

Le lieu, l'espace et l'émergence de l'État-nation

Si on est né au Canada, on pense que c'est naturel qu'on soit canadien, c.-à-d. membre d'une communauté politique définie par des frontières dont l'étanchéité dérive en grande partie des emplacements géographiques et naturels utilisés pour les définir. Mais les frontières ne sont pas naturelles, même quand elles se réfèrent à des lieux topographiques. Il faut transformer le fait de naître dans un lieu particulier en symbole d'appartenance à la communauté. Nous avons vu, par exemple, avec les Aborigènes, qu'il est possible que le symbolisme de la naissance ne soit pas attaché à un lieu, mais, dans leur cas, à une entité abstraite, le clan.

Nous avons vu, dans les cas des bandes et des tribus, que ces formations s'identifient fortement avec le lieu, le transformant en espace politique et donc fournissant un moyen avec lequel la communauté se manifeste. Comment transformer un lieu en un espace lié à la communauté, au point que l'espace devient une métaphore de la communauté.

Pour ces peuples, le lien entre communauté et lieu n'est pas toujours direct: les bandes sont incapables de contrôler directement leur territoire, parce qu'elles revendiquent des territoires trop grands pour les besoins immédiats. Elles doivent donc utiliser la mythologie pour créer des liens entre les individus dispersés, qui se transforment en communauté, créant ainsi un espace de silence partagé (*par l'entremise de la quête de vision où la communauté faible peut s'exprimer et donc se concrétiser; voir notes de cours sur les Sekani*).

À différence des bandes, les tribus ont recours à l'idéologie (qui est appuyée par la mythologie) pour définir leur identité de communauté liée à un espace. L'idéologie est un ensemble de représentations qui est cohérent et idéalisé. *En principe, ces représentations peuvent utiliser n'importe quel trait pour définir l'idéologie de la communauté.* Dans le cas des tribus, c'est la parenté qui devient la base de leur idéologie, mais ces modèles d'un système de parenté ne sont pas censés décrire ou afficher les règles de la vie quotidienne. Ils s'adressent aux problèmes entourant la création de la communauté quand la structure sociale ne peut assurer la survie de la communauté à long terme. Nous avons vu que tous ces peuples ont des difficultés à gérer le territoire, qui rend difficile la création et la reproduction de la communauté par l'entremise du territoire censé être symbole de la communauté.

Nous avons vu plusieurs façons d'utiliser l'idéologie pour créer la communauté: 1) créer une image de la communauté basée sur certains aspects du système de parenté, en l'idéalisant pour que le système de parenté idéalisé 'arrange' les contradictions du vécu (Tsimshian); 2) créer une image de la communauté qui est plus proche de la réalité vécue, mais qui fournit une souplesse complémentaire qui permet aux individus de contourner les problèmes causés par une structure trop rigide (Kwakiutl); 3) créer une image de la communauté qui définit une communauté parallèle, dont les traits sont censés 'anticiper' les problèmes causés par la structure trop souple (à différence du dernier cas) qui pourraient surgir dans un futur (Orokaiva); 4) créer une image idéalisée de la

communauté, et la structure de la vie quotidienne est censé être un miroir de l'idéologie (Aborigènes australiens).

En tous les 4 cas, il y a un écart entre cette représentation idéologique et le vécu, et c'est dans l'écart où se crée la communauté, dans son incapacité de réconcilier l'image et l'expérience, l'idéale et le vécu. Par exemple, les Aborigènes ont plusieurs systèmes idéologiques – le système clanique hérité du père, le système généalogique, le système de section hérité de la mère, etc. – qui leur permettent de jouer un système contre l'autre pour exploiter les contradictions entre ces systèmes.

