule manière de le transformer. Foisneau nous rapporte en effet que les Roms de Provence donnent d'autres types de noms à des emplacements singuliers :

> « [Au dénominations *romani* des aménagements des terrains désignés] *viennent s'ajouter les marques de la mémoire de l'histoire longue des gens qui y passent et repassent, parfois une vie durant*, explique l'ethnologue*. Les Roms n'occupent pas "l'emplacement 6" ou "l'emplacement 14", mais "celui avec l'arbre", "celui où mon* papo *s'est fait arrêter", ou encore "celui où je restais jeune mariée". Les lieux, ou, à plus petite échelle, les emplacements sont aussi nommés par des périphrases rappelant l'histoire des occupants.* […] *Certaines actions ou certains évènements rendent ainsi inaccessibles des emplacements et des lieux. La mort, par exemple, ou la maladie, créent des barrières invisibles : impossible pour les enfants et les proches de Marona de séjourner sur le dernier emplacement qu'elle a occupé peu de temps avant de mourir. Chaque installation sur une aire d'accueil est précisément déterminée par la mémoire vivante des personnes qui y vivent* » (Foisneau 2023, pp. 205-206).

L'art de la périphrase, qui lie, par le pouvoir du nom, un lieu à des évènements ou à des éléments dignes d'intégrer la mémoire des *Rom·nia*, révèle le savoir-faire de ces dernier·ères, qui consiste à doter de capacités le lieu *avec* lesquels iels habitent. Les lieux peuvent par exemple s'entourer de *barrières invisibles* pour certains individus dans le cas de la mort ou de la maladie d'un·e proche, mais plus fondamentalement, ces territoires sont convertis en réceptacles physiques du souvenir. Le lieu est transformé et épaissi par la mémoire, gagnant ainsi le pouvoir d'affecter les vivant·es d'une nouvelle manière.

La pratique de la périphrase se retrouve également plus loin dans *Kumpania*, alors que Lise Foisneau présente son analyse de la *kriss*, modalité de conversation entre hommes qui vise à résoudre des différends, notamment à travers des compensations financières. Voici ce qu'elle écrit sur ces compensations :

> « *La personne reconnue responsable d'actions répréhensibles par les hommes qui forment la* kriss *doit donner une somme d'argent à la famille qui a subi le tort. Le terme employé par mes voisins pour désigner cette somme est* štrafo *que Georges Calvet traduit par "amende". Le mot viendrait de l'allemand* Strafe*, du russe* straf *et du roumain* straf*. En français, mes voisins n'emploient pas le terme d'amende, mais utilisent des périphrases – "il faut payer" ou "Avoir de l'argent sur la tête".* […] *Chez mes voisins, l'argent exigé lors d'une* kriss *ne provient jamais des allocations familiales ou d'un travail comme la vente de ferraille. L'argent donné doit provenir d'une source jugée honorable, soit de la réserve familiale, s'il y en a une, soit de la vente de biens comme d'une caravane ou d'une voiture. Un homme qui a été condamné lors d'une* kriss *doit vendre les biens qui font de lui un homme respectable. Il paie de manière honorable en vendant ce qui fait son prestige.* […] *Il ne revient pas seulement à l'homme condamné de payer le* štrafo *: toute la famille, incluant ses parents, ses frères et ses enfants, doit l'aider à réunir la somme d'argent exigée.*
>
> *Pourquoi la* kriss *inflige-t-elle donc des peines en argent ? En quoi le* lové *(l'argent) constitue-t-il une réparation adéquate ? La perte de son argent, de sa caravane ou de sa voiture est comparable à une peine d'infamie : comme le* lové *permet d'obtenir le respect (*pačiv*), perdre le premier c'est perdre l'espoir d'obtenir le second. Sans argent, les Roms sont réduits à vivre dans des caravanes de cuisine et à demander de l'aider pour être tractés d'un endroit à l'autre. Sans argent, il n'est pas possible d'entrer dans le système du don de nourriture et l'échange infini des voitures. Sans argent on se retrouve rapidement hors système. Le choix de l'argent comme forme de réparation et de rééquilibrage des forces de la* kumpania *tient à la relation qui existe entre l'argent et la* bax *(chance)*[43] *: sans argent, il n'y a pas de chance possible. Quand le* lové *s'en va, la* bax *aussi.*
>
> *Une autre caractéristique du* lové *est qu'il peut revenir : payer une amende n'empêche pas de s'enrichir à nouveau* […]*. Contrairement à d'autres types de peine, l'amende est une peine compatible avec la possibilité d'une réconciliation ; c'est une peine qui ne compromet pas l'avenir.* » (Foisneau 2023, pp. 389-391).

Avec toutes ces informations, nous pouvons tenter de tracer les contours de la valeur des périphrases : *il faut payer* ne renvoie pas uniquement à une injonction, comme le révèle la périphrase équivalente, *avoir de l'argent sur la tête*. Cette figure de style renvoie ici à tout ce qu'implique l'amende, elle fait ressortir en quelques mots la coloration que va prendre la vie du condamné. *Avoir de l'argent sur la tête*, comme nous l'avons lu, ne suggère pas uniquement le fait d'être redevable d'une certaine somme ; elle renvoie à une transformation de l'existence du payeur par cet somme, qui plane au-dessus de sa tête tant qu'il en subit les conséquences. La périphrase semble alors évoquer des variations de pouvoir : si dans le cas des emplacements des

[43] « *à prononcer ba-rr* » (Foisneau 2023, p.46)

terrains désignés, elles entretiennent par la mémoire le pouvoir des lieux, c'est-à-dire leur capacité à affecter le monde, dans le cas du *štrafo*, elles renvoient à une diminution du pouvoir de l'individu, moins capable de participer à la société et à la *bax*, la chance.

Une autre culture a également fait de la périphrase tout un art : il s'agit de celle issue des vieux mondes scandinaves. Dans le fascicule 62 de la *Typologie des sources du Moyen-Âge occidental*, intitulé « La poésie scaldique » et publié en 1992, Régis Boyer nous présente les notions fondamentales qui structurent l'art de la poésie des scaldes. Les scaldes (vieux norrois : *skáld*) sont des poètes professionnels mettant en œuvre des « *règles très précises* » (Boyer 1992, p. 13). Ils auraient pu avoir des fonctions plus larges : Boyer rapporte un article « *très discuté* » (ibid.) de M.T. Steblin-Kamenskij, « On the etymology of the word Skáld », daté de 1969, avec lequel il déclare que « [l]*'étymologie du mot* [skáld] *n'a jamais été élucidée : il peut avoir des rapports avec l'idée de "voyant" et donc de prêtre-sacrificateur puisque les deux fonctions paraissent souvent liées dans le paganisme nordique, il peut aussi véhiculer l'idée de savoir caché, secret, ce que vérifierait le caractère occulte de bon nombre de d'inscriptions ou poèmes "cachant" sous des apparences convenues un message plus profond, magique, d'aventure* » (Boyer 1992, p. 13). S'il est donc possible que le poète se drapait également de tâches plus ésotériques, « *le registre de ses activités est bien établi : le scalde célèbre un évènement, quel qu'il soit pourvu qu'il soit digne de mémoire, décrit un bel objet (bouclier, tapisserie par exemple), loue un prince tant pour sa valeur que pour sa générosité, vieux trait indo-européen, commémore un grand de ce monde après sa mort, intervient dans de grands rites magiques bien connus d'autre part (*nið, blót*,* sejðr*,* fóstbroedralag*) ou même,* […] *parle de lui-même, se vante de ses exploits et expose ses sentiments* » (ibid., p. 14). Le skáld, sa poésie et les règles qui les composent semblent alors consteller à tout le moins le monde de la noblesse scandinave d'antan. Plus encore, les attributions du skáld paraissent concerner des choses dont on voudrait qu'elles dépassent leur matérialité : un évènement dont on veut qu'il ne se limite pas au simple fait qu'il s'est produit, et qu'il rejoigne plutôt la mémoire, ou un objet dont la beauté doit être transportée dans le registre de la poésie, sans doute également à destination de la mémoire. Et il en va sans doute de même pour le prince ou un mort prestigieux. Que le skáld participe à des rites magiques va également dans ce sens : il s'occupe d'une matérialité augmentée, épaissie par le langage, la poésie ou des croyances magiques. Et pour assurer son travail sur la matérialité, il possède différents outils : les règles structurant la poésie scaldique. Une nous intéresse en particulier :

> « [I]*l faut éviter de nommer choses et êtres par leur nom*, résume Boyer. *Cela peut se faire de deux façons : ou bien substituer à la notion envisagée un simple synonyme (fer pour épée), – nous avons alors un* heiti *(sur le verbe* heita*, s'appeler) –, ou bien la remplacer par une périphrase, circonlocution ou métaphore filée, c'est-à-dire développée longuement,*

progressivement – c'est la kenning*, sur le verbe* kenna*, connaître (feu de la bataille pour épée, puisque l'épée brille de tout son éclat parmi les combattants) –* » (ibid., p. 21).

C'est ici avant tout la *kenning* qui va nous occuper. Voici pour exemple une strophe d'un poème nommé *Vellekla* cité par Boyer (1992), composé vers 995 par Einarr Skálaglamm, et qui rapporte l'expédition guerrière du jarl Hákon le Grand « *contre son ennemi, le jarl Óttar de Gautaland (pays des Gots ? Le sens propre est Götaland, une province de la Suède actuelle). En cours de route,* explique Boyer, *il fait escale pour offrir un sacrifice et consulter les augures : deux corbeaux, oiseaux d'Óðinn, sont passés en volant, présage de victoire pour Hákon* » (Boyer 1992, p. 22). Voilà maintenant la version scaldique traduite littéralement (et expliquée) par Boyer[44] :

> « Le Njörðr *(*heiti *pour Hákon, Njörðr est un dieu)* qui abat les fuyards *alla consulter les augures dans la plaine ;* l'arbre du vêtement de Heðinn *(Heðinn est un héros, son vêtement : l'armure ; l'arbre de l'armure, le guerrier, ici Hákon) apprit de* la Sága de la bataille *(Sága est une déesse, la déesse de la bataille : la valkyrie) que le jour était favorable ; et* celui qui convie au combat *(Hákon) vit* les puissants griffons de la charogne *(les corbeaux) ;* le Týr du pays de l'épée *(le pays de l'épée est le bouclier, son Týr [un dieu] Hákon) voulut détruire la vie des Gots* » (ibid., p. 22).

Mais l'art de la périphrase peut aller encore plus loin. Voici une seule *kenning* écrite par le bien nommé Hallfreðr vandraeðaskáld (« *le scalde difficile* » (ibid., p. 23)) et également rapportée dans « La poésie scaldique » (Boyer 1992). Nous citons toujours Boyer :

> « Heita dýrbliks dynsoeðinga hungrdeyfir*. Décomposons*, continue Boyer *:* Heiti *est un "roi de mer" légendaire,* dýr *est "la bête" de* Heiti*,* Heita dýr *: "le bateau".* Blik *est l'éclat : l'éclat du bateau,* Heita dýrblik *: "le bouclier disposé sur le bordage du bateau et peint de vives couleurs".* Dynr *: le vacarme : "le vacarme du bouclier",* Heita dýrblíks dynr *: la bataille ;* saeðingr *: "le sterne, un oiseau" : "le sterne de la bataille",* Heita dýrbliks dynsoeðingr *: "le corbeau".* Deyfa *: "émousser, apaiser",* hungr *: "la faim",* hungrdeyfir *: "celui qui assouvit la faim du corbeau" : "le guerrier". Disposons la* kenning *"en escalier" :*
>
> *Celui qui apaise la faim*
> *De la sterne du vacarme*
> *De l'éclat de la bête*
> *De Heiti* » (ibid., pp. 23-24)

Ces deux exemples montrent à quel point la périphrase est un art qui demande de connaitre (*kenna*) l'objet, afin de l'épaissir en le connectant à d'autres objets. Ce mode de connaissance relève tout à la fois d'un pouvoir d'imagination et d'une sensibilité aux relations ; il faut simultanément *imaginer* ce que pourrait être l'objet au-delà des conceptions les plus immédiates que l'on a de lui, et pour cela, le mettre en lien avec le reste du monde, que ce soit avec d'autres objets (une

[44] Les *kenningar* (pluriel de *kenning*) sont en italique dans le texte original, nous les avons soulignées dans les deux prochains extraits pour plus de lisibilité.

sterne associée à la guerre, pour un corbeau) ou des évènements (l'emplacement où un proche est mort ou s'est fait arrêter, pour tel emplacement numéroté). Et à Boyer d'ajouter :

> « [l]*a valeur artistique de la* kenning *est incontestable : son but est de provoquer des associations entre le domaine concerné par le sujet traité à proprement parler, et tout autre registre. De la sorte le poète parvient à dire deux ou plusieurs choses en même temps, son inspiration évoluant sur divers plans en interférence. Le simple contenu factuel du message s'en trouve considérablement enrichi* » (ibid., p. 23).
>
> Plus loin, il rajoute et conclut : « *la métaphore, filée de la sorte, c'est-à-dire presque indéfiniment, diversifie le sujet, le tire de sa banalité, le dote de dimensions inattendues qui sont autant d'ouvertures à la rêverie, d'appels à l'imagination ou de sollicitations des connaissances du lecteur* » (ibid., p. 24).

