

Le premier volume de *Politiques d'UZ* traitait des politiques de la culture, de la rencontre, de l'improvisation et de l'intranquillité, thématiques qui entendaient rendre compte de quelques-unes des pratiques de subversion « d'ici d'en bas ». Le présent opus complète le répertoire des capacités critiques d'Uzeste à cheminer sur des sentes qui sont celles de l'utopie concrète.

Il fait sien le principe d'une écriture polyphonique rassemblant des textes aux régimes énonciatifs variés, ponctués de quelques *paroles de nuit* d'Édouard Glissant. Trois mouvements structurent l'ouvrage. *Politiques des arts à vivre* souligne combien lesdits arts ne sont pas seulement question de formes, mais aussi d'imaginaires radicaux, de créativité et de communauté politique. *Politiques des mots dits* insiste sur le verbe, le tohu-bohu et montre l'importance des mots à cogiter, à faire rire, à bousculer. Enfin, *Politiques de l'individuation* traite de la production d'espaces intérieurs en résistance, de dispositions critiques et de trajectoires biographiques ; de celles qui font bifurquer les sensibilités, les pensées et finalement les vies.

À Uzeste se construisent des devenirs critiques individuels et collectifs, des itinéraires qui tendent « à prendre la tangente », font rupture, produisent des écarts avec l'ordre, les règles, les normes ; écarts qui sont autant d'occasions pour redéfinir des rythmes biographiques propices à l'arpentage d'étendues critiques inédites. Un monde...

Édouard Glissant

Bernard Lubat

André Minvielle

Jacques Bonnaffé

Julie Denouël

Fabien Granjon

Fabien Barontini

Dalila Boitaud

Patrick Lavaud

Pascale Lefebvre-Le Ray

Jacky Liégeois

Matthieu Liégeois

Marc Perrone

Marie-Jo Righetti

Uzeste d'audace

ISBN : 979-10-95630-24-1

19 €



9 791095 63024 1

Sous la direction  
de Julie Denouël  
et Fabien Granjon

# UZESTE

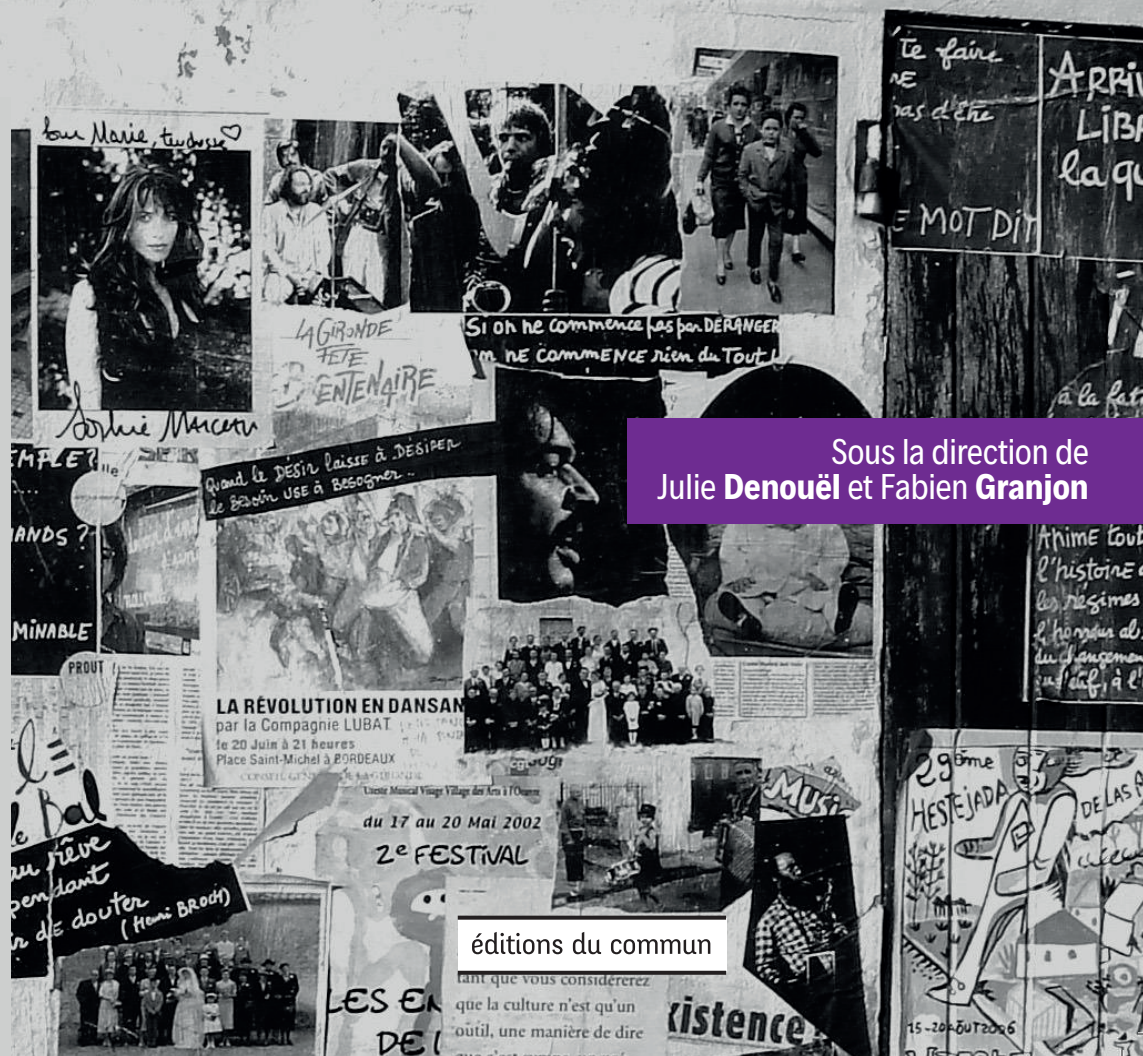
POLITIQUES D'UZ  
Critique en étendue  
Tome 2

POLITIQUES D'UZ TOME 2  
CRITIQUE EN ÉTENDUE

UZESTE



Sous la direction de  
Julie Denouël et Fabien Granjon







Sous la direction  
de Julie Denouël et Fabien Granjon

**UZESTE – Politiques d’UZ**  
Tome 2 – Critique en étendue



---

éditions du commun

---



Les Éditions du commun reçoivent le soutien financier de Rennes Métropole et de la Région Bretagne.

Photomontage de couverture : Martine Bois  
Illustrations intérieures (sauf mentions contraires) : Jacky et Matthieu Liégeois, sur des propositions de Bernard Lubat  
Maquette intérieure : Benjamin Roux  
Relecture : Émilie Bernard, Arthur Boulanger et Benjamin Roux

Éditions du commun – Rennes  
[www.editionsducommun.org](http://www.editionsducommun.org)

Les textes d'Édouard Glissant sont reproduits ici avec l'aimable autorisation des Éditions Gallimard et le soutien de Sylvie Glissant.  
Édouard Glissant, *La cohée du Lamantin. Poétique V ; Poétique de la relation. Poétique III ; Philosophie de la relation. Poésie en étendue* © Éditions Gallimard



En dehors des textes d'Édouard Glissant, cette œuvre est sous licence Creative Commons :  
Attribution – Pas d'utilisation commerciale –  
Partage dans les mêmes conditions 4.0 International.  
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>  
Éditions du commun © juin 2019

Julie Denouël, Fabien Granjon, Bernard Lubat, Fabien Barontini, Jacky Liégeois, Matthieu Liégeois, Marc Perrone, Dalila Boitaud, Patrick Lavaud, André Minvielle, Jacques Bonnaffé, Pascale Lefebvre–Le Ray, Marie–Jo Righetti, Jean–Baptiste Caillot, Nissaf El–Bahi, Oualid El–Bahi, Yannick Gabaston, Mickaël Girard, Lucile Hugon © juin 2019  
ISBN : 979–10–95630–24–1  
Dépôt légal : juin 2019

Pour J.-R. L.

Au œuvrier·e·s qui poursuivront l'étendue critique.

À la mémoire d'Agnès Varda, immense documenteuse.

*« Si on ouvrait des gens, on trouverait des paysages.*

*Si on m'ouvrait moi, on trouverait des plages. »*

# SOMMAIRE

FABIEN GRANJON

**Notes liminaires** 13

Uzeste : un travail du commun situé et continué ?

JULIE DENOUEËL & FABIEN GRANJON

**Introduction** 21

Les sciences sociales à l'épreuve d'Uzeste : retours sur un engagement

## Politiques des arts à vivre

ÉDOUARD GLISSANT

**Au plus obscur des musiques** 77

in *La cohée du Lamentin. Poétique V*, Paris, Gallimard, 2005

BERNARD LUBAT

**Art à vivre** 79

FABIEN BARONTINI

**De l'utilité institutionnelle de l'utopie uzestoise** 83

JACKY ET MATTHIEU LIÉGEOIS

**C'est par où ? C'est par l'art !** 89

MARC PERRONE

**L'Uzeste à Marco** 105

DALILA BOITAUD

**Mémoires en marche** 111

## Politiques des mots dits

ÉDOUARD GLISSANT

**Bâtir la tour** 133

in *Poétique de la relation. Poétique III*, Paris, Gallimard, 1990

FABIEN GRANJON  
**Contre-pouvoirs symboliques et discours de lutte** 139  
Mosique, mythe, mauvaise foi, mythocratie

PATRICK LAVAUD  
**Mots d'UZ et d'OC** 177  
L'occitan à Uzeste

ANDRÉ MINVIELLE  
**Paul, il tique des mots** 217  
Full-Base-Art et tant pis pour vous

JACQUES BONNAFFÉ  
**Improvisions** 229

## **Politiques de l'individuation**

ÉDOUARD GLISSANT  
**La pensée de la Relation [extraits]** 241  
*in Philosophie de la relation. Poésie en étendue, Paris, Gallimard, 2009*

FABIEN GRANJON  
**Portrait intranquille d'un ouvrier à l'œuvre** 245  
Une approche dispositionnelle de l'engagement uzestoïse

MARIE-JO RIGHETTI  
**À Uzeste, on résiste et faut que ça continue !** 311  
Abécédaire

PASCALE LEFEBVRE-LE RAY  
**Trajectoire et combats féministes** 325

JEAN-BAPTISTE CAILLOT, NISSAF EL-BAHI, OUALID EL-BAHI,  
YANNICK GABASTON, MICKAËL GIRARD, LUCILE HUGON  
**Lespiet : une UZ-topie concrète en transition écologique** 337

JULIE DENOUEËL  
**« Uzeste, c'est toute l'année »** 349  
Parcours de vie, engagement et capacitation à l'épreuve de la ruralité





« L'existence s'étend, se répand et pousse  
en étendue, dans l'étendue »

Édouard Glissant, « Le Chaos-monde, l'oral et l'écrit ».

« La recherche de la vérité – que ce soit de la vérité subjective de la conviction, ou de la vérité objective de la réalité, ou de la réalité sociale de l'argent et du pouvoir – entraîne toujours, pour celui qui mérite d'être récompensé parce qu'il s'y emploie, la perception ultime de son inexistence. Le gros lot de la vie n'échoit qu'à ceux qui ont acheté leur billet par hasard. L'art a de la valeur parce qu'il nous sort de tout ça. »

« Et parce que ce livre est absurde, je l'aime ;  
parce qu'il est inutile, je veux le donner ;  
et parce qu'il ne sert à rien, je veux te le donner, je te le donne. »

Fernando Pessoa, *Livre(s) de l'inquiétude*.

« Dans le poulailler qu'il ne quittera que pour mourir, le coq chante  
des hymnes à la liberté parce qu'on lui a donné deux perchoirs. »

Fernando Pessoa, *Le Livre de l'intranquillité*.

« Hier encore aux carrefours d'intranquillité  
Le réel assourdissant s'est enfoncé. »

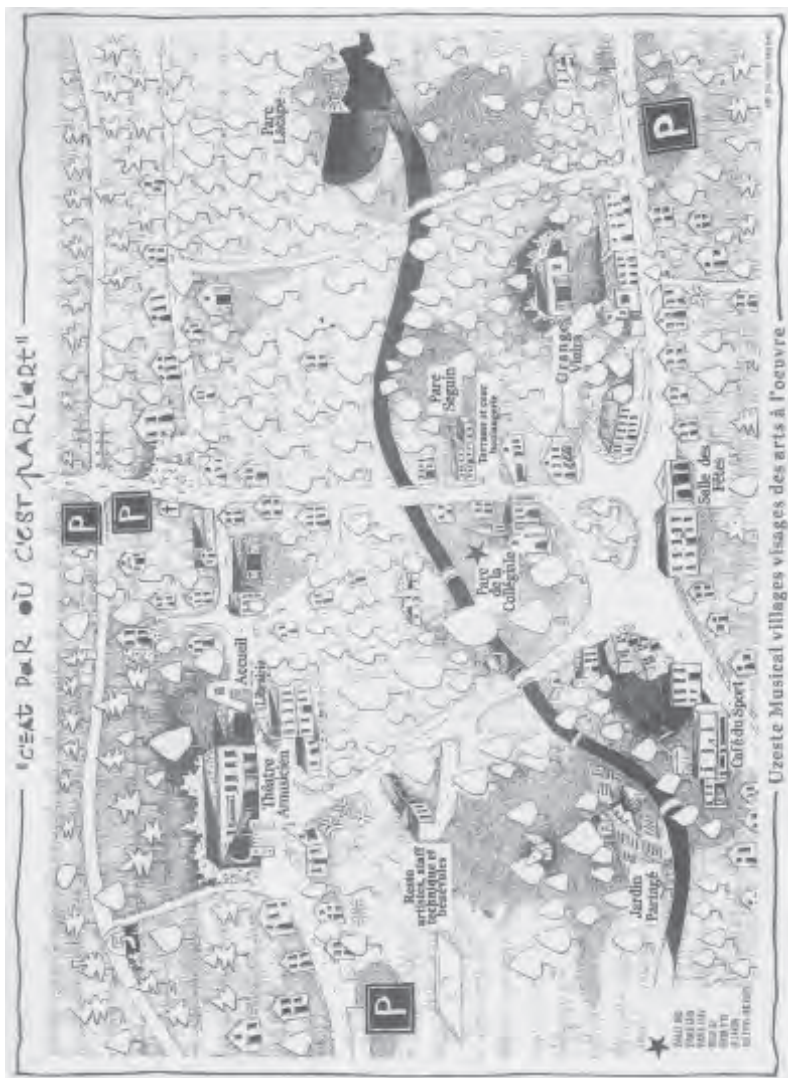
Henri Michaux, *Jours de silence*.

« Pourquoi je joue du tam-tam maintenant ?  
Pour mon barrage  
Pour forcer vos barrages  
Pour franchir la vague montante des nouveaux empêchements  
Pour m'ausculter  
Pour me tâter le pouls  
Pour me précipiter  
Pour me ralentir  
Pour cesser de me confondre avec la ville  
avec EUX  
avec le pays avec hier  
Pour rester à cheval  
Contre Versailles  
Contre Chopin  
Contre l'alexandrin  
Contre Rome  
Contre Rome  
Contre le juridique  
Contre le théologique  
Contre Rome  
Tam-tam à la critique  
Tam-tam broiement  
Tam-tam toupie  
debout le dos tourné à la tombe  
sans dynastie sans évêché  
sans tutélaires sans paralyseurs  
sans caresses sans s'incliner  
Tam-tam de la poitrine de la terre  
Tam-tam des hommes le cœur semblable à des coups de poing  
Contre Bossuet  
Contre l'analyse  
Contre la chaire de Vérité  
Pour casser  
Pour contrer  
Pour contrecarrer  
Pour pilonner  
Pour accélérer  
Pour précipiter

Pour jeter à bas  
Pour quitter le chantier  
Pour rire dans le brasier  
Pour dévaler  
Pour dévaler  
Contre la harpe  
Contre les sœurs de la harpe  
Contre les draperies  
Pour dévaler  
Pour dévaler  
Pour dévaler  
Pour dévaler. »

Henri Michaux, « Le mal, c'est le rythme des autres ».





Dessin de Diane Camus

## Paul, il tique des mots

### Full-Base-Art et tant pis pour vous

« Je pense donc je cite. »



Par où, comment c'est ? Part l'art ? Sépare où ? Sépare l'art ! Oui, parce que l'art se sépare. Ce qui en est, ou ce qui n'en est pas. Et il y a des gens pour le dire et le faire savoir. C'est selon, comme on l'entend, pour les uns. « C'est pas pour moi, pas pour nous... » disent les autres. Écrits et entendements. Comprendre ce que passent les mots, dans les écrits, les voix, dans leurs métamor-

phoses. Voilà ce qui me préoccupe pour l'heure et entendez-bien que la parole est d'or... logé. Mettre l'accent en le suivant. Au suivant... Ponctuation et nomadisme.

Nomadisme, parce que j'écris ici en tant que compagnon œuvrier de la déterritorialisation, titre que je me suis auto-décerné, parce que je ne voyais pas qui aurait pu le faire à Uzeste. Aussi, je remercie, ici, ceux qui travaillent les territoires afin que la déterritorialisation puisse coexister (co-giter) de fait ! Soyons rhizomables, demandons l'impossible. Voyez-vous, je me suis déterritorialisé un beau matin, après 17 ans sous les pins. Pour poursuivre, suivre ce que j'avais commencé là. Ici où là. Dedans-dehors. Une action communaliste. Mettre en commun. J'ai d'abord cherché à étendre l'idée de commune au communal. De communal à communaliste. « La plus petite entité politique c'est la commune », disait Félix-Marcel Castan lors d'une *bestejudas de las arts*. J'ai trouvé, là où on pouvait penser inter-communaliste. Pratique du relief.

Pas de point de vue général mais des cas de figures altérées. Une belle complexité. Accent, *sir* complexe. Un projet/sujet : « Suivez l'accent », les accents de la francophonie des langues de France et autres langues à suivre. Une langue normative, commune, le français, des langues minoritaires, des pratiques d'altérité, des intensités locales. Glottophonie ! Si vous voulez comprendre tout de suite qu'est-ce que c'est donc que cette chose-là, enregistrez-vous sur un magnétophone et écoutez votre voix... C'est vous ? Sûr ? Vous vous reconnaissez ? Vous aimez votre voix ? Oui c'est vous, plus le milieu, l'autour de vous. Comme vous avez appris ! Comme vous apprenez ! Je deviens, vous devenez facteurs d'accents. Nous nous improvisons farceurs d'accents. Oui, voir la vie en farce ! Ça me fait penser à mon entretien avec Henri Meschonnic au sujet des propos du philosophe Jacques Derrida et de son aversion pour l'accent français, surtout méridional, et celui de René Char en particulier. Voilà ce qu'il en disait :

« Pour revenir à ce propos déplaisant et dans ce rejet d'une autre manière de chanter le langage, il y a de l'identitarisme. C'est-à-dire un sens de l'identité qui s'oppose à l'altérité, mais qui se préfère comme identité. Et là, il y a une erreur philosophique monstrueuse, parce que l'identité qui ne s'aime que soi-même comme identité et qui rejette les autres identités, c'est une erreur terrible. C'est une erreur terrible d'opposer identité et altérité. Parce que si je regarde, par exemple, l'histoire de l'art, ce que je comprends, c'est que chaque fois, ce qu'on croit être de l'identité n'advient que par l'altérité. Par les échanges. Le phénomène massif qui me fait comprendre ça, c'est ce qu'on a appelé au vingtième siècle, le primitivisme. C'est-à-dire le fait que ce soit des artistes (André Derain, Henri Matisse, Pablo Picasso) qui ont vu que les objets ramassés par les ethnographes et qui s'empilaient dans les musées n'étaient pas que des objets utilitaires. Il a fallu ces artistes pour reconnaître que c'était de l'art. Et c'est parce qu'ils ont reconnu que c'était de l'art qu'il y a l'art du vingtième siècle<sup>13</sup> ».

---

13. <http://www.andreminvielle.com/carnets-de-route/points-de-voix-d-ici-et-la>.

De la reconnaissance de l'altérité. En 1907, sur les conseils de Derain, Picasso foule le sol du Musée d'ethnographie du Trocadéro à Paris. Et c'est la grande révélation, le choc. Il écrit : « *Déprimé par l'odeur de moisi et d'abandon qui me saisit à la gorge, j'aurais voulu partir. Mais je me suis forcé à rester et à examiner ces masques, tous ces objets que des hommes avaient exécutés dans un dessein sacré, magique. Et j'ai compris le sens même de la peinture, une forme de magie qui s'interpose entre l'univers hostile et nous. Une façon de saisir le pouvoir, en imposant une forme à nos terreurs comme à nos désirs* ». Nos désirs... C'est le désir qui guide ma plume d'oiseau libre. Un oiseau que j'étais. A volé ! J'ai oublié ! « Nous vivons dans l'oubli de nos métamorphoses » écrit Paul Éluard en 1946 dans le beau poème « Notre mouvement » tiré du recueil *Le dur désir de durer*. C'est ça qui m'importe, me transporte. Faire chanter le désir. Sans zèle... du désir. En mouvement. « Le territoire ne vaut que par le mouvement par lequel on s'en sort ». Gilles Deleuze et Félix Guattari m'accompagnent. Charles Fourier aussi et « La théorie des quatre mouvements ». Ça m'a réconcilié un peu avec moi-même, mais, surtout, ça m'a sacrament fait réfléchir. Glaner la parole, le français parlé, avec son cortège de dissemblances. Des mots et de la politique : « On n'est pas le produit de son sol, on est le produit de l'action qu'on y mène » rappelait Castan. Une identité par le faire. Avec les autres.

Je me suis toujours demandé à quoi, à qui me réclamer d'une identité, à partir de mon expérience chantée. Tradition ? Jazz ? Musette ? Punk ? Fourre-touïste ? C'est dans ces moments de réflexion que je rencontre une œuvre qui me remet d'aplomb : « Les voix du Monde<sup>14</sup> ». Une anthologie des expressions vocales du monde entier. Avec toutes ses voix, ses pratiques, ses techniques, ses polyphonies, ses registres, ses rhizomes, ses archaïsmes magnifiques, ses modernités étourdissantes. Tout ça me faisait voyager sur place et semblait me dire : « T'es au milieu. Voix, puise, épuise-toi, sois-toi ! ». Par les autres, je découvrais la relativité et, dans le même temps, le *Dictionnaire raisonné des onomatopées françaises* de Charles Nodier. 1828 ! Cultiver l'écart !

---

14. CNRS/Musée de l'homme, Chant du Monde, Harmonia Mundi.



ANDRE c'est A.D.N.R.É. Andros c'est l'homme et l'ADN erré c'est moi plus plus plus. Moins ce que je est un autre.

Dans son ouvrage *Il n'y a pas d'identité culturelle* (2016), comme en contrepoint, le philosophe et sinologue François Jullien s'oppose aux concepts figés d'*identité* et de *différence culturelles* et défend ceux de *ressources* et d'*écarts culturels*. Des outils à disposition de tous, mais menacés tant par la mondialisation, que par le communautarisme :

« S'il n'y a pas de différences culturelles, il y a ce que j'appelle des écarts. Alors que la différence opère une séparation sous l'angle de la distinction, l'écart le fait sous l'angle de la distance, qui suppose une prospection : jusqu'où va l'écart ? L'écart produit un dérangement, comme on dit "faire un écart" : il est exploratoire. Dans la différence, une fois la distinction faite, chacun des termes s'en retourne de son côté. L'écart permet, en revanche, aux deux termes de rester en regard. Et cette tension est féconde. Chacun y reste dépendant de l'autre pour se connaître et ne peut se replier sur ce qui serait son identité ».

Rhizomables donc. Sources et ressources culturelles. La planète, la poésie, la chanson, les leçons de choses. Notre histoire de France au pluriel. Mohand Saïd Fellag, dit « Fellag », m'a un jour transmis ce poème de Jacques Prévert daté de 1946 (comme celui de Paul Éluard tout à l'heure) : « Étranges étrangers ». Des mots posés qui passent le temps et résonnent aujourd'hui comme s'ils étaient de samedi dernier. Les mots muent. Pas les temps. Les temps se meuvent et les mots muent. Ils bougent dans la signification comme des chrysalides aux papillons. Gaffe aux mots. Récemment j'ai bouquiné, intrigué, le livre de Marie-José Mondzain *Confiscation des mots, des images et du temps* (2017). Elle y écrit : « La véritable urgence est bien pour nous celle du combat contre la confiscation des mots, celle des images, et du temps. Les mots les plus menacés sont ceux que la langue du flux mondial de la communication verbale et iconique fait peu à peu disparaître après leur avoir fait subir torsion sur torsion afin de les plier à la loi du marché ». Prédation des mots.

Et la France, pays des droits de l'Homme, n'est pas en reste. Elle réduit aujourd'hui le siècle des Lumières et le travail du Conseil National de la Résistance à une suite de mots traitres, plein de mots bile. Un exemple ? « Délit de solidarité » : « La disposition initiale date d'un décret-loi de 1938 pris par le gouvernement Daladier dans un contexte particulièrement xénophobe ». Stupéfaction ! Alors merci le Conseil constitutionnel : « Un texte reconnu contraire au principe de fraternité ». Épilogue d'une saga judiciaire et juridique, le Conseil constitutionnel a finalement tranché. Saisis par les avocats de Cédric Herrou sur une question prioritaire de constitutionnalité, les Sages ont reconnu le 6 juillet 2018 la fraternité comme principe constitutionnel, au nom de l'article 2 de la Déclaration des droits de l'Homme et en référence au préambule de la Constitution.

Politique des mots. La loi. Le code de la propriété. Le code du travail. Des mots. La justice. Le pouvoir des mots. Le jour et la nuit. Le jour est la nuit ? Quand est-ce que le jour devient la nuit ? Demande au babil, à Babel. C'est le B.A BA du *mot* : « Mot n.m. est issu (v.880) du bas latin *muttum*, "son émis" dérivé régressif de *muttire*, proprement "produire le son *mu*" d'où souffler mot, grommeler... ». Là, il faut s'arrêter. Au grommelot de Dario Fo et de la *Commedia Del Arte*. Dans le théâtre des compagnies mécénées par les princes, les rois de l'époque, le grommelot servait à éviter le censeur qui vérifiait les écrits. Improvisations de sabir et de pantomimes propres à réjouir l'assistance par des prises de positions politiques sur les gouvernants. De petites saynètes jubilatoires mettant l'*accent* : « Accent n.m. est emprunté (1220) avec la variante *aucent* (début XIII<sup>e</sup> siècle) au latin *accentus* "intonation" servant à traduire le grec *prosodia*. *Accentus* dérive de *accinere*, lui-même issu de *ad* (à) et de "*canere*" chanter ». Les mots sont des maîtres chanteurs. Qu'est-ce que tu nous chantes ? Une invitation au doute sur parole. Au mois d'août. Je doute. Je suis chanteur laïc. Je suis pour la séparation de l'église et de l'État. Je rends grâce à Jean Jaurès. J'ai tous ces disques. De jour et de nuit. En duo avec Gilles Deleuze. Impros à gogos.

Go ! Le désir contraint, inhibé j'ai connu, je connais. Il se nomme frustration. Un mot dit. Alors, se déconditionner, ça prend beaucoup de temps. Beaucoup. Sortir de l'usine déjà. J'y ai fait un passage de 16 à 22 ans. J'ai appris pendant toutes ces années passées à l'usine que les rapports de classe, d'âge, d'expérience, n'ont rien à voir entre le monde de l'usine et celui de la musique orale, vivace de mémoire. L'usine avec ses hiérarchies (OS, OQ, OHQ), ses humiliations, ses cadences, ses rendements. D'où la différence sensible entre ouvrier et *ouvrier*. L'ouvrier a plus de marche de manoeuvre, si je puis m'exprimer ainsi. Quant à produire, se produire... Alors je nomadise ma pratique. Force et faiblesse. J'arpente tel le marcheur de Giacometti. Je note et j'ôte. Je reçois et je fais passer. Lire et dé-lire. Voc'alchimie. Oralité.

La radio a une grande importance pour mes recherches, mes trauvailles. Elle est une source d'inspiration constante. Je me souviens de cette émission sur France Culture, un soir. Un « atelier de création radiophonique » de Renato Rinaldi, architecte et chercheur : « La voix dans le paysage », projet né d'un long travail de recherche autour des transformations que subit le paysage alpin contemporain. Je podcaste. Son nomade sur la disparition des parlars locaux, des dialectes. Ça me fait penser au texte de Pier Paolo Pasolini sur *La disparition des lucioles* (1975). Je note au passage :

« La voix est encore aujourd'hui, avec son ton, son inflexion, capable de véhiculer des significations qui vont bien au-delà du formalisme contenu dans la parole... L'écriture est une façon de rendre éternel le son en le transformant en silence. Et je crois qu'aujourd'hui, on a épuisé toutes les possibilités fonctionnelles de cette expérience. Et nous revenons vers une voix qui restaure sa propre sonorité, sa capacité à s'exprimer. Ce processus est très important afin de décoloniser la voix du langage. Sur ce point, il y a véritablement besoin de travailler. Restituer à la voix sa propre nature ».

Du son au silence et du silence à la voix. Je dois dire que je lis et relis ce texte sans être certain de vraiment tout comprendre. Il me fait penser à cette voix de vieille chamane de la « Tierra del fuego » (Voix du

monde), à Phil Minton l'anglais, à Paul Dutton le canadien. Umberto Eco a dit que la première langue de l'Europe c'est la traduction. Traducteurs de corps, de cris, de souffles et de timbres. Je pense aussi au travail de Jean Dubuffet au début des années 1950. Trois poèmes en « faune éthique » pour suivre l'accent « *Plu kifekler moinkon nivoua* » selon qu'on l'y mette ou pas. Comme on lit avec le doigt, mais sans mise à l'index. Petit fascicule. *Ler dla canpane, An vouaiaje, La Bonfam Abeber*. Écrire des sons de mots, découpés en phonèmes comme une partition à déchiffrer, comme un partir-son à défricher. L'idée lui est venue de sa correspondance avec le peintre et poète Gaston Chaissac.

Depuis, je ne peux m'empêcher de décliner. *Paul, y tique des mots*. Pierre Paul ou Jacques d'ailleurs. Paul, c'était mon grand-père. Paul Minvielle. Je l'ai peu connu mon grand-père. Toujours sur sa chaise dans sa cheminée. Béarn, Idron, plaine de Nay, langue biarnèsa, maison familiale. C'est toujours là que je revois Paul. Papi Paul. Pas de mots, pas beaucoup de mots papi Paul. Les deux guerres mondiales l'avaient réduit à un silence plein de maux et de mots contrits. Imaginez en 1914, tous ces monuments aux morts qui « baragouinent » dans les tranchées. Fusillés des mots. Ils parlaient le breton, l'occitan, le lorrain ou l'alsacien et pas bien le français. Y'a pas loin de notre temps vous savez. C'était hier même. Beaucoup de musique orale s'est éteinte ensevelie sur le Chemin des Dames et sur tous les fronts du Nord de notre pays la France. Et Paul est muet pour ça. Paul, il tique. Politique des maux ? Il soufflait beaucoup et râlait dans ses « *äie äie äie* ». Et puis venait le « *brrrooooouuuhhhhhhhbaaaaaa, putain putain putain* » qui tranchait l'air et l'enfant. C'est de là que, beaucoup plus tard, j'ai retrouvé le fil d'une science relative aux *philos'autres*. La *philos'autrie* : « *Brooooouuu, la terre, hhhhhhh, l'air, aaaaaa, le feu et putain, putain, putain c'est l'eau* ». L'eau de là ou de ci. L'eau tarit la chanson. Le *philos'autre* est chargé comme un arbre de brouhaha. Trop à dire. Peut pas parler avec des mots. Émet des sons. Des sons qui sont du sens pour les mots. Du vertige des mots.

Et Alice ? Elle se tait Alice. Alice c'était ma grand-mère paternelle. Alice c'est la langue. Fallait pas parler politique en famille. Ou alors

en béarnais. Pour ne pas que les petits comprennent. Je l'ai très peu connue aussi, mais je me souviens de la douceur de sa voix. Elle parlait le béarnais de la « *vath vieilha* », celui de la plaine de Nay, avec ses roulements de « rrr ». D'où la langue d'Alice. Son chant singulier. Il me fait penser à cet écrivain et journaliste français, décédé il y a peu. Michel Butel, fondateur de *L'Autre journal*. Michel, ami de Marc Perrone, m'avait fait le grand plaisir de faire un mot pour mon premier CD : *Canto !*. Pendant des années, je m'étais abonné à sa revue hebdomadaire *L'Azur*. Je la recevais par la poste. Il y avait cette citation de Sénèque en dessous du titre : « Ce n'est pas parce que les choses sont difficiles que nous n'osons pas, c'est parce que nous n'osons pas qu'elles sont difficiles ». J'ai gardé ces revues, j'ai fouillé dans les archives et j'ai retrouvé « Plein chant », témoignage touchant :

« (À Kathleen Ferrier, à Lotte Lehmann, à la Callas, à Sophie Tucker, à Billie Holiday, aux voix des femmes qui chantent). La voix des combles (dans la tête), la voix dans les intervalles (dans l'air), la voix dans les origines (dans le milieu du corps), la voix dans les passages (dans la gorge), la voix dans les traverses (dans la bouche), la voix dans le désert (dans l'oreille), la voix dans le silence (dans la mémoire). De la voix des autres dédaigneuse, la voix dans Mozart. De la voix des autres anxieuse, la voix dans Bellini. À la musique pareille, altière, la voix dans Monteverdi. À la musique absente, adverse, la voix dans Wagner. Elle dit le simulacre de présence, la fiction d'amour. La voix l'absence par définition. Ce qu'elle chante est un adieu, toujours un adieu. Pourtant ce que nous entendons c'est une déclaration. Ou bien encore, ce qu'elle dit c'est l'imminence de l'amour, la folie. Nous entendons alors c'est le lien dénoué, le lointain. Parce que la voix a partie liée avec le fatal. Elle est le destin, elle est ce que n'avoue aucun mouvement, le seul lieu de vérité, ce qui en nous se désiste d'exister. Où il y a la voix, déjà nous ne sommes plus. Où nous sommes, nous sommes à jamais sans voix » (n° 52, juin 95).

