



HAL
open science

Hériter et projeter. Vers un art de refaire lieu ?

Matthieu Duperrex

► **To cite this version:**

Matthieu Duperrex. Hériter et projeter. Vers un art de refaire lieu ?. Houdoud / Frontières. Quels décloisonnements de la recherche, de la création et des écosystèmes locaux à travers les transformations / réinventions des héritages ?, Centre Jacques Berque; Chaire Fatéma Mernissi; Centre de recherche de HEM (Economia), Nov 2021, Rabat, Maroc. hal-03494018

HAL Id: hal-03494018

<https://hal.science/hal-03494018>

Submitted on 18 Dec 2021

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.



Distributed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

Houdoud / Frontières

Quels décroissements de la recherche, de la création et des écosystèmes locaux à travers les transformations / réinventions des héritages ?

Ateliers de Rabat, 29 novembre - 2 décembre 2021

Chaire Fatéma Mernissi, Centre de recherche de HEM (Economia), Centre Jacques Berque

<http://www.economia.ma/fr/evenements/place-à-la-2ème-édition-du-programme-houdoud>

Hériter et projeter. Vers un art de refaire lieu ?

Matthieu Duperrex, ENSA Marseille

Résumé

L'événement Anthropocène – cet âge où les humains sont devenus la principale force géologique de la planète, les principaux auteurs de troubles écologiques – interroge notre capacité créative à sereinement hériter de notre civilisation et à projeter de nouveaux « mondes de l'art ». Car notre « résonance » à l'épaisseur du temps fait justement question. C'est en effet depuis le futur de nos ruines et vestiges que nos modes de production actuels, nos manières de vivre occidentalisées et notre occupation de l'espace sont mis en cause. « Insoutenable » est alors le mot qui entame l'espoir de durer et dénonce les stratégies de reproduction culturelle des groupes humains (le philosophe Bruno Latour évoque même un « trouble dans l'engendrement »). Quelle posture de l'artiste dessiner dans ce contexte d'héritage toxique et de crise écologique due à la globalisation marchande ? Comment réinterpréter nos relations au sol, nos attachements, nos mémoires et filiations et réimprimer le désir de durer au cœur de nos stratégies esthétiques ? Ces questions sont à la fois métaphysiques, anthropologiques et existentielles. Il s'agit de les faire nôtres, non peut-être comme préalable à la définition d'un écosystème créatif, mais comme un accompagnement rythmique de tout projet artistique.

Conférence

L'accélération, symptôme de la condition moderne

En 2008, pour la première fois dans l'histoire, la population urbaine dépassait la population rurale. D'ici à 2030, 84 % de la population des pays en voie de développement sera concentrée

dans des zones urbaines, et aujourd'hui un huitième de la population mondiale vit dans les cent plus grandes villes du monde. Dans son essai extrait d'une conférence de 1902 et intitulé « Les grandes villes et la vie de l'esprit », le sociologue berlinois Georg Simmel s'intéressait aux conséquences sensorielles de la vie urbaine sur les individus. Témoin de la naissance d'une grande métropole, il caractérisait l'existence dans la grande ville par « l'intensification de la vie nerveuse », du fait de changements brusques et constants d'images, exigeant des compétences de protection sensible et de traduction rapide des signaux, d'où le privilège donné à l'abstraction et au calcul, les grandes villes étant d'ailleurs des lieux de multiples marchés, y compris le plus abstrait, le monétaire.¹

Or, ce que constate Simmel au début du XXe siècle n'est que le début d'une grande accélération. C'est la thèse du philosophe allemand Hartmut Rosa, dans son livre *Accélération* et les suivants² : l'histoire moderne est intelligible dans le cadre d'une dialectique entre des forces d'accélération et des institutions vouées à dépérir dès lors qu'elles deviennent un frein aux forces d'accélération. Le concept d'accélération sociale intègre trois dimensions : l'innovation technique, le changement social (principalement les deux institutions de production et de reproduction que sont le travail et la famille), et enfin le « rythme de vie » (notion reprise à Simmel). Cette accélération, continue dans la modernité tardive (à partir des années 1970), produit un sentiment d'impuissance corrélé à l'idée d'une désynchronisation des évolutions socioéconomiques et à la perte d'influence de l'action politique, d'où la nécessité de produire une critique sociale du temps et de (re)trouver des moyens de résonance au monde, c'est-à-dire d'entrer en échange avec le monde de manière sensible et métabolique.