L'État-nation est une communauté qui fonctionne sur la base de la culture et non uniquement par l'entremise de l'idéologie. Il utilise le fait de naître dans un lieu comme symbole principal de la communauté politique (du latin, *natio*, naître, qui devient la base du mot 'nation'). La naissance est bien sur un fait biologique, mais ses liens métaphoriques à l'idée de la continuité et reproduction sociale déplacent l'idée de la parenté du domaine biologique au culturel.

Depuis la 2^e moitié du 19^e siècle, les états occidentaux ont perfectionné le contrôle social en manipulant certaines catégories culturelles pour qu'elles deviennent des instruments d'intégration politique et sociale. Ceci est une projection des métaphores qui entourent la parenté symbolique, elle-même une métaphore de la naissance/nation.

Comment ont-ils fait? En commençant avec la naissance, ils ont politisé certains traits, surtout des traits qui créaient un pont entre le vécu quotidien individuel et la communauté politique: le corps social, le genre, la corporalité en général. Les aspects qui semblent naturels à première vue d'œil – la naissance, manger, parler, etc. – deviennent des symboles indirects d'appartenance à la communauté politique. On appelle ce processus la naturalisation. La naturalisation crée un pont entre l'État et les conditions de vie entourant et encadrant les vécus individuels.

Ils ont été poussés vers ce projet par plusieurs forces:

- 1) les émeutes des années 1840 un peu partout en Europe occidentale. Les bourgeoisies avaient peur que ceux-ci se répètent et cherchaient des moyens pour créer des communautés non seulement plus homogènes, mais plus stables (protégeant ainsi leur position privilégiée).
- 2) l'insatisfaction croissante des nouveaux prolétaires qu'ils avaient eux-mêmes créés dès le 18^e siècle pour alimenter la révolution industrielle, où les nouvelles industries étaient continuellement assoiffées de main-d'œuvre, en imposant des lois foncières (rendant les paysans incapables de payer les nouvelles taxes, donc ils devaient migrer vers les villes pour se trouver des emplois. Leurs terres ont été saisies ou simplement achetées par une nouvelle classe émergente, les bourgeois ruraux qui occupaient le rôle d'intermédiaire entre le cours royal et la paysannerie). Ceci créait une situation potentiellement instable, car ces nouveaux prolétaires n'étaient pas bien insérés dans la culture de la ville.
- 3) puisqu'ils étaient déracinés, ces prolétaires étaient susceptibles à la propagande qui émergeait de deux sources – les projets utopiques marxistes, et les projets d'ingénierie sociale liée à l'idéologie romantique. La 2^e moitié du 19^e siècle est l'époque des grands

mouvements idéologiques dans le monde de la politique et des arts, les mouvements qui ont abouti dans la politisation de la culture pour qu'elle devienne le moyen dominant pour transformer la population en citoyens intégrés.

4) la nouvelle richesse créée par l'industrialisation a bouleversé la pyramide sociale, et les bourgeois, qui contrôlaient déjà les industries et les villes, réclamaient une place dans les structures étatiques. Cette richesse a également créé la classe moyenne urbaine, issue de la classe des artisans et de petits marchands. Cette classe n'a des traits particuliers, ni bourgeois ni prolétaires, qui la rendent sensible à des changements idéologiques. Pris entre ces deux piliers de la société de l'Ancien Régime, ils cherchent activement à adopter des marqueurs de statut (des représentations) qui pourraient afficher et protéger leur identité un peu faible et incertaine.

Bref, les gouvernements un peu partout étaient sensibles au besoin de trouver des moyens d'intégrer non seulement de grands nombres de personnes, mais des personnes dont les intérêts politiques divergeaient. La culture politisée et donc une interprétation unidimensionnelle du vécu devient le moyen d'intégrer ces personnes.

Cette naturalisation est née d'un écart dans le système de représenter la politique.

Le cas Kwakiutl est particulièrement intéressant, car il ressemble au système social et de représentations qui étaient typiques de la majorité des peuples européens avant l'émergence de l'État-nation, et donc mérite un peu plus d'attention. Ce genre de système est à la base de l'État-nation occidental.