Qui se souvient aujourd'hui à Uzeste de la voix de Marie Ange Damestoy ? Elle chantait le blues, son blues, ses ballades, avec force

éloquence et distance. Partie à l'âge de 30 ans, foudroyée par une rupture d'anévrisme. Hop ! Com'ça, d'un seul coup. C'était notre amie. Destin tragique de celle qui admirait Billie Holiday ou Sarah Vaughan. Moi, ma préférée reste la grande Ella. Elle m'émeut aux larmes, d'en rire, chaque fois qu'elle scatte. Le Sublime !

Et puis, parmi toutes ces voix de femmes, celle inénarrable de Marie. Marie Lubat, un poème ! Sa voix et sa présence tranquille. Sa « loge » avec le chaudron sur le buffet, le chien berger allemand en plâtre, les aiguilles à tricoter que je lui piquais quand j'avais oublié mes baguettes de batterie. Je lui en avais offert un gros bouquet. Du « 4 » et du « 5 ». C'est dans cette loge qu'avaient lieu nos débriefings de fin de concert ; avec le père Alban qui commentait nos ébats musicaux, un sourire jubilatoire en coin : « Mais où est-ce que vous allez ? ». Et Marie de me dire : « Mais tu parles toutes les langues ? ». Et Alban de répondre : « Boh boh boh, il n'en parle aucune ! ». Marie. Un jour que nous étions dans leur salle à manger et que Bernard, le fils, qui avait pris son épée en plastoc, s'apprêtait à monter sur la scène de l'Estaminet pour se faire radiographier l'inconscient en direct par le psychanalyste Jean-Paul Aribat qui, lui, avait pris son nœud papillon, Marie s'avance vers moi et me demande à voix basse :

- « *C'est qui ce Monsieur ?*
- *Jean Paul Aribat, je lui dis.*
- *Non mais qu'est qu'il fait, il est musicien ?*
- *Euh... Non non, il est psychanalyste.*
- *Psycha quoi ? Mais qu'est c'que c'est ?*
- *Embarrassé : Ben... c'est des gens qui soignent d'autres gens pour leurs problèmes dans la tête.*
- *Aaaaaaabbb... Bah il doit avoir du travail ! »*

Du travail. J'en cherchais quand je suis arrivé à Uzeste en 1985 à l'âge de 28 ans, avec ma femme Martine et notre fille Lucie, encore toute petite (Juliette, la cadette, n'était pas née). Après les années usine, j'avais fait, barman, vendeur en assurance vie, tous les petits métiers et... chanteur ! Trois ans auparavant nous avions fait connaissance

avec la Compagnie Lubat : un concert happening au Théâtre de l'Est parisien, intitulé « Le bonheur ». Il y avait eu du « ramdam » avec la salle. Des invectives entre Lubat et le public : « *C'est pas du jazz* ». Sur scène, il y avait les Pinhadars (avec André Lassalle, Roger Cazaubon, Alban Lubat, etc.) qui jouaient à la belote près d'une grotte en carton, reste d'un spectacle de la veille que Lubat avait voulu garder. Il y avait des musiciens, un poète, un chorus de tronçonneuse, un chœur de femmes émancipées. Un beau chaos. Vivant. Nous étions dans la salle à bader. Les amis musiciens avec qui nous étions venus voulaient partir : « *C'est nul* disaient-ils ». Ils avaient décidé de remplacer le mot « nul » par « Lubat ». Première approche clivante de la facture artistique. Pour ma part, je sentais, je voulais rejoindre ce « mouvement » qui donnait dans le coup de théâtre musical. J'ai toujours pensé que la musique a besoin de coup de théâtre.

Dès mon arrivée à Uzeste, je me souviens avoir pensé : « *Je recommence à zéro* ». Déconstruction en Compagnie. Les *bestejadas* qui s'enchaînent, le cinéma de Villandraut tenu et programmé par la Compagnie (Lubat, Duthilleul, Auzier, Minvielle), *La révolution en dansant* : le spectacle du bicentenaire de la Révolution française, la création de la Collégiale de direction et de folles nuits à L'Estam' : automne, hiver, printemps. C'est avec cette somme d'expériences que nous avons investi, en 1994, le studio de Michel Eskenazi, « La Lauzanette », pour enregistrer *Scat rap jazzconba*, fruit de tout ce remue-méninge. Il nous accueillait pour une session de 15 jours. Nous y sommes restés 6 mois sur proposition du maître des lieux. Sans cette générosité, il n'y aurait jamais eu de *Scat rap jazzconba*. Pour ma part, j'ai détruit tout le travail réalisé en amont du studio sur machine « Atari française » (j'en ris encore). Tout recommencer et apprendre sur place, à l'usage d'autres machines. Plus performantes. Je fus donc machiniste. Le machiniste de la générale de micromécanique. J'apprenais, j'empilais, j'ébavurais, je distillais, je fulminais. Dans la semaine, Lubat venait entre deux écritures du programme d'Uzeste. Co-écritures de textes et rhizomes. Collages patchworks. Tout y est passé... Comme dans *Domage à John Cage*, création donnée au pied de la Collégiale, avec boîte, course

cycliste, Harley Davidson, pétanque, poésie, free jazz, échassier landais. Dans la même soirée, sur le même plateau. Un jeune m'avait demandé après le spectacle : « *Mais ça, on ne le reverra jamais ?* » Non, on ne le reverra jamais. Comme ma tournée, à mon arrivée, avec Los Pinhadars, dans tous les recoins des coins du Sud Gironde. Un régal de mélange : les anciens et Chantal Bordes, jeune adolescente au saxophone. Une étudiante, des retraités, métayers, ouvriers, tauliers d'Estam'. Des jeunes et des moins jeunes. Uzeste, c'est là où mes filles Juliette et Lucie ont grandi, là où tous nos enfants ont grandi. Au milieu des sons, des débats, des émotions garanties énergiques. Là où plein d'enfants venus d'ailleurs sont passés, avec leurs parents, voir et entendre un village en résonnance. Là où j'ai retrouvé un café proche de celui de mon enfance, le café Lamugue de ma grand-mère maternelle, rue des Orphelines à Pau. Uzeste est une fratrie. Pas toujours simple, mais pas plus qu'ailleurs. Souvenirs à vifs.

Aujourd'hui, à Uzeste, je vais et je viens. J'y suis invité permanent à jouer les expériences à venir. Je recommence à chaque fois, quand je peux. La seule façon de découvrir. Picasso écrivait : « Ce que je voulais faire, c'est en le faisant que je le découvre ». C'est ce que permet Uzeste. Remettre sur le métier. C'est peut-être ça qu'on appelle improvisation. L'amateur (aimer) tutoie le professionnel (métier). La vie quoi. « Ainsi va la vie d'ici », dit la chanson. Et le public est invité à entendre ce QUI devient. Pas toujours beau, mais véritable. En travaux au ras des oraux. Pas sûr que l'esthétique qui en découle soit prévue pour « la masse ». Ça s'adresse au « chacun ». C'est pourquoi le nombre est en question. Quoi ? 3 000, 5 000, 10 000, 180 000 personnes à Uzeste ? Débordements et destructions : non. Donc préserver. Cet état de tremblement comme le nomme Édouard Glissant doit être à hauteur d'une « écologie du nombre ». Un équilibre précaire. « Ne pas grossir », revient souvent dans les discussions. Il ne s'agit pourtant pas de se mettre au régime, mais de cultiver l'intime, la proximité. Le village, les alentours, les amis et les voisins. Tout compte et se raconte en se transformant. Le je et le nous. Aussi faut-il s'attendre à tout. Intensité locale, comme en peinture. Faut y mettre l'accent.





Fabien Granjon

---

## Portrait intranquille d'un œuvrier à l'œuvre

### Une approche dispositionnelle de l'engagement uzestois

« Deux amis qui se sont rencontrés et étaient ici s'en sont allés  
Chacun vers son erreur particulière ; l'un continue à filer  
Vers la gloire et la ruine dans un mensonge tapageur,  
La torpeur d'un village retient l'autre,  
Quelque injustice locale où il faut longtemps mourir :  
Ce point d'intersection, vide, brille au soleil. »  
Wystan Hugh Auden, *La Quête*.

« Tout ce qui nous entoure devient partie de nous, s'infiltré dans la  
sensation de notre chair et de notre vie, et, telle la bave de la grande  
Araignée, nous lie subtilement à ce qui est auprès, nous enlaçant dans la  
couche légère de la mort lente, où nous balançons dans le vent. »  
Fernando Pessoa, *Livre(s) de l'inquiétude*.

« Je suis un inventeur bien autrement méritant que tous ceux qui m'ont  
précédé ; un musicien même, qui ai trouvé quelque chose comme la clé de  
l'amour. À présent, gentilhomme d'une campagne aigre au ciel sobre, j'essaye  
de m'émouvoir au souvenir de l'enfance mendicante, de l'apprentissage ou de  
l'arrivée en sabots, des polémiques, des cinq ou six veuves, et quelques  
noces où ma forte tête m'empêcha de monter au diapason des camarades.  
Je ne regrette pas ma vieille part de gaité divine : l'air sobre de cette aigre  
campagne alimente fort activement mon atroce scepticisme. Mais comme  
ce scepticisme ne peut désormais être mis en œuvre, et que d'ailleurs je suis  
dévoué à un trouble nouveau, j'attends de devenir un très méchant fou. »  
Arthur Rimbaud, *Illuminations*.

« C'est à un combat sans corps qu'il faut te préparer, tel que tu puisses  
faire front en tout cas, combat abstrait qui, au contraire des autres,  
s'apprend par rêverie.

N'apprend qu'avec réserve.

Toute une vie ne suffit pas pour désapprendre, ce que naïf, soumis, tu t'es  
laissé mettre dans la tête – innocent ! – sans songer aux conséquences.

Avec tes défauts, pas de hâte. Ne va pas à la légère les corriger.

Qu'irais-tu mettre à la place ?

Il faut un obstacle nouveau pour un savoir nouveau.

Veille périodiquement à te susciter des obstacles, obstacles pour lesquels  
tu vas devoir trouver une parade... et une nouvelle intelligence. »

Henri Michaux, *Poteaux d'angle*.



*Individuation.* Voilà l'un des principaux éléments du glossaire de la mythopoïétique évoquée *supra*. À Uzeste, le vocable désigne, *grosso modo*, un mode de subjectivation<sup>1</sup> débouchant sur l'ouvrage précaire et insuré d'espaces critiques intérieurs – de pensée et de sensibilité – permettant aux sujets sociaux<sup>2</sup> qui s'y risquent de déjouer partiellement certaines des formes de domination dont ils sont l'objet, d'interroger les repères qui leur sont proposés pour « choisir » leur vie et de contrecarrer la sérialité portée par le capital qui les enjoint à devoir s'ajuster au plus près des exigences du monde

---

1. Il ne nous a pas semblé utile de distinguer, ici, *subjectivation* et *individuation*, contrairement à certains auteurs qui choisissent de bien différencier ces catégories en ce qu'ils les font correspondre à des moments sociologiques et des problématiques bien distincts.

2. Nous préférons l'emploi du terme « sujet » à celui d'« agent » ou d'« acteur » dans la mesure où il agglomère des virtualités contradictoires (autonomie *et* assujettissement) que les autres vocables tendent à effacer au profit de valences allant dans un unique sens : domination *ou* émancipation.

économique et de l'environnement social-culturel-politique qui en découle (polyvalence, mobilité, connectivité, etc.). Facteur « alternatif » de subjectivation, l'*individuation critique*<sup>3</sup> vise l'accomplissement de facultés individuelles libératoires, l'élaboration d'un rapport ré-enrichi au monde et la réactivation d'un pouvoir social d'action.

*« L'individuation pour moi est un paradoxe, car c'est la possibilité de se construire par soi-même grâce aux autres, par les autres. L'individuation, c'est comment j'ai eu la chance de me construire (mais pas que) en fréquentant des maîtres qui n'étaient pas forcément des génies, mais qui étaient de ceux qui savaient qu'ils n'y arrivaient pas. L'individuation, c'est se confronter à l'autre qui n'est pas comme je veux, mais comme il est. C'est d'abord du social, de la confrontation et la possibilité de repartir de la rencontre avec un doute partagé. J'ai connu Uzeste à un moment où le village passait les différentes saisons à s'engueuler et donc à s'individuer sans le savoir. Cette dynamique sociale a, à un moment donné, disparu et nous avons essayé de la relancer et de l'entretenir. Le conflit avec l'autre entreprend la capacité du conflit avec soi, à ne pas être d'accord avec soi, en permanence, entre le doute et l'incertitude. L'individuation, c'est la capacité de s'occuper de soi-même à partir de cette intranquillité » (B. Lubat, décembre 2018).*

Au cœur du principe d'individuation critique se trouve l'idée que « quelque chose des possibilités libératrices a reflué pour un temps dans la sphère de l'individuel » (Adorno, 1983 : 12). Le terme décrit donc une forme de requalification de soi, de reconquête d'une subjectivité, un désassujettissement, un déplacement subjectif qui a pour souche le rejet du monde aliénant-réfiant et des dépossessions qu'il engendre. L'individuation critique, en tant qu'elle vise à lutter contre l'appauvrissement des personnalités et à faire refluer les sentiments d'impuissance, d'inhibition et d'étrangeté à soi-même (*i.e.* à contrer

---

3. « Critique » car il est évidemment des formes d'individuation qui sont liées « à la manière dont le, pouvoir investit l'individu en le prenant pour cible d'une intervention spécifique : le rapport à soi est alors l'effet d'une action exercée par le pouvoir sur l'individu qui est pris par lui comme objet, de sorte qu'on a là, si l'on peut dire, une subjectivation en apparence paradoxale, puisque c'est une subjectivation qui est dérivée d'une objectivation, qui est comme produite par cette objectivation, ce qu'on pourrait appeler une subjectivation par *objectivation* » (Dardot, 2011 : 188).

les individualités « fixes » et pathologiques typiques des *vies mutilées* – Adorno) ne conduit pas pour autant à la « suppression des tensions psychiques », mais nourrit des aptitudes mettant en mesure le sujet « à en faire œuvre, à en faire la source de la production des capacités, de l'accroissement de l'être, de l'augmentation de sa puissance d'agir » (Roche, 2007 : 166). En ce sens, l'individuation est donc productrice de *sujets critiques* et de leur inévitable et indissociable *intranquillité* (Granjon, Beucher, 2018 – Simondon évoquerait plutôt une *métastabilité*). On pourrait, avec Cynthia Fleury, estimer que le sujet critique n'est finalement que le précipité fragile d'une individuation qu'il tente toujours sans garantie de résultats ; un engagement singulier dans un vécu, un « agir de l'implication personnelle » (2015 : 29) dont l'un des adjuvants tient précisément à l'entretien critique de personnalités intranquilles, tiraillées entre structures sociales de domination et épreuves personnelles de résistance.

Les clés de l'individuation uzestoise sont pensées comme devant passer par la fréquentation/pratique de l'art<sup>4</sup> et celles du *poiétique* qui, couplées les unes aux autres, sont censées créer un « choc de l'ouvert » (Adorno, 2003 : 33) et fournir les ingrédients de base à des *révoltes intimes*, permettant d'assurer les conditions de possibilité d'une « logique émancipatrice de la mise en capacité » et de la formation d'une « nouvelle personnalité » (Rancière, 2008 : 54). Nous avons vu ailleurs (Denouël, Granjon, 2018a ; Granjon, 2017) que cette nécessité était, à UZ, tout particulièrement travaillée depuis l'improvisation, en lien avec des *techniques de soi* parrésiastiques (une *éthopoièse* – Foucault) et l'exigence d'une est(h)-ét(h)ique<sup>5</sup> de l'existence qui conçoit l'émancipation comme un effort *individuel* de subjectivation critique. Et comme le précise *supra* Bernard Lubat, celui-ci se construit dans une

---

4. « L'art consiste à faire ressentir aux autres ce que nous, nous ressentons, à les libérer d'eux-mêmes, en leur proposant notre personnalité comme libération particulière » (Pessoa, 2018 : 415).

5. Chez Foucault, l'esthétique de l'existence « [peut] engager des valeurs profondément divergentes [...]. Mais elles se croisent autour d'une même requête d'auto-institution, pour des individus appelés à un accomplissement éthique qui consiste d'abord à se transformer (à se rendre souverain, plus rayonnant, plus singulier, ou encore plus exemplaire dans l'impersonnalité) » (Macé, 2016 : 218).

relation avec autrui<sup>6</sup>, notamment par le biais de cet *intellectuel poïétique* qu'est Uzeste Musical (UZM), lequel se présente moins comme un collectif d'intervention dans le rapport de force social et politique que, précisément, comme un collectif « pour être soi », de production d'individus émancipés (nous y reviendrons). Marielle Macé précise à propos de l'esthétique de l'existence foucauldienne – et la remarque nous semble valoir pour le cas uzestois – qu'elle ne saurait se concevoir comme une esthétisation de l'identité, mais devrait plutôt s'envisager comme l'exigence « d'une vie transformée, une "vie autre" dont les modalités se porteraient à la hauteur d'un sacrifice du sujet pour la vérité [et] s'il faut se tenir, ce n'est pas seulement pour que le sujet se conquiert ou se fasse œuvre, c'est aussi pour que *quelque chose du monde commun véritablement se transforme* » (c'est nous qui soulignons – 2016 : 224). Et d'ajouter : « Le refus de ce qui est tel qu'il est, l'acquiescement à la vie comme travail continu d'altération ("art" en ce sens-là), voilà pour Foucault l'attitude de modernité, qui implique un choix volontaire, une force imaginante, et un sentiment du présent non comme appartenance mais comme tâche » (Macé, 2016 : 224).

À Uzeste, le souci du monde est donc préformé par le souci de soi (solidaire-solitaire) et l'effort porte pour l'essentiel sur la nécessité d'offrir aux individus les capacités leur permettant d'« opérer un retour réflexif sur [leur] conditionnement social, à engager des expérimentations pour déterminer en conscience la trajectoire biographique qui [leur] convient et à parvenir à concrétiser les projets qui motivent ces choix fondamentaux » (Renault, 2009).

*« Notre position est qu'il faut "se mettre à soi", c'est-à-dire se mettre au boulot de son propre désaccord avec soi. Ce travail-là est vraiment difficile et complexe à partager, parce que ça se partage non en prouvant, mais en é-prouvant. Si j'avais essayé de toucher directement les individus de la société dans laquelle je vis, ça aurait fonctionné encore plus mal. C'est parce que nous ne cessons de nous individuer en tant qu'artistes qu'il me semble que ça peut faire quelque conséquence sociale. Ce qu'on apprend*

---

6. « Ce qui est en question [dans la subjectivation], c'est une certaine action sur soi, plus précisément *ce que chacun fait de lui-même en faisant quelque chose en relation avec les autres*, aussi bien en faisant quelque chose avec les autres que contre les autres » (Dardot, 2011 : 187).

ici, dans la liberté qu'on conquiert tous les jours de se construire soi, c'est se découvrir en tant qu'œuvrier, c'est-à-dire se considérer comme un œuvre à l'œuvre. L'"œuvre y est", c'est moi ! C'est l'étant que je me construis et c'est en me construisant que je suis à l'œuvre, que j'œuvre dans cette société, que je deviens visible, audible et que peut s'instaurer une Relation avec les autres. Je crois que ce n'est que par ce moyen que les gens autour de nous peuvent être touchés par quelque chose. L'œuvrier n'a pas de ligne d'arrivée révélée, il n'a pas d'aboutissement déterminé. Il n'est que commencement, chemin d'affranchissement, notamment de ce qu'il croit être. L'idée c'est de se penser soi, par soi-même : qu'est-ce que je suis capable d'en penser de ce qu'il veut dire ? C'est cette dynamique-là qui me semble émancipatoire et c'est ce qu'on essaye de faire à Uzeste. Nous nous sommes installés dans l'expression, par le désir de nous-mêmes sans savoir si ça allait faire des conséquences. Il s'agissait pour chacun d'une urgence personnelle à laquelle est venue se greffer cette liberté de ni plaire ni déplaire, sans savoir si mon voisin va m'aimer, me tolérer, me supporter ou me haïr. À partir de cette base, nous avons fait et continuons à faire pas mal d'histoires, car montrer l'individuation, c'est pour certains une obscénité, quelque chose qu'il faut cacher parce que ça vient foutre le bordel dans l'ordre des choses, des êtres et du monde » (B. Lubat, décembre 2016).

« Il faut des gens tout seuls, des subjectivités actives, expressions d'une liberté, capables de mettre la culture en crise. Il faut des gens capables de s'affirmer sans savoir s'ils ont raison ou tort. Il faut des gens seuls, c'est ça l'individuation. C'est à partir de là que le système pourra se craqueler. Il faut des gens tout seuls qui se mouillent, qui s'individualisent, qu'ils aient tort ou raison. C'est ça le propre de l'artiste. Il faut des emmerdeurs » (B. Lubat, août 2018).

Nous ambitionnons, dans les pages qui suivent, d'objectiver, pour partie, le travail protéiforme de subjectivation critique produit/actualisé à Uzeste – le *souci de soi uzestoïse* –, lequel s'oppose à sa manière, à la normativité dominante et lutte contre l'écrasement des individualités. Ce que nous souhaitons documenter tient donc à la manière dont, à UZ, se manifeste « la possibilité concrète et la valeur évidente d'une autre vie, une autre vie qui est la vraie vie » (Foucault, 2008 : 170). De surcroît, nous voudrions, toujours à hauteur du sujet, nous intéresser à l'intranquillité qui provoque/résulte (de) ces formes singulières

d'individuation critique (Denouël, Granjon, 2018b). Néologisme absent des dictionnaires, l'« intranquillité » est un vocable plutôt rare, que l'on rencontre assurément davantage au sein de la critique culturelle où il est utilisé pour décrire des œuvres et des sensibilités esthétiques singulièrement heurtées (Michaux, Pessoa<sup>7</sup>, Garouste, etc.), qu'au sein de travaux relevant des sciences sociales<sup>8</sup>. Nous en ferons pourtant une catégorie d'analyse à part entière nous permettant de rendre compte des *personnalités critiques tourmentées* de certaines individualités

---

7. Fernando Pessoa (1888-1935) occupe une place particulière dans notre propre réflexion (Granjon, Beucher, 2018) dans la mesure où il distille une poésie que d'aucuns considèrent parmi les plus révolutionnaires et tenant position « contre l'esprit bourgeois » (Tabucchi, 2012). Le renoncement de la transcendance et l'abandon apparent de toute velléité à agir sur le monde pour l'infléchir selon des visées progressistes semblent des postures orthogonales aux dispositions critiques des ouvriers uzestois auxquels nous nous intéressons. Pourtant, Mário Sacramento, écrivain et exégète de Pessoa (militant antifasciste, victime du salazarisme qui avait en son temps honoré l'écrivain lisboète), qualifiera ce dernier de « poète de l'heure absurde » (1985), estimant notamment que son œuvre révèle une esthétique caractéristique des contradictions du capitalisme et se présente comme l'expression tourmentée d'un sujet aux prises avec la brutalité d'un monde moderne qui réifie et aliène. Ce à quoi se livre l'écrivain lisboète dans ses écrits relève en quelque sorte d'une *phénoménologie* du « ressassement interminable d'une impuissance à être » et de l'existence « qui s'essaye à se dire, [...] qui essaye aussi à exister » (Lourenço, 1999 : 11). Il nous offre ainsi une incomparable étude des contenus de conscience liés à l'expérience d'une vie où nous ne nous accomplissons jamais vraiment. L'intranquillité de Pessoa est tout à fait originale car il réussit à la fixer en tant que telle, alors qu'elle est selon l'acception que nous lui avons donnée, un rapport sensible au monde, en tension (une façon de ressentir) qui tend naturellement à se prolonger en d'autres formes phénoménales et à s'actualiser en des sentiments et des expériences qui conduisent le sujet social à l'habilitation ou bien à l'avilissement. Entre abandon (voire adaptation agitée) à la société et contestation de celle-ci, l'intranquillité pessoenne décrit un champ de tensions permanent dont on ne se libère en aucune manière. Elle est une « condamnation au présent » fixée dans une lucidité souffrante qui n'épouse pas pour autant les formes d'une résignation totalement achevée du sujet.

8. Dans son *opus magnum*, *La rébellion française* (Gallimard, 2008), Jean Nicolas en fait usage pour décrire « le frémissement quasi ininterrompu », entre 1660 et 1789, des épisodes de rébellion.



uzestaises<sup>9</sup>. L'intranquillité est donc ici entendue comme un rapport au monde critique<sup>10</sup> (l'exigence d'un monde différent) qui pourrait être décrit comme « le tiraillement entre les exigences auxquelles [les individus] sont confrontés, leurs manques divers, leur liberté de choix croissant et la nécessité de vouloir faire ce qu'ils doivent faire » (Spurk, 2010). Elle souligne combien, chez des individus *disposés* à envisager leur potentiel d'être « alternatif », se conjoignent dis-sensuellement/intérieurement des affects-idées contraires (*passions* à la fois *tristes* et *joyeuses*, « sentiments d'incompréhension, de malaise, de frustration ou de “mauvaise conscience”, de culpabilité » – Lahire, 2012 : 50), produits de la rencontre-choc des forces extrodéterminées amoindrissant leurs individualités *avec* leurs élans de dépassement de ces vécus d'impuissance. L'intranquillité pourrait alors être appréhendée, en première approximation, comme une subjectivité heurtée par le refus de s'accommoder aux principes de réalité du *pratico-inerte* (Sartre, 1985), mais pourtant travaillée par lui. L'intranquillité du sujet critique est produite par les écarts entre ce à quoi celui-ci aspire, ce dont il est (se sent) concrètement capable et ce que les situations exigent de sa personne et qui font de lui : a) un individu « offensé » par le fait qu'on lui impose des logiques d'existence qu'il estime illégitimes et dégradantes, b) un sujet éprouvé par la trop faible efficacité des réponses pratiques qu'il tente d'apporter aux situations qu'il dénonce et auxquelles il s'affronte, et enfin c) une personne blessée par son éventuel manque de radicalité, son propre consentement, son accommodement et sa participation effective à cette société pourtant réprouvée (connivence, autodiscipline, autocensure, etc.). Comme le rappelle Jean-Paul Sartre dans ses *Cahiers pour une morale* : « être contre la société qui

---

9. « Le concept de personnalité recouvre [...] deux idées différentes : celle d'*intégration* plus ou moins parfaite : elle est l'ensemble ou le système de tout ce qu'il y a en moi – et celle d'*individualité* : la forme que prennent en moi les éléments qui y figurent m'appartient en propre et me distingue des autres » (Berger, 1956 : 2). Jean-Paul Sartre utiliserait plutôt la catégorie de *subjectivité* (2013).

10. L'intranquillité la plus commune relève sans doute d'une disposition anthropologique (une tension ontologique) tenant à la quête de sens de sa destinée, recherche qui mène tout un chacun, au regard de ses conditions d'existence et de sa trajectoire biographique, à se forger des visions et un rapport au monde lui permettant autant que faire se peut de surmonter le tragique et l'angoisse de sa finitude.

en même temps m'aliène, c'est toujours être contre moi-même en tant que j'en fais partie comme objet. Je suis à la fois dedans et dehors » (1983 : 119). Mais cette subjectivité malmenée est également, dans le même temps, travaillée par une inclinaison *critique* qui fournit malgré tout, au sujet, « une précieuse part d'indépendance par rapport au monde extérieur » (Freud, 2010 : 64), l'habilité, l'affermi, lui donne des *raisons d'agir* (i.e. du courage – Fleury, 2010) et ouvre l'horizon potentiel d'un monde meilleur.

Cette saisie des processus d'individuation dont l'intranquillité apparaît comme l'ombre portée de la confrontation du sujet critique au réel, nous avons choisi de la conduire depuis une approche *dispositionaliste* des formes d'intériorisation du social (*histoires faites corps*). Si l'on peut considérer, dans une acception barthésienne, que l'individuation est « la prise de toute forme de singularité » (Macé, 2016 : 241), l'individuation critique dont nous nous occupons, ici, relève de la *mise en disposition* des personnalités « rebelles » et de son corolaire sensible qu'est l'intranquillité. Plus précisément, nous nous appuyons sur un travail d'enquête singulier<sup>11</sup> (à base d'entretiens thématiques conduits pour la plupart, de

---

11. S'agissant des aspects méthodologiques du dispositif d'enquête, ils ont, *grosso modo*, été calqués sur la démarche consignée par Bernard Lahire dans ses *Portraits sociologiques* (2002). En l'espèce : reconstruction des principales dispositions critiques, identification de la genèse du modèle dispositionnel, repérage de la variation des attitudes critiques selon les contextes, « *délimitation des aires contextuelles* d'actualisation et de non actualisation » de l'intranquillité, questionnements sur les propriétés sociales de contextes qui activent ou inhibent ses structures singulières de personnalité – « *principe de spécification* des contextes » (Lahire, 2002 : 390), etc. En procédant de la sorte, il devient plus aisé de jauger du rôle joué par chaque grande matrice socialisatrice et par des situations particulières au sein de celles-ci. Comme le souligne Lahire, on se met alors dans des conditions favorables pour saisir les phénomènes de disjonction ou au contraire les logiques d'entrelacement entre domaines d'activité et « on dispose, au bout du compte, *sur les mêmes individus, d'une série d'informations susceptibles d'être comparées* [entre elles et entre individus]. Seul un tel dispositif méthodologique permet de juger dans quelle mesure certaines dispositions sociales sont transférables d'une situation à l'autre et d'autres non, et d'évaluer le degré d'hétérogénéité ou d'homogénéité du patrimoine de dispositions incorporées par les acteurs au cours de leurs socialisations antérieures » (Lahire, 2002 : 25). Les entretiens approfondis permettent de déglobaliser les contextes socialisateurs ainsi que les univers sociaux d'actualisation des dispositions,

façon très rapprochée, en mai 2018) mené en complicité avec Fabrice Vieira, guitariste-vocaliste de la Compagnie Lubat et ouvrier d'Uzeste Musical depuis plus de vingt ans. Il s'agit donc d'une étude de cas egocentré, mais qui nous semble avoir valeur de modèle explicatif de portée plus générale. À tout le moins, cette enquête constitue le « premier dossier » d'une jurisprudence qu'il s'agira d'enrichir, à l'avenir, d'autres cas (sous l'angle d'une analogie qui ne gomme pas les différences car les complexités dispositionnelles sont *de facto* singulières et plurielles). Ceux-ci devront nous permettre de statuer sur les processus d'individuation « d'ici d'en bas » et de mettre au jour la spécificité des manières uzestaises d'être critique et intranquille et dont elles affectent les structures de personnalité. Pour l'heure, ces plus de vingt heures de récit de vie, auxquelles s'ajoutent de nombreuses heures d'observation de situations et de pratiques situées, nous autorisent à dresser une primo-esquisse de la complexité dispositionnelle de Fabrice, de son « économie intérieure » (il évoque, pour sa part, « *sa chimie interne* ») et, notamment, de la place qu'y occupent les traits de personnalité critiques et intranquilles. Nous avons essayé de repérer leur sociogenèse, d'en spécifier les contours, de préciser leurs rôles, certaines modalités de leur actualisation, les situations dans lesquelles ils se trouvent assurément aux commandes (extension de leur activation) et quelques-unes de celles qui, *a contrario*, tendent à les neutraliser. Dans l'immédiat, permettons-nous quelques précisions d'ordre théorique.

## Habitus et dispositions

Karl Marx estime que l'« essence » de l'homme relève de ses relations sociales, c'est-à-dire tient à l'ensemble des rapports sociaux qui le constituent comme sujet des sociétés humaines. Dans une pers-

---

notamment en « opérant des différences internes, et ce jusqu'à la différence entre des personnes importantes de l'entourage des enquêtés. [...] De cette façon, ce ne sont pas seulement les grandes variations intra-individuelles d'un univers à l'autre qui pouvaient être saisies, mais les variations intra-domaines, en fonction des propriétés des situations, de la place occupé de l'enquêté dans ces situations et des propriétés des personnes avec qui l'interaction se joue » (Lahire, 2002 : 35).

pective relativement proche (matérialiste et relationnelle), Pierre Bourdieu a, pour sa part, construit une sociologie d'obédience structuralo-génétique/constructiviste<sup>12</sup> dont l'une des forces évidentes est de donner les moyens d'analyser conjointement et dialectiquement les *histoires* faites à la fois *corps* et *choses*. Ce type d'approche permet d'envisager les contextes et les sujets sociaux comme des faits et des individus historiques (*transindividuels* dirait Simondon), construits par l'action humaine et portant en eux la marque de la société. Cette perspective permet ainsi de se donner pour principe de transcender chaque cas particulier, de se donner les moyens d'approcher le mouvement des totalités sociales réelles, historiques et structurelles et de rendre compte de configurations sociales « qui déterminent l'ensemble des hommes qui en font partie sans que personne l'ait vraiment prévu, voulu [ou nécessairement] projeté ». Et de s'interroger : « en effet, qu'est-ce qu'un individu sinon une production de part en part sociale, produit des relations d'interdépendance, passées et présentes, dans lesquelles il est entré et qu'il a lui-même contribué à faire exister en tant que telles » (Lahire, 2013 : 41).

Le travail de Bourdieu a pour partie consisté en l'élaboration d'une théorie de l'action dispositionnaliste au principe de laquelle est posée la nécessité de considérer l'intériorisation des structures externes objectives et donc l'incorporation de schèmes qui sont le produit de structures sociales particulières et portent à des formes d'inclination qui leur sont liées. Sous cet angle, le concept d'*habitus* désigne un

---

12. « Si j'avais à caractériser mon travail en deux mots, explique Bourdieu, c'est-à-dire, comme cela se fait beaucoup aujourd'hui, à lui appliquer un label, je parlerais de *constructivist structuralism* ou de *structuralist constructivism*, en prenant le mot structuralisme en un sens très différent de celui que lui donne la tradition saussurienne ou lévi-straussienne. Par structuralisme ou structuraliste, je veux dire qu'il existe, dans le monde social lui-même, et pas seulement dans les systèmes symboliques, langage, mythe, etc., des structures objectives, indépendantes de la conscience et de la volonté des agents, qui sont capables d'orienter et de contraindre leurs pratiques ou leurs représentations. Par constructivisme, je veux dire qu'il y a une genèse sociale, d'une part des schèmes de perception, de pensée et d'action qui sont constitutifs de ce que j'appelle *habitus*, et d'autre part des structures sociales, et en particulier de ce que j'appelle des champs et des groupes, notamment de ce qu'on nomme d'ordinaire des classes sociales » (Bourdieu, 1987 : 147).

ensemble de manières de penser, de se représenter, de sentir, de ressentir, d'agir, etc., système « de structures prédisposées à fonctionner comme structures structurantes » (Bourdieu, 1980 : 88), qui, tout en étant le produit de déterminations sociales, permettent néanmoins des *improvisations réglées* qui peuvent être créatives. Cette manière de considérer l'intériorisation de l'extériorité a été beaucoup critiquée. Jeffrey Alexander (2000), par exemple, reproche à Bourdieu d'avoir élaboré une théorie de l'action qui ne permet pas de penser le *volontarisme*, c'est-à-dire les pratiques qui ne seraient pas la traduction de structures externes, mais le produit d'une raison universelle, d'une capacité à agir intentionnelle et communément partagée, d'une réflexivité permanente et d'une distance de soi à soi nécessairement consciente :

« L'habitus n'a pas de pouvoir autonome pour diriger l'action au sens du "soi" (*Self*) chez George Herbert Mead ou de la "personnalité" chez Talcott Parsons. La théorie de l'habitus n'aboutit pas à une psychologie sociale, ne mène pas aux thèmes de l'identité, du caractère, du conformisme et de l'autonomie. En lieu et place, elle suscite une prise en compte sans fin et circulaire des structures objectives qui, à leur tour, structurent les structures objectives » (Alexander, 2000 : 43).