Si, selon Boyer, la *kenning* enrichi *le simple contenu factuel du message*, la périphrase utilisée par un·e *Rom·nia* enrichit la signification d'une amende, mais surtout, enrichit le *simple contenu factuel* d'un lieu. Elle transforme véritablement le lieu, oblitère les frontières entre le monde des signes et le monde physique pour venir affecter ce dernier en développant son pouvoir, c'est-à-dire en le *dotant de dimensions inattendues* : être des supports de mémoire ou encore des liens pour des compagnies, par exemple. Les périphrases sont alors *autant d'ouvertures* à l'habiter. En outre, si la *kenning* ne permet *que* de *dire* (*plusieurs choses à la fois*), c'est-à-dire de rester dans le langage, la périphrase des Roms de Provence révèle quant à elle à la fois un pouvoir du langage sur le monde romanès, et un pouvoir dont sont capables les lieux, qui participent de ce fait à ce monde. Elle révèle en fait le véritable savoir-faire des Roms de Provence : un art de l'habiter qui consiste à travailler *avec* le pouvoir qui circule à travers les choses de leur monde.

« [L]*'art des scaldes ne tient pas à une profusion de matériaux, mais à une intense élaboration ou variation. On revient toujours à l'idée d'artisanat infiniment sophistiqué* » (Boyer 1992, p. 24), ajoute Boyer. Parallèlement, l'art *romani* du travail *avec* le pouvoir, un *artisanat infiniment sophistiqué* du pouvoir, renvoie lui aussi à une absence de profusion de matériaux. En effet, les *Rom·nia* habitent l'« *ici et maintenant* » (Ross 2023, p. 12), au cœur d'États franchement hostiles, et dans des lieux peu enviables (parkings, abords d'usines, etc.). Loin de chercher plus de matériaux, sous la forme de de lieux plus agréables et moins dangereux à habiter, iels *restent* et transforment ces lieux en territoire en les *élaborant* et en les faisant *varier* afin de continuer à y demeurer.

Habiter depuis une place : (s')incarner

Afin de continuer à se saisir de l'art de l'habiter, qui prend ici la forme de l'artisanat *romani* du pouvoir, nous allons persister dans des territoires où le langage et la matérialité trouvent une intimité. Pour ce faire, retrouvons Lise Foisneau, qui, alors qu'elle était à la recherche de récits *romani* « *de type "historique"* » (Foisneau 2023, p. 159), nous raconte comment elle chercha à

faire en sorte que ses voisin·es content leurs souvenirs sur base de « *photographies et* [de] *documents d'archives* » (ibid.), et pourquoi elle échoua. L'autrice rapporte notamment ceci :

> « *Mona est l'une des femmes avec qui j'ai passé le plus de temps lors de mon terrain : j'aurais bien voulu qu'elle me raconte son enfance et sa jeunesse aux Saintes-Maries-de-la-Mer, mais elle ne m'a jamais rien raconté au sens que nous donnions au récit. En revanche, elle a partagé avec moi des choses qui étaient importantes pour elle : elle a notamment essayé de me donner la "main" pour cuisiner et pour faire le ménage. La "main" désigne un savoir-faire, que l'on transmet par l'exemple et la pratique et dont il n'existe pas de description théorique. Mona tenait ses "mains" de sa mère et de sa belle-mère qui les tenaient elles-mêmes de leur mère et de leur belle-mère et ainsi de suite. Il n'est pas excessif de dire que toute l'histoire de Mona est racontée par ses mains : sa façon de découper un poulet, de saler un plat, d'essorer un chiffon ou de saisir une main pour en déchiffrer les lignes sont le résultat de milliers d'heures d'observation et de pratique. Il lui paraissait sans aucun intérêt de raconter les détails de son existence aux Saintes, alors que je pouvais observer sa manière de choisir un plat en fonction de la saison et de l'argent dont elle disposait. Observer les mains de Mona et la regarder faire était ce à quoi s'appliquaient ses enfants à qui il ne serait pas venu à l'esprit de lui demander de faire le récit de son enfance. Quand je tenais à faire parler Mona à partir de photographies, ces dernières ne faisaient pas "remonter des souvenirs", comme elle me le disait, mais faisaient resurgir immédiatement tel ou tel moment du passé : en voyant telle photo où elle a 20 ans et des ongles impeccables, Mona s'absente immédiatement pour se faire les ongles ; si sur une autre photo, elle joue de la guitare, Mona sort aussitôt sa guitare et se met à en jouer ; si sur telle archive, il est écrit "Charchouclaux" (*šax šuklo *– chou aigre), Mona se met à cuisiner du chou.* […]
>
> *Dans la vie des compagnies, le geste occupe une place que la littérature ethnographique considère comme étant réservée au récit* […] » (ibid., pp. 160-161).

Si l'anthropologue parvient enfin à accéder aux récits qu'elle recherche, ce ne fut donc pas le langage photographique ou textuel d'archives qui les firent immerger, mais des gestes, car « *ce n'est que par le geste que surgit la mémoire collective à certains moments* » (ibid., p. 161) énonce Foisneau avant de rapporter un autre morceau de vie des *kumpanji* :

> « *Lorsque l'occasion se prête à la confection d'un feu, chacun se met à l'ouvrage : trouver un récipient pour contenir le feu, l'entretenir. Chacun donne son avis sur la meilleure façon de le faire : "Non, ça va pas aller", "C'est pas comme ça", jusqu'au moment où le feu part et que tout le monde se rapproche du foyer. C'est généralement à ce moment aussi que l'une des femmes rappelle que, à cause de la fumée, nous allons tous sentir le feu et qu'il faudra laver les habits de la soirée et le linge des caravanes où la fumée s'infiltre. L'une de mes voisines prolonge alors la pensée de celle qui a parlé de l'odeur du feu : de l'époque de leurs parents, il y avait un feu tous les soirs et tous les membres de la* kumpania *se retrouvaient autour de ce feu commun pour se réchauffer. Le lendemain matin, il était possible de retrouver à l'odeur ceux qui avaient passé du temps près du feu* » (ibid., p. 161).

Foisneau se rappelle alors une soirée spécifique au coin du feu, où la *kumpania* se remémorait l'arrivée de l'anthropologue et de son compagnon. Elle explique que « [c]*ette remémoration a duré un long moment, puis nous n'en avons plus jamais reparlé. La particularité de cet échange tenait au fait qu'il s'agissait d'une discussion collective où hommes, femmes et enfants*

s'écoutaient mutuellement » (ibid., p. 162). Précisons, pour mieux comprendre ce dernier propos, que dans les collectifs *romani*, femmes et hommes constituent ce que Foisneau (2023) nomme des *cercles*, qui sont distincts. Il en résulte que les *Roma* et les *Romnia* sont afféré·es à des activités différentes et développent des points de vue différents. Cependant, cette différence entre les cercles n'implique aucune hiérarchie, comme en témoigne l'autrice :

> « *J'ai pu constater bien souvent non seulement que les activités des femmes n'étaient pas dévalorisées dans le monde romanès, mais encore que le point de vue féminin sur les activités des hommes était parfois teinté d'un sentiment de supériorité. La domination masculine liée à l'hégémonie dans l'espace public ou à l'hégémonie économique est le propre de la société gadjé ; les* kumpanji *sont des mondes à l'intérieur desquels chacun peut agir sur le collectif et le cosmos de façon égale* » (ibid., p. 281).

Des moments d'écoute et de paroles collectives qui regroupent les différents cercles de la *kumpania* ne sont donc pas anodins. Il se passe définitivement quelque chose autour des gestes, qui semblent capables de rassembler une collectivité et d'assurer la mémoire de cette dernière. Peut-être ne sont-ce pas qu'eux : Foisneau précise plus loin que « *les gestes – cuisiner un plat, allumer un feu – sont souvent à l'origine de remémorations partagées. Mais la remémoration passe également par des choses vues : un lieu ou encore un visage. Lorsque je montre des photographies anthropométriques et qu'apparait un visage décharné, il y a toujours quelqu'un pour dire, "Buchenwald", généralement en s'esclaffant. La seule résurgence perceptible du génocide des Tsiganes, que j'ai pu repérer, tient en une caractéristique physique : la faim* » (ibid., pp. 163-164).

Les *choses vues*, comme un *lieu* ou un *visage* auraient alors également en partie les mêmes capacités que le geste : permettre à la mémoire de *s'accrocher* à une chose physiquement présente pour être ensuite être canalisée et diffusée au cours d'un récit élaboré par le collectif. Sans les gestes autour d'un feu pour se tenir dans le présent, le récit de la rencontre des *romani* et de Foisneau et de Valentin, son compagnon n'est plus jamais raconté. La mémoire doit avoir une chose à laquelle s'*accrocher* À la différence du *lieu* ou du *visage* cependant, le geste semble avoir une faculté supplémentaire : les histoires ou les savoir-faire qui s'y *accrochent* semblent pouvoir se perpétuer sans le besoin d'être énoncés. Ainsi, Mona ne légua à Foisneau son histoire et ses *mains* qu'à travers des gestes. L'ethnologue rapporte d'ailleurs qu'il n'existe pas de « *description théorique* » (Foisneau 2023, p. 160) des *mains* ; elles sont héritées et se perpétuent dans le temps par l'observation, l'imitation et la répétition des gestes.

Que nous raconte cet épisode de l'enquête de Lise Foisneau ? Que là où l'anthropologue chercha des récits sous forme de mots, elle dû apprendre à les trouver littéralement incarnés sous forme de gestes, d'où ce bout de phrase : « [i]*l n'est pas excessif de dire que toute l'histoire de Mona est racontée par ses mains* […] » (Foisneau 2023, p. 160). Mona a choisi d'incarner

l'histoire de son collectif en reprenant les *mains*, c'est-à-dire les manières de faire, qui s'héritent de mère et belle-mère à fille et belle-fille. Au lieu de raconter son enfance à son amie *gadji* sous la forme de monologues, elle active son corps et agite grâce à lui ce qui fait son quotidien : préparer un repas, nettoyer, faire des courses. Tous ces gestes faisant écho à tout un passé ainsi rendu présent. Parallèlement, lorsque l'anthropologue trouva enfin des récits sous forme de mots, ces derniers semblaient toujours devoir venir au monde par une forme d'incarnation. L'image du visage affamé incarne l'histoire du génocide des Tsiganes, mais de la même manière, les gestes et les moments d'aujourd'hui incarnent ceux d'hier, par analogie :

> « *L'une des rares occasions où j'ai entendu mes voisins évoquer collectivement le passé est, de fait, celle de la préparation du feu : autant pour commenter les gestes qu'ils étaient en train de faire que pour se rappeler de moments analogues passés.* » (ibid., p. 162).

Peut-être pourrions-nous rapprocher cette relation d'incarnation de la relation de *possession* que nous avons découverte avec Vinciane Despret (2023). Souvenons-nous, cette relation de *possession* se décrit à la voix moyenne, alors qu'un *possédant* transforme un *possédé* à mesure que le *possédé* lui-même transforme le *possédant*, de telle manière à ce qu'il soit difficile de dire qui est véritablement *possédé* et *possédant*, les deux s'affectant mutuellement (Despret 2023). Armé·es de ce concept, nous pourrions suggérer que lorsque Foisneau écrit que les Roms de Provence se rappellent des *gestes* et des *moments* passés analogues à ceux qu'ils sont en train de vivre autour du feu, l'action en cours consiste en une relation de *possession* entre un moment présent et un moment passé analogues l'un à l'autre. Le moment passé viendrait alors *posséder* le moment présent, prendre la place, en se transformant pour pouvoir s'incarner dans le présent. Par exemple, lorsque Foisneau et son compagnon se souviennent avec leurs voisin·es de leur rencontre, Nita, qui deviendra une grande amie de Foisneau, au point d'en faire, avec Valentin, les parrain et marraine d'un de ses enfants, raconte « *comment Linda, une voisine, l'avait convaincue que Valentin et* [Lise] [étaient] *des policiers ou des travailleurs sociaux infiltrés pour leur retirer leurs enfants* » (Foisneau 2023, p. 162). Si cette anecdote est marquée par un contexte de camaraderie et de communion autour du feu, elle fait en revanche référence au récit qui débute *Kumpania*, marqué quant à lui par l'angoisse et la méfiance, comme en témoignent les premières lignes du livre :

> « *"Alors t'écris sur nous ? T'écris quoi ?" me demande Marco. Près de lui, une dizaine de personne sont réunies sous sa toile*[45]*, sur l'aire d'accueil des gens du voyage de Notre-Dame à Marseille. Face à eux, Valentin, mon compagnon, et moi-même, un ordinateur sous le bras. Après avoir qualifié Valentin de* poukav*, de traître, Macro me somme de lui montrer le contenu de mon disque dur. Les hommes et les femmes qui nous observent sont nos voisins depuis un peu plus d'un mois. Marco et Linda, sa femme, ont persuadé les habitants de l'aire*

[45] « *Toile : un auvant de caravane* » (Foisneau 2023, p. 403. Entrée de glossaire).

d'accueil que Valentin était un policier et que j'étais une assistante sociale. Infiltrés, nous aurions pour mission de rapporter "à l'État" leurs faits et gestes. Des policiers se sont déjà introduits subrepticement sur des aires d'accueil, pourquoi pas nous ? » (ibid., p. 27).