L'idée qui est à la base du système est celle de remonter à la 2^e ou 3^e génération pour identifier des ancêtres de référence dont les descendants sont reconnus comme formant un Nous. Le Nous qui est en résulte est assez amorphe, car plus on remonte dans le passé, plus d'ancêtres de références sont identifiés comme point de départ pour tracer les lignes de filiation, plus il y a de lignes de filiation. Ceci finit par créer d'autres problèmes secondaires, car le réseau n'est pas fonctionnel sur le plan pratique, obligeant les personnes à définir un Nous plus étroit en invoquant d'autres moyens, dont 3 sont particulièrement importants pour comprendre l'évolution de l'État nation contemporain en Occident:

1) on peut mettre l'accent sur l'amitié, laissant les personnes former des alliances sur la base de sentiments et d'intérêts stratégiques. Ces liens sont temporaires et égocentriques, donc peuvent être reconfigurés selon les besoins des individus. Ici apparaissent un écart entre représentations et la dynamique de la vie quotidienne, qui semble suivre ces propres rythmes et dynamiques.

2) on peut mettre l'accent sur la linéarité, développant ainsi une tendance à préciser des lignes de filiation qui partent d'un ancêtre de référence. Ceci crée des 'familles' à l'intérieur du cadre de la communauté. Elles sont centrées, dans le cas de l'Occident, sur la ligne de filiation patrilinéaire, donc les femmes assument le nom (et l'identité publique) de leur mari. Parce que chaque famille crée une ligne de filiation qui lui est propre, la famille a 2 traits: a) elle est nucléaire parce que chaque famille fonde une dynastie avec sa

propre ligne de filiation, et donc elle est détachée de la structure sociale; b) chaque famille a un cycle de vie, car à fur et mesure que les enfants grandissent et établissent leurs propres familles avec leurs propres lignes de filiation, les nouvelles familles vont déplacer les familles d'origines comme point d'orientation pour les individus. Autrement dit, la famille naît avec le mariage du couple et meurt avec le mariage des enfants. Ici, il y a un écart entre les représentations bilatérales utilisées pour définir les ancêtres à l'origine du Nous et la vie quotidienne, où chaque génération vit selon la fiction qu'elle fonde une nouvelle dynastie.

3) on peut mettre l'accent sur les valeurs pour définir des catégories qui agissent comme des entités politiques censées être unies par leurs intérêts partagés – les ethnies, les cultes, la culture quotidienne. Ce sont des mini-communautés semi-indépendantes dont les buts ne se conjuguent pas toujours avec les buts de la communauté plus grande, le pays.

Dans tous les 3 cas, il y a un écart entre les représentations idéalisées, l'idéologie, et la vie quotidienne, qui n'est pas encadrée directement par l'idéologie. Ceci donne une souplesse dynamique à la vie sociale, car les arrangements basés sur l'amitié, sur la linéarité/famille, et sur les valeurs créent des configurations temporaires qui ne sont pas exactement appuyées par l'idéologie. La vie quotidienne se présente donc comme un tourbillon et elle est reconfigurée continuellement parce que les personnes cherchent continuellement à créer des arrangements qui diminuent l'écart avec l'idéologie. Ceci crée également un malaise, car les personnes vivent selon deux ensembles différents de critères, le formel (les représentations idéalisées de la communauté) et l'informel (les 'vrais' arrangements et leurs bases). C'est la naissance de l'opposition entre vie privée et vie publique qui est à la base de l'État-nation contemporain de l'Europe occidentale. Les États-nations contemporains fonctionnent tous sur la base de ponts métaphoriques entre l'idéologie et la quotidienneté des individus encadrés par les valeurs du vécu.

