

Récits à bascule

Les cas de *La villa* de César Aira et *Embassytown* de China Miéville

Valeria Wagner

Reçu le 26.11.2015 – Accepté le 21.01.2016

Título / Title / Titolo

Relatos desquiciantes : los casos de *La villa* de César Aira y de *Embassytown* de china Miéville

Crazy tales: the case of César Aira's *La Villa* and China Miéville's *Embassytown*

Storie folli: i casi di *La villa* di César Aira ed *Embassytown*, di China Miéville

Résumé / Resumen / Abstract / Sommario

Bien que des projets et expériences de gestion et de vie alternatives soient en croissance, les visions d'avenir ont tendance à retomber dans le schéma hérité des récits du progrès. Dans cet essai je propose d'abord que l'effondrement comme horizon d'attente peut permettre de contourner les automatismes et impasses qui bloquent l'imagination sur certains scénarios de l'avenir. Partant des arguments avancés par Pablo Servigne et Raphaël Stevens, j'investigue les implications de leur vision 'effondriste' et de leur proposition de 'décoloniser' l'imaginaire, notamment avec des « belles histoires d'effondrement ». Pour mieux comprendre en quoi peut consister une telle décolonisation, je me concentre sur la démarche de « débranchement du système » qu'ils préconisent, et la rapproche de celle de *desprendimiento* (désengagement épistémique) issue de la pensée décoloniale. J'analyse ensuite la complémentarité des deux démarches et leur rapport aux récits à partir de *Embassytown* de China Miéville et *La villa* de César Aira, deux textes littéraires qui montrent l'effet de bascule que peuvent avoir les petits gestes et repositionnements quotidiens sur cette imagination en panne.

Aunque estén aumentando los proyectos y experiencias de gestión y de vida alternativos, las visiones del futuro suelen recaer en los esquemas heredados del progreso. En este ensayo propongo, primero, que el colapso o desmoronamiento como horizonte de expectativa puede permitir evitar los automatismos y callejones sin salida que bloquean la imaginación en ciertos escenarios del porvenir. A partir de los argumentos que avanzan Pablo Servigne y Raphaël Stevens, investigo las implicaciones de la visión «derrumbista» y de la idea de que es posible «descolonizar el imaginario» con «bellas historias». Para entender mejor en qué consiste dicha descolonización, me concentro en el procedimiento de desconexión (débranchement) que preconizan, y lo acerco al de «desprendimiento» epistémico proveniente del pensamiento decolonial. Analizo luego la complementariedad de estas dos nociones y sus articulaciones narrativas a partir de las *Embassytown* de China Miéville y de *La villa* de César Aira, dos textos literarios que muestran el efecto báscula que pueden desencadenar pequeños gestos y reposicionamientos cotidianos en esta imaginación «fuera de uso».

Even though projects and experiences of alternative management and life are on the rise, visions of the future still tend to fall back on schemes inherited from the narrative of progress. In this essay I suggest that «collapse» (*effondrement*) as a horizon of expectation can avoid the automatism and dead-ends that block the imagination on certain scenarios of the future. In this essay I focus, first, on the implications of Pablo Servigne's and Raphaël Stevens' vision of collapse and of the hypothesis that it is possible to «decolonize the imaginary» by means of «beautiful stories». In order to understand what such a «decolonization» could consist in, I focus on the process of disconnection (*débranchement*) they recommend, and I compare it to that of epistemic de-linking (*desprendimiento*) developed in the context of decolonial thinking. I then analyze the complementarity of these two processes through the reading of *Embassytown* by China Miéville and *La villa* by César Aira, two texts that show the potential toggle effect of small gestures and daily re-positioning on this imagination «out of work».

Nonostante l'aumento dei progetti e delle esperienze di gestione e di vita alternative, le visioni di futuro cadono spesso negli schemi ereditati della narrativa del progresso. In questo saggio mi propongo, in primo luogo, di riflettere su come il crollo come orizzonte d'aspettativa può permettere di evitare automatismi e strade senza uscita che bloccano l'immaginazione rispetto a possibili scenari futuri. Partendo dalle proposte concettuali di Paul Servigne e Raphaël Stevens, rifletto sulle implicazioni della visione «disfattista» e dell'idea che è possibile «decolonizzare l'immaginario» con «belle storie». Per capire meglio in che cosa consiste tale decolonizzazione, mi concentro sulla proposta di «débranchement du système», che comparo con la nozione di «desprendimiento» epistémico dal pensiero coloniale. Analizzo a continuazione la complementarità di queste due nozioni e il loro rapporto con il concetto di «storia» mediante una lettura di *Embassytown* di China Miéville e *La Villa* di Cesar Aira, due testi letterari che mostrano l'effetto che possono innescare nell'immaginazione in panne i piccoli gesti quotidiani.

Mots-clé / Palabras clave / Keywords / Parole chiave

Effondrement, décolonisation de l'imaginaire, débranchement, *desprendimiento*, *Embassytown* de China Miéville, *La villa* de César Aira

Derrumbamiento, descolonización del imaginario, desconexión, *desprendimiento*, *Embassytown* de China Miéville, *La villa* de César Aira

Collapse, decolonization of the imaginary, disconnection, *desprendimiento*, *Embassytown* by China Miéville, *La villa* by César Aira

Crollo, decolonizzazione dell'immaginario, disconnessione, *distacco*, *Embassytown* di China Miéville, *La villa* di César Aira

« En fait, presque tout se jouera sur le terrain de l'imaginaire et des représentations du monde. [...] la bataille (et l'effort à faire) se situe sur le terrain de l'imaginaire et du storytelling (l'art de raconter des histoires). »
(Servigne et Stevens, 2015 : 216-17)

1. Du désir de fin au désir d'alternative¹

Dans un discours adressé à une foule pendant l'occupation de Wall Street en octobre 2011, le philosophe Slavoj Žižek relançait l'idée, familière à la pensée critique marxiste, que la fin du monde était devenue plus facile à imaginer que la fin du capitalisme². Comme preuve de ce blocage de l'imagination, il donnait l'exemple des films apocalyptiques hollywoodiens, où la fin du monde apparaît comme une condition indispensable aux véritables changements de société. Désirer qu'il y ait du changement, équivaut dans ce contexte à désirer la fin du monde, et donc, paradoxalement, désirer que rien ne change puisque c'est l'ordre social actuel qui mène vers la fin. Curieusement, ce paradoxe repose sur des représentations de « l'ordre social » issues de la même tradition critique qui le dénonce ; à savoir, la conception d'un « système » capitaliste omniprésent et en tous points articulé, dans lequel toutes les sphères de la vie seraient inextricablement imbriquées. Indubitablement, tant que cette conception s'impose dans notre pensée, il sera difficile de dissocier la fin du capitalisme de la fin du monde³.

