

**UCL**

Université  
catholique  
de Louvain

Faculté des sciences économiques, sociales, politiques et de communication (ESPO)  
Ecole des Sciences Politiques et Sociales (PSAD)

# L'espace non-identitaire, l'incitation de l'informe dans le rapport au soi.

Mémoire réalisé par  
**Marie Trossat**

Promoteur(s)  
**Jacinthe Mazzocchetti**

Lecteur(s)  
**Laurie Daffe**

Année académique 2016-2017  
**Master 60 en sociologie et anthropologie**



« Je déclare sur l'honneur que ce mémoire a été écrit de ma plume, sans avoir sollicité d'aide extérieure illicite, qu'il n'est pas la reprise d'un travail présenté dans une autre institution pour évaluation, et qu'il n'a jamais été publié, en tout ou en partie. Toutes les informations (idées, phrases, graphes, cartes, tableaux...etc) empruntées ou faisant référence à des sources primaires ou secondaires sont référencées adéquatement selon la méthode universitaire en vigueur. Je déclare avoir pris connaissance et adhérer au Code de déontologie pour les étudiants en matière d'emprunts, de citations et d'exploitation de sources diverses et savoir que le plagiat constitue une faute grave. »



Merci  
à

Camille Trossat, Jac Fol, Jean-Francois Leroux Dhuys, Olivier Milhaud, Julien Joly, Hubert Lionnez, le P3G (en particulier Pauline Lefebvre et Ariane d’Hoop) et Jacinthe Mazzocchetti pour leur impact, leurs attentions ou conseils;

et  
tout autant  
à

Sandrine Tonnoir, Pierre-Norbert Bouilhol, Alice Lapalu, Chantal Deckmyn et Léa Jeanjacques, Déborah Lévy, Léonard Mabile, Jane Weber, Marie-Pierre Reymond, Didier Trossat et Annick Fleury pour l’apport documentaire ou pratique, le support ou le soutien dans la production de ce travail.

*À ma mère.*



Au  
menu,

Mise en bouche qui parle ?	p.9
-------------------------------	-----

Entrée

POUR	PARLER			
Une anthropologie du proche, l'objet. « Espaces privés »	p. 12 p.15			
DE	QUOI	PARLONS	NOUS	?
Le sans-abrisme : l'identité en errance.	p. 26			

Plat

POUR	PARLER			
Pas d'ethnographie ? la méthode. « Espaces fabriqués »	p. 31 p. 36			
DE	QUOI	PARLONS	NOUS	?
les campings habités : l'autre identité.	p.47			

Dessert

POUR	PARLER			
l'in-discipline : les manières. « Espaces clos »	p. 52 p.56			
DE	QUOI	PARLONS	NOUS	?
Le monastère : l'identité silencieuse.	p.61			

Un café ?

Pour conclure	p.65
Bibliographie	p.66

# Qui parle ?

Avant de resituer le pourquoi du sujet, il faudrait d'abord me présenter, tirer les premières lignes d'une de mes identités, et au même titre que d'autres, serait ambivalente et en construction mais qui quelque part serait. Je choisirais pour cela le récit et le récit pourrait prendre une forme et puis une autre, ou alors encore une autre. Car au même titre que l'image, le récit est une modélisation simplificatrice et unificatrice de l'identité<sup>1</sup> (Kaufmann, 2004). De ce fait, la relecture que je pourrais faire de mon parcours, en vue de là où je me situe aujourd'hui, se ferait probablement en extirpant simplement les éléments cohérents nourrissant le propos et la ligne directrice. Je me permettrais donc non pas d'inventer mais de réécrire l'histoire, plus facile que lorsque celle-ci fut vécue puisque désormais j'en connais la fin. Le propos serait cohérent mais quelque part il mentirait. Car le récit gomme, il permet de lisser « une vie concrète multiple, hétérogène et éclatée », une vie, comme somme toute, construite d'hésitations, d'incohérences, et de contradictions (Kaufmann, 2004).

Alors que reste t-il s'il n'y a pas de récit ? Des faits, peut-être. Bien que peu passionnée de bâtiments, j'ai fait des études d'architecture qui m'ont plu, je me suis questionnée sur le rôle et le pouvoir de l'architecture et en ce sens, j'ai effectué travaux écrits et mémoires. Par ailleurs, j'ai pris gout au projet architectural, à la conception, aux dessins, aux concepts, et ce, particulièrement pour le logement collectif. J'ai été prise au jeu des études donc, fait des stages qui m'ont beaucoup appris, ai passé mon diplôme et puis j'ai eu de la chance de travailler peu de temps après mes études sur un projet qui reliait mes intérêts divers à leur mise en pratique. Ce projet avant de s'arrêter a beaucoup questionné pour moi la place et le rôle de l'architecte et son arrêt m'a poussé à mettre en action mon désir de reprendre des études. De dire tout cela, même si cela peut correspondre à des faits ne m'éloigne pas tout à fait du récit, il y a même le climax et la chute. Mais si on fait une abstraction de cette fin, des explications de comment, pourquoi et dans quels buts les choses se font, on pourrait simplement signifier que j'ai finalement entrepris un master en sociologie et en anthropologie, cela trois ans après un diplôme d'architecte.

Venir d'ailleurs et choisir de réapprendre n'est pas chose aisée, le lien tissé dans l'entre deux de ces disciplines se fait d'abord *logiquement* par l'intérêt de la première par le prisme des secondes et cela pourrait très bien continuer à fonctionner ainsi : à la manière d'une histoire, avec un passé et un présent, des liens qui se créent, des clins d'œil mais avec l'acceptation quelque part que des pages se tournent. Lorsque les travaux étaient dirigés alors le jeu était simple : je me pliais à l'exercice, j'imitais un peu le style, je trouvais *comment* faire. Mais lorsque répondre à l'exercice fut moins l'objet de l'exercice lui-même – ce qui fut le cas pour ce travail – alors j'ai senti la confusion entre ce que j'étais et là où je me trouvais actuellement. J'ai été confrontée à l'ambivalence de ma posture et de mon identité et pour le dire autrement à quel point j'étais quand même sacrément architecte. Ce n'est pas tant que me plier aux nouvelles règles me contrariait mais que ça me semblait contre nature. J'avais le sentiment de devoir abandonner et même de sacrifier quelque chose que j'avais mis du temps à construire, qui m'avait beaucoup demandé, et à laquelle je croyais intimement et profondément : à savoir une certaine manière de *faire*.

Ainsi, bien que j'avais identifié depuis très longtemps mes questions, entamer ce travail fut un dur labeur, et sans le conscientiser, mes lectures se sont davantage orientées sur ce qui s'imposait comme obstacle. Pour parler véritablement, j'étais bloquée sur certaines idées : l'anthropologie du proche ou très proche me semblait essentielle et je ne pouvais pas envisager d'autres choses ; j'avais plus que le désir de m'appuyer sur d'autres supports que des ethnographies sans pouvoir l'expliquer ; enfin, l'inclusion voire l'invasion d'auteurs d'autres disciplines me semblait indispensable. Autant d'affirmations qui ne s'expliquaient pas avec le souhait pourtant important de m'ancrer dans une

.....  
1. Kaufmann, J.-C. (2004), *L'invention du soi. Une théorie de l'identité*, Paris : Armand Colin.

approche anthropologique. J'ai donc choisi d'assumer que ce travail de recherche procède autant dans le questionnement de l'objet, de la méthode et des manières de faire que dans l'investigation du sujet lui-même. La question, celle de l'espace identitaire - ici posée à la négative - est traitée comme une question en suspens. Le but de ce travail ne sera pas d'y répondre mais à travers trois exemples particuliers et avec toute la modestie qu'un tel sujet doit prévaloir, d'en suggérer le début d'une lecture.

Ainsi, ce travail ne discernera pas une réflexion sur la construction d'une méthode et le sujet traité. L'un interférant dans l'autre, la structure même de ce projet questionnera le rapport entre l'espace, la place et l'identité. Prenant pour support l'ambiguïté de ma posture, et l'empirie comme outil, je m'appuie sur différents auteurs - anthropologues, sociologues, philosophes, sémiologues... etc - pour interroger une approche anthropologique (« Pour parler ») avant d'ancrer le sujet sur des exemples prenant part dans cette ambiguïté (« De quoi parlons nous? »). Ces exemples reposent sur l'étude de situations et de lieux dans lesquels se développent un mode d'habiter spécifique, et proche : nous prendrons comme exemple le sans-abrisme, le camping habité de manière permanente, ainsi que le monastère. Le lien entre les différents exemples ne sera pas un lien de comparaison, mais un lien dans le processus d'analyse et le développement de questions relatives à l'espace présenté.

L'espace non-identitaire tend à succéder à la notion développée par Michel Foucault de l'hétérotopie - l'espace autre - à savoir « des sortes de lieux qui sont hors de tous les lieux<sup>2</sup>» cela à l'échelle de l'individu, de ses espaces et du donc du *soi*. Quels sont ces espaces autres? Là où nous échappons à l'image que l'on a construit de nous même?

.....  
2. Foucault, M. (1984), "Des espaces autres", conférence au Cercle d'études architecturales, 14 mars 1967, Dits et écrits II, 1976-1988, Paris : Gallimard.

«Nous sommes à l'époque du simultané,  
nous sommes à l'époque de la juxta-  
position, à l'époque du proche et  
du lointain, du côte à côte, du dispersé.<sup>3</sup> »

---

3. Ibid.

## Une anthropologie du proche

### , l'objet

Je ne ferais pas l'histoire d'une histoire que je connais peu, celle qui concerne les tournants de l'anthropologie – pour autant, je comprends que le regard porté sur l'objet a évolué dans un sens qui concerne plus largement les fondements d'une discipline que simplement la géographie de ses objets d'études. L'anthropologie se construit sur une dialectique subtile entre identité et altérité (Abélès, 2008), sur une certaine notion de culture, initialement localisée dans un espace et un temps donné (Augé, 1992) ainsi que sur ses méthodes : à savoir l'ethnologie et l'ethnographie. Sans pouvoir le développer, nous comprendrons que le vieux débat du Grand Partage, c'est-à-dire la distinction entre le « eux » et le « nous », relève d'une question autant spatiale qu'identitaire ou disciplinaire car géographique : le *nous* est un *ici*, l'*autre* est un *ailleurs*. Partant des contraintes méthodologiques d'une anthropologie du proche, nous nous interrogerons sur sa place aujourd'hui et la lecture que nous pouvons en faire à partir des travaux des anthropologues de Marc Abélès sur la place de l'anthropologie à l'ère de la globalisation<sup>4</sup>, de Marc Augé sur la notion de lieu à l'époque de la sur-modernité<sup>5</sup>, et enfin de Fatoumata Ouattara concernant l'anthropologie du chez soi<sup>6</sup>.

## Une géographie de l'altérité

L'exigence méthodologique et épistémologique structurant la discipline de l'anthropologie a contraint l'objet d'étude, ou plutôt sa géographie : l'espace dans lequel l'observateur et l'espace dans lequel les observés vivent se doivent d'être différents. L'anthropologie s'ancre dans un désir de restitution, une abstraction de soi et une exigence particulière pour y parvenir qui nécessite fondamentalement une distance (Abélès, 2008). Que le terrain soit proche ou lointain, l'intérêt de l'observation et de la restitution prime sur la détermination de ces choix (Augé, 1992). La question anthropologique ne se situe pas fondamentalement dans la géographie de l'objet, ni dans la méthode choisie<sup>7</sup>, mais bien véritablement dans ce qui pourra se dire, se comprendre et se lire par la combinaison de ces deux éléments. Dans la méthode pour autant, l'anthropologie du proche pose des questions véritables en terme de place, de posture et d'identité (Ouattara, 2004) et des stratégies que le chercheur doit mettre en place pour parvenir à ses fins.

Etudier le proche a certains avantages, ceux de permettre une connaissance préalable, de pouvoir saisir des codes et accéder plus rapidement à certaines données : sur le terrain, la « reconnaissance du lien de filiation, de la résidence facilitent les premiers contacts » et ces contacts sont « familiers et immédiats » (Ouattara, 2004). Pour autant, les « normes de sociabilité, appartenance familiale et postures d'enquête » (Diawara 1985, cité dans Ouattara, 2004) entrent rapidement en conflit. Afin que de ne pas se laisser « influencer sur la perception de la réalité qu'il tente de restituer. » (Ouattara, 2004), le chercheur doit sans cesse pour l'objet de sa recherche se « mettre à distance le proche (individu ou groupe) » (Abélès, 2008). En cela, c'est le territoire du

4. Abélès, M. (2012 (2008)), *Anthropologie de la globalisation*, Paris : Payot & Rivages.

5. Augé, M. (1992), *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris : Le Seuil.

6. Ouattara, F. (2004), « Une étrange familiarité », Cahiers d'études africaines [En ligne], mis en ligne le 30 septembre 2007, consulté le 01 octobre 2016. URL : <http://etudesafricaines.revues.org/4765> ; DOI : 10.4000/etudesafricaines.4765

7 « La question de la méthode ne saurait être confondue avec celle de l'objet car l'objet de l'anthropologie n'a jamais été la description exhaustive, par exemple, d'un quartier de village ou d'un village. (...) La question qui se pose d'abord à propos de la contemporanéité proche n'est pas de savoir si et comment l'on peut enquêter dans un grand ensemble, une entreprise ou un club de vacances (bien ou mal, on y arrivera), mais de savoir s'il y a des aspects de la vie sociale contemporaine qui apparaissent aujourd'hui comme relevant d'une investigation anthropologique (...) » in Augé, M. (1992), *op. cit.*, p.25.

## Cultures, individualités et monde séparés

chercheur qui est en jeu, et que celui ci doit délimiter : il doit « reconquérir en permanence son autonomie » (Ouattara, 2004), nécessitant « la distance qu'il réintroduit dans chaque rencontre » (Althabe 1990, cité dans Ouattara, 2004) et « adopter en permanence des stratégies » (Althabe 1990, cité dans Ouattara, 2004). En réalité, dans le proche, l'anthropologue ne peut se défaire lui-même de son identité, car celle-ci est rendue réelle et moins abstraite dans le terrain familier. C'est parce qu'il n'est pas véritablement étranger pour l'*autre* qui rend sa distanciation davantage difficile à construire. Le territoire et l'autonomie est à « reconquérir », car la distance à trouver est aussi vis à vis de soi, de ses identités (Ouattara, 2004). Être soi-même un *autre* pour approcher de plus près l'*autre* permet aussi une distance vis à vis de sa propre identité, celle dont on peut chercher à se distancier et à laquelle on ne peut échapper en territoire connu. La dynamique de l'*autre* est donc spatiale, la distance entre le chercheur et l'objet étudié n'est pas seulement géographique, c'est une distance vis à vis d'un *soi* dans sa construction par rapport à l'*autre*, non comme entité corporelle mais dans ses référents identitaires, sociaux et culturels.

La distance entreprise comme donnée spatiale est aussi une distance temporelle. L'ailleurs est géographique, mais l'étude anthropologique se formalise aussi dans un temps donné. Elle impose une mise à distance dans les référentiels temporels propres, favorisant un « décalage indispensable à l'assomption d'une altérité ».<sup>8</sup> Mais « mettre l'Autre à l'écart de notre temps » (Abélès, 2008) est un processus méthodologique qui a pour conséquence de faire perdurer – consciemment ou inconsciemment – la figure étrangère de l'*autre* en tant qu'objet ou victime.<sup>9</sup> Dans une anthropologie du proche, cette donnée de temporalité existe tout autant et la création d'un *autre* fantasmé peut aussi se contracter pour autant le risque se raccourcit car les distances pour déconstruire ces post-supposés sont elles aussi réduites.

Ce dont on se rend compte dans la terminologie même de l'« anthropologie du proche » c'est bien que la question des mondes séparés est ancrée dans la culture anthropologique et ce qui serait *proche* s'opposerait à ce qui serait *lointain* d'où découleraient dès lors des approches et des méthodologies différentes. Pour autant, le proche ne signifie le similaire, ni plus le familier ou le commun, et « en se rapprochant géographiquement de son objet, le chercheur découvre qu'il n'a pas affaire à de l'identique » (Abélès, 2008). Entrepris dans cette dimension, c'est la notion de *culture* qui est atteinte, et par cela le rôle même de l'anthropologie : « il n'y a plus de mondes séparés et la tâche de l'anthropologue ne consiste pas à traduire dans notre langage ce qu'« eux » font ou disent » en même temps « le présent d'une culture est un patchwork où viennent se croiser les significations et les pratiques les plus hétéroclites » (Abélès, 2008).

