



HAL
open science

S'inscrire dans les plis de l'atmosphère ou comment faire émerger un maillage de multiples identités dénué d'identité

Clément Barniaudy

► To cite this version:

Clément Barniaudy. S'inscrire dans les plis de l'atmosphère ou comment faire émerger un maillage de multiples identités dénué d'identité. Colloque international "Pourquoi les identités? Intérêts et limites d'une notion controversée", Jun 2018, Nîmes, France. hal-02293915v1

HAL Id: hal-02293915

<https://hal.science/hal-02293915v1>

Submitted on 22 Sep 2019 (v1), last revised 23 Mar 2021 (v2)

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

BARNIAUDY Clément
Maître de conférences en géographie
Laboratoire LIRDEF EA 3749
Université de Montpellier/ Faculté d'Education

S'inscrire dans les plis de l'atmosphère
ou comment faire émerger un maillage de multiples identités dénué d'identité

Résumé : Notre propos vise à reconsidérer la présence d'identités signifiantes en partant de *l'expérience géographique* d'habitants engagés dans leur milieu (et plus particulièrement ici en relation avec les vents). Cette approche expérientielle, centrée sur l'activité perceptive qui donne sens au monde pour le rendre habitable, nous permet de questionner la constitution d'un « paradoxe identitaire » par lequel chaque individu se détache de son environnement pour faire émerger des identités cohérentes (que ce soit en tant qu'organisme biologique ou comme sujet social) mais seulement en restant coupler avec cet environnement. A la suite des travaux de Francisco Varela, notre hypothèse consiste à envisager ces formes identitaires émergentes comme un maillage de multiples identités dénué d'identité.

Mots- clefs : identités, soi virtuel, expérience, vents, Varela.

« *Quel mystère que l'air, quelle énigme pour nos sens humains ! D'une part, l'air est la plus omniprésente des présences que je puisse évoquer, il m'enveloppe, m'étreint et me caresse tant au-dedans qu'au dehors, il parcourt ma peau de frissons, s'écoule entre mes doigts, tournoie autour de mes bras et mes cuisses, tourbillonne le long de la voûte de mon palais, il se glisse dans cesse à travers gorge et trachée pour rassasier les poumons, pour nourrir mon sang, mon cœur, moi-même. Je ne peux agir, je ne peux parler, je ne peux penser sans la participation de cet élément fluide. Je suis immergé dans ses profondeurs aussi sûrement que les poissons le sont dans la mer. L'air, d'autre part, est pourtant la plus incroyable des absences dont ce corps puisse avoir connaissance. Car il est tout à fait invisible. Je sais bien qu'il y a là quelque chose – je peux le sentir se déplacer contre mon visage, sentir son odeur et le goûter. [...] Mais l'air ne peut jamais être manifeste à nos yeux, il ne peut jamais se révéler. Invisible lui-même, il est le médium par lequel nous voyons tout le reste au sein du présent alentour. » (Abram, 2013, p. 287-288)*

L'expérience de l'air décrite par l'anthropologue David Abram est bien une expérience singulière tant elle trouble nos catégories de perception habituelles, notre croyance dans un sujet bien établi et détaché d'un objet extérieur ayant certains contours. Plus encore, l'air en mouvement, le vent se présente à notre expérience de manière fuyante, sans identité réellement distincte. Il ne cesse de poser une énigme à notre entendement de par sa présence invisible, ineffable mais pourtant bien réelle, influant sur tous les phénomènes visibles. Et cette énigme questionne aussi nos manières de concevoir les identités, de nous penser au monde, aussi bien en tant qu'organisme biologique que comme « je » socioculturellement construit ou encore comme être faisant partie d'un groupe social.

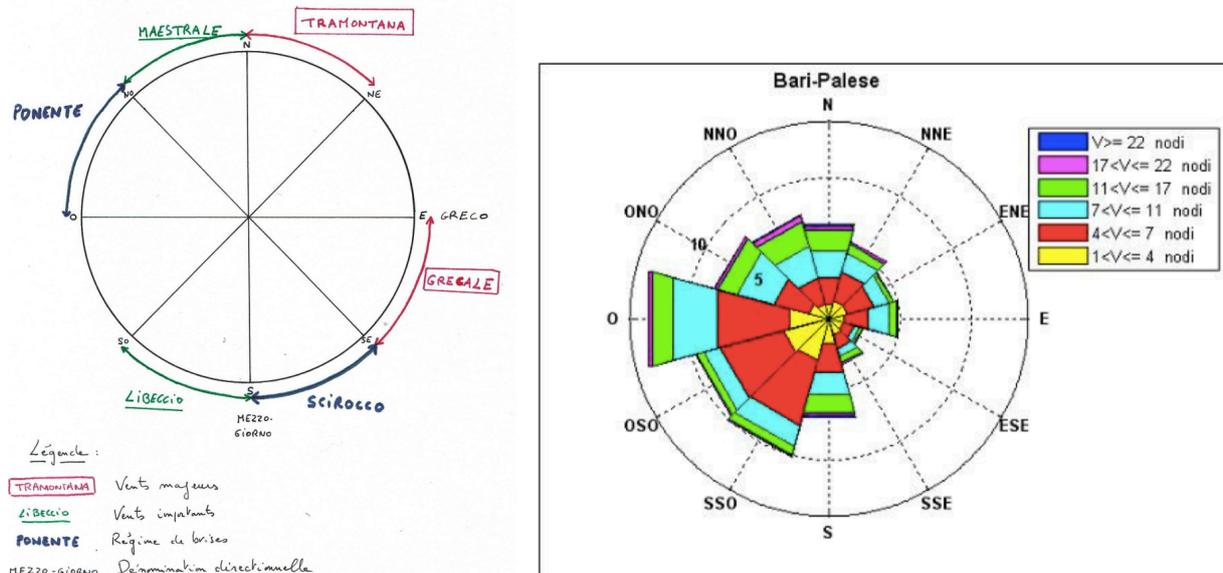
De modes d'expériences capables de s'inscrire dans les plis de l'atmosphère