Ce qu'Alexander reproche à Bourdieu, c'est une *théorie de l'action* qui minorerait l'importance des calculs conscients, des efforts rationnels, moraux et téléologiques, du libre arbitre, lesquels seraient outrageusement simplifiés en réponses automatiques d'une individualité socialisée à une finalité objective. Les ajustements pratiques seraient ainsi le pur reflet des structures externes et la réflexivité réduite à un simple réflexe conditionné : « la fonction théorique de l'habitus consist[e] bien à expliquer pourquoi une distance critique à l'égard de la structure sociale est impossible à atteindre » (Alexander, 2000 : 59). La dialectique dont fait montre la sociologie bourdieusienne bouverse, en effet, la vision libérale d'un sujet social dont la subjectivité serait pour partie, voire plus largement, indépendante de l'objectivité sociale, laquelle lui serait extérieure et sur laquelle il pourrait – par on ne sait quel miracle social – agir sans être agi par elle. La simplifier pour en faire un béhaviorisme social, c'est évidemment méconnaître un des aspects centraux de la théorie de la connaissance qui l'escorte

et énonce que la pensée consciente est une condition indispensable à la critique, tout en soulignant que cette pensée réflexive est toujours le produit d'un effort conséquent, sans garantie de résultat à un niveau individuel, socialement cadré et dépendant de déterminations extérieures. De même qu'il n'y a pas d'action pouvant être envisagée comme le produit d'une raison exclusivement raisonnante, il n'est pas non plus d'action qui ne soit seulement le fait d'une raison pratique. Contrairement à Alexander qui voit dans la théorie de l'*habitus* l'impossibilité d'un *soi distancié*, il faut rappeler que le principe de mise en disposition n'est pas contradictoire avec celui de raison réflexive. Ils sont dialogiquement liés l'un à l'autre. Il n'y a pas *une* raison, mais des manières de penser, lesquelles ne sont pas sans lien avec d'autres manières d'être : de *sentir*, d'*imaginer* et, bien sûr, de *faire*. La perspective dispositionnaliste suppose des logiques d'action largement inconscientes, qui ne sont ni des compétences, ni des rôles que l'on mobilise à dessein, mais des inclinations pré-réflexives qui supposent « un minimum d'application du principe de non-conscience par les acteurs des principes qui gouvernent leurs actions » (Lahire, 2002 : 12). Elle n'évince pas pour autant la possibilité d'une intentionnalité consciente (*i.e.* une disposition réflexive fut-elle pour partie méconnaissante des rapports pratiques à la pratique<sup>13</sup>) susceptible de rentrer en concurrence avec certains penchants dispositionnels.

Aussi, Bourdieu précise-t-il bien que l'*habitus* n'est pas un *destin*, notamment en établissant la distinction entre *habitus de classe* et *habitus individuel*, ainsi qu'en rappelant à de nombreuses reprises que l'ajustement pré-réflexif d'un corps socialisé à une situation sociale n'est pas automatique :

« Classe de conditions d'existence et de conditionnements identiques ou semblables, la classe sociale (en soi) est inséparablement une classe d'individus biologiques dotés du même *habitus*, comme système de dispositions commun à tous les produits des mêmes conditionnements. S'il est exclu que *tous* les membres de la même

---

13. La maîtrise symbolique du monde peut être une des conditions pour reprendre du contrôle sur la logique pratique de la pratique. Elle est une disposition réflexive, mais qui n'engage pas nécessairement les modalités réflexives adaptées au saisissement conscient des autres attributs dispositionnels.

classe (ou même deux d'entre eux) aient fait les *mêmes expériences* et *dans le même ordre*, il est certain que tout membre de la même classe a des chances plus grandes que n'importe quel membre d'une autre classe de s'être trouvé confronté aux situations les plus fréquentes pour les membres de cette classe. [...] Pour définir les rapports entre l'*habitus* de classe et l'*habitus* individuel [...], on pourrait considérer l'*habitus* de classe (ou de groupe), c'est-à-dire l'*habitus* individuel en ce qu'il exprime ou reflète la classe (ou le groupe) comme un système subjectif mais non individuel de structures intériorisées, schèmes communs de perception, de conception et d'action, qui constituent la condition de toute objectivation et de toute aperception et fonder la concertation objective des pratiques et l'unicité de la vision du monde sur l'impersonnalité et la substituabilité parfaites des pratiques et des visions singulières. [...] En fait, c'est une relation d'*homologie*, c'est-à-dire de diversité dans l'homogénéité reflétant la diversité dans l'homogénéité caractéristique de leurs conditions sociales de production, qui unit les *habitus* singuliers des différents membres d'une même classe : *chaque système de dispositions individuel est une variante structurale* des autres, où s'exprime la singularité de la position à l'intérieur de la classe et de la trajectoire. [...] Le principe des différences entre les *habitus* individuels réside dans la singularité des *trajectoires sociales*, auxquelles correspondent des séries de déterminations chronologiquement ordonnées et irréductibles les unes aux autres : l'*habitus* qui, à chaque moment, structure en fonction des structures produites par les expériences antérieures les expériences nouvelles qui affectent ces structures dans les limites définies par leur pouvoir de sélection, réalise une intégration unique, dominée par les premières expériences, des expériences statistiquement communes aux membres d'une même classe » (Bourdieu, 1980 : 100-101-102).

Parmi les continuateurs éclairés de Bourdieu, Bernard Lahire est de ceux qui ont discuté le plus habilement et minutieusement les apports de la théorie de l'*habitus*. Sa sociologie, qu'il qualifie de « psychologique » ou « à l'échelle individuelle » (non loin de certaines approches cliniques), propose une réflexion particulièrement profitable pour décrire et analyser, à la fois la genèse et la structure des pratiques sociales dans une perspective sensible à la pluralité des penchants et des schémas d'expériences incorporées. Cette approche que nous

ferons nôtre, tient compte, dans le sillage de la théorie bourdieusienne de l'habitus, « du “passé incorporé” (des produits de la socialisation passée) en vue de rendre raison des pratiques [...] et s'efforce donc de reconstruire le passé incorporé qu'actualisent les acteurs étudiés dans les différentes scènes d'action présentes » (Lahire, 2013 : 137-138). Sa perspective « répond à la question de savoir pourquoi les individus agissent comme ils agissent, pensent comme ils pensent, sentent comme ils sentent, etc., [et] peut se résumer en une formule scientifique assez simple : Passé incorporé + Contexte d'action présent<sup>14</sup> = Pratiques » (Lahire, 2012 : 12). Et de préciser :

« Notre intention est donc de prendre en charge théoriquement la question du passé incorporé, des expériences socialisatrices antérieures tout en évitant de négliger ou d'annuler le rôle du présent (de la situation) en faisant comme si tout notre passé agissait, “comme un seul homme”, à chaque moment de notre action ; en laissant penser que nous serions à chaque instant – et que nous engagerions à chaque moment – la *synthèse* de tout ce que nous avons vécu antérieurement et qu'il s'agirait alors de reconstruire cette synthèse, ce principe unificateur, cette formule (magique) génératrice de toutes nos pratiques<sup>15</sup> » (Lahire, 1998 : 54).

---

14. Depuis une problématisation sous l'angle de l'*individuation*, Alexandra Bidet et Marielle Macé notent que celle-ci « est la coproduction d'un individu et d'un milieu, elle naît de leurs phasages et de leurs déphasages : quand ils composent un champ en tension, signe d'un conflit ou d'un problème d'incompatibilité entre l'individu et le monde dans lequel il existe, le moindre “germe structural”, la moindre survenue d'une singularité peut déclencher une “prise de forme”, qui correspond à la mise en relation de deux ordres de grandeur qui n'entretenaient jusqu'alors aucune communication » (2011 : 275).

15. « La recherche de cohérence (et de récurrence) ne doit pas conduire le chercheur vers la réduction de tout objet à un principe unique de cohérence. Il peut tout aussi judicieusement mettre en évidence des cohérences ou des récurrences partielles, locales, qui s'articulent ou se combinent pour produire les faits qu'il peut observer. C'est le cas pour la saisie des réalités dispositionnelles individuelles. Plutôt que de chercher à ramener *l'ensemble* des pratiques et comportements d'un individu à une improbable formule génératrice, on peut s'efforcer de reconstruire – partiellement, à partir d'une vue toujours nécessairement limitée – le patrimoine de dispositions des enquêtés » (Lahire, 2002 : 397).



« Plutôt que de supposer la systématique influence du passé sur le présent, autrement dit, plutôt que d'imaginer que *tout* notre passé, comme un bloc ou une synthèse homogène, presse à *chaque moment* sur *toutes* nos situations vécues [...], le champ d'investigation proposé ici ouvre la *question des modalités de déclenchement des schèmes d'action incorporés (produits au cours de l'ensemble des expériences passées) par les éléments ou par la configuration de la situation présente, c'est-à-dire la question des manières dont une partie – et une partie seulement – des expériences incorporées est mobilisée, convoquée, réveillée par la situation présente* » (Lahire, 1998 : 60).

La problématique que développe Lahire reprend donc le principe structuralo-génétique/constructiviste qui vise à considérer les pratiques sociales comme la combinatoire entre des schèmes dispositionnels incorporés dont l'origine tient à l'existence de cadres socialisateurs antérieurs à l'action (« l'agir présent est hanté par la mémoire involontaire de l'expérience passée » – Lahire, 2013 : 139), et des contextes pratiques singuliers qui appellent, permettent, suspendent ou proscrivent avec plus ou moins de vigueur la mise en œuvre des diverses dispositions dont sont porteurs les sujets sociaux prenant part à l'action. Les dispositions sont donc conditionnelles, c'est-à-dire modulées diachroniquement par le parcours biographique et synchroniquement par les contextes. La pratique répond à une pluralité de logiques d'action qui peuvent évoluer et elle se fonde sur « des *habitudes* corporelles, cognitives, évaluatrices, appréciatives, etc., c'est-à-dire des *schèmes d'action*, des *manières* de faire, de penser, de sentir et de dire adaptées (et parfois limitées) à des contextes sociaux spécifiques » (Lahire, 1998 : 204). Ainsi se pose « la question du mode d'accumulation-restructuration des expériences vécues et d'actualisation de ce capital d'expériences (incorporé sous la forme de schèmes) en fonction des situations rencontrées » (Lahire, 1998 : 66). Et de préciser encore : « tout chercheur qui s'efforce, dans des recherches empiriques déterminées, d'atteindre le *point d'équilibre explicatif* entre, d'une part, l'étude des propriétés sociales incorporées des acteurs et, d'autre part, celle des propriétés sociales objectivées des contextes, combine inévitablement un *dispositionnalisme* et un *contextualisme* » (Lahire, 2012 : 21-22). Autrement dit, les sciences sociales attentives à l'agir présent des individus doivent s'interroger sur ce que ceux-ci

engagent de leurs passés dans leurs perceptions, leurs ressentis et leurs actions présentes :

« ce que l'acteur perçoit, voit, sent ou se représente de la situation présente et ce qu'il y fait ne se saisit qu'au croisement des propriétés (objectivables) de la situation en question et de ses propriétés incorporées (dispositions mentales et comportementales plus ou moins cohérentes ou contradictoires formées au cours des expériences socialisatrices passées) » (Lahire, 2012 : 31).

Il s'agit donc fondamentalement de saisir les pratiques « au croisement des propriétés sociales des acteurs et des propriétés sociales des contextes dans lesquels ils inscrivent leurs actions » (Lahire, 2012 : 21). Cette « matière sociale » qui relève d'une genèse qu'il est possible de situer et de reconstruire, au moins partiellement, a pour particularité d'être actualisable car incorporée et portée par le sujet. Elle relève de compétences pratiques (capacités à répondre aux exigences d'une situation par la mobilisation volontaire d'un *savoir* et un *savoir-faire* spécifiques) et de dispositions (inclinations à agir, croire, penser, sentir, etc.) qui, dans le cours de l'action, vont toujours à la rencontre d'une autre matérialité, celle du contexte (objets, institutions, personnes). Les dispositions n'obéissent donc pas à une vision consciente des fins et sont d'abord des « tendances à » dont les conditions d'actualisation sont largement contingentes. Lahire décrit cette contingence comme relevant de *contraintes* spécifiques à chaque contexte d'action<sup>16</sup>.

---

16. Pour Lahire, le cadre d'action a donc tendance à être envisagé sous l'angle de l'obligation. Si le contexte s'avère inévitablement chargé d'une « pesanteur » sociale dont on ne peut *de facto* s'affranchir complètement, la plupart des situations permettent néanmoins des marges de manœuvre plus ou moins conséquentes pour les sujets sociaux qui y prennent part. Sauf à tomber dans une forme de déterminisme, il est donc utile de ne pas considérer l'engagement dans l'action comme répondant à des causalités impératives, que celles-ci soient de natures dispositionnelle ou contextuelle. Ce type de fatalisme bannit la possibilité d'envisager, d'une part, que puisse se déployer l'exercice d'une certaine liberté individuelle et, d'autre part, évite la nécessité d'avoir à s'interroger sur les conditions concrètes tant de l'inaction que du changement social (de quelles manières et avec quels résultats entre en jeu une disposition ?). Tel n'est pas le propos de Lahire, mais la formulation qui privilégie une présentation du contexte sous l'angle de la contrainte davantage que sous celui de la sollicitude pourrait induire des interprétations erronées des logiques de l'action sociale. Lahire

## Enquêter sur une *structure de personnalité*

Travailler sur une disposition nécessite, en premier lieu, de repérer ses origines (sociogenèse) : quels sont le ou les contextes socialisateurs qui ont littéralement *produit* ce penchant ? Mais également quels sont ceux (il faut parfois un cumul de situations) qui lui ont permis de se réactiver, de se maintenir active, de rester une ressource pour l'action, ou bien de ne plus avoir qu'une prégnance faible, voire nulle (il existe des schèmes « inertes, engourdis, somnolents, qui sont mis en attente [...] ou en suspens temporairement ou plus durablement » – Lahire, 1998 : 70), dans les manières d'être et de faire (une disposition peut-être réactivée dans un contexte particulier, mais n'être effective que dans un autre) ? À l'évidence, il existe des formes différenciées de socialisation :

« Tout dépend [notamment] du temps de socialisation : de la plus ou moins grande précocité des expériences socialisatrices, de l'intensité avec laquelle la disposition a été formée, stabilisée et entretenue

---

considère, en effet, que « les éléments et la configuration de la situation présente ont un poids tout à fait fondamental dans l'engendrement des pratiques » (1998 : 62). C'est le présent, affirme-t-il, s'appuyant sur Henri Bergson, qui déplace le passé, le convoque, le sélectionne par les nécessités de l'action. Sans négliger le poids du contexte, pourquoi penser que l'environnement met au diapason la pratique ? Le propos est parfois plus nuancé, quand il affirme : « le comportement ou l'action est le produit d'une rencontre dans laquelle chaque élément de la rencontre n'est ni plus ni moins "déterminant" que l'autre » (1998 : 65). Toutefois, cette vision « égalitariste » du déclenchement des pratiques n'est pas démontrée, elle est un postulat relationnel dont on peut penser qu'il n'est avancé que pour mieux contrer la lecture déterministe des contraintes sociales qui accompagne parfois la théorie de l'*habitus*. À savoir qu'« à la différence des estimations savantes qui se corrigent après chaque expérience selon des règles rigoureuses de calcul, les anticipations de l'*habitus*, sortes d'hypothèses pratiques fondées sur l'expérience passée, confèrent un poids démesuré aux premières expériences ; ce sont en effet les structures caractéristiques d'une classe déterminée de conditions d'existence qui, à travers la nécessité économique et sociale qu'elles font peser sur l'univers relativement autonome de l'économie domestique et des relations familiales ou, mieux au travers des manifestations proprement familiales de cette nécessité externe [...] produisent les structures de l'*habitus* qui sont à leur tour au principe de la perception et de l'appréciation de toute expérience ultérieure » (Bourdieu, 1980 : 90-91).

et, enfin, de la plus ou moins longue durée de formation et de renforcement de la disposition. Toutes les dispositions à croire, agir, sentir, penser d'une certaine manière n'ont pas bénéficié des mêmes conditions de socialisation et ne peuvent donc pas avoir la même force, le même degré de permanence et la même capacité à se transférer d'un contexte à l'autre » (Lahire, 2012 : 41).

Par ailleurs, comme le rappelle Norbert Elias à propos de Mozart, les attributs dispositionnels « ne sont pas inscrits en lui avant toute expérience, [...] mais se constituent à partir de la plus petite enfance sous l'effet de la coexistence avec les autres, et ils se fixent sous la forme qui déterminera le cours de la vie, progressivement, au fil des années, ou parfois aussi très brusquement à la suite d'une *expérience particulièrement marquante* [c'est nous qui soulignons] » (1991 : 14). L'incorporation des dispositions par les expériences socialisatrices induit l'idée d'un temps long ou d'une répétition de situations permettant une imprégnation lente du sujet social. Les logiques d'acquisition et de dévolution des structures de personnalité peuvent toutefois relever d'autres types d'expériences sociales, liées à des phénomènes de rupture, de « choc » ou de traumatisme<sup>17</sup> auxquels nous tâcherons d'être particulièrement attentifs.

Un deuxième axe d'interrogation peut porter sur la manière dont les schèmes d'orientation des conduites cohabitent au sein même du sujet social. En premier lieu : en quoi la personnalité acquise, notamment durant la prime socialisation, filtre/cadre les acquis dispositionnels ultérieurs ? La formation des dispositions ne tient pas à une imprégnation directe des subjectivités par des structures externes, mais dépend des filtres dispositionnels déjà en place, ce qui amène à envisager que les structures de personnalité, sans être homogènes, présentent toujours un degré d'intégration minimal. En deuxième lieu, la structure des apanages dispositionnels se fonde sur des formes de hiérarchisation qui, en quelque sorte, n'affectent pas les divers phénomènes de « propension à » d'un même coefficient de puissance et de durabilité.

---

17. « Ce qu'un homme est devenu ne dépend pas seulement de sa nature et de son milieu, mais aussi des circonstances accidentelles dans lesquelles il s'est trouvé placé. [...] L'événement ne s'oppose pas au mécanisme des dispositions naturelles : il le fait jouer » (Berger, 1956 : 76-77).

Si les dispositions étaient équivalentes en force, le contexte aurait seul le statut de vigueur activatrice et jouerait bien le rôle du *déclencheur* (le contexte irait en quelque sorte « chercher » la disposition). De fait, Lahire considère que les contextes se présentent comme des structures de sélection, des « activateurs » des abrégés d'expériences incorporées » (1998 : 69) ; les schèmes d'action sont alors « comme des produits en attente (de déclencheurs, de déclics, de demandes, de sollicitations extérieures, de contextes favorables), des produits (de la socialisation) à usages différés » (Lahire, 1998 : 70-71).

Or la réalité empirique porte à envisager que la mobilisation d'une disposition tient aussi à la place et à l'importance que celle-ci occupe au sein du legs des *possibilités anticipatrices pratiques* dont le sujet social est diversement en capacité. Aussi, en troisième lieu, peut-on aussi s'interroger sur la manière dont les dispositions se structurent les unes vis-à-vis des autres car s'il est évident que « les dispositions n'agissent pas [la plupart du temps] de manière permanente », cela ne veut pas dire pour autant qu'elles deviennent actives « seulement en fonction des contextes d'action qui se présentent » (Lahire, 2012 : 39), mais parfois aussi *malgré* lesdits contextes. Comme le reconnaît Lahire, il existe également « des schèmes généraux et transposables, qui “colorent” presque chaque moment de l'existence [...] et qui constituent la base de ce que l'on appelle communément une “personnalité” » (1998 : 106). Ces dispositions à tendance transcontextuelle ne sont sans doute pas les plus communes (« un *cas du possible*, un cas particulier parmi l'ensemble des patrimoines individuels de dispositions et de compétences observables » – Lahire, 2012 : 40), mais elles n'en sont pas moins parmi les plus intéressantes à étudier de par leur nature singulière qui semble devoir faire des individus qui en sont porteurs des sujets moins « perméables » aux contextes.

Peut-on, s'interroge Lahire, « reconstruire des “dispositions générales” qui rendraient compte, par-delà les différences visibles, d'une profonde unité d'attitude, d'orientation, de rapport au monde et à autrui, derrière la bigarrure purement phénoménale des comportements ? » (Lahire, 1998 : 69). Pour ce qui nous concerne, la réponse à cette question est positive. C'est, là, précisément, ce que nous rangeons derrière le terme d'« *habitus* » : un agencement allant du

« nuancier » au « système », selon le degré de durabilité, de transférabilité et d'interaction des structures intériorisées qui le composent. Comme tout patrimoine dispositionnel, l'*habitus* est constitué d'un ensemble de schèmes de natures variées (*hexis, eidos, ethos*, structures cognitives, de sensibilité, perception, évaluation, appréciation, etc.) dont les configurations empruntent des allures tout à fait singulières. Il désigne ainsi des combinaisons particulières de dispositions qui s'associent au sein d'un dispositif faisant converger ces tendances. Aussi s'agit-il, en l'occurrence, d'envisager le degré d'intégration des dispositions constituant ce que nous nommons, provisoirement, un *habitus critique intranquille*<sup>18</sup>, lequel les colligent et les renforcent sans pour autant avoir à postuler, d'une part, que les patrimoines dispositionnels se résument à cet *habitus critique intranquille* et, d'autre part, qu'ils se transfèrent et agissent automatiquement quel que soit le contexte. L'*habitus* considéré comme « formule génératrice des pratiques », ou comme « principe générateur et unificateur » des comportements n'est pas une simple vue l'esprit<sup>19</sup>. Il nous semble devoir le considérer comme

---

18. Nous faisons donc, ici, l'hypothèse que l'intranquillité entretient quelque lien de nécessité avec des dispositions susceptibles de faire système et d'esquisser un *habitus critique* intégré, mais qui ne doit pas être pour autant considéré comme « le principe ultime de toutes les pratiques, comportements, attitudes, goûts observables » (Lahire, 2002 : 405). L'intranquillité est donc, ici, envisagée comme un soubassement affectif, la structure de sensibilité de l'*habitus critique*, l'une de ses composantes.

19. La tentation de l'*habitus* ou de la *formule génératrice*, nous prévient Lahire, est de pousser le sociologue à « reprendre à son compte, sans toujours le savoir, le geste littéraire le plus classique qui soit, celui consistant à vouloir réduire une vie (individuelle) à un principe unique. Prétention littéraire (et philosophique) fascinante pour le lecteur, elle devient prétention démiurgique lorsqu'elle anime l'interprétation scientifique des faits sociaux » (2002 : 398). Puisse notre intérêt pour l'œuvre hétéronymique pessoenne nous prémunir contre ce réductionnisme visant la cohérence individuelle et l'unité identitaire à tout prix. Le geste artistique de Pessoa *en tant qu'auteur* est évidemment à l'opposé le plus stricte de cette tendance littéraire visant à proposer des univers largement cohésifs. Si chacun des hétéronymes peut être identifié comme porteur d'une « identité » singulière (stylistique, idéologique, etc.), il n'en demeure pas moins que leur créateur qui se revendique, tour à tour et de conserve, de chacun d'entre eux, les condense en une personnalité pour le moins complexe et composite, mais qui reste repérable et « tenue », notamment par une inclination spécifique à l'intranquillité.

une configuration dispositionnelle singulière colorant fortement la « personnalité » d'un individu. Ce niveau élevé d'intégration révélant une proximité importante de la nature des dispositions incorporées contribue à ce qu'elles se renforcent entre elles. Mais aussi remarquable que soit cette solidarité et aussi importante que soit sa place au sein de l'économie psychique des personnes, l'habitus ne saurait être immuable. Le caractère cumulatif des dispositions qui le constituent n'est pas nécessairement continu et ne peut rendre pleinement compte de la complexité dispositionnelles des sujets sociaux. Aussi, l'habitus ne devrait-il désigner, au sein d'un patrimoine de dispositions, que les organisations dispositionnelles les plus interdépendantes.

Une troisième base de questionnement consiste à porter attention à une « éthologie » des dispositions critiques et de l'intranquillité en particulier : en quelles occasions sont-elles activées ? Quelles sont les conditions de leur perpétuation, celles de leur conversion, de leur transformation, de leur mise en sommeil ou encore de leur dépérissement ? Il s'agit notamment de ne postuler « ni l'unité des dispositions ni le degré de leur durabilité, ni même leur activation dans toutes les circonstances de la vie quotidienne » (Corcuff, 2003 : 80). Lahire insiste notamment sur le fait que les dispositions ne sont pas des habitudes inaltérables que l'on collectionnerait et stockerait à mesure de la complexité biographique grandissante de chacun :

« On n'a pas affaire, affirme-t-il, à une actualisation systématique des mêmes dispositions (du même *système* de dispositions ou de la même *formule génératrice* des pratiques), mais à un jeu complexe d'*activation* et d'*inhibition* des différentes dispositions incorporées qui peuvent se combiner partiellement entre elles dans certaines situations, ou fonctionner parfois indépendamment les unes des autres dans d'autres situations ». Et de poursuivre : « [pour Bourdieu], l'acteur individuel [...] n'est donc pas fondamentalement marqué, dans son patrimoine de dispositions et de compétences, par la pluralité des contextes sociaux fréquentés. Produit mono-socialisé, il semble ne découvrir la pluralité extérieure à lui que dans un second temps. [...] Ce qui est présupposé, c'est l'existence d'un habitus qui est *Un*, systématique, homogène – *une* formule génératrice de pratiques, qui se traduirait dans des champs aux propriétés

et aux possibles différents. Les individus vivent dans des sociétés différenciées mais leur habitus n'en est étrangement pas affecté ; tout se passe comme s'ils étaient protégés d'une hétérogénéité qu'ils ne rencontrent qu'après avoir été constitués dans des conditions sociales homogènes » (Lahire, 2012 : 39 et 140-141).

Le volume et la diversité dispositionnels de chaque personne sont potentiellement sujets à des variations d'*intensité* conduisant certaines dispositions à acquérir davantage de force, s'amenuiser, gagner de nouveau en robustesse (atavisme) ou parfois disparaître, selon des *trajectoires* qu'il s'agit évidemment, en chaque cas spécifique, de repérer. Ce qu'il s'agit de saisir avec le plus de précision possible tient donc à la fois à la mobilisation des dispositions dans leur articulation à des contextes variés qui peuvent les déclencher, les inhiber, mais aussi les défaire, les altérer, les modifier en tant qu'elles sont des assemblages particuliers d'un *singulier-collectif*.

## Sociogèneses

En août 2017, Francis Marmande, journaliste au *Monde*, écrit un article<sup>20</sup> subtilement railleur sur Uzeste, sans même y avoir fait acte de présence. Il y égratigne notamment, avec ironie, les mots de Fabrice Vieira qui décrit son engagement politique-artistique comme un « *rêve prolétarien* ». Un an plus tard, jour pour jour, de retour à l'*hbestejada de las arts*, visiblement « réconcilié », Marmande se fend d'un portait<sup>21</sup> rédempteur du musicien. Il n'y est plus question de « doux ouvrier ». Au sarcasme semble faire place l'exigence de prendre au sérieux le

---

20. Marmande (Francis), « Jazz : quarante ans de lutte pour la beauté d'Uzeste », *Le Monde*, 17 août 2017, [https://www.lemonde.fr/musiques/article/2017/08/17/jazz-quarante-ans-de-lutte-pour-la-beaute-d-uzeste\\_5173203\\_1654986.html](https://www.lemonde.fr/musiques/article/2017/08/17/jazz-quarante-ans-de-lutte-pour-la-beaute-d-uzeste_5173203_1654986.html).

21. Marmande (Francis), « Uzeste Musical : Fabrice Vieira, "ouvrier" de la Cie Lubat », *Le Monde*, 17 août 2018, [https://www.lemonde.fr/musiques/article/2018/08/17/uzeste-musical-fabrice-vieira-uvrier-de-la-cie-lubat\\_5343341\\_1654986.html](https://www.lemonde.fr/musiques/article/2018/08/17/uzeste-musical-fabrice-vieira-uvrier-de-la-cie-lubat_5343341_1654986.html). Cet article reprend notamment des extraits du texte « Je suis un ouvrier » que F. Vieira avait écrit pour le premier tome de *Politiques d'UZ*.



parcours de vie et l'implication de l'intéressé dans le projet uzestois. Précisément, nous souhaitons montrer, à partir d'une objectivation (forcément partielle) de la trajectoire biographique de Fabrice Vieira, le type d'individuation qui se trouve au principe de ses dispositions critiques, à la fois économie psychique et sens pratiques structurés sur des contraintes et des ressources collectives individualisées.

Ses deux parents sont nés au Portugal, après-guerre, dans un village de quelques centaines d'habitants, non loin de Braga. Du côté paternel, le père – gérant d'une exploitation agricole dont il n'est pas le propriétaire – décède alors que le propre père de Fabrice n'a que trois ans. La famille éclate. Le frère aîné est placé par les services sociaux, tandis que les deux derniers enfants de la fratrie sont élevés par les grands-parents, dans un environnement rural très modeste. Du côté maternel, les membres de la famille nucléaire sont également séparés un temps, puisque, pour des raisons économiques, le père immigré en France légalement, suivi par sa femme et ses enfants, mais seulement deux années plus tard. La mère de Fabrice, Espérance, arrive ainsi sur le sol français à l'âge de six ans, dans un village proche de Fontainebleau : Courances. Elle s'adapte très rapidement et devient notamment une très bonne élève. Reçue au Certificat d'études avec brio, Espérance doit toutefois « *gagner sa vie* » au plus vite et rapporter de l'argent à la famille. À 14 ans, la jeune fille est placée, en tant que servante, auprès de la famille du général MacArthur qui séjourne au village. Elle deviendra ensuite couturière, fera des ménages, gardera des enfants et tiendra les comptes de l'entreprise familiale de maçonnerie montée par son époux, au début des années 1980. Les emplois qu'elle occupera seront modestes, tout comme sa vie<sup>22</sup>, mais la joie et les satisfactions ne manqueront pas pour autant à son quotidien. Si elle connaît son futur mari (de cinq ans son aîné) depuis son enfance, Espérance ne fera véritablement sa connaissance qu'en France. José immigré clandestinement vers Courances, à la fin des années 1960, afin de fuir une vie âpre et misérable – il commence son apprentissage de menuisier dès l'âge de 8 ans. Surtout, il s'agit d'échapper à la conscription – six mois de classes et trois ans en Angola ou au Mozambique, où les luttes de

---

22. Elle est aujourd'hui maire de Courances et effectue son troisième mandat, sous l'étiquette « divers droite ».

libération nationales font rage. Le jeune homme, déserteur, est rapidement intégré à la communauté portugaise courançoises, notamment grâce à l'un de ses oncles qui y est installé. Il se marie quelques années plus tard avec Espérance et aura deux garçons : Fabrice (1971) et, sept ans plus tard, Cyril.

La vie à Courances est marquée par une existence de labeur (« *Mes parents ont tout le temps toujours travaillé dur, au boulot, à la maison, chez les autres* » – son père ne part à la retraite qu'à l'âge de 71 ans). Le travail ne manque pas, fut-il, dans un premier temps, clandestin et mal payé. La communauté portugaise, très importante, s'organise au mieux pour que les conditions matérielles d'existence de ses membres soient satisfaisantes (« *Ma famille était très respectée parce qu'elle donnait beaucoup de coups de main* »). Les maisons personnelles sont notamment construites avec l'aide des uns et des autres, et les chantiers sont l'occasion d'autant de fêtes « *où on mange, on discute et on danse* ». La solidarité du groupe se mâtine ainsi de sociabilités festives particulièrement courues (« *Pas une occasion n'est perdue pour faire la fête : les chantiers, les anniversaires, les communions, les fêtes religieuses, les fêtes du village. Tout est bon pour se réunir et passer des bons moments* »). S'aider, travailler et passer du bon temps apparaissent comme trois importants piliers du fonctionnement fédérateur de la communauté, auxquels s'ajoute l'entretien des liens intra et inter-familiaux, ainsi que, de manière toutefois fort nuancée selon les familles, d'une forme de nostalgie folklorisante du pays natal. Espérance et José vont bénéficier de ce soutien communautaire et l'habitation familiale sortira vite de terre.