De cette manière, l'objet de l'étude ne peut se penser simplement comme un déplacement du *lointain* au *proche* ou de l'*autre* à *nous* mais d'une réponse aux mutations plus grandes du monde dans lequel on vit :

« Ce n'est pas l'anthropologie qui, lasse des terrains exotiques, se tourne vers des horizons plus familiers, quitte à y perdre sa continuité, comme le craint Louis Dumont, mais le monde contemporain lui-même qui, du fait de ses transformations accélérées, appelle le regard anthropologique, c'est-à-dire une réflexion renouvelée et méthodique sur la catégorie de l'altérité.<sup>10</sup> »

Puisque la condition de l'altérité répond autant à un désir de définition d'autrui, que d'auto-identification, la discipline tend à orienter et répondre aux

8. « Il y aura toujours dans cette conception de l'anthropologie des temps séparés : « leur temps » et « notre temps » ne sauraient coïncider. Le décalage indispensable à l'assomption d'une altérité qui entretient le fond de commerce des anthropologues. » in Abélès, M. (2012 (2008)), op. cit., p. 89.

9. « L'absence de l'Autre de notre temps, écrit Fabian, a caractérisé son mode de présence dans notre discours – comme un objet et une victime. » (Fabian, 1983), cité dans ibid.

10. Augé, M. (1992), op. cit., p.35

enjeux d'une « culture de l'individualité » (Augé, 1992) qui contrarie une approche traditionnelle de la culture, qui serait une communauté dans un espace localisé et défini. Tandis que les parcours se singularisent (Augé, 1992), les quêtes d'identité se développent : alors que « la communauté subordonnée à la tradition s'autorégulait ; elle définissait les individus en les construisant socialement, dans un même mouvement » (Kaufmann, 2004), la société individualiste par essence individualise les trajectoires ayant pour conséquence « une montée des identités » (Kaufmann, 2004). Ce phénomène, comme l'explique Marc Augé, ne correspond pas pour autant à des mouvements purement individuels mais bien un mouvement collectif d'individualisation :

« Cette individualisation des démarches, notons-le, n'est pas si étonnante (...): jamais les histoires individuelles n'ont été aussi explicitement concernées par l'histoire collective, mais jamais non plus les repères d'identification collective n'ont été aussi fluctuants. La production individuelle de sens est donc plus que jamais nécessaire.<sup>11</sup> »

Et c'est donc là que l'anthropologie a un rôle important à jouer, puisque l'angoisse et la solitude générées par cette quête identitaire peuvent se partager et s'appréhender autrement et dans des échelles intermédiaires que dans des confrontations unilatérales entre « local » et « global », développant chacun « universalisme » et « communautarisme » (Abélès, 2008).

-

Enfin, pour revenir aux questions relatives auxquelles l'anthropologie du proche fait référence et qui, comme on peut le voir, questionnent la discipline dans son ensemble, nous nous rendons compte que la question de la géographie n'est qu'un pan des questions soulevées et que dans un contexte de culture globalisée, les lectures épistémologiques d'un *ici* et d'un *ailleurs* traditionnelles sont rompues. De plus, l'objet de l'anthropologie ne demeure pas dans sa spatialisation et particulièrement dans les méthodes qui en découlent mais bien dans l'enjeu qu'elle porte à « saisir la dynamique des déplacements qui caractérise la réalité sociale<sup>12</sup> » (Abélès, 2008). Par ailleurs, la méthode ici questionnée pourrait se lire et s'appréhender autrement que comme résultante de l'objet, elle pourrait aussi, dans un équilibre à trouver, anticiper l'objet, c'est-à-dire comme étant le support d'une négociation entre hyper local – ethnographie – et hyper global – ethnologie. Enfin, cela questionne véritablement la finalité de *restitution* des études entreprises, puisque le rôle à jouer de l'anthropologue devrait pouvoir aussi lui faire quitter sa position contemplative.

11. Ibid, p.51.

12. « L'opposition entre l'ici et l'ailleurs, le soi et l'Autre, qui a fait les beaux jours de l'anthropologie est obsolète. De même, la hiérarchie de pureté entre les « vrais » terrains exotiques et les terrains proches, conçus comme moins « authentiques », n'a aucune valeur scientifique. La focalisation sur un espace clos d'enquête, qui s'est longtemps imposée, s'avère « au-delà et en dessous du seuil de réflexivité ». Elle ne permet pas de saisir la dynamique des déplacements qui caractérise la réalité sociale. » in Abélès, M. (2012 (2008)), *op. cit.*, p.109.

«  
Espaces  
privés<sup>13</sup>  
»

Pour commencer, nous avons souhaité mettre dans son entièreté ce texte de Michel de Certeau et de Luce Giard publié dans l'ouvrage « L'invention du quotidien 2. Habiter, cuisiner » et dont nous pensons être la meilleure introduction sur le sujet auquel nous nous intéressons.

---

13. de Certeau, M., Giard, L., Mayol, P. (1994), *L'invention du quotidien. 2. Habiter, cuisiner*, Paris: Gallimard, pp. 205-210.



# Michel de Certeau, Luce Giard, Pierre Mayol L'invention du quotidien

## 2. habiter, cuisiner

*Nouvelle édition, revue et augmentée,  
présentée par Luce Giard*

Dans *L'invention du quotidien. 1. arts de faire* (Folio essais n° 146), Michel de Certeau a étudié les ruses subtiles, les tactiques de résistance qui définissent l'art de vivre dans la société de consommation. Avec ce deuxième tome, *Habiter, cuisiner*, Luce Giard et Pierre Mayol développent une socio-histoire des arts de faire, à partir de « micro-histoires » qui passent de la sphère privée (faire-la-cuisine, arts de nourrir) à la sphère publique (la pratique du quartier, ici un espace ouvrier, la Croix-Rousse, à Lyon), et l'espace propre de l'habitat. De longs entretiens avec des interlocuteurs, qui sont essentiellement des femmes, permettent de suivre dans la réalité des trajectoires individuelles, à travers un montage serré d'habitudes, de contraintes et de ruses inventives nées de la circonstance.

Ensemble, les deux tomes ouvrent le champ d'une « science pratique du singulier » qui s'émerveille, avec autant de respect que de tendresse, de l'inventivité des gens ordinaires, dont les manières de faire font des espaces public et privé un « lieu de vie possible ».



Université Catholique de Louvain



10.770.060

L'invention du quotidien

Michel de Certeau,

HN  
8  
D  
248

ESP

2. habiter, cuisiner

Luce Giard, Pierre Mayol

Michel de Certeau  
Luce Giard  
Pierre Mayol

# L'invention du quotidien

2. habiter, cuisiner



3395

folio essais



## CHAPITRE IX

### ESPACES PRIVÉS

Le territoire où se déploient et se répètent de jour en jour les gestes élémentaires des « arts de faire », c'est d'abord l'espace domestique, ce logis dans lequel on brûle de « se retirer », parce que, là, « on aura la paix ». On « rentre chez soi », en ce lieu propre qui, par définition, ne saurait être le lieu d'autrui. Ici tout visiteur est un intrus, à moins de n'avoir été explicitement et librement convié à entrer. Même dans ce cas, l'invité doit savoir « rester à sa place », ne pas s'autoriser à circuler de pièce en pièce ; surtout, il doit savoir écourter sa visite, sous peine d'être versé dans la catégorie (redoutée) des « importuns », de ceux qu'il faut « rappeler » à la « discrétion » du bon usage ou, pis encore, de ceux qu'il faut éviter à tout prix, car ils ne savent pas suivre la convenance, maintenir avec vous la « bonne distance ».

#### *L'habitat se donne à voir*

Ce territoire privé, il faut le protéger des regards indiscrets, car chacun sait que le moindre logement dévoile la personnalité de son occupant. Même une chambre d'hôtel anonyme en dit long sur son hôte de passage au bout de quelques heures. Un lieu habité par

la même personne pendant une certaine durée en dessine un portrait ressemblant, à partir des objets (présents ou absents) et des usages qu'ils supposent. Le jeu des exclusions et des préférences, l'arrangement du mobilier, le choix des matériaux, la gamme des formes et des couleurs, les sources de lumière, le reflet d'un miroir, un livre ouvert, un journal qui traîne, une raquette, des cendriers, l'ordre et le désordre, le visible et l'invisible, l'harmonie et les discordances, l'austérité ou l'élégance, le soin ou la négligence, le règne de la convention, des touches d'exotisme, et plus encore la manière d'organiser l'espace disponible, si exigü soit-il, et d'y distribuer les différentes fonctions journalières (repas, toilette, réception, entretien, étude, loisir, repos), tout compose déjà un « récit de vie » avant que le maître de céans n'ait prononcé le moindre mot. Le regard averti y reconnaît pêle-mêle des bribes du « roman familial », la trace d'une mise en scène destinée à donner de soi une certaine image, mais aussi l'aveu involontaire d'une manière plus intime de vivre et de rêver. Dans ce lieu propre, il flotte comme un parfum secret, qui parle du temps perdu, du temps qui ne reviendra jamais, qui parle aussi d'un autre temps à venir, un jour, peut-être.

Indiscret, l'habitat avoue sans fard le niveau de revenu et les ambitions sociales de ses occupants. Tout en lui parle toujours et trop : sa situation dans la ville, l'architecture de l'immeuble, la disposition des pièces, l'équipement de confort, l'état d'entretien. Voici donc l'indicateur fidèle et bavard dont rêvent tous les inquisiteurs, de l'administration aux sciences sociales, tel ce juge pour enfants qui établissait un modèle d'enquête sur les familles ayant maille à partir avec la justice, en détaillant les types d'habitation à distinguer : « Maison individuelle ou ferme, immeuble locatif classique, groupe HBM ancien modèle, groupe HLM moderne, cité castor, cité jardin, pension ou hôtel ou

meublé convenable, hôtel ou café douteux, cabane de zonier, wagon, roulotte ou péniche fixe, logements mobiles<sup>1</sup>. »

La diversité des lieux et des apparences n'est rien comparée à la multiplicité des fonctions et des pratiques dont l'espace privé est à la fois le décor meublant et le théâtre d'opération. Ici se répètent en nombre indéfini dans leurs menues variations les séquences de gestes indispensables aux rythmes de l'agir quotidien. Ici le corps dispose d'un abri clos, où il peut à son gré s'étendre, dormir, se soustraire au bruit, au regard, à la présence d'autrui, assurer ses fonctions et son entretien le plus intime. Habiter à part, hors des lieux collectifs, c'est disposer d'un *lieu protégé* d'où la pression du corps social sur le corps individuel est écartée, où le pluriel des stimuli est filtré ou, en tout cas, idéalement devrait l'être. D'où l'intolérance croissante, dans la ville contemporaine, envers le bruit des voisins, l'odeur de leur cuisine. D'où, plus encore, l'émotion physique profonde, ressentie par celui qui découvre, au retour d'une brève absence, que son appartement a été « visité », cambriolé. Les récits concordent, la souffrance ne vient pas de la « perte » des biens volés, mais du bouleversement que produit cette intrusion chez vous : un ami me le disait, « je l'ai ressenti comme un viol, j'en ai rêvé avec crainte et tremblement pendant des jours ».

### *Lieu du corps, lieu de vie*

Dans cet espace privé, en règle générale, on ne travaille guère, sinon à cet indispensable travail de nourrissement, d'entretien et de convivialité qui donne forme humaine à la succession des jours et à la présence d'autrui. Ici les corps se lavent, se parent, se parfument, prennent le temps de vivre et de rêver. Ici

des gens s'enlacent, s'embrassent, puis se séparent. Ici le corps malade trouve refuge et soins, provisoirement dispensé de ses obligations de travail et de représentation sur la scène sociale. Ici l'usage permet que l'on traîne à « ne rien faire », même si l'on sait bien qu'« il y a toujours à faire dans sa maison ». Ici l'enfant grandit et engrange dans sa mémoire mille fragments de savoir et de discours qui, plus tard, détermineront sa manière d'agir, de souffrir et de désirer.

Ici on invite ses amis, ses voisins, on évite ses ennemis, son chef de bureau, aussi longtemps que le pouvoir respecte la fragile barrière symbolique entre le privé et le public, entre une convivialité élective, réglée par les individus, et une socialité d'obligation, imposée par les autorités. Ici les familles se rassemblent pour célébrer les rythmes du temps, confronter l'expérience des générations, accueillir les naissances, solenniser les alliances, traverser les épreuves, tout ce long travail de joie et de deuil qui s'accomplit seulement « entre soi », toute cette lente patience qui conduit de la vie à la mort sur le fleuve du temps.

Plus l'espace extérieur se fait uniforme dans la ville contemporaine, et contraignant par la longueur des trajets quotidiens, avec sa signalisation injonctive, ses nuisances, ses peurs réelles ou fantasmatiques, plus l'espace propre s'amenuise et se valorise comme lieu où l'on se trouve enfin en sûreté, territoire personnel et privé où s'inventent des « manières de faire » qui prennent valeur définitoire : « Moi, ceci, voilà comment je le fais... Dans ma famille, on a l'habitude de... » Chose étrange, plus l'espace propre se fait exigü, plus il s'encombre d'appareils et d'objets. On dirait qu'il est nécessaire que ce lieu personnel se densifie, matériellement et affectivement, pour devenir le territoire où s'enracine le microcosme familial, le lieu le plus privé et le plus cher, celui auquel on se réjouit de revenir le soir, après le travail, à la rentrée, après les vacances,

au sortir de l'hôpital ou de la caserne. Quand la sphère publique n'offre plus de lieu d'investissement politique, les hommes se font « ermites » dans la grotte de l'habitat privé. Ils hibernent dans leur logis, cherchent à se satisfaire de petits bonheurs individuels. Peut-être certains, déjà, rêvent-ils en silence d'autres espaces d'action, d'invention et de mouvement. Sur un mur du quartier, en juin 1968, une main anonyme avait inscrit ces mots : « L'ordre dans les rues fait le désordre dans les têtes. » Réciproquement, le désespoir social installe l'imagination au pouvoir dans les rêves solitaires.

### *Le jardin clos peuplé de rêves*

L'oppression ne s'y trompe pas, qui arrache les citoyens à leurs bonheurs privés, pour les entasser dans ses prisons ou ses camps, en leur imposant la torture d'une vie publique des fonctions les plus intimes : dès lors, voici la horde reconstituée où chacun est un loup pour l'autre. L'utopie ne s'y trompe pas davantage, qui étend sa surveillance panoptique aux gestes les plus privés du corps individuel, afin de tout régenter et de tout contrôler dans « la cité parfaite<sup>2</sup> »... Tant le sait la mémoire ordinaire qui chante, dans toutes les langues, la douceur de « son petit logis ». Pourtant le jardin clos où le corps dissimule sa peine et ses joies n'est pas une « cité interdite ». S'il ne veut devenir synonyme d'une terrible assignation à résidence, à l'écart des vivants, l'espace privé doit savoir s'ouvrir à des flux d'entrants et de sortants, être le lieu de passage d'une circulation continue, où se croisent objets, gens, mots et idées. Car la vie est aussi mobilité, impatience du changement, relation à un pluriel d'autrui.

Seule une langue morte ne se modifie plus, seule l'absence de tout résident respecte l'ordre immobile

des choses. La vie entretient et déplace, elle use, casse et remanie, elle crée de nouvelles configurations d'êtres et d'objets, à travers les pratiques quotidiennes des vivants, toujours semblables et différents. L'espace privé est cette ville idéale dont tous les passants auraient visages d'aimés, dont les rues sont familières et sûres, dont l'architecture intérieure est modifiable presque à volonté.

Nos habitats successifs ne disparaissent jamais totalement, nous les quittons sans les quitter, car ils habitent à leur tour, invisibles et présents, dans nos mémoires et dans nos rêves. Ils voyagent avec nous. Au centre de ces rêves, il y a souvent la cuisine, cette « pièce chaude » où la famille se rassemble, théâtre d'opération des « arts de faire » et du plus nécessaire d'entre eux, « l'art de nourrir ».



## Le sans-abrisme : l'identité en errance

Nous avons choisi de prendre pour premier exemple celui du sans-abrisme. Les SDF – les Sans Domiciles Fixes – constituent une communauté hétérogène et informelle habitant l'espace de la ville, dans des usages et des temporalités différentes que les citoyens possédant logement, travail... etc. L'identité qui leur est conférée et celle du groupe dans lequel ils sont rattachés est une identité de situation: c'est leur mode d'habiter qui détermine qu'on les désigne ainsi. Aussi, c'est une identité de négation: parce qu'ils leur manquent quelque chose, ils sont définis non par ce qu'ils sont mais par ce qu'ils n'ont pas. Ainsi, la relation tissée à l'espace est ici le vecteur d'une identité, d'une identité qui n'en est pas véritablement une. De cette manière, il ne forme ni une culture, ni une communauté, ce sont des individus et des groupes qui n'interagissent pas forcément ensemble, qui sont regroupés institutionnellement car en errance.

De la même manière, le territoire d'étude n'est pas une aire géographique prise dans son entité complète mais une succession de territoires (espace public) ainsi qu'une condition de l'espace (être occupé). La ville est un terrain épars, comprenant des quartiers, des groupes, des communautés qui cohabitent parfois sans se voir, ni se confronter. Parler du sans-abrisme, ce n'est pas parler de la ville mais d'un mode de l'habiter, de la voir, de la vivre, et de la percevoir qui confère des lieux et des usages davantage que d'autres. L'approche du territoire ici représente donc la condition d'un cadre de vie, dont l'objet se concentre sur une appropriation particulière, un détournement, mais qui exclue d'autres situations, usages et populations dans le même lieu. Ainsi, ce sont davantage une pratique, une manière d'être au monde qui constitue ici l'objet: avant le lieu et avant la méthode.

