

# La *mutazione antropologica* 2024

## Le dernier Pasolini dans le contre-jour du Chthulucène

Jacopo Rasmi

*Il s'agira ici de revenir sur un concept clé du Pasolini des années 1970, celui de « mutation anthropologique ». Sans s'arrêter à une simple généalogie et contextualisation, nous proposerons de mobiliser et redéfinir cette notion à la lumière des pensées contemporaines de l'écologie politique fortement sensibles aux questions anthropologiques. Il sera donc question de reprendre le fond de l'analyse pasolinienne en transformant son registre tragique en un registre politiquement productif.*

À côté du déluge de publications sur le régime fasciste à l'occasion du centième anniversaire de *la marcia su Roma* (la prise du pouvoir mussolinienne en 1922), il y a deux ans, les rayons des librairies transalpines célébraient également Pier Paolo Pasolini un siècle après sa naissance (1922). Au même moment, dans les rues et dans les éditoriaux d'Italie, une énième bataille autour de l'avortement avait été enclenchée par une campagne d'affichage de l'association *Pro Vita e Famiglia* qui mobilisait polémiqement la signature de l'auteur transalpin. Toujours en 2022, le *Gruppo Petrolio* initié par l'artiste prix Duchamp Lili Reynaud-Dewar se servait d'une reprise filmique du dernier roman pasolinien *Petrolio* (*Pétrole*, 1992) pour explorer d'une façon critique différents territoires de la modernité industrielle et fossile (Grenoble, Norvège, Texas...). Il suffit de prêter attention à ces deux exemples opposés pour se rendre compte que le problème de l'héritage du travail de l'auteur italien – dans sa nature complexe, ambivalente et provocatrice – demeure encore intact et incertain. Que faire de Pasolini, aujourd'hui ? Ce texte constitue une modeste réaction à ce questionnement qui tentera moins de déployer une analyse philologique (malgré sa nécessité pour esquiver les instrumentalisation hâtives) que de proposer de lire certains imaginaires et questionnements contemporains en compagnie de sa pensée tardive. En s'octroyant le droit de malentendre et déplacer « productivement » l'œuvre pasolinienne, il s'agira de se demander comment la notion aussi mémorable que

controversée de « *mutazione antropologica* » (mutation anthropologique) résonne d'une façon spécifique dans les perspectives intellectuelles et artistiques de notre contexte historico-politique. Nous tâcherons, en ce sens, d'opérer par notre relecture un retournement de cette expression chargée d'un pessimisme sombre – ayant inspiré une certaine réserve dans des analyses récentes, par exemple chez Georges Didi-Huberman<sup>1</sup> – vers une dimension positive et génératrice, en lien avec une perspective écologique.

### Mister Hyde l'anthropologue

Dans une lettre adressée à Italo Calvino – collègue proche et distant à la fois, comme l'a démontré Carla Benedetti<sup>2</sup> – le Pasolini des années 1970 décrivait son parcours comme une alternance entre une existence studieuse, distanciée (« *perbene* ») au sein de l'élite intellectuelle et une immersion physique et passionnée dans d'autres sphères socio-culturelles, comme celles paysannes, ouvrières et banlieusardes<sup>3</sup>. Si Calvino pouvait s'identifier facilement au premier portrait (le Docteur Jekyll), il aurait eu sans doute plus de difficulté à s'approprier les gestes et les postures du deuxième personnage pasolinien, son « Mister Hyde » (c'est le terme employé par Pasolini lui-même). Bien qu'évidemment il soit impossible de distinguer nettement les deux existences, c'est à cette deuxième dimension de la biographie pasolinienne qu'on doit non seulement certains scandales mais aussi un terrain socio-anthropologique dans



Image tirée de la série de bandes dessinées « Petit traité d'écologie sauvage » d'Alessandro Pignocchi.

son travail artistique et politique qui interpelle particulièrement notre présent. L'« expérience de l'altérité » constitue une clé de voûte de la recherche pasolinienne, un domaine où l'auteur italien a exercé une sensibilité aux « valeurs culturelles d'une communauté » – entendus dynamiquement comme « processus toujours à l'œuvre de création et disparition des mondes culturels<sup>4</sup> » – qui renvoie à la tradition de l'anthropologie.

