

Arthur Simões Caetano Cabral
& Vladimir Bartalini

Paysage et identité. Ambiguïtés et ambivalences des images

LANDSCAPE AND IDENTITY: AMBIGUITIES AND AMBIVALENCES OF IMAGES

Abstract: The central objective of this article is to raise questions about the relationships between identity, imaginary and landscape, which occur both at the individual and collective levels and which manifest themselves both in the body and in the landscape. Supported in different fields of knowledge related to the subject, such as anthropology, philosophy, psychology, sociology, we seek to highlight the instabilities, ambiguities and ambivalences responsible for the wealth of meanings and contradictions that such relationships present.

Keywords: Identity; Geographical Imaginaries; *Stimmung*; Landscape.

ARTHUR SIMÕES CAETANO CABRAL

Universidade Federal de Goiás – Regional Goiás,
Brasília
arthurscc@yahoo.com.br

VLADIMIR BARTALINI

Universidade de São Paulo, Brasília
bartalini@usp.br

DOI: 10.24193/cechinox.2021.40.19

1. Identité et imaginaire

Les liens entre imaginaire, paysage et identité forment une toile si complexe qu'elle nous oblige, que ce soit les limites de cet article ou les carences de nos connaissances, à en restreindre la portée. Concentrons-nous sur l'exploration de certains aspects de cette toile, avec un accent particulier sur les points qui sont ouverts aux ambivalences et à la diversité des interprétations et, qui par conséquent, lancent des défis aux synthèses définitives. Nous espérons ainsi pouvoir contribuer de manière minimale au développement des études sur le paysage, qui est notre domaine de recherche spécifique.

En cherchant des approches qui aident à comprendre le terme identité, on peut dire que deux ou plusieurs êtres qui ont beaucoup de traits communs sont appelés identiques, c'est-à-dire des êtres distincts, mais partageant la même identité. L'origine latine du terme *identitas* confirme la qualité ou la condition d'« être le même » (*idem*, en latin) présumée dans l'idée d'identité. Bien que les significations littérales soient bientôt épuisées par le pouvoir subversif des images poétiques et par le champ

ouvert des métaphores, c'est assez rare que l'adjectif « identique » peut être utilisé avec la rigueur du terme ce que nous permet de signaler au moins deux questions concernant la compréhension de l'identité à l'époque contemporaine : comment différents êtres peuvent-ils se ressembler au point d'établir des relations identitaires entre eux ? En quoi ce qu'on appelle l'identité d'un individu peut-il résister aux transformations auxquelles il est soumis au cours de son existence ?

Les ambivalences et les ambiguïtés par lesquelles il est possible de caractériser la notion d'identité – et, en particulier, ses liens avec le paysage – de nos jours s'enracinent dans l'histoire de la pensée et prennent des contours très variables d'une culture à l'autre. Dans *Timée* de Platon, le dialogue avec le mathématicien de Locride concernant l'origine et l'organisation de l'univers et ses manifestations sensibles a pour point de départ la différenciation entre le monde éternel et immuable des idées et les existences périssables du monde physique¹. Si le premier, dans sa condition idéale et immatérielle, n'est pas sujet à des transformations ou à la mort, s'identifiant en permanence à lui-même et s'offrant purement à l'intelligibilité rationnelle, pour le second, en échange, la possibilité d'existence est liée à la matérialité d'êtres tangibles, s'offrant à la perception sensible et aux effets de changements constants.

Le dialogue platonicien suppose que le créateur de l'univers ordonné (*kosmos*) est bon (« le meilleur de toutes les causes ») et que, dans sa création, il a adopté comme modèle « celui qui reste immuable et identique à lui-même ». En conséquence, le *kosmos* est beau (« l'univers ordonné est, de tout ce qui est devenu, le plus beau »),

bien qu'il soit visible, tangible et qu'il ait un corps. Il s'ensuit que l'univers ordonné « a été construit selon ce qui peut être capturé par le discours rationnel et par l'intelligence »², c'est-à-dire selon ce qui est identique à lui-même. On peut aussi en déduire que la notion d'identité trouve sa place dans la pensée platonicienne comme principe logique selon lequel il n'y a que la raison pure qui puisse établir des relations de coïncidence entre une entité et elle-même.

Il faut noter que les relations de similitude par lesquelles se constitueraient des existences tangibles sont abordées dans *Timée* en termes d'image et de modèle. C'est pourquoi l'identité d'une entité correspondrait, à proprement parler, à la similitude éventuellement établie, et toujours variable, entre ses manifestations sensibles, d'une part, et son existence idéale, d'autre part. Il faut aussi mentionner – pour ce qui tient aux ambiguïtés et aux ambivalences relatives à l'identité dans leurs relations avec le paysage – les manières dont il serait possible d'expliquer ou de décrire les existences matérielles du monde qui ne conduiraient qu'à des explications ou à des descriptions imprécises, ouvertes aux doutes et aux inexactitudes, exposées aux déformations et, éventuellement, sans pertinence. Bien que cela puisse paraître évident, l'affirmation de *Timée*, selon laquelle les explications (ou, par analogie, les représentations) doivent être liées aux diverses choses qu'elles précisent, offre un possible rapport entre les identités et l'imaginaire. De même, on suppose que le paysage serait réfractaire aux explications et aux identités stables et inébranlables, offrant plutôt une affinité avec des descriptions imaginaires et fournissant des liens d'identité changeants et, dans certains cas, provisoires.

En d'autres termes, à l'exception de l'identité purement et exclusivement intelligible en termes rationnels ou idéaux, les relations identitaires les plus diverses – telles que celles établies entre différents individus et la matérialité du territoire qu'ils habitent, par exemple – correspondent, fondamentalement, à des relations établies avec les manifestations de l'imaginaire, qu'elles soient des manifestations individuelles ou partagées avec certains groupes ou, à la limite, archétypiquement partagées dans les couches profondes de l'inconscient humain.