Dans nos enquêtes de terrain, certains marins et agriculteurs expérimentés nous révèlent que, pour entrer en contact avec un phénomène aussi subtil que le vent, il nous faut sortir d'une posture distanciée, de l'idée d'un observateur désincarné scrutant avec ses seuls yeux les qualités du monde qui l'entoure (Barniaudy, 2016). Percevoir et agir parmi les vents nécessite au contraire de s'exposer avec tout son corps, d'ouvrir son organisme et à sa conscience à l'intensité et à l'impermanence des phénomènes éoliens. C'est pourquoi ce qui différencie d'abord l'expérience de ces acteurs, c'est un effort d'expérimentation, un engagement sensible et cognitif au sein d'un milieu fait de vents. Seul un engagement total du corps et de l'esprit leur permet de s'inscrire dans leur milieu au sens où leur perception et leur action sont tissés, noués, pliés en quelque sorte dans les mouvements de l'atmosphère. Dès lors, la limite entre sujet percevant et phénomène perçu semble aussi s'estomper, se faire plus poreuse comme si une relation riche et familière avec les vents impliquait davantage une étreinte qu'une distanciation. Et c'est bien la nature de cette relation et ses implications en termes de processus d'identifications que nous nous proposons ici d'explorer, à partir de deux portraits d'acteurs géographiques engagés au sein des vents dans deux milieux différents.

Vitoantonio fait partie d'une famille de pêcheurs professionnels installés à Mola-di-Bari (région Pouilles, Italie du sud) depuis trois générations. Né en 1950, il a appris son activité halieutique de son père et de son grand-père et lui-même a transmis le métier à son fils. Cela fait soixante ans qu'il sillonne les eaux de la côte adriatique des Pouilles entre Bari et Monopoli. Respecté par tous pour son expérience, le marin pêcheur pratique la *pesca di posta* (pêche au filet maillant¹) sur une

¹ La pêche au filet maillant consiste à poser des filets le soir et à les retirer le matin. Les navires légers, sans timonerie intérieure ni moteur puissant, restent proche de la côte rocheuse où se nichent les poissons de roche ainsi que les poulpes (de roche) et les seiches. Cette pêche se différencie de l'autre pratique majoritaire de pêche dans la zone, la *pesca a strascico* (chalutage de fond), réalisée par des navires puissants qui traînent de gros filets sur le fond de la mer pendant plusieurs kilomètres afin de capturer merlus, poulpes de sable, poissons de fritures, etc. Les marins utilisant ces chaluts, munis d'instruments techniques perfectionnés (radar, sonar, etc.) s'informent d'une toute autre manière des phénomènes éoliens (modèles de simulation) et s'affirment comme étant beaucoup plus autonomes des conditions maritimes.

embarcation relativement modeste qui reste exposée aux phénomènes éoliens. C'est là sans doute une des conditions qui l'a amené à développer une capacité hors du commun pour nommer et hiérarchiser de manière précise et non conventionnelle différents vents. Non conventionnelle car sa connaissance des vents, ici retranscrite sous la forme d'une rose (fig. 1a), se détache fortement des roses des vents dressées par les services météorologiques de l'Etat italien (fig. 1b).



Un bateau en pleine mer ne reçoit bien évidemment pas le vent de la même manière qu'un anémomètre implanté à terre, même à 10 mètres, dans un site lui-même sujet à turbulence. Mais au-delà de ces effets de distorsion, il semble que l'écart entre les deux roses s'explique avant tout par deux manières différentes de se relier aux phénomènes éoliens. Là où le pêcheur retient surtout l'intensité du vent, le météorologue insiste sur sa fréquence. Là où la précision de l'anémomètre découpe la provenance des vents par segment directionnel, le pêcheur comprend le vent dans une situation maritime (houle, vagues, vents...) plus propice aux aires directionnelles. C'est pourquoi le *libeccio*, décrit dans les manuels de météorologie comme un vent frais et humide, devient ici un vent chaud qui brûle la peau et échange ses caractéristiques avec le *scirocco*. Au fond, chaque vent dénommé par Vitoantonio ne l'est pas par convention mais par *nécessité*. Aucune des deux roses n'est plus juste que l'autre. Elles renvoient simplement à des façons divergentes de percevoir et d'agir avec les vents.

Cette capacité à reconnaître de grands vents réguliers au sein d'une matière aérienne plus ou moins indistincte s'ancre dans une aptitude à discerner des signes sensibles en situation et à les transcrire en indices significatifs : couleurs de la mer, formes des nuages, humidité ressentie de l'air, sensations sur le front, mouvements des drapeaux à terre, etc. Tous ces signes permettent à Vitoantonio de sentir le vent et de formuler une hypothèse sur son identité et son devenir. Cette aptitude à la perception des vents ne provient que secondairement d'une transmission orale entre pairs. Elle s'acquiert en réalité surtout par une expérimentation *in situ*, par une pratique réitérée du

milieu marin dans des conditions divergentes qui lui permet de sculpter ses dispositions sensibles (Ingold, 2000). Autrement dit, c'est l'habitude de faire l'effort de percevoir dans le ciel et la mer, le vent qu'il fait/qu'il fera, qui permet au pêcheur d'identifier de grands vents distincts. Bien sûr, Vitoantonio nous confie garder un œil attentif sur les bulletins météorologiques journaliers transmis par les capitaineries mais il reste aussi assez méfiant envers les représentations numériques toutes-faites utilisées par certains de ses collègues. Sa source d'information primordiale reste donc le milieu sensible.

Cette appropriation des phénomènes éoliens s'inscrit par ailleurs et plus globalement dans une pratique du milieu maritime considéré comme un espace de vie et de travail. Pour Vitoantonio, juger de manière affective ou esthétique d'un vent est hors de propos, de même que de réduire les vents à de simples facteurs économiques plus ou moins contraignants. Le vent est un des éléments importants du milieu marin au sein duquel il se sent inclus. Sa connaissance du vent ne consiste donc pas dans une objectivation d'un élément extérieur à lui-même mais lui permet plutôt de mieux comprendre la relation dans laquelle il est engagé avec le milieu lorsque souffle tel ou tel vent.