Ce n'est probablement pas un hasard si l'érudition pasolinienne glisse au détour d'une phrase de la lettre mentionnée le nom de l'ethnologue italien le plus connu, Ernesto De Martino : le « poète anthropologue » (pour le dire encore avec Angela Biancofiore) fait appel à son autorité, en particulier, pour rendre tangible une série d'univers anthropologiques non-modernes et extra-nationaux, ancrés dans le Midi, qu'il chérissait et défendait à l'heure de leur disparition. La verve érotique et esthétique caractérisant le rapport que Pasolini entretient avec cette altérité humaine – proche ainsi que lointaine, appréhendée sous la forme de gestes, corps et expressions – ne peut pas occulter une certaine dimension socio-anthropologique de cette sensibilité pour les « formes de vie » que la théoricienne Marielle Macé a

su si bien valoriser. L'importance du « style » dans sa grammaire intellectuelle, en effet, est irréductible à un simple esthétisme et coïncide plutôt avec une capacité de concevoir toute existence comme « engagement des formes » qui exige « une écoute de la pensée que diffuse toute vie<sup>5</sup> ». À propos de ce Pasolini, Marielle Macé dit d'un ton optimiste : « L'important chez lui en effet est moins l'enfermement progressif dans une sorte de dédain ou de dandysme paradoxal, que la permanence d'une vigilance quant aux formes, l'attention continue à tout le spectre des gestes et des manières<sup>6</sup>. »

Animé par un engagement anthropologique et sémiologique, le défi pasolinien consistera donc à traduire les formes perçues et reconstruites dans les environnements humains et non-humains qui l'entourent en narrations et discours critiques questionnant l'inertie hégémonique : de la langue orale et vernaculaire au paysage architectural (celui d'Orte dans *La forme de la cité*, 1974, par exemple), en passant par une coupe de cheveux (ceux longs de la contre-culture post-68) ou la présence de certains insectes (les lucioles menacées par la pollution environnementale). Cette façon

de mener ses activités artistiques et intellectuelles peut être inscrite dans une filiation avec une certaine approche du travail anthropologique basé sur la perception et la description qui a été défendue, entre autres, par François Laplantine : « non plus une réflexion abstraite et spéculative sur l'homme en général, mais l'observation directe de comportements sociaux particuliers à partir d'une relation humaine, la familiarité avec des groupes que l'on cherche à connaître en partageant leur existence<sup>7</sup>. » Cette conception de l'anthropologie chez Laplantine, par ailleurs, le conduira à établir une familiarité méthodologique avec d'autres pratiques comme celle cinématographique qui n'aurait pas été étrangère au Pasolini reconnaissant dans ce médium une capacité précieuse à saisir et moduler « la langue de la réalité<sup>8</sup> ».

Le milieu des années 1970 – c'est-à-dire la dernière période de sa vie à laquelle remonte aussi la lettre à Calvino (1974) – est marqué chez Pasolini par un regard très amer et critique sur les conséquences du miracle économique et de la modernisation capitaliste entamés par l'après-guerre. Sans se limiter à lire dans une optique simplement structurelle et matérialiste ces processus portés par l'horizon de la « Grande Accélération<sup>9</sup> », sa pensée forgera le terme « mutation anthropologique » pour rendre compte de nouvelles modalités d'existence sociale entraînant la disparition de nombreux mondes culturels. Ce que l'anthropologue Pierre Clastres appelait « ethnocide<sup>10</sup> ». En effet, parmi les conséquences des changements économiques et infrastructurels en cours, l'auteur italien mettra en exergue la modification conjointe des milieux de vie et des subjectivités collectives en tissant des liens entre coordonnées environnementales, sociales et psychologiques (pour le dire avec les « trois écologies » de Félix Guattari). Autour du terme *mutazione antropologica* proposé à plusieurs reprises au sein de ses « écrits corsaires » – à savoir, les interventions polémiques sur la presse menées pendant ses dernières années de vie – se déclencherà une dispute flamboyante jugeant provocatrices et rétrogrades ses analyses du changement profond et diagonal des formes de vie (les habitudes et les valeurs, les corps et

les désirs) dans la société du bien-être et de la consommation en train de s'affirmer. Au-delà ou en deçà des cloisons culturelles traditionnelles (droite/gauche, prolétaire/patron, catholique/laïc, ville/campagne) désormais tombées dans la désuétude, le peuple italien se retrouvait emporté d'une façon sous-terrain et transversale vers une modalité différente d'être humain : de faire famille, de parler, d'avoir des relations sexuelles, de s'habiller, de bâtir... Au lieu de se fier aux déclarations et aux identifications discursives préétablies, les manières d'être des individus laissaient apercevoir selon l'auteur transalpin un paradigme anthropologique nouveau et homogène tendant à étouffer la plupart des cultures passées comme celles des mondes paysans : « C'est avec un souci démesuré du style en effet que Pasolini a dénoncé les conditions faites en son temps aux formes de vie populaires<sup>11</sup>. »