Il est vrai qu'aujourd'hui ce penchant apocalyptique et ses effets paralysants sont de plus en plus souvent dé-

criés et contestés : le succès médiatique du récent film documentaire *Demain* (2015), qui montre plusieurs mesures écologiques, économiques et politiques mises en place dans divers lieux de la planète, en réponse aux crises économiques et climatiques, témoigne à la fois du ras-le-bol des discours alarmistes sur l'avenir (aussi bien fondés soient-ils) et de la possibilité concrète de se *dés-imbriquer*, au moins dans une certaine mesure, du « système » auquel on cherche des alternatives. Cependant la difficulté à se concevoir autrement qu'imbriqué à tout jamais dans les rapports socioéconomiques d'exploitation existants persiste, notamment, dans la conception des multiples urgences de notre temps comme autant d'exceptions et des « dérèglements » qu'il s'agirait de reconduire vers une relative normalité⁴. Dans cette conception, le désir de changement n'est pas lié à un désir de fin, mais plutôt à un désir de suite, de projection et maîtrise des événements, qui annule l'impulsion au changement. La vision régulatrice propose de perfectionner « le système » ou l'ordre social global en vigueur.

Dans un ouvrage récent (*Comment tout peut s'effondrer. Petit manuel de collapsologie à l'usage des générations présentes*, 2015), Pablo Servigne et Raphaël Stevens écartent d'emblée autant les désirs apocalyptiques comme les projections de maîtrise régulatrice du « système », en proposant l'*effondrement* comme horizon d'avenir. Se basant sur de nombreuses études scientifiques issues de disciplines et approches aussi diverses que l'archéologie, l'économie, l'écologie, la sociologie, etc., ils concluent :

Il ne s'agit pas de la fin du monde, ni de l'apocalypse. Il ne s'agit pas non plus d'une simple crise dont on sort indemne, ni d'une catastrophe ponctuelle que l'on oublie après quelques mois, comme un tsunami ou une attaque terroriste. Un effondrement est « le processus à l'issue duquel les besoins de base

¹ Je remercie Stéphanie Girardclos, Adriana López-Labourdette et Georges Varsos pour leur lecture attentive de cet article.

² Voir Žižek (2011). Frederic Jameson avançait déjà cette idée dans un article paru en 2003, l'attribuant à quelqu'un d'autre : « *Someone once said that it is easier to imagine the end of the world than to imagine the end of capitalism* » (Jameson, 2003).

³ Comme Stéphanie Girardclos me l'a rappelé, et comme le montrent d'autres articles de ce dossier, l'enjeu n'est plus aujourd'hui « seulement » la fin du capitalisme, mais bien plus fondamentalement le devenir de notre civilisation thermo-industrielle (fondée sur l'exploitation des énergies fossiles). La critique du capitalisme se centre sur l'exploitation comme rapport social par excellence, mais peut négliger la question énergétique. Par contre toute réflexion sur un avenir non thermo-centré doit aborder aussi la question des alternatives au capitalisme.

⁴ Voir, par exemple, l'article de Mireille Delmas-Marty, « Le dérèglement climatique : une dernière chance pour l'humanité » (10 mars 2016), qui propose une série d'instruments juridiques définissant et attribuant « la coresponsabilité de tous les acteurs de la mondialisation » – gouvernements, entreprises transnationales, ONG, etc. – de sorte à garantir, à partir du « bien commun » qu'est la Terre, « une paix durable ». Face au « dérèglement » climatique, donc, une meilleure « régulation » des relations internationales, économiques, etc. Le changement est imaginé ici comme une sorte de perfectionnement et d'amélioration du système économique et politique planétaire actuel.

(eau, alimentation, logement, habillement, énergie, etc.) ne sont plus fournis [à un coût raisonnable] à une majorité de la population par des services encadrés par la loi ». Il s'agit donc bien d'un processus à grande échelle irréversible, comme la fin du monde, certes, sauf que ce n'est pas la fin. La suite s'annonce longue, et il faudra la vivre, avec une certitude : nous n'avons pas les moyens de savoir de quoi elle sera faite (Servigne et Stevens, 2015 : 15, ils citent une étude d'Y. Cochet).

Dans cette perspective « effondriste », donc, les urgences et les catastrophes sont la règle⁵, le « système » est déjà en voie de démantèlement, et l'avenir incertain n'offre pas d'éléments suffisants pour s'y projeter. Processus à temporalités et lieux multiples, l'effondrement ne peut pas être conçu en termes d'une progression dans un temps linéaire et à travers un espace. Le registre de causalité en devient désuet, ou trop vague pour servir d'explication ou de projection ; les auteurs parlent plus volontiers de frontières, de limites, et de basculement pour caractériser les changements en cours et à venir. Le fait que ces changements soient aussi certains qu'imprévisibles articule aussi différemment le rapport de l'avenir au temps présent : la perspective d'effondrement est posée comme un horizon qui devrait éclairer le présent, permettre de le voir autrement, partant de la réalisation du manque de maîtrise des événements, et de l'urgence à identifier des alternatives émergentes. Indépendamment de sa fiabilité scientifique, donc, la perspective d'effondrement – l'effondrement comme horizon d'attente – touche aux présupposés narratifs et conceptuels qui soutiennent la croyance dans « l'inextricable imbrication » dans un « système » imparable, et demande une révision du faisceau des termes mobilisés dans la compréhension et interprétation des événements. C'est pourquoi il me semble un bon point de départ pour une réflexion sur comment « débloquent »

⁵ Dans ce sens, elle est en consonance avec les propos de Walter Benjamin, qui invitait ses contemporains à considérer la II^{ème} Guerre Mondiale comme une des formes du « progrès », plutôt que comme son exception : « La tradition des opprimés nous enseigne que l' 'état d'exception' dans lequel nous vivons est la règle. Nous devons parvenir à une conception de l'histoire qui rende compte de cette situation. Nous découvrirons alors que notre tâche consiste à instaurer le véritable état d'exception [...] » (Benjamin 2000 : 433, thèse viii « *Sur le concept d'histoire* »). Le concept à réviser était celui du progrès, qui continue à être un obstacle pour la pensée.

l'imagination figée sur un ordre qui n'admet pas d'alternatives.

2. Les belles histoires

Servigne et Stevens développent différents domaines et modes de l'effondrement, tentant d'ébaucher des réponses, attitudes ou démarches qui correspondraient à la conscience qu'il *aura lieu*⁶. Pour les auteurs, une des plus grandes urgences aujourd'hui est d'arriver à croire en cet effondrement, de sorte à adapter nos comportements individuels et collectifs. Les obstacles à cette croyance sont multiples, allant de la nature profondément incertaine de l'effondrement lui-même (quand ? comment ?) jusqu'aux intérêts des gouvernements et des multinationales à le nier, passant par les mécanismes de « verrouillage » qui empêchent les sociétés de reconnaître certaines données, etc⁷. Parmi ces obstacles, j'aimerais souligner celui de la difficulté à *renoncer à l'avenir imaginé* selon les règles et les attentes du système en cours d'effondrement. Il s'agit d'une difficulté d'ordre principalement affective, qui requiert, selon les auteurs, un véritable travail de deuil du futur projeté, touchant autant les plans d'avenir individuel (plan de carrière, conditions de retraite) que collectifs (planifications en tous genres basées sur les ressources et la mobilité actuelle)⁸. D'où l'importance donnée au « terrain de l'imaginaire » et des « représentations du monde », car autant le deuil que la possibilité d'envisager des alternatives impliquent une relecture des récits sur le présent. Se référant aux « scénarios catastrophe » d'une ère post-effondrement :

⁶ J'invite bien entendu les lecteurs à se référer à l'ouvrage pour les arguments scientifiques spécifiques. Je me concentrerai sur l'idée, peu développée par les auteurs, du rôle des récits dans la manière d'envisager les changements en cours.