Autre portrait, sur terre cette fois, d'un acteur ayant également incarné de manière riche le vent dans ses modes de perception et d'action. Auteur d'un ouvrage sur *la mytho-poétique des vents* (Pala, 2001), Marc Pala est un viticulteur établi sur la commune de Sigean qui connaît intimement les phénomènes éoliens soufflant au sein de son milieu. Une connaissance capable non seulement de qualifier la nature des phénomènes éoliens, mais aussi de toucher les textures de l'anthropologie locale, les liens qui tissent une société avec les spécificités de son milieu.

Même constat que pour Vitoantonio, Marc Pala montre une capacité sans commune mesure pour distinguer de manière précise et non conventionnelle les principaux vents de la Narbonnaise (*cers, marin, vent d'Espagne, grec*). Cette disposition à reconnaître les phénomènes éoliens ne s'est pas développée *ex nihilo* mais s'ancre à nouveau dans une activité professionnelle de plein air qui nécessite de porter attention au milieu, et en particulier aux vents, pour mener à bien la conduite de la vigne. L'attention vigilante envers le vent est ainsi plus ou moins aigüe selon les périodes de l'année et les travaux à effectuer (taille, épamprage, palissage, etc.). Le *cers* - vent dominant de direction nord-ouest amenant un temps froid et sec - demande par exemple de redoubler d'attention durant la période s'étalant de Pâques à la Pentecôte. Canalisé par le couloir du Lauragais, le *cers* s'accélère et peut alors provoquer la casse des jeunes rameaux qui n'ont pas « aoûté », en particulier sur les cépages récemment implantés. Tout le travail du viticulteur consiste à se prémunir de ce vent de terre en attachant et rattachant les pieds de vigne situés dans les parcelles les plus exposées. L'autre vent dominant, le *marin* - vent de mer, de direction sud-est amenant pluies et redoux - est encore davantage craint en raison de sa propension à faciliter le développement des maladies de la vigne. Si des épisodes de *marin* se produisent après le débouillage de la vigne en mars, l'attention du viticulteur est alors polarisée par la question du meilleur traitement à appliquer afin d'éviter que ne se fixe l'oïdium, le mildiou ou le ver de grappe sur les feuilles et les fleurs des ceps de vigne.

La relation étroite entre le viticulteur et les vents, grandissant notamment dans le corps-à-corps physique avec le *cers* lors de la taille hivernale, se double chez Marc Pala d'un sens particulier du paysage. Ainsi notre interlocuteur est capable de discerner dans le paysage du massif des Corbières et de la plaine littorale autour de Sigean, la présence d'*assietadou* soit de petites alcôves semi-ouvertes de pierres sèches. Nombre de ces *assietadou* portent le nom de *canhard* ou d'*ensouleiant* sur les plans cadastraux, venant signifier un lieu situé au soleil et à l'abri du vent dominant. D'autres

toponymes traduisent l'intégration des phénomènes éoliens dans l'espace vécu du viticulteur². L'héritage dans lequel s'inscrit Marc Pala est aussi celui des gestes ayant pour but de *prendre soin* des vignes et plus généralement des relations entre une société et son milieu. Des gestes qui consistaient à ériger des murettes, à entretenir les haies brise-vent faites de chêne vert ou d'amandier, à privilégier des petites parcelles bien abritées du *cers* et du *marin*. L'intégration des pratiques viticoles dans un rapport global et signifiant au milieu semblait ainsi traduire une *pensée paysagère en acte* (Berque, 2008).

Si les deux portraits ici brièvement dressés actualisent sous des formes sans doute nouvelles une relation riche de sens avec le milieu, cette manière d'habiter au gré des vents est aujourd'hui largement minoritaire dans un contexte où triomphe un *paradigme de modélisation* des phénomènes naturels. Il ne s'agit pas ici de s'étendre sur un sujet que nous avons déjà essayé de traiter par ailleurs (Barniaudy, 2018). Mais rappelons simplement que les sources d'information les plus utilisées de nos jours par les acteurs géographiques pour connaître et agir avec les vents sont des *représentations numériques*. Des représentations jugées plus fiables et rigoureuses que les signes sensibles et dont la simplicité de lecture cache en réalité des modèles complexes de simulation dynamique (fig. 2a et 2b).

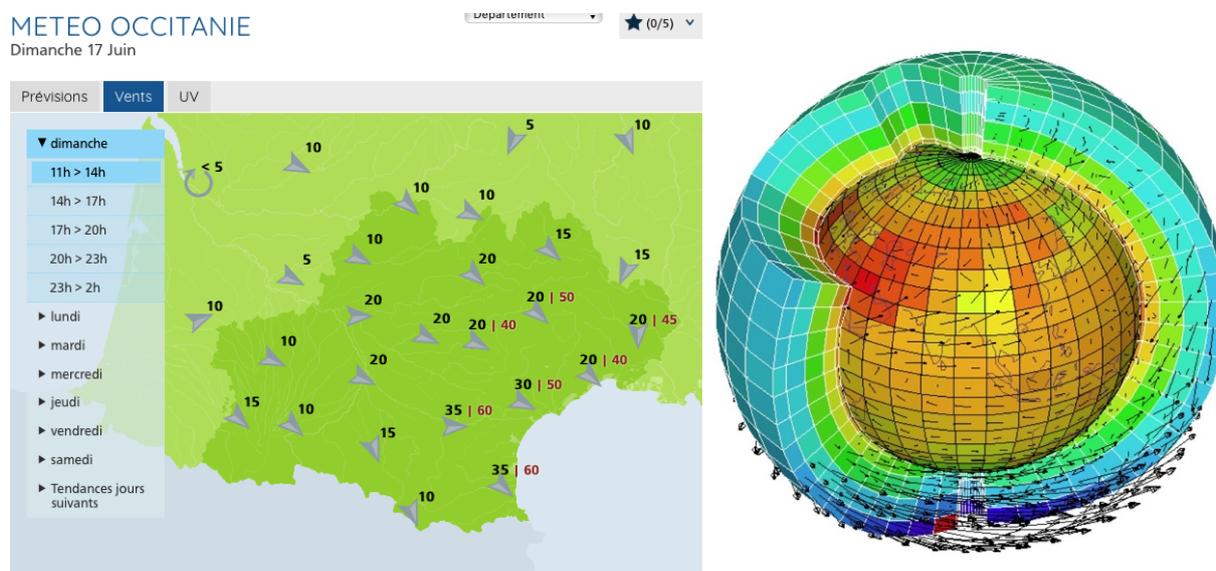


Fig. 2a. Carte météorologique des vents dans la région Occitanie le 17 juin 2019 (Source : meteofrance.com, 17/01/2019)