Constituant l'arc vertigineux qui unit l'immensité des étoiles à de minuscules particules, les relations établies entre les entités qui composent le cosmos seraient définies par des associations identitaires entre des dimensions non pas distinctes, mais plutôt contraires : seulement la possibilité d'identification mutuelle entre les contraires, comme l'intérieur et l'extérieur, pourrait justifier dans *Timée* la localisation des yeux sur la partie frontale du visage, de sorte que « tout feu doué de la propriété non d'incinérer, mais de fournir une lumière douce, [formait] un corps lié à la lumière de tous jours », permettant « au feu pur de notre intérieur, qui a une affinité avec le feu du jour, de s'écouler à travers les yeux dans un torrent lisse et dense ». En sens inverse, l'introspection confirmerait d les éventuelles identités entre le jour et la nuit, entre l'éveil et le repos, entre l'intérieur et l'extérieur, compte tenu du potentiel dynamique de l'instant dans lequel

[...] Le feu associé disparaît la nuit, le feu intérieur est interrompu [...]. Ainsi, non seulement cela arrête la vision, mais cela induit également

le sommeil. En effet, les paupières, conçues par les dieux comme une protection de la vision, lorsqu'elles sont fermées, contiennent la puissance du feu intérieur, qui disperse et modère alors les mouvements internes, et qui est suivi d'un état d'immobilité [...] ; cependant, lorsque certains mouvements plus intenses persistent encore, selon leur nature et les positions qu'ils occupent, ils produisent des images si expressives qu'elles semblent copiées en interne et sont rappelées par ceux qui dorment au réveil d'un rêve³.

L'ambivalence observée dans l'utilisation, chez *Timée*, du terme image – qui fait référence à la fois à la similitude (*eikón*) entre l'être et le devenir (modèle et image) et aux images (*eidólon*) produites par des mouvements internes qui, dans les rêves, « produisent des images si expressives qu'elles semblent copiées en interne » – non seulement renforce le rapprochement des notions d'identité et d'imaginaire, mais permet aussi de considérer que l'imagination a le pouvoir d'établir des relations identitaires entre des entités de dimensions différentes voire antagonistes. Tout en partageant des ambiguïtés et ambivalences, les notions d'identité, d'imagination et de paysage présupposent la possibilité d'associations et d'identifications harmonieuses entre ce qui est à la fois profondément familier et totalement étranger ; entre les dispositions internes et les stimuli externes ; entre l'identique et le différent ; entre l'immuable et ce qui est métamorphique.

En ce sens, la notion d'identité est liée aux enjeux de l'imaginaire dans la mesure où des individus, des lieux ou des entités, partageant des similitudes et des

distinctions, peuvent établir entre eux certaines associations identitaires à la manière des images qui les représentent. De même, la possibilité de reconnaître des identités individuelles ou collectives entre différentes entités en constante transformation peut être justifiée et corroborée avec la mobilité et les déplacements continus inhérents à « l'immanence de l'imaginaire dans le réel, [au] trajet continu du réel à l'imaginaire [...] À la lente déformation imaginaire que l'imagination fournit aux perceptions »⁴.

En ce qui concerne la réflexion récente sur la notion d'identité, les transformations constantes – voire les fragmentations – des sujets démontrent à la fois les enjeux inhérents à l'établissement des relations identitaires individuelles et collectives à l'époque contemporaine, revendiquant des contours conceptuels spécifiques, et permettent de confirmer la pertinence des mouvements de l'imagination dans la formation des identités. Du point de vue de la théorie sociale, la crise contemporaine des identités qui a stabilisé longtemps les relations entre différents groupes, cultures et nations, est abordée par Stuart Hall au milieu d'un processus complexe, qui impose à la fois le déclin des identités antérieures et corrobore l'émergence de nouvelles relations identitaires entre des individus certes fragmentés, très différents de la prétendue intégrité qui caractériserait les sujets modernes. Il s'agit d'un « double déplacement – décentralisation des individus à la fois de leur place dans le monde social et culturel et d'eux-mêmes – [qui] constitue une 'crise d'identité' pour l'individu »⁵.

Les relations entre intérieur et extérieur, censées se stabiliser dans les identités individuelles et collectives modernes par

des projections subjectives et des introjections culturelles objectivement assumées, ont été subverties au fur et à mesure que le sujet contemporain « se fragmente ; composé non pas d'une seule, mais de plusieurs identités, parfois contradictoires ou non résolues »⁶. La soumission à des transformations et déplacements constants, éventuellement inhérents à la condition humaine, prend de l'importance dans les identités contemporaines en termes de précarité, présentant des répercussions du « processus d'identification lui-même, à travers lequel nous nous projetons dans nos identités culturelles, [et qui] est devenu plus provisoire, variable et problématique »⁷.

Si l'identité contemporaine est tributaire des interactions établies entre Soi et le monde – et c'est pour cette raison qu'il est possible de l'aborder, d'emblée, pour traiter du paysage – étant « formée et transformée en permanence par rapport aux moyens par lesquels nous sommes *représentés* ou interpellés dans les systèmes culturels qui nous entourent »⁸, leur formation et leur déformation constante résulteraient aussi de la mobilité des forces imaginatives internes, si nous considérons qu'« en nous il y a des identités contradictoires, poussant dans de différentes directions, de telle manière que nos identifications sont continuellement déplacées »⁹.

2. Paysage et identité individuelle

La relation entre l'état d'esprit et le paysage est visible dans quelques paragraphes de Fernando Pessoa – une note non signée et non datée, c'est pourquoi il n'est pas possible de dire si cette note précède ou succède au célèbre essai de Georg Simmel, « Philosophie du paysage », écrit

en 1913, où le penseur allemand attribue à la *Stimmung* la responsabilité de l'apparition de ce « mode particulier d'unité » qui constitue le paysage¹⁰ –.

Simmel se rend compte à quel point il est difficile de localiser la *Stimmung*. En effet, elle pénètre tous les détails du paysage bien qu'aucun ne puisse être défini comme responsable de cette *Stimmung*. Elle n'est pas en dehors d'eux, mais elle n'est pas non plus composée d'eux. La difficulté accroît alors que Simmel est confronté au paradoxe de la fusion objective de la *Stimmung* dans le paysage alors qu'elle est, en effet, « un état psychique et reside par là dans le réflex affectif du spectateur, et non dans les choses extérieures dépourvues de conscience »¹¹.

Tout devient clair pour Simmel lorsqu'il considère que le paysage n'est pas une simple juxtaposition d'objets ; il-même est aussi une « formation spirituelle ». « On ne peut nulle part le tâter ou le fonder dans l'ordre purement extérieure, il ne vit que par la force unifiante de l'âme, comme un mélange étroit entre le donné empirique et notre créativité [...] ». La *Stimmung*, à son tour, étant expression de cette activité créatrice, « a pleine objectivité dans le paysage »¹².