Pour support de notre analyse, nous nous appuyons sur une étude réalisée dans la ville de Marseille par l'architecte-urbaniste et anthropologue française Chantal Deckmyn. Ayant pour finalité la préconisation d'aménagements et de dispositifs urbains pour (ou plutôt non contre) les sans abris, l'étude « La place des SDF dans la ville <sup>14</sup> » a été réalisée en 2014 et financée par la Fondation Abbé Pierre, celle de PSA – Peugeot Citroën, ainsi que le HSA. Ce travail n'est pas a proprement dit une ethnographie, et sa finalité influence évidemment la manière d'entrevoir la problématique: on va ici s'intéresser aux éléments concrets d'usages de la ville (les déplacements, les manières de faire, les services à disposition) et ce que la ville pourrait permettre. Ne prenant pas l'ensemble de l'étude comme support, nous chercherons dans les descriptions faites l'impact d'un tel mode d'habiter sur l'individu et la perception de son identité alimenté par la condition spatiale de la ville et de son mouvement.

### « Une autre ville », un territoire sans mur et sans porte

Pour le sans abri, il n'y a qu'un seul espace et qu'un seul temps: c'est celui de la ville. L'espace public contient sa vie quotidienne: il est à la fois son espace privé, là où il produit les gestes quotidiens de sa survie (manger, dormir, se laver), et son espace commun, lieu de l'interaction avec les autres (travailler, sociabiliser). La spécificité de son territoire est qu'il est d'un côté infini<sup>15</sup> (Deckmyn, 2014) - c'est celui de l'espace public qui s'étend indéfiniment – et hyper contraint: l'espace de son propre corps. Son espace, celui qui dépasse

14. Deckmyn, C. (2014), « La place des SDF dans la ville », étude et préconisations, Marseille: Fondation Abbé Pierre, Fondation PSA – Peugeot Citroën, HSA.

15. « Du point de vue de sa forme, l'espace public constitue une grande parcelle ininterrompue qui étend son maillage sur la totalité du territoire » in *ibid*, p. 12.

sa propre corporéité, est un donc espace ouvert, extérieur, partagé et traversé par et au regard de tous. C'est donc dans un territoire sans limite, sans mur et sans porte, que le sujet sans abri tente d'évoluer, de vivre ou de survivre. Cette condition morphologique est appuyée sur le fait qu'aucune zone ne lui est spécifiquement affectée, que même s'il peut s'en approprier une, il est toujours sujet à en être déplacé. L'espace où il pose son corps, pour s'asseoir ou pour dormir par exemple, n'est pas un espace fixe, donc situé, ne peut jamais constituer l'essence d'un repère. L'activité qu'il va développer dans la ville va ainsi se forger sur une tout autre perception de l'espace, une toute autre approche, d'autres usages et manières de faire et va forger une *autre ville*<sup>16</sup> (Deckmyn, 2014).

Cette autre topologie naît corrélativement d'une appropriation propre de l'espace public que d'une permanence de la ville dans le quotidien. Autrement dit, la temporalité de la ville n'est jamais altérée par des temps de retraits : toutes les activités sont menées dans un même et unique espace. Le temps du sans abri dans la ville est donc dépourvu de limite et de séparation, c'est un temps continu, au même titre que l'espace : infini. Il est aussi l'habitant d'un espace dont il est le spectateur : la vie se déroule autour de lui sans pour autant qu'il puisse véritablement en prendre part. Son expérience est donc corrélatrice d'une présence constante mais d'une forme d'absence – car il est toujours *en retrait de*. Il est souvent seul, pourtant son expérience de la solitude diffère fondamentalement de celle qui pourrait être vécue dans l'espace isolé. La ville est le lieu de l'activité permanente, de la lumière et du bruit, où ont lieu « l'expérience des fluidités de la co-présence et de la conversation, les petites oppositions sociales que sont nos hésitations, le surplus de socialité dans sa matérialité discursive » (Joseph, 1984). Les murs qui ne l'entourent pas, ne le séparent pas non plus du flot de la vie collective et de son dynamisme. Ainsi, l'expérience du sujet dans l'espace public « n'est pas celle d'une crispation existentielle, privée - solitude » mais plutôt « l'expérience du délaissement de cet exister, au profit des affres de l'existant<sup>17</sup> » (Joseph, 1984).

## L'histoire qui englobe

Vivre dans la ville, c'est aussi faire l'expérience d'une architecture de façades, d'un espace palimpseste, construit d'histoires, par une « population d'objets légendaires<sup>18</sup> » (de Certeau, 1984) d'autres temps et venant d'autres lieux. Le corps du sujet est confronté à la ville comme monument, rapporté à sa propre échelle, celle d'un homme parmi d'autres et dans une grandeur qui le dépasse car la « ville traditionnelle, quelle que soit sa taille, la permanence des formes urbaines permet qu'on se sente porté par plus grand que soi, que l'échelle d'une vie individuelle soit contenue par l'aimable gigantisme de la ville, cet objet solide, collectif et durable » (Deckmyn, 2014). Cette perspective se rattache autant à l'échelle spatiale qu'à l'échelle temporelle, l'espace urbain donne une permanence autant qu'en elle demeure les vestiges des mémoires passées. L'espace urbain incarne l'intemporalité par la multiplicité de ses références desquelles elle est le témoin : « il est rassurant de penser que notre monde était là avant nous, qu'il a pu nous accueillir et qu'il nous survivra, qu'il ne disparaîtra pas avec nous » (Deckmyn, 2014).

La ville historique permet la narrativité de son passant, en marchant, il se raconte lui-même l'histoire, il les crée, ou elles se créent d'elles-mêmes. Le passé fait « figure d'imaginaire, de fiction » (de Certeau, 1984), « l'imaginaire urbain » se crée, à travers la trajectoire, le parcours, l'errance se formalise « le roman de la ville » (de Certeau, 1984). Pour le sans abri, ce décor, « ce fantastique (...) tapis là » est permanent, son voyage dans le temps, dans le quotidien de la ville, il le vit sans cesse. L'errance de sa situation accentue sa position de petitesse : son histoire au sein de la ville est absorbée par « une immense mémoire où prolifère des poétiques » (de Certeau, 1984). Ainsi, les murs qui ne l'entourent pas ne figent pas non plus son identité. Celle-

16. Ce n'est pas seulement une ville dans la ville, c'est une ville d'une tout autre forme, une autre ville, à la topologie singulièrement paradoxale : celle d'un dehors sans dedans, d'une face sans dos. » in *ibid*, p. 10.

17. Joseph, I. (1984), *Le passant considérable. Essai sur la dispersion de l'espace public*. Paris : Méridiens-Klincksieck, p. 12.

18. de Certeau, M., Giard, L., Mayol, P. (1994), *L'invention du quotidien. 2. Habiter, cuisiner*, Paris : Gallimard, p. 192.

ci s'efface au profit de celle racontée quotidiennement par des habitants qui passent, ou plus sagement par les bâtiments et leurs traces.

Cependant, la difficulté du sans-abri est de se fixer et de ne pas perdre pied dans la variation constante de son environnement, des fluctuations du temps, des rythmes, et l'adaptation de ses parcours. L'impossibilité de s'établir quelque part, de poser ses affaires, la permanence de son propre mouvement ne favorisent pas « les repères ni le sentiment d'une continuité dans sa propre identité » (Deckmyn, 2014). Par là, la constante variation de l'espace qui l'entoure et dans lequel il évolue influe sur la constante remise en jeu de ce qu'il est. Comme l'explique Chantal Deckmyn, « le fait de se repérer dans des lieux à la fois identifiables et lisibles (...) des lieux doués d'identité, parlants, et dont les noms écrits, connus de tous, constituent des coordonnées<sup>19</sup> ». L'espace urbain est un espace vaste, du dehors et du mouvement qui confère une identité autre, sans jeu, sans protection, ni reflet de soi. Le sans-abri est confronté aux limites physiques de son corps ainsi qu'à l'hyper-densité des histoires, des identités et des lieux des *autres*. Bien que peu regardé, il s'expose ; bien qu'en retrait, effacé, il se fait témoin privilégié d'une trajectoire collective. Son espace *autre* est dense, complexe, c'est aussi un espace dont il ne fait plus partie. En ce sens, l'espace urbain pourrait être l'incarnation d'un espace qui n'est pas soi, dans lequel nous pourrions nous confondre, un espace *hétérogène*: « l'espace dans lequel nous vivons, par lequel nous sommes attirés hors de nous-mêmes, dans lequel se déroule précisément l'érosion de notre vie, de notre temps et de notre histoire, cet espace qui nous ronge et nous ravine, est en lui-même aussi un espace hétérogène<sup>20</sup> ».

## L'espace privé, le corps

Le propre de l'espace du sans-abri est que rien ne le sépare ni ne le délimite, mis à part son propre corps. Cet espace est constant, il ne profite jamais d'intermittence, de déplacement d'intérieur à extérieur, de jour et de nuit ou de régularité dans ces processus. Mais « jouir d'un espace de l'intimité, c'est jouir de la possibilité de moments où l'on se retrouve soi-même dans un sens qui n'est pas uniquement celui de la corporéité, ou de la matérialité d'une porte fermée à clef » (Deckmyn, 2014). La clôture ne signifie pas forcément intimité (Deckmyn, 2014), et peut même la contrarier : « le désir de s'évader, force centrifuge s'il en est, ne favorise pas les retrouvailles avec soi<sup>21</sup> ». La clôture sert à se protéger des intrusions - autant matérielles qu'immatérielles -, à se donner une place, dans laquelle le sujet puisse s'autoriser « qu'une concentration, un retour sur soi s'allie à une rêverie » (Deckmyn, 2014). Pour le sans-abri, le corps incarne tout à la fois, l'espace, l'entité et le sujet. Il est sa seule protection vis à vis des *autres*, et de son environnement, la seule entité définissant son territoire. Le corps est ainsi - leur espace, leur territoire - tout le temps mis à la vue de tous, soumis au regard, au jugement ou à l'indifférence car « ils ne possèdent pas une image à part d'eux, qui serait détachée de leur corps matériel » (Deckmyn, 2014). Lorsqu'ainsi, on pense à les rendre moins visibles, ce n'est pas l'image des sans-abris que l'on attaque, mais leur personne même (Deckmyn, 2014).

Leur corps est aussi un corps expansé, développé, « à la fois véhicule, fauteuil, porte-faix, porte-manteaux et seule armure, seul masque » (Deckmyn, 2014), il est aussi la maison elle-même, porte sur lui les moyens de son existence et de sa survie : l'espace domestique est concentré dans les affaires qu'il trimalle, symbolisé par des objets, des vêtements, des dispositifs. Ils sont effacés et en retrait de l'espace public pourtant leur intimité est mise à jour. Alors, le processus de retour sur soi va se mettre en place par le geste, le rituel, le marquage instantané mais bien présent d'une appropriation « quelques objets posés sur une étagère comme un petit autel personnel », « un carnet dans un tiroir ou à une image punaisée au mur » (Deckmyn, 2014). L'appropriation ou la réappropriation de son intimité passe par le corps lui-même, l'ensemble

19. Deckmyn, C. (2014), *op. cit.*, p. 24.

20. Foucault, M. (1984), *op. cit.*

21. « On peut se retrouver soi-même dans mille circonstances quotidiennes ou extraordinaires, chez soi, mais aussi face à un tableau ou à l'immensité de l'océan et même sans être objectivement seul : dans une église ou dans une relation étroite, intime justement, avec quelqu'un » Deckmyn, C. (2014), *op. cit.*, p. 33.

des gestes qui vont l'alimenter, le couvrir, le soigner, le protéger dépasse une démarche intime associé au corps car, c'est aussi un espace, un univers de soi que l'on préserve à travers ça. La disparition d'une considération du soi se traduit très rapidement par une détérioration des gestes visant à respecter le fonctionnement et le besoin de son corps. Car à travers la violence provoquée par les contraintes de l'espace sur le corps ou l'absence de soins, c'est le soi qui est attaqué.

Enfin, le corps exposé est aussi un corps isolé. Même s'il n'est pas seul, l'identité partagée avec les autres – celle d'être là, de se retrouver ensemble dans une même situation – ne suffit pas à faire groupe et de profiter « de la solidarité ou de l'appartenance à une communauté organisée et ritualisée » (Deckmyn, 2014). Disparate, hétéroclite, l'identité du sans-abri est une identité en errance qui a du mal à se reconnaître dans celle des autres, car c'est cette même identité qu'il rend abstrait en se fondant dans le décor de l'espace urbain, en y vivant de ses restes et de son mouvement, parallèlement et invisiblement. Il est et vit dans l'espace public, au milieu de tous, mais en retrait, les interactions qui régissent son quotidien sont mesurés : ce à quoi l'espace public invite « n'est ni croisement poli ni animosité, mais refus de la rencontre, évitement » (Deckmyn, 2014). Le confinement d'un espace propre est altéré au profit d'une forme d'errance qui n'absout pas la réalité spatiale du territoire, des limites, du vu et du non vu : elle les transpose, les incarne et les déplace pour se confronter finalement sur le corps.

-

Le sans abrisisme confère donc un mode d'habiter où l'identité du sujet confond son espace, son corps et la personne qu'il est. Il s'expose tout en devenant invisible, profite d'une vie spectatrice, sans cesse en mouvement, il devient un tout, et le corps s'efface. L'identité qui s'y crée est intermittente elle se laisse porter, aller et englober, par la vie et les histoires des autres, pour autant, son errance est confrontée à la porosité des limites qu'il pose ainsi qu'à la fragilité de son corps. Son absence de reflet dans le regard des autres - les autres qui l'ignorent – à force pourtant, le font oublier son soi, il devient petit à petit seulement un corps, qui petit à petit lui même devenant le seul porteur d'un *moi* délaissé. L'identité en errance est donc celle d'un passager, d'un spectateur en retrait du spectacle, présent corporellement mais tellement ignoré qu'il en devient l'absent le plus présent puisque la plus grande confrontation à laquelle il finit par avoir affaire est bien celle d'un abandon.

« (...) toute ethnologie suppose un témoin direct d'une actualité présente (...). Tout ce qui éloigne de l'observation directe du terrain éloigne aussi de l'anthropologie.<sup>22</sup> »

---

22. Augé, M. (1992), *op. cit.*, pp.16-7.

Pas  
d'ethnographie  
?  
la  
méthode

Après maintes et maintes reprises d'une méthode, d'outils et de supports, je me suis arrêtée sur un processus d'où a découlé une méthode, des outils, et des supports. Le processus entrepris est celui de mettre bout à bout qui me semble cohérente des manières de faire, de penser, avec l'exigence d'y établir mes « tactiques » (de Certeau, 1980), de donner sens et rigueur aux éléments disparates récoltés, d'en tirer les fils pour pouvoir les lier entre eux dans une structure commune. Le processus, la structure, ce qu'en architecture, nous pourrions appeler la *trame*, arrive a posteriori, parce que construite petit à petit, et au cours du travail même. C'est une tentative, plutôt qu'un schéma performatif avec toutes les fragilités que cela implique, les défaillances et les maladresses. Il est essentiel de saisir que le sujet, les objets ainsi que la manière de les traiter naissent d'observations et de données récoltées, en amont de l'enseignement suivi cette année: ce sont des questionnements à partir d'observations directes, discussions et expériences, davantage que des lectures ou d'un apprentissage universitaire. « Retenir », « penser », « classer », « noter quelque part dans ma tête », « interroger » et « discuter » fut mon premier apprentissage, le second celui qui intervient maintenant et ce que j'essaie d'en faire est de lier, relier, et communiquer avec méthodologie et rigueur. Je m'appuie pour cela sur le premier chapitre « Connaître de l'intérieur » de l'ouvrage récent *Faire. Anthropologie, archéologie, art et architecture* de l'anthropologue écossais Tim Ingold sur lequel je m'appuie en partie, pour expliquer et comprendre les questions soulevées par l'« entre-discipline »<sup>23</sup>.

Où le corps  
lui même  
est sollicité

L'anthropologie s'ancre à la fois sur l'observation directe et l'empirie: saisir un terrain, une question, et essayer d'en devenir l'innocent, et de cette innocence en retranscrire un paysage, un univers. La démarche empirique est celle d'essayer, de ne pas avoir peur de se tromper, de prendre une place, et d'en changer, de réinterroger, de tordre, d'être soi-même intrinsèquement bousculé, de s'éloigner, de se déplacer et d'oser revenir: c'est une posture plus qu'une méthode, celle qui oublie le *savoir* et qui met de côté l'*être* au profit de ce qui doit être *vécu*. L'arpenteur que joue l'anthropologue ne tient donc pas de *rôle*, il s'affilie à une place mais délié de tout impératif familial, social ou culturel, il observe de *biais*, dans une place abstraite de la situation dans laquelle il se situe. Sa position est ambivalente car il doit à la fois « s'effacer » puisqu'il est là en témoin pour autant, sa présence est indispensable puisqu'il doit « voir de ses yeux ».