Fig. 2b. Représentation schématique de l'atmosphère discrétisée sur l'horizontale et la verticale

(Source : Encyclopédie de l'environnement [en ligne], 10/07/2018, d'après une illustration de Laurent Fairhead, Laboratoire de Météorologie Dynamique/CNRS, Paris : <https://www.encyclopedie-environnement.org/air/modeles-de-prevision-meteorologique/>)

Les effets tant physiologiques que culturels posés par l'usage quasi-systématique de ces représentations (véhiculées par des outils technologiques comme le *smart phone*) ont sans doute fait preuve d'un manque de considérations (Benasayag, 2016). Nos enquêtes de terrain mettent ainsi en évidence que l'hybridation technologique transforme non seulement notre manière de nous informer du milieu mais surtout nos modes de perception et donc nos manières d'agir avec les vents. Et malgré

² Dans son ouvrage, Marc Pala effectue une sorte d'étude micro-toponymique des lieux associés aux phénomènes éoliens dans la commune de Salces-le-Château (Pala, 2001, p. 46-50). Il identifie une organisation spatiale et des aménagements polarisés par le vent dominant du nord-ouest donnant lieu à une dichotomie : *malavent* (espace exposé, dévalorisé)/ *matavent* (espace abrité, valorisé). Cette division de l'espace résonne avec l'imaginaire symbolique diffusé par l'Eglise chrétienne.

les affichages publicitaires, cette transformation (telle qu'elle se développe depuis au moins deux décennies) semble davantage générer un appauvrissement de notre relation au monde qu'un surplus de sens enrichissant la cohérence de nos savoirs et de nos actions. Pour les tenants du paradigme de modélisation, cette perte d'appropriation est « compensée » - si on peut dire - par un plus grand intérêt économique dans le sens où les représentations numériques permettent d'optimiser les pratiques selon une logique utilitariste. Mais c'est là sans doute minorer l'impact d'une telle hybridation en la limitant à un domaine pratique ou technico-économique alors qu'elle s'immisce dans d'autres niveaux de notre relation au milieu, notamment culturels voir ontologiques.

Les implications de ces différents modes d'habiter avec les vents ne sont donc pas anodin. En reprenant nos deux portraits, on peut avancer l'idée que l'habitant, couplé avec son milieu par une attention sensible et consciente, est capable de *s'inscrire dans les plis de l'atmosphère*. Cette inscription au sein même des mouvements éoliens - *dans les plis* pour reprendre le concept de Gilles Deleuze (Deleuze, 1988) - génère des actions et des savoirs situés dans un monde signifiant, recouvrant plusieurs dimensions de l'habiter (économique et pratique mais aussi culturelle, poétique ou ontologique). Dans le cas d'un individu découplé de son milieu par des technologies numériques, on peut alors penser que la finalité de son acte cognitif est de *saisir les mouvements de l'atmosphère*. Cette saisie l'amène à produire des savoirs et des actions déterritorialisés, situés dans l'espace de la représentation. Si cet espace de la représentation est polarisé par un primat des logiques économiques et techniques, le sens de sa relation au milieu habité se transforme aussi et perd son caractère multidimensionnel. Et ce qui se joue dans ces deux manières opposées de s'informer et de se relier au milieu et aux vents, ce sont aussi et surtout des *questions d'identités et de processus d'identifications*.

Processus de perception et production d'identités

Pour mieux comprendre ce qui est impliqué en termes d'identités dans nos manières d'habiter avec le milieu et les vents, il est nécessaire de se focaliser sur le processus de perception du vent et plus précisément sur la fabrique d'un perçu c'est-à-dire cette capacité à identifier, au sein de la matière aérienne mouvante, un type de vent. Une identification qui se traduit par une dénomination (le *cers* par exemple) elle-même relative à la reconnaissance de certaines qualités propres à un vent (température, humidité, intensité, etc.) et d'effets particuliers (type de temps) se répétant dans des situations temporelles discontinues.

Dans le cas d'un acteur engagé dans une expérimentation sensible et consciente des vents, nous avançons l'idée que la perception peut être dite active. Active puisque que ce qui est perçu n'est jamais pré-donné à l'avance et ne situe ni à l'extérieur ni à l'intérieur de l'être engagé dans son milieu. Au contraire, cette activité perceptive implique tout un processus créatif issu du couplage entre le sujet percevant et le phénomène perçu. A la suite des travaux de Miguel Benasayag revisitant à la fois la philosophie de Leibniz et les recherches récentes en neurophysiologie (Benasayag, 2006), il est possible de schématiser ce processus de perception en trois étapes principales (fig. 3).

Le processus de perception sensible commence par des micro-perceptions c'est-à-dire par une interaction entre les parties extensives du corps et le milieu. Dans le cas du vent, c'est notamment notre *système sensoriel haptique* (fibres sensibles de la peau, sens du mouvement, de l'équilibre et des structures musculaires) qui entre en contact avec les phénomènes éoliens. Ce que l'organisme recueille alors constitue un ensemble de signes discontinus qui forme une matière sensible non

séparable de celui qui l'éprouve. A ce premier moment succède un second - que Leibniz appelle l'*aperception* - où le corps dans son ensemble enregistre quelque chose qui lui arrive. Un moi limité et circonscrit réalise qu'un évènement se produit et que cet évènement l'affecte. Dans l'*aperception* émerge donc à la fois une image unifiée du phénomène (un certain vent) et une unité de l'organisme (ce vent m'affecte en tant qu'entité distincte).