« La modernité (...) est culturellement portée et structurellement poussée, de par sa constitution institutionnelle, à rendre le monde à tout point de vue calculable, maîtrisable, prévisible, disponible : par la connaissance scientifique, la maîtrise technique, le pilotage politique, l'efficacité économique, etc. Mais la résonance, elle, ne se laisse pas rendre disponible : là réside la grande source d'agacement constitutif de cette formation sociale, sa contradiction fondamentale, ce qui produit, dans des variantes toujours nouvelles, des citoyens en colère. »

1 Cf. Georg Simmel, *Les grandes villes et la vie de l'esprit*, Jean-Louis Vieillard-Baron et Frédéric Joly (trad.), Paris, Payot, 2013.

2 Cf. Hartmut Rosa, *Accélération. Une critique sociale du temps*, Didier Renault (trad.), Paris, La Découverte, coll. « Théorie critique », 2010.

(Hartmut Rosa, *Rendre le monde indisponible*, Olivier Mannoni (trad.), Paris, La Découverte, 2020, p. 47-48.)

La volatilisation des héritages sociaux

Marx et Engels pointaient déjà dans le *Manifeste du parti communiste* (1848) une conversion métabolique de la Modernité, à savoir cette capacité de la révolution bourgeoise de la production à « réduire en fumée » ce qui était solidement établi :

« tous les rapport sociaux stables et figés, avec leur cortège de conceptions et d'idées traditionnelles et vénérables, se dissolvent ; les rapports nouvellement établis vieillissent avant d'avoir pu s'ossifier. Tout élément de hiérarchie sociale et de stabilité d'une caste s'en va en fumée. »

La réification des rapports sociaux en marchandises se joue des héritages et de la transmission, des formes prétendument stabilisées d'une société donnée. Ce monde des choses est un monde faustien où tout ce qui est solide se volatilise. Or, si tout ce qui est solide se volatilise, cette vaste consommation métabolique nous transforme en fantômes sans terre, « deterrestrés ». Marx, encore lui, a décrit ce monde des *choses* en tant que monde privé de terre avec l'image métaphorique de la ronde fantomatique :

« Dans la formule capital-profit, ou, mieux, capital-intérêt, terre-rente foncière, travail-salaire, dans cette trinité économique qui veut établir la connexion interne entre les éléments de valeur et de richesse et leurs sources, la mystification du mode capitaliste de production, la réification des rapports sociaux, l'imbrication immédiate des rapports de production matériels avec leur détermination historico-sociale se trouvent accomplies ; et c'est le monde enchanté et inversé, le monde à l'envers où monsieur le Capital et madame la Terre à la fois caractères sociaux, mais en même temps simples *choses*, dansent leur ronde fantomatique. » (Karl Marx, *Le Capital*, livre III, tome III, chap. 48, Paris, Éditions sociales, 1974, pp. 207-208)

On ne saurait présumer Marx nostalgique de la société pré-bourgeoise ou du mode de production féodal, cela va de soi. Mais il témoigne d'une logique inédite d'accélération et de soumission d'immenses pans de la vie sociale aux exigences de la circulation de la valeur. On voit que la

culture en tant qu'expression d'une certaine identité et stabilité des rapports sociaux passe dans cette centrifugeuse, ce qui peut à juste titre inquiéter des tenants de la tradition, c'est-à-dire d'un temps maîtrisés de la transmission culturelle. Par exemple, le savoir-faire artisanal exige un temps de transmission de maître à disciple qui a son incompressibilité. On peut se référer aux belles pages que Matthew B. Crawford consacre aux facteurs d'orgue dans son livre³, citant le chimiste Michael Polanyi :

« Un art qui ne peut pas être spécifié dans ses détails ne peut pas être transmis par une méthode rigide, car il n'existe pas de méthode adaptée. La seule transmission possible est celle qui passe de maître à disciple. Cela restreint l'ampleur de sa diffusion aux contacts interpersonnels, ce qui explique que les savoirs artisanaux ne tendent à survivre qu'au sein de traditions locales étroitement circonscrites. »

(Michael Polanyi, *Personal Knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago, 1974, p. 53)

Il ne s'agit pas de contester ce front de modernisation et son mot d'ordre, qui désigne l'état antérieur comme archaïque, voire réactionnaire (tenir à des valeurs qui seraient anciennes et périmées), mais d'une part les Modernes comme moment de l'histoire et façon d'organiser le réel sont une parenthèse étrange, pétrie de contradictions, et parenthèse en train de se refermer⁴, et d'autre part l'idée selon laquelle nous perdons notre culture, ce tremblement de la nostalgie et de la perte de repères, est une antienne qui mérite d'être relativisée.