Les commentaires pasoliniens à propos de la *mutazione antropologica* se déploient à partir d'un article fondamental paru dans le *Corriere della sera* le 10 juin 1974 où l'auteur analysait deux événements politiques majeurs du mai précédent : le referendum rejetant l'abrogation du droit au divorce (12 mai 1974) et l'attentat fasciste de Brescia (28 mai 74). En opérant un décalage quelque peu déroutant par rapport aux lectures attendues de ces faits, Pasolini s'y intéressait afin de mettre en évidence des transformations culturelles subjacentes qui, en même temps, expliquaient l'écrasante victoire du « non » au referendum et un néo-fascisme basé plus sur la consommation et l'argent que sur l'Église et la Patrie. Dans cette optique, le marxisme hétérodoxe de l'auteur italien – dont les contradictions ont été exposées en vers dès le recueil de poèmes *Le ceneri di Gramsci* (1957) – semble interpréter la conflictualité politique moins comme « lutte des classes » que comme « guerre des mondes », pour le dire avec une tournure latourienne<sup>12</sup>. Les « apocalypses culturelles<sup>13</sup> » entraînées par un mouvement d'homogénéisation générale constituera le noyau de pessimisme radical de ce Pasolini tardif, proche d'autres analyses critiques européennes de son époque comme celles de l'école de Francfort et de Guy Debord.

Celles-ci ont su décrire, sans doute, une réelle fermeture de la diversité et de la résistance socio-politique qui, depuis la fin des années 1970, a conduit à ce que Mark Fisher appelait le « réalisme capitaliste » et qui pourrait expliquer en partie l'incapacité à contrer la dégradation de nos milieux de vie qui a pris en France le nom d'« Effondrement » grâce aux collapsologues<sup>14</sup>. Néanmoins, la tentation totalisante de ces discours a aussi risqué sans arrêt de négliger d'innombrables mouvements vitaux de résistance et de bifurcation qui ont été décrits par des auteurs comme Michel de Certeau ou Gilles Deleuze. Et oublier les multiples peuples qui, tout autour du globe, ont cultivé des formes de vies différentes malgré les violentes agressions : ce dont témoignent dans l'Amérique Latine contemporaine des voix comme celle d'Ailton Krenak et Davi Kopenawa, pour citer deux porte-paroles célèbres des peuples autochtones de l'aire amazonienne<sup>15</sup>. En ce sens, il nous semble possible et souhaitable de se réapproprié l'idée pasolinienne de *mutazione antropologica* par un geste de renversement positif et génératif depuis des questionnements environnementaux qui marquaient déjà certaines réflexions des *Écrits corsaires*<sup>16</sup>.

### Emplois sauvages de l'anthropologie en temps de crise écologique

Depuis plusieurs années les politiques écologiques et des théories les innervant ont fait de plus en plus recours aux savoirs anthropologiques (Eduardo Viveiros De Castro, Anna L. Tsing, Bruno Latour, Nastassja Martin...), mobilisés au-delà de leur pertinence strictement disciplinaire. Ce sont les anthropologues elles-mêmes et eux-mêmes qui ont valorisé le fond politique de leurs travaux tout en s'impliquant personnellement dans certaines luttes emblématiques (Viveiros De Castro dans la forêt brésilienne, Philippe Descola aux côtés des Soulèvements de la terre, Nastassja Martin dans les contextes alpins...)<sup>17</sup>. Par ailleurs, certaines expressions très répandues d'origine zadiste comme « nous sommes la nature qui se défend » témoignent précisément de la rencontre entre mobilisation éco-politique et paradigmes onto-anthropologiques alternatifs.

En même temps, au sein de l'anthropologie contemporaine s'est affirmé un « tournant ontologique » (*Ontological Turn*) – pour le dire avec l'italienne Stefania Consigliere – fondé sur la conviction que chaque univers culturel (« monde ») instaure une certaine configuration de l'existant et du réel<sup>18</sup>. Selon cette approche, d'une part la réalité est moins unique et stable que modale et culturelle ; de l'autre et par conséquent, la variabilité culturelle n'investit pas uniquement le domaine soi-disant humain, mais concerne les formes de présence et d'agentivité d'éléments non-humains : la distinction entre culture et nature en résulte profondément brouillée, pour ne pas dire intenable. Qu'on adopte un point de vue trop étroitement éco-matérialiste ou bien, à l'opposé, de capitalisme durable, il est difficile de résumer la question écologique à une gestion améliorée ainsi que plus juste de nos environnements au sein du même système anthropologique (celui dominant, responsable des effondrements en cours). Il est aussi – surtout, peut-être – crucial d'appréhender les problèmes écologiques par le prisme d'un changement de notre rapport culturel à la réalité qui peut être rendu tangible et justifié à travers la perspective anthropologique. Cette réalité variable qui, comme le souligne le philosophe Mohamed Amer Meziane en effectuant une lecture décoloniale de l'anthropologie contemporaine, doit inclure politiquement les systèmes métaphysiques et les croyances des différentes communautés et « traditions » : au-delà du prisme du « religieux » et des processus de sécularisation dont la violence était déjà mise en exergue par la préoccupation pour la proscription du sacré chez Pasolini<sup>19</sup>. À côté d'autres exercices spéculatifs très en vogue actuellement comme la narration science-fictionnelle, l'expérience anthropologique peut être considérée comme une « sortie<sup>20</sup> » en mesure de fissurer empiriquement autant que théoriquement le *There Is No Alternative* – le slogan thatchérien devenu mot d'ordre de la période néolibérale – qui semble régner et nous paralyser. Comme l'affirme Viveiros De Castro, avec une conscience critique de ses origines coloniales, l'anthropologie peut devenir le véhicule précieux d'une « politique des



*Alberi* (Michelangelo Frammartino, 2013). Photogramme par Jacopo Rasmì.

multiplicités » à la hauteur notre « enfer civilisationnel » et notre « narcissisme dépressif », « en cherchant un soutien et un espoir chez ces peuples qui, formant depuis toujours une alternative à nous, peuvent stimuler à créer des alternatives *pour nous*<sup>21</sup> ».