La naturalisation (normalisation): 2 volets:

1) en créant des liens complexes syntagmatiques, un trait (p.e., être 'calculateur' envers les questions d'argent) est lié à plusieurs autres traits apparemment indépendants, qui le premier trait semble 'naturel' parce qu'il semble toucher tous les traits qui définissent la culture d'une communauté. Il est donc 'naturel' qu'un Tsimshian fasse des calculs économiques visant à accumuler des richesses pour le Potlatch; il est 'naturel' que les Orokaiva s'investissent dans la culture du Grand Homme (Big Man) pour accumuler des richesses qu'ils peuvent redistribuer à des voisins, c.-à-d. à des personnes qui ne font pas part de leurs communautés; il est 'naturel' que nous soyons continuellement préoccupés par des questions d'affirmation de l'identité individuelle quand nous vivons dans des communautés où les traits culturels de la communauté nationale sont censés définir et encadrer l'individu. Bref, ce volet de la naturalisation crée une condition de normalité, de normalisation, où l'individu croit que certaines conditions de vie soient naturelles et donc il devient autocensurant. Par ses choix et ses actions qui visent à concrétiser ses intérêts, il reproduit les conditions politiques qui appuient l'État et son pouvoir.

2) il y a aussi une tendance à créer de liens entre la culture inventée par l'homme, et la nature, dont les traits principaux sont considérés comme étant en dehors de la portée de l'intervention humaine. Le 19^e était le siècle dont les discours publics étaient dominés par de notions d'évolution biologique, où on voyait des parallèles à l'évolution sociale. On parlait continuellement de la conquête de la nature (souvent représentée par l'Autre coloniale, qui était 'sauvage' et donc 'plus naturel' que nous). Bref, on redéfinit la culture et la nature pour créer une opposition artificielle qui est censée être vaincue par l'intervention humaine. En orientant le symbolisme de la culture vers l'idée du défi qui doit être vaincu (la nature est démonisée – p.e., la sauvagerie des sauvages dérive du fait qu'ils sont incapables de comprendre les forces et les dynamiques de la nature, n'ayant ni science ni institutions politiques avancées; sauvages, de *selvaggi*, les personnes qui vivent dans la *selva*, forêt), on crée une tension culturelle qui devient force motrice derrière les simulacres qui cachent les rapports de force du statu quo. Cette dynamique au cœur des représentations est censée unir la société face à l'ennemi. Mais il y a une deuxième dimension: la nature est 'naturelle', inchangeable et peut donc être symboliquement positive, car elle peut devenir la source de métaphores fortes et surtout durables pour représenter la permanence, la continuité, la survie. Donc, il y a de représentations de la communauté qui sont métaphoriquement liées à la nature, dont les symboles deviennent de métonymies de la société. Ceci mène à toutes sortes de positions contradictoires.

Par exemple, Freud parle d'une lutte innée (et donc universelle) entre les pulsions «naturelles» (donc, biologiques) et la conscience (qui est la voix de la communauté); Marx annonce que la liberté «naturelle» de l'homme est cachée par les forces du capitalisme; Rousseau nous dit que l'homme est «naturellement» bon, mais devenu corrompu par la civilisation; Voltaire nous propose plus ou moins la même chose (*Candide*); Descartes suggère que la société politique cache et même déforme la vérité, qu'on puisse connaître uniquement en se détachant de l'histoire, comme les Stoïques qui voulaient se détacher de la vie sociale, et en se fiant uniquement de la raison pure (*cogito, ergo sum*). Dans les sciences du 19^e siècle, certaines personnes proposent que les différences culturelles entre les peuples soient liées à des traits biologiques superficiels, comme la couleur de la peau ou la forme du crâne, le racisme scientifique. D'autres proposent que les forces de la nature qu'on voit ne soient que de manifestations superficielles, et qu'il faut découvrir la «vraie» dynamique cachée derrière les faits, les Romantiques. Ce que nous pensons définir le naturel, donc, ne sera qu'une manifestation superficielle de forces occultées. Bref, les tentatives incessantes pour définir la source de la vérité sont canalisées vers un déterminisme: les représentations de la communauté et donc de toutes les dimensions de la culture qui sont assujetties à cette dynamique sont essentiellement fausses.