« Les gens qui se trouvent au cœur de ce maelström sont portés à croire qu'ils sont les premiers, et peut-être les seuls, à le subir. Ce sentiment suscite nombre de mythes, nostalgies d'un Paradis perdu prémoderne. En fait, bien des gens, de plus en plus nombreux, ont traversé ce maelström depuis près de 500 ans. Même si pour la plupart d'entre eux l'expérience de la modernité a plutôt consisté en une menace radicale sur leur histoire et leurs traditions, c'est cette même modernité qui a donné naissance, au cours des cinq derniers siècles, à une histoire riche et une foule de traditions qui lui sont propres. »

3 Cf. Matthew B. Crawford, *Contact. Pourquoi nous avons perdu le monde, et comment le retrouver*, Marc Saint-Upéry et Christophe Jaquet (trad.), Paris, La Découverte, 2016.

4 Cf. Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 2006 [1^{ère} éd. 1991].

(Marshall Berman, *Tout ce qui est solide se volatilise. L'expérience de la modernité*, Julien Guazzini et Jean-François Gava (trad.), Genève, Entremonde, 2018, p. 21)

C'est-à-dire que l'accélérisme incite peut-être à surdoser la fonction nostalgique et la déploration de la perte au point d'ignorer certains legs, certaines productions de traditions nouvelles, transfigurées et revivifiées.

Mais avant de caractériser les contours de cette crise d'héritage, il faut encore ajouter un aspect à la description de la Modernité, et que nous livre le concept d'Anthropocène. On doit au chimiste Paul Crutzen la suggestion de ce terme (2000). *Anthropos*, l'homme et *kainos*, nouveau. L'âge de l'homme. Succédant à la période géologique de l'holocène, l'anthropocène présuppose que les activités humaines sont devenues la principale force géophysique de la planète. La dernière transition géologique et la seule qu'ont connu jusqu'à présent les humains, c'est le changement du Pléistocène à l'Holocène, il y a 11.700 ans : montée des mers de plusieurs dizaines de mètres, fin de la glaciation, climat plus doux, extinction de nombreuses espèces, domestication des animaux et plantes... Nous sommes depuis dans une période interglaciaire. La différence ici, c'est que les humains ne seraient pas simplement les témoins de changements géo-climatiques mais bien les principaux auteurs. Que le temps géologique s'invite dans l'histoire des hommes constitue une bifurcation à plusieurs titres déroutante. Le lien à la notion de *nature* (sans doute indissociable de la pensée occidentale, d'Aristote à nous en passant par Galilée et Descartes) s'en trouve considérablement bouleversé pour ceux-là même qui défendaient une perspective écologique. La séparation entre le monde humain et le monde naturel n'a jamais été aussi contestable. Il y a toutefois un léger danger avec l'Anthropocène de naturaliser à nouveau, naturaliser l'humanité en la plaçant au centre des préoccupations. Ce pourquoi, il faut être très attentif aux appellations adverses qui soulignent qu'il n'y a pas une Humanité avec un grand H responsable des mutations que nous connaissons et qui aurait la nature pleinement en son pouvoir, mais des opérations singulières qui ont de fortes incidences : capitalocène (voire anglocène), plantationocène, technocène... Par ailleurs, loin d'y avoir une nature en notre pouvoir, il y a Gaïa comme adversité, c'est-à-dire des boucles de rétroactions qui percutent violemment les systèmes anthropiques au travers de catastrophes bruyantes ou silencieuses : événements météorologiques extrêmes, sécheresse, menace des littoraux, érosion de la biodiversité, etc.

La question que nous pose l'Anthropocène est à nouveau une question d'héritage. Comme hériter

de la Modernité ? Comment faire face à une crise qui devient à présent une crise de la reproduction des conditions d'habitabilité de la terre pour les humains et bien d'autres êtres ?