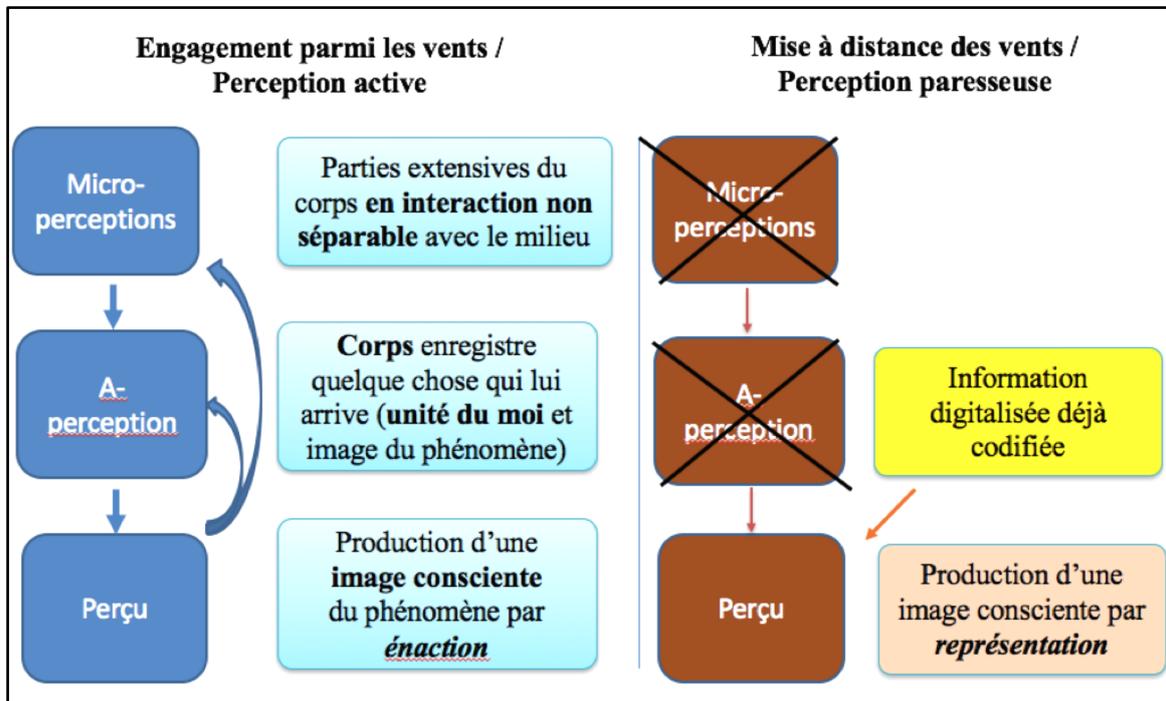


Fig. 3. Schéma du processus de perception d'un phénomène éolien en fonction d'un engagement sensible (à gauche) ou d'une lecture de carte météorologique (à droite) - (Source : réalisé par l'auteur, 2019)

Enfin, à un troisième niveau, un perçu émerge soit une image consciente du phénomène, par exemple l'image « *cers* », « *marin* » ou « *tramontane* » pour le vent. Cette image n'est pas le résultat de l'activité d'une conscience surplombante qui traiterait l'information sensible à un niveau inférieur. C'est plutôt une production qui naît d'un engagement de l'organisme dans son milieu et dépend de l'histoire du couplage entre les structures sensori-motrices de l'organisme et ce milieu. C'est que Francisco Varela appelle une *énaction*, c'est-à-dire la capacité d'un organisme à devenir avec son milieu, à agir sans cesse en créant de nouvelles significations (Varela, Thompson, Rosch, 1993).

Dans le cas d'un individu découplé, qui met à distance les vents pour mieux les saisir, ce processus de perception n'est pas du tout le même puisque l'organisme n'est pas engagé dans la matière aérienne. Nous pensons que la perception peut alors être qualifiée de *paresseuse* puisque l'acteur perçoit et agit en fonction d'une information digitalisée du vent déjà codifiée qui lui permet de produire une image consciente du phénomène par *représentation*. Les niveaux inférieurs de perception n'existent pas et la séparation entre l'identité du sujet percevant et du phénomène perçu apparaît beaucoup plus nette. Ce mode de production d'un perçu constitue, à notre avis, la base d'une ontologie de type dualiste où le sujet peut être un observateur désincarné, bien identifiable, qui agit sur une nature support, objective, elle-même constituée de phénomènes bien identifiables.

Mais approfondissons encore davantage le premier processus de perception, celui que nous avons qualifié d'actif, pour essayer de comprendre ce qu'implique l'engagement d'un être sensible dans son milieu en termes d'identifications. Un article du neurophysiologiste et épistémologue chilien Francisco Varela évoque en ce sens l'idée d'une *dialectique nouvelle* pour qualifier la manière dont un organisme vivant produit des identités multiples lorsqu'il est engagé dans son milieu par un processus de perception sensible (Varela, 2017 [1991]).

D'un côté, l'organisme vivant se sépare en une entité distincte et cohérente dont l'unité est assurée tant que le *processus autopoïétique* persiste face aux perturbations. Processus autopoïétique veut dire que l'organisme, comme système complexe, produit continuellement les composants qui lui sont propres et ainsi, se constitue en tant qu'unité discernable dans l'espace et le temps. Nous pouvons ici prendre l'exemple, bien connu par les médecins et les bioclimatologues, d'un corps, qui par grand vent, réussit à maintenir sa température interne (*homéostasie*).

Mais d'un autre côté, ce système autopoïétique ne se maintient que par *un couplage avec l'environnement*. Le corps soumis à une forte *tramontane* ne parvient à garder certaines régularités qu'en échangeant avec l'extérieur. Et dans cet échange, l'organisme qualifie aussi cet extérieur, crée un monde qui a pour lui une certaine signification. Ainsi, le système vivant, en même temps qu'il se distingue et crée son identité, fait aussi émerger un monde propre. Un monde que nous appelons ici *milieu habité* car il n'est pas un environnement extérieur à celui qui le perçoit mais une *perspective définie à partir de l'intérieur*.