L'observation, néanmoins, n'est pas réservée à l'anthropologue, elle est même relative à toute expérience et s'inscrit dans tout processus d'adaptation de

23. « D'où proviennent les formes? Dans ce livre, l'anthropologue Tim Ingold propose de déconstruire le modèle philosophique hylémorphique qui, depuis Aristote, pense l'acte de fabrication comme l'imposition d'une forme, ou d'un projet, à la matière inerte. Ce renversement théorique n'est possible qu'à la faveur d'une approche matérialiste de la fabrication qui révèle la correspondance des pratiques avec les matériaux, leur itinérance au sein de la matière pour engendrer des formes. Cette réflexion conduit Ingold à faire la proposition d'une pédagogie participante suggérant une nouvelle conception de l'enseignement fondée sur l'élucidation des pratiques constitutives des gestes de fabrication. L'anthropologie, l'archéologie, l'art et l'architecture ne sont pas ici considérées comme des disciplines académiques, mais comme des manières de faire qui explorent chacune, à leur façon, les conditions et les potentiels de la vie humaine au sein de son environnement. » in Ingold, T. (2017 (2013)), *Faire. Anthropologie, archéologie, art et architecture*. Paris: éditions Dehors, quatrième de couverture. Je rajouterais que pour moi l'entre-discipline entre art, architecture et anthropologie peut se situer autrement que dans le processus de fabrication, mais que la référence à cet ouvrage me permet de justifier très concrètement le lien entre ces trois (plus un) et se retrouve d'autres réflexions dans lesquelles je m'affilie.

l'homme à son environnement<sup>24</sup> (T. Hall, 1966). Aucun rôle dans la société joué ne peut l'être sans mouvement relatif à l'observation : adaptation, renoncement, effacement ou distanciation, affirmation.. etc. L'individu ou la place qui lui est assignée est d'abord un observateur avant d'incarner ce qu'il est. L'observation est première dans le processus d'apprentissage, elle construit l'expérience qui « lui apprend à modifier sa perception » et « ce qu'il apprend retentit à son tour sur ce qu'il voit » (T. Hall, 1966). Ainsi la vue en tant que « sens actif » nous permet de prendre conscience d'un environnement, d'en apprendre les codes, et de s'adapter. C'est parce que l'homme voit, qu'il interagit concrètement avec son environnement dans des processus d'auto-régulation qu'il équilibre selon « son expérience passée » (T. Hall, 1966).

L'apprentissage est donc le mouvement même entre observation et adaptation conféré principalement – mais pas seulement – par la vue. L'observation directe n'est pas réservée à l'anthropologue, ni l'analyse qui peut en découler. Sa spécificité réside dans le fait que son rôle à lui n'est pas pris dans une posture où il doit effacer ce rôle d'observation, même il est là pour ça et ne pas le taire : il est là pour parler, par après et avec rigueur, mais parler quand même. Cette question de posture et des « identités plurielles » (Ouattara, 2004) posée pour l'anthropologue se pose aussi en réalité pour tout le monde. Pour autant, l'observation – dans une posture critique de ce qui se passe par exemple – ne permet pas nécessairement l'action car l'on doit suivre un schéma, des codes, un modèle. Autrement dit, l'anthropologue n'est pas seul ethnographe, mais il est celui dont la voix peut être portée. Ce qui signifie que dans toute expérience, l'analyse n'a pas forcément sa place car elle n'est pas l'objet de l'action mais pour autant cela ne signifie pas qu'elle n'est pas. Elle n'existe pas toujours (du latin, *sortir de*) mais se trouve souvent *quelque part*.

Enfin, l'anthropologue n'a pas toujours été anthropologue, et il ne l'est pas dans toute situation. L'ambivalence de la posture qu'il prend entre devoir d'abstraction de ses identités antérieures ou parallèles, et hyper-conscience de la personne qu'il incarne relative à l'exigence de réflexivité de la discipline rend complexe son rôle. A l'inverse, tout individu peut très bien « avoir conscience de » mais n'a pas forcément le choix de séparer ce qu'il est de ce qu'il fait. « Être » ou « faire » donc, « participer » ou « observer » montre la porosité des identités et des rôles, la fragilité même de l'anthropologue autant que la complexité dans laquelle s'inscrit les faits et gestes de ceux qu'ils analysent. Il n'y a pas de contradiction entre l'un et l'autre – l'observateur et l'observé - comme il n'y a pas de contradiction entre observer ou participer (Ingold, 2013) tout simplement car l'un dépend de l'autre et les considérer séparément « reviendrait à séparer le connaître du vivre<sup>25</sup> ».

### L'autre apprentissage

La question soulevée dans la posture adoptée par la situation d'observation naît d'une certaine vision de l'*altérité*. Dans ce cas, l'*autre* est simplement le non-anthropologue, l'*autre* est en fait l'observé, mais le considérer simplement comme être observé, c'est l'inscrire d'abord dans sa posture à *lui* vis à vis de *nous*, c'est oublier que lui aussi observe et agit en conséquence de ses observations qui naissent de l'action dans laquelle il est engagé. De la même manière, la théorie ne se construit pas en dehors d'un positionnement vis à vis ou d'une perception d'une réalité, et « élaborer une quelconque « théorie » qui serait coupée du monde qui nous entoure et de ce qui s'y passe, et qui fournirait des hypothèses se prêtant plus ou moins à être appliquées au monde environnant dans le but de le rendre intelligible<sup>26</sup> » en n'en reposant sur aucun fondement s'avérerait impossible (Ingold, 2013). Toute théorie s'ancre sur une observation, ou du moins un genre d'observation, régulée par des schémas perceptifs, elle prend part ou non au sein dans un système de

24. T. Hall, E. (1966), *La dimension cachée*, Paris : Seuil.

25. « Convertir ce que nous devons au monde en termes de « données » que nous en aurions extraites reviendrait à séparer le connaître du vivre. Ce serait postuler que le savoir doit être reconstruit *de l'extérieur*, comme un édifice construit « après coup », plutôt que comme quelque chose qui est essentiellement lié à nos capacités de perception et de jugement, et qui se développe à travers notre engagement direct, pratique et sensuel au sein de notre environnement. » in Ingold, T. (2017 (2013)), p. 28.

26. Ibid p.26.

valeurs ou de références universelles. Dans tous cas, « nous n'acquérons pas de connaissance en nous situant hors du monde, nous le connaissons parce que « nous » sommes *dans* le monde » et que nous « faisons parti du monde et participons à des différents devenir. » (Barad, 2007, cité dans Ingold, 2013).

En ce sens, l'opposition entre observateur et observés est aussi celle du praticien et du théoricien, et on pourrait dire que le chemin est le même mais qu'ils partent simplement tous deux de points opposés. L'un ne contredit pas l'autre dans sa méthode, ni dans sa posture et « on aurait tort de croire que le premier ne fait que penser tandis que le second ne fait qu'agir (théoricien et praticien) » car « en vérité, l'un *fait en pensant* tandis que l'autre *pense en agissant* » (Ingold, 2013). Ils ne situent donc pas au même emplacement pour autant leur interaction n'est pas impossible et même elle serait nécessaire, puisque comme nous l'avons vu *perceptions* et *méthodes* sont intimement liés. De cette manière, nous inscrivons le débat en continuité de cette question posée : de la même manière que des méthodes et des outils de la discipline anthropologique pourraient être approprié dans des disciplines tels l'art ou l'architecture, « ne se pourrait-il pas que certaines pratiques artistiques puissent suggérer d'autres manières de *faire* de l'anthropologie ? <sup>27</sup> »

A cette question, il nécessiterait principalement de remettre en cause la rigidité de la récolte de données qui est suggéré et formaté par le cadre ethnographique :

« Georges Bateson (...) parlait à ce sujet d' « apprentissage secondaire » en désignant par là, non pas un apprentissage qui nous enrichirait de la connaissance d'un certain nombre de faits *sur* le monde, mais un apprentissage qui consisterait plutôt à se laisser instruire par le monde. Le monde devient lui-même le lieu de l'apprentissage, une sorte d'université ne se composant pas seulement d'enseignants professionnels et étudiants (...) mais aussi de personnes quelconques, sans oublier toutes les autres créatures non humaines avec lesquelles nous partageons nos vies et les lieux mêmes où nous vivons (et où elles vivent aussi). Au sein de cette université quelle que soit notre discipline, nous nous instruisons auprès de ceux (ou de cela) *avec* lesquels nous vivons et qui constituent l'objet de notre étude.<sup>28</sup> »

En fait, l' « apprentissage secondaire » ou « l'art de l'enquête » qui se conceptualise comme une méthode empirique construite au fil des observations<sup>29</sup> est assez proche du processus que n'importe quel individu - praticiens, théoriciens mais pas seulement - peut avoir dans sa propre pratique : qui est celle d'une adaptation, d'un ajustement vis à vis de l'imprévu et de l'acceptation de ses maladrotes. La mesure des capacités d'analyse et d'action dépendent de ses perceptions, mais aussi des mesures dans par lesquelles l'on peut plus ou moins s'engager. L'anthropologue peut donc dépasser les limites de sa place et de son propre rôle, « étudier *avec* et à apprendre *de* » (Ingold, 2013) en considérant que l'*autre* aussi peut *voir* comme lui tout en ne s'interdisant pas de voir autrement que par son propre prisme. Peut être ainsi, il devrait considérer les outils et les productions d'autres comme support, non comme données pures mais comme données brutes avec lesquelles, à la manière d'un archéologue, il entreprendrait le travail de réhabilitation et de restitution<sup>30</sup>.

27. Ibid p.35.

28. Ibid p.21.

29. « Ainsi, l'art de l'enquête avance et se transforme en temps réel, en se mettant au diapason de la vie de celles et ceux avec lesquels l'enquêteur est en contact, et plus largement du monde auquel tous appartiennent. Plutôt que leur embrayer le pas en reprenant à son compte leurs plans et leurs prédictions, l'art de l'enquête s'efforce de partager leurs rêves et leurs espoirs. » in ibid p.32.

30. Cette hypothèse est une suggestion qui s'ancre d'un désir d'expérimentation -« expérimenter, c'est tenter certaines choses et observer ce qui arrive », in ibid p.32.- que de controverse.

La difficulté à entreprendre une méthodologie donnée, une manière plutôt qu'une autre, à laquelle nous sommes confronté, nait de cette presque impossibilité à s'insérer dans un modèle unique, un « faire comme si » (Caratini, 2004) qui correspondrait à tout le monde. La pluralité de nos identités, la construction de nos parcours non linéaire et par bribes, prenant de ça et de là, rend complexe le rapport à la méthode, qui se trouve parfois éloignée d'un « qui je suis ». La subjectivité que la « manière de faire » implique n'est pas un caprice, ce qu'elle suggère est un non-effacement, une abstraction un peu moins radicale du sujet observant, du sujet pensant, du sujet écrivant au profit de la mise en valeur de l'expérience vécue et passée et autant que cela permet d'en apporter des spécificités, cela permet aussi d'en expliquer ses maladresses.

Pour parler des points communs relatifs à l'anthropologie et à l'architecture, il faut les considérer au delà de l'objet qui les rejoint : à savoir l'espace et l'anthropologie de l'espace. Pour les comprendre corrélativement, faire le pas de l'un à l'autre, cela signifie considérer l'architecture comme « discipline » et parallèlement l'anthropologie comme « pratique ». L'architecture comme discipline peut s'entendre dans l'investigation des processus relatifs à l'étude des « environnements au sein desquels nous évoluons et la façon dont nous les percevons » (Ingold, 2013). Et de cette manière, la profession d'architecte serait « considérée comme la pratique d'une telle discipline », et « l'architecture ne renvoie plus tant aux constructions elles-mêmes qu'à ce qu'elles permettent d'engendrer » (Ingold, 2013). Elargir le champs de l'architecture à celui d'une discipline permet d'élargir aussi le champs d'étude de l'architecture à l'espace et aux modes d'habiter situés en dehors d'une domesticité classique étudiée et produite.

D'un autre côté, considérer l'anthropologie comme une pratique n'est pas un exercice compliqué puisque l'ethnographie et le rapport à la réflexivité, par exemple, inscrive l'investigation et l'écriture bien comme une *pratique* de la recherche. Pour concevoir, « la relation entre art<sup>31</sup> et anthropologie à partir de leurs pratiques plutôt qu'à partir de leurs objets, respectivement historique et ethnographique » (Ingold, 2013), il faut prendre en considération ce qui les réunit dans les processus à savoir comment il met en cause, bouscule, interroge ou met en action celui qui procède. Dans l'observation et la comparaison de ces deux milieux que j'ai pu construire, j'aperçois un rapport au doute, au questionnement, à se détacher d'une *vérité* apparente, aussi un même désir d'implication, d'interrogation, la volonté inscrite dans une quête de sens ou de justesse, d'intérêt pour le signifié autant le signifiant, l'être et le faire... C'est une posture commune davantage qu'une place construite.

L'architecte dans sa pratique<sup>32</sup> crée des narrations à partir d'observations et d'analyses d'une situation, d'un contexte et d'un programme qu'il n'établit pas lui même, il investit le projet dans une temporalité particulière (longue avec des temps d'arrêts) et l'envisage et le structure en étapes. L'architecte n'est pas un artiste car sa méthode est structurée sur un objet et une temporalité beaucoup plus vaste que le projet artistique et aussi soumise à d'importantes normes. Il n'est pas non plus un technicien : il sait là où il doit aller dès le départ, mais il est maître de sa méthode, celle-ci n'a pas de systématismes roués, intègre des outils et des données d'ordre très différentes (données économiques, techniques ou simplement sensibles) et n'a jamais à s'en justifier. Aussi, la pratique de l'architecture est située, elle recommence tout le temps car la question spatiale qu'il tente de résoudre est toujours unique et intégrée dans un contexte chaque fois différent. Sa pratique est d'ordre « schizophrénique » car peut juxtaposer « des lectures de Foucault le matin, et le dessin

31. Ou architecture, mais nous pouvons intégrer l'art de la même manière à cette comparaison.

32. Pour établir ce que l'anthropologie pourrait prendre de l'approche architecturale, il faudrait s'intéresser au projet architectural et à sa pratique plus longuement. Cela nécessiterait une anthropologie du projet d'architecture mais comme nous devons aller un peu plus vite que cela, j'en me permets de présenter un portrait subjectif et raccourci de l'architecte, à partir de ce que j'en connais et en ai vécu.

d'un détail de châssis l'après-midi<sup>33</sup>». Car ce qui est matériel n'est pas *produit*, ce qui est physique, pas toujours *tangible* ne naît pas de calcul, d'une technique rodée. L'architecte est un narrateur, une version expansée et incarnée de l'habitant de Michel de Certeau, ou du « bricoleur » de Lévi-Strauss mais au fond c'est un rêveur<sup>34</sup>, pas un technicien. La réalisation est toujours une succession de négociations, avec des retards, des surprises, et n'est jamais vraiment comme on l'avait *pensé*.