Les réflexions de Simmel et Fernando Pessoa ne diffèrent pas quant à cette correspondance ou coprésence de l'intérieur et de l'extérieur dans l'expérience paysagère. Pessoa fait référence à

un double phénomène de perception : en même temps que nous sommes conscients d'un état d'âme, nous avons devant nous, nous impressionnant les sens qui sont tournés vers l'extérieur, n'importe quel paysage, comprenant

par paysage [...] tout ce qui forme le monde extérieur à un certain moment de notre perception¹³.

Pour le poète portugais, chaque état d'esprit ne correspond pas seulement à un paysage mais c'est vraiment un paysage, c'est-à-dire qu'il y a un espace intérieur en nous « où la matière de notre vie physique s'agite ». Nous sommes donc simultanément conscients de deux paysages, l'un extérieur et l'autre intérieur, qui s'interpénètrent, s'influencent et tous les deux constituent la réalité. Ainsi, « l'art qui veut bien représenter la réalité devra la donner à travers une représentation simultanée du paysage intérieur et extérieur »¹⁴.

Admettons que les paysages intérieurs et extérieurs communiquent et interfèrent les uns avec les autres. Si les deux, selon Pessoa, sont réels et s'interpénètrent, changer un implique changer l'autre. On a vu aussi chez Simmel que la *Stimmung* d'un paysage et sa perception comme unité sont « une seule et même chose [...]. Un seul et même moyen [...] par lequel l'âme du spectateur instaure le paysage, tel paysage précis à chaque fois [...] »¹⁵. Il faut également ajouter que, pour Simmel, « la *Stimmung* d'un paysage [...] n'est la *Stimmung* que de CE paysage-là et rien de plus ; elle ne se confondra jamais avec celle d'un autre [...] »¹⁶. Il y aurait donc une identité, ou une correspondance biunivoque entre un paysage donné et sa *Stimmung*.

Puisque le processus de la mise en place d'un paysage – qui implique une *Stimmung* unique – se déroule nécessairement avec la co-participation du « spectateur », on en déduit qu'il aurait des identités changeantes au fur et à mesure que les paysages varient. Le problème devient

donc plus complexe lorsqu'on examine la relation entre le paysage et l'identité (individuelle, dans ce cas). Comment concevoir une identité qui varie en fonction du déplacement ?

L'idée est déjà répandue que l'identité individuelle, le *self*, se forme dans la relation avec le monde extérieur et que le monde intérieur est toujours soumis aux changements provoqués par les relations extérieures. Les études de Donald Winnicott, qui a suivi le développement psychosomatique des bébés dès les premiers stades de la vie, mettent en évidence le caractère indispensable de la relation entre le monde interne, qui peut d'abord être considéré comme une « continuité d'être »¹⁷, et le monde extérieur, ou environnement. C'est dans cette relation que le *self* émerge comme une unité liée à un corps et dépendante du soin des autres. Cela établit une relation de confiance et de reconnaissance d'un tiers.

Winnicott insiste également sur l'importance de l'élaboration imaginative dans l'interaction du bébé avec l'environnement. Le bébé espère trouver quelque chose quelque part. L'environnement (la mère) peut fournir le contexte pour initier une relation intérieure-extérieure pleine d'attentes et de besoins. La réalisation de ces attentes donne au bébé l'illusion qu'il a lui-même le pouvoir de créer des objets extérieurs capables de satisfaire ses désirs, de sorte que « [...] l'être humain soit en position de créer le monde »¹⁸. Même si, avec le temps, le bébé en vient à comprendre que le monde existait avant lui, le sentiment qu'il en était le créateur ne disparaît pas. Au cours du développement psychosomatique, la différence entre le réel et l'illusoire est reconnue et la désillusion

est même acceptée. Le *self* est formé, intégré, et la relation entre le monde intérieur et le monde extérieur peut avoir lieu sans menaces. En résumé, ce serait le processus fondamental de formation et d'intégration de l'individu, condition indispensable pour que l'environnement prenne du sens, car « [...] quel que soit le degré d'importance attribué à l'environnement, l'individu reste et donne sens pour l'environnement »¹⁹. Nous ne sommes pas nés intégrés. L'intégration de la psyché avec le corps est quelque chose à réaliser, et c'est précisément ce qui nous fait craindre non pas la non-intégration, mais la désintégration : « Il y a un sentiment général, hors de portée de la conscience, que l'intégration est un état précaire »²⁰.

En extrapolant la portée des observations de Winnicott, peut-être pouvons-nous dire que c'est cette confiance dans l'intégration, obtenue avec effort, qui explique pourquoi nous ne sentons pas notre identité menacée à chaque fois que le paysage change, même en supposant que nous changeons à l'intérieur en fonction des paysages, et vice-versa.

Nous sommes particulièrement intéressés à mettre en évidence ici le rôle que, dans ce processus d'intégration entre psyché et soma, Winnicott attribue à la peau, précisément en raison de l'approximation que cela permet avec le paysage comme épiderme de la Terre, une fois que la surface de la terre soit comprise comme écriture et cette écriture comme paysage.

En effet, en abordant la localisation de la psyché dans le corps, Winnicott met en évidence le rôle de la peau dans le processus : « Même ceux qui semblent vivre dans leur corps peuvent développer l'idée d'exister un peu au-delà de la peau [...].

Universellement, la peau est d'une importance évidente dans le processus de localisation de la psyché exactement dans le corps »²¹.

Ensuite, Winnicott attire à nouveau l'attention sur les effets de la dissociation de la psyché et du corps qui toucheraient tous les êtres humains : « On pourrait dire de tous les êtres humains que dans les moments où une frustration instinctive provoque un sentiment de désespoir ou de futilité, la fixation de la psyché sur le corps s'affaiblit, et il faut alors endurer une période de non-relation entre la psyché et le soma »²².

Cependant, même si les conclusions de Winnicott sur l'importance fondamentale de l'intégration de la psyché et du corps dans la formation et la préservation du *self* sont universellement valables, il convient de considérer les cas dans lesquels l'inconstance de l'identité n'est pas seulement acceptée ou tolérée, mais elle est nécessaire même ou voire valorisée.

L'un des rites de passage pratiqués par les Tupinambá²³ était la mort cérémonielle d'un prisonnier effectuée par le jeune homme qui était sur le point de devenir adulte. Lors de mise en place de ce rituel, il change de prénom, ce qui l'autorise à se marier et à avoir des descendants. Plus il acquiert de nouveaux noms au cours de sa vie, plus il reçoit d'honneurs²⁴.