En somme, l'anthropologie peut nous permettre de relativiser la dimension prétendument absolue de ce que Pasolini nomme « l'histoire bourgeoise » en nous laissant apercevoir d'autres univers à même de mieux nous outiller pour « retarder la fin du monde », comme dirait Ailton Krenak. Et comme le déclare l'anthropologue transalpine Stefania Consigliere, « un autre monde n'est possible que parce que d'autres mondes sont déjà réels<sup>22</sup> ». Ces réalités différentes ne constituent pas uniquement un objet « désincarné » de connaissance scientifique, mais également un objet transformateur de croyance (dans son acception la plus positive), de mobilisation et de désir : dans cette « contre-anthropologie », selon les mots de Viveiros De Castro, la connaissance constitue moins une occasion d'« appropriation » que de « dépossession<sup>23</sup> ».

En ce sens, la question anthropologique peut être considérée comme un des angles morts du célèbre cours inachevé de Mark Fisher qui, en se posant la question des dynamiques et des sources des « désirs post-capitalistes » passés et à venir, avait exclu ce genre de références de son programme (où on retrouve d'autres expériences fondamentales comme l'héritage féministe, la contre-culture post-68, l'opéraïsme, le courant accélérationniste...)<sup>24</sup>.

Ce processus de débordement et reformulation de l'anthropologie au-delà de sa tradition disciplinaire – dans des perspectives « écologistes », notamment – ne se produit pas sans une mise en discussion des fondements et des propriétés de cette pratique ancrée dans des rapports de pouvoirs très lourds. À l'instar de l'expérience pasolinienne qu'on ne peut qualifier d'« anthropologique » que d'une façon impure, ces phénomènes culturels et politiques questionnent et transforment la manière dont on entend ce que les membres de cette science sociale « appellent le savoir anthropologique » et ses finalités<sup>25</sup>. En ce sens, « la mutation anthropologique » peut

aussi désigner une série de déplacements au sein des aspirations et du fonctionnement de la discipline elle-même. Les développements récents d'une des figures majeures (ainsi que singulières) de l'anthropologie contemporaine, l'écossais Tim Ingold, nous semblent éloquentes. Parmi les thèses fondamentales de son livre *L'Anthropologie comme éducation*, nous retrouvons l'idée que, en lien avec la nécessité éthique de conduire sa vie (*leading life*), « les études anthropologiques » doivent être conçues comme « un sens donné à sa vie avec les autres »<sup>26</sup>. Ainsi, selon Ingold, c'est la subjectivation collective qui est en jeu dans une expérience anthropologique qu'il souhaite distinguer de la pratique ethnographique : « Mon approche va à l'encontre de la désignation courante de l'anthropologie sous le nom de l'ethnographie et la supposition que le travail des anthropologues consiste à étudier les autres et leur univers<sup>27</sup> ».

Évidemment, il ne s'agit pas – pour revenir à Viveiros De Castro – de « faire place aux autres » pour les transformer magiquement de « nos victimes » en « nos rédempteurs » : en reconnaissant leur « autodétermination ontologique », il est plutôt question d'exercer un certain « art de la distance » transformateur par rapport aux limites de notre propre réalité politique et culturelle<sup>28</sup>. Au lieu d'observer et expliquer les altérités humaines derrière l'écran du pur débat académique, il est nécessaire d'amener ces mondes au contact du nôtre en le mettant à l'épreuve d'un décalage contagieux. Chez Ingold, l'éducation – dont il rappelle avec bonheur l'étymologie liée au concept de « sortir » – devient une fonction cruciale de ce déplacement de l'anthropologie. Le « terrain » et « l'école » participent pour lui d'un même travail d'apprentissage. Nombreux sont les compagnonnages de cette mobilisation réflexive et critique de la pratique anthropologique dans la direction d'une bifurcation socio-culturelle, dont celui d'Arturo Escobar qui nous encourage depuis le Sud global à « apprendre à sentir-penser avec les territoires, les cultures et les connaissances des peuples – leurs ontologies – au lieu de penser à partir des connaissances décontextualisées qui sous-tendent

les concepts de « développement », de « croissance », et même d'« économie »<sup>29</sup>.