⁷ Comme le terme l'indique, le verrouillage est un mécanisme qui empêche l'adoption de nouvelles pratiques ou technologies: « *Le verrouillage apparaît lorsque des nouvelles niches techniques, par exemple des systèmes énergétiques alternatifs plus efficaces, n'arrivent plus à émerger à cause du système énergétique dominant* » (Servigne et Stevens, 2015: 96).

⁸ « *Un deuil d'une vision de l'avenir. En effet, commencer à comprendre puis à croire en la possibilité d'un effondrement revient finalement à renoncer à l'avenir que nous nous étions imaginés* » (Servigne et Stevens, 2015: 23).

Aujourd'hui, les récits culturels dominants parlent de technologie, de l'ingéniosité humaine sans limites, de la compétition et de la loi du plus fort comme seul principe de vie, ou de l'implacable marche en avant du progrès. Mais c'est une boucle autopoïétique (qui s'autoentretient) : on devient survivaliste parce qu'on croit au mythe de la barbarie, mais en se préparant au pire, on crée une peur chez les autres qui favorise un climat de tensions, de suspicions et de violence, qui justifie ensuite le mythe. Tout l'enjeu de la transition⁹ serait donc de jouer sur les récits et les mythes pour inverser ces spirales de violence, de nihilisme et de pessimisme. Et si, tout en regardant les catastrophes les yeux dans les yeux, nous arrivions à nous raconter de belles histoires ? (Servigne et Stevens, 2015 : 217)

Ces « belles histoires » auraient donc comme tâche de nous détourner des récits dominants, d'orienter notre désir de changement vers des scénarios d'effondrement, et de proposer des pratiques et des liens sociaux adaptés à l'imprévisibilité et l'incertitude de l'avenir.

Les auteurs mentionnent, en particulier, « des histoires qui raconteraient la réussite d'une génération à s'affranchir des énergies fossiles [...] » (Servigne et Stevens, 2015 : 218). On songe tout de suite au nouveau genre de la *clifi* (*climate fiction*) : *La fille automate*, de Paolo Bacigalupi (2009) ; ou la trilogie *MaddAddam* (2003-2013), dont l'auteure (Margaret Atwood) a faussement déclaré que « *it's not climate change, it's everything change* » (Atwood 2016). Ces deux récits, aussi complexes que prenants, proposent en effet des « belles histoires » d'effondrement, avec des fins ouvertes sur la possibilité d'autres rapports aux savoirs et au pouvoir. Dans ce sens ils répondent aux attentes des auteurs du *Petit manuel de collapsologie* : ce sont des « contre-récits » à l'imaginaire culturel dominant de la maîtrise de la catastrophe par la technologie ; ils familiarisent le lectorat à la temporalité de l'effondrement ; ils proposent des comportements en consonance avec l'horizon d'effondrement ; ils articulent le désir de changement à cette nouvelle perspective, etc. Ils contribueraient à un travail de « décolonisation de l'imaginaire » :

Travailler l'imaginaire, c'est cela : se trouver des récits qui permettent de ne pas entrer en dissonance cognitive et en déni. 'Décolonisons l'imaginaire', pour reprendre l'expression de l'économiste Serge Latouche. Ecrire, conter, imaginer, faire ressentir... il y aura beaucoup de travail pour les artistes dans les années qui viennent (Servigne et Stevens, 2015 : 218)

Le terme de « décolonisation » est bien entendu très connoté : il renvoie à l'histoire du colonialisme européen et aux mouvements de résistance et de libération des colonisés, ainsi qu'à la phase, postcoloniale, de déstructuration des rapports de pouvoir et d'exploitation coloniaux, qui traversent les liens sociaux, politiques, économiques et culturels des nouveaux pays indépendants. Servigne et Stevens utilisent le terme plus librement, pour parler du besoin de se libérer de la mainmise insidieuse des récits dominants qui génèrent des positions de déni (des faits) et des comportements ou attitudes inconsistants (qui ne sont pas cohérents avec les convictions, les connaissances ou les faits)¹⁰. Mais on peut aussi le prendre dans un sens plus strict, et comprendre la décolonisation de l'imaginaire comme un travail de détachement d'un imaginaire autant colonisé que colonial, c.à.d. qui se forge en lien avec le colonialisme et en son soutien.

Il est intéressant à cet égard que l'idée de décolonisation de l'imaginaire, que les auteurs empruntent à l'économiste Serge Latouche, rejoigne des concepts et catégories clés d'une ligne de réflexion qui est connue en Amérique Latine comme « l'option décoloniale »¹¹. Très schématiquement, les tenants de cette « option » soutiennent, tout d'abord, que le système coloniale ne finit pas avec la fin des administrations coloniales

¹⁰ L'inconsistance principale étant celle de vivre dans un climat d'urgence tout en continuant le *business as usual*. Soulignons que de plus en plus d'initiatives de mobilisation de masse réagissent à ce laissez-faire collectif.

¹¹ L'observation ne vise pas à réattribuer des crédits, mais plutôt à souligner la convergence de pensées critiques d'origines diverses, dont les bibliographies et références ne se croisent pas souvent. En Amérique Latine, l'idée de décolonisation de l'imaginaire est plutôt liée aux noms des historiens Miguel León-Portilla et Serge Gruzinski, à l'anthropologue Darcy Ribeiro, ainsi qu'à des penseurs issus des études coloniales et de la théologie de la libération, comme Enrique Dussel. Pour une présentation plus détaillée de cette « option », voir Castro-Gómez et Grosfoguel (2007) et López-Labourdette et Wagner (2016).

⁹ C.à.d., de la période qui précède l'effondrement et doit le « préparer » au mieux.

(les indépendances), mais qu'il se perpétue encore aujourd'hui dans toute une série de pratiques politiques, culturelles, sociales et économiques plus ou moins visibles, qui conforment ce qu'ils appellent la colonialité du pouvoir, pour distinguer du pouvoir colonial tout en marquant ses liens avec l'histoire coloniale en Amérique Latine. C'est au cours de cette histoire que se forge la *matrice* coloniale de pouvoir, c.à.d. un ensemble, à la fois structure, souche et support, de catégories, concepts, récits, de critères de priorisation et de valorisation, des connotations, de pratiques de lecture, de positionnements, de subjectivités, qui permettent, ou en tout cas, soutiennent, l'exercice colonial du pouvoir¹². Cette matrice est omniprésente, puisqu'elle est implicite dans les concepts que nous utilisons tous les jours ; elle marque l'imaginaire contemporain, qui est encore, en grande mesure, assez explicitement colonial, particulièrement dans le domaine de l'économie¹³.

Pour se défaire de l'emprise de la matrice coloniale et donner lieu peu à peu à des manières de voir et de penser alternatives, certains penseurs de l'option décoloniale préconisent la démarche à la fois intellectuelle et affective de *desprendimiento* – traduisible comme détachement, déconnexion ou désengagement¹⁴. Cette démarche consiste, non pas à opposer ou tenter d'éviter l'ensemble de la matrice, mais à se détacher des valeurs (processus émotionnel de désengagement) qui lient ses

¹² Cette matrice définit le pouvoir comme exploitation et conçoit le savoir comme émanant d'une position neutre universelle : elle génère des subjectivités colonisées.