Chez les Araweté²⁵, nous enseignons également Eduardo Viveiros de Castro, on observe « une économie de l'altérité » où le concept d'ennemi est fondamental. L'ennemi n'est pas seulement tel ou tel groupe humain ; les dieux eux-mêmes sont vus, de manière ambiguë, comme égaux à l'Araweté et comme des ennemis. Les Maï, leurs divinités, « sont marquées par une

ambivalence fondamentale. Ils sont à la fois l' 'idéal de l'Ego' et l'archétype de l'Autre. Les Araweté se regardent avec les yeux des dieux, en même temps qu'ils regardent les dieux d'un point de vue humain, terrestre et mortel »²⁶.

En tuant sa victime, on peut dire que le tueur « meurt » avec elle en même temps que la victime « vit » dans le tueur. En effet, le tueur, dès son retour au village, « tombe dans une sorte de stupeur, restant immobile et semi-conscient pendant plusieurs jours, pendant lesquels il ne mange rien [...]. Cette mort n'est pas un simple retrait de l'âme (qui se produit plusieurs fois dans la vie d'une personne), mais un réel devenir cadavre »²⁷.

S'ensuit une série d'interdictions, dont celle de ne pouvoir toucher « aucune partie du corps de la victime, sous peine de voir son propre ventre gonfler et exploser, dans une sorte d'accouchement mortel »²⁸.

Les relations entre le tueur et sa victime sont donc complexes et riches en ambiguïtés : la victime est en colère contre le meurtrier, mais lui est inextricablement liée. Au fil du temps, la colère devient partenariat et amitié. Les relations entre eux « vont de l'altérité mortelle à l'identité fusionnelle » ; celui qui était l'ennemi devient « un ami rituel, une sorte de double social et affectif du Soi [...]. Enfin, avec la mort du meurtrier, la victime est consubstantialisée par la personne de celui-là [...] »²⁹. En atteignant les cieux, les âmes de l'un et de l'autre fusionnent en une « entité duale » respectée par les dieux qui la considèrent comme leur égale³⁰.

Observons aussi l'ambiguïté qui se produit dans le rite social où on tente d'humaniser l'ennemi et de le « nationaliser », en le faisant un égal, afin de permettre son

assimilation totale par le groupe avant le commencement du sacrifice. Ainsi, poursuivant avec Viveiros de Castro, la « production rituelle de l'ennemi comme sujet » requiert, comme condition, « l'objectivation du tueur, son altération par la victim »³¹. Bref, l'intériorisation de l'Autre correspond à l'extériorisation du Soi. Cette réversibilité, cette « poétique de l'altérité », selon les mots de l'auteur, s'exprime « dans l'esthétique de l'extériorité du Wayana : quand ils partent en expédition de guerre, les hommes Wayana doivent se scarifier avec des motifs décoratifs [...] qui incarnent les impulsions prédatrices caractéristiques des ennemis »³².

Mais qu'est-ce qui est exactement assimilé, quand l'ennemi est assimilé ? demande Viveiros de Castro. Il offre aussi une réponse :

Ce qui est assimilé à la victime, ce sont les signes de son altérité, et ce qui est visé, c'est cette altérité comme point de vue ou perspective sur le Soi – une relation. Mais si ce qui est dévoré, réel ou imaginé, par la personne de l'ennemi est son rapport au groupe agresseur, cela signifie aussi que le *socius* se constitue précisément à l'interface avec son extérieur, ou, en d'autres termes, qu'il se met comme essentiellement déterminé par l'externalité³³.

On voit ainsi qu'en matière de formation, de préservation et de valorisation des identités, qu'elles soient individuelles ou collectives, il existe des différences structurales entre ce que nous appelons la culture occidentale et certaines cultures amérindiennes. En revanche, l'échange intérieur / extérieur est essentiel dans tous les cas,

en arrivant à s'exprimer littéralement au niveau épidermique dans les scarifications Wayana, et non moins épidermiquement, dans le cas occidental, dans les scarifications opérées à la surface de la Terre qui finissent par constituer le paysage, si on comprend le paysage du point de vue de Fernando Pessoa, qui, comme indiqué ci-dessus, le considère comme « tout ce qui forme le monde extérieur à un certain moment de notre perceptio ».

3. Paysage et identité collective

Identité et paysage sont des termes communément associés même dans la sphère collective. Dans le préambule de la *Convention Européenne du Paysage*, du 20 octobre 2000, on lit que :

Le paysage concourt à l'élaboration des cultures locales et qu'il représente une composante fondamentale du patrimoine culturel et naturel de l'Europe, contribuant à l'épanouissement des êtres humains et à la consolidation de l'identité européenne³⁴,

et par la suite, il est établi que chaque partie signataire du document s'engage

À reconnaître juridiquement le paysage en tant que composante essentielle du cadre de vie des populations, expression de la diversité de leur patrimoine commun culturel et naturel, et fondement de leur identité³⁵.

En revanche, le document intitulé *Charte du paysage des Amériques*, publié en 2010, à l'occasion du quarante-septième Congrès International d'Architecture

du Paysage de la Fédération Internationale des Architectes Paysagistes, expose dans sa préface l'intention d'encourager la « recherche de nos racines et de la raison d'être de notre existence »³⁶. Bien que dans ce document le mot identité n'apparaisse pas aussi souvent que dans la *Convention européenne du paysage*, c'est certainement la recherche d'identité qui est en jeu. A part cela, il est à noter que la *Charte du paysage des Amériques* fait référence, parmi les strates du paysage américain, au

domaine de la vision du monde qui intègre la spiritualité, le sacré, les sentiments de l'âme et l'esthétique filtrés par l'art, le mysticisme du épique et du tragique, de l'ordinaire et du sublime associés à l'imaginaire individuel et collectif, des peuples originels et même des contemporains³⁷.

Les références récurrentes, en d'autres points de la *Charte*, aux « cosmologies », à la « spiritualité », aux « sentiments de l'âme » et à « la recherche de nos racines et de la raison d'être de notre existence », établissent un contraste significatif avec les expressions « Cadres de vie », « cultures locales » et « patrimoine commun » utilisés dans la *Convention européenne du paysage*. Les références insistantes impliquent aussi que nous, en tant qu'Américains, n'avons pas atteint la « raison d'être » de notre existence, et que nous la cherchons... dans le paysage.