On pourrait appeler « sauvage » cette propagation et ce retournement de l'anthropologie. Ce qualificatif est proposé par un essai du théoricien Yves Citton consacré à la question des gestes : « C'est à travers nos gestes [...] que nous sommes et que nous devenons humains – jamais "humains" en général, mais exemplaires d'une variante particulière, stylistiquement et culturellement typée, de ce que les humains peuvent être<sup>30</sup>. » Une telle approche adopte, au bout du compte, une lecture « gestuelle » et « stylistique » de l'être humain, proche du portrait de Pasolini dressé par Marielle Macé. Afin de ne pas se faire piéger dans le programme moderniste WEIRD (Western Educated Industrialized Riche Democratic), Citton revendique la nécessité d'une « anthropologie spontanée (non-normée, non universitaire, naïve et native)<sup>31</sup> » sensible à des formes de vies différentes, autant actuelles que potentielles. D'où l'invitation au bricolage indiscipliné et à devenir tout un chacun des « anthropologues amateurs », en prise avec les processus d'« anthropo-poïèse » (à savoir de façonnage incessant de l'humain, selon l'anthropologie de Francesco Remotti) toujours déjà en cours<sup>32</sup>.

### Contre-mutations anthropologiques

Si le savoir de l'anthropologie permet d'appréhender l'humanité comme un élément hétérogène et mutant (selon les environnements, les technologies, les échanges...), il est possible de prendre au sérieux l'idée pasolinienne d'une « mutation anthropologique » tout en envisageant sa réversibilité. À l'encontre du Pasolini des années 1970 qui, en « collapsologue » avant-coureur, tendait à ressentir certaines transformations comme un tunnel inéluctable, l'horizon de contre-mutations anthropologiques constitue un enjeu crucial de la pensée et de la pratique écopolitiques contemporaines (qu'on envisagera ici par le prisme de la fabulation). Derrière le terme Anthro-po-cène<sup>33</sup>, en ce sens, pourrait se cacher moins une responsabilité transversale de

l'humanité entière dans les dégradations environnementales en cours que l'implication d'un monde anthropologique spécifique – « l'humanité » de la modernité occidentale dominante – à transformer.

Afin de changer l'horizon lexical de pensée et d'action de notre époque, la célèbre théoricienne étasunienne Donna Haraway a proposé de s'éloigner d'une telle expression – se prêtant trop facilement à l'anthropocentrisme, au « cynisme », aux « prophéties autoréalisatrices »<sup>34</sup> – et d'en adopter une autre plus à même de décrire et d'inspirer des réalités basées sur les forces « disponibles et génératives » de « symbiogenèse » et de « sympoïèse »<sup>35</sup>. Nom aux multiples résonnances (le sous-sol chthonien, une araignée californienne appelé Pimoi Chtulu...), « Chthulucène » constitue la proposition avancée par Haraway pour désigner une époque aussi actuelle que virtuelle où l'échelle individuelle humaine doit se décomposer pour fertiliser de nouveaux assemblages collaboratifs entre êtres vivants. Le travail spéculatif harawayen ne se limite pas à l'argumentation théorique et se lance avec inspiration dans des scénarisations narratives, où nous retrouverons l'esquisse de « mutations anthropologiques » inspirantes où les frontières habituelles de l'« Anthropos » s'enchevêtrent d'une façon inhabituelle avec le « plus-qu'humain » et « l'autre-qu'humain »<sup>36</sup>. En compagnie de quelques complices, elle a notamment initié l'histoire des « Communautés du Compost » qui, face à un monde abîmé par les délitements environnementaux, expérimentent des façons inédites de « faire famille » et s'associer aux autres espèces vivantes. Telles sont les péripéties des « Camilles », une lignée de personnes hybridées avec un papillon menacé, le Monarque, qui se déploie de 2025 (Camille 1) à 2425 (Camille 5) en s'aventurant dans une nouvelle manière d'être humain, de se familiariser avec des proches au-delà des liens sanguins et de faire corps avec le monde. « L'histoire de Camille » peut être appréhendée comme un exercice d'anthropologie spéculative ou potentielle qui permet de se soustraire aux modèles d'humanité basés sur « l'exceptionnalisme humain » et