Là où la question de l'identité du vivant se pose avec encore plus d'acuité, c'est lorsque Varela précise qu'au niveau du corps (par exemple chez les organismes les plus simples comme les amibes) comme au niveau cognitif (des organismes plus complexes dotés d'un système nerveux central), *il n'y pas d'agent central du soi émergent* mais une activité auto-produite permise par le couplage avec le milieu. Autrement dit, l'organisme ne cesse de faire émerger une identité, une unité poïétique, à partir des rencontres effectuées dans un milieu. L'exemple pris par Varela est celui des colonies d'insectes sociales comme les abeilles (*ibid.*, p. 134-136). Les colonies sont constituées d'un grand nombre d'agents élémentaires dotés de propriétés simples qui donnent naissance à ce qui apparaît de l'extérieur comme une entité se comportant en un tout unitaire et intégré. Pourtant, en étudiant le comportement des abeilles, les chercheurs ne sont rendus compte qu'il n'y a pas de superviseur central. La colonie agit selon une configuration globale et cohérente mais sans agent central identifiable, sans soi localisé. C'est ce que Varela nomme un *soi virtuel* dont l'identité ne cesse de se recréer selon les liens entre les processus locaux (parties extensives), l'unité poïétique (une entité cohérente) et le milieu.

La frontière entre l'organisme et son monde peut donc être qualifiée de poreuse dans le sens où les êtres vivants et leur monde de signification (leur milieu en opposition à l'environnement générique) ne cessent de se *spécifier mutuellement*, de se *co-déterminer*. Ainsi si l'organisme est capable de percevoir des régularités dans son milieu et d'agir en fonction (différents vents créant des actions situés), c'est bien le résultat d'une histoire conjointe, d'une co-détermination. La perception, lorsqu'elle s'active par l'engagement sensible, implique toujours, en sa réalité la plus intime, l'expérience d'une cognition située, d'une conversation entre le sujet percevant et ce qu'il perçoit.

Cette manière de concevoir l'activité perceptive rejoint aussi bien la tradition de la phénoménologie de la perception (Husserl, Merleau-Ponty) que dans les courants d'écologie récents centrés sur l'activité consciente (écologie subjective, écologie de l'esprit, éco-psychologie) avec cette idée que *nous ne sommes humains qu'en contact et en convivialité avec ce qui n'est pas humain*

(Abram, 2013). Autrement dit, notre organisme constitue une forme active et ouverte qui ne cesse de synchroniser ses propres rythmes et les rythmes des choses elles-mêmes.

Nous pouvons donc provisoirement conclure que les processus de perception sensible et de cognition située d'un organisme engagé dans son milieu permettent l'émergence d'un *soi cohérent* qui se distingue de son environnement et persiste par un système autopoïétique, par une auto-organisation, maintenant un certain nombre d'invariants face aux perturbations venues de l'extérieur (tempêtes, brises, absence de vent, etc.). Pourtant, ce soi n'a pas d'identité. Il n'est que virtuel, ne cesse de s'auto-produire par couplage avec son milieu. Dans la logique du vivant, le soi n'est donc jamais substance mais mouvement et se constitue dans un dialogue avec ce qui fait monde pour lui : « *Les organismes – ces maillages fascinants de soi dépourvus de soi – ne sont ni plus ni moins que des existences ouvertes, circulaires, à multiples niveaux, toujours poussées par le manque de signification qu'elles engendrent en affirmant leur présence.* » (Varela, 2017 [1991], p. 149)

A la recherche de formes d'identité dénuées d'identité

L'hypothèse de Francisco Varela est de poser une *continuité* entre l'identité d'une cellule, d'un organisme biologique (du plus simple au plus complexe) et celle d'un sujet sociolinguistique ou d'un groupe social. Plus précisément, Varela pense un *motif de constitution identitaire* qui se répéterait à la manière d'une fractale entre les différents *soi régionaux* de l'organisme. Neurophysiologiste de formation, l'auteur qualifie bien sûr davantage la fabrique identitaire de l'organisme biologique (du soi corporel au soi cognitif minimal) que celle du sujet social doté de langage (du soi cognitif complexe au soi narratif). Et même s'il reconnaît que l'articulation entre les identités biologiques, cognitives et sociales doit être précisée, son travail nous met au défi de concevoir des formes d'identité (dans le champ socioculturel cette fois) qui respecteraient l'enchevêtrement complexe du vivant avec son monde.

De nombreux auteurs se sont depuis plusieurs décennies engagés dans une critique des formes d'identités collectives potentiellement « meurtrières » (Maalouf, 1998) basées les récits d'autochtonie (Detienne, 2005), l'affirmation d'affiliation unique (Sen, 2007) ou l'idée de cultures ataviques (Glissant, 1990). Toutes ces recherches - et bien d'autres, on pense notamment au mouvement de *l'histoire connectée* - ont permis de déconstruire les racines historico-linguistiques des identités en montrant qu'elles étaient toujours en processus. Ces manières de penser les identités résonnent notamment avec la figure du *rhizome* conceptualisé par Gilles Deleuze et Félix Guattari comme modèle d'identité connective et mouvante, qui ne se constitue qu'en allant à la rencontre de ce qui lui est extérieur (Deleuze, Guattari, 1980). Si ce travail, centré avant tout sur la déconstruction des identités apparaît primordial, il doit être à notre avis prolongé pour définir, à la manière de Francisco Varela, ce qui rend nécessaire ces identités, ce qui génère et ce que génère ces « pulsions identitaires », tout en gardant à l'idée leur caractère non substantiel. Pour cela, nous nous proposons de revenir à notre thème initial, le vent, pour partir à la recherche de formes d'identités socioculturelles qui seraient dénuées d'identité.