L'accent mis sur le verbe récupérer (et non préserver) dans les principes de la *Charte*, dénote, à son tour, non seulement l'effacement des caractéristiques originales des territoires américains et des coutumes des peuples autochtones entreprises

pendant la colonisation, mais signale également la nécessité de leur restitution. En d'autres termes, l'identité collective de l'« être américain » exigerait la récupération de racines méprisées ou entièrement perdues.

La pluralité culturelle des peuples amérindiens, avec leurs visions du monde variées, et la diversité des paysages du continent, cependant, présupposent l'existence de racines distinctes et, dans certains cas, conflictuelles. Certains traits fondamentaux de leurs cultures permettent de distinguer les manières dont ces peuples se rapportent au territoire qu'ils habitent.

Dans les sociétés totémiques, par exemple l'odawa, la vision du sacré s'exprimait par l'érection d'axes verticaux reliant le ciel et la terre qui fixaient en permanence le centre de l'univers. Dans les sociétés nomades, cependant, les liens avec la Terre sont en perpétuel mouvement. Certaines ethnies sont littéralement mobilisées par la recherche d'une Terre sans Mal. Dans cette perspective, retrouver les racines des identités collectives fournies par les paysages du continent américain, c'est retrouver des liens avec la Terre qui se manifestent de manière très différente et qui, à la limite, peut se constituer en mouvement permanent – ce qui permet de supposer que la notion d'identité – du moins chez certains peuples originels –, serait constituée, de façon analogue, de déplacements et de mutations en mobilité constante.

Les liens entre l'identité d'un peuple et une portion de terre, c'est-à-dire un paysage (même si la notion et le terme paysage n'ont pas trouvé de trace dans la culture de ce peuple) sont très anciens. Eric Dardel les synthétise clairement à propos de la géographie mythique :

De la Terre montent des forces qui attaquent ou protègent l'homme, qui déterminent son existence sociale et son comportement propre, qui se mêlent à sa vie organique et psychique, à telle enseigne qu'il est impossible de séparer le monde extérieure des faits proprement humains³⁸.

Les relations des sociétés dites primitives avec un lieu déterminé font des peuples qui y habitent des gens du pays, des autochtones : « Le groupe humain, clan ou tribu, ne fait qu'un avec son pays d'origine, et c'est une rupture profonde que d'émigrer : une transplantation, une perte de substance »³⁹. L'identification est totale : « La montagne, la vallée, la forêt ne sont pas simplement un cadre, un 'extérieur', même familial. Elles sont l'homme lui-même »⁴⁰.

Une telle identification ne se limite pas à ces sociétés ou à une époque que notre imagination place à l'origine du temps. Si dans ces sociétés la relation entre l'homme et la Terre est plus vécue que conceptualisée, comme l'observe Dardel, elle se manifeste encore à l'ère moderne à travers des images élaborées artistiquement, comme dans le cas de la peinture de paysage qui s'est développée en Hollande au XVII^e siècle. Les facteurs qui poussent les sociétés à adopter tel ou tel moyen pour exprimer leur identification à la Terre sont variés ; le cas néerlandais est intéressant en ce sens. Pourquoi les Néerlandais auraient-ils choisi le paysage comme catalyseur de leur sentiment national au lieu de choisir un personnage historique, par exemple ? Ce n'est pas parce qu'il n'y avait pas de héros nationaux aux Pays-Bas, comme le fait remarquer Ann Jensen Adams⁴¹, mais bien plutôt parce que ceux-ci ne pouvaint

pas être les symboles d'un pays caractérisé, à l'époque, par la complexité, et même par des rivalités économiques, politiques et religieuses. Adams conclut : « sans un individu dans qui investir les symboles de l'identité nationale et face au problème de la création d'une identité communautaire, les Néerlandais se tournent vers leur terre »⁴².

L'auteur défend son point de vue et ses arguments tournent autour de thèmes récurrents de la peinture de paysage néerlandaise. Un exemple est donné par les dunes du banlieue de Haarlem, faisant allusion à l'expansion du processus de conquête des terres de la mer, une entreprise commerciale privée, qui se confond avec la constitution même du territoire néerlandais : « cela montre comment, presque à la Genèse, les Néerlandais ont récupéré presque entièrement leurs terres des eaux »⁴³.

L'appel à la peinture de paysage pour évoquer le sentiment d'identité d'un peuple est également visible dans le domaine politique – si on prend en considération la figure de catalyseur d'un monarque. Ce fut le cas, par exemple, dans le royaume de Naples sous Ferdinand IV de Bourbon, qui nomma Jakob Philipp Hackert, en 1786, comme « Premier peintre de paysage, de chasse et de marine », comme nous informe Lucciano Migliaccio⁴⁴. Un rôle similaire a été joué par le peintre paysagiste Nicolas-Antoine Taunay sous le règne de Dom João VI, au début du XIX^e siècle au Brésil.

Il est difficile d'évaluer l'efficacité, l'ampleur et la représentativité des identités ainsi forgées. En tout cas, l'insistance avec laquelle la Terre, transformée en paysage, apparaît comme l'icône d'une nation, surtout dans le cas américain, nous interpelle :

Le territoire qui constitue les Amériques, de la Terre de Feu à l'Arctique, a été représenté au cours des cent dernières années sur la base de motifs liés à l'identité régionale et nationale de l'hémisphère. Les Européens inséraient leurs symboles dans des portraits royaux et papaux, des armoiries et des images héraldiques comprenant des fleurs de lys, des lions, des couronnes et d'autres symboles typiques du pouvoir. Les peuples américains du Nord et du Sud ont remplacé ces symboles pour des visions de la nature : rivières puissantes, déserts brûlants, jungles tortueuses, canyons, cascades tonitrueuses, toundras gelées et côtes roses, ainsi qu'une faune et une flore caractéristiques⁴⁵.

En effet, lors de l'exposition *Paysage en Amérique*⁴⁶, qui a été organisée à São Paulo en 2015, beaucoup de peintures de paysages de divers pays américains de la première moitié du XIX^e siècle au milieu du XX^e siècle ont été exposés. Dans beaucoup de tableaux, les peuples autochtones et les esclaves africains étaient représentés, mais nous pouvons nous demander dans quelle mesure ces paysages les représentaient-ils ? Peut-être pour eux il n'y avait pas de processus de formation identitaire en jeu, mais plus probablement un processus de rupture identitaire.