« l'individualisme borné »<sup>37</sup>. Elle met en scène une « mutation » de l'expérience anthropologique qui se greffe sur notre monde et sème du trouble (et de l'espoir) dans notre présent, sans glisser dans l'exotisme des ailleurs. Le travail graphique d'Alessandro Pignocchi – dans la série *Petit traité d'écologie sauvage* (2017-2020) – représente une autre tentative de produire de telles « histoires gaies et critiques », vautrées « copieusement dans les embrouilles multi spécifiques »<sup>38</sup>. Lecteur attentif des recherches de Philippe Descola sur les différentes ontologies des cultures humaines, Pignocchi produit dans ses BD un monde parallèle à celui majoritaire dont la ressemblance presque parfaite est interrompue par la contamination de visions anthropologiques mineures (de nature animiste, en particulier). Bien que son univers narratif s'appuie sur une société contemporaine reconnaissable, l'auteur français la « parasite » avec un série de systèmes de valeurs étrangers et déroutants : ainsi entre ses pages un adolescent enthousiaste part en stage chez le peuple nomade des Pnan à Bornéo ; un pseudo-Putin déclare avoir institué des mariages inter-espèces et vouloir épouser une papaye (« réceptive aux chants anent des Indiens Jivaros, qui permettent de pénétrer leur âme et s'assurer ainsi de leur consentement ») ; un avatar de François Hollande présente sur un plateau télé une réforme de la Constitution qui permet à « toute personne demandant la nationalité française » de l'obtenir « qu'elle soit humaine, animale ou végétale »... Le dépaysement résultant de cette hybridation entre univers culturels distincts ne constitue pas seulement un formidable mécanisme hilarant, mais permet également de faire l'expérience (fictionnelle) d'une transformation désirable et désirable de « discrimination des formes des styles d'existence des autres vivants », selon le philosophe Baptiste Morizot, au-delà de l'appauvrissement produit par la culture de la consommation accusée par Pasolini dans les années 1970 : celle qui a amené actuellement les enfants nord-américains à « reconnaître

et distinguer en un clin d'œil expert plus de mille logos de marques » sans être en mesure d'identifier « les feuilles de dix arbres de sa région »<sup>39</sup>.

Les différents volets de la saga illustrée par Pignocchi imaginent un déverrouillage de notre forme de vie dominante par la contamination d'altérités anthropologiques, à l'instar d'une autre narration graphique récente (*Les pizzlys* de Jérémie Moreau, 2022) inspirée par les travaux d'ethnographie septentrionale de Nastassja Martin<sup>40</sup>. Dans celle-ci, on assiste à l'initiation animiste d'une famille parisienne égarée par une mise à l'épreuve de la vie en Alaska auprès de peuples autochtones en proie au changement climatique. Au sein de ces scénarios émergés dans la culture populaire nous entrevoyons les signes d'un passage crucial, celui du « régime du temps du monde, où sont stabilisées les relations et les statuts, au régime du temps du mythe, toujours à la lisière du temps du monde, mais qui fond sur nous chaque fois que la part métamorphique des êtres prend le pas sur ce qu'on avait stabilisé<sup>41</sup> ». Par le concept du « temps du mythe », l'anthropologue Nastassja Martin et le philosophe Baptiste Morizot décrivent une situation historique « surréaliste » et « protéiforme » déclenchée par la transformation climatique qui conduit à des « vulnérabilités partagées », des « rencontres étranges » et « des alliances improbables ».

Ce temps d'égarement – autant pour des ontologies « animistes » que pour celles « naturalistes », côte à côte – est peuplé par des « chimères » : les *rumiti*, créatures mi-humaines mi-végétales protagonistes d'une œuvre du cinéaste Michelangelo Frammartino, *Alberi* (2013), en font partie. Si ces êtres indistincts appartiennent à une culture passée et presque éteinte du Sud de l'Italie, leur retour coïncide avec une métamorphose « carnavalesque » orientée vers le futur qui exige de réinventer le périmètre de la communauté (au-delà de l'humain) et ses codes culturels depuis un territoire présent. Le Pierre Clastre imaginé par Viveiros De Castro affirmerait à ce propos : « Pourquoi revenir aux peuples primitifs ? Parce qu'il s'agit de notre vie<sup>42</sup>. » Le cinéma

de Frammartino travaille avec les braises d'un univers rural méridional qui était censé avoir été enterré par la mutation anthropologique dénoncée par Pasolini. Pourtant, le vent du « temps du mythe » – ou bien de la « crise de la présence », pour le dire avec Ernesto De Martino – soufflé par la crise environnementale semble réveiller la flamme de forces anthropologiques appartenant à ce que les documentaires de Vittorio De Seta avaient scellé dans les années 1950 comme « un monde perdu ». La monstruosité de créatures comme les Rumiti – ou les Camilles de Donna Haraway, ou les bizarres personnages animistes de Pignocchi – n'évoque pas nécessairement le dégoût ressenti par le Pasolini des *Écrits corsaires* à propos des formes de vie toxiques de son temps. Comme l'explique le philosophe Felice Cimatti<sup>43</sup>, la dimension « monstrueuse » (adjectif récurrent et très négatif dans les *Écrits corsaires*) de ces phénomènes renvoie à un « enchaînement » surprenant qui assemble des époques, des espèces ou des matières hétérogènes pour prolonger et renouveler la vie, sans respect pour les routines et les conformismes.

<sup>1</sup> Voir Georges Didi-Huberman, *La survivance des Lucioles*, Paris, Minuit, 2009.

<sup>2</sup> On se réfère à l'essai *Pasolini contro Calvino. Per una letteratura impura*, Milan, Bollati e Boringhieri, 1998.