-

L'ethnographie en tant que pratique de l'anthropologue est « une étude *de* et un apprentissage *sur*, dont les résultats obtenus sur le long terme sont le fruit d'un compte rendu sélectif répondant à une finalité documentaire » (Ingold, 2013) mais c'est aussi l'expérience du chercheur lui-même, son projet. Il établit son terrain, sa recherche, ses règles et ses finalités. Et c'est là peut-être que l'approche architecturale pourrait nourrir l'entreprise même en tant que projet par la juste négociation notamment de l'échelle choisie, et l'exploration d'outils et de ressources différents. Tout recherche entreprise peut s'entreprendre à travers des lectures et des prismes, ou d'échelle différentes que la détermination précise d'un terrain ou d'une méthode peut figer rapidement car l'idée que « la proximité engendrerait quasi-mécaniquement une meilleure connaissance de l'objet » demeure une idée et ne peut se justifier qu'en vue « du projet intellectuel qui anime l'investigation ». (Abélès, 2008). Ainsi, l'anthropologie comme pratique pourrait s'appuyer - essayer du moins - sur l'architecture comme discipline afin de créer « non pas une anthropologie *de* l'art, mais une anthropologie *avec* l'art » (Ingold, 2013) et l'anthropologie s'inscrirait dès lors non dans la sphère de la pensée mais dans celle du *faire* qui consiste à « un processus de mise en correspondance : non pas imposer une forme préconçue à une substance matérielle brute, mais dessiner ou délivrer les potentialités immanentes d'un monde en devenir » (Ingold, 2013). p.80-81

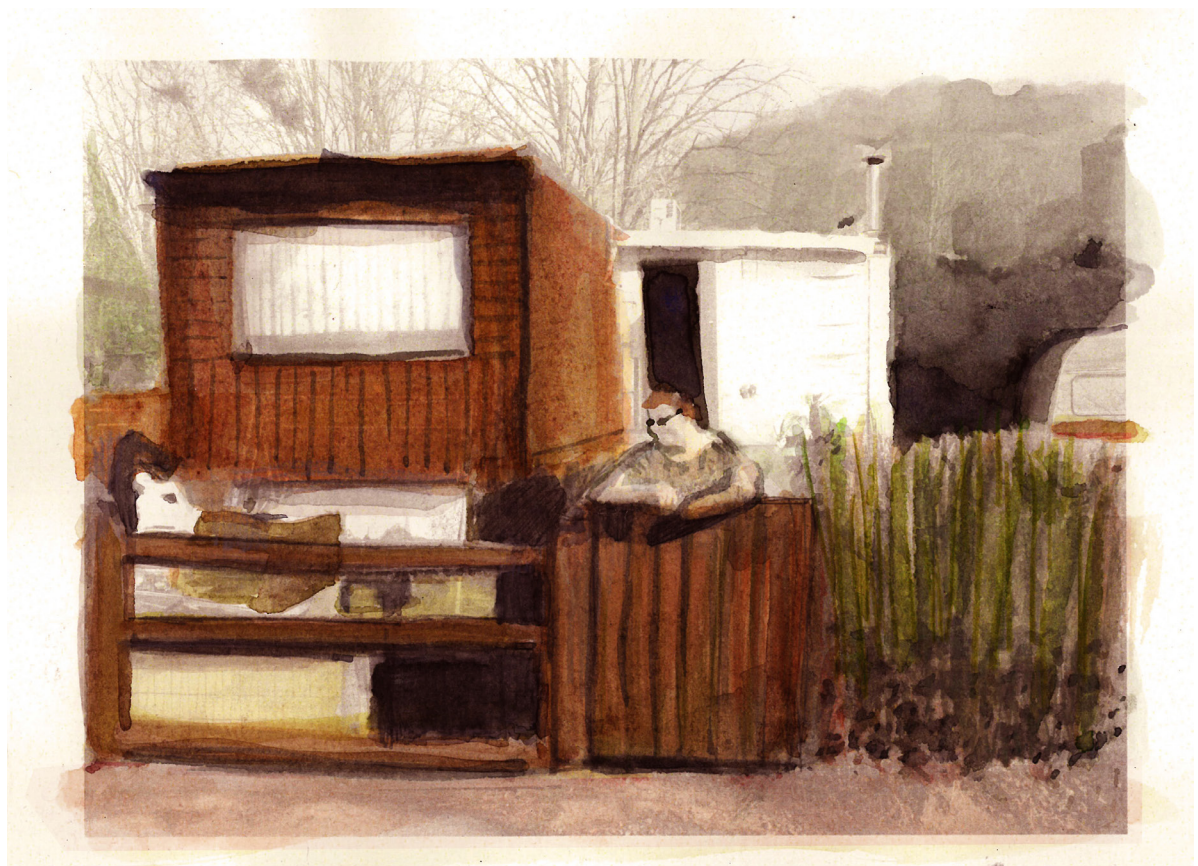
.....  
33. Discussion de deux coopérateurs dans mon ancien bureau d'architecte.

34. « Rêver à la façon dont rêvent les chasseurs, c'est devenir la bête que l'on chasse et voir les choses comme elle les voit. C'est s'ouvrir à de nouvelles possibilités d'être et non rechercher une fermeture. Comme les chasseurs indigènes le disent, le monde des rêves n'est pas si différent de celui de la veille. Mais, en rêve, le monde est perçu par différents sens et s'offre comme un milieu au sein duquel il est possible d'évoluer différemment, en se déplaçant par exemple dans l'air plutôt que sur la terre ferme. Une fois éveillés, le monde familier nous apparaît comme un jour nouveau » in *ibid.*, p.40.

«  
Espaces  
fabriqués  
»

De décembre 2014 à novembre 2015, j'ai travaillé dans un bureau d'architecture bruxellois (appelé Karbon') sur le projet pilote de 10 logements à destination d'habitants permanents. Situé à côté de Liège, nous avons visité le site à plusieurs reprises, et une fois, accompagné d'une assistante sociale, nous sommes aussi rendus dans les *domaines* rencontrer ces habitants afin d'évaluer plus finement leurs ressentis et leurs besoins. Ces dessins sont les produits de ces rencontres, de cette journée.

Isabelle

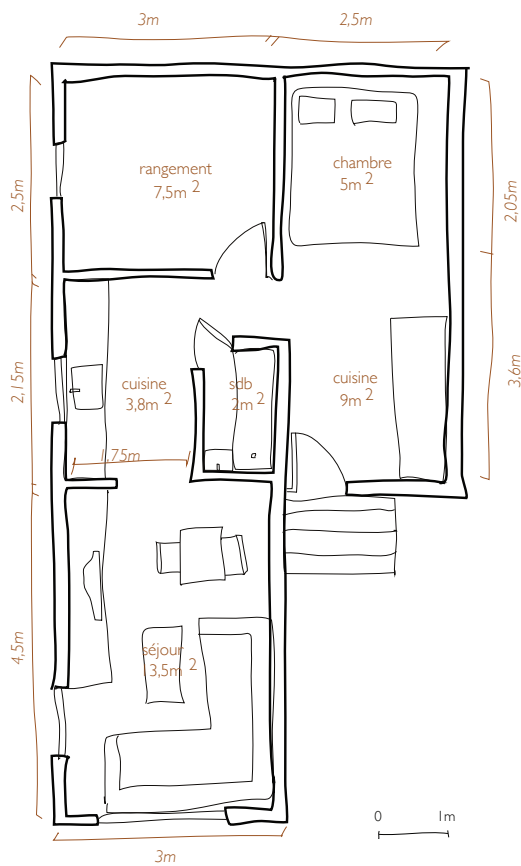




Jocelyne a 57 ans, elle habite depuis 2010 dans le domaine, elle loue 350e sa caravane, sans les charges. Elle est veuve et touche une pension de survie de 1100 euros.

Jocelyne aime la tranquillité du domaine, l'impression de changer de pièces dans sa caravane, la possibilité de rencontres au sein du domaine quand elle promène son chien.

La mobilité lors des inondations lui semble quand même contraignante.



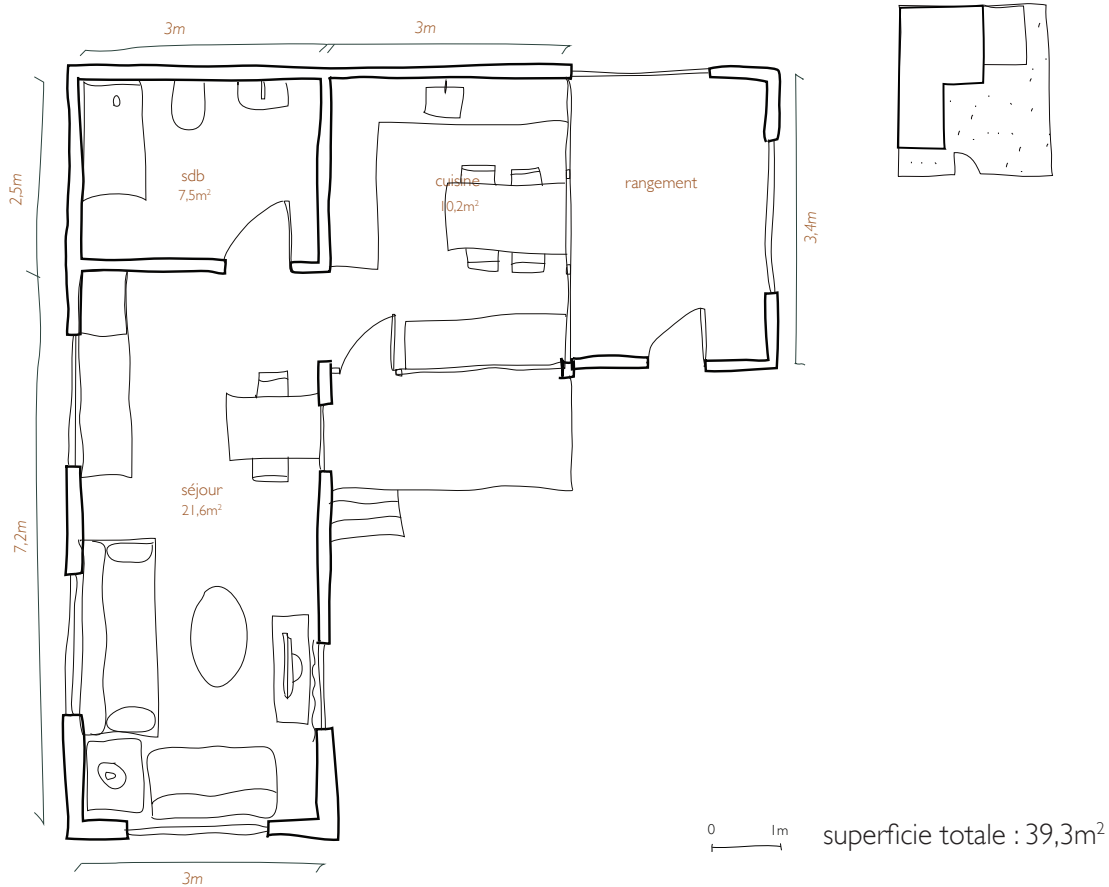
superficie totale : 40,6m<sup>2</sup>

«Parrain»





Daniel 8 ans sur le domaine aime la tranquillité est actif sur le domaine,



Martine & José





José et Martine, propriétaires depuis 2006,  
>60 ans

Terrain : 5000 euros

Logement : 50-60000 euros (hors mobilier)

+ : nature, bord de l'eau

+ : activités collectives, comité de quartier  
plan HP (table d'hôte, chasse aux œufs,  
halloween, Noël, concert de Johnny Cadillac,  
tournois de pétanque, bbc, fête des voisins

- : revente des parcelles et caravanes

aux touristes hollandais pour résidence  
secondaire, fuite des résidents belges

- : délais des primes HP, de relogement...

- : buanderie, réfléchir à son intégration et  
acoustique

Transformations : 2 caravanes en un  
logement de 42m<sup>2</sup>, 60 m<sup>2</sup> avec annexes.

Largeur de la terrasse de 1m à 2.5m

Extension prévue pour une chambre  
supplémentaire



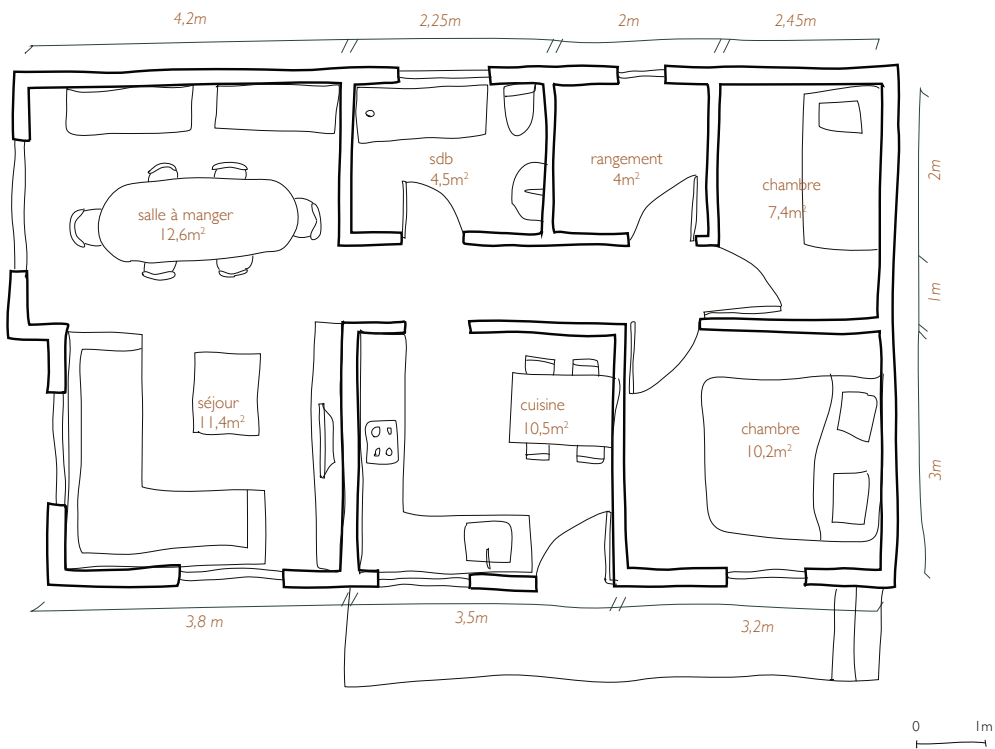
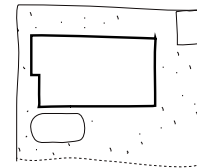
superficie totale : 41 m<sup>2</sup>

Joseph

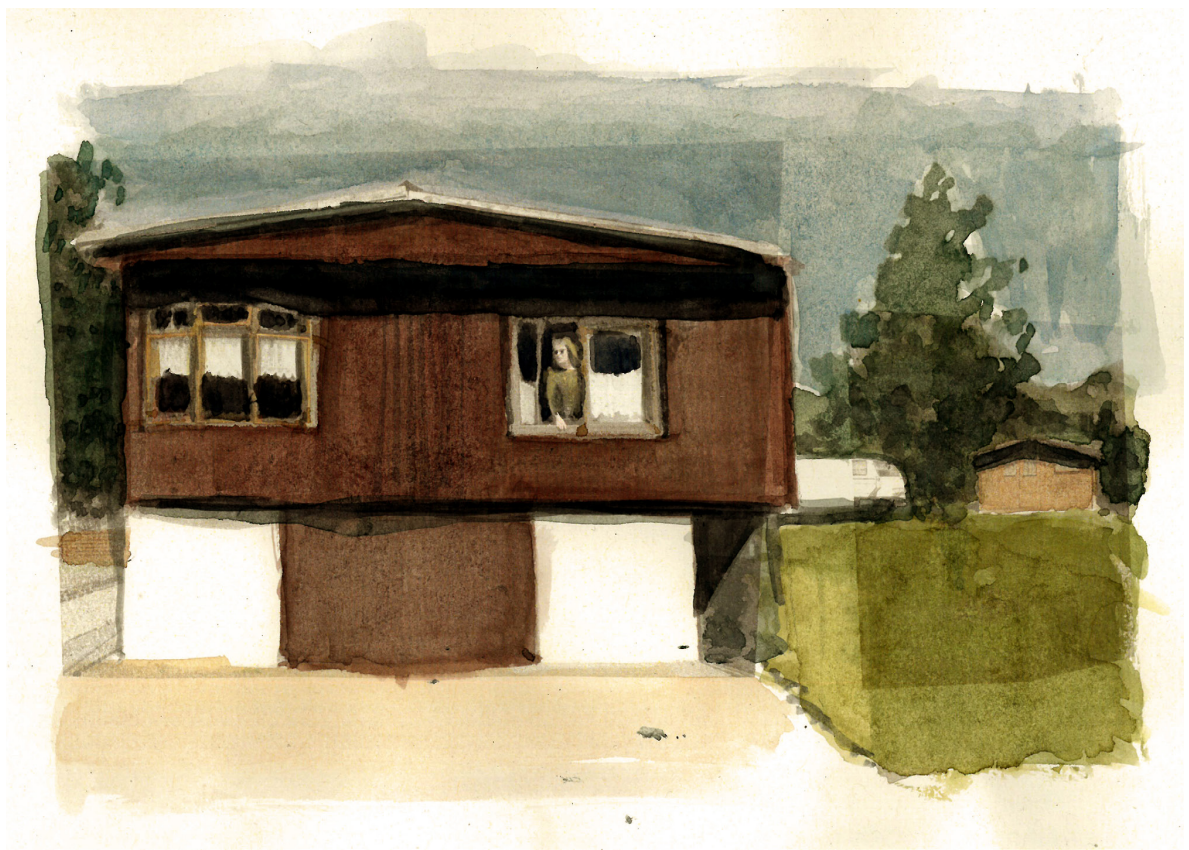


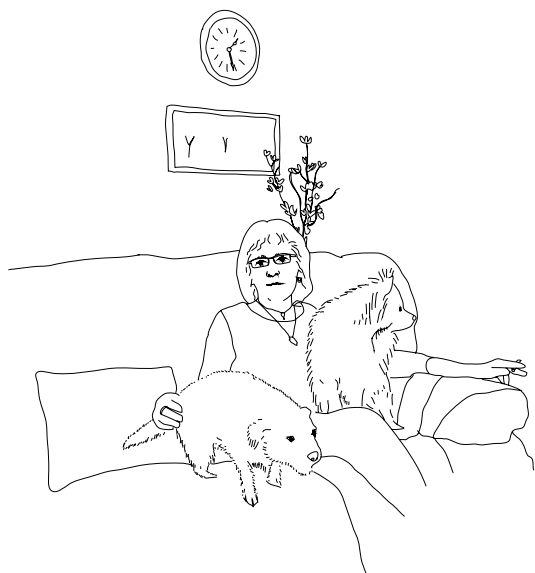


superficie totale : 54,6m<sup>2</sup>



Monique





Monique et Le Grand Joseph, depuis 11 ans  
 et depuis 1990, 300 euros + charges  
 + : entraide (repas, repassage, entretien  
 extérieur)



superficie totale : 70m<sup>2</sup>

les campings  
habités  
:  
l'*autre*  
identité

Lorsque nous avons fait la visite, c'était lors d'une journée d'hiver en Février, nous étions accompagnés par l'assistante sociale en charge des domaines autour de la commune où le projet avait lieu. Elle avait prévenu des habitants, nous en avons rencontrés six et été accueilli dans leurs habitations. Nous avons bu des cafés et discuté, brièvement de leur parcours, un peu de leur vie au sein du camping, fait des mesures, des photos, des dessins. Le cadre des visites, le rôle que l'on incarnait « les architectes », ainsi que l'intermédiaire de l'assistance sociale - qui avait aussi sélectionné les personnes que nous rencontrerons - ne rendent absolument pas exhaustif le point de vue que nous avons pu avoir sur cette question. Néanmoins, la visite des lieux était très parlante. On voyait bien que certains ne vivaient pas du tout la même chose que ceux que l'on a vu, des habitations beaucoup plus rudes, des regards croisés plus lointains, ou des mots échappés ici ou là qui signifiaient beaucoup. L'orientation de ma perception est celle de l'architecte : nous proposons un projet, nous n'étions pas là pour dénoncer, mais pour comprendre comment cela passait, et voir quels étaient leurs manières de vivre. C'est donc une vision essentiellement basée sur l'espace, qui se veut être une vision plus douce de la thématique, en m'intéressant au cadre de vie et à l'investissement des habitants en son sein.