Fabrice se souvient avoir baigné dans cette ambiance festive dans laquelle les membres de la famille et de la communauté aiment se retrouver (« *Pas de fête où on n'était pas 50 à table* »), *modulo*, pour ce qui concerne ses parents, l'entretien d'une *saudade* vis-à-vis du Portugal dont les évocations idéalisées leur semblent déplacées au regard des souffrances qu'ils ont eu à y subir et des relations conflictuelles qu'ils entretiennent avec l'État portugais. Espérance et José ne seront naturalisés français que des années après la naissance de Fabrice et son père devra s'acquitter annuellement d'une amende auprès de l'administration portugaise, eu égard à sa désertion passée : « *J'ai des souvenirs très précis de journées entières passées à l'ambassade du Portugal à Versailles.*

*Mes parents attendaient pour des papiers et je me souviens d'un ennui très profond* ». Devoir s'inventer une nouvelle vie, sans envisager un éventuel « retour au pays », nécessite « *de ne pas trop regarder dans le rétroviseur* ». Pour autant, il est des mémoires qui s'entretiennent « *quasi clandestinement* », notamment par les femmes, « *qui transmettent quelque chose de notre dignité* », laquelle n'est pas de l'ordre du « panache culturel » (la fierté de ses « origines »), mais relève de la reconnaissance de celles et ceux qui ont dérogé aux attentes sociales et culturelles de leurs mondes et ont parfois dû en « *payer le prix fort* » : « *Des membres de la famille qui ont immigré au Brésil ou en Inde ; un grand-oncle syndicaliste, communiste, que la police politique a, pense-t-on, supprimé, etc.* »

Cette histoire familiale nous semble fondatrice à plusieurs égards. D'une part, elle est celle d'une migration forcée entraînant un changement de lieu et de vie conséquent, conduit sous l'égide de la rupture avec un passé et de la nécessité d'« *avoir à devenir* », à se construire individuellement (familialement), non en des termes identitaires figés, supposément attachés ontologiquement à la personne, mais davantage en termes de *ressources* qui se cultivent, se modifient et se répètent dans l'*écart* (Jullien, 2016). D'autre part, l'histoire familiale fait la démonstration de la force du lien communautaire en milieu rural : certes, comme instance d'entretien d'une identité collective – un *Nous* – à laquelle, pour certains, il s'agit effectivement d'adhérer et qu'il faut valoriser, mais surtout, pour la famille Vieira, comme force effective d'entraide, marquée par la solidarité et la réciprocité. La communauté fonctionne sur le principe du don/contre-don modulaire et souple (donner, recevoir, rendre), qui se déploie sur un *continuum* allant du troc utilitaire au legs charitable, dont les éventuelles contreparties ne sont ni immédiates, ni nécessairement attendues et dont la mesure rétributive centrale tient pour une large partie à l'opportunité d'une « *ouverture aux autres*<sup>23</sup> » : « *Le partage était vraiment central chez nous : les repas, le travail, les loisirs, les vacances, les fêtes. J'ai appris à partager, à donner du temps et de l'énergie pour les autres. Être toujours en relation*

---

23. Le don est « sur un mode épiphanique, ce par quoi le social prend corps, ce par quoi un monde commun se tisse par l'échange. Mais il est aussi, et conjointement, ce par quoi les sujets adviennent à eux-mêmes, par le procès même de reconnaissance mutuelle que le don initie » (Chaniel, 2014 : 53).

*et dans l'organisation collective du quotidien avec une attention à l'autre permanente. J'ai été élevé comme ça et ça m'est resté* ». Toutefois, cette attention continue à l'autre, couplée à une forte homophilie familialo-communautaire, présente quelque inconvénient que Fabrice souligne à plusieurs reprises lors de nos entretiens :

*« Toute ma famille habitait dans le même quartier et, à l'époque où j'y étais, tout allait pour le mieux : pas de tragédies, de maladies ou de morts. Donc dans ces conditions, on peut croire que la famille est source de tout, parce qu'on faisait aussi tout ensemble. La famille qui résout tout ! Mais la famille qui exclut pas mal de choses aussi et se transforme en système généralisé de surveillance. À un moment donné, j'ai voulu me sortir de ça. Les possibles étaient en fait cadrés par des impossibles, notamment pour les femmes ».*

Malgré une perspective parentale ne valorisant l'entre-soi identitaire qu'à l'aune de la solidarité qu'il supporte, Fabrice éprouve, à l'adolescence, une impression d'enfermement (« *ça se transformait en flicage* »). Il prend alors conscience que le monde familialo-communautaire est un espace de cooptation « *par alliances* » – notamment via les mariages – qui s'avère sécurisé par un collectif très attentif aux opportunités sociales et économiques qu'ouvre ou ferme la vie de chacun. *In fine*, Fabrice découvre qu'« *il ne peut pas se passer grand-chose dans ce contexte où règne une certaine morale parfois assez "réac"* » : « *Le système est fait pour reproduire et se maintenir, pas pour inventer autre chose. Quand je suis parti à Uzeste ça a d'ailleurs détraqué un peu ce petit monde, parce que je n'y ai pas bien joué mon rôle d'exemple à suivre. Je suis vu comme l'original de la famille. Il y a eu pas mal d'incompréhension... encore aujourd'hui* ». Il envisage sa marge de liberté comme moindre dans la mesure où, ce qui peut, d'une manière ou d'une autre, déséquilibrer le système communautaire et sa morale n'est pas bien considéré et réprouvé « *non pas forcément avec des violences, mais de manières insidieuses* ». Aussi apprend-il à déjouer cette forme de contrôle social et à faire fi des injonctions à la transparence, notamment concernant les relations amoureuses : « *Je me méfiais de la famille sur sa capacité à renchéir de suite sur une personne qui viendrait à la maison. J'avais une gêne d'être vu avec quelqu'un pour cette raison. Peur de l'engagement vis-à-vis de ce que ça voulait dire du côté de la famille* ».

Enfin, la dimension festive – la musique, les corps, la danse – est éminemment présente, enchâssée dans une dialectique avec le labeur et la dureté d'un travail qui se prolonge très fréquemment en soirée et le *week-end*, lequel est rendu tenable par la possibilité de coupler aux moments de travail collectif, des « intervalles » plaisants :

*« Du soir au matin, il y avait toujours du monde à la maison. Ma mère gardait des enfants, je n'ai eu qu'un seul frère, mais j'ai toujours eu l'impression d'avoir été membre d'une fratrie plus grande. Mon cousin considérait ma mère comme la sienne. Et puis il y avait les employés de mon père qui étaient très présents. Le dépôt de matériaux était à la maison. Et puis pas une journée sans qu'un membre de la famille ne passe. Et tout ça dans une ambiance plutôt enjouée. Ça rigolait bien et il y avait quelque chose de vraiment joyeux, ça donnait de l'espoir ».*

Certains de ces aspects vont par ailleurs trouver à se renforcer *via* d'autres contextes. La pratique du football en club (Fabrice nourrit longtemps le rêve d'intégrer une section sport-études pour devenir joueur professionnel) va par exemple réaffirmer l'importance d'une équipe solidaire et de « *joueurs collectifs* » qui, pour gagner, ont dans l'obligation de bien s'entendre et de se mettre au service d'une fin reconnue d'importance par tous : « *Le foot, j'adorais ça. J'adorais le club, la solidarité du club. C'était de l'associatif, du bénévolat, entre le loisir et l'éducatif* ». Mais les matchs et les tournois sont également des occasions de fête. S'il faut s'entraîner avec détermination, respecter des règles et « le maillot », être assidu, se donner des objectifs, le « *foot* » reste d'abord un jeu par le biais duquel on prend plaisir. Et hors du terrain, une grande camaraderie prévaut, alimentant les occasions festives : « *J'ai joué jusqu'à 14 ans. Au collège je jouais tout le temps. J'étais hanté par ça. Moi, mes modèles, c'était mes oncles. Ils avaient une bande de copains avec qui ils faisaient des troisièmes mi-temps. Le foot c'est aussi l'après-match, le bar où ils rencontraient les filles. C'était un truc de pots. Le foot, c'était l'aspect copains sans les parents, une autonomie, une parenthèse* ».

Ce mix collectif-festif va également se retrouver dans les expériences musicales dont Fabrice se nourrit à l'adolescence. Ses premières armes se fourbissent dès l'école primaire, période durant laquelle il suit, sur proposition de ses parents, sans conviction, un cousin plus âgé qui

étudie la guitare. Outre qu'il n'est pas convaincu par l'instrument dans sa version classique, il apprécie peu le fait que l'apprentissage de la musique soit l'occasion d'une compétition entre les deux cousins que les adultes assignent rapidement à des places particulières : « *Les rôles étaient distribués : le guitariste talentueux c'était lui, le footeux c'était moi. Pas cool* ». Le répertoire travaillé ne fait par ailleurs pas tellement sens pour Fabrice dont le bain musical ordinaire est celui des variétés internationales. C'est pourtant dans ce cadre par trop scolaire de sa prime formation musicale que va prendre forme ce qu'il décrit comme un « *vrai tournant* ».

Suite à une audition de solfège en fin d'année de quatrième, lors de laquelle il est amené à chanter devant un jury, proposition lui est faite d'intégrer une chorale jazz semi-professionnelle, basée à Melun. Il accepte, une nouvelle fois sans grand enthousiasme, mais n'aura pas à le regretter. Avec cet ensemble, il fera de très nombreux concerts, des tournées de plusieurs semaines et testera une nouvelle forme d'aventure collective qui viendra compléter ses expériences familiales, communautaires et sportives. Surtout, cette pratique musicale à laquelle il n'avait jamais aspiré tend à lui signifier que le champ des possibles reste ouvert. Aurait-il pu imaginer pouvoir partager, à de nombreuses reprises, la scène avec Sam Woodyard – ancien batteur de Duke Ellington –, Daniel Huck ou Alain Jean-Marie (musiciens de jazz reconnus), participer au « off » du Festival d'Avignon, prendre plaisir à donner des spectacles, à découvrir le jazz auquel il ne connaît alors strictement rien (les standards à jouer, mais aussi les concerts à vivre : Count Basie Orchestra, Stéphane Grappelli et Didier Lockwood, Cossi Anatz, Steps Ahead, Dee Dee Bridgewater, etc.), à s'initier au théâtre (au Palais des Papes ; leur spectacle est alors mis en scène « *par un type incroyable qui joue Le Journal d'un fou de Gogol à Avignon. Première fois que j'allais voir une pièce de théâtre !* »), à s'acculturer à la littérature à laquelle il ne prendra toutefois goût que plus tard (un camarade lui prête des livres qu'il « *ne lit pas en entier* »), ou encore côtoyer des « *plus grands et plus déléurés, filles et garçons* » aux origines sociales variées (grande bourgeoisie et classes populaires), notamment un camarade de condition sociale très modeste, musicien doué, passionné par les Lettres (il intègrera l'École normale supérieure) et qui l'initiera aussi, avec générosité, à la musique africaine-américaine : « *Ça a été un passeur unique qui avait réussi par*

la musique et les livres à s'émanciper de sa condition. Il m'a fait découvrir Herbie Hancock, Keith Jarrett, Bill Evans, Paul Motian, Jack DeJohnette, Wayne Shorter... Il me filait plein de cassettes que je recopiais ».

« Et puis il y avait toute cette vie qui m'a pété à la gueule. La découverte du monde extérieur. On répétait dans la semaine, on jouait le dimanche au Théâtre du Renard. Je découvrais Paris pendant les "quartiers libres" : Beaubourg, les hamburgers. Je découvrais aussi la France, les festivals de jazz, les centres culturels des banlieues communistes avec des programmations géniales et la vie d'artiste en tournée. Ça jouait tout le temps et ça a été un vrai choc. Et puis c'est là que j'ai découvert la Compagnie Lubat. J'ai 15 ou 16 ans, on fait un stage avec Minvielle et Corneloup, puis leur première partie. Je me prends leur spectacle en pleine gueule. Ils étaient maquillés, jouaient free, la loge sentait le pétard à plein nez. Des vrais voyous ! Je trouve ça génial et je me dis : "c'est ça que je veux faire". Là, c'est sûr que s'est construit une envie d'avoir une vie de cet ordre-là : partir, jouer avec des gens comme eux. »

Durant quatre années, jusqu'en classe de terminale, Fabrice mène donc, de front, des études qu'il entreprend (tardivement) avec sérieux (première S puis terminale C – « Mes études prennent de la place et je me prends au jeu. Je rentre dans la logique des bons élèves, parce que je comprends que si je veux me sortir du train-train que je connais, il faut que je réussisse mes études ») et sa vie de jeune musicien quasi professionnel. Ce sont, là, des engagements forts mais contrastés, au travers desquels il fait la double expérience d'avoir à répondre à de notoires exigences (« rattraper le niveau scolaire », avoir de bonnes notes, travailler les partitions, respecter des règles de la scène, partager les responsabilités, être autonome et solidaire, etc.) tout en s'octroyant le droit d'y déroger sur le mode de la ruse ancrée dans de fortes amitiés :

« En tournée, on faisait le mur, on allait se promener dans des villes le soir, on allait se baigner dans des piscines privées. J'ai toujours été intrigué et attiré par ceux qui ne respectaient pas les règles, ceux qui, contrairement à moi, ne se conformaient pas à l'ordre scolaire. La transgression m'intéressait parce que j'y voyais une prise de liberté, un acte fort de déroger à une demande explicite ou tacite. À l'école je n'osais pas, mais avec la chorale j'ai testé. Mais en même temps, on assurait sur scène. Il n'était pas question de faire foirer le spectacle ».

Cette double occupation, à l'évidence, ne lui permet pas de prendre le temps « pour le reste » : « *les soirées, les filles et la vie de lycéen, j'en ai pas vu grand-chose. J'allais pas aux soirées bien qu'étant invité* ». Notamment, il constate que certains de ses camarades sont politisés et qu'une part importante de leur personnalité se joue au travers de prises de position idéologiques. D'autres sont ainsi en mesure de développer des discours politiques très structurés et informés de références critiques : « *Là, je me suis aussi rendu compte qu'on pouvait s'autonomiser en apprenant, que le savoir était aussi une arme de transgression. Plus tard à la fac, je vais aussi me rendre compte qu'il y a un savoir plus inoffensif* ». Leur capacité à prendre la parole en public et à développer un parler argumenté faisant référence à l'actualité l'impressionne. Pour autant, il ne s'y attarde pas, bien qu'il ait été par ailleurs marqué par les mobilisations lycéennes contre la loi Devaquet, ainsi que par les réactions à la mort de Malik Oussekiné : « *J'ai fait le lycée comme un bon immigré, j'étais invisible, bien transparent. Je n'ai participé à rien, mais j'étais spectateur attentif de tout* ». Il s'intéresse d'autant moins à la politique que celle-ci tend plutôt, au sein de la communauté portugaise, à être une pomme de discorde (« *Je me souviens de mon grand-père qui traitait les socialistes de "fils de pute de communistes"* »).

« *Dans mon lycée à Évry, se mélangent des prolos en filière technique "mécanique auto" et des fils de bourgeois de terminale C. Il y avait des jeunes tout frais sortis de leur collège qui arrivaient en seconde et des adultes qui étaient en BTS. Certains venaient des cités voisines : Les Tarterêts, Les Pyramides. C'était l'époque des Zoulous et des Redskins qui écoutaient du ska, la Mano Negra, du rock alternatif, qui étaient des musiques très politisées. Je pensais que ce n'était pas le cas du jazz, donc je ne parlais pas du tout de la chorale. J'avais pas envie qu'on se foute de ma gueule.* »

Les espaces de socialisation que fréquentent Fabrice sont ainsi étanches les uns aux autres. Aucune question ne lui est posée « à la maison » concernant ses activités artistiques, la fierté d'aller le voir en représentation semblant suffire à combler la curiosité de ses parents : « *Ils avaient une difficulté à m'interroger dans la mesure où ils ne savaient pas depuis quelles valeurs juger ce que je faisais. Les univers étaient très différents. La culture, pour eux, c'était du loisir. Encore maintenant, quand*



*ils viennent à Uzeste et me demandent comment s'est passé le spectacle, c'est plus de la politesse qu'un intérêt réel pour la démarche* ». Par ailleurs, il ne partage aucunement ces expériences de musicien avec ses camarades de lycée, tout comme il n'a « rien à raconter du lycée ou de sa famille aux copains de la chorale, bien que certains viennent chez moi ».

Le baccalauréat en poche, Fabrice entreprend alors des études supérieures à l'université d'Orsay « *en physique-chimie-math* », lesquelles ne déclenchent pas, chez lui, d'engouement particulier. La « fac » lui paraît d'autant plus morne que la vie étudiante (6 heures quotidiennes de transport en commun la première année, des soirées étudiantes « *débiles* », « *pas vraiment d'occasion d'échanges* », etc.) lui semble peu stimulante. Par ailleurs, le projet artistique de la chorale a entre temps évolué, s'orientant vers les spectacles « jeune public » : « *J'ai franchement pas kiffé me retrouver sur scène grimé en Pierrot lunaire. Fin de l'histoire !* ». Le jazz devient alors secondaire pour cette formation et Fabrice, qui a appris à l'aimer, décide de quitter le collectif « *pour se remettre à la guitare, pour faire des bœufs et des petits gigs dans les bars* », car son désir de musique reste intact, voire va grandissant. En deuxième année de Deug, profitant de l'autonomie que lui confère le permis de conduire et une chambre en cité universitaire, il s'inscrit parallèlement au CIM (Centre d'informations musicales), institut privé réputé pour la qualité de ses enseignements, notamment en jazz, que d'autres « *copains* » de la chorale intégreront également, « *sans qu'on s'y croise* ». Fabrice prend cette décision, car il a l'impression que l'on a commencé à lui « *donner les clés d'un futur, mais que le mec s'est, à un moment donné, barré avec le trousseau* ». Son expérience au sein de la chorale lui a fait entrevoir les possibles d'une vie qui lui a semblé enviable et riche de ce qu'il recherchait (notamment ce mélange de travail, de fête et de contournement des règles), mais la bifurcation du collectif ne lui a pas permis de proroger son apprentissage et sa socialisation au milieu professionnel de la musique.

*Ainsi, « reprendre des cours au CIM, c'était me former, mais c'était aussi repartir à zéro sur cette histoire de désir et la possibilité de rentrer par un autre bout dans cet univers. Le CIM a été une façon de rattraper le temps perdu sur celui que j'avais gagné en apprenant la scène. Psychologiquement, le CIM m'a permis de donner une légitimité à cette*

*ambition que j'avais de devenir musicien, de prétendre faire ce métier et d'en avoir une connaissance minimale ».*

Fabrice découvre alors « *le Paris des musiciens de jazz. J'allais voir le soir, en concert, les profs avec lesquels j'avais eu des cours l'après-midi : Philippe Petit, Louis Winsberg, Pierre Culaz, Noël Akchoté...* ». Cette acculturation au monde du jazz (Becker, 2006 ; Becker, Faulkner, 2011), ne se joue donc pas seulement sur le plan des aptitudes instrumentales et de la théorie musicale, mais tient aussi à ce que Fabrice décrit comme « *une découverte sociale* » et « *un bain de désir* ». Il va notamment fréquenter assidument, sur les conseils de Noël Akchoté, Les Instants chavirés, club montreuillois spécialisé dans la musique improvisée libre :

*« C'était pas seulement un lieu de concert. C'était un lieu d'expérimentation où on pouvait rencontrer la jeune génération montante et des musiciens déjà reconnus : Bojan Z, Julien Lourau, Gérard Siracusa, François Corneloup, François Merville, Hélène Labarrière, Marc Ducret et beaucoup d'autres. Les musiciens étaient accessibles et on pouvait jouer assez facilement, essayer des choses... Il y avait beaucoup de gens de niveaux différents, mais qui pouvaient se mélanger. L'ambition était d'aller chercher quelque chose d'autre que le jazz, quelque chose de plus personnel. Après mes deux années au CIM et aux Instants chavirés, pas moyen de faire autrement que de vivre ce que j'avais envie de vivre à ce moment-là. J'avais envie de jouer tous les jours et je gardais Uzeste en tête. C'est Corneloup, qui était passé par la Compagnie Lubat qui m'a incité à franchir le pas : "Tu n'as qu'à y aller !" ».*

Les cinq années durant lesquelles Fabrice s'inscrit à l'université (1988-1993) – il persévère jusqu'à la maîtrise – seront donc, surtout, des années de formation musicale (théorique et pratique) et d'acculturation au « milieu » des musiciens de jazz. Après les deux années passées au CIM et la fréquentation des Instants chavirés, il s'inscrit au conservatoire de Yerres pour y suivre les enseignements de Patricio Villaroel (co-fondateur du groupe Dharma), en compagnie notamment de Sarah Murcia, Romain Tallet et de Jean-Sébastien Mariage, qui les incite à développer leur personnalité musicale. Il participe ponctuellement (remplacements – e.g. dans Trash Corporation), ou plus durablement, à des projets musicaux portés par d'autres ; collaborations

qui se constituent le plus souvent sur des « amitiés dans un contexte d'instabilité » et depuis des exigences « ambitieuses » d'expérimentation artistique.

Pendant cette période, il prend notamment l'initiative de se rendre à plusieurs reprises à Uzeste, à l'occasion des *bestejadas de las arts* et des uzestivals : « *L'été où je suis descendu avec un copain, la musique m'a pété à la gueule, mais aussi la vie !* ». Bénévole, aidant « à peu près à tout », il a l'opportunité, à plusieurs reprises, « de faire les bals » avec la Compagnie Lubat : « *C'est un choc existentiel. J'ai l'impression qu'il s'invente quelque chose d'essentiel et je me dis que je veux faire ma vie ici : la ruralité, la fête, la liberté, l'expérimentation, le jazz, le bal, les débats. Tout y est ! J'ai l'impression d'une totalité* ». De facto, Uzeste lui apparaît comme un espace de vie rassemblant tout ce à quoi il aspire et qu'il trouve ordinairement, de manière somme toute partielle et distribuée, au sein des différents espaces sociaux qu'il fréquente (famille, Instants chavirés, etc.). Particulièrement motivé par ce qu'il a vécu lors de ses divers séjours uzestois, il se sent prêt à s'engager pleinement. Toutefois, Fabrice n'est pas attendu et aucune proposition d'intégration ne lui est explicitement adressée, malgré des échanges réguliers avec André Minvielle, entre deux villégiatures en Bazadais. La rencontre durable avec Uzeste se fera une année plus tard, à l'occasion d'une objection de conscience ; moyen par lequel il va forcer le destin. Celle-ci va notamment être vécue, par Fabrice, à la fois comme une rupture avec son histoire personnelle (et certaines de ses sociabilités : « *En venant à Uzeste j'ai coupé les ponts avec pas mal de gens qui ont pourtant compté, notamment dans la chorale, compté parce qu'il y avait une expérience de vie forte à des moments importants* »), mais également, dans le même temps, comme un prolongement singularisé de l'histoire familiale, une continuité différenciée qui n'a fait que prendre de l'ampleur au fil des ans :

« *Moi aussi, comme mon père, quand je suis finalement arrivé à Uzeste comme objecteur de conscience, j'ai atterri dans un village rural pour ne pas faire mon service militaire. Se faire accepter, arriver dans un endroit et ne pas être attendu. Ça a été l'histoire de mes parents, mais ça a été aussi la mienne, bien que ça se soit déroulé dans des conditions bien différentes. Au départ, personne ne me calculait. Je suis un étranger,*

*bien que j'aie ce sentiment étrange d'être d'ici. Uzeste ressemble un peu à ce que j'avais vu du Portugal pendant mes vacances. Des bameaux, des familles, la ruralité. Fallait être motivé : pas de logement, des baraques prêtes pas chauffées. J'ai aussi dormi dans ma bagnole et bouffer des Bolinos [plats déshydratés de piètre qualité] et en même temps, comme il y avait beaucoup de concerts à l'époque, je dormais aussi à l'hôtel et je bouffais dans les restos. Je dois avouer que l'apprentissage a été rude, parce quand tu es personne, on ne te laisse pas de place ».*

Ce qui le fait persister dans sa détermination tient à l'accueil que lui réserve « le village » dont il semble qu'il ait repéré son engagement et l'ait jugé conforme aux comportements utiles à la communauté, manière d'être que Fabrice a hérité de sa prime socialisation et dont il fait la démonstration « naturellement, sans calcul et sans réflexion. Du coup, très vite, j'ai la reconnaissance des vieux du village. C'est ça qui m'a permis de tenir humainement, parce que du côté des artistes, l'accueil ne se faisait pas. C'était froid, voire défiant. Bernard ne s'intéressait pas du tout à moi. Il était vraiment indifférent, il n'accueillait pas du tout ». À force de présence, de coups de main et d'engagement, Fabrice finit par être « intégré » à la Compagnie comme *factotum* (« Je faisais le bal, j'aidais les techniciens à monter, à tirer des câbles... ») et participe aux répétitions, mais « personne ne te donne de chorus, personne ne te passe la balle, personne ne te dit rien ». Il arrive toutefois « au bon moment », lors de la finalisation du disque *Scatrap Jazzcogne* (Labeluz, 1994) et passe beaucoup de temps en studio, aux côtés d'André Minvielle. L'album rencontre un grand succès et la Compagnie Lubat va être sollicitée pour de très nombreux concerts, bien que ce couronnement signe paradoxalement « la fin de l'aventure de la Scop » : la Société Coopérative de Production Artistique, fondée en 1988 et rassemblant Laure Duthilleul, Bernard Lubat, André Minvielle et Patrick Auzier, laquelle laisse place à la SARL Lubat jazzcogne Productions avec B. Lubat pour gérant unique.

*« Dans cette période, il se passe vraiment beaucoup de choses. On a du mal à imaginer. C'était foisonnant ! C'en était même déroutant. Ça jouait tout le temps. Les subventions étaient colossales du fait du succès de Scatrap. L'argent public tombait à flots. On parlait même de monter la première scène nationale en milieu rural. Il y avait des perspectives*

*comme jamais. C'était une sorte de tumulte et je me suis engagé quotidiennement, sans m'économiser. J'ai tout donné, j'étais là tous les jours. Par exemple, je n'ai pas du tout été intéressé par la possibilité d'intégrer le milieu musical bordelais. Je voulais comprendre Uzeste et vivre ici avec les gens du village. Et puis d'autres jeunes artistes vont arriver dans les années qui vont suivre, comme Dalila Boitaud et Yoann Scheidt. On n'avait pas le niveau artistique et pas l'expérience, mais on s'impliquait à fond parce qu'il se passait un tas de choses à la Compagnie et dans le village. En quelques années, il s'est passé plus de choses dans ma vie que dans toute mon existence. »*

Ce sont également dans ses années uzestoises que Fabrice découvre la vie de couple. Il « se met en ménage » avec Dalila Boitaud qui intègre bientôt, elle aussi, la Compagnie Lubat, mais, pour ce qui la concerne, « du côté des mots » (« Elle lisait beaucoup. Même si je m'étais mis à lire avant, elle m'a beaucoup influencé sur l'importance des livres »). Leur vie, se rappelle Fabrice, est exclusivement centrée sur leurs activités uzestoises et épouse des dynamiques relevant autant de la *compensation* que de la *contamination*<sup>24</sup> :

*« Dans notre couple on ne parlait que d'Uzeste. On parlait d'Uzeste tout le temps. Rien d'autre. C'était une relation qui nous permettait d'être plus forts, de tenir à Uzeste. On s'est serré les coudes. J'ai été très protecteur au début, parce que les femmes qui ont un peu de gueule sont pas toujours les bienvenues à certains endroits. [...] Au bout d'un moment nos chemins se sont séparés. Elle affirmait ses envies de théâtre, avoir une troupe, et moi la musique. Ce que chacun était en train de devenir nous a amenés à nous séparer. On est resté sept ans ensemble tout de même. Un vrai engagement, même si ça a toujours été assez compliqué ».*

La Compagnie Lubat et ses entours ne sont alors quasiment composés que de couples qui finiront tous par éclater : « C'était une

---

24. Par exemple, « des difficultés d'ordre professionnel [peuvent être] compensées par la sphère familiale, qui fournit à l'individu les ressources nécessaires au dépassement de l'épreuve de rupture. La contamination est le phénomène inverse : les différentes sphères de l'existence ne se compensent pas et au contraire les difficultés se propagent d'une sphère à l'autre » (Berton, 2017 : 135).

*économie à plusieurs couples et, parmi ces couples, les nôtres, ceux des jeunes qui étaient capables de déplacer des montagnes. On a fait des choses colossales à très peu, parce qu'il y avait une motivation terrible qui venait que toutes les énergies convergeaient vers un même but* ». Contrairement au cloisonnement des espaces sociaux au principe duquel les environnements de socialisation de Fabrice s'organisent durant sa jeunesse, la période uzestoise se caractérise, *a contrario*, par un entremêlement des sphères intimes, personnelles et professionnelles. Cette intégration des domaines privés, publics, artistiques, etc., conduit à l'évidence à une intensification des engagements – les individus étant possiblement mobilisables/mobilisés depuis des instances variées dont certaines sont particulièrement *incitantes* –, mais en détermine également les fragilités en ce que cette concaténation peut également s'avérer *incapacitante*, freinant les élans collectifs au motif, par exemple, de raisons personnelles ou familiales : « *Il y a des problèmes, à Uzeste Musical, qui pourraient être facilement résolus s'il n'y avait pas tout le pathos et toutes les névroses qui accompagnent les problèmes de famille* » (ex-membre de la Compagnie Lubat).

En 2001, lors d'un stage qu'il anime dans le Nord, Fabrice fait la rencontre de Juliette Caplat, comédienne et chanteuse. Leur relation amoureuse prend forme sur une « *complicité inédite* », notamment fondée sur des échanges intellectuels nourris, « *une grande bienveillance* », mais aussi un éloignement géographique (sa compagne vit en partie à Lille) qui les conduit, par la force des choses, à des « *décentremments d'Uzeste* » qu'ils estiment bénéfiques à leur couple et les obligent « *à trouver des vrais temps de disponibilité à l'autre* ». Cette connivence repose également sur des accointances artistiques qu'Uzeste a permis de faire fructifier et de faire préalablement émerger par la possibilité d'expérimentations diverses, notamment au sein de la Compagnie Lubat, avec laquelle Juliette se produit aujourd'hui, régulièrement. Toutefois, cette stabilité ne s'est pas construite sans mal :

*« Notre couple a aussi été mis au défi d'Uzeste : les changements d'emploi du temps, les impromptus, la difficulté à faire des trucs carrés. L'équilibre a été difficile à trouver entre la loyauté avec le travail et la loyauté avec l'amour. Il l'a d'autant plus été que Juliette n'a pas été accueillie à bras ouvert. Je trouvais qu'il y avait beaucoup de morale*

*et pas beaucoup de volonté d'aller vers l'autre. Si on s'était séparé, ça aurait arrangé bien du monde. Je ne suis pas dupe. Les choses ont mis du temps à se stabiliser et Juliette est maintenant intégrée ».*

Durant ces 25 dernières années, Fabrice estime n'avoir « *jamais cessé de faire* » et d'être « *resté fidèle à un idéal et à un projet qui n'ont pas changé* ». Il les décrit, pour l'un, comme artistique et politique et, pour l'autre, comme « *un devoir d'invention d'une ruralité critique* ». Cet attachement « *à la cause* », dévoué et somme toute heureux (« *Si c'était à refaire, je le referai sans hésiter* ») ne s'est toutefois pas déroulé sans maux et peines, tant s'en faut. *De facto*, son expérience uzestoise va se mâtinier de diverses déconvenues. La Compagnie Lubat « *historique* » qu'il a idéalisée étant plus jeune et de laquelle il a fini par être membre, va finir par se déliter et ce déclin s'accompagner de drames personnels (ruptures, addictions, disgrâces) qui sont autant de « *moments fatidiques* » (*fateful moments* – Giddens, 1991) à l'origine de bifurcations biographiques importantes<sup>25</sup>. Fabrice est alors « *remercié* » (avec d'autres – « *On s'est fait dégager parce qu'on demandait à être plus intégré aux décisions !* »), mais continue toujours à s'impliquer dans le village, à assister aux quelques activités maintenues par UZM (« *On continuait à venir aux lectures du dimanche à la Maison de la mémoire en marche* ») et à collaborer aux projets « *latéraux* » des ex-membres (e.g. *Les chants manifestes* avec André Minvielle) :

*« Les premiers temps ont été très douloureux, avec des grosses angoisses. Sur le moment ça a été très déstructurant et, en même temps, ça nous a obligés à réfléchir à l'artistique, à réfléchir à ce que c'est que d'être un artiste et ce que nous faisons là. C'est dans ces moments de rupture que nos désirs personnels se sont affirmés. Dalila en a profité pour monter sa troupe de théâtre de rue. Moi, je suis allé chercher du travail ailleurs pendant un temps. J'ai pu jouer avec le collectif dijonnais One More Time, Mickaël Sevrain, Geoffroy de Masure, Thomas de Pourquery, Philippe Gleizes, Daniel Zimmermann, Julien Labergerie et quelques*

---

25. « Les ruptures deviennent des moments fatidiques lorsque les ressources subjectives pour les affronter n'ont pas été acquises dans la socialisation préalable ou dans la capacité de s'y ajuster dans l'urgence, autrement dit lorsque ces ruptures n'arrivent pas à être ré-inscrites dans la trame routinière de l'existence » (Bessin *et al.*, 2009 : 30).

*autres, mais je suis le seul à être au final revenu, parce que je suis viscéralement attaché au projet d'Uzeste Musical. Les morceaux ont été recollés petit à petit. Si un jour je devais vraiment arrêter, je ne sais pas si je resterais musicien. Pas sûr ».*

Fabrice va ainsi se frotter de nouveau au « milieu », multiplier les collaborations avec des musiciens qu'il apprécie particulièrement (Jean-Luc Capozzo, Yves Torchinsky, David Pouradier Duteil, Damien Argentieri, etc.), et se créer un réseau au fondement duquel il voit « *une vraie fraternité de musiciens* », mais sur lequel il précise « *n'avoir pas du tout capitalisé* », une fois son retour (musical) effectué à Uzeste. Car la Compagnie Lubat reprend ses activités avec de nouveaux musiciens (2002-2003), auxquels de jeunes « Uzestois » sont peu à peu intégrés, jusqu'à devenir membres « officiels » du collectif (Thomas Boudé, Jules Rousseau, Louis Lubat et Jaime Chao). Fabrice reprend ainsi du service et considère cette renaissance comme une preuve de la justesse et de la force de l'entreprise lubatienne. Outre l'encadrement des *Gojats* (« jeunes » en gascon), il s'investit dans diverses autres activités – techniques, budgétaires, etc. – connexes à celles de la création et de la scène, mais tout aussi essentielles à la vie d'UZM. Il participe ainsi à la réalisation des disques de Bernard Lubat, co-programme *uzestivals* et *bestejudas*, monte les dossiers de subvention, etc. Il entre en studio et/ou fait de la scène avec d'autres groupes (Le Peuple étincelle, Band of dogs, duo avec Juliette Kapla, etc.), accompagne des lectures (Isabelle Loubère, Martine Amanieu, Thierry Beucher, etc.) et assure, entre autres choses, l'encadrement de différents ateliers de musique improvisée à l'université de Poitiers.