<sup>3</sup> La lettre publique du 8 juin 1974 est recueillie parmi les articles des *Écrits Corsaires* (1975), Paris, Flammarion, 2009.

<sup>4</sup> Angela Biancofiore (éd.), *Pasolini : pour une anthropologie poétique*, Montpellier, PU de la Méditerranée, 2007, p. 7.

<sup>5</sup> Marielle Macé, *Styles. Critique de nos formes de vie*, Paris, Gallimard, 2015, p. 25.

<sup>6</sup> *Id.*, p. 18.

<sup>7</sup> François Laplantine, *La description ethnographique*, Paris, Armand Colin, 2015, p. 9.

<sup>8</sup> Voir Pier Paolo Pasolini, *Écrits sur le cinéma*, Paris, Cahiers du Cinéma, 2000. Les essais à la croisée du cinéma et de l'anthropologie de Laplantine sont recueillis dans *Leçons de cinéma pour notre époque*, Paris, De l'incidence/Téraèdre, 2007.

<sup>9</sup> Voir J. R. McNeill & Peter Engelke, *The Great Acceleration. An Environmental History of the Anthropocene since 1945*, Cambridge, Harvard University Press, 2016.

<sup>10</sup> Pierre Clastres, « De l'ethnocide », *L'Homme* 14(3-4), 1974, p. 101-110.

<sup>11</sup> Marielle Macé, *Styles*, op. cit., p. 15.

<sup>12</sup> Voir son article : Bruno Latour, « Guerres de mondes – offres de paix », in *Ethnopsy. Les mondes contemporains de la guérison*, numéro spécial « Guerre et paix des cultures » (Colloque de Cerisy), 2002, p. 61-80.

<sup>13</sup> Nous tirons ce terme de Ernesto De Martino, *La fin du monde Essai sur les apocalypses culturelles*, Paris, EHESS, 2016 [1977].

<sup>14</sup> Sur l'ensemble de théories écologiques et d'organisations francophones décrit par le terme « collapsologie », voir notre analyse : Yves Citton et Jacopo Rasmi, *Généralisations collapsionistes. Naviguer par temps d'effondrement*, Paris, Seuil, 2020.

<sup>15</sup> Ailton Krenak, *Idées pour retarder la fin du monde*, Bellevaux, Dehors, 2020 ; Davi Kopenawa et Bruce Albert, *La chute du ciel. Paroles d'un chaman yanomami*, Paris, Plon, 2010.

<sup>16</sup> Par exemple, dans son article du 19 janvier 1975, il relate la question de l'avortement à la lumière des questions démographiques posées par les dérèglements écologiques.

<sup>17</sup> Depuis le territoire australien, cette orientation écopolitique de l'anthropologie est aussi défendue par Barbara Glowczewski : « Debout avec la terre. Cosmopolitiques aborigènes et solidarités autochtones », *Multitudes*, 2016, n° 65, p. 104-111.

<sup>18</sup> Voir Stefania Consigliere, « La molteplicità dei mondi », in *Mondi Multipli 1, Oltre la grande partizione*, Naples, Kayak, 2014, p. 19-38.

<sup>19</sup> Mohamed Amer Meziane, *Au bord des mondes. Vers une anthropologie métaphysique*, Bruxelles, Vues de l'esprit, 2023.

<sup>20</sup> *Id.*, p. 20.

<sup>21</sup> Eduardo Viveiros De Castro, *Politique des multiplicités. Pierre Clastres face à l'État*, Bellevaux, Dehors, 2019, p. 38.

<sup>22</sup> Stefania Consigliere, « La molteplicità dei mondi », op. cit., p. 30.

<sup>23</sup> Eduardo Viveiros De Castro, *Politique des multiplicités*, op. cit., p. 41.

<sup>24</sup> Mark Fisher, *Désirs Postcapitalistes*, Paris, Audiomat, 2022 [2020].

<sup>25</sup> Tim Ingold, *L'anthropologie comme éducation*, Rennes, PUR, 2018, p. 9.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> *Id.*, p. 10.

<sup>28</sup> Eduardo Viveiros De Castro, *Politique des multiplicités*, op. cit., p. 43.

<sup>29</sup> Arturo Escobar, *Sentir-penser avec la Terre. L'écologie au-delà de l'Occident*, Paris, Seuil, 2018, p. 29.

<sup>30</sup> Yves Citton, *Gestes d'humanité. Anthropologie sauvage de nos expériences esthétiques*, Paris, Armand Colin, 2012, p. 15.

<sup>31</sup> *Id.*, p. 24.

<sup>32</sup> Voir : Francesco Remotti, *Fare umanità. I drammi dell'antropo-poiesi*, Milan-Bari, Laterza, 2013.

<sup>33</sup> Pour une critique de ce terme, voir : Eileen Crist, « On the Poverty of Our Nomenclature », *Environmental Humanities* 3, 2013, p. 129-147.