Ceci a plusieurs effets, dont un est une tentative de normaliser les métonymies devenues symboles de la communauté. La normalisation est un processus où ces éléments sont homogénéisés.

Normalisation typique du 19^e siècle (certains des ces processus ont débuté plus tôt):

Villes:

Plans urbains rectangulaires ou radiaux dans l'aménagement de l'espace
Création de quartiers standardisés et de mono-utilisation
Homogénéisation de l'espace privé – standards de construction et de vie privée
Cadastre
Standardisation des horaires et de l'emplacement des écoles
Illumination des rues selon un horaire
Plans d'hygiène publique (métaphore de la santé du corps social)
Standardisation du corps par exercice obligatoire dans les écoles et normalisation des fonctions biologiques (Poop!).

Campagne:

Forêts homogènes – monoculture (élimination de plantes médicinales, petits animaux chassés par les paysans, etc.)
Arpentage, création de lots
Établissement de coopératives ou d'autres mécanismes qui normalisent la planification économique individuel

Général:

Poids et mesures standardisés – échange et commerce selon un modèle unique – taxes

Standards de santé et de sécurité au travail
Régularisation de l'horaire de travail (en contraste avec la rhétorique des manuels qui voient ceci comme une conquête du mouvement syndicaliste)
Établissement du temps standardisé
Standardisation des procédures légales et politiques
Catégorisation du social – criminalité et criminels; standardisation des approches vers le social, peut importe le continue de l'argument sociologique (la critique est cooptée)
Langues nationales et standardisées
Projet utopique – Bellamy, Fedorov
Guerres industrielles – réalisation que le succès dépend de l'approvisionnement
Standardisation de la recherche scientifique par système de subventions
Plus tard, après la 2^e Guerre mondiale, une certaine standardisation des saveurs et de la diète par l'industrialisation de l'industrie d'alimentation
Standardisation des plans et des superficies des maisons et des appartements – production industrielle des maisons.
L'industrie culturelle standardise la musique avec la radio et, plus tard, les modes par l'entremise du cinéma. La radio et la télévision standardisent les horaires d'écoute. L'invention de la culture de masse (pas la culture populaire, qui est le résultat des choix de la classe moyenne).

On voit que plusieurs de ces projets visent à maîtriser le corps et le lieu, c.-à-d., ils tentent d'établir des ponts métonymiques entre le lieu, le corps, et le pouvoir, c.-à-d., l'État. Par exemple, un corps sain devient une métaphore d'une société saine (qui est métaphore de la communauté), comme une forêt aménagée ou un parc (et les parcs publics émergents

justement au 19^e siècle – avant, les parcs étaient privés) devient symbole de la gouvernance saine.

As Simon Schama argues in his analysis of how the past is attached to place, landscapes are not an objective backdrop to which human activities must adapt: "Landscapes are culture before they are nature; constructs of the imagination projected onto wood and water and rock" (1995:61). Schama, however, is describing tropes (forests, rivers, mountains) that are rural and bucolic, long-established and collective.

Mais les gens et les États utilisent aussi les villes comme source d'une rationalité qui devient une métaphore du social.

Individuals transform urban public spaces into sites where individual identity can be affirmed in 'traditional' reaction to coercive governance. In other words, these public spaces – parks, boulevards, squares, shopping areas, stores, bistros, bars – are sites of struggle between individual and political identity, between the official past and the subjective present. These places are sites where individual memories are projected and politicised to create intersubjective and local 'histories' that legitimate local resistance to official readings of the past while defining a degree of complicity with the technologies of governance.