Pour Fabrice, comme pour bon nombre d'artistes, l'intermittence définit donc une condition salariale précaire davantage qu'elle ne décrit des activités erratiques. Sa présence au projet uzestois et la loyauté dont il fait montre vis-à-vis d'Uzeste Musical sont décrites par certains comme « *exemplaires* », « *sans faille* » et font dire à un Uzestois avisé : « *Fabrice ? Il faudrait lui filer une médaille ! Sans lui, la boutique ne tournerait pas. Tout le monde le sait. C'est lui qui tient le manche. Ce serait bien qu'il ait la reconnaissance qu'il mérite* ». *A contrario*, d'autres lui reprochent « *de manquer de courage pour dire à Bernard ses quatre vérités* » ou d'avoir « *un discours à modulation de fréquence* » qui ne



permettrait pas d'aller dans le sens d'une évolution positive, « *parfaitement nécessaire* », du projet général. Le départ, en 2017, de trois des quatre *Gojats* – sur fond de désaccords artistiques et de conflits personnels – va ouvrir une « crise » au sein de la Compagnie Lubat et, plus largement, au sein d'UZM, invités à imaginer l'avenir sans la présence de la « relève » putative, « *de la génération élue* », ou, à tout le moins, de ceux dont il paraissait évident qu'ils soient les héritiers choyés de l'aventure uzestoise. Fabrice traverse la séquence affecté par une *mélancolie de gauche* (Traverso, 2017), réfutant l'inéluctabilité de cette « défaite » provisoire : « *Je me gère le présent et imaginer, dans ces conditions, la suite dans un état de précarité économique et humaine, c'est dur* ». Se tenant à distance des postures déploratoires, il trouve à se ressourcer, une fois encore, à la veille de la 41<sup>e</sup> édition de *l'hestejada de las arts*, dans le fait de « *se plonger à cœur perdu, de bosser, de s'engager* ». Et de citer Rimbaud : « *Quand on est au sol, il faut accepter d'êtreindre la réalité rugueuse de la vie* ».

## Dispositions critiques

Sans doute est-ce là un premier « trait dispositionnel » de l'habitus critique de Fabrice : son habitude de « *ne pas lâcher* ». Présentement, cette disposition à s'investir pleinement au service « de la cause » épouse tous les atours d'une *fides implicita* qui, sans être un aveuglement, tant s'en faut (cf. *infra*), relève d'une *remise de soi* au projet, laquelle semble être, en l'espèce, doublement déterminée. D'une part, en tant que legs familialo-communautaire. Chez Fabrice s'est en effet sédimenté un rapport à la pratique qui l'enjoint à « *aller jusqu'au bout* » et à mobiliser toutes les ressources disponibles afin de « *terminer ce qu'on entreprend* ». Nombre d'éléments des récits qu'il nous a livrés de son enfance et de sa jeunesse viennent corroborer l'existence de ce penchant. De ses parents qu'il observe recycler et exploiter le moindre matériau et économiser le moindre sou, aux membres de la communauté portugaise qu'il voit sans arrêt travailler, en passant par ces couples « *qui restent ensemble alors que ça ne va pas* », beaucoup d'observations semblent témoigner que pèse, très tôt, sur sa personne, une

nécessité singulière l'incitant à relever les défis de la vie et devoir faire des sacrifices « *pour y arriver* » ; disposition dont il semble par ailleurs vraisemblable qu'elle ait été également coproduite et renforcée par une culture catholique (empreinte de sorcellerie) exhortant à faire preuve, en toute circonstance, d'abnégation.

*« J'ai du mal à ne pas respecter un engagement. Incapable de savoir quand l'engagement doit s'arrêter. Je ne sais pas le faire. Il faut tenir l'engagement. Ça c'est familial. Quand tu t'engages tu tiens cet engagement. Ça, c'est sacrement ancré en moi, c'est un truc naturel. Couper, arrêter, rompre un engagement, même s'il évolue mal m'est quasi impossible. Je me trimballe encore des cauchemars sur le fait que je ne suis pas allé au bout de mes études. Ne pas aller au bout est un truc impossible pour moi. »*

D'autre part, cette « intonation » est aussi le produit d'une socialisation locale qui a poussé Fabrice à « combler » ce qui lui était présenté comme des manques (« *J'étais rien. On ne me calculait pas* ») par une volonté à toute épreuve, qu'il envisage comme une compétence indispensable pour « *se maintenir* », clé d'une insertion de longue durée – il est, à ce jour, l'ouvrier dont le compagnonnage a été le plus long (« *Continuer Uzeste coûte que coûte* »). Cette forme d'implication visant à « *se faire sa place* » dans un contexte humainement difficile peut ainsi s'envisager comme une réponse à une socialisation locale rudoyante qui tend à fragiliser les individus, à « *ne pas faire attention à eux* », à ne leur apporter des formes de reconnaissance que précaires et provisoires, à ne pas confesser de leurs efforts et, plus récemment, qui semble « *ne pas se préoccuper de préparer l'avenir* ». Pour Fabrice, il n'est tout bonnement pas « *acceptable qu'une aventure aussi collective et positive soit devenue aussi incertaine* ». La faculté à « s'accrocher » dont il fait montre, là où de nombreuses autres personnes « *se sont cassées les dents* » et n'ont pas pu ou souhaité prolonger leurs connivences (ou se sont exclus des règles du jeu poétique), singularise sa participation en ce que celle-ci semble indéfectible et liée à des schèmes prégnants de pensée et de comportement l'engageant à se déterminer en vertu de motifs incorporés qui, en quelque sorte, hiérarchisent des manières de faire et le conduisent à arbitrer nécessairement dans le sens du développement ou, à tout le moins, de la pérennisation de l'expérience uzestoise.

Cet arbitrage est aussi, globalement, rendu dans le respect des volontés de Bernard Lubat : « *Il doit y avoir une suite ; c'est ça le sens de l'aventure et ne pas vouloir y penser est une faute vis-à-vis de la vie. En même temps, c'est à Bernard de dire ce qu'il veut* ». Cette *disposition à l'engagement* qui engendre des réponses cohérentes et ajustées aux conditions locales de la pratique poïétique procède d'une fidélité à un dessein général et à un homme « *qui a fait l'Uzeste de ces 40 dernières années* ». Ce double attachement est remarquable dans la mesure où, le fait que Fabrice se soit forgé un « tempérament » correspondant aux attendus du contexte uzestois, censé notamment le persuader de l'importance de sa contribution, de sa singularité et donc l'inviter à ne pas ressentir la nécessité de s'en remettre à d'autres en ce domaine (agir de manière autonome dans le cadre d'UZM), ne s'accompagne pas de la certitude de posséder une personnalité irréductible (« *Personne n'est irremplaçable* ») susceptible de faire jeu égal avec celui dont le génie musical, la pensée alerte et la vision politique l'instituent comme l'incarnation exemplaire du « *père fondateur* » représentant au mieux les raisons de la « geste » uzestoise. Plus exactement, si Fabrice se sent aujourd'hui pleinement légitime à *être(-là)* et à *faire(-ici)* en ce qu'il est convaincu d'avoir « une place », il se vit néanmoins comme « *moins compétent* », c'est-à-dire comme étant moins avancé sur le chemin de l'individuation. Aussi a-t-il tendance à accorder sa confiance (principe générateur de jugements et d'actions qui n'est évidemment pas absolu) à celui qui personnifie et *représente* (porte-parole et principal producteur des paroles qui portent, *i.e.* qui bâtissent les définitions légitimes) encore le mieux ce qui justifie son propre engagement et, par conséquent, à lui apporter un soutien systématique ; émoi qui lui est d'ailleurs parfois reproché et dénoncé comme « *du moutonnage* » et auquel Fabrice répond par la nécessité « *de rester impliqué et de faire changer les choses de l'intérieur* » et non depuis une position extérieure de surplomb.

Cette *disposition à l'engagement* se couple à la volonté de « *ne pas brader l'espoir* », c'est-à-dire de maintenir « à vif » les raisons de s'engager, de croire toujours, en l'occurrence, à la possibilité de rendre crédible ce devoir d'invention d'une ruralité critique :

« Uzeste a été un commencement : repartir en mettant les compteurs à zéro. Non pas de rien, mais avec l'idée de commencer quelque chose de nouveau. Uzeste est un choix de vie, c'était un champ de possibles qui me convenait et me convient toujours dans la mesure où c'est un chemin qu'il faut construire sans cesse. Il n'y a pas de but à atteindre où on s'arrête, mais un chemin à tracer sur lequel on file ».

L'individuation n'est pas un état, mais un processus persistant qui nécessite de se trouver en capacité de produire, en continu, un effort personnel d'auto-construction. L'émancipation de l'artiste uzestoïse s'arrime à des pratiques qui, s'il fallait en faire un résumé, pourraient être présentées, s'agissant de l'essentiel de leurs ressorts, comme ayant pour principe une forme de *parrèsia*. Ainsi, est-elle fondamentalement envisagée comme un travail de constitution de soi, mais également comme une pratique de *véridiction* (Foucault, 2001) qui enjoint à prendre le *risque* de dire la vérité de soi, des situations et de pousser les autres à faire de même. Au fondement des pratiques uzestoïses, l'improvisation est notamment conçue comme un *courage de la vérité de soi* (Granjon, 2017) qui n'a de cesse d'activer – entre autre – la *disposition à l'engagement* de Fabrice : « *Et en tant qu'artiste ? J'ai appris à ne pas à avoir honte de jouer quelque chose qui ne convient pas, à ne pas avoir honte de jouer ce que je suis* ». Aussi, du côté de l'Estaminet, le néologisme « *self'spliquer* » est souvent utilisé pour décrire ce travail singulier consistant à « *habiter pratiquement, poétiquement et politiquement sa peau, à traquer l'inexploré en soi, à jouer différemment et se jouer autrement, de s'émanciper et non de se perdre à jouer de l'instrument plutôt que sa vie* » (B. Lubat, mars 2017).

Pour Fabrice, la nécessité du « *self'spliquer* » pose la question des connaissances à partir desquelles il s'agit de se penser soi et son environnement, afin de se révéler à soi. L'individuation est une démarche réflexive fondée sur une « *introspection informée* », qui puise dans des ressources politiques, artistiques, scientifiques, etc., que Fabrice n'a de cesse de mobiliser, faisant montre d'une grande curiosité pour différents domaines de savoir tant théoriques que pratiques. Cet appétit multiforme passe par des canaux fort variés (films, livres, etc.) au nombre desquels l'oralité occupe une place tout à fait centrale. Commentaires, échanges, conversations, débats plus ou moins formalisés constituent

autant d'opportunités d'apprendre et de (se) réfléchir *au contact*. La chose pourrait paraître d'une relative banalité, mais, en l'espèce, elle nous semble peu ordinaire ; moins dans sa visée que dans l'intensité des activités qui lui sont indexées, révélant une *disposition à la réflexivité*. Fabrice se nourrit en effet « *de tout* ». N'importe quelle situation peut être l'occasion d'une *réflexion* : « *L'Estam, par exemple, quand je suis arrivé, a été un lieu d'apprentissage très important avec Jeannine la patronne, Laurent son fils, avec qui je parlais beaucoup. Hier, quand on est rentré chez nous après la soirée avec vous, on a continué à discuter avec Juliette jusqu'à plus d'heure* ». Cette abondance est évidemment une « externalité positive » liée à Uzeste qui fait office d'*espace public oppositionnel* (Negt) ou, à tout le moins, de carrefour de rencontres, notamment durant les uzestivals et les *bestejadas* :

*« Castan, Benedetto... L'Occitanie ? C'est quoi ce truc ? Tu te prends tout dans la gueule puis ça décante après. Je trouvais ça incroyable : des concerts, des bals, des débats, ensemble. J'ai pris goût à ces débats, notamment sur la question du territoire. Ils ouvraient leur gueule ! Le village était animé, Jean Vautrin habitait encore là et participait aux débats. Et puis je n'avais pas non plus de notions sur l'art, c'était purement du ressenti et de l'expérience. L'art en tant qu'activité à part entière, c'est ici seulement que j'ai entendu parler de l'art, notamment dans son rapport au politique. Mon désir de musique m'a apporté ça aussi, sans que cela soit prévu initialement. Aucun calcul, rien n'a été prévu, mais très vite je me suis aperçu qu'à Uzeste je pouvais réfléchir à tout plein de choses. Parce que c'était un carrefour de rencontres, d'art, de pensée. J'avais l'impression de tout avoir sous la main pour tenir une vie. Je me suis mis à réfléchir ici. C'est Uzeste qui m'a donné l'envie d'acheter des livres, de lire les journaux. La naissance d'un esprit critique, la sensibilisation à la pensée, c'est Uzeste. Avant pas du tout. C'est ici que j'ai écouté, pris le temps et que j'ai aussi commencé à prendre conscience du politique. Quand je me suis installé, Seguin [ancien maire d'Uzeste] venait de perdre son mandat. Je me suis aperçu que rien n'était jamais gagné, que nous étions au cœur de difficultés, de stratégies, d'engueulades, de rapports de force ».*

Cette volonté « *d'apprendre tous azimuts* » éclot donc à Uzeste, dans un contexte qui nous semble quadruplement marqué par : a) une *situation* : un impératif de compréhension du territoire, des ses acteurs, de

son histoire, de ses valeurs, afin de pouvoir disposer de cadres d'interprétation utiles à une intégration (« *J'ai vite compris que je ne comprenais pas* ») ; b) des *ressources* : un foisonnement *transartistique* où se mêlent des formes de critique à la fois sociales, théoriques et esthétiques qui invitent à la curiosité et à sortir de son domaine de pratique privilégié (« *Dans cet espace d'Uzeste tout se mélangeait, foisonnait et en plus ça pensait. Ça me nourrissait vraiment. Ça s'inventait en même temps que ça s'écrivait. C'était un condensé de trucs dans lesquels je me retrouvais* ») ; c) un *modèle* : une réflexivité portée par des « *artistes-penseurs* » qui ne se contentent pas de *faire*, mais qui aussi pensent leurs pratiques comme un des éléments d'un tout social et politique (« *Je trouvais ça intrigant qu'ils puissent penser ce qu'ils faisaient, une espèce de critique du spectacle de la veille. Le lieu pensait... j'ai remonté la piste, lu les anciens programmes, les textes de Castan, un livre de Sicre...* ») ; d) une *pré-disposition* : une propension à envisager que la réalisation de son objectif de vie ne saurait advenir en faisant l'économie d'une dépense cognitive, laquelle s'incarna d'abord dans une attention portée aux études ratifiée par la famille.

Chez Fabrice, le travail de subjectivation parrésiasique censé permettre d'aller à la découverte de soi tout en reconnaissant le rôle que l'*autre* joue dans le fait que le Je(u) adviene, s'appuie sur une réelle attention accordée à cet autre en tant que celui-ci est à la fois saisi comme ressource offrant la possibilité de cet affranchissement et appréhendé comme un sujet qui doit également se défaire de sa propre part d'aliénation et que l'on se doit de supporter dans cette démarche – i.e. d'encourager, d'aider et parfois d'endurer (« *Le collectif et l'entre-soi, c'est des fois carrément pénible* »). Dirigée vers autrui, cette attention qui se voudrait permanente ne nous semble pas autre chose qu'une *disposition au care* (Gilligan, 2008).

« *À peine arrivé à Uzeste, je filais des coups de main, parce que c'est comme ça ; ce qui avait surpris beaucoup de gens au départ. C'est une manière naturelle d'être au monde et je me plais beaucoup à vivre ça comme ça : se mêler pour que les choses avancent collectivement. En 2000 pendant le "pré-occupé", on s'est tapé toute l'organisation à trois avec Michel Eskenazi, Jean-Michel Lenormand et Yoann Scheidt. C'était un peu rude. Quand il y a eu appel à la grève, on y est allé,*

*même si on s'était fait virer : en première ligne ! On a été solidaires. Ce sont des moments assez durs, avec des inégalités flagrantes parce qu'on nous a filé pas grand-chose alors que l'administrateur de l'époque, qui lui n'a pas fait grève, touchait un gros salaire. La solidarité, ce n'est pas l'habitude d'ici quand même. Dans les anciennes générations du village ça existait, mais là c'est un peu perdu, sauf du côté du Café du sport. »*

Cette mutualité prend spécifiquement, à Uzeste, une tournure qui relève de la résolution de conflit et exige, en bien des situations, de développer des formes d'écoute bienveillante. Fabrice déplore que cette exigence (éthique du care) ne soit, bien souvent, guère tenue (il parle à ce propos de « tenir le lien »), alors que ces qualités semblent, chez lui, participer d'un *ethos* qu'il juge indispensable et dont il est persuadé qu'il produit « quand chacun y met du sien et de la bonne foi » des résultats individualisant, à l'instar de ce que sa mère et les femmes<sup>26</sup> de son enfance/adolescence pratiquaient quotidiennement pour maintenir la solidarité dont se nourrissait la communauté : « Je tiens ça d'eux, mon père aussi. Je peux compter sur eux, encore maintenant ». Aussi, pour Fabrice, est-il essentiel de « prendre soin des gens » et de développer une aptitude à l'empathie.

*Aussi, « quand je n'arrive pas à faire changer les choses avec de l'écoute, de la bonne volonté, je suis vite désarmé. Alors j'apprends... Enfin je ne sais pas... c'est assez confus. Je crois que ça m'a fait apprendre plein de choses sur les rapports humains et essayer d'être toujours plus attentif à l'autre, d'essayer d'anticiper au maximum les choses pour ne pas faire que les crises sagouinent les efforts de chacun. Ça m'a appris à passer du temps, à écouter, à essayer de comprendre les points de vue de l'autre. Je pense surtout que j'y crois encore. Sincèrement. La révolte n'est pas une table rase et je pense qu'il faut tenter d'aimer le monde pour tenter de le changer. S'aimer, s'aider, c'est se réarmer. Mon émancipation, elle ne passe pas par une réussite personnelle, mais une réussite collective. Tout ce qui va à l'encontre de cette émancipation collective m'affecte. Aider, être solidaire, trouver des solutions, s'attacher à ce que chacun trouve une*

---

26. On sait que les pratiques du care les plus communes sont souvent dévolues aux femmes. Le *souci des autres* qu'elles pratiquent se couplant par ailleurs souvent à un *oubli de soi*.

*place... Pourquoi, putain de merde, ce serait une faiblesse d'agir comme ça<sup>27</sup> ? Je suis comme ça et je ne changerai pas. C'est ma dignité, comme mes parents ont été dignes d'être comme ça ».*

Fabrice exprime, là, un soutien « à la vie » (Tronto, 2009 : 143) et à l'institution d'un *monde commun* dans le cadre duquel le *souci de soi* est nécessairement aussi un *souci des autres*, lesquels sont toujours des singularités qui demandent des ajustements pratiques tout aussi singuliers. Les termes qu'il emploie à cet égard relèvent du registre sémantique de la réparation du monde uzestois : « *Je mets les mains dans le moteur et le cambouis pour réparer la panne. C'est pas très propre, c'est du bricolage qui ne satisfait pas tout le monde, mais je ne connais pas d'autres moyens de faire redémarrer la machine et essayer d'inventer la suite tous ensemble, sans oublier personne* ». Cette vision du monde procède à la fois de la raison et des sentiments. Elle se pose comme principe d'une inclination à agir eudémoniste dans le cadre duquel autrui participe d'un dispositif dont le but est l'individuation/subjectivation critique de tou.te.s. Il s'agit donc d'assumer des fragilités – les siennes et celles des autres –, s'engager éradiquer ces vulnérabilités, mais également construire des agencements, des « réseaux de dépendance » solidaires dont Fabrice déplore la trop grande rareté, notamment dans la prise en compte de l'intranquillité. À UZ, celle-ci est considérée comme une ressource valorisée, dans la mesure où elle serait essentielle et indispensable à l'individuation critique, alors que, pour sa part, il l'envisage comme n'étant que circonstanciellement commode et bénéfique (cf. *infra*) : « *On ne compte plus ceux qui sont passés par Uzeste, des petits génies de la musique, qui ont fini par disparaître, à moitié fous ou dans des états dépressifs graves et dont on ne s'est pas occupé* ». Être sur le fil, ne jamais se satisfaire de l'existant, fut-il à certains égards enviable, chercher la contradiction, ne pas être d'accord avec soi-même, etc., permet, certes, de maintenir une *fébrilité* utile à la recherche de l'autonomie et au dégagement des vérités certifiées, mais briguer l'intranquillité

---

27. Comme l'affirme Joan Tronto : « Le travail de soin est dévalorisé ; la sollicitude l'est également sur le plan conceptuel, car elle est reliée à la sphère privée, à l'émotion et à la nécessité. Puisque notre société considère la réussite publique, la rationalité et l'autonomie comme des qualités louables, le care est dévalorisé dans la mesure même où il incarne les qualités opposées » (2009 : 162).



en toutes occasions, ne conduit-il pas également à des formes de précarité fragilisantes ? Comment faire en sorte de pouvoir être affecté d'une manière critique, sans pour autant que cette déstabilisation porte atteinte à l'intégrité de la personnalité ? Fabrice narre combien il lui semble difficile et hasardeux d'(ab)user de cette pratique et souligne le risque d'instrumentalisation, voire de réification de l'autre à des fins d'individuation critique personnelle.

Cette *disposition au care* est aussi, une *disposition à la Relation* au sens glissant du terme. Pour autant, cette dernière ne se confond pas avec un penchant à la sollicitude dans la mesure où il peut y avoir une dimension foncièrement agonistique à la Relation, notamment dans un contexte artistique de pratiques de la scène, alors que le *care* suppose, par définition, de *prendre soin*. Cette précision nous semble centrale dans la mesure où, à UZ, comme en témoigne Fabrice à de nombreuses reprises, la pratique de la confrontation peut être décrite et justifiée comme une manière d'apporter attention et précaution à l'autre, non pas dans l'idée d'un soin qui lui serait adressé, mais plutôt dans celle d'un souci brut de l'inviter, plus ou moins frontalement, à accepter un inconfort le poussant à, précisément, ne pas se contenter des dispositions qui le pré-disposent. La promiscuité dérangement-déstabilisante de l'autre est ainsi envisagée comme une ressource profitable, permettant d'instruire une rupture, tant avec les « réflexes de pensée », qu'avec les « certitudes pratiques ». Pousser à l'individuation critique, fut-ce sous les auspices du conflit, est ainsi, non sans contradiction, appréhendé comme une pratique souhaitable et habilitante<sup>28</sup>. Elle est d'autant plus envisagée de la sorte qu'elle se voit justifiée, en tant que pratique de mise en contact, par le recours aux propositions d'Édouard Glissant<sup>29</sup> sur la *Relation*, appui poïétique

---

28. Dans sa lettre à destination des *Gojats*, actant l'impasse du processus transartistique de la Compagnie Lubat « tel qu'il est devenu aujourd'hui, au fur et à mesure des diverses réalités, désirs, vécus et considérations de chacun », Bernard Lubat finira, par exemple, par une citation de Glissant.

29. Dans *La cohée du Lamentin* (Gallimard, 2005), celui-ci rend explicitement hommage à *l'bestejada de las arts* comme l'un des *Mille plateaux* qui « acceptèrent sa participation à leurs débats ». Et ailleurs de témoigner : « Nous avons déjà travaillé deux fois ensemble avec Bernard [Lubat] – sans compter les fois où j'ai dit des poèmes et où il m'accompagnait au piano. Lors des deux premières présentations

que Fabrice mobilise lui-même fréquemment. Le théoricien du *Tout-monde* définit celle-ci comme ce par quoi il faut passer pour « accorder ensemble des rythmes qui ne se sont jamais connus » (1995 : 154). Il s'agit de mêler des souffles dans une *poétique* sensible à la totalité du monde, mais qui s'avère aussi être liée à une *politique* en ce qu'elle tranche dans le possible des ouvertures qui se manifestent les unes par rapport aux autres et « distingue entre des différents pour mieux les accorder » (Glissant, 2009 : 72). Le poète-philosophe a fait de la Relation l'une des clés de voute de cette *poétique* faisant fond sur l'idée d'identités opaques qui acceptent de changer en s'échangeant, de s'ouvrir sur le rapport à l'autre. De fait, Uzeste est assurément de ces *lieux* à partir desquels peuvent s'initier des rencontres et des emmêlements de culture. La Relation y ouvre à l'exigence d'accorder le mouvement infini des différences et de chercher à entretenir ce processus fragile conduisant à des entrelacs inattendus. D'« ici d'en bas », elle a pour principe de donner, à la présence de l'autre, la possibilité et la puissance d'agir, dans l'intervalle des répétitions et des nuances qui en sont à la fois la cause et la précipité. Être en mesure de se saisir de ces « ouvertures » relève néanmoins d'une disposition à consentir à l'imprévu des singularités plurielles, tendance que Fabrice tend à cultiver, mais dans un souci évident de conciliation critique, de prise en compte et de traitement de la vulnérabilité de chacun visant à faire émerger et tenir un monde commun. Pour lui, il s'agit de faire vivre (mettre à vif) des liens sensibles, des imaginaires, des points de vue et des pratiques effectives scellant une interdépendance responsable défensive-offensive :

---

du *Chaos-opéra*, à Uzeste et chez Agnès B. à Paris, nous n'avions pas du tout répété ; j'ignorais quels textes j'allais lire. J'ai apporté mes *Poèmes complets* et, au fur et à mesure de la soirée, je feuilletais, je cherchais. Bernard et les musiciens ne savaient pas du tout ce que j'allais lire ! Tout le projet de ce *Chaos-opéra* était que les uns et les autres sentent le moment où ils allaient ralentir, exploser, changer de régime... Comme si moi aussi j'avais un instrument. [...] Je crois que nous sommes tout près d'une forme d'expression qui, dès le début, a trouvé sa mesure dans une sorte de démesure. [...] Il y a cette résonance avec le travail de Lubat : du travail de jazz qui n'est pas tout à fait du jazz, d'un tremblement qui n'est pas seulement du tremblement, d'une improvisation qui a quand même son lieu commun et sa trace. Tout cela va bien ensemble » (Glissant in Denis, 2007).

« Comment faire autrement que de se coltiner cette réalité et tenter d'intégrer tout ce monde pour fabriquer l'échange qui nous change. Il me semble que nous devons accepter cette tension, cet écart, comme une source de réflexion et trouver le moyen d'en faire une ressource. Je crois avoir toujours eu le courage chevillé au cœur de tendre vers les autres et de faire avec tous. Faire avec pour mieux se révolter. Consentir à l'autre ce n'est pas se résigner, c'est comprendre les tensions et utiliser la révolte pour s'arracher à l'absurde, ne pas se contenter d'espérer, mais agir. Ce qui prime c'est l'être ensemble. La question est : "jusqu'où on peut aller ensemble malgré les désaccords ?" ».

« L'autonomie, je l'ai compris assez tard, ce n'est qu'avec les autres que ça se gagne ». Ce que Fabrice souhaite expérimenter, ce sont des rapports sociaux alternatifs (« L'enjeu est de trouver de nouvelles pratiques sociales ») s'agissant du travail, de la solidarité villageoise et de l'amitié.

« Vivre quelque chose sur un territoire, le nourrir. J'ai eu l'impression de voir mes parents faire ça toute leur vie. Je n'ai jamais compris le nomadisme. Je suis voyageur mais pas nomade. Je n'ai pas le désir d'être de partout, j'ai besoin d'une forme de stabilité à ce niveau-là. J'ai envie d'habiter l'endroit où je travaille et j'ai l'impression d'avoir toujours habité-là. Je fais souvent le lapsus en disant "Uzeste" au lieu de "Courances". C'est l'inscription dans un territoire et nourrir ce territoire qui m'intéresse. Tenter le métier d'artiste, pour moi, c'est d'abord ça : un lien avec un territoire. Je n'ai jamais eu envie de carrière. Mes forces ont été mises essentiellement sur Uzeste, ce qui reste incompréhensible pour plein de gens et notamment des copains artistes. Pourtant, ici, j'ai découvert une vie singulière. Je prends les choses comme elles viennent, j'essaie de grandir là-dedans et sans calcul ».

Si, du côté des affinités électives artistiques, l'expérience uzestoise semble lui avoir ouvert d'inédites opportunités (« Je joue avec des musiciens avec lesquels je n'aurais jamais pu espérer jouer dans un autre contexte. On a partagé des moments artistiques très forts »), pour ce qui concerne les autres types de relation sociale, le bilan est davantage en demi-teinte, tant il lui semble devenu difficile de produire ou d'entretenir des liens au principe desquels pourraient émerger des logiques émancipatoires qui ne soient pas seulement « réservées » aux artistes :

« Par le passé, ça a pu fonctionner avec certain.e.s. La Compagnie, parce qu'elle vivait aussi là et qu'elle participait de la vie du village, avait réussi un truc, à créer des relations fortes avec le village, des relations de confiance et de respect. Aujourd'hui, c'est plutôt la défiance. En la matière, le raté n'est pas l'exception, c'est la règle ! Parce qu'on a aussi un peu oublié la partie éducation populaire. Soit tu considères que ton œuvre fait éducation et tu t'y consacres pleinement, soit tu vas au devant des besoins éducatifs. On peut faire les deux, mais en ce cas, tu ne dois pas considérer que le temps que tu passes à éduquer, c'est une perte de temps pour ton œuvre. Aujourd'hui, le chantier éducatif n'est pas une priorité et c'est une erreur, car c'est par là que tu crées des liens durables et profonds. L'artiste égocentré n'est pas tellement calqué sur ce modèle. Les ambitions personnelles, ça ne suffit pas ».

« Pour Bernard, si tu poses pas un chef-d'œuvre, t'as rien le droit de poser. Donc j'ai raté des opportunités d'enregistrement, de vrais ratés musicaux et humains. Ça, c'est vraiment de la connerie. Je regrette de ne pas avoir enregistré avec Mickaël Sevrain par exemple. Je n'ai pas pris le temps, je n'ai pas assez prêté d'attention à certains copains musiciens et ça, ça vient aussi d'Uzeste, de ne pas assez prendre le temps et de ne pas prêter assez attention aux personnes, pour ne penser qu'à soi. Je n'ai pas entretenu certaines de mes amitiés et je le regrette vraiment. Je regrette de ne pas m'être rendu plus disponible aux autres. Je regrette aussi de ne pas avoir monté mon propre projet. Je pensais qu'il fallait être prêt pour monter un orchestre, qu'il fallait être un leader, avoir une carrière. J'ai donc toujours remis à plus tard le fait de faire un groupe. Prétendre réunir des gens autour de moi n'a pas du tout été une évidence ».

Prendre soin des individus, c'est également, si possible, faire s'écrouler les causes de leurs amoindrissements, de leur impropiété, de leur dépendance à un soi mutilé. Ce n'est pas seulement s'attaquer aux conséquences, mais également à la source des affaiblissements et, dans cette perspective, peut-être que « le vrai effort éthique ne réside pas seulement dans le fait d'être prêt à sauver les victimes, mais aussi [...] dans l'impitoyable affirmation d'anéantir ceux-là mêmes qui les ont rendus victimes » (Žižek, 2006 : 72). L'autre face de cette *disposition au care*, son aspect le plus politique, comprend alors la nécessité

de s'organiser collectivement – *i.e.* créer des liens d'interdépendance habitants (un *commun oppositionnel* – Nicolas-Le Strat, 2016) – afin de peser, non plus sur le réel des intériorités, mais sur la réalité sociale extérieure. Or, à Uzeste, cet attribut dispositionnel semble ne pas rencontrer les situations propices à son déploiement : « *Les élections [municipales] ont été un raté qui a fait beaucoup de mal, parce qu'elles étaient gagnables et que cette victoire a été sabotée. Perdre était devenu plus utile à certains que de gagner. Un comble. Parce que perdre c'était se garantir un obstacle facile* ». Pour Fabrice, le collectif critique est une précaution permettant de faire en sorte que la Relation et l'interdépendance ne puissent finalement faire le jeu de l'assujettissement, de la défiance ou de la dépossession, et qu'elles soient ainsi maintenues dans l'orbe du constituant et de la reconnaissance. À commencer par Uzeste Musical, collectif appréhendé comme l'une des bases permettant d'assurer la production d'un commun à la hauteur « *du fruit de l'ensemble de nos échanges, de nos implications, de nos engagements* », lieu d'une expérience œuvrière et d'une expérimentation poïolitique permanente, laquelle doit être favorable au désapprentissage acceptique et à l'apprentissage critique, dans le respect des fragilités et des rythmes de chacun à se mettre à l'œuvre de soi-même et au service des politiques de l'individuation : « *Mon projet est de voir "Uzeste visage village des arts à l'œuvre" grandir, se doter d'une ambition politique que notre époque exige, et d'offrir aux générations futurs de poètes, d'artistes, de militants, un outil d'ouverture des possibles. Il appartient à chacun de participer à changer la vie* ».

La création artistique libre et collective d'UZ dessine *de facto* les contours de ces politiques de l'individuation par la confrontation à la différence de l'autre et de soi. Elle ouvre des espaces locaux et momentanés d'autonomie ; elle enjoint à un *engagement* dans et par la pratique, mais elle diffère cependant la question – qui n'est pas, à proprement parler, de son seul ressort –, du déport de cet engagement vers des situations et des épreuves relevant d'autres domaines que celui de l'art, et pouvant conduire à des formes libératoires plus générales. Autrement dit, l'individuation uzestoise s'occupe peu de déterminer les orientations générales à prendre, ni les moyens à utiliser pour suivre ces directions possibles. Et Fabrice de commenter : « *Uzeste Musical permet de faire de grandes rencontres, mais on n'est pas dans*

*une construction politiquement et socialement au niveau de ce que l'on est capable de proposer artistiquement. Et puis ce qui est bon pour chacun n'est pas forcément bon pour tous. Ça manque de structuration collective* ». L'individuation se situe en amont de la nécessité stratégique, préférant épouser l'exigence tactique de l'art, laquelle vise d'abord à produire des alternatives sensibles et à rendre sensible les alternatives : « *À Uzeste, tu vois tellement de gens tenter des choses que tu as toi-même envie de tenter des choses à un moment donné* ». Pourtant, le rôle de la stratégie est notamment de rendre possible le maintien de la relation dialectique entre la construction critique de soi et l'émergence de formes collectives de lutte. Le politique comme art stratégique ne se résume pas à une simple planification/organisation. Il est, en vrac : composition d'une identité collective à partir d'individualités diverses, construction de volontés, mise en capacités, formalisation des expériences, intensification du présent par l'élaboration de possibles, préparation du théâtre des luttes. Il forme, par là même, un cadre de l'individuation, laquelle est elle-même « la condition pratique d'un passage à l'action collective, à l'existence politique » (Fernandez, 2011 : 249), à la défense d'un commun.