Pour cet exemple donc, je me base sur mes propres expériences – à la fois de ce que j'ai vu et de ceux que j'ai rencontré, mais aussi de toutes les recherches que j'ai pu faire sur le sujet tant dans la conceptualisation de logements neufs à leur destination, que de lectures, de films, de discussions, d'observations diverses qui ont nourri ma réflexion. Ce n'est donc pas une réflexion exhaustive, ni très située (donc scientifique) mais je souhaite l'assumer dans cet entre-deux.

Habiter  
le temporaire

Les « habitants permanents » désignent les communautés éclectiques formées dans les zones résidentielles appelées camping ou *domaines*. En retrait de la ville, en retrait de la vue, on ne connaît pas forcément réellement le phénomène, on en parle peu. Pourtant ne serait-ce qu'en région wallonne en Belgique, c'est presque 10 000 personnes. Comme le sont les sans-abris, les habitants permanents sont désignés par leur situation, et la formulation même que l'on a trouvé montre cette ambiguïté : ils sont « permanents » dans une situation qui n'est pas censée l'être, c'est comme cela qu'on les désigne. Ils choisissent (ou non) donc un lieu pour vivre qui n'est pas destiné à être habité, mais simplement traversé de temps à autre, qui n'est pas conçu autrement que pour le temporaire. Autrement dit, ce sont des espaces fragiles, avec des matériaux de basse qualité ou peu appropriés, des systèmes d'isolation « limites », et des espaces plus confinés. Mais, on peut venir y habiter comme on a pu venir y passer des vacances, certains n'ont pas choisis certes et se sont retrouvés ici mais pour d'autres les raisons peuvent être proches : pour l'air, la nature, l'extérieur<sup>35</sup>, et pour le voisinage.

Les premiers habitants se sont installés dans la fin des années 70, et c'était davantage des jeunes familles. Le camping était une forme de village constitué d'habitants permanents et d'autres temporaires, les enfants grandissaient ensemble, et il y avait une bonne entente dans le voisinage, des espaces et activités en commun dynamisaient le lieu. Cette première appropriation du camping est en réalité un détournement. Ce qui avait été prédit comme

35. « Souvent isolés et enclavés, les domaines résidentielles profitent cependant d'un cadre particulier - propre à leur héritage d'équipement touristique - : au bord de l'eau, calme, vert. » in Karbon' architecture (2015), « Esneux, étude et avant projet de 10 logements pour habitants permanents », dossier présentant un projet d'architecture, Bruxelles.

«  
La brique dans le  
ventre  
»

usage : des habitations sommaires dans la nature à vocation touristique deviennent des véritables lieux d'habitations, et la caravane, la maison. Alors le propriétaire du camping devient le gestionnaire d'une petite communauté, la régie d'un immeuble d'habitations, et en même temps la figure garante du lieu. L'espace est donc détourné de sa fonction première mais contrairement à d'autres types de détournement<sup>36</sup> il l'est sans que celui-ci soit vacant auparavant, sans qu'il soit dépourvu de ses usages. Cela signifie qu'on ne cherche pas à en faire devenir autre chose, mais bien que l'on y détourne son sens, qu'on cherche à investir cet espace *autre*, à habiter le *temporaire* l'endroit dans lequel, quelque part, ça serait toujours les vacances. Et partir en vacances, c'est à la fois la recherche d'un cadre différent – ici arboré, calme, au bord de l'eau –, d'un temps différent et d'une manière d'être et de faire autres – se délasser de nos habitudes quotidiennes qui nous contraignent, faire autre chose comme bricoler, se promener, flâner. Aujourd'hui, néanmoins, l'utopie de la communauté et de la communauté solidaire se dissout – se retrouvent ici beaucoup de personnes seules, isolées, âgées, et d'autres qui seraient simplement dans la rue sinon autant que les campings deviennent un marché fructueux pour les marchands de sommeil. Les campings sont donc à nouveau détournés, par d'autres usages moins heureux.

« Partir en vacances, c'est se mettre en retrait de l'agitation ordinaire. Se mettre en retrait de l'agitation du monde, par le vide, le repos, la petite mort sociale. Mais se mettre en vacance aussi de l'ordinaire de la vie, pour créer une rupture, et pouvoir s'inventer différent. En d'autres termes, entrer dans le processus identitaire, qui est l'exact contraire du retrait » p. 250

Néanmoins, le mythe ne quitte pas ce lieu pour ceux qui l'investissent. Le mythe change voilà tout. La forme urbaine elle même nous guide dans ce changement : « les domaines se composent de la même manière qu'un quartier de lotissement, ils sont divisés par parcelles, organisées et orientées par des voies d'accès<sup>37</sup> ». Ceux qui viennent s'installer ici par choix se retrouvent dans une autre forme de lotissement, en retrait du territoire urbain avec ses quatre façades et un jardin car « être ici plutôt que dans un logement social en ville » est un critère de choix. Mais ce n'est pas tout à fait un lotissement :

« La particularité de l'urbanisme des domaines réside dans la composition et l'occupation des parcelles. Celles-ci ont une superficie de 140 à 250m<sup>2</sup>, beaucoup plus petite qu'une parcelle de lotissement (entre 500 et 1500m<sup>2</sup>). Certains en regroupent deux. Clôturées pour la plupart, elles sont occupées par l'habitation (caravane résidentielle appropriée), la caravane mobile, et les abris de jardins. L'habitation se situe latéralement ou en fond du jardin, qui crée une forme de mitoyenneté : elles sont mises l'une contre l'autre mais orientées différemment. Le jardin est utilisé à la fois comme entrée, atelier de travail, lieu de stockage et espace de sociabilité.<sup>38</sup>»

36. « L'appropriation ne peut se confondre avec une pratique proche d'elle mais distincte : le détournement. Un espace existant, ayant eu sa finalité (sa raison d'être, conditionnant formes, fonctions, structures) peut se trouver vacant et ensuite détourné. Donc réapproprié à un usage autre que le premier (...). Le détournement et la réappropriation d'espaces ont un grand sens et peuvent servir d'enseignement pour la production d'espaces nouveaux. Il se peut même que pendant une période difficile, au sein d'un mode de production (capitaliste) menacé et tendu vers sa reconduction (reproduction des moyens de production) les détournements aient plus de portées que les tentatives de création (de production). Ainsi les communautés s'installent dans des espaces morphologiques antérieurs, non destinés à la vie communautaire. » in Lefebvre, H. (2000), La production de l'espace, Paris : Anthropos, p. 194-5.

37. Karbon' architecture (2015), « Esneux, étude et avant projet de 10 logements pour habitants permanents », dossier présentant un projet d'architecture, Bruxelles.

38. Ibid.

Le camping prend la forme d'un lotissement tout comme la caravane ou le chalet deviennent la « maison quatre façades » :

« La caravane résidentielle est à la base de l'habitation des domaines. Une caravane résidentielle mesure 2,7x9 mètres ou 3x10 mètres, et n'est pas tractable. Elle correspond à un plateau de semi-remorque et constitue la structure de base, autour de laquelle des extensions vont pouvoir s'ajouter. Sa forme évolue jusqu'à perdre parfois complètement l'ossature initiale : certains construisent et laissent, certains construisent et ôtent la caravane elle-même.

De même, son apparence va beaucoup changer selon les occupants (propriétaires ou locataires) : bardage, peinture, soubassement, terrasse, veranda... Malgré l'exiguïté de l'habitation (de 40 à 70m<sup>2</sup>), les caravanes s'organisent autour d'espaces de vies distincts. Cependant, l'absence d'espaces proprement dédiés à la circulation en fait un espace continu : on entre souvent dans la cuisine, il n'y a pas de couloirs, les pièces sont dépendantes les unes des autres. Tous les éléments d'un habitat classique sont présents mais optimisés au maximum. L'habitation est aussi sans cesse en rénovation, agrandissement. »

Par ailleurs, au delà du mythe qui ne « ne serait être un objet, un concept ou une idée » mais « un mode de signification », « une forme »<sup>39</sup>, l'accès à la propriété est un autre critère très présent dans les discussions que nous avons eu. La stabilité et l'indépendance représenté par l'acquisition du bien est fondamental : être propriétaire de sa caravane ça signifie que ce n'est pas être propriétaire du sol et de la terre, mais c'est être propriétaire quand même.

## Expérience du corps, oubli de soi

Vivre dehors, avoir un jardin, être propriétaire, ne pas être dans la ville sont des données relatives à l'occupation d'un territoire, et la considération d'un choix dans ce type d'habitats habituellement considérés comme marginaux et donc nécessairement non choisis. Mis à part ces données-ci, les habitants permanents formalisent d'autres types de liens avec leur environnement. D'abord, la taille des parcelles et donc la proximité de son voisinage fait qu'il n'est jamais complètement isolé, pour autant il possède véritablement son espace et ses clôtures. De cela, naît des amitiés, de la solidarité ; même si l'ensemble ne forme pas nécessairement un groupe. Les habitants permanents se retrouvent dans un même lieu, et une même situation, mais la communauté n'est pas choisie et ils ne représentent pas une entité homogène : au même titre que les sans abris, leur situation ne peut leur conférer un statut ou une identité commune.

Pourtant, de l'extérieur ou du proche, on leur en donne une, bien souvent on les appelle « les baraquis ». Un des habitants nous racontait que même le Delhaize du coin les refusaient parce qu'ils habitaient ici. Cette identité est donnée par une image très négative véhiculée par les campings habités. Ils n'en sont pas responsables mais cela influe de manière importante sur leur isolement. On sort ou fait moins de choses « à l'extérieur ». Ce à quoi ils échappent donc en restant au sein du domaine ressemble au bruit de la ville : le regard des autres. La distanciation géographique de ces sites ne rendent pas les habitants visibles d'un quartier, d'un voisinage, et ainsi les protègent un temps de la stigmatisation dont ils peuvent faire l'objet.

Aussi, d'une autre manière, le rapport à soi peut se construire ou se construire par l'investissement concret de leur habitation. La caravane ou le chalet n'étant pas prévu véritablement pour s'y établir à long terme, mais aussi parce que l'image déglacée ne correspond véritablement à celle de l'habitat qu'ils souhaitent, les habitants permanents sont pour la plupart actifs dans le bricolage, l'aménagement, voir les petits chantiers de leurs habitations :

« De plus, aucun agencement, chalets, ou caravanes ne sont semblables. Des compositions se retrouvent, mais la plupart des installations font l'objet de d'une appropriation et d'une customisation très fortes de la part de ses habi-

39. Barthes, R. (1957), *Mythologies*, Paris: le Seuil, p.211.

tants. Enfin, une série de matériaux, d'objets divers étaient stockés dans l'espace du jardin : à chaque fois, parce que l'on refaire ci peut être ici, ça peut être là. Les habitants sont actifs dans la construction de leur habitat, ce sont eux qui le font, ils se font aidés ou aident, mais cela rend compte d'une appropriation très concrète de l'espace.<sup>40</sup> »

Enfin, la campagne dans laquelle les sites se situent est en réalité un cadre attirant et reposant, qui dépasse simplement le rapport au vu et au perçu. Jean Claude Kaufmann, à propos des classes populaires ou ouvrières qui partent en vacances, affirme : « ce qu'elles vont chercher à la campagne, n'est pas la campagne en elle-même (ni sa nature quand elle est trop rugueuse, ni ses traditions du terroir), mais bien un rapport à la vie.<sup>41</sup> » Ce qu'apporte l'univers des campings, et le mode d'habiter qu'il confère se passe dans un cadre englobant « un décor, dessinant une sorte de bonne distance avec le monde » car la campagne n'est « jamais radicale, elle est douce. Intermédiaire. » (Urbain, 2002 cité dans Kaufmann, 2004). Cela rejoint un peu l'idée selon laquelle, s'installer dans un domaine, serait s'installer dans une sorte de vacances permanentes et par cela se mettre en retrait de l'agitation, de l'ordinaire « pour créer une rupture, et pouvoir s'inventer différent » (Kaufman, 2004).

Le camping est une alternative, une transposition, une réduction, d'une forme de village, où chacun aurait sa maison « quatre façades », mais l'on vivrait quand même ensemble dans une forme de communauté. C'est aussi un espace sauvage, dans lequel on s'installe et dont on domestique un espace. C'est le lieu où une identité s'efface pour en dévoiler une autre où l'individu est acteur.

.....  
40. Karbon' architecture (2015), « Esneux, étude et avant projet de 10 logements pour habitants permanents », dossier présentant un projet d'architecture, Bruxelles.

41. Kaufmann, J.-C. (2004), *op. cit.*, p.248.

« On a souvent dit que l'anthropologue était surtout un observateur et un analyste des faits sociaux. Selon Geertz, c'est principalement un écrivain.<sup>42</sup> »

---

42. Abèles, M. (2012 (2008)), op. cit., p. 93.

## l'in-discipline : les manières .

Si je considère mon expérience, l'essentiel de l'apprentissage en école d'architecture se base sur un désapprentissage: désapprendre à apprendre, et apprendre à construire une manière propre de faire. Les outils traditionnels d'apprentissage ainsi que le procédé institutionnel d'enseignement s'amenuisent au profit d'autres: l'atelier remplace la salle de classe, le dessin, l'écriture. En sociologie tant qu'en anthropologie, le désapprentissage s'opère autrement: c'est l'apprentissage de la déconstruction. Les manières de faire sont en prolongation d'un enseignement reçu auparavant, par l'institution de classes théoriques, et par le processus principal d'écoute, de lecture et d'écriture mais aussi de mise en situation pratique. Si on fait interférer les deux, disons que l'approche architecturale tend à créer un processus qui intègre autant le faire que l'apprendre, dans des échelles micro et macro qui ne sont pas en contradiction. Tandis, que l'approche socio-anthropologique amène une donnée réflexive qui rend son approche plus humble et réceptive à l'écoute de ceux dont elle parle. Dans les deux cas, l'approche *empirique* en est un fondement qui ne se place pas au même point mais qui les confère peut-être dans une même typologie de discipline: qui serait non dogmatique.

Toute théorie ne se formalise en dehors d'observations réelles nous disait Tim Ingold, pour autant aucune mise en pratique ne peut s'appliquer en étant purement et simplement le produit d'une théorie. En s'appuyant désormais non plus sur les discours faisant référence aux disciplines en tant que disciplines - à leurs méthodes et contradictions d'ordre réflexive - mais bien sur leur vécu et leur mise en pratique, nous nous intéressons aux incohérences inhérentes entre l'*utopie* et le *topos*, ainsi qu'aux marges et interstices des *disciplines*.

## discipline et discipline

Michel Foucault, philosophe, essayiste et politologue, notamment connu pour le concept de bio-pouvoir, écrit en 1975 l'ouvrage pour lequel il sera le plus reconnu *Surveiller et punir* dans lequel il décrit l'appareil disciplinaire prenant comme support la peine de prison. Ce qui est regroupé sous la notion de discipline ne l'est pas dans le même ordre rhétorique que ce que nous avons développé jusque là, néanmoins elle ne s'en éloigne pas tant et c'est en cela que nous le prenons en exemple. La *discipline* dont parle Foucault s'inscrit dans une certaine politique du corps et des corps. Si l'on transfère cette notion à celle du champ, alors on comprend que la discipline est aussi « un instrument » de pouvoir, qu'elle n'est pas simplement un cadre perceptif par lequel on observerait et mènerait une pratique, mais bien l'exercice d'une « technique spécifique d'un pouvoir qui se donne les individus à la fois pour objet et pour instrument de son exercice ». Le pouvoir dont parle Foucault n'est pas un pouvoir de second plan, un pouvoir modeste mais constant.