¹³ En septembre 2015, par exemple, la publication en ligne de IBM sur Les clés de demain propose un court article au titre parlant : « Les petites et grandes entreprises privées à la conquête de l'espace » (voir <http://les-clesdemain.lemonde.fr/economie/les-petites-et-grandes-entreprises-privées-a-la-conquete-de-l-espace_a-90-5341.html>, consulté le 22 juin 2016).

¹⁴ Ce terme a une histoire complexe. Il est lié au concept de « déconnexion » avancé par Samir Amin dans un cadre théorique postcolonial, mais il est repris par les penseurs décoloniaux pour signifier spécifiquement une « déconnexion épistémique ». Le terme en espagnol, *desprendimiento* – du verbe *desprenderse* – peut se traduire par « se décoller », « se détacher », « se dégager de ». Dans le cadre de cette discussion le terme « désengagement » me semble la meilleure traduction parce qu'il rend bien la complexité d'une démarche qui est à la fois épistémique (conceptuelle, idéologique, etc.) et voir Mignolo (2007 et 2008) pour une discussion approfondie des notions de *desprendimiento* et de sa traduction en anglais, *delinking*.

éléments entre eux, et à les séparer, les désolidariser (processus intellectuel de désengagement). Sans rentrer plus dans le détail, j'aimerais proposer que cette notion de désengagement rejoigne et éclaire celle de *débranchement* avancée par Servigne et Stevens comme démarche de « préparation » à l'avenir incertain.

Dans la perspective effondriste, le débranchement « implique de renoncer à l'avance à tout ce qu'il [le système industriel] fournit (nourriture industrielle, vêtements, déplacements rapides, objets divers, électronique, etc.) avant d'être obligé de subir des pénuries » (Servigne et Stevens 2015 : 241). Il s'agirait d'une démarche d'anticipation de l'effondrement, qui prend du sens dans un contexte global où dans certaines parties du monde les affaires continuent comme d'habitude, malgré les cris d'alarme qui s'intensifient. Mais en toute évidence, pour que l'on soit disposé à se « débrancher » du système, il faut au moins croire qu'il est possible et désirable que les affaires *ne continuent pas* comme d'habitude. Les efforts quotidiens de débranchement paraissent donc indissociables du *desprendimiento* dont il était question plus haut, d'un processus de désengagement graduel du réseau conceptuel et narratif sous-jacent le système thermo-industriel. En outre, comme les auteurs le signalent, le débranchement ne peut pas se faire sans envisager et mettre en pratique des « connexions » alternatives : créer un réseau de services et soutien parallèle pour subsister, « s'organiser pour retrouver les savoirs et les techniques qui permettent de reprendre possession de nos moyens de subsistance » (ibid.). A la réorganisation sociale devra donc correspondre une réorganisation, redistribution et dé-hiérarchisation des savoirs, que l'on retrouve également dans l'idée de détachement ou désengagement de la matrice coloniale. En bref, les démarches de débranchement (du réseau de subsistance officiel) et de *desprendimiento* (désengagement conceptuel et affectif de ce réseau) sont complémentaires pour créer les conditions pour l'émergence de nouveaux modes de vie.

Revenons maintenant au rôle des récits dans la « décolonisation » de l'imaginaire. Nous avons vu que « les

belles histoires » d'effondrement et de post-effondrement sont importantes pour faire le travail de deuil de l'avenir imaginé et de préparation à l'incertitude future. Mais d'autres types de récits, sans être explicitement effondristes, adressent tout autant l'imaginaire contemporain dont il s'agit de redessiner l'horizon. On peut même argumenter qu'ils sont plus aptes à déclencher des démarches de *desprendimiento* éclairant des possibilités de « débranchement » chez ceux et celles qui désirent du changement, mais qui ne se projettent ni dans l'effondrement, ni dans la fin, ni dans un avenir plus régulé ou réglé. C'est du moins l'hypothèse que je développerai dans ce qui suit, partant de la lecture de deux récits très contrastés qui effectuent un travail similaire de décolonisation de l'imaginaire. Il y a de l'effondrement dans ces récits, mais il ne s'agit pas d'un horizon d'avenir. Il apparaît plutôt ponctuellement – à des moments ou chez des personnages précis – pour permettre d'explorer des conditions et modalités de désengagement du « système », ou de ce qui est perçu comme un système insaisissable, impossible à « désengrener » ou désarticuler.

4. Récits de désengagement / débranchement

Le roman *Légationville* (2012) de China Miéville met en scène un cas limite de l'imaginaire colonial de la conquête de l'espace, topique classique en science-fiction. Aux confins d'un Empire transgalactique en expansion, peuplé d'espèces et cultures en tous genres¹⁵, se trouve Légationville, (*Embassytown*), enclave impériale sur la planète Ariéka¹⁶. Là, les rapports entre les habi-

¹⁵ Les lecteurs de science fiction pourront identifier les caractéristiques de récits de « conquête de l'espace », comme dans la *Trilogie de la Fondation* d'Isaac Asimov et, bien sûr, *La guerre des étoiles* ... Compte tenu de l'engagement politique de China Miéville on peut sans doute lire cet Empire en dialogue avec celui de Michael Hardt et Toni Negri (*Empire*, 2000), qui a influencé la manière de penser la militance politique dans notre siècle.

¹⁶ Le roman insiste sur le fait que cette ville est aussi à la limite de l'espace-temps connu et « navigable », ainsi que sur l'existence de sortes de « poches » d'espace-temps, appelées « l'immer » (« toujours » en allemand) régies par d'autres lois physiques, radicalement différentes d'espace-norme de la réalité connue du « manchmal » (espace-temps des vivants). Cette « alter-

tants de Légationville et les indigènes Ariékans renversent les principaux lieux communs ethnographiques : les colons traitent les indigènes avec le plus grand respect, se référant à eux comme les « Hôtes » ; ils les considèrent même comme « [d]es puissances comparables à des divinités subalternes » (Miéville 2015 : 27), en raison, entre autres, de leur biotechnologie supérieure¹⁷. Dans la même ligne d'inversion des positions des colonisateurs et colonisés, les Ariékans ne reconnaissent pas la langue impériale (l'Anglo-Ubik) comme langue à part entière, tandis que la langue des Hôtes incarne un idéal linguistico-philosophique de transparence et véracité qui correspond à celui des grandes puissances coloniales de notre histoire¹⁸. Aux confins de l'Empire, donc, les colonisateurs occupent à maints égards la place des colonisés.

L'opération « décolonisatrice » du récit consiste à faire basculer cet imaginaire « inversé » et limitrophe, de sorte à sortir les rapports des Ariékans et Légationvillois de la logique coloniale. L'axe de bascule est la communication entre Hôtes et colons, et plus spécifiquement, le rapport des Hôtes au langage. Celui-ci est conditionné par la physiologie des Ariékans, qui possèdent un appareil bi-vocal : ils parlent avec deux voix simultanées, prononçant des mots différents en même temps. Le sens est ainsi produit par des paires de mots parfaitement synchronisés, dont la transcription en Anglo-Ubik évoque l'annotation linguistique du rapport entre signifiant/signifié. La synchronicité de leurs deux voix rend les Ariékans insensibles à tout écart entre signe et référent, entre sens et vérité, et aussi entre langue et langage. De sorte que les Ariékans parlent en

réalité » rappelle dans le récit l'existence d'alternatives pas encore imaginées, mais imaginables.