Sans s'opposer à cette manière d'envisager le *commun en lutte*, les politiques de l'individuation « d'ici d'en bas » ont tendance à se saisir du politique sur un mode qui se voudrait davantage *mineur* : moins dans l'idée de s'organiser collectivement afin de faire s'effondrer – ne serait-ce que partiellement/localement – les normes dominantes de l'ordre extérieur des choses, que de travailler à la production de marges en résistance relevant d'abord de l'ordre intérieur des corps (une autonomie individuelle). L'individu se trouve ainsi propulsé au cœur de la vision uzestoise du politique au détriment peut-être de ses dimensions les plus collectives. Fabrice regrette notamment que la période présente soit déficitaire de rapports solidaires avec le village. L'Estaminet n'est plus l'espace ouvert « *du temps des parents de Bernard ou des Planton* » où pouvaient se rencontrer, quotidiennement, diverses composantes d'Uzeste tant du point de vue de l'âge (jeunes et vieux) que des occupations (artistes, artisans, ouvriers, paysans, etc.). Quartier général de cette ruralité critique qui s'inventait « *en toute complicité* », l'endroit, privatisé, est moins un lieu de rencontre qu'un avant-poste de la création artistique décomplexée. L'Estam' ne serait plus, et avant

tout, qu'une *scène* qui, si elle s'avère, de fait, la zone de publicisation de certains « échanges qui nous changent » (Glissant) pour, d'une part, celles et ceux qui (s'y) (dé)montent et, d'autre part, celles et ceux qui éventuellement y assistent (« *Comment faire le lien entre la ruralité et l'avant-garde musicale ?* »), remplit nettement moins ses offices de point de jonction des diversités uzestaises.

La scène ne saurait toutefois seulement être saisie comme un espace restreint de monstration réservé au spectacle. Elle est aussi – en même temps – un environnement de production dispositionnelle, là où s'engramment des aptitudes incitant à se « *constituer en tant que sujet éthique* » (Foucault, 2015 : 115) et, partant, à l'organisation d'un commun censément attentif au « chaos absolu de[s] différences » (Arendt, 2014 : 168). Fabrice s'est, tôt, formé à la scène et continue à *s'y produire*. Il y a d'abord appris, dans le cadre de la chorale semi-professionnelle à laquelle il participait à l'adolescence, la rigueur et le sens du collectif puis, à Uzeste, à *s'y (dé)jouer* le plus souvent possible, « *tellement de fois* », qu'il en a finalement hérité des *manières d'être* propres, notamment des modalités d'interaction particulières qu'il fait jouer et qui le joue en dehors même de tout contexte artistique : tirer profit des opportunités situées, proposer, être à l'écoute, se mettre au service du collectif, s'effacer, s'imposer, ne rien préparer, se mettre au défi de soi et des autres, etc. Ce sont, là, autant d'inflexions assimilées qui esquissent une structure comportementale susceptible d'être mobilisée en des situations variées qui ne tiennent plus seulement à la scène. Pourtant, c'est bien *sur* et *à partir* de la scène, que les « *ouvriers d'ici d'en bas* », en tant qu'« *êtres différents* » et cultivant leurs singularités, tentent de se forger un « *style d'existence* » manifestant « la possibilité concrète et la valeur évidente d'une autre vie, une autre vie qui est la vraie vie, [car] l'art est capable de donner à l'existence une forme en rupture avec toute autre, une forme qui est celle de la vraie vie ». Chaque prestation scénique est ainsi une invitation soutenue à « la mise à nu, [au] démasquage, [au] décapage, [à] l'excavation, [à] la réduction violente à l'élément de l'existence » (Foucault, 2009 : 170, 172 et 173).

À UZ est, par là, promu un *art à vivre*, c'est-à-dire un « *art qui rend la vie plus intéressante que l'art*<sup>30</sup> » (Filliou/Lubat), un art censé à la fois témoigner de la vie et réarmer celle-ci par l'art – jouer le jeu pour vivre la vie. Toutefois, Fabrice estime que « *ce qui peut s'apprendre sur scène* » dessine un répertoire de ressources ambiguës : « *La scène ne peut être un analogue de la vie. La scène est un endroit où les choses n'ont pas le même poids que dans la vie, notamment, le conflit, la confrontation. La vie n'est pas une scène, les choses y sont plus intenses, plus chargées d'importance. La mise en scène n'est pas analogue à la mise en vie* ». Et de considérer que les techniques de soi de la scène n'ont, d'une part, pas fatalement vocation à être des modèles dispositionnels opportuns en dehors de leurs contextes privilégiés de production/actualisation et, d'autre part, de n'être pas nécessairement déportables, tant elles sont spécifiques – et liées – à des pratiques somme toute spécialisées : « *Sur scène, untel est le champion pour aller vers l'autre, venir en soutien, mais alors dans la vie, pas du tout ! Il ne sait pas être avec les gens dans la vie* ». En tant qu'espace de production dispositionnelle, la scène serait donc susceptible de rendre l'art potentiellement plus intéressant que la vie – jouer le jeu pour en faire sa vie – en structurant des rapports au monde spécifiques convenant d'abord, et pour l'essentiel, aux nécessités de la « mise en scène » de soi. Les dispositions ainsi acquises peuvent être en capacité de configurer des personnalités « *qui se demandent, qui doutent, à commencer de ce qu'elles sont* » (B. Lubat, mars 2017), mais encore faut-il que ces « accents » à rompre avec ce qui, en nous, nous rappelle à l'ordre ne soient pas seulement des postures scéniques-esthétiques, réservées à la représentation. Une individuation conséquente qui invite à (s')exiger un impossible présumé hors de portée, ne saurait se satisfaire d'« allures critiques » ou, pis encore, d'une « *mascarade qui ne prendrait pas la vie au sérieux* » et n'aurait pas la volonté de travailler à un arsenal de soi à longue portée (art-vie). Pratiquant de la scène, Fabrice y a gagné des potentialités qu'il a pu/su mettre « à l'œuvre », c'est-à-dire à faire vivre en lui, mais dont il doute parfois qu'elles soient, chez d'autres, qui ont également bénéficié de cette socialisation de/à la scène, mobilisables afin de nourrir une *praxis* collective.

---

30. Dans son *Petit organon pour le théâtre*, Bertolt Brecht écrit : « Tous les arts contribuent au plus grand de tous les arts, l'art de vivre » (Paris, L'Arche, 1978 : 75).



## De l'intranquillité

Nous avons suggéré, *supra*, que nous considérions l'intranquillité comme une *structure de sensibilité*, un *état-d'être* se rapportant à un système dispositionnel propice au déploiement et à l'entretien de processus d'individuation critique. Fabrice Vieira affirme « *ne pas franchement savoir s'il est un intranquille* », bien qu'il convienne aisément « *avoir tendance* » à n'être que rarement rasséréiné, rassuré, satisfait, serein, et par ailleurs confesser « *être tombé malade de la gestion du stress* » :

« *Mon parcours, j'ai l'impression de le commencer sans arrêt, d'avoir des défis sans arrêt. Ça m'amène à vouloir continuer, à aller de l'avant, à me construire, mais sans vouloir capitaliser et en risquant l'épuisement. Je vais être très clair : Uzeste est un phármakon : autant mon remède que mon poison. J'en suis conscient. Je me construis et je me détruis. L'incapacité à fixer des choses, les injonctions contradictoires, les hauts qui sont des bas, les réussites qui sont des échecs et inversement, ce n'est pas du tout fait pour moi. Ni pour personne d'ailleurs, je crois ! Je n'ai pas été programmé pour ça et c'est un truc qui me fait du mal et qui me rend malade au sens propre du terme. À Uzeste, on peut vite jouer contre soi, se faire du mal physiquement, moralement, humainement. Le meilleur moyen de tenir et de se protéger est d'en avoir conscience* ».

Le penchant au *care* que nous évoquions *supra* apparaît ainsi comme l'antidote plus ou moins efficace de ce que Fabrice décrit comme une « *culture du conflit* ». À Uzeste, l'intranquillité semble ainsi épouser deux formes particulières. L'une, évidente – que nous qualifierons plutôt d'*inquiétude* – est alimentée par l'ensemble des situations antagoniques que produisent les manières d'être et de faire uzestaises qui valorisent l'affrontement et magnifient parfois *l'obstacle comme lieu de passage* (Benedetto). L'autre – pour laquelle nous conserverons le vocable d'*intranquillité* –, est mue, d'une part, par le désajustement pratique de l'apanage dispositionnel critique aux situations concrètes du monde tel qu'il va (« *Je me sens en complet décalage avec la société* »), mais aussi, d'autre part, par « *la sensation de ne pas être à la hauteur des exigences de la situation* », autrement dit, de ne pas pouvoir/savoir répondre au mieux aux nécessités du projet uzestois (résistance, contestation, individuation, réactivation des imaginaires, etc.). Et enfin – c'est là le point

qui nous semble le plus important –, l'intranquillité se voit entretenue par le désaccordage interne du feuilleté dispositionnel, lequel se présente moins comme un arsenal fixe et cohérent de *manières* d'aborder soi, les autres et le monde que comme un agencement de tendances pouvant se « désavouer » l'une l'autre et dont chacune d'entre elles est sujette à variation quant à la manière dont elle permet de se saisir de l'environnement. L'*habitus critique* de Fabrice que nous avons, plus haut, maladroitement tenté d'esquisser (dispositions à l'engagement, à la réflexivité, au *care* et à la Relation) est en quelque sorte un *habitus clivé* (Bourdieu), mais dans un sens somme toute relativement différent de celui qu'on accorde généralement au concept<sup>31</sup>. Le clivage dont il est ici question décrit bien un tiraillement interne, livrant le sujet social « à la contradiction et à la division contre soi-même, génératrice de souffrance » (Bourdieu, 1997 : 190), mais celui-ci, en l'espèce, ne tient pas tant à un désajustement dispositions/contextes, qu'à ce que les traits dispositionnels de Fabrice sont, sous un certain angle, *intégrés* en ce qu'ils dessinent, ensemble, une forme de cohérence critique (une combinaison particulière de dispositions critiques qui s'associent au sein d'une personnalité faisant converger ces tendances), mais qui se révèlent aussi porteurs, en leur proximité et leurs structuration les uns

---

31. L'*habitus clivé* est une forme de contradiction dispositionnelle qui, dans la littérature sociologique, est principalement en relation avec des trajectoires biographiques à forte mobilité induisant des déplacements dans l'espace des classes sociales et par conséquent une déconnexion plus ou moins relative entre des dispositions acquises au sein des univers sociaux « d'origine » et de nouveaux contextes sociaux qui demandent des ajustements difficilement réalisables depuis ces « primo-inclinations ». Toutefois, comme le suggère Lahire, on peut également imaginer des clivages dispositionnels qui ne seraient pas nécessairement indexés au cas des transfuges de classe. L'*habitus clivé* décrit une catégorie de crise tout à fait particulière qui ne rend pas compte, tant s'en faut, des diverses situations de désajustement plus nombreuses, plus ordinaires, qui ne tombent pas sous le coup des « transformations importantes des positions sociales dans l'espace social » (1998 : 56), mais bien d'une non correspondance entre un ou des schèmes d'action intériorisés et des situations sociales contingentes : contradictions culturelles forcées, acculturations contraintes à des univers sociaux jusque-là non fréquentés, ruptures biographiques, décalage entre propriétés intériorisées et situées, tiraillements entre inclinations contradictoires, décalages momentanés entre les exigences d'un contexte et expériences passées incorporées, etc.

vis-à-vis des autres, d'instabilités existentielles (*i.e.* qui pondèrent plusieurs domaines de l'existence). L'habitus critique condense donc des schèmes d'action qui ne coexistent pas toujours posément. Si, comme le souligne Lahire, il est évident que « les dispositions n'agissent pas [la plupart du temps] de manière permanente », cela ne veut pas dire pour autant qu'elles deviennent actives « seulement en fonction des contextes d'action qui se présentent » (2012 : 39). Elles sont aussi effectives, parfois, *malgré* lesdits contextes – les dispositions ne sont pas « à disposition » du contexte, elles peuvent également s'imposer en quelque sorte aux situations, sans forcément y convenir : « *X est un handicapé des relations humaines. Il ne sait pas agir avec les autres, il ne sait pas faire* ». Plus intéressant encore, elles s'entretiennent activement au sein même des personnalités critiques (le soi comme contexte d'activation). Et de fait, concernant Fabrice, l'intranquillité semble être une condition intérieure quasi permanente dont on peut repérer certaines des régularités expressives et pratiques : embarras à soutenir des interactions monofocalisées, propension à attendre le dernier moment, préférer le désordre, le *just in time*, la multi-activité, etc.

L'intranquillité de Fabrice n'est donc pas uniquement le produit de l'incompatibilité d'un habitus critique avec des aires d'activation acritiques non ajustées ; elle est également le résultat d'un contexte critique qui produit et/ou entretient des formes de socialisation contradictoire et imprime des inflexions individuelles antagoniques. L'effort parrésiasitique de véridiction ne rentre-t-il pas en conflit avec la pratique mythocratique (« commencements » *versus* « comment-se-ment ») ? Autrui peut-il être traité comme simple instrument de soi quand, par ailleurs, se pose l'exigence d'une attention à l'autre devant être considéré comme un égal travaillant à sa propre individuation ? La sollicitude est-elle compatible avec une « culture du conflit » ? La nécessité d'une Relation s'ouvrant au Tout-monde peut-elle tenir quand il s'agit aussi de se protéger de l'autre ? L'engagement est-il compatible avec certaines formes de dégageant ? La valorisation de l'*energeia* scénique ne condamne-t-elle pas au présentisme et à n'envisager qu'un *commun momentané* ? L'insistance portée à l'individu comme atome critique n'empêche-t-elle pas de penser un politique ancré dans le collectif et la stratégie plutôt que dans le narcissisme des petites différences ? Ces interrogations couchées ici sur le papier ne sont pas des

questionnements abstraits ; elles sont l'expression écrite de situations concrètes que Fabrice rencontre ordinairement dans sa vie d'ouvrier uzestois, de membre de la Compagnie Lubat, de villageois, etc. Ces questions sont en fait une traduction possible de l'intranquillité qui traverse la structure de personnalité de Fabrice, qui l'habilite autant (moins ? davantage ?) qu'elle ne le place dans une situation de fragilité et parfois même de souffrance :

*« Il m'a par exemple fallu apprendre la rudesse de la mauvaise foi et des injonctions contradictoires. J'en ai beaucoup souffert. Cette instabilité des idées et des opinions m'a poussé à me poser la question : c'est quoi le vrai sujet ? C'est quoi le vrai problème ? C'est quoi la vraie relation ? Une façon de chercher les racines exactes de chaque problème. Ça tire de partout et faut apprendre à ne pas se trouver toujours dans le feu. C'est Gori qui dit "Faut-il renoncer à la liberté pour être heureux ?" À Uzeste, on peut aussi se poser la question... Non, là, j'exagère ! »*

Ce qui est censé habiliter et rendre possible peut, *a contrario*, conduire à l'amoindrissement, « faire des dégâts » et « mettre par terre ». Se prémunir contre cette potentielle pente pathologique de l'individuation critique (B. Lubat parle à cet égard des « artistes critiques en situation critique »), telle qu'envisagée « d'ici d'en bas », relève d'un apprentissage ouvrant au maintien d'un équilibre métastable consistant à faire prévaloir certaines dispositions sur d'autres. Cette éducation au *soi intranquille* se travaille par la difficile mise en œuvre de *techniques de soi* qui épousent un répertoire varié allant de compétences à l'évitement des situations délétères (ou à la recherche de contextes permettant d'user au mieux d'une intranquillité offensive) à la maîtrise (très improbable) de ses intensités dispositionnelles, en passant par l'usage d'une réflexivité permettant de « faire le point » et de jauger de ses états intérieurs. Fabrice avoue « faire ce qu'il peut » et « ne rien maîtriser du tout », tout au plus réussir à « éviter le pire ». Et ce bricolage de renforcer, sans aucun doute, son intranquillité dont il faut dresser le constat qu'elle est une sensibilité qui semble être à la fois condition de sa perpétuation comme de sa disparition (momentanée), fruit d'un *tremblement de soi* (Glissant) qui lie dialectiquement capacitation et incapacitation : « Rater encore. Rater mieux. [...] Ou mieux plus mal » (Beckett).

\*\*\*

À Uzeste, l'individuation est considérée comme devant avoir pour objet premier d'activer ce que Marx [1996] désignait comme les « "dispositions" et les "facultés" essentielles des individus » (Renault, 2009). Si l'objectif de ladite individuation n'est évidemment pas de travailler à l'émergence d'un « homme total » pleinement émancipé, l'approche critique uzestoise de l'individualité a cependant en ligne de mire de faire de la culture et de l'art « cette faculté fondamentale de transformation active de soi » (Renault, 2009) et de contribuer, par là, au façonnage et à la mise en mouvement de personnalités dé-simplifiées. Il s'agit en quelque sorte de *remettre en scène* les individualités, de les inviter à s'exprimer, à se forger, à se montrer à d'autres : « La meilleure manière de caractériser les troubles psychiques [...] est sans doute de dire qu'ils surviennent lorsque les sujets ont le sentiment que l'histoire qu'ils vivent n'est pas, n'est plus ou n'a jamais été la leur, qu'ils n'y ont guère de place, ou alors une place peu enviable, et que ce n'est pas eux qui l'écrivent ou la racontent » (Caillé, Chaniel, 2011 : 15). Le politique portant l'individuation d'UZ est donc d'abord celui de la prise de parole et des agencements producteurs d'énonciation qui ouvrent à des récits de soi prenant leur distance avec les histoires assignataires.

Le travail effectué sur et avec Fabrice Vieira, nous permet de considérer combien celui-ci s'inscrit dans une démarche consistant à s'appliquer à faire fructifier ses *réserves de devenir* (Simondon). En cela, Fabrice s'invente une histoire singulière « qui ne prend sens qu'en rapport à celle dont [il] hérite [dont il est tributaire – "*On a que ce qu'on hérite*" aime à rappeler B. Lubat], une histoire nécessairement écrite avec les autres et sous leur regard » (Caillé, Chaniel, 2011 : 16). C'est cela qu'exprime Fabrice quand il évoque son « rêve prolétarien » (2018 : 99). Il ne s'agit évidemment pas, ici, d'une fantasmagorie identitaire, mais une manière ramassée de dire que le processus d'individuation attaché à sa personne – à sa personnalité –, ego-historiquement centré, puise ses ressources dans un passé familial/communautaire/artistique, un présent ouvrier et une volonté d'*être à l'avenir*, c'est-à-dire qui l'enjoint à *être* réellement *ce qu'il devient* (Conesa, 2011 : 103). C'est là un engagement intranquille qui l'*oblige* à trouver son propre régime d'historicité, sa propre alternation, à se sortir des rythmes des subjectivations imposées et à travailler à sa *dé-cadence*.

Dans cette perspective, l'habitus critique de Fabrice, tel que trop rapidement identifié dans ces pages, est l'une des ressources par le biais de laquelle il « peut ouvrir en lui-même l'espace d'une pratique de soi où rénover ses capacités, travailler ses contradictions, apprendre à s'orienter autrement dans ses propres possibles, à naviguer d'une disposition à une autre, et, si l'on peut dire, à se redresser<sup>32</sup> » Et de préciser que « la production de *dispositions à la liberté* passe par l'entretien constant d'une hétérogénéité, c'est-à-dire de réserves de déphasages. [...] Ainsi se cultive, à travers une capacité à s'arracher au déjà fait, c'est-à-dire à se désidentifier, une réserve de libération et de création de l'individu par lui-même » (Bidet, Macé, 2011 : 273 et 279). En l'espèce, l'intranquillité est la structure de sensibilité qui correspond à ces décalages, ces efforts de désadaptation et de modalisation critique ; singulière, non en ce qu'elle serait la formule génératrice de toutes les pratiques, mais la formule créatrice d'une remise en question permanente de soi, c'est-à-dire la possibilité renouvelée d'une individuation critique dont on a vu qu'elle ne se conduit ni sans difficulté, ni sans souffrance et au risque de l'épuisement et du désengagement.

Notons enfin que l'habitus critique (dont l'intranquillité est une des composantes de l'apanage dispositionnel) structuré par des contextes est également structurant de certains d'entre eux. À cet égard, nous pourrions renverser une juste remarque de Lahire et affirmer que s'il faut insister sur l'opération de réactivation du passé incorporé par les institutions et les situations, il ne faut pas négliger pour autant l'opération inverse de réactivation par les plans de subjectivité « du sens objectivé dans les institutions » (Bourdieu, 1980 : 96). Aussi, le portait dispositionnel que nous avons dressé de Fabrice, en insistant sur la manière dont ses différents espaces de socialisation ont in-formé son tempérament, ne doit pas faire oublier que son habitus critique, en ce qu'il convient, en bien des aspects, au monde uzestois, contribue

---

32. « Dans une situation "déphasante", c'est-à-dire dans une situation de tension ou de déséquilibre entre un "moment" de l'individu et du milieu, s'ouvre ainsi l'espace d'une relation à soi où l'individu s'arrache au déjà fait, sort de ses limites, et doit réinventer son mode d'insertion dans le monde. Déphasage, incompatibilité, désorientation : toute discordance appelle une nouvelle intégration, par "sauts brusques", où l'être individué se redresse, réoriente sa ligne de vie » (Bidet, Macé, 2011 : 276).

également au renforcement dudit monde, y compris dans les aspects que Fabrice apprécie le moins. La structure de personnalité vient alors affermir cette *structure de plausibilité* (Berger, Luckmann, 1996) uzesteoise qui n'est autre que l'*intellectuel poïétique* qui invite, non sans écueil, à la conversion critique.

## Bibliographie

- Adorno (Theodor W.), *La Dialectique négative*, Paris, Payot, 2003.
- Adorno (Theodor W.), *Minima Moralia, Réflexions sur la vie mutilée*, Paris, Payot, 1983.
- Alexander (Jeffrey C.), *La réduction. Critique de Bourdieu*, Paris, Cerf, 2000.
- Arendt (Hannah), *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris, Seuil, 2014.
- Becker (Howard S.), *Les mondes de l'art*, Paris, Flammarion, 2006.
- Becker (Howard S.), Faulkner (Robert R.), *Qu'est-ce qu'on joue maintenant ? Le répertoire de jazz en action*, Paris, La Découverte, 2011.
- Berger (Gaston), *Caractère et personnalité*, Paris, PUF, 1956.
- Berger (Peter), Luckmann (Thomas), *La construction sociale de la réalité*, Paris, Armand Colin, 1996.
- Berton (Fabienne), « La transformation des parcours sociaux et la question de la porosité des sphères de la vie », *Vie sociale*, n° 18, 2017, pp. 127-142.
- Bidet (Alexandra), Macé (Marielle), « S'individuer, s'émanciper, risquer un style (autour de Simondon) », *Revue du MAUSS*, n° 38, 2011, pp. 269-284.
- Bourdieu (Pierre), *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997.
- Bourdieu (Pierre), *Choses dites*, Paris, Éditions de Minuit, 1987.
- Bourdieu (Pierre), *Le sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1980.
- Caillé (Alain), Chaniel (Philippe), « Présentation », *Revue du MAUSS*, n° 38, 2011, pp. 5-30.
- Chaniel (Philippe), « Don et care : une perspective anthropologique », *Recherche et formation*, n° 76, 2014, <http://journals.openedition.org/recherche-formation/2232>.

- Conesa (Élisabeth), « Être ce que l'on devient. En réponses à "Questions aux psychanalystes" », *Revue du MAUSS*, n° 38, 2011, pp. 103-114.
- Corcuff (Philippe), *Bourdieu autrement. Fragilités d'un sociologue de combat*, Paris, Textuel, 2003.
- Dardot (Pierre), « La subjectivation à l'épreuve de la partition individuel-collectif », *Revue du MAUSS*, n° 38, 2011, pp. 187-210.
- Denis (Jacques), « Entretien avec Édouard Glissant », *Cassandra*, n° 70, 2007, <http://horschamp.org/entretien-avec-edouard-glissant/>.
- Denouël (Julie), Granjon (Fabien) dir., *Politiques d'UZ. Vivacités critiques du réel*, Rennes, Éditions du commun, 2018a.
- Denouël (Julie), Granjon (Fabien), « Uzeste mélancolique », in Denouël (Julie), Granjon (Fabien) dir., *Politiques d'UZ. Vivacités critiques du réel*, Rennes, Éditions du commun, 2018b, pp. 253-286.
- Elias (Norbert), *Mozart. Sociologie d'un génie*, Paris, Seuil, 1991.
- Fernandez (Benjamin), « Le temps de l'individuation sociale », *Revue du MAUSS*, n° 38, 2011, pp. 241-250.
- Fleury (Cynthia), *Les Irremplaçables*, Paris, Gallimard, 2015.
- Fleury (Cynthia), *La fin du courage*, Paris, Fayard, 2010.
- Foucault (Michel), *Qu'est-ce que la critique ?/La culture de soi*, Paris, Vrin, 2015.
- Foucault (Michel), *Le Courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1984*, Paris, Gallimard/Seuil, 2009.
- Foucault (Michel), *Le Courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres*, Paris, Gallimard/Seuil, 2008.
- Foucault (Michel), *L'hérméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001.
- Freud (Sigmund), *Malaise dans la civilisation*, Paris, Payot/Rivages, 2010.
- Giddens (Anthony), *Modernity and Self-Identity*, Cambridge, Polity Press, 1991.
- Gilligan (Carol), *Une voix différente. Pour une éthique du care*, Paris, Flammarion, 2008.
- Glissant (Édouard), *Philosophie de la Relation. Poésie en étendue*, Paris, Gallimard, 2009.



- Glissant (Édouard), *Tout-monde*, Paris, Gallimard, 1995.
- Granjon (Fabien), « Improvisation et *Parrêsia*. Des pratiques politiques de soi », *Critical Studies in Improvisation*, vol. 12, n° 1, 2017, <https://www.criticalimprov.com/index.php/csieci/article/view/3983/4167>.
- Granjon (Fabien), Beucher (Thierry), « L'intranquille lisboète. Pessoa, "poète de l'heure absurde" », in Denouël (Julie), Granjon (Fabien) dir., *Politiques d'UZ. Vivacités critiques du réel*, Rennes, Éditions du commun, 2018, pp. 311-338.
- Bessin (Marc), Bidart (Claire), Grossetti (Michel), « Les bifurcations, un état de la question en sociologie », in Grossetti (Michel) et al., *Bifurcations*, Paris, La Découverte, 2009, pp. 23-35.
- Jullien (François), *Il n'y a pas d'identité culturelle*, Paris, L'Herne, 2016.
- Lahire (Bernard), *Dans les plis singuliers du social. Individus, institutions, socialisations*, Paris, La Découverte, 2013.
- Lahire (Bernard), *Monde pluriel. Penser l'unité des sciences sociales*, Paris, seuil, 2012.
- Lahire (Bernard), *Portraits sociologiques. Dispositions et variations individuelles*, Paris, Nathan, 2002.
- Lahire (Bernard), *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action*, Paris, Nathan, 1998.
- Lourenço (Eduardo), « Le Livre de l'intranquillité ou le mémorial des limbes », in Pessoa (Fernando), *Le Livre de l'intranquillité*, Paris, Christian Bourgois Éditeur, 1999, pp. 11-14.
- Macé (Marielle), *Styles. Critique de nos formes de vie*, Paris, Gallimard, 2016.
- Marx (Karl), *Les Manuscrits de 1844*, Paris, Gallimard, 1996.
- Nicolas-Le Strat (Pascal), *Le travail du commun*, Rennes, Éditions du commun, 2016.
- Pessoa (Fernando), *Livre(s) de l'inquiétude*, Paris, Christian Bourgois Éditeur, 2018.
- Rancière (Jacques), *Le spectateur émancipé*, Paris, La Fabrique, 2008.
- Renault (Emmanuel), « L'individu comme concept critique », *ContreTemps*, 2009, <https://www.contretemps.eu/lindividu-comme-concept-critique/>.

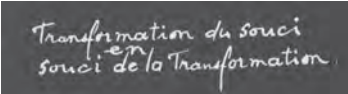
- Roche (Pierre), « la subjectivation », in de Gaulejac (Vincent) *et al.*, *La sociologie clinique*, Toulouse, Érès, 2007, pp. 161-185.
- Sacramento (Mário), *Fernando Pessoa : Poeta da hora absurda*, Lisbonne, Vega, 1985.
- Sartre (Jean-Paul), *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1985.
- Sartre (Jean-Paul), *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983.
- Spurk (Jan), *Malaise dans la société. Soumission et résistance*, Lyon, Parangon/Vs, 2010.
- Tabucchi (Antonio), *Une malle pleine de gens*, Paris, Gallimard, 2012.
- Traverso (Enzo), *Mélancolie de gauche. La force d'une tradition cachée*, Paris, La Découverte, 2017.
- Tronto (Joan), *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*, Paris, La Découverte, 2009.
- Vieira (Fabrice), « Je suis un ouvrier », in Denouël (Julie), Granjon (Fabien) dir., *Politiques d'UZ. Vivacités critiques du réel*, Rennes, Éditions du commun, 2018, pp. 99-101.
- Žižek (Slavoj), *La subjectivité à venir. Essais critiques*. Paris, Flammarion, 2006.





## « Uzeste, c'est toute l'année »

### Parcours de vie, engagement et capacitation à l'épreuve de la ruralité



Transformation du souci  
en  
souci de la Transformation

Quand on vient à discuter d'Uzeste (à UZ ou ailleurs), l'attention est souvent portée sur les *bestajadas de las arts*, Uzeste Musical (UZM), la

Compagnie Lubat, l'Estaminet – de ce que Marie et Alban Lubat, puis leur fils Bernard y ont réalisé –, les artistes (femmes, hommes) qui ont fait et font d'Uzeste un territoire où l'on peut *prendre part...* et *prendre sa part*. Uzeste ne se résume néanmoins ni à son festival, ni à la Compagnie Lubat, ni même à UZM car, comme on me l'a souvent rappelé : « Uzeste, c'est aussi toute l'année ! ». Aussi, c'est ce processus permanent d'« Uzeste à l'année » que je souhaite ici interroger. Plus précisément, ce sont notamment les parcours de vie de ses habitant·e·s auxquels je m'intéresserai en tant qu'ils sont les éléments dynamiques de ce que le village est devenu et de ce dont il est porteur.

Durant ces quarante dernières années, les effectifs de la commune ont beaucoup évolué. Si, sous l'effet de l'exode rural et la recherche d'un avenir professionnel jugé plus « intéressant » et/ou plus stable, nombre d'habitant·e·s (notamment de jeunes adultes) ont quitté le village, plusieurs dizaines de personnes (seules, en couple ou en famille) sont aussi venues s'y installer. Certaines de manière volontaire et « en connaissance de cause » : après avoir fait une première expérience du festival et des rencontres qui s'y jouent, elles ont souhaité revenir (durant l'été ou pendant l'année), ont tissé des liens (souvent forts) avec des personnes du coin et puis, finalement, ont décidé de venir

s’y installer<sup>4</sup>. D’uzestiennes, ces personnes sont devenues uzestaises. D’autres sont arrivées plutôt par défaut, sans trop connaître l’histoire du territoire : travaillant à Bordeaux ou dans sa périphérie, mais ne pouvant plus s’y loger en raison de l’augmentation outrancière des loyers, elles ont été obligées de s’excentrer et venir habiter dans une commune où se loger reste abordable ; même si la qualité des maisons – souvent anciennes – n’est pas toujours la garantie d’un habitat confortable (*i.e.* chauffable en hiver), et quand bien même la distance avec la métropole bordelaise implique de coûteux déplacements pendulaires et des amplitudes horaires journalières étendues (pas toujours favorables aux conditions de la vie bonne en famille). Parce que les conditions d’installation à Uzeste sont multiples et hétérogènes, s’intéresser aux modalités de vie dans ce village doit donc s’effectuer auprès de différentes catégories d’habitant.e.s et selon plusieurs perspectives. Dans le cadre du présent chapitre, j’ai fait le choix de porter la focale vers celles et ceux qui ont décidé d’être uzestais.es de manière volontaire : celles et ceux qui, arrivé.e.s ici par la voie du festival, ont œuvré pour ensuite pouvoir s’y installer. Au regard de la situation économique du Sud-Gironde (l’un des territoires parmi les plus pauvres du département), s’installer à Uzeste ne relève pas nécessairement de la démarche la plus simple. Celle-ci requiert de faire des choix réfléchis qui sont souvent le vecteur de transitions plus ou moins radicales dans les trajectoires biographiques personnelle, familiale et/ou professionnelle de ces habitant.e.s. Dès lors, c’est autour de la question des *parcours de vie* que la réflexion sera menée et, plus particulièrement, des motifs au fondement de la transition vers Uzeste.

## Précisions méthodologiques

Avant d’entrer plus avant dans l’analyse des parcours de vie uzestais, il est utile de dire quelques mots sur la méthode employée pour la préparation et l’écriture de ce travail. S’il est d’usage, dans un texte

---

4. Le témoignage du collectif de Lespriet (chap. précédent) en est un bel exemple.

scientifique, *a fortiori* sociologique, que l'auteur·e se présente à la première personne du pluriel (parce que le propos énoncé est le fruit de plusieurs voix entremêlées, celle de l'auteur·e avec celles des autres chercheur·e·s convoquées ainsi que celle des enquêté·e·s), c'est au travers du « je » que je me permettrai de structurer le présent chapitre ; non pas un « je » d'immodestie, mais un « je » de point de vue ancré dans un contexte socio-historique spécifique. *Je* m/s'explique.