Le passé, sous le signe du conflit, a dû se transformer pour exister au présent, où le conflit s'est muté en amitié ; lors de la remémoration, les deux *gadjé* partagent le même lieu que la *kumpania*, comme dans le moment remémoré, mais iels ne sont plus ennemi·es, iels sont ami·es. Le passé doit se rendre capable d'accueillir les affects du présent pour s'y incarner. D'ailleurs la version remémorée semble être différente de la version racontée dans un premier temps par Foisneau : En effet, dans cette dernière, le couple est accusé de surveiller le monde romanès, de « *rapporter* […] *leurs faits et gestes* » (ibid.), alors que dans la seconde, ils étaient suspectés d'être des voleurs d'enfants. Nous ne pouvons évidemment pas avoir la certitude que cet élément n'était pas présent dans le moment passé, cependant, il est possible qu'il ait été ajouté au présent pour redéfinir le passé : "*Nous avons été jusqu'à croire que vous vouliez nous retirer nos enfants, que nous avons été naïf·ves !*".

Si le passé est donc bien changé pour s'incarner dans le présent, il est aussi vrai que par la vertu de la *possession*, le passé transforme réciproquement le présent en parvenant à rassembler un collectif, hommes, femmes et enfants, autour d'une même mémoire. L'effet du passé sur le présent est encore plus palpable avec les *mains*, puisque dans ce cas, le passé transforme le corps sous la forme de gestes et d'habitudes afin de rendre ce dernier capable de prendre soin de la *kumpania*, en cuisinant ou en nettoyant adéquatement les lieux par exemple. Et l'on peut imaginer que le corps dans lequel la mémoire et les savoir-faire des *Romnia* trouvent chair sont affectés par l'histoire singulière de l'hôte ; pensons simplement aux différentes évolutions qu'on put traverser les différentes générations du monde romanès, qui sont passées d'un monde de roulottes, de chevaux et de communs à un monde de caravanes, de téléphones portables et de terrains désignés.

La question que nous pourrions à présent nous poser est la suivante : pourquoi, dans le monde romanès, le passé s'incarne dans des gestes et des « *choses vues* » (Foisneau 2023, p. 163) et pas dans des récits oraux ou des textes ? La réponse est sans doute contenue dans cette petite phrase que l'on trouve dans le récit de Foisneau : « *Le feu semble avoir le pouvoir de faire parler les membres de la* kumpania » (Foisneau 2023, p. 162). Avec nos découvertes précédentes nous pourrions épaissir cette phrase : dans le cas de la remémoration collective, le passé semble avoir le pouvoir de donner au feu le pouvoir « *de faire parler les membres de la* kumpania » (ibid.), en ce sens que le passé vient à travers le feu et les gestes associés donner l'occasion de se remémorer. Il faut que le passé s'accroche à une chose ou un corps du présent pour que son pouvoir puisse s'épanouir. De la même manière, ce sont dans les gestes de Mona que la mémoire *romani* trouve le plus de capacité à affecter le monde, c'est-à-dire de pouvoir. Des écrits théoriques ne font rien s'ils ne sont pas appliqués, alors que les gestes consistent déjà dès le départ en un engagement du

corps dans le monde. Apprendre par le geste, c'est alors apprendre en affectant le monde, sans s'en distancier. C'est directement incarné et immédiatement puissant que vient le savoir-faire. Il s'ensuit que le corps dans lequel il a trouvé chair en devient lui aussi directement capable d'affecter le monde et de prendre soin d'un collectif. Cela nous indique un élément central de l'artisanat du pouvoir des Roms de Provence : travailler *avec* le pouvoir consiste d'abord à canaliser le pouvoir qui circule autour de nous dans des choses et des corps afin d'augmenter leur capacité d'agir. Les *Rom·nia* se rendent ou sont rendu·es capables d'affecter le monde en l'affectant *depuis* un corps ou une chose. Iels parviennent en fait à travailler avec l'énergie créée par la transformation opérée dans la relation de *possession*, et de la rediriger vers le monde, à l'image de Mona qui *possédée* par ses *mains*, se rend capable de prendre soin de sa compagnie.

Mais c'est sans doute à travers la relation des *Rom·nia* aux lieux que ce savoir-faire du pouvoir se voit encore plus clairement, et concerne davantage notre enquête sur l'habiter. En effet, si nous avons fait un détour par les gestes, nous ne restons cependant pas loin des lieux : lorsque Foisneau cite ce qui compose les « *choses vues* » (Foisneau 2023, p. 163) à partir desquelles les Roms de Provence accrochent leur mémoire, elle cite d'ailleurs les visages, et les lieux. Nous émettons ici l'hypothèse que cette conscience du besoin d'un catalyseur physique, voire corporel, au cœur de l'artisanat *romani* du pouvoir est hautement lié au mode d'habiter romanès, car c'est seulement à partir de lieux que peut pleinement se réaliser la puissance des *kumpanji*, c'est-à-dire faire tenir un monde au milieu d'un autre monde qui veut sa mort (Foisneau 2023). Foisneau exprime très clairement l'importance du lieu dans lequel on s'arrête, et *depuis* lequel on déploie la *kumpania*. Elle écrit notamment :

> « *Contrairement à ce que les gadjé imaginent, à savoir que les Roms seraient des "nomades" désirant vivre sur les routes, l'aspiration de ces derniers n'est pas de se détacher et d'être mobiles, mais de trouver des lieux où pouvoir vivre avec d'autres en variant les assemblages. Leur vie ne se définit pas à partir du fait qu'ils partent et se déplacent ensemble ; elle prend forme* po than*, sur la place : les haltes permettent de retrouver et de s'assembler. La capacité de s'attacher au lieu avec d'autres est donc au moins aussi importante que celle de se détacher et de partir* » (ibid., p. 230).

Et à y réfléchir, c'est évident : il n'y a qu'en *restant* en un lieu que l'on peut former une *kumpania* et activer les liens qui permettent au monde romanès de se perpétuer – le déplacement et le voyage ont une autre fonction, celle de *réassemblage*, dont nous discuterons plus tard. Ce n'est pas une surprise à ce stade de notre périple parmi les territoires : les lieux lient, et pour peu qu'on les habite, qu'on les transforme en territoires à mesure que nous sommes transformé·es en habitant·es, ils sont un puissant support relationnel, une formidable *matière à relations et à existences*, comme nous l'avons posé avec Despret (2023) et Ingold (2008). Ils participent également activement à la forme que prennent les mondes qui s'y créent : on n'habite pas de la même manière un terrain désigné ou une *place*, occupée illégalement (Foisneau 2023). Les

habitant·es en devenir n'y font pas face aux mêmes forces *avec* lesquelles elles doivent vivre : il n'y a pas de gestionnaires ou d'emplacements géométrisés sur une *place*, mais il peut y avoir en revanche des grilles ou des blocs de béton qu'il s'agit de déloger pour créer un passage (Foisneau 2023). Cette participation du lieu aux formes que prennent le collectif qui l'habite est décrite en ces termes par l'autrice de *Kumpania* (2023) :

> « *Les lieux façonnent les rencontres des compagnies en ce qu'ils vont unir pour un temps donné des personnes d'une façon spécifique qui seront influencées par la disposition physique de la place, mais aussi par l'histoire du lieu et de ce qu'il transmet aux individus* » (ibid., p. 169).

Plus encore, l'anthropologue achève la réhabilitation du lieu, diminué en espace inerte par la modernité, et que nous avons observée tout au long de ce mémoire ; dès l'introduction, Foisneau fait du lieu un « *élément constitutif des compagnies* » (Foisneau 2023, p. 57). Le lieu est en fait une *partie* de la *kumpania*, un élément mit en relation avec d'autres éléments qui participent et forment ensemble le collectif agit selon un certain mode de vie. Lise Foisneau ne dit pas autre chose en conclusion de son livre, rappelons-nous :

> « *Ce livre a montré que la composition des compagnies reposait non pas sur les liens du sang, mais sur l'ensemble des correspondances et des relations qui lient entre eux des lieux, des êtres humains, des animaux, des caravanes, des voitures, pendant une durée indéterminée.* » (ibid., p. 394)

Cependant, une subtilité est introduite alors que l'ethnologue présente la vie *romani avec* les terrains désignés, et aborde le rôle du lieu : « [l]*e "*than*", l'endroit où l'on s'arrête, est le milieu à partir duquel les personnes assemblées dans une* kumpania *vont faire monde* » (ibid., p. 200). Le lieu possède alors le rôle de catalyseur, dans lequel s'incarnent et s'assemblent des énergies propres à former un autre monde, que ces énergies aient la forme d'êtres humains résolus à perpétuer ce monde, de véhicules assurant abris et mouvement aux habitant·es, ou de la topographie et de l'histoire du lieu. Plus loin, Foisneau introduit même l'idée que le lieu est un « *allié dans la confrontation face aux gadjé* » (ibid.). Il est à travers cette phrase quasi-personnifié : il n'est pas seulement *actif* à la manière d'une machine articulée qu'il faudrait venir activer, il possède déjà une énergie propre qu'il s'agit de convertir à sa cause, comme un véritable *acteur*, dès le départ agissant et produisant des effets sur le monde. Il a alors fallu pour les *romani* développer quelque chose comme une *intelligence chamanique*, cette capacité que nous avons découverte à la rencontre de Baud et Sombrun (2023) et qui consiste à voir l'*autre* comme une personne afin d'engager avec les *cohabitant·es* de nos territoires « *un dialogue interpersonnel* » (Baud et Sombrun 2023, p. 70) puis de se rendre capable de participer avec elleux à un même *rythme*, une même composition politique dynamique. Ce n'est donc pas pour rien que Foisneau insiste sur la personnification du lieu, lorsqu'un peu plus loin, elle lui prête la capacité d'entendre :

> « *Si le lieu "écoute celui qui l'habite*[46]*", le lieu occupé par l'aire d'accueil dans laquelle vivent les Roms semble bel et bien métamorphoser le béton et les installations brutes pour faire corps avec les habitants* » (ibid.).

Cet extrait est par ailleurs surprenant : on dirait que Foisneau opère une inversion des rôles que l'on prêterait habituellement aux acteurs de cette phrase. C'est en effet l'aire d'accueil qui *occupe* le lieu où *vivent* les *Rom·nia*. « [L]*e béton et les installations brutes* » de l'aire d'accueil, dont on dirait bien vite que ce sont elles, les *installations*, que l'on occupe, *occuperaient* à la manière d'un colon : le béton viendrait recouvrir et capturer un territoire habité par des autochtones, ici des Roms de Provence qui habitent la France depuis bien avant que ces aires aient été construites (Foisneau 2023). L'aire d'accueil n'est même pas un lieu selon la phrase, puisque c'est justement le lieu qui *métamorphose* les infrastructures de l'aire afin de se rendre capable de « *faire corps avec les habitants* » (ibid.). Le lieu serait en conséquence l'espace qui entre en relation avec des habitant·es et qui est en voie d'appropriation, qui devient *propre* aux habitant·es, autant que les habitant·es deviennent *propres* à ce lieu, pour une période déterminée dans le cas des *romani*. Il est, selon les définitions que nous avons déjà posées le long de ce travail, un territoire.

Le lieu fait corps avec la *kumpania*, il serait comme un organe qui permettrait, avec d'autres, la vie de l'organisme auquel il participe. Par exemple, c'est lorsque les *Rom·nia* s'arrêtent que de futur·es époux·ses se rencontrent, et par peur d'être à nouveau séparé·es et de ne plus se retrouver dans une prochaine *kumpania*, s'enfuient et *restent* ensemble (Foisneau 2023). Le lieu unit alors les parents des futures habitant·es, et assure de ce fait la vie longue de son organisme. C'est aussi lorsque la *kumpania* est installée que ses membres peuvent faire vivre les réseaux de solidarité du monde romanès, tels que le partage de nourriture entre les familles et le partage de *qualités* entre les partenaires de *chine*, c'est-à-dire de travail (achat et vente avec des *gadjé* notamment) (Foisneau 2023). Ce dernier s'organise à travers l'association d'hommes en équipe de deux, de telle façon à ce que tous les hommes de la *kumpania* puissent profiter des talents propres à chacun.

> « *L'objectif de l'association*, explique Foisneau, *n'est pas la recherche de l'intérêt individuel ; il repose sur des principes d'un autre ordre.* […] [L]*'important dans les associations des Roms en vue de l'échange n'est pas la circulation de l'argent ou des biens, mais la circulation des qualités des uns et des autres. Une telle association n'a rien à voir avec une division du travail régie par la rationalisation des tâches et moins encore avec un système d'embauche dans un quasi-marché du travail. Chacun doit en revanche pouvoir bénéficier des talents des autres* […] [L]*e partage des qualités permet à tous de bénéficier de ce qui est propre à chacun et de ne laisser personne en dehors des échanges.* […] *La*

[46] « *La phrase originelle, "La place écoute celui qui l'habite", a été prononcée par un de mes voisins lorsque des policiers n'arrivèrent pas à démonter les plots et les barrières qu'ils avaient posés à l'entrée d'une place où nous vivions pour empêcher l'arrivée d'autres caravanes* » (Foisneau 2023, p. 200. Note de l'autrice).

logique de la relation marchande habituelle est ici inversée, puisque la finalité de l'association n'est pas de permettre aux partenaires de tirer un égal profit de leur association, mais de faire bénéficier l'un des deux des qualités de l'autre. On peut considérer que la kumpania *joue le rôle d'un réservoir de qualités, certes attachées les unes aux autres, mais dont l'usage peut permettre à l'un des hommes de réaliser un échange sans que son partenaire y soit nécessairement intéressé* » (ibid., pp. 334-335).