Le « mécanisme » que met en place une discipline est appelé effectivement « mécanisme » car intégrer une discipline signifie que l'on va *fonctionner* d'une certaine manière, *mettre en œuvre* des techniques, *opérer* des classifications, *répéter* certaines règles et certains codes... Le poids de la discipline n'est donc pas un poids d'héritage comme on pourrait souvent le croire et selon lequel il faudrait s'ancrer dans telle ou telle type de tradition mais un pouvoir effectif. La discipline vogue en deux sens, d'une part il vise chez l'individu la « croissance de ses habilités » (Foucault, 1975) en même temps que l'« alourdissement de sa sujétion »: sans le savoir, sans en prendre conscience, le sujet discipliné est « plus obéissant qu'utile » (Foucault, 1975). La docilité est l'obéissance, elle s'opère par l'institution, la cotation, l'emploi du temps, la critique, la réflexivité... une série de dispositifs en somme qui vont tacher de

réduire l'émancipation du sujet et de le former dans « un rapport de sujétion stricte » (Foucault, 1975).

La discipline donc fatigue sans le faire savoir car elle assigne un rôle et des habilités, des *bonnes* et des *mauvaises* manières, un héritage dans lequel s'intégrer, un cadre qu'il faut sans cesse respecter, et dans lequel il faut non seulement se tordre pour y correspondre, fuir tout ce qui cherche au fond de nous à renoncer, en *produisant* utilement, rapidement et de manière intéressante mais sans déborder. La discipline comme champ est donc aussi disciplinant, réduisant l'expérience individuelle au profit de la cohérence identitaire du groupe. Mais comme l'enseigne le théoricien des sphères, Peter Sloterdijk « un sujet ne peut se penser comme contenu, limité, enserré et occupé<sup>43</sup> », sa difficulté réside la lutte donc d'assumer ou de mettre en retrait au sein de la discipline, sa propre *indiscipline*. Ce fut le cas notamment de Sophie Caratini, lorsqu'elle publia « Les non-dits de l'anthropologie <sup>44</sup> » en 2012 où elle dévoile « les coulisses » du métier d'anthropologue qui « par gêne ou crainte de nuire à l'image de leur discipline » n'avaient jamais été exprimés. En l'ouvrant, page 5, il y a écrit à propos de la collection « Les non-dits » : « une pratique, une discipline, une science affectent profondément les individus qui s'y consacrent. Mais une telle empreinte n'a-t-elle de valeur subjective, se pourrait-il qu'elle éclaire en retour les objets, les concepts et les méthodes en jeu ? » La véritable science donc si elle doit exister ne peut se faire que dans un champs limité et limitatif de l'expérience que le cadre lui permet mais bien dans « l'entrelacs des intérieurs partagés, au sens propre et au sens figuré<sup>45</sup> » car est complexe l'exercice de la discipline, et celle-ci n'existe pas, contrairement à ce qu'il laisse apparaître par le développement et l'enveloppement d'une série de questions pourrait croire, dans une visée purement émancipatrice.

## l'errance comme méthode

Sophie Caratini expose une série de situations dans lesquelles elle se confronte aux impasses d'une méthode, l'impasse d'une théorie, et la confrontation au soi dans laquelle elle se retrouve. Elle développe passage sur la question de l'errance qu'elle définit comme « l'attitude qui accompagne toute véritable quête », selon elle :

« errer dans les livres comme dans l'expérience sans se préoccuper des découpages disciplinaires ou idéologiques est le seul moyen d'avoir une chance de découvrir des connexions inédites et de pouvoir ensuite expérimenter de nouvelles hypothèses. Ouvrir la pensée à d'autres possibles impose donc soit de disposer d'une masse de savoir telle qu'elle engendre sa propre émancipation, soit de n'avoir pas mémorisé ces lignes de démarcation qui morcellent les phénomènes et figent la représentation dans des systèmes clos. Il faut oser s'affranchir du connu, abandonner ses points de repère et prendre le risque de se perdre dans les interstices pour pouvoir inventer.<sup>46</sup> »

L'expérimentation fait partie de l'expérience, la mise à distance ou la soustraction du sujet au sein même de l'expérience fait partie intégrante d'un processus dans lequel le sujet ne suit de recettes pré-établies. Penser en « perte de temps », en « impertinence » ou en « paresse », l'errance fait pourtant partie prenante d'un processus constructif du *faire*. Elle est comme la phase absente permettant le recul nécessaire pour reprendre et réajuster ce qui a été rapidement établi, mal orienté. C'est une manière de reprendre à zéro, de redécouvrir à nouveau, même dans un travail avancé. Si la construction ne pouvait passer que par la production ou l'action, alors les temps de pauses se situeraient effectivement que comme des temps d'arrêts, sacralisant les *blocages*. Mais en réalité, ce n'est qu'une manière de voir le temps de pause, le temps qui passe. Car l'errance ne signifie pas l'absence de pensée, bien au contraire,

43. Sloterdijk, P. (2010 (1998)), *Bulles, Sphères I*, éditions Pluriel : Paris, p. 96.

44. Caratini, S. (2012 (2004)), *Les non-dits de l'anthropologie*, Paris : éditions Thierry Marchaisse.

45. Sloterdijk, P. (2010 (1998)), *op. cit.*, p. 106.

46. Caratini, S. (2012 (2004)), *op. cit.*, p.136.

et c'est une autre forme de pensée qui s'y développe, une pensée qui s'autorise, ni ne censure pas et surtout ce qu'elle a d'ignorant.

« La connaissance s'élabore selon une déambulation paradoxale dont l'ignorance est une des conditions. L'ignorance est un effet qui peut être obtenu par l'inertie de la paresse, ou, à l'inverse, à travers une démarche volontaire qui pousse à délibérément ignorer – au sens de refuser de mémoriser ou de considérer – les grilles de lecture, qu'elles soient de jugement ou d'analyse, c'est-à-dire la plupart des interprétations.<sup>47</sup>»

L'errance dont parle Caratini est déjà pensée en tant qu'outil et moyen de formalisation de la connaissance. Accepter l'errance, c'est accepter de ne pas maîtriser l'ensemble d'un processus, accepter ses propres défaillances, considérer sa propre ignorance et finalement cela se rapproche de l'empirisme radical développé par le philosophe anglais William James au début du XX<sup>e</sup> siècle. L'empirisme radical en fait signifie ce que d'autres pourraient la pleine conscience, c'est-à-dire de ne pas séparer le pensé du vécu : « nous pensons tout naturellement que les pensées sont faites d'un certain type de substance et les choses d'un autre mais (...) il n'existe pas de matériau de pensée qui diffère du matériau de chose.<sup>48</sup>» Si l'on prend en considération cela alors la formalisation de la connaissance quelque part ne peut se séparer de l'expérience, et le « point de vue », le « ressenti » sont autant de données à prendre en compte lorsque l'analyse intervient. Selon James, « subjectivité et objectivité n'ont pas à voir avec la composition originelle d'une expérience mais la classe dans laquelle cette dernière est rangée », « les classifications dépendent de nos buts du moment » et « selon les buts que l'on poursuit, il est commode de prendre les choses, dans un certain ensemble de relations ou dans un autre <sup>49</sup> ». Ne pas considérer l'errance, c'est aussi mettre de côté la subjectivité qui pourtant est un apport essentiel à la justesse et à l'ancrage d'une recherche.

«  
courir  
après  
des lunes  
»

La discipline impose des codes et une attitude, pour autant elle n'est jamais un objet purement identifiable, il est parfois difficile de savoir si l'on se situe à l'intérieur ou à l'extérieur, parfois l'on met un pied de côté ou l'on dépasse ses cadres sans bien sans rendre compte. Il s'agit alors de se repérer soi-même vis à vis d'un champ davantage que celui-ci nous repère. Mais l'équation si déjà difficile pour celui qui n'a qu'une discipline et qui est clair avec celle-ci, est magistralement complexe dans l'entre-discipline<sup>50</sup>. Alors l'errance peut être prise comme méthode mais le plus gros travail serait d'en trouver sa discipline. Car il faut choisir son camp et trouver son cheval de bataille. L'entre paraît dispersé, indéfini, peu clair, incompréhensible... Choisir de ne pas choisir est prendre une liberté que l'on paie en contrepartie par l'exclusion et donc la non-protection des cadres que confère le choix d'une. C'est un peu se placer en électron libre, en étant possiblement attaqué et critiqué de toutes parts.

Cette réflexion vient d'une surestimation de l'apport de la discipline sur nos ressentis, et nos manières de faire. Ce que la discipline apprend en réalité c'est à être dans l'expérience, pour autant, l'expérience c'est nous, avec nos deux jambes qui peuvent seulement la vivre. Ce n'est parce que c'est elle qui nous a fait rendre compte que nous avions ces deux jambes et que par conséquent nous pouvions être dans l'expérience, que nous lui devons du coup les lui

47. Ibid, p.137.

48. James, W. (1904), *Essai d'empirisme radical*, Paris : Flammarion, p. 118.

49. Ibid, p. 119.

50. Dans mon cas, l'architecture est ma première discipline, j'oriente ce mémoire en anthropologie mais il s'inscrit dans un master dont la sociologie est le deuxième pan, mes références sont à la base davantage des philosophes, et j'ai passé l'année dans un atelier d'artistes. En parlant seulement avec un ami de l'ambiguïté entre l'anthropologie et de la sociologie, et du choix à faire s'il devait s'imposer, je me suis fait la réflexion que c'était comme devoir choisir entre son père et sa mère : choix impossible si l'on y réfléchit.

sacrifier. L'énergie à chercher la correspondance ou la cohérence est parfois une énergie vaine car en réalité, ce n'est rarement vis-à-vis de nous que nous cherchons la justification. Pour parler de cela, je reviendrais sur une partie de chapitre de Jean-Claude Kaufmann, nommée « Les identités douces » :

« Trop de questions, trop de maîtrise de sa pauvre vie donnent parfois à l'individu l'impression qu'il n'est bon qu'à courir après des lunes. Il tente de s'arrêter, rêvant d'être simplement en tête-à-tête avec lui-même, en quête d'une sérénité parfaite. Rêve illusoire. Car le plus gros de la fatigue ne vient pas de l'extérieur mais de lui-même, du plus profond de la petite fabrique intime à inventer le soi : la machine à images et à pensées se remet inexorablement en marche, entraînant dans son petit cinéma éclatant d'émotions. L'individu seul parvient d'ailleurs mal à fixer ses limites et à s'y isoler ; il doit se lover dans des enveloppements divers pour oublier un instant les images flamboyantes et les feux questionnant qui le brûlent de l'intérieur. Face à l'agitation extérieure et intérieure, au stress de l'activisme, aux interrogations toujours plus nombreuses assorties de toujours moins de réponses, aux mises en image de soi les plus folles et les plus inventives, il lui faut un deuxième temps de la vie beaucoup plus calme et sécurisant.

Il le trouve dans des enveloppements (variante moderniste du retrait dans les petits mondes) où il se regroupe et où toute la fatigue d'être soi semble soudain oubliée un instant. Des enveloppements où il n'est qu'un être là sans rien d'autre : où il arrive même que cette conscience s'estompe. Il n'est plus alors que repos, agréable quand l'enveloppement est doux. Des enveloppements qui ne doivent être ni trop durables ni trop contraignants. Ni trop éphémères ou diaphanes non plus. Saisissant fort sans emprisonner ni aveugler trop à la fois. Doux à vivre sans questionner. Intenses et faciles à la fois. Mille instruments divers peuvent être utilisés pour construire la sagesse de ce bien-être momentané, communiant dans l'idée d'une totalité hors du monde agité et du temps. Une fête baignée de musique, une soudaine émotion esthétique, un bain chaud parfumé, une plongée dans l'univers d'un roman. Mais l'idéal est qu'ils parviennent à disparaître comme instruments : la sagesse harmonique la plus pure est celle d'une plénitude vide.<sup>51</sup>»

« S'intégrer », « choisir », « respecter », « correspondre » sont autant d'impératifs imposés par la discipline, une idée de *comment* être au sein de celle-ci, mais ce sont davantage des impératifs moraux que des codes de conduite vis-à-vis de la recherche elle-même. Ce n'est pas en limitant le sujet, en le contraignant de toute part, que celui-ci peut véritablement prendre possession de son art. Toute l'ambiguïté réside dans ce que cherche au fond le sujet – si sa recherche dépasse celle d'un groupe d'appartenance, c'est-à-dire si elle se concentre sur l'objet ou bien sur le cadre que l'objet lui permet d'avoir.

51. Kaufmann, J.-C. (2004), *op. cit.*, pp. 288-9.

«  
Espaces  
clos  
»

Dans le cadre – et à la suite – de mon mémoire de fin d'études en architecture, j'ai pu visiter particulièrement deux monastères : la chartreuse de Aula Dei en Espagne en novembre 2012, dont la communauté monastique venait de partir, tout juste réinvestie par une communauté religieuse, ainsi que l'ancienne abbaye cistercienne de Clairvaux, situé en Champagne en France, devenu maison centrale (prison) à la Révolution Française, en juin 2014. Ces photographies sont donc des photographies personnelles relatives à ces deux visites.









## Le monastère, l'identité silencieuse

Comme nous avons pu le voir pour la ville et le sans abris, ou bien pour le camping, les conditions d'habiter sont formalisés en grande partie par l'espace, plus ou moins grand, chargé d'histoires, vides, denses, neufs, mythiques... Le ressenti, le vécu, la perception de son corps et de son soi sont relatives à l'expérience de l'environnant, autant que dans la manière dont nous allons choisir de s'y intégrer, de ménager nos trajectoires et d'y établir notre narration (de Certeau, 1990). L'architecture a une fonction importante puisqu'elle a le pouvoir de renforcer ou de fragiliser, de protéger ou d'ignorer, d'établir ou de rendre poreux les limites du *moi* : par la mise en retrait ou la confrontation, l'établissement de lieux protégés, de lieux intimes où le soi peut s'abandonner. Dans les exemples précédemment cités, l'identité suggérée procède par l'effacement de la personne au profit de la matérialité de son corps, ou bien au contraire par l'investissement d'une image *autre* de soi par la réappropriation de l'espace. Dans ces deux cas, le sujet bien qu'enclos dans une situation, est libre de ses faits et gestes, et c'est cette liberté qui le valorise : d'espace, il n'a pas ou il a peu mais par conséquent il *est* de manière exponentielle. L'espace est donc un contenant et un reflet, il touche aux parts les plus intimes du *soi*, les met en exergue ou les atténue ainsi bien que dépassant le sujet lui-même, les questions qu'il confronte sont souvent vécues de manière très individuelles.

Dans le monastère, la notion d'espace est particulièrement incarnée par celle de l'architecture, l'espace n'est plus dans la suggestion mais dans l'opération : il opère, ordonne et contrôle des manières d'habiter et ce, en prenant en charge l'ensemble de la vie du reclus. Le vécu et les perceptions sont organisées et pensées bien en amont de l'espace même, bien en amont de son appropriation, depuis un temps hors de notre temps. Pour parler de monastère, nous choisirons pour support le film documentaire « Le grand silence » sur la Grande Chartreuse, en France, où le réalisateur Philip Groning, a passé 6 mois – après une demande formulée 16 ans auparavant. Silencieux, nous nous appuyerons davantage sur l'atmosphère dégagée, que sur les paroles des moines chartreux. Nous utiliserons par ailleurs seulement pour quelques éléments mon travail de mémoire « L'espace d'enfermement », sur un portrait de l'enfermement cellulaire sur un temps long, où les chartreuses constituent un des exemples.

## Un monde en dehors du monde

Le monastère est une architecture particulièrement clôturée et est un illustre exemple de ce que Foucault a nommé l'hétérotopie : c'est un espace hors du monde, hors du temps, loin de la ville, loin des hommes. L'ordre des Chartreux est fondé au XI<sup>ème</sup> siècle par Saint Bruno. Il s'est créé par l'édification d'une première forme monastique dans le domaine de la Chartreuse près de Grenoble en France, d'où est issu son nom. La spécificité de l'ordre des Chartreux se situe dans l'exemplarité de la vie solitaire qu'elle met en œuvre : importance singulière de la cellule, silence imposé et clôture impénétrable. La chartreuse est située dans un milieu montagnard isolé et éloignée de toute communauté. Le cadre confère un retrait mais aussi invite à une rudesse : il faut s'approprier et résister dans cet univers sauvage. Mis à distance, le cloître est un espace autre par excellence, c'est la production d'un lieu hors du monde formalisé par une clôture, dans un territoire isolé, une architecture et un urbanisme autonome et silencieux. C'est une retraite organisée en communauté, et instituée par un lieu, un territoire et une géographie.