Ce texte est un des résultats de l'enquête de terrain que nous avons menée avec Fabien Granjon depuis l'automne 2015. Alors que mon compagnon de recherche<sup>5</sup> a souhaité porter son attention sur les activités artistiques conduites par l'association Uzeste Musical, j'ai préféré me concentrer sur la vie sociale du village. Ce double mouvement d'observation et d'interrogation nous a permis de découvrir Uzeste selon différents regards et sous diverses facettes. Au delà de ces enjeux méthodologiques et des choix liés à la division du travail de terrain, m'inscrire au cœur du village me convenait parfaitement. Car, dès notre arrivée lors de l'*hbestejada* 2015, l'observation des échanges ordinaires dans différents lieux de l'espace public uzestois, et notamment au Café du sport, a tout de suite retenu mon attention. Elle résonnait avec des questionnements qui traversent depuis longtemps mes intérêts de connaissance (organisation des interactions sociales, intersubjectivité, formes/luttes pour la reconnaissance), mais ce contexte territorial et culturel spécifique m'invitait à en prolonger l'exploration d'une autre manière. Quand nous sommes revenus en octobre et décembre 2015, les liens rapidement tissés avec les membres du Café du sport (Marie-Jo Righetti et Betty Cazade ; mère et fille à la tête de l'établissement) ont favorisé des discussions multiples sur la vie *au* village et le rapport à la vie *dans* ce village, qui ont confirmé l'intérêt de mes premières hypothèses de travail. Prêter attention aux parcours sociaux est progressivement devenu l'axe directeur de mes investigations. Cette orientation avait pour autre avantage de se coordonner avec les pistes de recherche développées par F. Granjon autour des

---

5. Et compagnon de vie ; je me permets cette précision, car c'est important pour la suite.

activités de la Compagnie Lubat, tout en étant singulière (Granjon, 2016 ; Granjon, 2018a/b). Grâce à B. Cazade et M.-J. Righetti, ainsi qu'aux rencontres effectuées au café, l'accès au terrain d'enquête a été grandement facilité : j'ai pu rapidement échanger avec un nombre important d'habitants (jeunes, adultes, anciens) qui, chacun·e m'a guidée vers d'autres personnes du village. Sans ce maillage relationnel et ces démarches d'introduction réciproque, l'enquête de terrain se serait certainement déroulée de manière beaucoup moins souple et les entretiens auraient été conduits dans un climat probablement moins confiant et bienveillant.

Du reste, il est important de rappeler que c'est en tant que femme que je me suis engagée dans ce travail de terrain. Dans cet espace rural où les rapports sociaux de sexe sont encore loin d'être égalitaires et où les formes de misogynie ordinaire sont banales, bien ancrées et peu discutées<sup>6</sup>, ma position de femme a constitué un support intéressant pour l'enquête. Avec les femmes du village (notamment les plus jeunes et les plus anciennes), les échanges sous un format non mixte ont autorisé le traitement de sujets fort divers, au nombre desquels ceux qui relèvent de la vie féminine en milieu rural, pas nécessairement intimes, mais dont elles ne parlent néanmoins pas (ou très peu) de manière publique. En tant que « *prof* » (je cite) et en tant que femme « en couple » (*i.e.* dont le compagnon est clairement visible et identifié), j'ai pu bénéficier de conditions d'enquête me permettant, d'une part, de ne pas être importunée par les réactions déplacées de certains hommes (qui, dès qu'ils voient une femme « non accompagnée », s'autorisent des discours et comportements clairement sexistes)<sup>7</sup> et, d'autre part, d'être considérée comme une interlocutrice légitime (avec qui l'on peut discuter sérieusement de sujets divers). Ainsi, c'est en raison de ces multiples facteurs que je préfère livrer ce texte à la première

---

6. La partie introductive de cet ouvrage tout comme les contributions de Pascale Lefebvre-Le Ray et Marie-Jo Righetti en rendent très bien compte.

7. Sans la présence (même diffuse) de F. Granjon, je ne sais pas s'il m'aurait été possible de procéder au travail ethnographique tel que je l'ai mené durant ces trois ans dans ce contexte rural.



personne du singulier : non pour revendiquer une quelconque forme de singularité identitaire, ni même de distinction individuelle, mais pour rappeler, par souci d'objectivation, ce que la perspective de travail proposée dans ce chapitre doit au point de vue (d'ethnographe femme) à partir duquel elle a été construite. Dire « je », est ainsi une manière de rendre compte d'une voie complémentaire au travail de terrain que nous avons effectué ensemble avec F. Granjon et aux textes communs que nous avons rédigés en « nous » (Denouël, Granjon, 2018a/b).

Dans la suite de ce chapitre, il s'agira donc de s'intéresser aux parcours de vie de personnes venues s'installer à Uzeste tout au long de ces quarante dernières années. Thématique très largement travaillée et débattue en sciences sociales, la question des trajectoires biographiques se prête également bien à la discussion (« sport local » très largement pratiqué) à/dans/pour Uzeste.

## **La question des « parcours de vie » en sciences sociales**

Depuis plusieurs décennies maintenant, l'on constate que les changements dans l'organisation du monde social et la complexification des transitions dans les cycles de vie sont tels qu'il n'est plus possible de penser les vies sociales comme des cheminements homogènes ou linéaires (Berton, 2017 ; Dubar, 1998 ; Legrand, 2016 ; Pineau, 1983). De ce fait, de nombreuses recherches ont été menées en sciences sociales (sociologie et sciences de l'éducation notamment) afin d'examiner comment les parcours de vie prennent forme (se déforment, reforment, conforment, transforment) au regard de leurs contextes culturels et sociaux de production. Le concept de *parcours social* ou de *parcours de vie* est issu de ce champ de recherche. De manière générale, il est vu comme « un phénomène personnel et en même temps un phénomène social, caractéristique d'une époque et d'un mouvement » (Elias, 2010 : 78). Il a pour avantage d'autoriser l'appréhension des

cours de vie de manière longitudinale et complexe, à travers l'analyse conjointe de « leur dimension subjective, restituée à travers des récits de vie, et [des] contextes sociaux objectifs qui les balisent, ceux-ci étant appréhendés dans leurs multiples dimensions (temporelle, spatiale, économique, familiale, professionnelle, sexuée, etc.) » (Caradec, Ertul, Melchior, 2012 : 11). S'intéresser au parcours social d'un individu amène, dès lors, les chercheur·e·s à, d'une part, en identifier les différentes composantes internes et externes et, d'autre part, à interroger les manières dont, tout au long d'une trajectoire de vie, celles-ci vont diversement se tisser (et/ou se dé/re-tisser) pour contribuer à son processus d'*individuation* (Martuccelli, 2005).

Au sein d'un parcours de vie, s'entrecroisent des *temps* et *temporalités* qui sont multiples et dont l'interrelation participe du cheminement social singulier de l'individu. Il correspond à l'association d'un temps biologique individuel (impliquant l'inexorable avancée en âge) avec des temporalités biographiques plurielles (temps vécus qui s'associent à des sphères d'activité spécifiques, personnelle, familiale, professionnelle, etc.), qui se déploie (ou se trouvent scandées) à travers différents temps sociaux ou cycles de vie (enfance, pré-adolescence, adolescence, vie adulte, retraite, etc.). Corrélativement, un parcours de vie est enchâssé dans un temps socio-historique, au travers duquel vont être vécues différentes expériences, conjonctures ou périodes, inscrites dans des cadres de socialisation qui participent progressivement de la construction des dispositions individuelles. Le parcours de vie est ainsi ponctué par des *événements* biographiques qui, dans certaines circonstances, pourront être l'élément déclencheur de *transitions* – lesquelles sont susceptibles d'entraîner un changement dans la trajectoire de vie –, voire de *bifurcations* qui impliquent des conséquences irréversibles sur le cours de la vie (Bessin, Bidart, Grossetti, 2009). Il est ici important de préciser que les effets d'un événement (en termes de transition ou de bifurcation) peuvent se révéler très différents selon le moment de son apparition dans le cheminement de vie, de même qu'ils pourront varier selon la position sociale et les dispositions individuelles de l'individu. Comme le précise Pierre Bourdieu, « on ne peut pas dire

qu'un événement détermine une conduite, mais qu'il a eu cet effet déterminant parce que les manières d'être, de faire ou de penser des individus susceptibles d'être affectés par cet événement lui ont conféré cette efficacité » (1997 : 177). Parce qu'il est un facteur possible de bouleversement et/ou transformation de la trajectoire des cours de vie, le rapport au temps dans ses multiples dimensions (diachronique/synchrone ; personnel/partagé ; biologique/biographique) constitue donc un point central d'observation des parcours sociaux.

La question du *contexte* est également centrale quand on aborde les parcours de vie. Loin de constituer un « décor » distant ou surplombant, le contexte est envisagé comme un phénomène pluriel pouvant s'incarner à différents niveaux d'échelle, soit comme :

« un univers normatif qui fournit ressources et contraintes aux individus qui s'y engagent, [...] ou comme un processus dynamique qui a sa propre temporalité qui dessine des histoires auxquels les individus se rattachent de manière différenciée, [...] ou des événements conjoncturels qui incitent à des inflexions et des adaptations, [...] ou des systèmes institutionnels qui produisent des règles plus ou moins incitatives ou impératives sur les individus qui en relèvent, [...] voire des interdépendances biographiques et relationnelles pour lesquelles les parcours des individus se trouvent fermement liés et associés à d'autres » (Demazière, Samuel, 2010 : 8).

Multidimensionnel et non figé, le contexte intègre également les *relations entre les différentes sphères de la vie* : parce que les contextes d'activité de la vie quotidienne (domestique, professionnel, scolaire/formatif, culturel, de loisir, de soin, etc.) ne sont plus nécessairement étanches les uns aux autres, il est intéressant d'analyser les formes d'articulation, de superposition, d'interférence ou de porosité qui se tissent entre eux. Faire l'hypothèse de la perméabilité entre les sphères permet de comprendre les éventuels processus de compensation (ressource positive) ou au contraire de contamination (ressource négative) qui peuvent surgir. Dans un cas, « l'acteur, en fonction des ressources dont il dispose, peut s'appuyer sur une de ses sphères d'activité pour

réagir face à des difficultés rencontrées dans une autre sphère », dans l'autre, « les différents sphères de l'existence ne se compensent pas et, au contraire, les difficultés se propagent d'une sphère à l'autre, [entraînant] instabilité et imprévisibilité » dans les parcours de vie (Berton, 2017 : 135)<sup>8</sup>.

L'analyse de ces diverses composantes (que d'aucuns nomment également des *ingrédients* – Bidard, 2009) permet ainsi de construire une *appréhension dynamique du cheminement individuel* et d'observer comment leur articulation contribue à la structuration de l'individu en tant que *sujet*, non pas singulier et autonome, mais avant tout social. Questionner l'organisation des parcours de vie dans leur rapport aux temps, aux dispositions et aux contextes, c'est se donner les moyens de saisir les modalités de *fabrication sociale d'un sujet* en prenant en considération les différentes articulations entre ses composantes internes et externes ; ces dernières étant susceptibles, selon la période, de pouvoir gêner/freiner/contraindre ou, *a contrario*, accompagner/faciliter/favoriser les capacités d'action (agentivité) d'un individu et, ce faisant, de projeter des parcours de vie aux trajectoires bien différentes. Dès lors, il s'agit d'aborder les parcours sociaux comme un double mouvement visant à comprendre les attentes, les aspirations, les orientations et les itinéraires des individus au regard de leurs conditions sociales d'émergence et de développement.

Ces dernières années, les recherches portant sur les parcours de vie ont largement questionné les liens entre temps et dispositions, notamment à partir d'un examen du couple [événement(s)-bifurcation] et la caractérisation détaillée des *ingrédients* et des *modalités* de ces ruptures

---

8. Depuis une problématisation sous l'angle de l'*individuation*, Alexandra Bidet et Marielle Macé note que celle-ci « est la coproduction d'un individu et d'un milieu, elle naît de leurs phasages et de leurs déphasages : quand ils composent un champ en tension, signe d'un conflit ou d'un problème d'incompatibilité entre l'individu et le monde dans lequel il existe, le moindre "germe structural", la moindre survenue d'une singularité peut déclencher une "prise de forme", qui correspond à la mise en relation de deux ordres de grandeur qui n'entretenaient jusqu'alors aucune communication » (2011 : 275).

biographiques (Besson, Bidart, Grossetti, 2009 ; Berton, 2017). Dans l'analyse des parcours de vie uzestois, je m'intéresserai aux différents *ingrédients* qui ont contribué aux transitions biographiques vers Uzeste, ceux au moyen desquels les « néo-uzestois·es » ont progressivement désiré, conçu puis mis en œuvre leur projet d'installation au sein du village. Mais dans ce cadre, ce sont moins les liens entre temps et dispositions, que les articulations entre contexte et dispositions sur lesquelles l'attention sera portée. Cet examen m'amènera corrélativement à questionner d'autres phénomènes qui, au sein de ce territoire rural, se révèlent structurants des parcours sociaux des habitant.e.s : *l'engagement, l'individuation et la capacitation.*

## **Les différents ingrédients de la transition vers Uzeste**

Ainsi, depuis la fin des années 1970 (correspondant à la période des premiers festivals et à la création de la Compagnie Lubat puis d'Uzeste Musical) jusqu'à tout récemment, de nombreuses personnes sont venues s'installer à Uzeste après avoir vécu une ou plusieurs éditions des *hestejadas* :

*« Faut imaginer que jusque dans les années 1970, tu as 95 % de la population dont les parents, les grands-parents ou les arrière-grands-parents sont nés ici, au village ou dans les villages juste autour. Ce qu'a amené le festival, c'est plein de gens d'ailleurs qui se sont installés à Uzeste. Aujourd'hui, y'a plein de néo-uzestois, qui peuvent parfois se sentir encore plus Uzestois que les Uzestois... c'est drôle... » (Uzestois installé dans les années 1980).*

À Uzeste, les installations ont ainsi été continues durant les quarante dernières années : à chaque décennie, ses nouveaux habitants. Dans les années 1980, une quinzaine de personnes va successivement venir habiter à Uzeste pour se rapprocher de la Compagnie Lubat et, ce faisant, participer activement de son développement. Dans les années 1990,

plusieurs autres artistes viendront contribuer à la poursuite du projet artistique d'UZM, tout au long de l'année ou de manière intermittente sur leurs temps de congés. Par la suite (années 2000 et 2010), les raisons qui justifient l'installation de plusieurs dizaines de personnes à Uzeste sont plurielles. On arrive au village soit pour se rapprocher d'UZM – voire y travailler –, soit pour rejoindre des amis qui, par accointance intellectuelle, artistique, affective ou politique avec UZM, sont venus précédemment habiter à Uzeste. En quarante ans, ce sont près de 80 personnes qui se sont ainsi installées au village. Et si certaines sont reparties vers d'autres horizons, la plupart est restée, contribuant ainsi, pour une part non négligeable, au « réarmement » démographique du village, qui compte aujourd'hui un peu plus de 400 habitants.

Du côté des ancien.ne.s (celles et ceux qui y sont né.e.s et qui ont aujourd'hui plus de 70 ans), force est de constater qu'elles/ils ne comprennent pas toujours pourquoi autant de gens « venus d'ailleurs » ont souhaité s'installer à Uzeste, dans la mesure où leur village (auquel ils sont très attachés) leur paraît un lieu, certes agréable, mais aussi peu « offrant » (notamment en terme professionnel). Parce que, depuis les années 1960, ils n'ont cessé de voir la jeunesse née ici quitter le village<sup>9</sup>, ils se demandent ce qui attire ces personnes (qu'ils voient souvent comme des personnes qualifiées et/ou cultivées) et ce qui amène ces derniers à vouloir « y faire leur vie ».

---

9. Ce phénomène est observable chez la majorité des jeunes du village et plus particulièrement auprès des « enfants d'Uzeste Musical » (tels qu'avec beaucoup d'affection, on les nomme souvent) qui ont aujourd'hui, entre 25 et 35 ans, qui ont grandi dans le bain transartistique, dont les parents ont œuvré de manière importante pour UZM (soit en tant qu'artistes, techniciens ou bénévoles) et qui y ont, eux aussi, largement contribué (en étant membres ou compagnons également bénévoles). Une majorité d'entre eux a quitté Uzeste. Pour certains, le départ a relevé d'un choix (études, travail, amitiés, amours) ; pour d'autres, même si l'envie d'ailleurs était présente, le départ a été contraint (notamment une partie des *Gojats* qui faisaient partie de la Compagnie Lubat). Dans tous les cas, qu'ils résident plus ou moins loin d'Uzeste, on constate que le lien reste fort avec le village ; notamment dans leurs choix d'études ou leurs orientations professionnelles, puisque nombre de ces jeunes gens sont engagés dans les champs artistiques, éducatifs ou culturels.

« *Ils sont très sympathiques tous ces nouveaux Uzestois, y'a pas à dire... mais quand même c'est étrange ! Qu'est-ce que vous lui trouvez tous à ce village ? Bon oui, il est beau. Et puis y'a la Collégiale et y'a le festival, ça ramène un peu d'activité. Mais à part ça... il ne propose pas grand chose ce village. Et pourtant y'a plein de gens qui viennent, et qui font des choses ! C'est bien... mais ça m'étonne tout de même... Bon sang, il en faut de l'envie pour habiter ici !* » (habitante née à Uzeste dans les années 1930).

Or, à de très nombreuses reprises durant les différents entretiens et échanges qui ont jalonné ces trois années et demi d'enquête, j'ai pu noter que, pour celles et ceux que l'on nomme parfois les « néo-uzestois-es », le projet d'installation a été pensé *pour* ce village, et souvent « nulle part ailleurs » :

« *J'étais toute jeune et j'étais urbaine... Au moment où d'autres parents emménageaient leurs enfants rentrant à la fac dans des studios en centre-ville, les miens m'emménageaient à Uzeste. Je me souviens, dans le camion, le jour de mon déménagement depuis Bordeaux, mon père m'a demandé : "tu es bien sûre d'avoir envie d'habiter là... c'est la campagne quand même ?" – "C'est là, et nulle part ailleurs !" – C'est fou quand même quand t'y penses...* » (habitante arrivée dans les années 1990).

« *Au moment de concrétiser le projet, on se dit, c'est Uzeste et rien d'autre ; on veut pas aller ailleurs, ça se discute même pas* » (habitante d'Uzeste, arrivée dans les années 2010).

« *Si on m'avait proposé d'acheter un terrain à Préchac ou Villandraut [villages proches d'Uzeste], j'aurais mis mon veto ; c'était Uzeste. Uzeste et rien d'autre* » (habitant arrivé dans les années 2010).

Dès lors, la question qui se pose est la suivante : quels sont les ingrédients (internes et externes) qui ont pu contribuer à l'émergence de ce phénomène d'« attraction terrestre uzestoise » et ont favorisé ces transitions biographiques et ces installations successives spécifiquement au sein de ce village ?

## Un contexte de résistance qui entre en résonance avec des dispositions intranquilles

Parmi les premières forces d'attraction, il faut compter deux motifs (à la fois contextuels et dispositionnels) qui semblent constituer les bases fondamentales à partir desquelles le « désir d'Uzeste<sup>10</sup> » et la transition vers le village ont pu prendre forme : d'une part, la reconnaissance de la qualité artistique des activités liées à UZM et/ou la reconnaissance de l'effervescence artistique, intellectuelle et politique que cette activité génère chez celles et ceux qui y prennent part ou qui y ont pris goût ; d'autre part, la reconnaissance de la qualité humaine et relationnelle des villageois·es qui font de l'accueil, de l'entraide et de la bonne humeur partagée des composantes essentielles de la vie uzestoise ordinaire.

*« Très vite, on a l'impression d'être dedans, de faire partie des lieux, on tombe amoureux des gens qu'on trouve super attachants ; il est hallucinant ce village, c'est un village de fou. Tu croirais un film de Depardon, chaque personne que tu croises est tellement atypique, étonnante, plein de vie ; et puis ça cogite tout le temps ici, il y a un vrai terreau de réflexions... Ce sont tous les liens qu'on a tissés ici qui nous font notre ancrage et notre envie d'être dans ici. Mais c'est aussi ce lieu et ce festival... d'une richesse de fou quand même ! Non mais t'imagines : ce village, début des landes girondines, on est au milieu de rien, tu as 400 habitants pas plus, et t'as les plus grands jazzmen du monde qui viennent au bout de la rue, y'a une effervescence intellectuelle géniale et ça attire des gens qui sont friands de ça... y'a une sorte d'attraction, c'est un lieu d'attraction fort. Et une fois que t'es collé à l'aimant, t'es collé à l'aimant ! Tu ne peux plus t'en détacher. La métaphore est assez bonne... C'est ce qu'on a ressenti en arrivant, et c'est ce qu'on ressent encore aujourd'hui » (habitante arrivée dans les années 2010).*

---

10. Rappelons que sur la façade de l'Estaminet, on peut lire en grand « N'entrez pas sans désir ! ». Ce slogan résonne plutôt bien avec les perspectives des habitant·e·s des dernières années.



À UZ, le contexte social semble ainsi constituer un ingrédient fort de l'installation dans le village. On observe cependant que, sur les 40 dernières années, les différentes formes d'attraction humaine ayant contribué aux transitions biographiques vers Uzeste ont évolué : d'abord vers le giron de la Compagnie Lubat, puis plus largement en ses entours : « *Uzeste, tu as envie d'en être, tu as envie d'être au cœur de ça. Pas au cœur de la compagnie, parce que c'est trop compliqué et trop violent ; mais t'as envie d'être autour de ce qui se passe là, et d'y prendre part, d'y prendre activement part !* » (habitant arrivé dans les années 2010). En effet, jusqu'au début des années 2000, les souhaits d'installation sont avant tout liés au désir de rapprochement du premier cercle de sociabilité d'UZM, constitué des artistes de la Compagnie Lubat et de leur famille, et ce, afin de contribuer aux activités artistiques d'UZM ancrées dans la vie du village (durant le festival ou les uzestivals). À partir des années 2000, les forces d'attraction évoluent : tout en étant touchées par ce qu'UZM tend à produire, les personnes qui vont venir s'installer à Uzeste sont davantage mues par le désir de se rapprocher du deuxième cercle de sociabilité d'UZM et de certain·e·s uzestois·es « *de souche de gauche* » : « *Je suis venu à Uzeste, ça fait 7 ans que suis là, que je vis à Uzeste. Je voulais y travailler, y vivre et c'est ce que j'ai réussi à faire ; alors c'est pas simple hein, il ne faut pas aimer l'argent, mais ici, tu y viens pour bien d'autres choses... notamment des gens, tellement, tellement vivants* » (habitant arrivé dans les années 2010).

Ce deuxième cercle de sociabilité d'UZM rassemble avant tout des habitant·e·s néo-uzestois·es, qui ne sont pas nécessairement des artistes, mais qui ont souvent une appétence affirmée pour l'art, la culture et/ou les formes de résistance progressiste et sont, de ce fait, sympathisant·e·s des activités de la Compagnie Lubat et/ou des rencontres générées par le festival (avec les gens du village et les festivalier·e·s). Ainsi, si l'on remarque que le contexte social formé par les différents espaces de sociabilité uzestois constitue un ingrédient fort des transitions biographiques, ce contexte relationnel se révèle évolutif : dans la première phase, les artistes attirent d'autres artistes (notamment des musiciens, confirmés ou en devenir) ; dans la deuxième phase, ce sont

plutôt les néo-uzestois·es qui suscitent l'envie de venir à Uzeste, si bien que la dynamique d'engagement dans la vie villageoise va intégrer d'autres registres d'activité, plus seulement artistiques.

Il faut aussi évoquer un phénomène spécifique, identifié par nombre des « nouveaux » habitants du village. Quelle que soit l'année de leur arrivée, leur désir de vivre dans ce village a également émergé d'une expérience sensible d'Uzeste, à la fois singulière et partagée :

« Uzeste, c'est une expérience en soi, un truc unique, y'a pas les mots pour expliquer un truc pareil ; on sait pas trop ce que c'est, mais en même temps, c'est tellement fort... On est nombreux à avoir partagé ça » (habitant arrivé dans les années 2000).

« C'est dur, j'ai du mal à mettre des mots sur ce que ça fait Uzeste... parce que ça fait tellement... ça te remue tellement, en fait tu ne peux pas ne pas » (habitant arrivée dans les années 2010).

Si, à l'instar de ces témoignages, il est souvent difficile de nommer l'expérience uzestoise et de la définir précisément, c'est parce que celle-ci semble au carrefour de plusieurs temps vécus (impliquant la participation au festival, aux uzestivals ou aux imagin'actions éduc'actives – en tant qu'artiste, en tant que bénévole, festivalier ou stagiaire –, ou relevant de rencontres produites à ces occasions), qui, progressivement viennent à se conjuguer dans une dynamique d'ensemble et former, au fur et à mesure que ces temps sont accomplis, une expérience intense, *in fine* globale et structurante. En effet, les conséquences de cette expérience sont telles qu'il devient possible, *a posteriori*, de la considérer comme un événement (de durée plus ou moins longue) opérant comme un point de bascule au sein du parcours de vie, lequel va agir sur le déroulement d'ensemble de la trajectoire biographique qui va suivre. Et c'est ce que l'on a constaté par ailleurs : cette expérience-événement est mobilisée soit comme un élément déclencheur d'une nouvelle période de vie impliquant de nouveaux possibles, soit comme un élément révélateur d'une dynamique antérieure restée latente ou en germe et que l'Uzestois·e-en-devenir vient à développer dans le village.

Dès lors, les premiers ingrédients à partir desquels la transition vers Uzeste se structure, rassemblent des ressources principalement contextuelles relevant de registres différents, tout à la fois artistiques et politiques (par des activités montrées et vécues), relationnels (impliquant différents cercles de sociabilité) et esthétiques (par les expériences sensibles incarnées et partagées). Ce qu'il faut préciser cependant, c'est que ces éléments externes ne constituent pas une force d'attraction en soi, qui agit de manière systématique et immédiate<sup>11</sup>. Les personnes ayant expérimenté Uzeste n'ont pas toutes été charmées, ni même touchées, loin s'en faut (les formes de rejet sont nombreuses et remarquablement observables). Ainsi, si Uzeste a pu développer un pouvoir d'attraction auprès de certaines d'entre elles qui, par la suite, ont volontairement décidé d'habiter dans ce village, c'est parce que ce dont est porteur le territoire entre en résonance, pour partie ou totalement, avec les cordes (sympathiques) de leur singularité plurielle. En somme, ce qui permet de faire émerger le désir d'installation vers Uzeste, c'est avant tout un alignement entre ces ingrédients contextuels (les trois registres qui viennent d'être cités) et des schèmes dispositionnels individuels qui, rappelons-le, rassemblent des manières d'être et de faire spécifiques qui sont le produit incorporé de socialisations et d'expériences vécues antérieures et successives.

Parmi ces dispositions favorables à la vie uzestienne/uzestoise, deux d'entre elles semblent avoir été particulièrement structurantes dans la mise en œuvre du projet d'installation. La première relève de la capacité à identifier ces éléments contextuels uzestois comme des ressources mobilisables parce que, d'une part, la « nature » de ces éléments se coordonnent avec leur sensibilité et leurs valeurs personnelles (humaines, politiques, esthétiques, etc.) et, d'autre part, ces ressources sont susceptibles de les nourrir pour impulser de nouveaux choix ou de nouveaux itinéraires dans leur parcours de vie.

---

11. Le témoignage de Pascale Lefebvre-Le Ray (cf. *supra*) rend compte de cette démarche progressive.

« *Moi il ne me satisfait pas ce monde, ce monde du fric, de la concurrence, de la croissance qui fait toujours plus de pauvres et d'exclus. Je supporte pas ça et je supporterai jamais, mais c'est pas simple parce qu'on vit aussi dans ce monde, on en fait partie... Alors quand je suis venu à Uzeste et puis quand je suis revenu, plusieurs fois comme plein de gens, ce qui m'a frappé, c'est la résistance. Ici les gens résistent, ils résistent à tout ce qu'on essaie de nous imposer au quotidien. Et moi ce que j'aime bien ici, et c'est pour ça que je suis venu, c'est qu'on peut expérimenter la résistance au quotidien, tu vois dans sa manière de vivre, avec les gens. Dans les différents endroits où j'ai habité avant, j'avais quand même l'impression que quand t'es de gauche, résister, c'était plein d'idées et d'envies mais il manquait des choses... Là je trouve des moyens pour résister et agir, agir modestement, mais agir tous les jours quand même et de manière consciente... C'est pas mal comme sensation* » (habitant arrivé dans les années 2000).

Liée à la précédente, la deuxième disposition que l'on a pu repérer présente des traits communs avec *l'intranquillité* précédemment identifiée chez les membres d'UZM (Denouël, Granjon, 2018 ; cf. *supra*, « Portrait intranquille d'un ouvrier à l'œuvre »).

Rappelons que l'intranquillité « s'entend comme un ensemble de processus de subjectivation politique s'opposant à la normativité dominante [...] et luttant pour l'instauration d'un rapport à soi plus autonome. L'intranquillité ressentie – et parfois exprimée – est [...] le fait de bagarres constantes entre des “forces de rappel” extrodéterminées qui pèsent sur l'individu et amoindrissent ses raisons d'agir – par défection, consentement, adaptation – et des élans visant précisément le dépassement de ces agirs passifs et de ces vécus d'impuissance par la tenue d'un projet au sens sartrien du terme : échapper à ce que l'on est » (Denouël, Granjon, 2018 : 267).

Ressort du *tremblement de soi*, l'intranquillité est une disposition spécifique qui, notamment, amène à engager un rapport réflexif à soi et aux autres, à questionner les contraintes (sociales, politiques, culturelles, économiques, écologiques, etc.) qui pèsent sur les existences,

à refuser de s'accommoder des principes du monde tel qu'il va, et à y résister (de diverses manières, plus ou moins conscientisées et objectives). Or, ce sont des traits que l'on a pu aussi identifier dans les pratiques et les discours de nombreux·ses néo-uzestois·es :

*« Moi, je considère qu'on est des terrains en friche et qu'on doit passer sa vie à s'améliorer. C'est l'aventure, je veux pas d'habitude, je veux prendre des risques. C'est enthousiasmant de se déranger en permanence. Qu'est-ce qu'ils font d'autre sur scène que d'aller se déranger en permanence ? Et c'est ça qui est intéressant, c'est évident... Et ici, y'a plein d'endroits où réfléchir, tu vas en ville là, c'est pas sûr que ce soit pareil. Ici t'as de l'espace pour réfléchir, et en plus t'as des gens avec qui discuter et réfléchir, ça permet de grandir. C'est pour ça que j'ai eu envie d'être là » (habitante arrivée dans les années 2010).*

Par conséquent, il apparaît que la reconnaissance du territoire uzestois comme *front culturel de résistance populaire* constitue un ingrédient central de la transition vers Uzeste, en tant qu'il rend possible – voire favorise – la capacité de personnes aux dispositions intranquilles à transformer cette intranquillité en élan positif.

## **La reconnaissance d'un contexte propice à l'engagement et l'individuation**

Ainsi, si les ancien·ne·s appréhendent leur village comme un milieu plutôt infertile, les personnes qui se sont volontairement installées à Uzeste considèrent, au contraire, que ce territoire forme un « *espace ressource* », à partir duquel de nombreux possibles (individuels/collectifs) peuvent émerger. Cette différence de point de vue révèle une divergence d'analyse de ce que « peut » Uzeste en tant que lieu de vie à la campagne : pour les ancien·ne·s, issu·e·s d'une société paysanne quasi éteinte, mais encore vivace dans leur esprit (en tant qu'elle reste leur cadre de perception et de compréhension des rapports sociaux ordinaires, notamment de travail), Uzeste est un espace plutôt réplié

et clos, qui n'est plus en capacité de nourrir ses habitant·e·s (Poncet, Belot, 2008) ; pour les néo-uzestois, qui sont arrivés au village après avoir vécu et fait l'expérience d'autres environnements sociaux (urbains, péri-urbains ou ruraux), Uzeste est pensé comme un territoire rural, c'est-à-dire géographiquement situé à la campagne, mais socialement ouvert sur l'extérieur, divers dans sa composition (indigènes et allo-gènes porteurs de ressources multiples et singulières), propice notamment à l'émergence d'activités qui incluent la culture de la terre, mais ne s'y limitent évidemment pas. Et pour nombre des néo-uzestois aux dispositions intranquilles, ce territoire rural est riche de possibles, notamment en termes de participation et d'engagement (artistique, politique, citoyen, etc.) :

*« Quand tu viens habiter à Uzeste, c'est pas pour rester enfermé dans ton pavillon avec ta famille et ton chien, à regarder pousser le gazon et passer les palombes. Quand tu viens habiter à Uzeste, c'est pour participer ce de qui se passe ici, pour t'engager avec d'autres et auprès d'autres... À Uzeste, on sème des graines de possible. Et ici le champ des possibles est ouvert... ou tout bleu ! (rires) En tout cas, il est ouvert à ceux qui veulent bien s'en saisir ! »* (habitante arrivée dans les années 2010).

Précédemment, on a pu voir que les formes d'attraction relationnelle qui ont contribué à l'envie d'habiter à Uzeste ont été deux ordres : d'abord vers les membres la Compagnie Lubat, le premier cercle d'UZM, puis progressivement vers ses sympathisant·e·s et les gens du village, à savoir le deuxième cercle. Or, quel que soit le réseau auprès duquel le rapprochement s'est effectué, on constate que dans tous les cas, la transition et donc l'installation à Uzeste se sont accordées avec un investissement pour une cause sociale et politique, impliquant une forme de résistance à un ordre dominant. Dans la première phase, l'engagement auprès d'UZM est principalement lié avec des formes de résistance aux logiques capitalistes néo-libérales s'abattant sur l'art et la culture (se traduisant, notamment, par la célèbre formule de Bernard Lubat « musique à vivre *vs.* musique à vendre » ; Granjon, 2016). Dans la deuxième phase, l'arrivée des néo-uzestois s'est conjuguée avec des formes d'engagement différentes, pensées depuis d'autres

sphères de résistance. Cette évolution se lit notamment dans certains des témoignages des chapitres précédents : par exemple l'engagement de Dalila Boitaud qui passe par l'écriture et la mise en scène d'un théâtre politique de la mémoire, pensé dans et pour l'espace public, ou celui des membres du collectif de Lespiet qui se déploie à travers un projet écologiste incluant permaculture, éco-construction et création de communs, ou bien encore celui de Pascale Lefebvre-Le Ray qui, lui, se tisse dans un combat féministe. Avec l'installation de ses « nouveaux » habitants et les différentes formes d'engagement et de résistance qu'ils ont développé, c'est un double mouvement qui s'est opéré à UZ : une diversification des objets de la critique et une subjectivation des engagements.