Nilch'i : la puissance métaphorique des identités-souffles

Une conception qui nous semble très intéressante en ce sens est celle donné par les amérindiens *Navajos* (ou Dinés) par l'intermédiaire du terme *Nilch'i* (McNeley, 1981 ; Abram, 2013). Traduit en anglais tantôt par *Holy wind* tantôt par *Wind spirit*, *Nilch'i* sert tout d'abord à désigner le « Vent sacré englobant » (*nilch'i hwii'sizinii*) c'est-à-dire l'air en mouvement qui constitue une

matrice atmosphérique mouvante. Ce « Vent sacré englobant » n'est pas seulement une nappe aérodynamique physique mais forme plus profondément un filet d'interdépendance qui relie de manière subtile tous les éléments du monde vivant dans une texture commune. *Nilch'i* possède ainsi le pouvoir de faire interagir tous les phénomènes. Il est cet élément à l'intérieur de l'unité, discret et existant partout, qui donne vie, parole et pensée à tous les êtres animés et permet qu'ils communiquent entre eux.

Mais *Nilch'i* sert aussi à désigner le « Vent en quelqu'un » c'est-à-dire un vent qui habite et tourbillonne à l'intérieur de chaque individu. L'anthropologue James Kale McNeley, qui connaît bien la culture *Navajos* pour avoir épousé une femme de cette communauté et avoir habité dans leur territoire au sud-ouest des États-Unis pendant de longues décennies, nous met cependant en garde contre la compréhension qu'ont pu avoir certains occidentaux de *Nilch'i*. « Le Vent en quelqu'un » n'est pas une entité indépendante, une âme immuable et séparée des autres phénomènes, entrant dans un individu à sa naissance, le quittant à sa mort et dominant son comportement pendant toute sa vie.

En réalité, l'aspect plus autonome de *Nilch'i*, le « Vent en quelqu'un » se conçoit comme une demeure du « Vent sacré englobant », un de ses centres multiples. Chaque « être de vent » est influencé par les autres « Vents en quelqu'un » – présents dans les plantes, les animaux mais aussi les astres ou les montagnes - et par le « Vent sacré englobant ». Mais chaque être participe également à modeler le *vent global* par ses intentions, ses désirs, sa parole et son action. Et en influant sur la vie du vent invisible alentour, il influe aussi sur les événements affectant son milieu (germination des graines, procréation des animaux, nuages porteurs de pluie...). Aussi, chaque individu est invité à suivre la « Voie du vent » (*Windway*) c'est-à-dire à faire la paix en soi pour pouvoir restaurer *Hozho*, l'harmonie ou le respect du « Vent sacré englobant » qui est aussi respect de soi des autres êtres de vent.

L'identité d'un être est donc définie par sa *réciprocité* avec les autres êtres sensibles (humain et non humain) ainsi qu'avec des phénomènes naturels (eau, montagne, astres, etc.) et plus généralement avec cette matrice subtile faite d'air en mouvement qui conditionne la manifestation des phénomènes. Cette identité est en conséquence toujours *provisoire* et ne cesse de se reconfigurer en fonction des relations que chacun tisse de manière directe ou indirecte avec son milieu. Car *Nilch'i* n'est jamais une propriété séparée du monde, un soi distinct et éternel, mais bien plutôt une propriété du milieu à laquelle chaque être sensible participe.

C'est bien en ce sens que cette forme d'identité respecte nous semble-t-il la logique du vivant qui se caractérise effectivement par une certaine autonomie - le « Vent en quelqu'un », métaphore d'un nœud dans un filet, avec ses circulations régulières lui permettant de persister dans son être – mais aussi par une ouverture et une absence d'identité substantielle - chaque être de vent ne pouvant circuler qu'en rapport de réciprocité avec le milieu habité, avec le « Vent sacré englobant ».

Śūnyatā : hétérotopie radicale de l'ontologie relationnelle

La seconde conception de l'identité qui a retenu notre attention car elle nous semble également résonner avec la constitution identitaire complexe et autopoïétique du vivant est celle qui gravite autour du terme de *Śūnyatā* dans la philosophie indienne du Madhyamika³.

³ Madhyamika ou « voie médiane » sert à désigner une des grandes écoles philosophiques qui s'est développé en Inde, autour notamment d'un auteur comme Nagarjuna au IIe siècle, puis s'est diffusé dans une bonne partie de l'Asie orientale. La voie médiane tracée par les penseurs de cette école est celle qui se situe entre être et non être, éternelisme et nihilisme et qui remet très fortement en cause notre manière habituelle de concevoir l'identité à partir d'une perception dualiste.

Śūnyatā a souvent été traduit en Occident par « vacuité » mais d'autres auteurs comme Francisco Varela propose également les traductions de « plénitude », de « dimension d'ouverture », d' « ainsité » ou encore de « champ d'interdépendance des évènements ou du sens » (Varela, 2017 [2001]). Pourquoi cette précaution ? Sans doute pour éviter de comprendre *Śūnyatā* comme un néant négatif, un vide. La racine sanskrit *su* rendue par « enflé », « gonflé » pourrait d'ailleurs nous indiquer que le terme se rapproche plus de *Nilch'i* comme vent global sacré emplissant tout l'espace que du vent-vanité que l'on trouve dans l'*Ecclésiaste* (Barniaudy, 2016).

Une première signification que l'on peut donner de *Śūnyatā* est une *absence d'identité substantielle de soi et des phénomènes du monde*, de ce qui apparaît comme un objet ou un sujet (Nagarjuna, 2008 [IIe s.]). Plus précisément, cela signifie l'impossibilité de trouver un soi séparé, permanent ou indépendant, qu'il soit individuel ou collectif. Pour le dire autrement, tout phénomène, objet ou être n'existe jamais en soi, de manière intrinsèque ou dans l'absolu mais *inter-est* (Thich Nhat Hanh, 1995). *Śūnyatā* nous amène ainsi vers une perception non dualiste de la réalité selon laquelle *tout être ou phénomène constitue une suite de liens et de conditions sans bord ni fin*. L'exemple souvent pris par les maîtres zen, s'étant approprié le terme, est celui d'une fleur : en voyant la fleur, je vois aussi les éléments non-fleur qui font qu'elle existe (le soleil, l'eau, la terre, etc). L'identité de cette fleur n'est donc établie qu'en dépendance de causes et de conditions ; elle est vide (ou dénuée) de nature indépendante et manque d'existence en soi. Quand nous disons « fleur », ce n'est finalement qu'une « désignation » que nous lui apposons.