Cet exemple du partage des *qualités* est représentatif des pratiques *romani* qui s'épanouissent une fois que des personnes sont rassemblées sur un même lieu, par le fait qu'elle crée et maintient une forme d'égalité (Foisneau 2023). Concentrons-nous donc sur ces *associations* afin de mieux comprendre ce qui se joue lorsqu'une *kumpania* s'installe dans un lieu, et d'abord sur la forme d'égalité qu'elles cultivent, c'est-à-dire l'inclusion : donner à chacun une place dans la *kumpania* en lui faisant profiter des qualités de tous[47]. Peu importe le réseau relationnel d'un individu, ou sa force, ou sa capacité de négociation, autrement dit sa capacité à assurer la *chine*, il sera intégré au réseau, personne ne sera laissé « *en dehors des échanges* » (ibid., p. 335) :

« *Certaines associations de chine*, rapporte Lise Foisneau, *sont très brèves et ont pour but évident de permettre à l'un des deux partenaires d'acquérir une voiture qu'il n'aurait probablement jamais achetée sans l'aide de son partenaire* » (ibid.)

L'objectif n'est pas alors la création de valeur, mais la participation de tous à un même monde, la garantie d'accès de tous les habitants à ce que Foisneau nomme un « *réservoir de qualités* » (ibid.) et qui consiste selon ses dires à la *kumpania*.

Ce terme de *réservoir* se retrouve chez Starhawk (2015) intimement liée à son concept de *pouvoir*, puisqu'il lie ce concept à la terre, ce qui ne sera sans nous rappeler les liens entre la terre et le pouvoir que nous avons découverts avec Ross (2023) dans les mondes paysans. Lorsque nous nous intéressons aux pratiques magiques de Starhawk, nous apprenons en effet que la sorcière dit de la terre qu'elle est « *de l'énergie congelée ;* [et que] *nous pourrions en parler comme d'un grand réservoir d'énergie* » (Starhawk 2015, p. 73). En outre, elle précise également que « [n]*ous mettre à la terre veut dire nous connecter avec la terre, avec ce qui est, commencer où nous sommes, nous enraciner* » (ibid.). Cette notion de réservoir nous permet alors de comprendre que la pratique de l'association de *chine* ne consiste pas seulement à garantir une égalité par l'accès de tous aux qualités de chacun. Elle consiste plus fondamentalement à un accès au réservoir de

[47] L'autrice rapporte dans la partie dédiée au partage des qualités les pratiques liées à la *chine* des hommes, ce partage des qualités concerne donc *a priori* leur *cercle*, c'est pourquoi les accords qui concernent le sujet sont au masculin et non plus à l'inclusif. Nous pourrions toutefois nous interroger à deux égards sur ce sujet : d'abord, Foisneau rapporte l'existence de la *chine* pratiquée par des femmes, sous la forme de lecture des lignes de la main par exemple. Est-ce que cette *chine* féminine suggère les mêmes logiques que celle des hommes ? Ensuite, compte tenu que chaque homme a une famille, peut-on dire que les familles, dont les femmes qui les composent, profitent également indirectement des qualités de tous, en ce sens qu'elles profitent par exemple des voitures achetées ? Si l'on peut répondre oui à l'une de ses questions, l'accord inclusif retrouverait sa place dans cette partie de notre discussion. Considérons alors un accord inclusif hypothétique et fantomatique qui planerait au-dessus des accords masculins.

pouvoir qui circule entre les membres de la *kumpania*, s'actualisant par exemple par le fait de rendre capable untel d'obtenir une voiture. Mieux : cet accès renvoie à une *connexion*, un *ancrage*, un *enracinement* de l'habitant de la *kumpania* dans cette *kumpania* elle-même. Cet accès renvoie au fait que c'est seulement *depuis* la *kumpania*, *depuis* le *maillage* (Ingold 2008) qui tient la compagnie, que les habitants peuvent parvenir à canaliser une grande capacité d'action, un grand pouvoir.

Nous pourrions dire alors que c'est en habitant la *kumpania*, c'est-à-dire en se l'appropriant et en devenant approprié·e à elle, que lae *Rom·ni* de Provence cultive son pouvoir. C'est *depuis* une place, ici sociale, que les Roms de Provence agissent sur le monde. N'oublions pas d'ailleurs que cette pratique d'accès au réservoir se fait lorsque la *kumpania* commence à habiter un lieu, ce qui ferait des Roms de Provence des sortes d'habitant·es au carré, qui habitent à la fois un territoire spatiotemporel et un territoire social. Ce n'est en conséquence pas seulement *depuis* une seule place que les individus *romani* affectent le monde, c'est par une superposition de places. C'est en tant que corps relié de manière multiple au monde que l'individu affecte ce dernier, et se laisse évidemment affecter par ces relations que l'on sait maintenant réciproquement transformatrices. Plus l'individu superpose des places, plus il s'ancre, plus il entre en connexion avec du pouvoir, par exemple sous la forme de qualités ou de mémoire des membres d'un collectif ou d'un lieu. C'est l'exact opposé du sujet moderne, explique Foisneau :

> « *Lorsqu'elle agit, lorsqu'elle parle, lorsqu'elle éprouve des émotions, une personne est en relation avec un lieu. A l'encontre du sujet moderne qui est "abstrait de tout milieu" et qui "existe en lui-même, sans rapport avec ce qui l'entoure*[48]*", les membres d'une* kumpania *sont sensibles au fait que "les choses de notre milieu ne sont pas dissociables de notre propre structure existentielle*[49]*". Rappelons une fois encore qu'"être ensemble"* – khétané – *peut se traduire littéralement par "être lieu-té", c'est-à-dire être lié ensemble par le lieu où l'on vit* »
> (Foisneau 2023, p. 170).

Dans la conception de Starhawk, *agir*, *parler* et *éprouver* sont des actualisations du *pouvoir-du-dedans* qui renvoient à un être capable de créer, de s'exprimer et de se connecter au reste du monde. Or, nous pourrions opposer ces capacités à celle du sujet moderne, qui du fait de sa tendance à se penser en dehors de toute place, se coupe des « *sources* » (Starhawk 2015, p. 58) du *pouvoir-du-dedans*, et par conséquent, de la possibilité d'*agir*, ce qui viendrait expliquer

---

[48]« *Augustin Berque écrit : "On voit que ce concept de médiance récuse directement la structure ontologique du sujet individuel moderne, celle que Descartes a proclamé en écrivant, dans le* Discours de la méthode *(1637) : "je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle". Autrement dit, l'être du sujet moderne est abstrait de tout milieu. Il existe en lui-même, sans rapport avec ce qui l'entoure." (Augustin Berque,* La mésologie, pourquoi et pour quoi faire ?*, Paris, Presses universitaires de Paris, Ouest, 2014)* » (Foisneau 2023, p. 170. Note de bas de page).

[49] « *Augustin Berque, "Étendre* ma *et* aida *à la logique et aux sciences dures ?", dans Saké Murakami-Giroux, Fujita Masakatsu et Virginie Fermaud (dir.),* Ma et Aida. Des possibilités de la pensée et de la culture japonaises*, Arles, Editions Picquier, 2016, p. 15* » (ibid. Note de bas de page).

l'immobilisme politique qui a suscité les sentiments et les questionnements à l'origine de ce mémoire.

Au travers de l'artisanat *romani* du pouvoir, nous voyons que nous arrivons à un autre idéal, une autre modalité de l'être humain, qui n'existe plus en tant que substance séparée de tout lieu, de toute place, de tout corps, mais qui, à l'inverse, est appelé à trouver du pouvoir en s'engageant de tout son corps et de tout son être dans les places qu'il habite. Et ce faisant, il se rend capable de transformer les lieux les plus inhospitaliers, tels que des parkings ou des abords d'usines classées Seveso, tant d'espaces considérés comme des « *"non-lieux"* […] [des] *espaces interchangeables où l'anonymat règne en maître, aux antipodes de ce que signifie anthropologiquement le foyer* » (ibid., p. 237), en mondes singuliers et vivants. Pour cela, il doit d'abord les incarner : les remplir de vie, de relations, et rediriger le pouvoir qui s'y écoule : la force des infrastructures qui y sont présentent et qui sont dirigées vers des logiques étatiques et marchandes, de manière à transformer ce pouvoir en *pouvoir-du-dedans*, c'est-à-dire en vie. Les Roms de Provence ne font pas autre chose selon Foisneau : « [d]*ans ces zones, dans ces parkings, rapporte-t-elle, les Roms de Provence fabriquent un monde habité, marqué par la naissance et la mort, un monde incarné* » (ibid.) Ainsi, peut-être faut-il commencer par habiter le monde, c'est-à-dire le remplir d'histoires, de corps, de relations et de vécus, pour le rendre ou le garder habitable.

Aux temps du pouvoir et du contre-pouvoir

Le rapport au monde *romani*, non-moderne et incarné, tel que le présente Lise Foisneau, engage également à un rapport au temps particulier, qui se révèle lorsqu'on s'intéresse à la *bax*, c'est-à-dire à la chance, à la fortune. La *bax* fait partie des forces invisibles qui marquent « *les rencontres, les gens, les choses, ou les lieux* » (Foisneau 2023, p. 46). La *bax* n'est pas la seule force invisible, il faut aussi compter la « prikaza*, la malchance, et d'autres puissances* » (ibid., p. 47), de sorte que « *tous les étants du monde rom sont impliqués dans des relations qui, débordant de beaucoup leur forme physique, déterminent leur singularité* » (ibid.). Foisneau nous informe également que la *bax* est « *présente dans chaque personne* » (ibid., p. 46). Etant donné que l'ethnologue rapporte également que les autres forces invisibles, à l'instar de la *bax*, participent au devenir des *étants du monde rom*, on peut faire l'hypothèse que toutes ces forces sont également présentes *dans* chacun de ces étants. Plus loin, beaucoup plus loin dans *Kumpania*, l'anthropologue explique que cette *bax* est à l'origine d'un autre rapport au temps, qui semble s'éloigner d'une ligne droite et homogène dont le cours est prédictible. Elle écrit :

> « *Les Roms de Provence considèrent que leur sort dépend de la* bax*, de la chance. Puisque les individus ne tiennent pas leur destin en main, la capacité de planifier ou de prévoir n'est*

qu'un secours limité pour se protéger des aléas de l'existence, par nature imprédictibles. La représentation linéaire d'une succession de moments et de jours identiques, qui leur est évidemment familière, est loin d'épuiser leur rapport à la temporalité. Ce qui leur importe est moins de se situer dans les logiques de consécution que de repérer le moment favorable et d'être capable de se montrer décisif et de faire preuve d'à-propos. En ce sens la bax *rend nécessaire une disposition voisine de celle qui était familière aux Grecs de l'Antiquité, notamment la saisie du* kairos *(l'occasion opportune). Ce que les Roms anticipent est donc que l'anticipation est le plus souvent erronée. Par-delà ce qui ressemble à une méfiance généralisée, apparaît un principe d'incertitude, bien plus puissant.* [Le principe d'incertitude] *correspond* […] *à une disposition dans laquelle les choses et les évènements sont animés par des puissances irréductibles à leur apparence physique ou à ce que l'analyse rationnelle de la succession des évènements pourrait permettre d'anticiper* » (ibid., pp. 271-272).

Le temps romanès, du fait de forces invisibles, est imprévisible et au-delà de la rationalité. Ce n'est donc pas le temps du daemon de Laplace, celui d'un univers structuré uniquement par des lois rationnelles qui le rendent, en droit, prédictible (Hoefer 2024). C'est un temps dans lequel il faut faire preuve d'attention, plus que de capacités mathématiques, afin de saisir le *kairos*. Il faut alors faire *avec* le temps ; il est également un partenaire, avec son mouvement propre. Plus encore, cette conception du temps permet d'y introduire le singulier que nous avons déjà trouvé dans l'espace et les choses. Les moments du temps ont en effet une intensité propre : certains moments semblent capables de créer la fortune, d'autres ne sont qu'un écoulement plat des évènements. Nous retrouvons alors ici ce motif du *rythme* que nous avons découvert avec Despret (2023) et qui consiste précisément en un mouvement temporel marqué la variation d'intensité de ses moments singuliers. Or si le *rythme* renvoie à un territoire à habiter, alors l'art de l'habiter que nous donnent à voir les *Rom·nia* concerne également une pratique d'habitation du temps, un travail *avec* le temps, qui demande cette attention aux « *infimes différences qui comptent* » (Despret 2023, p. 76)*,* et qui cultive le fait d'*être touché* « *par ces différences et* […] *l'art de les faire compter* » (ibid.). Habiter fait alors également du temps lui-même un territoire, qu'il faut en conséquence s'approprier.