« La production part d'un monde donné constitué de ressources ; parler d'engendrement, c'est se situer un niveau avant et, surtout, un coup avant : qu'est-ce qui permet à ces ressources, aux gens qui en vivent, aux mondes dans lesquels ils sont nés, de continuer à exister ? (...) Engendrer, c'est justement échapper autant à la production qu'à la reproduction. C'est déplacer le moment où se pose la question de la justice : elle ne se trouve pas après le problème de la répartition des biens de la production, mais avant. C'est une question préliminaire, antécédente, d'enfanter les humains et les choses, et comment cet engendrement pourrait se faire de manière ajustée, de façon juste. »

Bruno Latour , « Troubles dans l'engendrement », *Revue du Crieur*, n° 14, 2019, p. 71.

Il y a donc, si on comprend bien, une double crise d'héritage : l'une, selon le schéma de la sociologie durkheimienne, est une crise d'héritage-transmission des formes sociales, mais il y a héritage aussi de la Modernité en tant que destructrice des écosystèmes, provoquant une crise d'engendrement inédite et des ruines du capitalisme, dans lesquelles il nous faut à présent vivre et développer de nouveaux communs. « Dans la situation globale de précarité qui est la nôtre, nous n'avons pas d'autre choix que de chercher la vie dans ces ruines. »⁵ D'un côté, il y a une tonalité nostalgique liée au sentiment de perte culturelle et de dilapidation des héritages, de l'autre il y a une écoanxiété et une solastalgie, cet affect de perte du « réconfort » (*solace* en anglais) du monde familier, propre au chez soi, mais sans avoir bougé, du fait du changement climatique global.

« Voilà une inversion du rythme des métamorphoses : l'humain éphémère est désormais plus stable que son milieu, moins périssable, alors qu'il était jusque-là le fugitif dans la minéralité impassible des paysages, et l'éternel cycle des mêmes saisons. Imaginez : un tiers des espèces vivantes de la planète, vieilles chacune de millions d'années, pourrait disparaître avant vous, dans le courant d'une vie

⁵ Anna Lowenhaupt Tsing, *Le champignon de la fin du monde. Sur la possibilité de vivre dans les ruines du capitalisme*, traduit par Philippe Pignarre, La Découverte, coll. « Les Empêcheurs de penser en rond », Paris, 2017, p. 38.

humaine. »

Baptiste Morizot, « Ce mal du pays sans exil. Les affects du mauvais temps qui vient », *Critique*, vol. 1, n° 860-861, 2019, p. 171.

Quant à la compréhension du sentiment de perte culturelle, j'aimerais ici m'appuyer sur l'excellent livre de l'anthropologue David Berliner, *Perdre sa culture* (2018). Ce dernier montre comment ce sentiment – à savoir l'idée que nous ne sommes plus des héritiers, que nous ne savons pas hériter – est en fait un trope de l'anthropologie. Pour ce faire, il s'appuie notamment sur des analyses de terrain autour des démarches de patrimonialisation, conduites par l'Unesco et des experts locaux. Si du côté des sciences sociales et notamment de l'anthropologie (dès les grands fondateurs, Malinowski, Radcliffe-Brown, Marshall Sahlins), ce trope est à son tour si vif, c'est-à-dire le sentiment qu'on est en train de consigner le crépuscule d'une civilisation, qu'on arrive « trop tard », c'est sans doute parce que la constitution même de la théorie sociale suppose des formations stables. « Comment se maintiennent les formes sociales ? », se demande Georg Simmel, mentionné plus haut, dès 1898. Durkheim ou Mauss font de la transmission des formes au travers des générations la caractéristique des sociétés traditionnelles, voire « primitives ». Il y a derrière cela l'idée d'une adaptation ou d'une fusion au milieu, qui induit la transmission « naturelle » et automatique des systèmes techniques, des rites, des représentations collectives. Faire ce qu'on a toujours fait, sérénité et conservatisme des sociétés « misonéistes », dit Lévy-Bruhl, c'est-à-dire qui ont une aversion pour le changement... David Berliner montre, par sa relecture de l'anthropologie classique, combien cette persistance du passé dans le présent est un véritable inconscient chez les anthropologues, associé à une nostalgie constitutive, exonostalgie pour l'essentielle, rapportée à l'idée de perte d'un monde auquel on n'appartient pas. C'est cette même « mélancolie disciplinaire » ou exonostalgie qui anime bon nombres d'experts en patrimoine.