<sup>34</sup> Donna Haraway, *Vivre avec le trouble*, Vaulx-en-Velin, Les éditions des mondes à faire, 2020 [2016], p. 109.

<sup>35</sup> *Id.*, p. 111.

<sup>36</sup> *Id.*, p. 223.

<sup>37</sup> *Id.*, p. 55.

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> Baptiste Morizot, *Manières d'être vivant*, Arles, Actes Sud, 2020, p. 18.

<sup>40</sup> Notamment le livre *Les âmes sauvages. Face à l'occident la résistance d'un peuple d'Alaska*, Paris, La Découverte, 2016.

<sup>41</sup> Nastassja Martin et Baptiste Morizot, « Le retour du temps du mythe », *ISSUE. Journal of Art and Design, Head - Genève*, 2018 (en ligne).

<sup>42</sup> Eduardo Viveiros De Castro, *Politique des multiplicités*, op. cit., p. 81.

<sup>43</sup> Voir : Felice Cimatti, « Il nuovo e l'immaginario del Sud. La Calabria nel cinema italiano », *Fata Morgana Web*, 18/12/2017 (en ligne).

## Les paysages de Pasolini

Linda Mavian

*Chez Pier Paolo Pasolini, dans les différents langages qu'il a expérimentés, le plus souvent dans ses poèmes, les paysages sont associés au temps et à la mémoire ; ce sont surtout des paysages humains, inhérents à des voix, à des sons, à des odeurs qui parfois se concentrent sur des aspects physiques et matériels, évoquant le travail ou la fête, fragments de sensations enracinées entre l'enfance, l'adolescence, la jeunesse. Pour l'auteur, la ligne de partage chronologique est fondamentale dans la mesure où elle coïncide avec les effets de la croissance économique et du vertigineux changement consumériste qui entament, dans sa perception, le caractère sacré de la vie et de la nature.*

La modification du paysage italien et la transformation des périphéries et des campagnes dans une logique de recherche du bien-être matériel tend, au risque de l'explosion et du nivellement, à effacer les différences, et se manifeste dans les décors qui étaient ceux des réalités de la société paysanne, réalités faites indubitablement de pauvreté, mais aussi porteuses inconscientes et gardiennes d'identités de lieux et de personnes. De là va naître, chez Pasolini, la souffrance due à la conscience de l'irréversibilité de cette évolution.

C'est surtout le paysage des périphéries qui deviendra le laboratoire de cette mutation déroutante, ce non-lieu – ainsi défini par Giovanni Raboni<sup>1</sup> qui l'a rapproché du non lieu de la poésie – où il n'y a ni certitudes ni ancrages, où nous sommes tous nomades, sans points de repère.

De ce point de vue, le film *Accattone*, de 1961, avec comme protagonistes le sous-prolétariat et la périphérie romaine, qui se confondent dans une fresque qui n'autorise aucune espérance, reste emblématique. Le cadre et les personnes qui évoluent et endurent leurs tragédies se révèlent indissociables. C'est une première dans la mise en scène de Pasolini, ayant déménagé à Rome en 1949. Les acteurs sont principalement choisis parmi les non-professionnels et cette option, qui privilégie la spontanéité, renforce la fluidité du récit. Les scènes se déroulent dans des lieux représentatifs de la banlieue romaine : se succèdent, pour n'en citer que quelques-uns, la

via Casalina, la Portuense, la Tiburtina, Borgata Giordano, Centocelle... Le noir et blanc de la pellicule restitue un paysage ensoleillé et poussiéreux, où dégradation et désespoir, mais aussi *pietas*, trouvent différentes façons de se décliner ; la mélodie insiste sur la tonalité de blancs et de gris, d'ombres brûlées par le soleil, et tend, tandis que la bande originale fait entendre Jean-Sébastien Bach, en même temps qu'on voit le paysage, à provoquer trouble et déstabilisation, jusqu'au contraste définitif entre sacralité et violence de la dernière scène, sans fuite possible, que les premiers cadrages laissaient déjà entrevoir.

C'est au thème du paysage qu'est consacré le premier court-métrage *Pasolini et... la forme de la ville*, tourné en 1973<sup>2</sup>, qui, grâce à la sensibilité de l'auteur, est anticipatrice du débat qui s'intensifiera les deux années suivantes et de l'avènement plus récent de la notion de protection du paysage. Le film se réfère essentiellement à l'ancien site de Orte, à son profil, en partie dégradé par des constructions contemporaines. La situation est comparée à d'autres, dont Pasolini a pu être témoin à l'occasion de nombreux voyages ; elle est toutefois plutôt acceptable en regard du compromis propre à l'Italie entre centre historique et paysage environnant. Grâce aux cadrages de la caméra, le réalisateur peut exclure les éléments gênants, mais sous certains autres angles, ils sont incontournables. Le problème ne concerne pas pourtant, ou du moins pas seulement, la réalisation de prises de vue