Cela peut paraitre étonnant, mais nous pourrions à partir de là rapprocher ce temps imprédictible du temps prédit de la mythologie nordique, qui raconte les aventures de dieux et de déesses qui savent qu'adviendra le Ragnarök, la fin du monde. Pour comprendre ce qui nous autorise un tel rapprochement, il faut évidemment se plonger dans le rapport nordique au temps. Régis Boyer, dans sa traduction et présentation de *L'Edda poétique* (1992), présente le temps nordique comme étant structuré par le Destin. Ce dernier est une force qui structure l'entièreté du temps des ancien·nes scandinaves : selon l'étude de Boyer, « [i]*l était au commencement dans l'ébauche des monstres primitifs nés du contact entre chaud et froid, il sera à la fin, à la Consommation du Destin des Puissances (*Ragnarök*), sans doute préférable à la version*

*Crépuscule des Puissances (*Ragnarøkkr*), et c'est lui qui fera surgir, parmi les prairies toujours vertes du monde régénéré, les merveilleuses tables d'or – un jeu de hasard, sans doute – que les dieux suprêmes, "re-nés" prisent plus que la bière miellée ou la chair inépuisable du sanglier de la Valhöll* » (Boyer 1992, p. 13). Il en résulte que le Destin est sacré chez les ancien·nes scandinaves : « *il n'est pas de plus haute valeur* » (ibid., p. 15), car il est « *une force de vie* » (ibid., p. 19). Davantage que sacré, il aurait également été le dieu suprême de l'ancien monde nordique, ayant dirigé la vie des dieu·éesses comme des humains, sans se cacher, comme en témoigne la vie des divinités, conscientes de leur destin : « *Ódinn, le maître de la sagesse et de la science ésotérique, le père des runes et de la poésie, sait qu'il périra et de quelle façon ; Baldr a fait des rêves prémonitoires, Thórr n'ignore pas que le venin du grand serpent de Midgardr le détruira* » (ibid., p 14). Mais si le Destin est omniprésent, il ne l'est pas depuis un au-delà des mondes ; il se mêle aux vies singulières des humains, il « *s'incarne* » (ibid., p. 16). En effet, à la naissance, chaque humain reçoit des « *divinités du Destin* » (ibid.), les Nornes et les Dises, un destin propre qu'elles leur *façonnent*. Ce n'est cependant pas le seul présent offert au nouveau-né par ces divinités. En effet, ces dernières « *insufflaient en lui une sorte d'énergie vitale, une sorte de puissance propre qui serait désormais sa marque individuelle indéniable, la coloration originale de sa personnalité. Cela s'appelait* máttr *: puissance, force interne, littéralement : mesure de ce dont est capable, et* megin *: aptitude à pouvoir et précisément capacité de chance.* […] *Envisagés non plus de façon objective, comme nous venons de le faire, mais subjectivement, c'est-à-dire par l'homme lui-même qui en était le dépositaire, ces concepts s'appelaient* gœfa *ou* gifta *– termes dérivants tous deux du verbe* gefa *: donner, et signifiant par conséquent "ce qui m'a été donné"* » (ibid., p. 17). Ainsi, le Destin ne s'inscrit pas seul dans la chair de l'enfant ; vient avec lui une énergie qui le rend *capable* et *chanceux*. On se rapproche ici à la fois du pouvoir, entendu au sens de Starhawk, et de la *bax*. D'autant plus que l'inscription originaire de ces forces à la naissance de l'humain, en plaçant en son être une partie d'une forme cosmique toute puissante, et se faisant lui permettant de participer au sacré, relie intimement l'humain au Cosmos, guidé par la force sacrée du Destin.

Et ceci mène Boyer à la notion d'*habiter* :

> « *Cette opération de caractère magique instituait désormais une relation étroite entre l'enfant qui venait de naître et le monde des dieux dominé par le Destin. Il venait d'être pourvu d'une force immanente habitant aussi bien les éléments cosmiques que l'univers divin, il venait d'être associé au sacré.* […] *Le Germain avait accès au noumène, il n'était pas écrasé par un fatum inexorable et méchant, il lui était donné d'y participer. Son corps était le réceptacle de cette force, sa vie s'en trouvait magnifiée. Sans doute est-ce là le fondement de son orgueil, de son sens intransigeant de l'honneur, de son ambition, de son mépris des faibles : il était habité* » (Boyer 1992, p. 17).

L'humain de la vieille Scandinavie *était habité* par une force cosmique. Et cela change tout : il avait accès au *noumène*, à une réalité au-delà de son expérience personnelle, de son corps. Cependant, du fait de l'incarnation de ce noumène dans la chair de l'humain, le Destin ne pouvait pas être une force écrasant le monde depuis un extérieur à ce monde. Il n'est pas un Destin étranger à soi, ou peut-être un déterminisme causal, qu'il s'agirait de comprendre à tout prix en espérant qu'il soit régi par une forme de rationalité. Le Destin de la pensée nordique, en étant compris comme une force qui traverse et rend les êtres capables, n'est plus à craindre mais à honorer. Les vieu·ielles scandinaves firent du Destin non un spectre qui paralyse, qui rend fataliste, qui fait dire "*A quoi bon ?*", mais une force qui rend capable, qui ouvre la voie à de grandes vies, pour peu que l'on accepte d'y participer.

Un rapport rationaliste à ce Destin, c'est-à-dire tenter de le saisir par la connaissance de son fonctionnement, s'en trouve inutile. En effet, même si l'ancien·ne Scandinave semblait très attentif·ve aux auspices, Boyer rapporte qu'« [iel] *n'avait pas connaissance, bien entendu, mais conscience de son destin, ou plus exactement,* [iel] *savait qu'*[iel] *n'était pas seul*[·e] » (ibid.). Cette *conscience de son destin* étant alors la seule connaissance suffisante pour activer et incarner les forces associées au Destin. Se laisser habiter par les forces qui donnent une direction au temps et les habiter pleinement en retour, serait-ce là un remède possible à l'inaction due à une époque marquée par la menace d'un cataclysme climatique ?

Cette relation au Destin conjuguée à la voix moyenne, se laisser habiter et habiter en retour, dote également l'individu du pouvoir de transformer son don initial. En effet, Boyer remarque que cette capacité initiale que l'enfant reçoit des Nornes et des Dises « *n'est pas acquise une fois pour toutes : le* gœfumadr*, l'homme qui a la* gœfa*, est susceptible de la perdre s'il a dérogé, et inversement, à force de courage, l'*ógœfumadr*, celui qui n'a pas eu la* gœfa*, est capable de l'acquérir* » (Boyer 1992, p. 20). Ici arrive ce qui se présente comme un paradoxe : Boyer nous explique, comme nous venons de le voir, que la *gœfa* peut être perdue ou acquise, que tout humain peut participer aux *Saga* les plus épiques. Or, le spécialiste de l'ancien monde scandinave rapporte également que « [l]*e Germain n'a pas choisi d'être tel qu'il est. Mais il lui appartient : 1) de connaître ce qu'il est, 2) de l'accepter sans barguigner, 3) de l'assumer.* […] *Ce qui fait la grandeur de l'homme, ce n'est pas une révolte, romantique et vaine, contre le sort : c'est de s'en faire l'artisan volontaire, lucide, conscient. Il n'y a plus de victime de la fatalité. Si l'homme assume sa* gœfa*, le voici* gœfumadr*, cela se sent, cela se sait, c'est un chef, il vaincra* » (ibid.). Un être humain sans la *gœfa* peut donc l'acquérir *à force de courage*, mais il ne peut l'acquérir qu'en acceptant et en assumant *ce qu'il est*, c'est-à-dire un *ógœfumadr*, sans *gœfa*. Comment accepter quelque chose et par ce même fait s'en éloigner ? Peut-être qu'une manière de résoudre cette question est de réintroduire ce qui devient le leitmotiv de ce mémoire : agir dans l'« *ici et*

maintenant » (Ross 2023, p. 12). Avec cet outil, nous pourrions comprendre que la pensée nordique invitait ses contemporain·es à agir *depuis* leurs places, leur condition, de faire *avec* ce qu'iels ont, *où* iels sont, « *le sentiment de mépris pour soi-même était inconnu des Germains* » (Boyer 1992, p. 19) peut-on d'ailleurs lire chez Boyer. La pensée nordique invitait alors à devenir des artisan·es du pouvoir qui circule dans le cosmos, à l'instar des Roms de Provence. Pour les plus amoureu·ses de la révolte, qui seraient déçu·es de ne plus la trouver au cœur de la vie, comme elle put l'être dans la tradition anarchiste, notamment dans *Dieu et l'État* de Bakounine (2008), nous devrions ajouter que tout ceci ne prive pas de révolte, mais invite à *brancher* la révolte sur un *ici et maintenant* duquel elle pourra puiser du *pouvoir*.

Précisons une chose avec Boyer (1992) : ce rapport au Destin a des défauts, et le monde nordique tel qu'il s'est présenté au cours de l'Histoire a su nous en avertir. Nous avons déjà croisé une détestable conséquence de la fierté nordique : le mépris des faibles. Avec ce mépris vient une division naturalisée et hiérarchisée de l'humanité : il y a des humains propres à être chef·fes, il y en a d'autres qui ne peuvent qu'être esclaves. Boyer (1992) rappelle aussi comment l'énergie délivrée par le Destin, qui pousse à vouloir accomplir de *grandes choses*, peut encourager la volonté d'imposer sa force par la conquête. L'auteur crée sur ce sujet un voisinage entre ce sentiment d'avoir un destin à accomplir et les tentations pangermaniques d'hommes d'État qui ont transformé le XX^{e} siècle en période balafrée par les tranchées et traumatisée par l'industrialisation de la mort. Plus fondamentalement, nous dit Boyer, l'appel du Destin justifie tous les moyens :

> « […] *le gœfumadr est le témoin du Destin ; il vit pour en affirmer le caractère sacré. Et s'il échoue, ce n'est pas seulement sa propre personne qu'il dégrade par là, c'est cette part de sacré qu'il renie. Aussi n'a-t-on pas le droit d'échouer dans ce monde : ici la fin justifie les moyens tout comme, trop souvent, la forme prime le droit.* […] *L'héroïsme,* résume le spécialiste, *c'est d'avoir atteint son but, par tous les moyens, quels qu'ils soient, malgré toutes les épreuves, en dépit de tout code civique ou religieux si nécessaire* » (Boyer 1992, p. 21).

Autrement dit, le Destin peut être la justification de toutes les tyrannies ; le *pouvoir* qu'il constitue peut être converti en ce que Starhawk nomme le *pouvoir-sur*, le pouvoir de la domination, ce qui rend capable par la domination d'autrui (Starhawk 2015).

Cependant, à partir de là, nous pourrions nous demander à qui appartiennent les défauts du rapport nordique au Destin. Nous avons appris, vers la fin de notre terrain dans les territoires de Kristin Ross (2023), que la mythologie nordique comporte des signes qui permettent de penser l'existence de deux mondes nordiques : l'un paysan, tourné vers des divinités nommées Vanir, et l'autre seigneurial et guerrier, lié aux dieux les plus connus de la mythologie scandinave, les Æsir (Guelpa 2009). Or, force est de constater que les récits qui ont su traverser l'Histoire jusqu'à nous

furent ceux qui racontent majoritairement les Æsir ou des humains issus de la noblesse. Sans compter que ce sont les chef·fes qui ont intérêt à naturaliser leur différence *cosmique* avec les esclaves. Les récits de Destin converti en *pouvoir-sur*, les récits construit depuis la figure du héros, dont Boyer nous dit qu'elle porte avec elle le risque du rejet « *de tout code civique ou religieux* » (Boyer 1992, p. 21), sont sans nulle doute des récits de la noblesse, du monde des Æsir.

Loin de nous l'idée d'ignorer le danger que comporte le travail du pouvoir, et le témoignage des César de toutes les époques et de toutes les mythologies sont précieux en ce sens, mais à partir de là, nous aimerions nous demander ce que serait l'usage du Destin selon des forces plus libertaires. Peut-être que les Roms de Provence nous en donnent une bonne idée : on pourrait en effet d'abord rapprocher la force cosmique, invisible et participant aux êtres du monde et à leurs relations que constitue le Destin nordique aux forces cosmiques *romani*, invisibles et participant aux êtres du monde et à leurs relations. Ensuite, repérer que ces deux ensembles de forces poussent à l'action : le Destin nordique pousse à l'héroïsme, les forces *romani* à la saisie du *kairos*. Enfin, à partir de là, nous pouvons observer des différences. La plus importante est sans doute celle-ci : les compagnies des Roms de Provence s'organisent pour que tou·tes ses membres aient accès à la *bax*, puissent se saisir du *kairos*. Pour s'en convaincre, il n'y a qu'à reprendre les pratiques du partage des qualités que nous avons décrites plus tôt. Loin d'organiser l'association de *chine*, c'est-à-dire de travail, comme un moyen d'enrichissement égal de deux collaborateurs, les *Rom·nia* s'assurent qu'elle reste une manière de permettre « *à tous de bénéficier de ce qui est propre à chacun et de ne laisser personne en dehors des échanges.* […] *La logique de la relation marchande habituelle est ici inversée, puisque la finalité de l'association n'est pas de permettre aux partenaires de tirer un égal profit de leur association, mais de faire bénéficier l'un des deux des qualités de l'autre* » (Foisneau 2023, p. 335). Traduite en langage nordique, nous pourrions dire que l'association de *chine*, comme les autres pratiques de solidarité des *kumpanji*, consiste en une redistribution de la *gœfa* par certains, sous forme de qualités, afin que tous puissent en profiter et donc accéder à la *bax,* à la fortune, et au pouvoir. Le monde des *Rom·nia* s'organise pour faire circuler le pouvoir afin que tou·tes puissent en profiter. Mais également pour qu'il ne se retrouve pas entre les mains de quelques-uns, et qu'il signe alors une division hiérarchique de la société, à l'inverse du destin *héroïque* des nobles nordiques qui allait de pair avec leur domination sur les humains jugés inférieurs.