« Bien qu'elles soient moins cohérentes qu'on ne puisse le penser, les actions de l'Unesco contribuent à la dissémination de par le monde du trope de la culture en voie de disparition. Souvent, elles mènent à des conflits d'interprétation, des désajustements autour de ce qu'est un patrimoine légitime (...). Mais, à bien y regarder, le paradigme du "Patrimoine culturel immatériel" (dont la convention a été ratifiée en 2003) n'est jamais qu'une réponse planétaire institutionnalisée à un diagnostic de transmission en crise. »

David Berliner, *Perdre sa culture*, Bruxelles, Zones sensibles, 2018, p. 17.

L'impératif à transmettre une culture menacée sature aujourd'hui une bonne partie des institutions pour lesquelles le patrimoine devient identité et emblème des nations dans un contexte général pessimal, soumis à la grande disparition en train de se produire. David Berliner a raison de pointer alors la continuité d'un schème décliniste, lequel n'est pas si éloigné, malgré tous les raffinements honorables dont il peut se vêtir, du *lamento* colonial. L'idée selon laquelle la culture mais aussi l'environnement sont menacés est en effet très ancrée dans l'idéologie coloniale dont le déclinisme et l'écoanxiété ont légitimé nombre de politiques territoriales et d'accaparement des ressources locales⁶ Ce schème décliniste est d'ailleurs partagé aujourd'hui à gauche comme à droite dans le spectre politique des sociétés héritières du colonialisme, l'actuelle campagne présidentielle en France en est la caricature.

Cette question de l'héritage est donc sacrément piégée. Mais nous nous en doutions. Faut-il pour autant congédier le patrimoine et sa transmission ? Certainement pas. Mais le contexte écologique appelle à son tour une révision des paradigmes de synchronicité et non-synchronicité, d'écarts temporels dans lesquels inscrire l'action et la création justes, c'est-à-dire situées et en résonance avec le problème de l'engendrement que nous énoncions tout à l'heure. À vrai dire tout cela est bien compliqué pour moi, je manque de piste assurée.

Tout d'abord, l'une des constantes de la Modernité vis-à-vis de laquelle il y a quelques comptes à régler rapidement est la catégorie de « projet » comme spécificité de la conduite humaine. Quant à cette catégorie, il faut se souvenir de la critique de l'anthropologue Tim Ingold et à son refus catégorique de l'hylémorphisme. Dans *Marcher avec des dragons*, Tim Ingold contredit par exemple la thèse selon laquelle le castor n'est pas un architecte, car l'architecte concevrait d'abord dans son esprit sa cabane – ou bien l'ingénieur concevrait d'abord dans son esprit son barrage sur la rivière –, tandis que la hutte du castor ferait partie de son « phénotype étendu ». Bien évidemment, cette attitude d'architecte aménageur d'environnement (modèle/exécution) existe, mais pour Ingold, elle est loin de résumer la façon dont les hommes perçoivent leur milieu

6 .Cf. Diana K. Davis, *Les mythes environnementaux de la colonisation française au Maghreb*, Grégory Quenet (trad.), Seyssel, Champ Vallon, coll. « L'environnement a une histoire », 2012. Il y aurait, selon Caroline Ford, une écoanxiété coloniale qui s'étend à l'acceptation de l'Empire lui-même et de la civilisation. Les questions de changement climatique, de santé publique, d'hygiène et de race y sont liées. Cela dépasse donc l'argument de Davis sur la captation des terres. Cf. Caroline Ford, « Reforestation, Landscape Conservation, and the Anxieties of Empire in French Colonial Algeria », *The American Historical Review*, vol. 113, n° 2, 2008, p. 341-362.

dans la vie quotidienne. L'histoire d'un environnement est en effet l'histoire de toutes les activités passées de tous les organismes, humains et non humains. « Les personnes sont enveloppées dans les histoires de leurs relations environnementales, et l'environnement est indissociable des histoires des activités des personnes. »⁷ D'où la conviction qu'habiter le monde n'est certainement pas possible au sens d'une substance pensée maîtresse de ses prédicats étendus, mais dans l'ouverture relationnelle d'une perspective résidentielle où éclate notamment la séparation entre sciences biologiques et sciences humaines. Les formes ne surgissent pas selon un schéma hylémorphique, précédées d'un plan dans la tête (« a symbolic blueprint »), mais dans des contextes relationnels spécifiques où les hommes sont engagés de façon pratique ; enfants de la relation ontologique, les formes émergent et se cristallisent. Dans la perspective résidentielle, les formes émergent toujours dans un environnement spécifique, un lieu, et le castor a comme l'humain un environnement modifié par ses ancêtres dans lequel il construit. En fait, « ce n'est pas dans leur capacité à construire des mondes significatifs que réside la singularité des êtres humains, mais plutôt dans leurs aperçus occasionnels d'un monde qui perd sa signification lorsqu'il est dissocié de l'action. »⁸ On voit au passage combien la notion d'héritage est à nouveau prépondérante pour marquer cette fois – même chez les animaux – la création située, définie en relation avec un milieu habité. On voit aussi comment le trauma, la catastrophe, la résilience communautaire – des situations de perte de sens et d'intelligibilité – sont des expériences cardinales où s'éprouvent, dans la rupture, les voies de la continuité portées par les actes de transmission.