Le nomadisme des Indiens brésiliens pose une question fondamentale qui va au-delà de la culture, du temps et de l'espace spécifiques pour ces ethnies et nous affecte de manière générale dans le moment contemporain. Tout d'abord, il faut éviter la conclusion hâtive que l'habitude du nomadisme des Indiens impliquerait une

indifférence envers la terre. La fixation non permanente sur un territoire n'empêchait pas ces peuples de donner des noms à des rivières, des lagunes, des collines, des chutes d'eau, des habitats animaux ou végétaux. De plus, les noms donnés n'étaient pas arbitraires ; correspondaient à des attributs concrets des lieux ou à des accidents naturels : eaux poissonneuses ou stériles, concentration d'une faune ou d'une flore spécifique, stades d'évolution, etc. Nous nous demandons, c'est si la formation de l'identité d'une nation, d'un peuple, passe nécessairement par sa fixation sur un terrain déterminé. L'identité à travers le paysage est-elle nécessaire ? Ou, plus radicalement, dans quelle mesure l'identité est-elle nécessaire, indispensable ?

Jean-Marc Besse, dans un essai consacré à la géographie phénoménologique⁴⁷, souligne que pour Eric Dardel le paysage n'est pas, en principe, un spectacle à voir, mais une expression de l'existence humaine, inextricablement liée à la Terre. Il souligne également « que [si] l'homme a [ait] une relation à la Terre [cela] ne signifie pas qu'il soit enfermé en un lieu, mais qu'au contraire sa liberté se joue dans la traversée des lieux, vers le lointain »⁴⁸. Réaffirmant la perspective dardélienne, Besse tient à rappeler que l'homme n'est pas un sujet abstrait, séparé de toute condition : « toute liberté de l'homme conquise sur la Terre est en même temps concession de l'homme à la Terre, [...] il n'y a pas de liberté sans arrachement, et de liberté réelle sans consentement, consentement à la finitude d'être-au-monde »⁴⁹.

Bien qu'il ait une portée différente, orientée plus spécifiquement vers le paysage en tant que phénomène esthétique, Paolo D'Angelo touche également au

point nerveux qui est le risque d'attachement au lieu conduisant à l'exclusion des non-autochtones. Parmi les avantages de sa proposition de considérer le paysage comme l'identité esthétique des lieux, D'Angelo rappelle celui de libérer le lieu de « son enclos traditionnel et provincia », mais rappelle que, pour cela, il est « nécessaire d'accepter la caractérisation esthétique, toujours susceptible, en principe, d'être apprécié même par ceux qui n'appartiennent pas à la localité et établit avec elle un rapport qui est aussi et nécessairement de nature esthétique »⁵⁰.

Cette condition posée par D'Angelo devient problématique lorsque l'appréciation esthétique d'un lieu ou d'un pays par un peuple particulier est remise en question. Ce ne serait pas le paysage, c'est-à-dire la nature esthétiquement contemplée, un phénomène qui ferait partie de l'imaginaire de certains secteurs de la société européenne ou des cultures d'Extrême-Orient, et qui aurait ensuite été « exporté » et adopté par des segments d'autres cultures comme une mode fanée de sa force d'origine ? C'est ce qui donne naissance à la position défendue par Vilém Flusser dans le livre *Phénoménologie du Brésilien: à la recherche d'un homme nouveau*⁵¹. Flusser y est catégorique :

Le Brésilien n'est pas connecté à la nature. Soit il y habite et il est difficile de le distinguer de la nature [...], soit il s'avance contre elle avec le fer et le feu. Dans les deux cas, il n'est pas possible de parler de « connexion », qui implique un retrait et un retour ultérieur. Le lien avec la nature, si important dans les pays historiques [...] au Brésil il est absent. Et cela est caractéristique de

l'essence brésilienne. [...]. Le bourgeois brésilien ne prétend-il pas, par hasard, aimer son paysage ? Ne considère-t-il pas le Brésil comme un pays béni par la beauté naturelle, où le muguet chante et où les prairies ont plus de fleurs ? Cependant, l'analyse prouvera qu'un tel amour est prétentieux, que dans ce cas il s'agit d'une idéologie romantique importée désuète, et que le contraire est la vérité⁵².

Pour qu'il y ait un jugement esthétique de la nature, il faut la voir comme une œuvre, mais le Brésilien, selon Flusser, oscille entre deux alternatives opposées : soit il est plongé dans la nature (ce qui empêche la distance nécessaire pour la juger), soit il s'investit contre elle avec violence (ce qui empêche sa transformation en œuvre d'art). Le paysage brésilien, poursuit Flusser, est structurellement monotone et cette monotonie, ajoutée à l'habitude, qui empêche la structure d'être vue et ne laisse pas voir que ce qui est accidentel et « fait disparaître complètement le paysage »⁵³.

Flusser voit cependant des avantages dans ce déficit, pour ainsi dire, paysager : en ne la transformant pas en œuvre d'art, le Brésilien préserve la « dignité ontologique de la nature ». En même temps, ayant besoin de lutter contre la nature adverse, il préserve la dignité de l'esprit humain. La position de Flusser, en valorisant une attitude prométhéenne envers la nature, en l'opposant de manière dualiste à la contemplation orphique, qu'il juge décadente, est sans doute controversée, dans la mesure où elle peut autoriser et justifier la destruction qui se perpétue historiquement au Brésil, et qui prend aujourd'hui une dimension effrayante.

D'un autre côté, les affirmations de Flusser sont intéressantes car elles remettent en cause non seulement les images stéréotypées de la « tropicalité » mais aussi l'idée d'identité. En effet, il voit « une théorie de l'identité comme un geste d'exclusion assassin » et considère la question « Qui suis-je » comme une expression criminelle⁵⁴. Flusser propose un modèle ouvert d'identité dans lequel la pièce fondamentale est le pont, cette brillante invention humaine qui permet les croisements, reliant les marges par la technique (*tékhnè*), un mot qui pour les Grecs, comme nous l'enseigne Heidegger, signifie « laisser apparaître »⁵⁵. En effet, « ce n'est qu'en franchissant le pont que les marges apparaissent comme des marges »⁵⁶, et c'est le pont qui « permet au fleuve son cours, tout en conservant, pour les mortels, un chemin pour sa trajectoire et la marche de terre à terre »⁵⁷.