¹⁷ Cette biotechnologie éclaire les présupposés sur le rapport nature/culture sous-jacent notre imaginaire économique : les poubelles mâchent tranquillement les déchets ; les murs des maisons hurlent de douleur ...

¹⁸ Il y a d'autres inversions parlantes : les Ariékans, par exemple, circulent librement parmi les Légationvillois, les observant comme s'ils étaient des « grains de poussière intéressants et curieux » (Miéville 2015 : 27), tandis que les habitants de la ville sont contraints de rester à l'intérieur de la bulle qui reproduit une atmosphère respirable pour leur espèce. Ici ce sont les colons qui sont « spectacularisés » et réifiés, les « Autres » prisonniers du regard supérieur des indigènes.

Langue et sont *dans* la Langue : ils ne peuvent dire que ce qui est (vrai), ils ne connaissent ni les mensonges ni les métaphores, ce qui n'existe pas dans la Langue, ne peut pas exister. Pour communiquer avec leurs Hôtes dans cette Langue idéale, les Terra créent les Légats, des couples d'humains monozygotiques connectés, capables de reproduire la structure bivocale et simultanée de la Langue. Le pouvoir politique de l'élite des Légats repose donc sur leur monopole de la communication avec les Ariékans. Le récit commence quand l'Empire, dans une tentative de renforcer le contrôle de sa colonie, y envoie son propre Légat au lieu d'accepter un candidat local, crée à Légationville.

Ce nouveau Légat n'est pas constitué de jumeaux monozygotiques, mais par deux personnes connectées entre elles. Il en résulte un déphasage dans la Langue, qui rend les Hôtes *dépendants* des paroles du nouveau Légat : ses deux voix « se rapprochent assez pour parler en Langue, et pour que les Hôtes la comprennent, mais ça sonne faux » (Miéville 2015 : 242-3), explique un des personnages ; l'unité de la Langue leur apparaît à la fois présente et absente. « C'est une hallucination, un c'est-là-et-pas-là, et cette contradiction les fait planer » (Ibid.). Les Hôtes deviennent alors *paroliques* – dépendants, accros, « shootés au discours des Légats » (Ibid.). L'addiction des Hôtes aux paroles des Légats met les premiers en véritable situation de colonisés, mais elle révèle aussi l'extrême dépendance des Terra des ressources et de la productivité des Ariékans. Ceux-ci réclament désormais des « doses » quotidiennes de paroles pour pouvoir fonctionner, tandis que les Légationvillois craignent d'être eux-mêmes « en manque » d'approvisionnements de base pour leur subsistance.

Une première situation d'urgence survient quand le couple des Légats addictifs se dissout, et que leurs paroles enregistrées et rediffusées n'assouviennent plus le manque des Hôtes ; suivant la logique paradoxale de l'urgence, les solutions de remplacement ne font que renforcer l'épidémie *parolique*. Finalement, la situation devient catastrophique ; une partie des Ariékans se mutile les ailes (oreilles) pour échapper à leur addiction, et marche sur Légationville : le massacre des Terra et

d'Ariékans non-mutilés est évité de justesse grâce à l'intervention d'Avise, la narratrice, qui s'applique à apprendre à un groupe d'Hôtes à vaincre leur addiction en se distanciant du langage. Une fois « sortis » de la Langue, ces Hôtes apprendront à communiquer par signes avec les mutilés et à parler directement avec les habitants de Légationville sans la médiation d'interprètes. Le rapport entre habitants de la ville et indigènes n'est donc plus médiatisé par le pouvoir impérial ; la nouvelle emprise linguistique des Hôtes libère aussi les Terra de leur dépendance coloniale.

Dans le cadre de notre réflexion, il est significatif que l'emprise du Légat sur les Hôtes repose sur ses paroles – et plus particulièrement, sur leur existence contradictoire (être-là-et-pas-là)¹⁹ – et que ces derniers s'en libèrent en se repositionnant à l'égard de leur langue à travers un travail sur la métaphore. En effet, très tôt dans le récit on apprend que pour renouveler leur Langue et articuler des nouveaux concepts, catégories, ou arguments, les Hôtes désignent certaines personnes pour représenter des figures rhétoriques. Concrètement, ils sollicitent la narratrice pour « incarner » une comparaison : « Ils ont un vaste débat. Certains sont convaincus qu'ils pourraient faire valoir leur argument avec clarté par le biais...d'une comparaison [...]. Ils en ont...mettons, conçu une. Mais les événements qu'ils décrivent ne sont pas arrivés [...] Comme ils tiennent à pouvoir l'énoncer [l'événement], ils doivent l'organiser. Avec une grande précision (Miéville 2015 : 39- 40). La narratrice « rentrera » ainsi dans la Langue en agissant comme les Hôtes lui demandent, de sorte à créer l'événement qu'ils tiennent à énoncer. La première « traduction littérale de la comparaison » décrit cet événement : « *Il y a eu une petite fille qui, alors qu'elle souffrait, a mangé ce qu'on lui donnait dans une vieille salle bâtie pour manger où personne n'avait mangé depuis longtemps* ». Avec le temps la comparaison devient « une expression empreinte d'une sorte de fatalisme méconscient, et censée véhiculer la surprise et l'ironie » (Miéville 2015 : 44). Lors qu'advient « l'état d'urgence » et que la narratrice tente d'arracher les Hôtes à la Langue, la base

¹⁹ Les lecteurs de science fiction reconnaîtront peut-être une allusion au *doublespeak* de George Orwell dans 1984.

de la comparaison s'est encore simplifiée : *comme la fille qui a mangé ce qu'on lui a donné*, ou encore, *comme la fille qui a souffert dans le noir*.

Avec l'aide de Légats écartés du pouvoir, la narratrice s'emploie à ce que les Ariékans décrochent de la Langue, en transformant la comparaison (être *comme* la fille qui a mangé ou souffert) en métaphore (*être* la fille qui mangé et souffert). En tant que comparaison, raisonne-t-elle, elle avait permis aux Hôtes une certaine marge de manœuvre par rapport à la Langue, puisqu'ils avaient réussi à créer des nouveaux sens, signifier, à partir d'une situation qu'ils ont eux-mêmes mise en scène. L'enjeu désormais est de conduire les Ariékans « usqu'à l'endroit où le littéral se transforme en... quelque chose d'autre. » (Miéville 2015 : 419-20). Pour ce faire, la narratrice transforme le statut qu'ils lui ont donné dans leur Langue, pour couper la comparaison de la sa référence : « Je ne veux plus être une comparaison, plus jamais [...]. Je veux être une métaphore (Miéville 2015 : 419-20), conclut-elle. Lorsque les Ariékans réussissent à *se dire* eux-mêmes en tant que métaphores (« Je suis la petite fille qui... »), ils « sortent » de la Langue, ou se libèrent de son emprise comme horizon du sens et du vrai : « Là où il y avait eu la Langue, il ne restait plus que du langage : du son signifiant, avec lequel faire des choses et auquel en faire faire » (Miéville 2015 : 441)²⁰. Au lieu d'être passifs, comme la fille qui mange ce qu'on lui donne et souffre dans le noir, les Ariékans peuvent désormais dépasser le mode fataliste ou ironique, transformer la réalité et se transformer, partant de la réalisation de la plasticité du langage.