Cette répartition du pouvoir entre les membres de la *kumpania* ne va cependant pas de soi. La compagnie ne vit pas dans un état d'utopie où tout le monde prendrait toujours soin de ne pas concentrer trop de pouvoir et de laisser les autres profiter avec elleux de la *bax* : les *kumpanji* doivent faire avec des comportements qui mettent en péril leur équilibre et la circulation équitable du pouvoir. Reprenons le cas de l'association de *chine* : parfois, le futur associé aura besoin de

l'action du collectif pour mettre ses qualités en commun. Exemplifiant le caractère singulier des qualités apportées par deux *Roma*, Foisneau rapporte par exemple que « [d]*u point de vue de la* kumpania*, du voisinage, il n'est pas bien vu de* chiner *trop longtemps avec l'un comme avec l'autre, mais il est aussi mal vu de ne pas* chiner *avec eux* » (Foisneau 2023, p. 332). Par ces considérations qui se traduisent en paroles et en gestes, la *kumpania* s'assure que les qualités de chacun restent bien partagées : qu'aucun sous-groupe n'en garde pour lui, ou que le groupe se prive de certaines. Plus loin, l'anthropologue ajoute ceci : « [s]*i la volonté de domination de l'un des partenaires prend le dessus sur la bonne entente, il est de règle de considérer que la rupture de l'association en sera la conséquence logique* » (ibid., p. 333). Cet extrait indique deux choses. Premièrement, le fait que rompre une relation soit la conséquence logique d'une tentative de prise de domination indique que la structure-même de la conscience *romani* consiste en quelque chose qui ne peut accepter des relations de domination, à tel point qu'elles ne peuvent être endurées. Il va alors de soi qu'il faut y mettre fin lorsqu'elles arrivent. Deuxièmement, que les *kumpania* font *avec* les forces qui mettent en péril leur mode de vie. Ici, c'est uniquement lorsque la « *volonté de domination prend le dessus* » (ibid.) sur les relations égalitaires du collectif que la relation se rompt. L'on pourrait d'ailleurs prendre comme exemple de cette capacité de vivre *avec* ce qui est *contre* nous la vie sur les terrains désignés conçus *contre* les Roms, qui vont comme nous l'avons déjà aperçu, transformer l'espace pour en faire un « *allié* » (ibid., p. 200).

Prenons le temps de penser ce que nous venons d'établir. Tout au long de ce mémoire, nous avons retrouvé deux prépositions : *avec* et *contre*. Par exemple, la stratégie au cœur de la *commune* consiste à habiter *contre* l'État et *avec* le monde communal. Ce *contre* et ce *avec* participent activement aux formes d'habiter qui se produisent dans les luttes communales (Ross 2023). De la même manière, la *science-avec*, que nous avons esquissée avec Despret (2023) se déploie *avec* des êtres singuliers et *contre* la tentation des modèles déterministes. Le *avec* renvoie au pouvoir que l'on cultive en s'appropriant un objet ou la relation avec cet objet, et en se laissant en conséquence affecter par cette relation ou cet objet. Le *contre*, lui, concerne également un pouvoir, une capacité d'affecter le monde, mais qui est quant à lui cultivé dans une opposition à un monde ou un mode de faire qui oblige à la création d'un autre monde ou un autre mode de faire. Le premier cas est celui de l'araignée qui tire son pouvoir d'un espace qu'elle s'approprie et transforme en territoire à l'aide de sa toile. Le second, celui de la *Société-contre-l'État*, théorisée par Pierre Clastres, et que Viveiros de Castro (2019) explique s'organiser autour d'une *intentionnalité politique* : empêcher l'avènement de la logique de l'État, c'est-à-dire la division de la société entre gouvernant·es et gouverné·es, et « *la conversion de l'autorité, de la richesse et du prestige en coercition, en inégalité et en exploitation* » (Viveiros de Castro 2019, p. 22). Tout l'enjeu fut, avec Ross (2023), d'affirmer le *contre* et refuser le monde et la logique étatico-

marchande, ce qui nous oblige à créer et habiter des mondes nouveaux, et tout à la fois insister sur l'*avec*, ces mondes nouveaux et les forces qui les soutiennent. Dans la *commune*, telle que nous la présente Ross (2023), les deux vont ensemble, on y habite à la fois *contre* l'État et *avec* les forces de la subsistance ; on cherche le pouvoir simultanément dans le conflit et dans les mondes nouveaux.

Or, avec les Roms de Provence, le modèle se complexifie. Il y a un *contre* et un *avec* : nous avons déjà esquissé comment les *kumpanji* travaillent *avec* les lieux pour les habiter et comment elles vivent en *contrant* les logiques étatiques, qui prennent la forme de politiques assimilationnistes externes aux compagnies, ou de rapports de pouvoir inégaux qui pourraient apparaitre à l'intérieur des *kumpanji*. Cependant, *contre* et *avec* sont moins évidents avec ce collectif qui vit *avec* des espaces qui ont été précisément construit *contre* son mode d'existence, et qui essaient d'imposer aux *Rom·nia* des usages *contre* lesquels iels habitent. Parmi les alliés *avec* lesquels les Roms de Provence perpétuent leur monde, on compte donc des agents *contre* lesquels iels doivent simultanément jouer. Ainsi, Foisneau (2023) rapporte un principe qui vise à protéger le monde romanès qui se déploie sur un terrain désigné : « *entretenir des relations cordiales, voire parfois joviales, avec les différents gestionnaires ou travailleurs sociaux* » (ibid., p. 219), ce qui rend possible la négociation. Pour les Roms de Provence, être capable de négocier avec les *gadjé* qui participent à leur enfermement ne consiste pas en une soumission à l'ennemi. Ce n'est pas non plus trahir leur monde, laisser gagner la logique de l'État, puisque précisément cela permet de maintenir le monde romanès. C'est une véritable preuve que les *romani* ont appris l'art de cultiver le pouvoir partout où il peut être trouvé, même auprès de gestionnaires aux tendances autoritaires au cœur de terrains désignés. Le fait même de choisir de s'installer sur ces terrains alors qu'il serait possible de voyager de place illégale en place illégale est un signe de cet art du pouvoir. En effet, en addition de plus ou moins garantir quelques commodités comme de l'eau chaude, les terrains désignés consistent pour les Roms en une formidable occasion de créer, de regénérer et d'entretenir le tissu de relations que forme le monde romanès.

> « *"Rester" sur un "terrain désigné"*, explique Lise Foisneau, *est un moyen de se retrouver près de personnes à côté de qui l'on ne serait pas spontanément allé. Les aires d'accueil, tout comme les "places" (stationnements illégaux), n'appartiennent à personne en ce qu'elles appartiennent à l'État. En ce sens, qu'importe les conflits qui lient plusieurs individus, ils peuvent se retrouver dans ces lieux ; alors qu'en aucun cas, une personne propriétaire d'un terrain n'invitera sur celui-ci quelqu'un avec qui elle est en conflit* » (ibid., pp. 201-202).

Les *Rom·nia* gardent leur monde, et prennent en plus le pouvoir qui circule parmi le monde des *gadjé*. C'est là un puissant témoignage de la sophistication de l'art du pouvoir des Roms de Provence.

Cependant, si les Roms de Provence savent travailler avec le pouvoir qui circule parmi le monde des *gadjé*, iels savent aussi quand il faut s'en séparer ; quand il risque d'empêcher et de corrompre le monde romanès. « [D]*evenir membre d'une* kumpania, suggère Foisneau en introduction de son livre, *exige l'apprentissage d'un art politique : celui de savoir se positionner, d'interrompre les relations lorsque l'équilibre vacille, et de repositionner au bon moment – tout un art de l'ajustement* » (Foisneau 2023, p. 45). Nous avons passé tout un mémoire à insister sur l'importance de renouer des relations intimes et exigeantes avec le monde qui nous entoure et voilà que l'anthropologue introduit une nuance : sans également apprendre à nous défaire de certaines relations, le pouvoir que nous puisons en habitant peut se corrompre et se révéler néfaste. L'art d'habiter s'épaissit alors d'un art de la rupture. Et c'est pourquoi les Roms de Provence se déplacent :

> « *On comprend ainsi le rôle du changement de "place"*, écrit l'autrice *: celui-ci n'exprime pas tant un goût pour la mobilité qu'un sens aigu des effets politiques produits par l'installation en un lieu nouveau. La liberté d'aller où l'on souhaite et avec qui l'on veut est fondamentale : en renouvelant son voisinage, elle permet aussi de restaurer l'égalité entre les membres des* kumpanji. *Pour se débarrasser d'une voisine ou d'un voisin trop encombrant – généralement quelqu'un qui use d'une qualité (bien parler, avoir de l'argent, etc.) pour imposer sa volonté aux autres –, il suffit d'atteler sa caravane à sa voiture et de partir rejoindre d'autres caravanes sur un autre terrain* » (Foisneau 2023, p. 225).

Savoir partir, c'est savoir se libérer de forces – ici autoritaires – qui mettent en péril le mode de vie – ici libertaire – que les Roms de Provence tentent de perpétuer. Cela fonctionne évidemment aussi pour les éléments extérieurs qui viendraient menacer la compagnie. En effet, d'après Foisneau, le fait de voyager, aidé par quelques autres pratiques présentées le long de *Kumpania* (2023), permet de neutraliser les tentatives de surveillance et de sédentarisation forcée opérée par l'État, notamment à travers les terrains désignés. Pouvoir se séparer d'un lieu avec lequel iels tissent des relations fortes, c'est une précieuse capacitée dont les *Rom·nia* héritent afin de ne pas se laisser enfermer dans les terrains de l'État.

Cette nuance que nous introduisons dans le pouvoir par la relation, équivaut possiblement à une nuance à introduire dans le pouvoir lui-même : si les Roms de Provence travaillent si bien le pouvoir, preuve en est qu'iels vivent toujours aujourd'hui en plein cœur d'États hostiles avec un mode de vie opposé à ces États, c'est aussi parce qu'iels savent développer des *contre-pouvoirs*. Iels savent tout aussi bien contrer le pouvoir de l'État qui tente de s'imposer à elleux, et contrer les domination naissantes ou latentes dans leurs collectifs. À ce titre, le fait que les compagnies se dissolvent pour se reformer ailleurs est un excellent exemple de ce contre-pouvoir au carré.

Au cœur des *contre-pouvoir romani* restent tout de même un pouvoir, proprement une capacité d'action. Lise Foisneau explique que l'ouverture d'une *place*, d'un lieu qu'il faudra occuper illégalement, allant du choix de l'emplacement aux personnes qui viennent pour y habiter,

n'est pas le fruit d'une délibération collective mais d'une « *prise de décision continuée* » (Foisneau 2023, p. 242) sous la forme d'une suite de choix individuels qui vont chacun forcer à une reconfiguration complète de la *kumpania* :

> « *Une décision de départ ou d'arrivée*, explique-t-elle, *n'est pas une addition mathématique, comme une voix lors d'un suffrage, elle enclenche une modification des rapports de force qui structurent telle kumpania à tel moment. Chacun détient donc, plus qu'une voix, une parcelle du pouvoir de la configuration des compagnies. Il en résulte une égalité concrète qui peut toujours être éprouvée et réactivée à tous les instants de la vie du collectif. L'égalité n'est pas recherchée pour elle-même, ce n'est pas un but en soi : elle est constitutive de l'équilibre qui permet à la fragmentation de pas être une disparition, mais la condition d'une recomposition* » (ibid.).