4. Derniers mots – le pont

Le rôle du pont, dans la mesure où il « se rassemble en intégrant la terre comme paysage autour du fleuve »⁵⁸ – comme on peut facilement le voir en peinture, en poésie, dans le jardin, en photographie et au cinéma –, avait déjà été souligné par Simmel dans un essai écrit en 1909. Pour l'homme, dit Simmel, les rives du fleuve ne sont pas simplement extérieures les unes aux autres, mais séparées, et sont présentées comme séparées précisément parce que nous les relient d'avance à notre imagination, nos intentions et nos buts. À partir de ce « service » fourni par le pont, la séparation est surmontée et la structure solide du pont est unifiée à l'esprit. Le pont devient ainsi une valeur esthétique,

[...] non seulement lorsqu'il établit [...] une jonction entre deux termes dissociés, mais aussi pour autant qu'il la rend immédiatement sensible. Il fournit à l'œil, pour relier les parties du paysage, le même support qu'il offre au corps pour satisfaire la réalité de la praxis. [...] le pont [...] s'intègre, avec toute sa faculté de synthèse dépassant la nature, à l'image que donne justement la nature. [...] Très généralement, on ressent un pont dans un paysage comme un élément "pittoresque"; avec lui en effet, la contingence du donné naturel s'élève à l'unité, une unité totalement spirituelle sans doute. Mais cette unité n'en possède pas moins, par sa visibilité immédiate dans l'espace, la valeur esthétique dont l'art offre la version pure, quand il pousse à son achèvement idéal, insulaire, l'unité des réalités simplement naturelles qui a été produite par l'esprit⁵⁹.

Le pont ouvre alors la possibilité de sortir de l'impasse créée par l'association du paysage et de l'identité. Si le paysage ne peut plus être réduit à la conception moderne qui le définit comme une portion du territoire couvert par le regard ; si le paysage ne se limite pas à un spectacle visuel, mais nous implique entièrement; si le paysage, en tant qu'expérience, est plus matière que forme, plus "face" que visage, « le contraire d'un lieu », ou un « lieu indestiné »⁶⁰, s'il implique la perte de références, s'il est d'abord « le lieu sans lieu de l'être perdu »⁶¹, comment lui attribuer le rôle de promoteur des identités ? Si le paysage est expérience, ouverture d'horizons, et s'il se déroule dans la marche, bref, si le paysage est une traversée, le pont est ce qui le rend possible.

Il ne s'agit donc plus d'associer l'identité d'un peuple à l'identité esthétique d'un lieu, mais de souligner le rôle métonymique du pont, puisqu'il est doté d'un immense pouvoir agglutinant du paysage, permettant une identité qui, à son tour, ne conduit pas à la fixation et à l'exclusion, mais à une promesse. Si le pont unifie le paysage autour de lui-même, ce n'est pas pour confirmer une relation biunivoque avec un peuple spécifique,

mais au contraire, il invite au remplacement des identités fixes par des identités inconstantes ou multiples. L'image du pont est une invitation au nomadisme, aux échanges, à la fluidité, aux transformations, sans que cela impose le renoncement à la dimension esthétique du paysage. Cependant, cette dernière n'est plus liée à l'identité d'un groupe qui se l'approprie jalousement, mais reste ouverte aussi pour le plus grand plaisir des pèlerins.

BIBLIOGRAPHIE

- Ann Jensen Adams, "Competing Communities in the 'Great Bog of Europe'. Identity and Seventeenth-Century Dutch Landscape Painting", in W.J.T. Mitchell (ed.), *Landscape and Power*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1994.
- Carta del Paisaje de las Américas*, https://www.ufpe.br/documents/39726/0/08.Carta+de+las+Americas_final_12.pdf/1c7926b7-4667-4bee-ae7b-fce008af9f9b consulté le 28 décembre 2020.
- Convention européenne du paysage*, <https://rm.coe.int/CoERMPublicCommonSearchServices/DisplayDCTMContent?documentId=090000168008062a> consulté le 28 décembre 2020.
- Donald Woods Winnicott, *Natureza humana*, trad. Davi Litman Bogomoletz, Rio de Janeiro, Imago Editora, 1990.
- Eduardo Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem*, São Paulo, Cosac Naify, 2014.
- Éric Dardel, *L'Homme et la Terre. Nature de la réalité géographique*. Nouvelle édition présentée par Philippe Pinchamel et Jean-Marc Besse. Paris. Editions du CTHS, 1990.
- Fernando Pessoa, *Obra poética*, Rio de Janeiro, Editora Nova Alguilar S.A., 2005.
- Gaston Bachelard, *O ar e os sonhos*, trad. de Antônio de Pádua Danesi, São Paulo, Martins Fontes, 2001.
- Georg Simmel, "Philosophie du paysage", in Georg Simmel, *La tragédie de la culture et autres essais*, trad. de Sabine Cornille et Philippe Ivernel, Paris, Éditions Rivages, 1988.
- Georg Simmel, "Pont et porte", in Georg Simmel, *La tragédie de la culture et autres essais*, trad. de Sabine Cornille et Philippe Ivernel, Paris, Éditions Rivages, 1988, p. 163-164.
- Henri Maldiney, *Regard, parole, espace*, Lausanne, L'Age d'homme, 1973.
- Jean-François Lyotard, "Scapeland", in *L'inhumain. Causeries sur le temps*, Lingres, Klincksieck, 2018.
- Jean-Marc Besse, *Voir la Terre. Six essais sur le paysage et la géographie*. Arles, Actes Sud / ENSP, 2000.
- Katherine Manthorne, "Terra, ícone, nação", in *Paisagem nas Américas. Pinturas da Terra do Fogo ao Ártico*. Peter John Brownlee, Valéria Piccoli e Georgiana Uhlyarik (ed.), São Paulo, Pinacoteca do Estado de São Paulo, 2015.
- Luciano Migliaccio, "A Paisagem Clássica como Alegoria do Poder do Soberano", in Claudia Valladão de Mattos (org.), *Goethe e Hackert. Sobre a pintura de paisagem*. Cotia-SP, Ateliê Editorial, 2008.
- Márcio Orlando Seligmann-Silva, "Vilém Flusser: Filosofia do exílio e leitura de um país chamado Brasil", in *Tradução em Revista*, 2010/02, p. 7 <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/16923/16923.PDF>, acesso em 21/12/2020.
- Martin Heidegger, "Construir, habitar, pensar", in *Ensaio e conferências*, Petrópolis-RJ, Editora Vozes, 1997.
- Platão, "Timeu", in Platão, *Diálogos V*, trad. de Edson Bini, São Paulo, Edipro, 2014.