Pour conclure cette lecture du texte de Miéville, je propose d'étendre les considérations de la narratrice : de même que les Hôtes se libèrent et libèrent les Terra de leur dépendance en sortant de la Langue, de même faut-il aussi un travail sur la Langue de l'imaginaire pour

²⁰ Je parle de « sortir » de la langue parce que dans le texte les Ariékans sont « dans » la langue. L'idée d'être dans la langue a une longue histoire : elle renvoie aux discussions sur le rapport entre le langage et les humains. Sommes-nous « prisonniers du langage » ? Pouvons-nous vraiment connaître un monde médiatisé par les mots, ou maîtriser le langage de sorte à le rendre transparent ?

le décoloniser. Ce travail, qui est un travail fondamentalement d'ordre esthétique et créatif – puisqu'il implique une conscience et une pratique de la plasticité ou malléabilité des mots et des sens – peut être assimilé au travail de *desprendimiento* (désengagement) dont il a été question plus haut. Nous pourrions, d'ailleurs, considérer le *parolisme* de ces Ariékans, leur addiction aux discours des Légats, comme une figure de notre difficulté à imaginer des alternatives à l'ordre actuel des choses. Le récit montrerait ainsi comme le processus de désengagement conceptuel et affectif peut conduire au débranchement concret, pratique, du « système ».

Dans un tout autre genre²¹, le roman de César Aira, *La villa* (2001) rejoint la démarche de décolonisation de l'imaginaire de *Légationville*, partant cette fois-ci d'un geste anodin de débranchement du quotidien à Buenos Aires, capitale d'Argentine, qui éclairera des voies de désengagement inattendues²². Contrairement à ce que le mot « villa » évoque en français et en Suisse, le titre du roman est le raccourci de *villa miseria*, ou *villa de emergencia*, c.à.d. un « bidonville » ou plus généralement, un quartier pauvre, construit par les habitants eux-mêmes dans des terrains vagues qu'ils occupent sans autorisation préalable. Les *villas* se développent dans les marges, internes ou externes, de la ville. Elles sont un rappel constant, pour les habitants de la ville, des inégalités et exclusions à la fois inextricablement liées à leur bien-être et indépendantes de leur volonté. Les *villas* sont aussi un rappel de ce qui peut advenir à tout un chacun – une sorte de miroir d'un futur possible, voire même une menace qui ramène à l'ordre. Pour les citadins, les *villas* sont des lieux d'effondrement du système urbain; mais elles sont aussi les lieux où l'effondrement est la norme, des espaces ayant développé des modes de fonctionnement aux frontières

²¹ Les romans de Miéville et d'Aira ont tout de même en commun un penchant pour l'étrange : le premier est considéré comme un auteur de la *weird fiction*, le deuxième du « réalisme invraisemblable ».

²² *La villa* n'aborde pas frontalement l'imaginaire colonial, mais il est indirectement adressé par les considérations sur l'urbanisation de Buenos Aires, qui a été une des villes de l'époque coloniale à avoir le plus suivi un modèle urbain rationnel et euclidien. La *villa* dont il est question dans le récit de Aira, située au centre de la ville, s'écarte précisément ce modèle-là.

du système urbain, et en dehors de sa portée ou emprise²³.

Le texte d'Aira insiste sur le lien entre effondrement, débranchement et désengagement du système urbain. La *villa* dont il est question se trouve au cœur d'un quartier central de la ville, et pourtant, en dehors de toute juridiction : « Cette ville de la pauvreté dans la ville pouvait obéir ses propres lois » (Aira, 2001 : 33). De fait, étant épargnée par la représentation – elle ne figure pas sur les cartes officielles – elle obéit également à d'autres lois physiques : c'est un lieu qui s'écarte « de la géométrie rationnelle », sa « forme générale est circulaire » (Aira, 2001 : 35)²⁴ ; toutes les rues vont vers le centre, sans se traverser, mais en même temps, ce centre « reste un mystère » pour le personnage qui réussit à pénétrer cet espace fantastique, et qui croit voir, en direction « du centre inaccessible, des tours, des coupoles, des châteaux fantasmagoriques, de murailles, des pyramides, des bois » (Aira, 2001 : 36). La traduction française du titre, *Le manège*, met en évidence cette spatialisation fantastique et circulaire, évoquant des constructions imaginaires. Mais elle détourne l'attention du parcours qui mène de la ville à la *villa*, lieu d'effondrement social et d'altérations spatio-temporelles qui rappellent, dans le contexte de notre argument, à l'irreprésentable *immer* de *Légationville*. Si dans le roman de Miéville nous avons suivi la démarche de désengagement des représentations linguistiques de l'ordre de choses, dans le roman d'Aira nous tracerons les effets d'un premier acte de « débranchement » sur la manière de voir, percevoir et concevoir le présent immédiat, son aménagement.

²³ Ce roman a été publié en 2001, année de l'effondrement réel et historique de l'économie et du système politique argentin. Depuis, cet imaginaire de la vie dans la *villa* a été élaboré dans plusieurs autres ouvrages ; il s'agit désormais d'une topique littéraire reconnue.

²⁴ On peut tracer des liens intéressants entre cette espace non-représenté et irreprésentable et l'*immer* de *Légationville*. L'œuvre de Miéville s'intéresse plus généralement à ces « espaces » – comme Stéphanie Girardclos l'a remarqué, on trouve dans *Kraken* (2010) une référence à la ville « historique » d'Agloé, une ville qui a été inventée d'abord sur une carte (<<http://www.slate.fr/life/84889/carte-agloe-ville-existe-pas>>). On trouve aussi l'idée d'espaces et géographies interstitielles dans *The city and the City* (2009) où il questionne de l'existence d'une ville dans l'espace entre deux villes aux frontières mêlées.

Le récit commence donc avec une petite « déviation » dans le train-train quotidien urbain : « Une occupation volontaire de Maxi était d'aider les cartonnières à transporter leurs charges » (Aira, 2001 : 5).²⁵ Le « poids » sociopolitique de cette activité inhabituelle – on ne voit jamais les habitants des quartiers de classe moyenne « aider » ainsi, directement, les cartonnières – nous apparaît de suite, au fur et à mesure qu'elle est « déchargée » des sens idéologique et moral que l'on voudrait lui faire porter :

Ce geste casuel était devenu au fil des jours un travail qu'il [Maxi] prenait très au sérieux. Au début c'était aussi naturel que de soulager un enfant, ou une femme enceinte, d'une charge qu'ils ne pourraient pas supporter (mais qu'en réalité, ils pouvaient supporter). Peu après il ne faisait plus de distinctions, c'était pareil qu'ils soient petits ou grands, femmes ou hommes : de toute façon il était plus grand, plus fort, et en plus il le faisait par plaisir, sans que personne ne le lui demande. Jamais il ne pensa que c'était une œuvre de charité, ou de solidarité, ou de christianisme, ou de piété, ou n'importe; il le faisait, et point. C'était spontané comme un passetemps : il aurait eu de la peine à l'expliquer si on l'avait interrogé, avec les énormes difficultés d'expression qu'il avait; il n'essayait même pas de le justifier à lui-même. Avec le temps il commença à le prendre au sérieux, et si un jour, ou plutôt, une nuit, il n'avait pas pu sortir faire ses rondes dans le quartier, il aurait senti de manière aigüe qu'il manquerait aux cartonnières et qu'ils se demanderaient « où peut-il bien être ? Pourquoi n'est-il pas venu ? [...] ». Mais il ne manquait jamais. Il n'avait pas d'autres engagements qui l'empêcheraient de sortir à cette heure là. (Aira, 2001 : 5)