C'est pourquoi *l'identité de soi et des phénomènes est toujours conçu comme quelque chose de transitoire inséparable du champ d'interdépendance qui la produit*. Cette vision radicale de l'identité n'est pas quelque chose, qui dans la philosophie indienne Madhyamika, constitue une vérité relevant de la seule réflexivité. C'est plutôt quelque chose dont on fait l'expérience grâce à un *entraînement*, une pratique. Francisco Varela établit d'ailleurs de nombreux liens entre les pratiques phénoménologiques de tradition occidentale (les gestes suspensifs d'une analyse à la première personne qui passe souvent par la parole) et les pratiques contemplatives de tradition orientale (méditation analytique, méditation focalisée sur le souffle, etc.) pour interrompre l'attitude naturelle qui discrimine la réalité en entité séparée (Varela, 2017 [2001]).

Ces pratiques ont en commun de se focaliser, chose assez rare, sur l'activité consciente du soi afin de décrypter ce que nous prenons habituellement comme notre base identitaire, et qui nous amène à agir en un certain sens en mettant au premier plan la protection du soi. Or par une expérience directe et graduelle de son activité consciente, le pratiquant réalise que le soi est introuvable. Et paradoxalement cette découverte génère aussi une ouverture, un lâcher prise puisqu'il n'y a plus vraiment quelque chose à défendre qui serait séparé de l'extérieur. Et en même temps, cette réalisation est aussi la base d'un engagement éthique puisqu'il est alors possible d'agir de manière plus ou moins directe sur les causes et les conditions de la production interdépendante à l'origine du soi.

Conclusion

Notre parcours initié à partir de portraits d'habitants engagés dans leur milieu fait de vents nous a donc amené à reconsidérer la question « Pourquoi les identités ? » selon une approche expérientielle centrée sur l'activité perceptive à la fois sensible et cognitive des acteurs en situation. En suivant cette approche, nous avons été amenés à penser les identités (du soi biologique au soi cognitif de plus en plus complexe puis au soi social voire même au soi narratif) comme des processus émergent et autopoïétique, ne cessant de se recréer grâce au couplage avec leur milieu. Des formes d'identités qui seraient en somme signifiantes et nécessaires mais dénuées d'identité substantielle.

Cette manière de penser des identités doit sans doute être encore renforcée en suivant un certain nombre de pistes ouvertes au sein de cet article. La compréhension de notre activité cognitive via le concept d'*énaction* nous semble en ce sens une perspective stimulante pour transformer notre perception dualiste du monde et en finir avec cette idée d'un sujet autonome et d'une réalité objective. Et l'actualisation de cette compréhension gagnerait peut-être à emprunter une voie non seulement réflexive mais *pratique* - que l'on nommera phénoménologique ou contemplative – pour nous familiariser avec cette nécessaire reconnaissance des formes d'identités complexes et non substantielles de soi comme des phénomènes. L'intérêt de dériver d'une ontologie dualiste vers une ontologie relationnelle réside aussi dans cette possibilité d'intégrer alors l'existence de mondes multiples, de *plurivers* (Escobar, 2018).

Bibliographie

- ABRAM D., *Comment la terre s'est tue ? : une écologie des sens*, La Découverte / Les Empêcheurs de penser en rond, Paris, 2013.
- BARNIAUDY C., *Habiter au gré des vents en Méditerranée nord-occidentale*, thèse en géographie/aménagement, université Paul Valéry, Montpellier, 2016.
- BARNIAUDY C., *Aménager au gré des vents : la géographie au service de l'action*, Anthropos/Economica, Paris, 2018.
- BENASAYAG M., *Connaître est agir : paysages et situations*, La Découverte, Paris, 2006.
- BENASAYAG M., *Cerveau augmenté, homme diminué*, La Découverte, Paris, 2016.
- BERQUE A., *La pensée paysagère*, Archibooks, Paris, 2008.
- DELEUZE G., GUATTARI F., *Mille plateaux*, Minuit, Paris, 1980.
- DELEUZE G., *Le pli : Leibniz et le Baroque*, Minuit, Paris, 1988.
- DETIENNE M., *Les Grecs et nous : une anthropologie comparée de la Grèce ancienne*, Perrin, Paris, 2005.
- ESCOBAR A., *Sentir-penser avec la Terre : l'écologie au-delà de l'Occident*, Seuil, Paris, 2018.
- GLISSANT E., *Poétique de la relation*, Gallimard, Paris, 1990.
- INGOLD T., *The perception of environment: essays on livelihood, dwelling and skill*, Routledge, Londres, 2000.
- MAALOUF A., *Les identités meurtrières*, B. Grasset, Paris, 1998.

- NAGARJUNA, *Stances fondamentales de la Voie médiane*, Padmakara, Plazac, 2008 [IIe s.].
- McNELEY J. K., *Holy wind in Navajo philosophy*, University of Arizona Press, Tucson, 1981.
- PALA M., *Vents de nulle part et d'ailleurs : essai sur la mytho-poétique des vents*, Ed. de Babio, La Caunette, 2001.
- SEN A., *Identité et violence*, Odile Jacob, Paris, 2007.
- THICH NHAT HANH, *La vision profonde*, Albin Michel, Paris, 1995.
- VARELA F. J., « L'organisme : un maillage de multiples soi dénués de soi » dans VARELA F. J., *Le cercle créateur : écrits (1976-2001)*, Seuil, Paris, 2017 [1991], p. 103-150.
- VARELA F. J., THOMPSON E., ROSCH E., *L'inscription corporelle de l'esprit : sciences cognitives et expérience humaine*, Seuil, Paris, 1993.
- VARELA F. J., « Pour une phénoménologie de la sunyata » dans VARELA F.J., *Le cercle créateur : écrits (1976-2001)*, Seuil, Paris, 2017 [2001], p. 375-416.