Le premier élément du monastère est la clôture, qui n'y vit ne peut y entrer mais qui y vit ne peut en sortir non plus comme il l'entend. Le mur de séparation marque une distance plus lointaine avec le monde car il est pris dans un système de règles et de codes, bien plus grand que sa propre structure. Le cloître est un élément significatif du monastère : en terme architectural, il désigne une succession de galeries autour desquelles s'organisent les différents espaces (cellules ou dortoir, église, chapitre, réfectoire). Ce qui est extérieur est autre et relève d'autres intentions et fonctions : il est ce qui est vu, ce qui apporte la lumière et qui ouvre vers le ciel. Dans sa symbolique et dans les usages qui lui sont portés, le cloître est le lieu de la contemplation et de la méditation, le lieu qui établit le lien avec le ciel. D'autres espaces – réfectoires, chapelle, bibliothèques – marquent les temps communs de la communauté religieuse.

Le monastère formalise une ville, un lieu auto-suffisant, autonome bien que proche. Cette autonomie est marquée par la séparation forte d'un dedans et d'un dehors prenant part par la construction du mur de clôture. La spécificité du monastère réside dans la *production*<sup>52</sup> de la vie qu'il met en place : c'est un système pensé, un fonctionnement réglé, un espace *ménagé* à savoir « doté d'une place et de cette manière inséré c'est-à-dire rassemblé par un lieu<sup>53</sup> ».

## La retraite organisée

Ce à quoi donne place véritablement le monastère est un droit d'exister à travers la spiritualité, la contemplation, le silence et la solitude. La situation qu'offre le monastère est une solitude organisée en groupe, ritualisée et particulièrement ordonnancée. L'ensemble des fonctions, les règles et l'emploi du temps qui régissent le lieu en sont dépendants. La vie au sein du monastère divise les espaces et les temps, individuels ou collectifs. Au sein de la Grande Chartreuse, les moines chartreux font vœu de silence, et la cellule – espace ressemblant à des petits appartements comprenant deux pièces de vies, un jardin et un atelier – est l'espace de vie principal et essentiel. Ce qui entoure la cellule lui est secondaire. L'organisation des chartreuses vise à en faire un lieu privilégié car c'est là que le moine s'engage à faire de sa vie « une seule prière continue »<sup>54</sup>. Le rôle de la cellule monastique est donc d'organiser la vie solitaire en mettant en place les éléments et les temps de la retraite individuelle. Parce que « la solitude permet la méditation, le recueillement, le repentir »<sup>55</sup>, la cellule alors incarne le dispositif spatial le plus approprié et est indissociable de sa vocation méditative.

Le monastère s'inscrit aussi dans une temporalité propre. Le temps monastique est un temps choisi. Il n'est limité que par le sermon de Dieu, le chemin que l'homme religieux met en place pour y répondre et par la fin de la vie, le passage à la vie éternelle. Le choix dont le moine fait oeuvre est donc le choix du reste de sa vie, de sa vie terrestre. La conception religieuse définit le caractère vocatif du monastère et des raisons qui guident le moine à son engagement : ce temps est le travail laborieux du salut, celui qui mène à la vie éternelle. En somme, le monastère est l'établissement du passage de la condition humaine du moine à la rencontre divine, le temps qu'il définit est un chemin.

- .....
52. « Dans l'acceptation large, les hommes en tant qu'êtres sociaux produisent leur vie, leur histoire, leur conscience, leur monde. » in Lefebvre, H. (2000), p.83.
53. « Un espace (Raum) est quelque chose qui est « ménagé » (introduit après un aménagement qui a rendu libre une place), rendu libre, à savoir à l'intérieur d'une limite (...). La limite n'est pas ce où quelque chose cesse, mais bien, comme les Grecs l'avaient observé, ce à partir de quoi quelque chose commence à être. (...) Ce qui a été « ménagé » est à chaque fois doté d'une place et de cette manière inséré c'est-à-dire rassemblée par un lieu. » in Heidegger, M. (1958), « Bâtir, habiter, penser », conférence prononcée au mois d'août 1951 à Darmstadt in Essais et conférences, Paris : Gallimard, p. 183.
54. « Qui persévère sans défaillance dans la cellule et se laisse enseigner par elle tend à faire de toute son existence une seule prière continue. Mais il ne peut entrer dans ce repos sans passer par l'épreuve d'un rude combat : ce sont les austérités auxquelles il s'applique comme un familier de la Croix, ou les visites du Seigneur, venu l'éprouver comme l'or dans le feu. Ainsi, purifié par la patience, nourri et fortifié par la méditation assidue de l'Écriture, introduit par la grâce du Saint Esprit dans les profondeurs de son cœur, il pourra désormais, non seulement servir Dieu, mais adhérer à lui. » Statut 2, chapitre 3 « Les moines du cloître », Les moines du cloître. Ordre des chartreux.
55. Perrot, M. (2009), *Histoires de chambre*, Paris : Le seuil, p.105.

## Le silence

Le monastère est une hétérotopie à double sens : c'est un espace transitoire, il incarne le passage, organise la méditation et la contemplation et en même temps, il a été conçu pour, son organisation nait d'une volonté planifiée et instituée. En ce sens, il n'est pas un espace résiduel ou détourné dans lequel le silence et la solitude pourraient s'organiser librement mais bien ce qu'Erving Goffman appelle une institution totale<sup>56</sup> c'est-à-dire un établissement prenant en charge l'ensemble de ce qui constitue la vie d'un individu. L'organisation de la vie de celui-ci passe tant par une hiérarchisation et structuration précise des espaces et des fonctions mais aussi de son temps. Le moine suit à la lettre les prédicats d'un emploi du temps, régi par l'Ordre dans lequel il a formulé ses vœux. Le monastère est un *autre* espace, un espace intermédiaire mais où quelque part l'entrée est définitive.

Le lien que tisse - en dehors de ses croyances et de ce qui le mène ici - le moine au lieu est un lien de subordination, la communauté qu'il intègre va choisir en partie pour lui et lui dicter précisément une manière de vivre. En entrant dans le monastère, le moine se défait de l'identité, il quitte ses habits et on le rebaptise ; il se défait de lui même pour se mettre en retrait, pour naître à nouveau et autrement. Le processus de dépersonnalisation (Goffman, 1968) est mis en place aux portes du cloître et se poursuit tout au long de la vie monastique. Ainsi, le choix que fait le moine est radical tant dans le mode de vie qu'il va choisir que dans le signifiant et l'impact que cela va avoir pour lui. L'identité créée est une identité silencieuse, c'est-à-dire qu'elle est tue. Le moine se débarrasse de ce qui l'a mené là, quitte toute image ou représentation de lui même jusqu'à se défaire de son nom. Il choisit le silence comme condition sine qua non à sa propre existence à la recherche quelque part d'« une sagesse anti-identitaire poussée à l'extrême (...) un désir de vivre, mais de vivre autrement. »<sup>57</sup>

Le monastère est rendu particulier par l'hyper-permanence de ses fonctions et de ses règles tandis que le monde autour demeure toujours changeant, évoluant et mutant sans cesse. Il est une forme absolue et radicale qui encadre une autre manière de vivre - en retrait.

---

56. Goffman, E. (1968), *Asiles*, Paris : éditions de Minuit.

57. Murray Schafer, R. (1977), *Le paysage sonore*, Marseille : Wildproject, p. 367,



Si l'on considère ces trois exemples, l'espace qui ne serait pas identitaire est un espace de retrait, qui cherche un « hors du monde ». Cet « hors du monde » se formalise par l'hyper-présence et l'effacement dans l'espace public, la mise à distance géographique, ou bien l'isolement radical et choisi. Cet « hors du monde » s'établit dans une temporalité plus ou moins longue, mais elle est pleine dans le temps choisi. Le retrait ne peut être détaché d'une lecture du soi et de l'identité. Pour Jean Claude Kaufmann, le retrait est un « aspirant à l'absolu de l'inexistence sociale, au sens totalement donné par ce qui est, dans l'instant » (Kaufmann, 2004). C'est une forme de laisser aller pour soi, et à soi « se laissant calmement envahir par des bribes de rêves, de vagues projets, des sensations au-delà du reflet, quelques passions modérées » (Kaufmann, 2004). Mais le retrait est rarement établi comme forme définitive, on se retire un temps, c'est un temps souvent d'entre-deux<sup>58</sup>. La particularité de ces configurations d'espaces et de la vie qu'ils proposent, c'est que le retrait y est permanent, seul l'individu le quitte ou non. Dans les différents exemples que nous avons donné, la question du choix est primordial puisque dans toutes formes existent sont double : le globe-trotter est aussi un sans-abri, l'« habitant léger » (résidant en « habitat léger ») peut comparer sa situation à l'habitant permanent ou à l'inverse la prisonnier au moine.

La formalisation d'une question et son explicitation par l'écriture se donne à travers un cadre, des codes, des règles à respecter, des méthodes à appliquer : la formulation, la citation, le plan, la liaison. Pour autant, les mots parfois ne disent pas tout, l'écriture n'est pas seule qui peut dire, elle peut souvent mal traduire, et est toujours finalement un langage ou un récit. Ce que l'on voit n'est pas toujours retranscriptible, traduisable, éditable, traductible. Alors, il y a d'autres moyens : l'image, le dessin, ou l'objet, en dire plus, ou autrement<sup>59</sup>. Le silence alors peut s'observer et se comprendre, « des mots entre les lignes » peuvent s'entendre sans s'interpréter fausement. Le *faire* au sens non pas de mettre en forme une pensée relative à question mais au sens de *documenter* par narrations, textes, photographies sont autant des sources et matières d'histoires, qui racontent autant et parfois plus que toute description. L'écriture efface l'interaction, gomme l'hésitation, le souffle entre les mots, les tics et les tocs le ton de la voix, ce que Deleuze et Gattari nommerait « la puissance immanente de corporéité de toute la matière et dans l'esprit de corps qui l'accompagne » (Deleuze & Gattari, 1980 cité dans Ingold, 2013).

L'identité est multiple et complexe, et « l'individu n'est pas plus unifié que ne l'est la société, il ne constitue une totalité claire que dans ses propres rêves<sup>60</sup> ». Ainsi, si il a un désir d'identité, celui-ci ne peut s'établir fondamentalement véritablement et clairement. De la même manière que le récit, le langage ou l'écriture, l'identité est une construction qui met toujours de côté, qui aplaît et gomme. Enfin, ce que permet le retrait est équivalent à un processus d'errance, c'est une autorisation propre à vivre de cet *à-côté*, à expérimenter cet *autre* soi, ces *autres* manières d'être et de faire en dehors d'un plan et de schèmes constitué. Enfin, comme dirait William James « il n'existe (...) pas de spiritualité ou de matérialité initiale de l'être que discernerait l'intuition, mais seulement une délocalisation des expériences d'un monde vers un autre et leur regroupement avec tel ou tel ensemble d'associés dans des buts pratiques ou intellectuels bien précis<sup>61</sup> », c'est-à-dire que l'expérience est première dans le processus d'être ou de faire et qu'elle ne peut se détacher du *soi* intime : au fond, l'expérience est toujours guidée par l'intuition.

58. « Le retrait est souvent là, dans cet entre-deux. Et scandé par des séquences alternatives : à l'épisode presque pur d'un être-soi par ce qui est, sans regard sur soi, succède une brusque pensée ou une émotion, entraînant quelque peu en dehors de soi. Mais pas trop, pas trop longtemps, sans chamboulement véritable du cours de l'existence » in Kaufmann, J.-C. (2004), *op. cit.*, pp. 249-250.

59. « l'image est, certes, plus impérative que l'écriture, elle impose la signification d'un coup, sans l'analyser, sans la disperser. (...) L'image devient une écriture, dès l'instant qu'elle est significative : comme l'écriture, elle appelle un lexis. On entendra donc ici, désormais, par langage, discours, parole, etc., toute unité ou toute synthèse significative, qu'elle soit verbale ou visuelle : une photographie sera pour nous parole au même titre qu'un article de journal ; les objets eux mêmes pourront devenir parole, s'ils signifient quelque chose. » in Barthes, R. (1957), *Mythologies*, Paris : le Seuil.

60. Kaufmann, J.-C. (2004), *op. cit.*, p. 55.

61. James, W. (1904), *op. cit.*, p. 123.

## Articles

Heidegger, M. (1958), « Bâtir, habiter, penser », conférence prononcée au mois d'août 1951 à Darmstadt in *Essais et conférences*, Paris : Gallimard.

Ouattara, F. (2004), « Une étrange familiarité », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], mis en ligne le 30 septembre 2007, consulté le 01 octobre 2016. URL : <http://etudesafricaines.revues.org/4765> ; DOI: 10.4000/etudesafricaines.4765

## Monographies

Abélès, M. (2012 (2008)), *Anthropologie de la globalisation*, Paris : Payot & Rivages.

Augé, M. (1992), *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris : Le Seuil.

Barthes, R. (1957), *Mythologies*, Paris : le Seuil.

Caratini, S. (2012 (2004)), *Les non-dits de l'anthropologie*, Paris : éditions Thierry Marchaisse.

de Certeau, M. (1990 (1980)), *L'invention du quotidien. 1. arts de faire*, Paris : Gallimard.

de Certeau, M., Giard, L., Mayol, P. (1994), *L'invention du quotidien. 2. Habiter, cuisiner*, Paris : Gallimard.

Deleuze, G., Gattari, F. (1980) *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille plateaux*, Paris : éditions de Minuit.

Davila, T. (2002), *Marcher, créer. Déplacements, flâneries, dérives dans l'art de la fin du XX<sup>e</sup> siècle*, Paris : éditions du Regard.

Foucault, M. (1975), *Surveiller et punir*, Paris : Gallimard.

Foucault, M. (1984), *Dits et écrits*, Paris : Gallimard

Goffman, E. (1968), *Asiles*, Paris : éditions de Minuit.

Ingold, T. (2017 (2013)), *Faire. Anthropologie, archéologie, art et architecture*. Paris : éditions Dehors.

James, W. (1904), *Essai d'empirisme radical*, Paris : Flammarion.

Joseph, I. (1984), *Le passant considérable. Essai sur la dispersion de l'espace public*. Paris : Méridiens-Klincksieck.

Kaufmann, J.-C. (2004), *L'invention du soi. Une théorie de l'identité*. Paris : Armand Colin.

Lefebvre, H. (2000), *La production de l'espace*, Paris : Anthropos.

Marot, S. (2010), *L'art de la mémoire, le territoire et l'architecture*, Paris : éditions de la Villette.

Murray Schafer, R. (1977), *Le paysage sonore*, Marseille : Wildproject.

Perrot, M. (2009) *Histoires de chambre*, Paris : Le seuil.

Sirost, O. (dir.) (2009), *La vie au grand air. Aventures du corps et évasions vers la nature*, Nancy : Presses universitaires.

Sloterdijk, P. (2010 (1998)), *Bulles, Sphères I*, Paris : Pluriel.

T. Hall, E. (1966), *La dimension cachée*, Paris : Le seuil.

## Autres

Deckmyn, C. (2014), « La place des SDF dans la ville », étude et préconisations, Marseille : Fondation Abbé Pierre, Fondation PSA – Peugeot Citroën, HSA.

Karbon' architecture (2015), « Esneux, étude et avant projet de 10 logements pour habitants permanents », document présentant un projet d'architecture, Bruxelles.

Groning, P. (2005), « Le grand silence », film documentaire, Arte production.

Trossat, M. (2013), « L'espace d'enfermement », mémoire de master section Architecture, Ecole Nationale Supérieure de Paris-Malaquais, Paris.

Ce travail de recherche procède à la fois dans le questionnement des manières de faire en anthropologie par le biais de la discipline architecturale que dans l'investigation d'une question particulière : à savoir celle de l'espace non identitaire. L'un interférant dans l'autre, la structure même de ce projet questionnera le rapport entre l'espace, la place et l'identité. Prenant pour support l'ambiguïté de ma posture – architecte, apprenti anthropologue -, j'aborde une approche propre de l'anthropologie (« Pour parler ») avant d'ancrer le sujet sur des exemples prenant part dans cette ambiguïté. (« De quoi parlons nous ? »). L'anthropologie du proche, l'ethnographie et le rapport à la discipline sont interrogés par le prisme d'une approche d'entre-discipline. Ainsi, les exemples se concentrent sur l'étude de situations et de lieux dans lesquels se développent un mode d'habiter spécifique : le sans-abrisme, le camping habité de manière permanente, ainsi que le monastère. L'espace non identitaire se veut être une approche de l'« espace autre » de Michel Foucault, à l'échelle de l'habitat et à l'échelle du soi. La question posée reste en suspens, ce travail a pour but d'approcher les prémisses d'une méthode et de construire petit à petit des outils d'un processus entre art, architecture et anthropologie.

mots clés = espace, identité, habitat, architecture, anthropologie.

Place Montesquieu, 1 bte L2.08.05, 1348 Louvain-la-Neuve, Belgique [www.uclouvain.be/psad](http://www.uclouvain.be/psad)