Stuart Hall, *A identidade cultural na pós-modernidade*, trad. de Tomaz Tadeu da Silva et Guacira Lopes Louro, Rio de Janeiro, DP&A, 2006.

Vilém Flusser, *Fenomenologia do brasileiro: em busca de um novo homem*. Rio de Janeiro, EDUERJ, 1998.

NOTES

1. Platão, “Timeu”, in Platão, *Diálogos V*, trad. de Edson Bini, São Paulo, Edipro, 2014, p. 177.
2. *Ibid.*, p. 177-178.
3. *Ibid.*, p. 199.
4. Gaston Bachelard, *O ar e os sonhos*, trad. de Antônio de Pádua Danesi, São Paulo, Martins Fontes, 2001, p. 5.
5. Stuart Hall, *A identidade cultural na pós-modernidade*, trad. de Tomaz Tadeu da Silva et Guacira Lopes Louro, Rio de Janeiro, DP&A, 2006, p. 9.
6. *Ibid.*, p. 12.
7. *Ibid.*, p. 12.
8. *Ibid.*, p. 13.
9. *Ibid.*, p. 13.
10. Georg Simmel, “Philosophie du paysage”, in Georg Simmel, *La tragédie de la culture et autres essais*, trad. de Sabine Cornille et Philippe Ivernel, Paris, Éditions Rivages, 1988, p. 240.
11. *Ibid.*, p. 241.
12. *Ibid.*, p. 243.
13. Fernando Pessoa, *Obra poética*, Rio de Janeiro, Editora Nova Alguilar S.A., 2005, p. 101.
14. *Ibid.*
15. Georg Simmel, “Philosophie du paysage”, *op. cit.* p. 241-241.
16. *Ibid.* p. 244.
17. Donald Woods Winnicott, *Natureza humana*, trad. Davi Litman Bogomoletz, Rio de Janeiro, Imago Editora, 1990.
18. *Ibid.*, p. 122.
19. *Ibid.*, p. 119.
20. *Ibid.*, p. 138.
21. Donald Winnicott, *Natureza humana*, *op. cit.*, p. 143.
22. *Ibid.*, p. 143.
23. Nação indígena da região costeira do Brasil.
24. Eduardo Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem*, São Paulo, Cosac Naify, 2014, p. 228-229.
25. Povo tupi-guarani da Amazônia oriental.
26. *Ibid.*, p. 271-272.
27. *Ibid.*, p. 172.
28. *Ibid.*, p. 273.
29. *Ibid.*, p. 273-274.
30. *Ibid.* p. 172.
31. *Ibid.* p. 289.
32. *Ibid.*, p. 290.
33. *Ibid.*, p. 290-291.
34. Convention européenne du paysage, <https://rm.coe.int/CoERMPublicCommonSearchServices/DisplayDCTMContent?documentId=090000168008062a>, p. 1.
35. *Ibid.*, p.3.
36. Carta del Paisaje de las Américas, https://www.ufpe.br/documents/39726/0/08.Carta+de+las+Américas_final_12.pdf/1c7926b7-4667-4bee-ae7b-fce008af9f9b, p.3.
37. *Ibid.*, p.4.

38. Éric Dardel, *L'Homme et la Terre. Nature de la réalité géographique*. Nouvelle édition présentée par Philippe Pinchamel et Jean-Marc Besse. Paris. Editions du CTHS, 1990, p. 64.
39. *Ibid.*, p. 67.
40. *Ibid.*, p. 66.
41. Ann Jensen Adams, "Competing Communities in the 'Great Bog of Europe'. Identity and Seventeenth-Century Dutch Landscape Painting", in W.J.T. Mitchell (ed.), *Landscape and Power*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1994.
42. *Ibid.*, p. 44.
43. *Ibid.*, p. 49.
44. Luciano Migliaccio, "A Paisagem Clássica como Alegoria do Poder do Soberano", in Claudia Valladão de Mattos (org.), *Goethe e Hackert. Sobre a pintura de paisagem*. Cotia-SP, Ateliê Editorial, 2008.
45. Katherine Manthorne, "Terra, ícone, nação", in *Paisagem nas Américas. Pinturas da Terra do Fogo ao Ártico*. Peter John Brownlee, Valéria Piccoli e Georgiana Uhlyarik (Ed.), São Paulo, Pinacoteca do Estado de São Paulo, 2015, p. 18.
46. Exposição realizada em 2015, organizada pela Terra Foundation for American Art, Pinacoteca do Estado de São Paulo e Art Gallery of Ontario.
47. Jean-Marc Besse, *Voir la Terre. Six essais sur le paysage et la géographie*. Arles, Actes Sud / ENSP, 2000.
48. *Ibid.*, p. 141.
49. *Ibid.*, p. 142.
50. *Ibid.*, p. 436.
51. Vilém Flusser, *Fenomenologia do brasileiro: em busca de um novo homem*. Rio de Janeiro, EDUERJ, 1998.
52. *Ibid.*, p. 61.
53. *Ibid.*, p. 64.
54. Vilém Flusser, apud Márcio Orlando Seligmann-Silva, "Vilém Flusser: Filosofia do exílio e leitura de um país chamado Brasil", in *Tradução em Revista*, 2010/02, p. 7, <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/16923/16923.PDF>, acesso em 21/12/2020.
55. Martin Heidegger, "Construir, habitar, pensar", in *Ensaíos e conferências*, Petrópolis-RJ, Editora Vozes, 1997, p. 139.
56. *Ibid.*, p. 131.
57. *Ibid.*, p. 132.
58. *Ibid.*, p. 132.
59. Georg Simmel, "Pont et porte", in Georg Simmel, *La tragédie de la culture et autres essays*, trad. de Sabine Cornille et Philippe Ivernel, Paris, Éditions Rivages, 1988, p. 163-164.
60. Jean-François Lyotard, "Scapeland", in *L'inhumain. Causeries sur le temps*, Lingres, Klincksieck, 2018. p. 174 et seq.
61. Henri Maldiney, *Regard, parole, espace*, Lausanne, L'Age d'homme, 1973, p. 143.