D'un simple et unique geste de civilité ou de courtoisie, qui n'aurait pas besoin de commentaire, l'aide que Maxi porte aux cartonnières devient un travail, inexplicable, voire injustifiable, sur tous les plans : il n'est pas vraiment nécessaire, il n'est pas motivé par des considérations morales, et il est en totale contradiction avec

²⁵ En règle général je cite la traduction de Michel Lafon (Aira, 2003). Ce passage et le suivant sont ma traduction, parce que j'ai voulu garder certains termes employés par Aira et leur ordre d'apparition. Je renvoie alors au texte original (Aira 2001). Je suis l'usage de Lafon du néologisme « cartonnière » pour traduire *cartonero*, un terme proche de « chiffonnier ». Les cartonnières fouillent dans les poubelles laissées sur les trottoirs, et récupèrent du carton ainsi que tout genre d'objets et matières à recycler – du carton, des bouteilles, etc. Ils récupèrent aussi, selon les cas, des restes de nourriture, comme le spécifiera le narrateur de ce récit.

le bon sens économique. L'activité de Maxi brouille de fait les pratiques et concepts du passe-temps, de l'aide, et du travail, tous trois fondamentaux dans l'organisation du temps et des activités de la vie urbaine, et les réinterprète à la lumière de la notion d'« occupation volontaire ». En effet, en plus d'« occuper » son temps, l'activité de Maxi ressemble aux « occupations » de lieux désaffectés et de lieux de travail, puisqu'il s'agit bien d'une prise de possession d'une place – celle que Maxi s'imagine avoir auprès des cartonnières, qui remarqueraient son absence – et d'une fonction qui ne lui correspondent pas d'après son niveau socioéconomique. Sans être illégale, et parce qu'elle n'est que volontaire, l'occupation de Maxi se répercute ainsi sur l'ordre naturalisé des rapports sociaux urbains.

En toute évidence, le geste de Maxi a besoin d'être expliqué parce qu'il s'adresse à un secteur de la population « devenus invisible » : les cartonnières « s'activaient avec discrétion, presque furtivement [...] », « ils s'abritaient dans un repli de la vie que les gens, en général, préfèrent ne pas voir » (Aira, 2003 : 10). Les « gens », c'est ici la classe moyenne, à laquelle appartient le protagoniste dont le geste « casuel » défie les consignes sur ce qui est admis de voir. Pourtant Maxi n'agit pas, le texte insiste, dans une volonté de confrontation ou de critique sociale. Au contraire, tous ces actes sont guidés par des besoins circonstanciels, ou répondent à des besoins corporels qui ne se satisfont pas en consommant, et qui restent donc relativement indépendants d'une logique économique du marché. Maxi rencontre les cartonnières parce qu'il sort se promener à ces heures-là ; il sort se promener à ces heures-là, parce qu'à la maison il y a du bruit, et qu'il a besoin d'exercice ; il a besoin d'exercice, parce qu'il est très grand et a un besoin accru de mouvement depuis qu'il fréquente un fitness tous les jours ; il fréquente le fitness, parce qu'il est désœuvré ; il est désœuvré, parce qu'il a décroché de ses études et de son cercle social ; il a décroché de son cercle social, parce qu'il souffre de « cécité nocturne » (il voit mal la nuit) et il a « un rythme circadien diurne très marqué », « [t]ous ses systèmes [...] s'effondraient de façon abrupte, sans appel, à la tombée de

la nuit » (Aira, 2003 : 9), ce qui l'empêche de sortir avec des jeunes de son âge. On comprend, de fait, que c'est parce qu'il « voit mal » la nuit et que « tous ses systèmes s'effondrent » qu'il cartonnières, faisant fi des interdits tacites ; c'est, de même, parce qu'il est fort (il s'appelle bien Maxi), qu'il peut leur proposer de l'aide. Cette logique corporelle et littéralisante indifférente ou aveugle à l'ordre urbain naturalisé, mène Maxi vers les cartonnières, dévoilant au passage d'autres « ordres naturels ».

Une fois que les cartonnières et Maxi se rejoignent dans une même occupation, la différence presque ontologique entre le désœuvrement bourgeois de Maxi et le manque d'emploi (le chômage) des cartonnières se diffuse : les deux parties sont là, après tout, en réponse à leurs besoins physiques (de l'exercice pour l'un, se nourrir pour les autres), eux mêmes des expressions de leur position marginale dans l'économie formelle. Dans le cas de cartonnières, il va sans dire qu'ils portent des charges parce qu'ils sont exclus de l'économie et des espaces de vie officiels ; le cas de Maxi exige plus d'explications, puisque sa marginalité n'est pas prescrite par l'ordre socioéconomique. On apprend vite, en effet, qu'outre avoir décroché de ses études et de son cercle social, Maxi refuse de décrocher le travail – l'occupation – qui lui serait la plus « naturelle » dans l'optique de son milieu, étant donné ses aptitudes physiques, à savoir, instructeur dans un fitness ou professeur de gym :

Un gymnaste devenant professeur de gymnastique lui paraissait aussi monstrueux qu'un malade devenant médecin. Il refusait d'une manière instinctive, définitive les systèmes autosuffisants (sans pouvoir se l'expliquer). C'était comme si sa force et sa beauté devaient s'accomplir hors de la structure qui les avait produites, en direction du monde réel (Aira, 2003 : 20).

Le rejet des « systèmes autosuffisants », bien qu'« instinctif », semble avoir un certain fondement philosophique et politique, puisque c'est le refus de participer au processus de reproduction du système (la structure) de production. Il y a en tout cas une volonté d'en sortir – rejoindre le monde « réel » – qui relève de l'utopie, et qui s'exprime également dans une croyance dans

« l'utilité sociale » de tout un chacun, ainsi que dans la constatation de l'incapacité, pour la société, « d'évaluer au plus juste les qualités individuelles » (Aira, 2003 : 20). Pour Maxi, la recherche de sa « vocation » (ce qui correspondrait au mieux à l'ensemble de ses capacités) et du « monde réel » commence avec sa nouvelle occupation, qui le porte chaque fois plus près de la villa et l'enfoncé « chaque jour un peu plus loin dans le sommeil... » (Aira, 2003 : 20).