Chaque *Rom·nia* de Provence est alors un *contre-pouvoir*, en ce qu'iel possède le *pouvoir* de perturber une dynamique nuisible apparaissant dans la *kumpania*, par le simple fait de se déplacer et d'habiter ailleurs, depuis d'autres relations. Cependant, ce contre-pouvoir est loin de faire peser la responsabilité de la santé de la société sur les épaules de l'individu, car le pouvoir qui y est lié doit être cultivé par le collectif : chaque membre de la *kumpania* doit avoir les moyens de mettre fin à un épisode singulier qui menacerait le monde romanès, et pour cela chaque membre doit être assuré de participer activement à ce monde, et de profiter du pouvoir qui y circule, de *détenir une parcelle du pouvoir*. Ainsi, les Roms de Provence nous montrent une nouvelle fois l'étendue de l'art de l'habiter, qui ne consiste donc pas simplement en la création de relations éternelles capables de résister aux chocs à venir, mais qui se concentre au contraire dans un savoir-faire de l'action attentive et *habile*, au sens d'Ingold (2008), qui nous rend capables de vivre *avec* le choc jusqu'à le neutraliser, le transformer, se l'approprier. Ce qui ne signifie qu'on ne se laisse pas détruire par le choc, bien au contraire. Les Roms de Provence qui savent rester cordiau·ales avec des gestionnaires tyranniques afin de perpétuer leur mode de vie nous montrent qu'il nous est possible d'accepter les transformations qu'impliquent les relations inhérentes à l'habiter sans pour autant accepter toutes les transformations. *Habiter* ne consiste pas à se faire engloutir dans un monde, sinon il n'y aurait plus de Roms de Provence. Ce verbe qui nous occupe depuis le début de ce mémoire signifie tout le contraire de l'engloutissement de l'individu singulier dans le monde : il s'agit du moyen autant que de la fin de l'action de l'individu *depuis* et *avec* le monde.

Conclusion

Capture d'écran de *Melancholia*, film de Lars Von Trier (2011)

Alors que nous sortons de notre périple, que nous avons rencontré des zadistes, des communard·es, des paysan·nes et d'ancien·nes dieu·éesses Vanir *avec* Kristin Ross (2023), des oiseaux, des ornithologues, des chamanes et un dieu nordique attentif *avec* Vinciane Despret (2023), puis des Roms de Provence, fin·nes artisan·es du pouvoir *avec* Lise Foisneau (2023), nous revenons dans notre *Formidable Hiver*, le *Fimbulvetr*. Cependant, nous revenons transformé·es par ces terrains que nous avons habités. Nous sommes toujours dans une ère de crises et une ambiance de fin du monde. Les guerres, le dérèglement climatique, la montée de l'extrême-droite, les milliardaires mégalomanes et leurs ambitions dystopiques, tous ces monstres, et bien d'autres, sont encore là. Mais pas de la même manière. Quelque chose a changé notre regard et notre rapport à ce monde : la métamorphose de notre conception de l'habiter en un véritable art de l'habiter. Nous pourrions illustrer notre changement de regard par un changement d'image de la fin du monde à partir de laquelle nous comprenons notre époque, et expliquer qu'au terme de ce travail, nous sommes passé·es du narratif de l'eschatologie de l'Église romaine, qui a d'ailleurs influencé l'interprétation du Ragnarök que nous avons donnée en introduction à notre enquête, au Ragnarök lui-même, dévoilé d'une autre manière par l'art de l'habiter.

Dans son exégèse d'un film de Lars Von Trier, *Melancholia*, l'essayiste et réalisateur Pacôme Thiellement (2024) nous donne les éléments nécessaires pour penser l'Apocalypse chrétienne – l'Apocalypse de Jean –, et la une sidération très contemporaine liée à ce récit de fin du monde. L'Apocalypse de Jean consiste en une imposition violente de la "justice" divine : le monde entier est détruit et l'humanité massacrée afin que ses membres vertueux puissent jouir d'une éternité de bonheur séparés de leurs ennemi·es, qui seront jeté·es en Enfer. Cette apocalypse, résume Thiellement, propose « *une béatitude différée, avec, en cadeau bonus, le malheur éternel de nos ennemis* […] *la promesse d'une jubilation mauvaise qui passe par la plongée aux Enfers de tous les hommes qui nous déplaisent* » (Thiellement 2024). L'Apocalypse de l'Église romaine se révèle alors comme un évènement durant lequel le monde est annihilé et l'humanité passe dans

un temps non-politique, où tout est résolu, fait, éternel : les méchant·es sont démasqué·es, les bon·nes récompensé·es ; la justice est tranchée de tout éternité. L'Apocalypse est la décision finale, il n'y a après que la béatitude pour les un·es et la punition pour les autres. Plus encore, elle est la décision arbitraire et imposée d'un dieu extérieur.

Quoiqu'il faille rester prudent dans notre interprétation, du fait du caractère composite de la mythologie nordique, résultat de multiples influences, notamment chrétiennes (Boyer 1992), nous pouvons voir tout autre chose *avec* le Ragnarök. Surtout si nous mettons en doute certains passages qui nous paraissent hériter de la culture chrétienne des auteurs desquels nous tenons aujourd'hui ces mythes. Tout au long de ce travail, nous avons limité notre présentation du Ragnarök à ses évènements catastrophiques et guerriers. En effet, après nous être rappelé·es de ces prédictions d'hivers infernaux, d'humanité déchirée, de monstres absolument colossaux et de guerre dantesque, nous nous sommes arrêté·es à l'incendie provoqué par Surtr, un géant de feu, qui consumera le monde entier. Mais il y a un après : « [l]*a terre surgira de la mer,* écrit Snorri Sturluson, *et elle sera verte et belle. Les champs donneront des fruits sans avoir été semés* » (Sturluson 1991, p. 101), et avant de se faire dévorer, Sól, le soleil, engendrera une fille « *qui ne sera pas moins belle qu'elle* »[50] (ibid.). Il en résulte un monde où se réuniront des dieu·éesses survivant·es, ou revenu·es du monde des mort·es. Iels « *converseront* » (ibid.), « *évoqueront leurs antiques secrets et s'entretiendront de tous les évènements qui autrefois se déroulèrent, du serpent de Midgard et du loup Fenrir* » (ibid.). Iels trouveront également dans l'herbe des *tablettes d'or*, ou des *tables d'or*, selon la traduction, respectivement de l'*Edda de Snorri* par Dillmann (1991), ou de la *Völuspá* par Boyer (1992). On retrouve ces *tablettes* dans le « *premier âge d'or* » (Boyer 1992, p. 533), durant lequel les Ases ordonnèrent leur monde, érigèrent des bâtiments, créèrent joyaux et outils, de telle manière qu'ils ne connurent, durant cette période, que joie et abondance (Boyer 1992). Dillmann (Sturluson 1991) et Boyer (1992) émettent tous les deux l'hypothèse qu'il s'agirait d'un jeu, peut-être « *de hasard* » (Boyer 1992, p. 13).

Tandis que les divinités se rappelleront des histoires de l'ancien monde et s'exerceront aux *tablettes d'or*, un couple d'êtres humains, Líf et Leif-þrasir (Leif-thrasir), personnifications, respectivement de la vie, et de la « *persistance de la vie* » (Sturluson 1991, p. 192. Note de Dillmann), ou de la « *persistance de ce qui a survécu* » (ibid.), repeuplera le monde de sa nombreuse descendance (Sturluson 1991). Nous repérons là une proximité que nous ne trouvons plus si étonnante avec *la perspective de la subsistance*, « *qui fait de la vie et de la préservation du vivant* » (Ross 2023, pp. 45-46), pourrait-on dire *de la persistance de la vie*, « *son principe*

[50] Rappelons que dans le vieux monde nordique, le soleil renvoie à un substantif féminin, *sólin*, ou à une divinité féminine, Sól (Sturluson 1991, en particulier le onzième chapitre de la *Gylfaginning*, pp. 40-41, et 11 du 53e chapitre p. 192. Note de Dillmann,).

central » (ibid.). À travers Líf et Leif-þrasir, ce serait alors *la perspective de la subsistance*, et l'art de l'habiter qui y est lié, qui survivraient, et démontreraient une capacité de survivre à la catastrophe. Il en reste justement que Snorri précise qu'iels survivront à l'immense incendie en se cachant dans le bois de Hoddmímir « *et se nourriront de la rosée du matin* » (ibid., p. 101). Selon Dillmann, le bois de Hoddmímir, (*Hoddmímis holt* en vieil islandais), renvoie par son nom, via *hodd* à « *l'idée de "trésor" (*hodd*)* » (ibid., p. 192. Note de Dillmann), et via *mímir*, soit à « *l'idée de "conservation"* » (ibid.), soit à un personnage mythologique important, Mímir, dont le nom exprime « *les notions de réflexion intellectuelle, de concentration et de mémoire* » (ibid., p. 157. Note de Dillmann). Ce qui sera le territoire de Líf et Leif-þrasir se donne alors comme le territoire que nous avons découvert avec Ross (2023) : un trésor, une « *mémoire organique* » (Ross 2023, p. 57), qui renferme l'art d'habiter et la possibilité d'un autre monde.

Avec le Ragnarök, le monde continue. Ce n'est pas la fin du monde, mais la fin d'un monde, et le commencement d'un autre qui se souvient du premier. Alors que les dieu·éesses survivant·es « *conversent* » (Sturluson 1991, p. 101), se souviennent des évènements passés, et jouent possiblement à un jeu, la terre se repeuple d'êtres humains qui ont aussi un monde à refaire, et des décisions à prendre. En outre, il possible que le monde ne se vide pas de ses menaces. La *Völuspá* se conclut d'ailleurs par la mention du monstrueux Níðhǫggr, ou Níðhǫggr (Nidhöggr), le dragon des enfers, qui récupère et emporte au loin les cadavres :

> « *Arrive en volant*
> *Le sombre dragon*
> *La vipère étincelante, descendue*
> *De Nidafjöll ;*
> *Il porte en son plumage*
> *– Plane par-dessus la plaine –*
> *Des cadavres, Nidhöggr.*
> *À présent, elle va disparaître.* » (Boyer 1992, p. 549).

L'interprétation de Boyer (1992) selon laquelle, celle qui disparait n'est pas le dragon mais « *la* völva *qui, ayant parlé, va maintenant disparaître* » (ibid. Note de bas de page), nous autorise à penser que restera Níðhǫggr. Il faudra alors continuer à faire monde avec l'autre et le monstrueux. La fin du monde se transforme : elle n'est plus la punition pour nos mauvais comportements que nous devons attendre d'un dieu autoritaire. Elle est l'occasion tragique d'autres mondes à faire.

Insistons sur ce terme : *tragique*. Le Ragnarök reste une catastrophe et un carnage indicible, qui ne nous permet alors pas de réduire la fin du monde à la chance d'un nouvel *âge d'or*. Prendre le Ragnarök au sérieux nous interdit une forme d'accélérationnisme, qui viserait à faire en sorte qu'il survienne au plus tôt. À ce titre, rappelons que les légendes qui ont accompagné ce mémoire encouragent les ancien·nes nordiques à faire ce qui réside en leur pouvoir pour repousser au

maximum la tragédie à venir. Ainsi, Snorri rappelle « *qu'il faut prendre garde à ne pas mourir avec des ongles qui n'auraient pas été coupés, car tout homme qui meurt ainsi accroît grandement le matériau nécessaire à la construction de Naglfar* » (Sturluson 1991, p. 96), navire composé d'ongles qui transportera les mort·es vers le monde des vivants lors du Ragnarök.

Une fois cette précision faite, nous pouvons nous saisir dans le Ragnarök du narratif d'une fin du monde qui ne consiste pas en un évènement à attendre, qui nous tombera dessus comme la décision arbitraire d'un dieu au-delà du monde, mais comme un processus, présent à chaque moment de l'Histoire, et dans lequel les habitant·es du monde ne sont pas étranger·ères. Nous avons cité l'exemple du soin des ongles afin de retarder la catastrophe, mais les vieu·ielles nordiques pouvaient également participer au Ragnarök dans leur présent, par exemple en offrant à Víðarr (Vidar), celui qui tuera Fenrir, le terrible loup qui cherchera à dévorer le monde, des rognures de cuir issues de la fabrication de chaussures. Ces « *morceaux de cuir* » (Sturluson 1991, p. 97) serviront à renforcer la chaussure qui permettra au fils d'Óðinn de poser un pied sur la partie inférieure de la gueule béante du monstre pour que « [d]*'une main il* [saisisse] *la mâchoire supérieure du loup et lui* [déchire] *la gueule* » (ibid.). Ces éléments nous rappellent l'ancrage du mouvement cosmique dans le quotidien des habitant·es du monde, jusque dans la fabrication des chaussures ou dans l'entretien des ongles. Et par cela, l'intimité de la fin du monde avec le monde et ses habitant·es, mais aussi l'intimité entre le mouvement du monde, que les vieu·ielles nordiques nommèrent Destin, et les habitant·es de ce monde. Nos horizons ne se trouvent pas au loin, à perte de vue et hors de notre portée, mais autour de nous, là sous nos pieds et là où nous pouvons habiter, dans ce que Kristin Ross nomme l'« *ici et maintenant* » (Ross 2023, p. 12).

Accepter le Ragnarök diffère du fait d'accepter l'Apocalypse de Jean, qui revient à se soumettre à l'arbitraire de Dieu. Ce sont les Roms de Provence parvenant à faire monde dans nos États hostiles à leur égard, qui nous renseignent sur la manière d'accepter le Ragnarök. En effet, tout leur art consiste précisément à savoir vivre *avec* ce *contre* quoi iels vivent, de manière à faire subsister leur monde. Iels parviennent à faire des terrains désignés, conçus pour détruire leur mode de vie, des endroits où s'épanouit et se perpétue justement leur mode de vie, un lieu nécessaire à leur monde. C'est alors cela la leçon derrière le Ragnarök : cette fin du monde qui nous angoisse aujourd'hui, *avec* laquelle nous ne voulons pas faire, consiste en une occasion. Il faut faire alors *contre* elle, nous ne voulons pas simplement la laisser nous emporter, mais tout à la fois *avec* elle, il faut danser *avec*, participer au Destin, au mouvement déjà-là, pour en tirer du pouvoir. Rediriger les flux de pouvoir qui circulent en cette fin du monde pour en créer de nouveaux.