« L'anthropologie continue de s'intéresser à la logique de la reproduction, à la puissance de la coutume, à la dynamique de la mémoire, à la persistance de l'habitus, au mouvement figé du quotidien et à la ruse de la tradition dans la vie sociale, y compris chez les communautés les plus modernes. (...) Nous maintenons les voix de la reproduction, de la durabilité et de la résilience dans la vie humaine. »

Arjun Appadurai, *Condition de l'homme global*, Françoise Bouillot (trad.), Paris, Payot, 2013, p. 358.

Une autre dimension de la création ancrée dans le patrimoine est sans doute la place qu'y prend l'attention et le soin. Si nous souhaitons transformer notre système productif, et il le faut car il

⁷ Tim Ingold, *Marcher avec les dragons*, traduit par Pierre Madelin, Bruxelles, Zones sensibles, 2013, p. 144.

⁸ *Idem*, p.187.

est insoutenable, eh bien il faut pouvoir desserrer le temps, réouvrir la distance temporelle contre l'accélérationnisme du capitalisme. C'est une question de maintenance et de durée, donc une question d'attention et de préservation du patrimoine. On voit que de nombreuses catastrophes s'originent dans des crises de la maintenance et désignent une incapacité à prendre soin de nos infrastructures, quelles qu'elles soient. Dans son beau livre intitulé *Durer* (2020), le philosophe Pierre Caye écrit que « la maintenance représente la part négentropique du travail »⁹, c'est-à-dire que le monde est fragile et a besoin d'être maintenu, ce qui lie étroitement l'activité productive au patrimoine. Cette thèse va à rebours de la pensée schumpétérienne de la création économique comme « destruction créatrice ». La liaison au patrimoine par la catégorie de maintenance ou de soin réouvre les potentiels du temps à l'intérieur desquels inscrire une production davantage soucieuse des milieux, et donc de notre puissance d'engendrer. Dans son texte, Pierre Caye rappelle à juste titre cette phrase de Leroi-Gourhan selon laquelle, « le fait humain par excellence est peut-être moins la création de l'outil que la domestication du temps et de l'espace, c'est-à-dire la création d'un temps et d'un espace humains. »¹⁰ D'où pour Pierre Caye, la nécessité de reprendre la réflexion sur la maintenance, sur le soin porté aux infrastructures de notre habitation de la terre face à un système productif qui la rend, justement, inhabitable. Il est donc question de ménager l'espace et le temps et de retrouver la distance de l'espace et du temps, la diastématisation, dont le système productif s'est abstrait, se deterréstriant à mesure qu'il enrôlait toutes les matérialités de la terre. C'est plus que jamais une question de soin et de ménagement, et il faut apprécier la façon dont le patrimoine est associé à l'idée de réparation du monde.

« Le *care* est une activité générique qui comprend tout ce que nous faisons pour maintenir, perpétuer, réparer notre “monde”, de sorte que nous puissions y vivre aussi bien que possible. Ce monde comprend nos corps, nous-mêmes et notre environnement, tous éléments que nous cherchons à relier en un réseau complexe, en soutien à la vie. »

Joan Tronto, *Un monde vulnérable, pour une politique du care*, Hervé Maury (trad.), Paris, La Découverte, 2009, p. 142.

Sens du lieu et conscience des héritages a donc profondément à faire avec notre atterrissage,

⁹ Pierre Caye, *Durer. Éléments pour la transformation du système productif*, Paris, Les Belles Lettres, 2020, p. 164.