La référence au sommeil renvoie au rythme diurne exacerbé de Maxi : en effet, chaque jour il porte les charges plus près de la villa, frôlant de près ses propres limites « d'effondrement de tous ses systèmes ». Elle indique aussi le caractère utopique de la quête du « monde réel » qui débouche dans la villa : Maxi la perçoit « étrangement éclairée [...] presque rayonnante, couronnée d'un halo dessiné dans la brume » ; il en a une « impression fantastique », à distance elle lui paraît même un « lieu magique », bien qu'il sache que le sort de ses habitants est fait de « sordidité et désespoir » (Aira, 2003 : 15). Mais le plus il se rapproche, le moins elle paraît sordide et le plus il est émerveillé : la villa brille « comme une gemme éclairée de l'intérieur » (Aira, 2003 : 22), c'est un « un royaume enchanté où l'on ne lésinait pas sur l'électricité » (Aira, 2003 : 23). Richesse et enchantement proviennent de fait de l'appropriation de l'électricité dans la villa : les habitants se branchent sur le réseau urbain sans payer, de sorte qu'ils peuvent « la dépenser sans compter » (Aira 2003 : 22) ; ils disposent les lumières « selon toutes combinaison possibles [...], dans un déploiement de créativité capricieuse » (Aira, 2003 : 23). Cet usage libéral et créateur du réseau électrique change « l'optique » de Maxi sur le rapport à la pauvreté :

[...] au fin fond de la pauvreté, dans le dénuement le plus total, d'autres formes de richesse s'ébauchaient : par exemple tous ces trésors d'habileté, dont le détournement de l'électricité n'était qu'un indice. Personne ne pouvait imaginer la créativité de ces gens venus des quatre coins du monde, qui n'avaient pas de travail et disposaient de tellement de temps libre (Aira 2003 : 26).

Cette créativité met en évidence l'emprise de la peur sur les citadins : tandis que les cartonniers « ne crai-

gnaient pas l'électricité, comme les bourgeois » (Aira, 2003 : 22) ; ces derniers ne pénètrent pas dans la villa parce qu'ils en ont peur : « Telle était la clé de la fréquentation des lieux, sociaux et autres, y compris les lieux imaginaires. La peur était la matrice des lieux, ce qui faisait qu'il y avait des lieux et que l'on pouvait les fréquenter » (Aira, 2003 : 24). Du coup, Maxi perçoit son entrée dans ce lieu social et imaginaire, comme un privilège, qu'il n'a mérité qu'à force d'avoir tiré « des carrioles pendant des mois et des mois » (Aira, 2003 : 25). On voit ainsi le lien entre ce premier geste anodin qui détache Maxi de la « matrice des lieux » conformée par la peur, et son entrée dans la villa, lieu imaginaire et social.

Nous ne suivons pas Maxi au-delà des conséquences de son « occupation volontaire » sur l'imaginaire de la ville et de l'ordre social – d'autres personnages interviennent, des histoires se croisent, menant aussi à la villa, le récit devient de plus en plus invraisemblable. C'est la réflexion sur le geste et les conséquences multiples que j'ai voulu souligner : le fait que Maxi – « lui qui était si peu observateur » – puisse voir dans l'aménagement particulier de la villa, non pas une anomalie ou une faille, mais un autre ordre possible : « Il semble naturel qu'une rue en coupe une autre, en formant un réseau de rues, toute les villes sont ainsi faites ; mais peut-être ne s'agit-il que d'une habitude, et non d'une nécessité » (Aira, 2003 : 25). Nous avons pu constater que ce changement de vision implique un réaménagement de termes, de catégories et de rapports économiques, allant des distinctions entre types et genres d'activités, à la notion même de ce qu'est la richesse. Notons encore, pour conclure avec ce texte, que le « débranchement » du jeune bourgeois désœuvré rejoint finalement le « branchement » au réseau électrique des habitants de la villa, en ce que les deux sont des formes d'appropriation créatrice des réalités quotidiens.

Conclusion

Je reviens à cette imagination « bloquée », qui ne réussit pas à découpler le désir de changement du désir de fin

s'imposant à nos esprits ; ou encore, à la difficulté de concevoir « l'état d'urgence » dans lequel nous vivons comme la norme à partir de laquelle imaginer l'avenir. J'ai proposé que l'horizon de l'effondrement –avec l'imprévisibilité, la multi-temporalité, et les incertitudes qu'il implique– est intéressant en ce qu'il redirige l'attention vers le présent et en exige une réinterprétation touchant à toutes les dimensions des rapports sociaux. Les textes de Miéville et d'Aira racontent les conditions pour que de telles réinterprétations aient lieu, le premier mettant l'accent sur la nécessité d'un usage créateur du langage et de la représentation afin de donner lieu à des pratiques de débranchement, le deuxième partant des pratiques quotidiennes qui perpétuent l'imaginaire d'un système tout-puissant, pour montrer qu'elles peuvent être récupérées –comme les déchets par les cartonnières, ou l'énergie du système électrique urbain par les *villeros*– à d'autres fins dans d'autres sens. Dans les deux cas, les textes misent sur l'effet de bascule des petites prises de liberté à la portée de tout un chacun. Certes, il ne suffit pas de lire ces récits pour « se convertir » aux pratiques de désengagement et de débranchement dont ils traitent ; par contre, les ayant lus, il devient plus difficile de ne pas reconnaître celles qui ont déjà lieu, maintenant.

Références

- AIRA, César (2001), *La villa*, Buenos Aires : Emecé.
 — (2003), *Le Manège*, trad. Michel Lafon, Mareille : André Dimanche Éditeur.
- ATWOOD, Margaret (2003), *Oryx and Crake*, London : Bloomsbury.
 — (2009), *The Year of the Flood*, London : Bloomsbury.
 — (2013), *MaddAddam : A Novel*, New York : Nan A. Talese/Doubleday.
- BACIGALUPI, Paolo (2013 [2009]), *La fille automate*, trad. Sara Doke, Paris : J'ai Lu.
- BENJAMIN, Walter (2000), « Sur le concept d'histoire », *Œuvres III*, trad. Maurice Candillac, Paris : Gallimard.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago & GROSFOGUEL, Ramón (eds.) (2007), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá : Siglo del Hombre Editores (Disponible en ligne, <<http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/147.pdf>>)
- DELMAS-MARTY, Mireille (2016), « Le dérèglement climatique : une dernière chance pour l'humanité », *Le Temps*, 10 mars (<<https://www.letemps.ch/opinions/2016/03/10/dereglement-climatique-une-derniere-chance-humanite>, consulté le 29 juin 2016>).
- JAMESON, Fredric (2003), « Future City », *New Left Review*, 21, pp. 65-79 Mai-Juin (disponible sur <<https://newleftreview.org/II/21/fredric-jameson-future-city>, consulté le 29 juin 2016>).
- LÓPEZ-LABOURDETTE, Adriana, & WAGNER, Valeria (2016), « Del pensamiento a la práctica colonial », *Versants. Revista suiza de literaturas románicas*, à paraître.
- MIEVILLE, China (2010 [2009]), *The City and the City*, London : Pan Books.
 — (2011 [2010]), *Kraken*, London : Pan Books.
 — (2012 [2011]), *Embasytown*, London : Pan Books.
 — (2015), *Légationville*, trad. Nathali Mège, Paris : Fleuve Éditions.
- MIGNOLO, Walter D. (2007), « DELINKING. The rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality », *Cultural Studies*, 21(2), pp. 449-514 (URL: <<http://dx.doi.org/10.1080/09502380601162647>>).
 — (2008), « La opción de-colonial : desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso », *Tabula Rasa*, 8, pp. 243-281 Enero-Junio (en ligne : consulté le 22 juin 2016; disponible sur <<http://www.revistatabularasa.org/numero-8/mignolo1.pdf>>)
- SERVIGNE, Pablo & STEVENS, Raphaël (2015), *Comment tout peut s'effondrer. Petit manuel de collapsologie à l'usage des générations présentes*, Paris : Seuil.
- ZIZEK, Slavoj (2011), <<https://www.youtube.com/watch?v=yPgZ6K-gl7g>, consulté le 29 juin 2016.>