À cette fin, réapprendre et cultiver un art de l'habiter semble nécessaire. En effet, si nous nous pensions incapables d'habiter notre monde, peut-être est-ce parce que nous avons oublié

qu'habiter consiste en une habileté, pas simplement en une occupation d'un espace passif. Plus encore, l'habiter consiste renvoie à un ensemble de savoirs, de savoir-faire, de pratiques, d'intelligences et d'attentions qui permettent de *travailler avec* un territoire, qui lui-même nous travaille. C'est art de la coopération, du *faire avec*, un art politique. Mais aussi un art du pouvoir, qui a pris avec les Roms de Provence la forme d'un artisanat du pouvoir, révélant d'abord la conscience articulée à cet art. Une conscience attentive aux flux de pouvoir, à ce qui est propre à rendre capable, à créer de l'agir, plus fondamentalement à créer de la vie, et à perpétuer la vie. Car c'est cela qui se cache au fond de l'art de l'habiter : une importance de la vie et de ses formes, l'agir et l'expression, qui sont quant à elles à la fois le moyen et la fin de l'art de l'habiter, le geste et l'œuvre de l'*artiste-habitant·e*.

Dans notre contexte, où nous souffrons d'un sentiment d'impuissance, où nous ne parvenons pas à passer à l'action, ou à produire un agir qui nous semble affecter le monde, l'*artiste-habitant·e* se révèle comme une figure on ne peut plus précieuse. Et pour cause : iel parvient à créer des mondes nouveaux, et dans ce monde, à exister plus pleinement, et à retrouver sa *dignité*, au sens anarchiste donné par Colson (2019). Iel ouvre son existence à des dimensions esthétiques, politiques, éthiques et métaphysiques. Ce qui va de soi étant donné que l'art de l'habiter est à la fois esthétique, car il travaille l'expression de l'habitant·e dans le monde et valorise la richesse, la beauté et la fertilité de son existence autant que la richesse, la beauté et la fertilité du territoire de l'habitant·e. Politique, car il est un moyen de cohabiter. Éthique, car il participe à une autre manière d'être au monde. Et même métaphysique, car il permet d'entrevoir des mondes différents, dans lesquels nos coordonnées modernes sont tout simplement obsolètes. En somme, dans l'art de l'habiter se concentre un cosmos complet qui se présente à l'*artiste-habitant·e* et se donne à être habité.

Cependant, l'art de l'habiter de l'*artiste-habitant·e* ne s'acquiert pas seul·e. Afin d'apprendre son art, l'habitant·e a dû d'abord habiter, autrement dit se plonger dans un lieu, s'accrocher à un « *ici et maintenant* » (Ross 2023, p. 12) déjà-là, déjà rempli de choses et d'êtres concrets déjà en action, et animé d'un mouvement, d'un rythme, déjà en cours. Iel a dû alors se refuser à nos habitudes modernes qui viseraient à faire *table rase*, et tenter de repartir de zéro afin de créer un monde parfait, produit uniquement par sa volonté, car iel se couperait alors du pouvoir de ce qui anime son territoire. L'habitant·e, c'est d'abord cellui qui parvient à cohabiter (Despret 2023). Iel doit alors apprendre un art chamanique du tact, c'est-à-dire à savoir saisir d'autres perspectives sous la forme d'autres importances, « *des infimes différences qui comptent* » (Despret 2023, p. 76) pour ses cohabitant·es, humains comme non-humains, pour ensuite les faire *compter* dans le territoire. Pour cela, il faut qu'iel se transforme, qu'iel accepte qu'iel ne sera plus lae même, mais

sans pour autant *trop* se transformer, se perdre et ne plus parvenir à exprimer son être. Le but étant de se donner un monde à la fois commun et pluriel, un monde qui profite à chaque habitant·e, et que chaque habitant·e peut s'approprier, chérir et honorer afin de lui donner son attention, son énergie et sa force, et par là, donner de son attention, de son énergie et de sa force à un art de l'habiter capable de faire subsister ce monde. L'œuvre de l'habiter consiste de ce fait en des territoires, des communs nourriciers et appropriables, qui parviennent à s'adresser au cœur et au corps d'une multitude d'êtres singuliers. Et l'art d'habiter consiste à aller là où il y a de la vie et d'aller à la rencontre de ce qui agit, de s'accrocher à ce qui crée de l'émotion, afin d'incarner, dans des choses et dans des corps concrets, des mondes et des modes de vie désirables. Cet art consiste ensuite à prendre soin de ce qui assure cette vitalité, que nous avons essayé nous aussi d'honorer durant ce travail, et qui, en cette ère de Fimbulvetr, *fait* exister tous ces bois de Hoddmímir, ces petits mondes, dans et depuis lesquels continuer à habiter le monde.

Bibliographie

Ressources-terrains

V. Despret, *Habiter en oiseau*, France, Acte Sud, coll. « Babel », 1e édition, Mars 2023.

L. Foisneau, *Kumpania. Vivre et résister en pays gadjo*, France, Wildproject, coll. « Le monde qui vient », 2023.

K. Ross, *La forme-Commune. La lutte comme manière d'habiter*, trad. fr. E. Dobenesque, Paris France, La Fabrique, 2023.

Ressources-outils

- M. Agier, « Le dire-vrai de l'anthropologue. Réflexions sur l'enquête ethnographique du point de vue de la rencontre, des subjectivités et du savoir », *Mondes ethnographiques* n°30 (2015) [en ligne], https://www.ethnographiques.org/2015/Agier page consultée le 15/08/2025.
- F. Albanese, *Anatomie d'un génocide* [Rapport de la Rapporteuse spéciale sur la situation des droits de l'homme dans les territoires palestiniens occupés depuis 1967, Francesca Albanese], ONU, 2024.
- M. Bakounine, *Dieu et l'État*, s.l., L'Altiplano, 2008. Edition originale : 1882.
- S. Baud et C. Sombrun, *Chamanes*, Neuilly-sur-Seine France, Michel Lafon, coll. « Poche », 2023.
- É. Benveniste, « Actif et moyen dans le verbe », dans E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, France, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1966, pp. 168-175.
- R. Boyer (présentation et trad. fr.), *L'Edda poétique*, France, Fayard, 1992.
- R. Boyer, « Définition » dans R. Boyer, « La poésie scaldique », dans *Typologie des sources du Moyen-âge*, Fascicule 62, A-VII.B.2* (1992), pp. 13-28.
- P. Clastres, *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, France, Editions du Seuil, 1980, pp. 171-208.
- A. Clavié-Mercier, « Kumpania » [Compte rendu critique de livre], *Emulation* [En ligne], 2024, http://journals.openedition.org/emulations/2301 (page consultée le 26/07/2025).
- CNRTL (Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales), « Procès », page consultée le 01/06/2025.
- D. Colson, *Petit lexique philosophique de l'anarchisme. De Proudhon à Deleuze*, France, Le Livre de Poche, coll. biblio essais, 6e édition, 2019 :
    - « Anarchie » [entrée de lexique], pp. 26-27 ;
    - « Dignité » [entrée de lexique], p. 79.
- D. Darcis, *Pour une écologie libertaire. Penser sans la nature, réinventer des mondes*, Paris, Eterotopia France, coll. « Parcours », 2022.

- F. Dastur, « *L'universel et le singulier* » dans Revue des sciences philosophiques et théologiques (2011/3 Tome 95), pp. 581-559.
- J. Denis et D. Pontille, *Le soin des choses. Politiques de la maintenance*, Paris France, La Découverte, coll. « Terrains philosophiques », 2022.
- G. Fitch et M. Nelson, « Singular Propositions », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), 2024. https://plato.stanford.edu/entries/propositions-singular/ (page consultée le 06/12/2025).
- S. François, Le néo-paganisme et la politique : une tentative de compréhension. *Raisons Politiques*, n°25(1) (2007), pp. 127-142.
- R. Garcia, « Avant-propos », dans P. Kropotkine, *L'Entraide. Un facteur de l'évolution* (trad. fr. L. Guieysse-Bréal), Paris, France, nada éditions, 2020, pp. 9-17. Edition originale : 1906.
- D. Graeber, *pour une anthropologie anarchiste* (trad. fr. Peschard, K.), Canada, Lux Editeur, 2018. Edition originale : 2004.
- P. Guelpa, « III – Le Panthéon nordique : les dieux » dans P. Guelpa, *Dieux & Mythes nordiques*, Villeneuve d'Ascq France, Presses universitaires du Septentrion 2009, pp. 51-143.[51]
- C. Hoefer, "Causal Determinism", dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2024), https://plato.stanford.edu/entries/determinism-causal (page consultée le 03/08/2025).
- T. Ingold, « When ANT meets SPIDER : Social theory for arthropods », dans *Material Agency. Towards a Non-anthropocentric approach*, Ontario Canada et Cambridge Grande-Bretagne, Springer, 2008, pp. 209-218.
- IPCC, *Climate Change 2023: Synthesis Report. Contribution of Working Groups I, II and III to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*, Genève Suisse, Editeurs : Core Writing Team, H. Lee and J. Romero, 2023.
- P. Jacob, « Intentionality », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), 2023. https://plato.stanford.edu/entries/intentionality/ (page consultee le 15/12/2025).
- P. Kropotkine, *La morale anarchiste*, France, Mille et une nuits, 2004. Edition originale : 1889.
- P. Kropotkine, *L'État, son rôle historique*, s.l., Les éditions de Londres, 2011. Publication originale 1906.
- P. Kropotkine, *La Conquête du pain*, Paris, France, Editions du Sextant, 2017. Edition originale : 1892.
- P. Kropotkine, *Agissez par vous-mêmes* (trad. fr. Gracia R.), Paris, France, nada éditions, 2019, pp. 89-94. Edition originale : 1887.
- P. Kropotkine, *L'Entraide. Un facteur de l'évolution* (trad. fr. L. Guieysse-Bréal) Paris, France, nada éditions, 2020. Edition originale : 1906.

[51] Nous nous référençons dans ce travail à la pagination de la version disponible publiée sur OpenEdition Books en 2017, qui s'appuie sur l'édition référencée, et est trouvable à l'adresse suivante : https://books.openedition.org/septentrion/14000#anchor-toc-1-69. Page consultée le 14/07/2025).

- B. Latour, « Factures/fractures : de la notion réseau à celle d'attachement » dans A. Micoud et M. Peroni, *Ce qui nous relie*, La Tour d'Aigues, éditions de l'aube, 2000, pp. 189-208.[52]
- J. Leroux, « 3.1 Points généraux » dans J. Leroux, *Introduction à la logique*, s.l., Diderot, 1998, pp. 90-102.
- J. Paillard, « Le design urbain : un dispositif disciplinaire et sécuritaire "interstitiel" ? » dans *Sciences du Design*, n°17 (2023), pp. 38-62.
- J-C. Pellat, M. Riegel et R. Rioul, *Grammaire méthodique du français*, Paris, France, P.U.F., coll. Quarige, 2009 4e édition.
- K. Ross, « Luxe communal » dans K. Ross, *L'imaginaire de la Commune*, trad. fr. E. Dobenesque, Paris, La Fabrique, 2015, pp. 51-81.
- Starhawk, *Rêver l'obscur. Femmes, magie et politique*, trad. fr. Morbic, Paris France, Cambourakis, coll. « sorcières », 2015 (édition originale 1982 : *Dreaming the Dark. Magic, Sex & Politics*).
- Starhawk, *Quel monde voulons-nous ?*, trad. fr. I. Stengers, Paris France, Cambourakis, coll. « sorcières », 2023 (édition originale 2002 : *Webs of Power : Notes from the Global Uprising*).
- S. Sturluson, *L'Edda. Récits de mythologie nordique*, Trad. française, introduction et annotations de F-X. Dillmann, Lonrai, France, Gallimard, coll. « L'aube des peuples », 1991 (édition originale : XIIIe siècle).
- P. Thiellement, « Melancholia de Lars Von Trier : Le Film de la Fin » dans *Blast*, 2024. https://www.blast-info.fr/articles/2024/melancholia-de-lars-von-trier-le-film-de-la-fin-r431M2PrRVuA_3BQus8cUg (Page consultée le 03/01/2025).
- E. Viveiros de Castro, « Perspectivisme » dans E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales* (Trad. française O. Bonilla), Paris France, PUF, 2009, pp. 13-29.
- E. Viveiros de Castro, *Politique des multiplicités. Pierre Clastres face à l'État*, France, Editions Dehors, 2019.

Illustration de couverture

Morris & co. (creation), W. Morris (design) et J.H. Dearle, *The Orchard* [tapisserie], V&A East Storehouse, Londres, Royaume-Uni, 1890.

[52] Ici, nous nous référençons à la pagination de la version disponible sur le site www.brunolatour.fr, disponible à cette adresse : http://www.bruno-latour.fr/fr/node/186 (consultée le 03/06/2025).