¹⁰ André Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole. 2: La mémoire et les rythmes*, Paris, Albin Michel, coll. « Sciences d'aujourd'hui », 1964, p. 139.

notre capacité, notamment par la création, à lutter contre la déterrestation.

Je connais très peu la musique, qui nous réunit cependant aujourd'hui. Je suis, à la rigueur, un amateur de blues. Et, en lisant votre intérêt qui pour la musique amazighe, qui pour l'aita jabaliya, j'ai réouvert récemment l'autobiographie d'Alan Lomax, cet infatigable musicologue et collecteur de musiques folkloriques, notamment du sud des États-Unis. Dans sa préface écrite tardivement, une décennie avant sa mort en 2002, Lomax constate qu'il a vécu dans le siècle du blues, blues dont il a décrit les itinéraires et la circulation des héritages avec aux tripes cette même urgence qu'ont les anthropologues pour consigner dernières traces d'un monde en train de disparaître. Lomax écrit ceci :

« De nos jours, tout le monde chante et danse sur de la musique teintée de blues et le fleuve puissant du blues se déverse dans l'oreille de la planète. De fait, le blues est devenu peut-être l'air le plus connu de tous les chants des humains. Au même moment, nous commençons tous à vivre l'expérience de l'insatisfaction mélancolique qui a pesé sur les cœurs de la population noire du delta du Mississippi, le pays où naquit le blues. Les sentiments d'anonymat et d'aliénation, celui d'être rendu orphelin et privé de racines, l'impression d'être une marchandise plutôt qu'une personne ; le manque d'amour, de famille et de chez soi : ce syndrome de la vie moderne fut la norme pour les cueilleurs de coton et les ouvriers itinérants du Deep South il y a cent ans. »

Alan Lomax, *Le pays où naquit le blues*, Jacques Vassal (trad.), Saint-Sulpice, Les Fondateurs de briques, 2012, p. 9.

Ceux qui connaissent un peu mon travail savent que ce delta du Mississippi m'est cher et que j'y mène des enquêtes sur la manière dont les communautés de Louisiane affrontent le désastre silencieux d'un sol qui se dérobe.¹¹ Ce que l'attention au patrimoine (matériel ou vivant) peut nous enseigner en pareilles circonstances troubles, qui nous poussent peut-être plus souvent que nous le souhaiterions à la mélancolie et à la solastalgie, c'est combien la récurrence de certaines figures, des fantômes parfois, peut nous guider et gonfler nos cœurs dans la création d'un monde commun au sein des ruines. S'il faut certes hériter des ruines et fermer certaines perspectives

¹¹ Cf. Matthieu Duperrex, *Voyages en sol incertain. Enquêtes dans les deltas du Rhône et du Mississippi*, Marseille, Éditions Wildproject, coll. « Tête nue », 2019.

offertes par la Modernité¹², il existe des héritages qui ouvrent le chemin de la réparation, le sentier du lieu, la perspective résidentielle où vivre, engendrer, créer, transmettre. Parmi les tropes du blues, je pense par exemple à cette chanson, dont ne sait exactement qui l'a inventée, l'histoire de John Henry. C'est l'histoire d'un homme de la construction ferroviaire, d'un poseur de rails. C'est l'histoire d'un Hercule dépossédé de son pays, d'un migrant et transfuge des chantiers, qui n'a pas son pareil pour enfoncer les clous dans les traverses. C'est bien sûr aussi l'histoire de la liaison ferroviaire continentale, et ce grand mythe américain de la Frontière. John Henry meurt en faisant une course de vitesse contre une machine riveteuse à vapeur, c'est tout un symbole encore !

John Henry told his captain,
“A man ain't nothin but a man,
But before I'd let your steam drill beat me down
I'd die with this hammer in my hand”

Je dois bien avoir une cinquantaine de versions de cette ballade noire que tous les plus grands joueurs de blues ont interprétée. L'une que j'affectionne tout particulièrement est de Big Bill Broonzy, car c'est un gars venu depuis son Arkansas natal à la grand ville, à Chicago, sur un train de marchandises et qui a bossé comme fondeur, comme batteur d'acier et comme mouleur – un peu comme John Henry – avant d'être exploité par des directeurs de maisons de disques.

Écoute conclusive : « John Henry », interprété par Big Bill Bronzy, album *Big Bill Broonzy Sings Folk Songs*, Smithsonian Folkway Recordings, 1951.