Qu'entend-on par « subjectivation des engagements » ? De manière générale, cette question est liée à celle des identités personnelles et sociales (Dubar, 1995), ainsi qu'à celle des modalités au travers desquelles les rapports entre *identité pour soi* et *identité pour autrui*<sup>12</sup> se constituent et participent de la construction de soi en tant que *sujet* (Denouël, 2014). Force est en effet de constater que les causes pour lesquelles les nouveaux uzestois s'engagent ont un lien spécifique avec leurs singularités subjectives (qui rendent compte d'actes d'auto-catégorisation) et, dans ce cadre, il semble que l'installation à Uzeste a rendu possible un renforcement de ce lien entre pratiques effectives de résistance et construction de soi. Si l'on reprend les précédents témoignages, on observe par exemple que le théâtre politique de la mémoire pour D. Boitaud, la transition écologique individuelle et

---

12. Notion pour le moins plurivoque, l'identité a donné lieu à des recherches diverses. Je m'appuie, ici, plus spécifiquement sur les travaux de Claude Dubar (1995). Il définit l'identité comme un processus qui se construit dans un rapport dialectique entre *identité pour soi* et *identité pour autrui*. En effet, elle est à la fois le sentiment subjectif d'une unité personnelle, d'un principe fédérateur durable du moi et un travail permanent de maintenance et d'adaptation de ce moi à un environnement mobile. L'identité est ainsi le résultat d'un travail incessant de négociation entre des actes d'attribution, des principes d'identification extrodéterminés et des actes d'appartenance qui visent à exprimer l'identité pour soi, les catégories dans lesquelles l'individu entend être perçu.

collective pour les Lespiétois ou le féminisme pour P. Lefebvre-Le Ray ne sont pas des causes que ces personnes auraient choisies presque au hasard et auxquelles elles accorderaient une attention diffuse ou superficielle. Pour toutes ces personnes, ce pour quoi elles s'engagent se révèle être un élément constitutif de leur identité personnelle et une substance motrice de chacune de leur trajectoire de vie. Force est de constater que ce sont, là, des motifs d'engagement et d'action qui étaient présents dans leur cheminement de vie avant leur arrivée au village, mais en des états gestationnels plus ou moins avancés. Et c'est à Uzeste qu'elles ont trouvé un terrain fertile produisant des « effets surgénérateurs » (Gaxie, 1977) qui leur ont permis de transformer des intentions de mobilisation ou des mobilisations embryonnaires en actions/contributions focalisées, sur lesquelles chacune de ces personnes s'investit désormais pleinement (à la fois en termes de temps, d'attention, de compétences et d'activité) et au travers desquelles, elles affinent leurs singularités subjectives ; autrement dit, les composantes d'une identité pour soi.

Souvent, le chemin emprunté pour développer ces actions de résistance ne s'est révélé ni linéaire, ni simple, ni quiet. Cependant, le fait de considérer Uzeste comme un « espace-ressource » a souvent permis à ces personnes de poursuivre leur plein engagement, malgré l'adversité, les doutes, les épreuves et les défaites parfois violentes ; en somme, de ne jamais cesser de participer au/du territoire, en y « prenant part » et en y « apportant sa part » (Zask, 2011). À cet endroit, on note que le projet d'individuation formalisé et prôné par Bernard Lubat (à la fois dans les textes qui présentent le projet artistique et politique d'UZM, ainsi que dans ses nombreux discours oraux – Granjon, 2016) a pu contribuer, à la manière d'un catalyseur, de cette démarche articulant résistance et engagement, réflexion et participation, subjectivation et action : « *On a la sensation très forte qu'Uzeste est un lieu d'expérimentation : on a vu des gens expérimenter dans le cadre d'Uzeste Musical, et ça nous a donné le courage et la possibilité d'expérimenter dans le cadre de notre projet. Uzeste, c'est inspirant, ça donne le courage de se jeter à l'eau* » (habitant arrivé dans les années 2010). Rappelons



en effet que, pour B. Lubat, l'individuation consiste en un processus qui vise « *à se considérer avec passion comme un problème et non une solution* », et, ce faisant, à procéder à des expérimentations et explorer des « *intervalles* » favorables, comme le souligne Fabien Granjon<sup>13</sup>, à « *l'accomplissement de facultés individuelles libératoires, l'élaboration d'un rapport ré-enrichi au monde et la réactivation d'un pouvoir social d'action* ». Ainsi, l'actualisation continue du discours et des pratiques d'individuation à Uzeste tend à avoir eu quelque effet sur celles et ceux qui en ont été les publics. Cette pensée qui traverse le territoire rural uzestoïse depuis plus de quarante ans, a nourri les réflexions de nombre des nouveaux habitants qui, de manière plus ou moins conscientisée, s'en sont appropriés les principes actifs et en ont fait les conditions propices – voire les éléments déclencheurs – de la mise en œuvre de leur engagement personnel (mais pas individuel) à Uzeste.

De manière plus globale, on peut considérer que si tant de personnes ont eu le désir de venir s'installer à Uzeste et de s'y engager depuis des causes auxquelles elles sont personnellement attachées, c'est qu'elles ont identifié Uzeste non seulement comme un territoire rural et un espace ressource, mais aussi comme un *territoire capacitant*, c'est-à-dire proposant des ressources entrant en synergie avec ses dispositions individuelles et une *identité pour soi*, lesquelles, ensemble, peuvent contribuer au développement d'un pouvoir d'agir : « *Oui, je suis venu habiter à Uzeste dans les années 1980. Avec ma femme on a acheté une maison ici, mes enfants sont allés à l'école ici. Mais Uzeste, c'est pas seulement un village. Ici ce que j'ai vu, c'est que le territoire, il n'est pas que villageois, il est plus large que ça... Ici, la terre est pauvre, mais le territoire, lui, il est riche !* » (habitant arrivé dans les années 1980).

---

13. Dans le chapitre « Portrait intranquille d'un ouvrier à l'œuvre ».

## Un territoire encapacitant ?

Le syntagme *territoire encapacitant* est une proposition conceptuelle qui repose sur la conjugaison de termes provenant de trois domaines de recherche distincts. Inscrit dans le champ de la géographie sociale, la notion de *territoire* désigne un espace géographique qui est généralement peu étendu, dont les frontières sont évolutives et pour lequel ses habitants ont développé des processus d'appropriation à la fois sociale, culturelle, économique et politique. La notion de *territoire* recouvre ainsi différentes dimensions : certaines étant liées au *territoire fonctionnel*, à travers des procédures de structuration et de gestion administrative des espaces (comme les intercommunalités par exemple) ; d'autres relevant davantage du *territoire de vie*, à travers les rapports sociaux et subjectifs que des individus et des groupes construisent vis-à-vis d'une portion d'espace terrestre dans lequel ils vivent, agissent et interagissent (Di Méo, 1998). Dans un tout autre domaine, les travaux produits dans le champ de l'ergonomie du travail ont développé la notion d'« environnement capacitant » (Falzon, 2005 ; 2008), entendu comme un espace physique restreint qui, prenant place dans le cadre d'une situation de travail, permet aux personnes qui y prennent part de développer de nouvelles compétences et connaissances et d'élargir leurs possibilités d'action professionnelle par une capacité accrue de contrôle sur leurs tâches et leurs activités, ainsi que sur la manière dont ils les réalisent. L'environnement capacitant est ainsi pensé pour favoriser l'accroissement du *pouvoir d'agir* et l'*autonomie* (professionnelle) des personnes en situation de travail. Dans ce cadre, la notion de *pouvoir d'agir* (issue du terme anglais *empowerment*) est appréhendée dans une sphère sociale spécifique (celle du travail) et de manière principalement opérationnelle ; il s'agit ainsi de s'interroger sur la manière de donner, renforcer ou acquérir des possibilités de mieux travailler en contrôlant mieux ses missions, ses activités, ses tâches, ses conditions de travail, etc. Si elle laisse toujours apparaître la dimension de « pouvoir » (sur/avec/pour), il est important de préciser que cette notion d'« environnement capacitant » est souvent déchargée

des dimensions politiques que les recherches en sciences sociales des années 1970 avaient posées comme premières caractéristiques de la notion d'*empowerment* (Salomon, 1976). À l'époque, principalement mobilisée dans le champ de l'intervention sociale, de l'éducation à la santé, des luttes féministes et, plus largement, des luttes contre les discriminations sociales, raciales et genrées, cette notion est alors définie « comme la capacité des individus et des collectivités à agir pour assurer leur bien-être et leur droit de participer aux décisions les concernant » (Calvès, 2009 : 736). Ici, l'*empowerment* est envisagé comme un moyen, pour des personnes opprimées, d'acquérir du pouvoir en « dénaturalisant » les différentes contraintes qui pèsent sur leurs existences et en cherchant collectivement les leviers permettant de lutter contre les formes de domination. Fondée sur des prises de conscience et des processus de résistance sociale, la « capacitation » (telle qu'on la traduit en français) s'inscrit alors dans un processus global d'émancipation et de transformation sociale.

Au regard de ces différents champs de recherche, le concept de *territoire encapacitant* qu'il me semble possible d'introduire pour appréhender les ressorts d'Uzeste, reprend une partie de l'heuristique des notions précédemment évoquées. Ici, le territoire n'est pas seulement capacitant, mais *encapacitant* car il est favorable à la mise en mouvement et au développement d'un agir critique. Il renvoie à un espace terrestre local, dont les contours sont mouvants et qui fait l'objet d'une appropriation sociale, culturelle et politique par ses habitant·e·s (des individus qui y sont nés ou qui sont venus s'y installer) parce que ces derniers ont identifié au sein de cet espace des ressources externes de natures diverses (sociales, culturelles, professionnelles, patrimoniales, matérielles, géographiques, etc.) pouvant entrer en interaction avec des dispositions personnelles (qui s'articulent au bagage expérientiel, aux compétences, au désir d'agir, etc.) et, ce faisant, favoriser le développement de leur pouvoir d'agir. Dans cette perspective, le pouvoir d'agir (ou la capacitation) s'inscrit dans une dynamique qui articule conscientisation critique, résistance, émancipation personnelle et transformation sociale. Il apparaît comme un processus qui émerge à travers

l'actualisation et l'accomplissement croisés de *dispositions*, de *ressources* mais aussi de *capabilités*<sup>14</sup> (Sen, 2012) ; les capacités renvoyant, ici, aux moyens pratiques et situés permettant aux personnes de pouvoir identifier et utiliser des ressources externes, de les « convertir » en ressources propres (en les associant à leurs dispositions) puis de les mettre en œuvre au regard des trajectoires de vie qu'elles souhaitent emprunter<sup>15</sup>. Par conséquent, un territoire se révèle *encapacitant* s'il offre les conditions propices à la capacitation de ses habitant.e.s, c'est-à-dire s'il leur permet de se mettre en mouvement en mobilisant conjointement dispositions personnelles, ressources externes et capacités de sorte que chacun.e puisse développer son pouvoir d'agir personnel, voire, si ces pouvoirs d'agir se coordonnent et convergent, et que tou.te.s puissent s'inscrire dans une dynamique d'émancipation collective et de transformation sociale.

---

14. Le concept de *capabilité* a été développé par Amartya Sen pour analyser l'inégale distribution des possibilités au travers desquelles la *liberté d'accomplir* peut s'exercer.

15. Il est important de distinguer les capacités qui relèvent d'un « savoir-faire quelque-chose » et les capacités qui sont liées au fait « d'être en mesure de faire quelque-chose ». Comme le précise Solveig Fernagu-Oudet, « l'ancrage des capacités dans des ressources externes et internes à l'individu permet de souligner que la mise en oeuvre d'une capacité ne dépend pas uniquement de la disponibilité de cette capacité mais aussi d'un ensemble de conditions organisationnelles, techniques, sociales, etc. qui lui permet de s'actualiser, de se transformer en capacité dans une situation donnée, et également de la capacité des individus à les convertir. Les facteurs de conversion correspondent à l'ensemble des facteurs qui facilitent (ou entravent) la capacité d'un individu à faire usage des ressources à sa disposition pour les convertir en réalisations concrètes. Ces facteurs peuvent être individuels (sexe, âge, caractéristiques génétiques, expérience, niveau de formation, etc.), sociaux (héritage social de l'individu, équipe de travail, etc.), ou environnementaux (contraintes/opportunités géographiques et institutionnelles, contexte normatif et culturel, moyens techniques, organisation du travail, etc.). La capacité éclaire l'agir en situation. Elle permet aux compétences d'être activées, de prendre forme. Elle est dans l'entre-deux, entre moyens et résultats de l'action. [...] Elle n'isole ni l'individu, ni les conditions de l'action, ni l'environnement dans lequel se situe l'action. Elle permet d'introduire une réflexion sur les contraintes qui pèsent sur les personnes et les opportunités dont elles disposent pour agir, prenant en compte à la fois ce que la personne est capable de faire et les possibilités qui lui sont offertes pour se développer » (2012 : 9).

Pour les personnes qui sont volontairement venues s'y installer, Uzeste semble pouvoir être considéré comme un territoire encapacitant. Les dispositions intranquilles de ses nouveaux habitants ont pu trouver à résonner (et raisonner) avec des ressources externes et des capacités livrées par cet espace terrestre local (incorporant le village et ses alentours, ainsi que des réseaux relationnels multiples), leur permettant d'être en mesure de déployer les formes de résistance et d'engagement auxquelles elles se montrent personnellement attachées. Ici, des capacités de registres différents sont observables. D'emblée, on constate que le discours de B. Lubat sur l'individuation constitue une sorte de « capacité primaire » à travers laquelle le désir de s'engager peut, d'une part, s'autoriser à exister et, d'autre part, se transformer en processus concret d'action depuis Uzeste. Selon cette optique et dans ce contexte particulier, l'engagement pour des causes suppose de développer une expérience personnelle de soi encapacitante, impliquant différents processus d'intensification du rapport de soi à soi, lesquels, de façon réflexive, soutiennent une dynamique d'auto-réalisation libératoire. Précisons cependant que cette capacité-socle, permettant de se donner les moyens de s'engager depuis soi, n'est pas suffisante pour construire des modes de résistance ancrés et pérennes. En complément, les pratiques de solidarité et d'« entre-aide » (qui constituent les modes de sociabilité ordinaire au village et ses entours) apparaissent comme une autre forme de capacité, à travers laquelle chacun.e se donne les moyens de tisser son engagement avec d'autres personnes du territoire avec lesquelles des affinités électives sont en partage et, ce faisant, de développer intersubjectivement son pouvoir d'agir.

*« Je suis pas très foule, mais entre ça et le vide... Je vois aujourd'hui combien c'est difficile d'avoir des villages ou des bourgs vivants. Je vois Préchac ou Villandraut, franchement, y'a rien qui me fait vibrer... Uzeste, il se passe un truc, je sais pas, peut-être que c'est la configuration en croix avec la collégiale au centre, Clément V, les ondes et tout ça... Y'en a qui disent que c'est tellurique, qu'on peut pas lutter ! (rires) En tout cas, ce que ça fait Uzeste, c'est que ça donne envie de faire, ça donne envie de sortir de sa zone de confort et de faire en se donnant les moyens*

*de faire. Bon, c'est pas toujours simple hein, mais ici y'a toute cette aide, cette entraide, le réseautage, la bienveillance des gens, c'est hallucinant... ça fait que intrinsèquement le lieu semble favorable à beaucoup de choses... » (habitant arrivé dans les années 2010).*

À Uzeste, on a pu également constater que le mouvement visant à accroître le pouvoir d'agir est souvent conjugué, pour celles et ceux qui s'orientent dans cette voie, avec un processus de conscientisation de leurs capacités, de leurs connaissances et de leurs compétences en propre. Si, *a priori*, il paraît difficile de catégoriser ce phénomène comme une capacité, il me semble néanmoins possible le considérer comme tel car c'est souvent dans l'observation critique des éléments qui limitent, freinent ou contraignent les trajectoires de vie sur le territoire (la sienne et celle des autres) et dans l'expérience pratique de l'engagement avec des proches que les néo-uzestois·es ont mesuré ce dont ils/elles étaient capables et, surtout, ce qui pouvait leur manquer pour être en mesure de mener leur front de résistance de manière efficace et constructive. Peut-être plus qu'ailleurs (notamment parce que l'on se situe dans une zone rurale assez reculée), la résistance à/depuis Uzeste nécessite d'avoir une connaissance précise de son « pouvoir pouvoir » ; si bien que nombre des nouveaux habitants ont pris la décision de « retourner se former » – soit de manière formelle ou institutionnalisée (par le biais de stages intensifs ou de formations professionnelles continuées), soit de manière plus autonome (dans le cadre de projets en autoformation) –, afin d'acquérir les connaissances et compétences nécessaires à la poursuite de leur engagement et propices à leur capacité (individuelle ou plus collective).

*« Ici, il y a toujours ce truc fort entre réfléchir et faire, faire et réfléchir. Uzeste, ça pousse à faire en réfléchissant et à réfléchir en faisant, tu ne t'en sors pas. En même temps, ça te pousse à prendre conscience de ce dont tu es capable... et puis surtout ce dont t'es pas capable aussi ! (rires) Ça t'apprend l'humilité... ça l'humilité, c'est vraiment un truc que j'ai appris ici, enfin plus exactement que j'ai ré-appris ; avant je pensais que l'humilité, c'était ne pas être m'as-tu vu ; mais en fait, c'est pas du tout ça, j'ai appris l'humilité dans le sens d'avoir conscience que soi, on ne*

*peut pas et on ne sait pas tout faire ; qu'autour de soi, il y a des gens qui savent mieux que soi, parce qu'ils y ont déjà réfléchi, parce qu'ils ont déjà expérimenté, parce qu'ils sont formés pour ça, parce qu'ils ont déjà fait... Avoir conscience de ce dont on est capable et ce qu'on peut apporter, mais aussi ce dont on n'est pas capable (ou pas assez), avoir la maturité et l'humilité d'oser demander de l'aide à celles et ceux qui savent mieux, pour apprendre avec eux... Pour faire et faire mieux. Et tout ça, ça fait des rencontres, des liens, des ensembles. L'union fait la force : c'est con mais c'est ici que j'ai vraiment compris ce que ça voulait dire et combien ça pouvait être puissant » (habitant arrivé dans les années 2010).*

Uzeste apparaît aussi comme un territoire encapacitant car, à différents endroits et de différentes manières, il donne les moyens à celles et ceux qui s'engagent en son sein de pouvoir être soutenu·e·s et reconnu·e·s pour ce qu'ils font. Or, l'on sait que la persévérance dans un engagement est d'autant plus renforcée que son actualisation donne lieu à des marques de soutien et de reconnaissance envers le contenu du projet porté ainsi que celle ou celui qui le porte et s'y engage (Denouël, Granjon, 2014) ; ces marques de reconnaissance étant en effet susceptibles d'alimenter le désir d'agir, mais aussi de nourrir et conforter des dimensions structurantes de la personne qui sont relatives à l'estime de soi, tant sur le plan de *l'estime subjective de soi* (à travers laquelle chacun « exprime le besoin d'être reconnu comme l'individu particulier [qu'il est] dans la vie ordinaire sous le masque des différentes identités [qu'il] porte dans l'interaction sociale » (Renault, 2004 : 78-80), que sur le plan de *l'estime sociale de soi* (en tant qu'elles ratifient la qualité de membre du territoire et de contributeur d'un champ de résistance spécifique). Dans cette optique, la capacité de conscientisation précédemment repérée implique une première forme de reconnaissance à travers laquelle, d'une part, chacun.e devient capable de « re-connaître » ses propres compétences (acquises ou en cours d'acquisition), ainsi que celles des autres faisant partie du même territoire et, d'autre part, de « re-connaître » qu'il est désormais susceptible de devenir une aide et/ou une ressource pour d'autres sur le territoire, dans

une visée d'entraide<sup>16</sup>. Parmi les autres formes de reconnaissance qui, à l'évidence, alimentent concomitamment l'estime de soi, l'engagement et la capacitation, on compte la participation et/ou l'aide apportée par autrui envers les différentes démarches de résistance initiées à Uzeste (sous la forme de « coups de main » circonstanciés ou d'engagements bénévoles plus fréquents). Ces formes de reconnaissance subjective et sociale sont complétées par d'autres, plus institutionnelles, venant des acteurs et organismes du développement territorial local<sup>17</sup> que les néo-uzestois n'hésitent pas à solliciter et à qui ils demandent de l'aide sous forme de soutien financier, logistique, matériel, organisationnel, etc. Or, quel que soit le statut des acteurs du territoire (villageois·e·s ou institutionnels) qui en sont à l'initiative, ces nombreuses formes d'aide sont appréhendées par celles et ceux qui en bénéficient comme autant de marques publiques de reconnaissance qui ont pour avantage de venir ratifier l'intérêt et la légitimité de leur engagement au sein du territoire, mais aussi de conforter le processus de capacitation qui les traverse.

Par conséquent, il apparaît que la reconnaissance d'Uzeste comme un territoire encapacitant constitue un autre ingrédient fort de l'installation, de la présence et de l'engagement pérenne dans le village. Cette dimension est importante, dans la mesure où les transitions biographiques – touchant de multiples dimensions de la vie (personnelle, familiale, professionnelle, relationnelle, matérielle, financière et territoriale) – ont souvent requis des choix importants (voire pour certains des sacrifices) et qu'elles ont suscité des espoirs, des attentes, des perspectives, qui agissent sur la manière dont chacun.e s'engage au quotidien au sein de son nouvel espace de vie. En offrant les moyens à ses

---

16. D'aucuns ajouteraient peut-être « de coopération et de convergence des luttes », mais pour l'heure le travail des un·e·s et des autres se situe davantage dans la construction/solidification de son champ de résistance spécifique que dans l'élaboration d'un rassemblement autour de causes communes.

17. Parmi ces acteurs institutionnels, on retrouve notamment la DRAC et les collectivités locales (communes proches d'Uzeste, intercommunalité, département de la Gironde, région Nouvelle Aquitaine).



habitant·e·s d'être en mesure de pouvoir déployer leurs dispositions intranquilles et critiques à travers des projets politiques, sociaux ou artistiques qui leur sont propres et pour lesquels ils parviennent à s'engager pleinement, le territoire uzestoïse devient ainsi un espace de capacité (développement de son pouvoir d'agir), mais aussi d'émancipation (processus d'affranchissement et de libération vis-à-vis de normes sociales dominantes) pensé sur le long terme. Notons, enfin, que la majorité des projets engagés a donné des résultats globalement probants : ils ont pu pleinement s'accomplir dans des lieux idoines (sur Uzeste ou dans un environnement proche), ils ont trouvé leur public et des soutiens multiples et les cadres administratifs et juridiques à partir desquels ils ont été pensés ont dû être modifiés pour accompagner leur croissance. Les exemples que nous avons précédemment cités s'inscrivent pleinement dans cette dynamique. Uzeste pousse à grandir...

\*\*\*

Dans le cadre de ce chapitre, j'ai tenté de rendre compte des principaux éléments ayant participé des transitions biographiques vers Uzeste, et ce, en observant comment des éléments relevant à fois de ressources contextuelles (l'histoire du territoire, les relations qui s'y tissent, les temps forts qui se partagent, etc.), de dispositions individuelles et de capacités locales, ont progressivement amené des « gens d'ailleurs » à désirer, concevoir puis mettre en œuvre un projet d'installation au sein de ce village. Ce que l'on a pu voir, c'est que ces projets sont toujours liés à des formes de résistance et d'engagement qui sont pensées depuis des causes auxquelles les nouveaux habitants sont personnellement attachés. À Uzeste, s'installer, c'est participer ; s'engager, c'est s'individuer ; défendre ses causes, c'est développer son pouvoir d'agir. Dans ce cadre, il apparaît que le projet d'individuation porté par B. Lubat constitue un socle facilitant la mise en mouvement vers un agir critique et la création d'un champ de résistance en propre.

Quand on prend un peu de hauteur pour observer de façon transversale les différentes formes d'engagement qui existent sur ce territoire, l'on se trouve saisi par l'étendue et le niveau élevé de potentiels critiques

et capacitants. Pour autant, du côté des uzestois·es, c'est souvent une satisfaction partielle, voire même, parfois un sentiment de déception, qui prédomine. Si, à l'échelle de leur espace personnel d'engagement, ils observent des accomplissements positifs qui essaient auprès d'un public de plus en plus large (mais pas que villageois), ils sont néanmoins beaucoup plus dubitatifs quant à l'efficace de la résistance et de la puissance contestataire à l'échelle du territoire, et surtout au sein du village. Le fait d'avoir perdu à plusieurs reprises les élections municipales, non par manque de force et d'arguments, mais par manque de stratégie cohésive (favorable au jeu des adversaires), n'y est certainement pas étranger. Ainsi, n'est-il pas rare d'entendre ce type d'énoncé, non dénué d'agacement : « à Uzeste, tout le monde s'engage, on résiste, on résiste, mais finalement rien ne bouge ! ». Si l'on peut aisément convenir qu'Uzeste est un territoire encapacitant, il n'est pas pour autant pleinement émancipatoire dans la mesure où les dynamiques libératrices qui sont portées par nombre de personnes de façon personnelle et singulière, ne parviennent pas à se joindre et converger pour renverser les formes de pouvoir antérieures et ainsi participer d'une transformation sociale du territoire selon des idéaux progressistes (Piot, 2017). Pour inverser la tendance, faudrait-il que les projets d'individuation se déportent vers des projets d'intersubjectivation critique, au travers desquels pourraient s'opérer des processus coordonnés de reconnaissance et d'entrelacement de l'ensemble des formes de résistance développées au sein du village. Par ce travail de reconnaissance réciproque entre les membres du premier cercle et les membres du deuxième cercle d'UZM notamment<sup>18</sup>, il deviendrait possible d'organiser et de coordonner la multitude des subjectivités critiques uzestaises. Par là, il s'agirait de dépasser certains des contre-pouvoirs actuels qui aujourd'hui neutralisent les désirs et les horizons potentiellement communs de villageois·es qui perdent à ne pas s'entre-considérer comme des alliés

---

18. Processus qui pourrait s'opérer sur un plan social (impliquant une attention aux différents champs d'engagement représentés : artistique, écologiste, féministe, etc.) et subjectif (impliquant une attention à la qualité de chacun.e en tant que membre légitime du village).

objectifs. Aussi ce texte se conclue-t-il sur une invitation à mobiliser Uzeste, pas seulement comme un espace d'expérimentation de l'individuation, mais aussi comme un espace d'extension du domaine du commun selon des voies stratégiques collectivement instituées.

## Bibliographie

Berton (Fabienne), « La transformation des parcours sociaux et la question de la porosité des sphères de la vie », *Vie sociale*, vol. 2, n° 18, 2017, pp. 127-142.

Bessin (Marc), Bidart (Claire), Grossetti (Michel), « Les bifurcations, un état de la question en sociologie », in Grossetti (Michel) *et al.*, *Bifurcations*, Paris, La Découverte, 2009, pp. 23-35.

Bourdieu (Pierre), *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997.

Calvas (Anne-Emmanuelle), « Empowerment : généalogie d'un concept clé du discours contemporain sur le développement », *Revue Tiers Monde*, vol. 4, n° 200, 2009, pp. 735-749.

Caradec (Vincent), Ertuel (Servet), Melchior (Jean-Philippe), *Les dynamiques des parcours sociaux. Temps, territoires, professions*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2012.

Demazière (Didier), Samuel (Olivia), « Inscrire les parcours individuels dans leurs contextes », *Temporalités*, n° 11, 2010, <https://journals.openedition.org/temporalites/1167>.

Denouël (Julie), « Expressions citoyennes et expressions de soi », in Denouël (Julie) et Granjon (Fabien), dir., *Médias numériques et participation. Entre engagement citoyen et production de soi*, Paris, Mare & Martin, 2014, pp. 65-117.

Denouël (Julie), Granjon (Fabien), « Uzeste mélancolique », in Denouël (Julie), Granjon (Fabien), dir., *Politiques d'UZ. Vivacités critiques du réel*, Rennes, Éditions du Commun, 2018, pp. 253-286.

Denouël (Julie), Granjon (Fabien), *Médias numériques et participation. Entre engagement citoyen et production de soi*, Paris, Mare & Martin, 2014.

Dubar (Claude), « Trajectoires sociales et formes identitaires. Clarifications conceptuelles et méthodologiques », *Sociétés contemporaines*, n° 29, 1998, pp. 73-85.

- Falzon (Pierre), « Ergonomics, knowledge development and the design of enabling environments », communication présentée dans le cadre du congrès *Humanizing Work and Work Environments 2005*, Guwahati, 2005, pp. 1-8.
- Falzon (Pierre), Mollo (Vanina), « Pour une ergonomie constructive : les conditions d'un travail capacitant », *Laboreal*, vol. 5, n° 1, 2009, pp. 61-69.
- Fernagu-Oudet (Solveig), « Concevoir des environnements de travail capacitants : l'exemple d'un réseau réciproque d'échanges des savoirs », *Formation emploi*, n° 119, 2012, pp. 7-27.
- Gaxie (Daniel), « Économie des partis et rétributions du militantisme », *Revue française de science politique*, vol. 27, n° 1, 1977, pp. 123-154.
- Granjon (Fabien), *Les UZ-topies de Bernard Lubat – Dialogiques*, Paris, Outre Mesure, 2016.
- Passeron (Jean-Claude), « Biographies, flux, itinéraires, trajectoires », *Revue française de sociologie*, vol. 31, n° 1, 1990, pp. 3-22.
- Poncet (Jean-François), Belot (Claude), *Le nouvel espace rural français*, rapport d'information n°4 86 fait au nom de la délégation à l'aménagement du territoire, Paris, 2008.
- Piot (Thierry), « L'émancipation : un lien génétique et ambivalent avec les sciences de l'éducation », in Marcel (Jean-François), Broussal (Dominique), dir., *Émancipation et recherche en éducation*, Vulaines-sur-Seine, Édition du Croquant, 2017, pp. 355-395.
- Renault (Emmanuel), *Mépris social. Éthique et politique de la reconnaissance*, Bègles, Édition du Passant, 2004
- Sen (Amartya), *Repenser l'inégalité*, Paris, Seuil, 2012.
- Salomon (Barbara), *Black empowerment. Social work in oppressed communities*, New-York, Columbia University Press, 1976.
- Zask, (Joëlle), *Participer. Essai sur les formes démocratiques de la participation*, Paris, Le Bord de l'eau, 2011.





# TABLE DES MATIÈRES

FABIEN GRANJON

**Notes liminaires** 13

Bibliographie 19

JULIE DENOÛËL & FABIEN GRANJON

**Introduction** 21

Des sciences sociales à vivre 30

Étranges étrangers 36

Quand la sociologie entre dans l'action 54

Critique en étendue 67

Bibliographie 69

## **Politiques des arts à vivre**

ÉDOUARD GLISSANT

**Au plus obscur des musiques** 77

BERNARD LUBAT

**Art à vivre** 79

FABIEN BARONTINI

**De l'utilité institutionnelle de l'utopie uzestoise** 83

JACKY ET MATTHIEU LIÉGEOIS

**C'est par où ? C'est par l'art !** 89

MARC PERRONE

**L'Uzeste à Marco** 105

DALILA BOITAUD

**Mémoires en marche** 111

La genèse 112

Mémoire réelle/Mémoire symbolique 114

Ils n'ont pas tout pris 127

Bibliographie 129

## **Politiques des mots dits**

ÉDOUARD GLISSANT

**Bâtir la tour** **133**

FABIEN GRANJON

**Contre-pouvoirs symboliques et discours de lutte** **139**

Discours de lutte 147

La vérité si je mens 152

Mythocratie 163

Bibliographie 173

PATRICK LAVAUD

**Mots d'UZ et d'OC** **177**

L'occitan qu'es aquò ? 178

Du monopole de l'occitan à la diglossie français-occitan 184

Des témoignages sur la société rurale d'autrefois 189

La mémoire de la langue 195

Bernard Lubat et la mise en scène de l'occitan 201

Uzeste Musical d'oc 207

Bibliographie 213

Filmographie 215

ANDRÉ MINVIELLE

**Paul, il tique des mots** **217**

JACQUES BONNAFFÉ

**Improvisions** **229**

## **Politiques de l'individuation**

ÉDOUARD GLISSANT

**La pensée de la Relation [extraits]** **241**



FABIEN GRANJON

**Portrait intranquille d'un ouvrier à l'œuvre 245**

Habitus et dispositions 254

Enquêter sur une *structure de personnalité* **262**

Sociogenèses 267

Dispositions critiques 284

De l'intranquillité 300

Bibliographie 306

MARIE-JO RIGHETTI

**À Uzeste, on résiste et faut que ça continue ! 311**

PASCALE LEFEBVRE-LE RAY

**Trajectoire et combats féministes 325**

JEAN-BAPTISTE CAILLOT, NISSAF EL-BAHI, OUALID EL-BAHI,  
YANNICK GABASTON, MICKAËL GIRARD, LUCILE HUGON

**Lespiet : une UZ-topie concrète en transition écologique 337**

Acte 0 : transformer nos vies 337

Acte 1 : une utopie... à concrétiser 338

Acte 2 : UZ-topie... en tension 340

Acte 3 : UZ-topie à Lespiet 341

Acte 4 : le projet d'éco-construction avec les chantiers participatifs 342

Acte 5 : Uzeste d'audace 344

Acte 6 : une UZ-topie éduquante 345

Acte 7 : la résilience 347

Bibliographie 347

JULIE DENOUEËL

**« Uzeste, c'est toute l'année » 349**

Précisions méthodologiques 350

La question des « parcours de vie » en sciences sociales 353

Les différents ingrédients de la transition vers Uzeste 357

Un contexte de résistance qui entre en résonnance avec des dispositions intranquilles 360

La reconnaissance d'un contexte propice à l'engagement et l'individuation 365

Un territoire encapacitant ? 370

Bibliographie 379



## **À paraître aux éditions du commun**

*Un paysage du renversement. Des agriculteurs à l'école du sol* —  
Clémence Bardaine et Alexis Pernet

*L'horizon est ici. Pour une prolifération des modes de relations* —  
Myriam Suchet

*Agir ici et maintenant. Penser l'écologie sociale de Murray Bookchin* —  
Floréal Romero, préface de Pinar Selek, postface d'Isabelle Attard

## **Récemment paru**

*Petit manuel de travail dans l'espace public. À la rencontre des passants*  
— Jérôme Guillet

*La Communale* — Marc Faysse

*Petit dico à l'épreuve des réunions. Nouveaux mots pour rire de nos pratiques* — Charlotte Dementhon et Claire Ichou

En écoute et téléchargement gratuit sur le site des éditions :  
[www.editionsducommun.org](http://www.editionsducommun.org).

Achévé d'imprimer en juin 2019  
par Corlet Numéric, Z.A. Charles Tellier,  
14110 Condé-en-Normandie (14)  
pour le compte des éditions du commun