Bibliographie

Appadurai Arjun, *Condition de l'homme global*, Françoise Bouillot (trad.), Paris, Payot, 2013.

Berliner David, *Perdre sa culture*, Bruxelles, Zones sensibles, 2018.

Berman Marshall, *Tout ce qui est solide se volatilise. L'expérience de la modernité*, Julien Guazzini et Jean-François Gava (trad.), Genève, Entremonde, 2018.

¹² Cf. Alexandre Monnin, Emmanuel Bonnet et Diego Landivar, *Héritage et fermeture. Une écologie du démantèlement*, Paris, Editions Divergences, 2021.

- Caye Pierre, *Durer. Éléments pour la transformation du système productif*, Paris, Les Belles Lettres, 2020.
- Crawford Matthew B, *Contact. Pourquoi nous avons perdu le monde, et comment le retrouver*, Marc Saint-Upéry et Christophe Jaquet (trad.), Paris, La Découverte, 2016.
- Crawford Matthew B, *Éloge du carburateur. Essai sur le sens et la valeur du travail*, Marc Saint-Upéry (trad.), Paris, La Découverte, coll. « Cahiers libres », 2010.
- Davis Diana K., *Les mythes environnementaux de la colonisation française au Maghreb*, Grégory Quenet (trad.), Seyssel, Champ Vallon, coll. « L'environnement a une histoire », 2012.
- Descola Philippe, Tim Ingold et Michel Lussault, *Être au monde. Quelle expérience commune ?*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2014.
- Duperrex Matthieu, *Voyages en sol incertain. Enquêtes dans les deltas du Rhône et du Mississippi*, Marseille, Éditions Wildproject, coll. « Tête nue », 2019.
- Guattari Félix, *Les trois écologies*, Paris, Éditions Galilée, coll. « L'Espace critique », 1989.
- Guille-Escuret Georges, « Les techniques, entre tradition et intention », *Techniques & Culture*, n° 42, Les Éditions de l'EHESS, 2004, p. 97-109.
- Ingold Tim, *Faire. Anthropologie, archéologie, art et architecture*, Hervé Gosselin et Hicham-Stéphane Afeissa (trad.), Bellevaux, Éditions Dehors, 2017.
- Ingold Tim, *Marcher avec les dragons*, Pierre Madelin (trad.), Bruxelles, Zones sensibles, 2013.
- Latour Bruno, « Troubles dans l'engendrement », *Revue du Crieur*, n° 14, 2019, p. 60-74.
- Latour Bruno, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, [1ere éd. 1991], Paris, La Découverte, coll. « Poche/Sciences humaines et sociales », 2006.
- Lomax Alan, *Le pays où naquit le blues*, Jacques Vassal (trad.), Saint-Sulpice, Les Fondateurs de briques, 2012.

- Mauss Marcel, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Bibliothèque de sociologie contemporaine », 1950.
- Monnin Alexandre, Emmanuel Bonnet et Diego Landivar, *Héritage et fermeture. Une écologie du démantèlement*, Paris, Editions Divergences, 2021.
- Morizot Baptiste, « Ce mal du pays sans exil. Les affects du mauvais temps qui vient », *Critique*, vol. 1, n° 860-861, 2019, p. 166-181.
- Rosa Hartmut, *Rendre le monde indisponible*, Olivier Mannoni (trad.), Paris, La Découverte, coll. « Théorie critique », 2020.
- Rosa Hartmut, *Résonance*, Sacha Zilberfarb (trad.), Paris, La Découverte, 2018.
- Rosa Hartmut, *Aliénation et accélération. Vers une théorie critique de la modernité tardive*, Thomas Chaumont (trad.), Paris, La Découverte, 2012.
- Rosa Hartmut, *Accélération. Une critique sociale du temps*, Didier Renault (trad.), Paris, La Découverte, coll. « Théorie critique », 2010.
- Rosa Hartmut et Maud Navarre, « « Laissez vibrer le monde en vous ! » Rencontre avec Hartmut Rosa », *Sciences Humaines*, vol. 2, n° 311, Editions Sciences Humaines, 2019, p. 53-53.
- Simmel Georg, *Les grandes villes et la vie de l'esprit*, Jean-Louis Vieillard-Baron et Frédéric Joly (trad.), Paris, Payot, 2013.
- Tronto Joan C., *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*, Hervé Maury (trad.), Paris, La Découverte, coll. « Textes à l'appui », 2009.