Traditionally, public spaces (all sites to which people have free access) are managed by governments to project a normalised political culture onto their citizens. They aim to impose on individuals a physiological sense of the grandeur of the state;¹ to project the image of a 'national' architecture in order to legitimate an ideologically-attuned aesthetic field whose symbolism links the individual to 'national' history; to control the displacement of citizens so they develop a physiological sense of social time that flows according to a linear politico-ideological model (for example, the zoning of post-1850 cities that condemns people to shuttling between home, work, shopping and entertainment); and, finally, to underline the dominant role of State-sponsored rationality (which legitimates State 'management') by imposing a 'rationally-planned' spatial grid on civic space (Hüppauf and Umbach 2005), which nonetheless remains 'open' and 'free' so that people become self-governing.

The unstated aim of contemporary 'urban planning' is 'rational' zoning, segregating people according to class and, more recently, by ethnicity. Perhaps this is what Rabinow meant when he baldly stated (2003:353) that, "modern urban planning emerged under the aegis of French colonialism between 1900 and 1930," despite that the first overall plan for Paris was put forward in 1769 (Garrioch 2002:211); partial but nonetheless grandiose plans had existed for Paris from the end of the 16th century (Yarwood 1974:329). The same is true of London after the Great Fire, and I have already mentioned Rome in a footnote. Hüppauf and Umbach argue (2005:6) that the use of architectural idioms to create an aesthetic field of functionalism supports and reproduces

¹ For example, Sixtus V's (1585-1590) arrangement of Roman obelisks in an arc to define the city's sacred space (Tobia 1996:176); not to mention more recent examples such as the Arc de Triomphe, Trafalgar Square, etc. Even more recently, the Centre Pompidou, the new Louvre and the Millennium Wheel are huge structures whose allegedly irreverent interpretation of architectural tradition nonetheless communicates a sense of communal grandeur.

State managerial governance by, "... portraying modernity as transparent and rational, disguising its cultural specificity behind a façade of universalism". To control space, therefore, is also to control time, because legitimating the rationality behind universal governance rests as much on establishing the narrative (and 'rational' structure of history (cf. Comaroff and Comaroff 1992) as it does on the physical control of place.

There is another aspect to governance and place, however. Public urban spaces help establish multiple power bases that become the basis of individual resistance to modern, 'rational' managerial governance. As Czaplicka states, "... the identification of a group with place can be wielded as a powerful instrument for political mobilization, for it allows for a concrete and territorial articulation of the social and cultural distinctions that lie at the core of political groupings" (2003:373). In other words, the same sites managed by governments are used by people who appropriate a 'public' space and transform it into a place of intimacy, 'their' place, to oppose these State mechanisms of spatial politicisation of the Self. These places are not 'private', 'secret' or offbeat. People can reinterpret government-installed monuments by inventing mythologies that contradict 'official' significations, using 'official' elements for their own purposes of social legitimation or resistance, just as Herzfeld has described (1991, 1997) in his studies of Greece, or the many popular legends attached to Roman monuments (D'Arrigo n.d.). People, therefore, not only attach memories to public sites but also construct parallel, non-official histories of local sites that become iconic points of reference in establishing individuality as a legitimate political category: like the State, people too 'control' space.

Exemple: Comment Rome est devenu métaphore.

Un jour, vers 770 av. J.-C., un homme errant rencontre une femme malheureuse, car elle était la fille du roi Numitor d'Alba Longa, une petite ville environ 30km de Rome, et avait été emprisonnée par son oncle dans le couvent des vierges vestales, gardiennes du feu sacré de la ville. Son père, l'ancien roi, avait été déposé par son frère dans un coup d'État, qui voulait éteindre le lignage rival en plaçant l'héritière dans le couvent.

Pour sa part, le nomade est un descendant de Priam dernier roi de Troie, donc en exil-lui aussi.² Ils ont un rapport qui ne peut qu'être illégitime, étant donné leurs statuts respectifs. Deux jumeaux naissent de ce rapport, Romulus et Remus, qui sont abandonnés dans un panier dans le Tibre. Les enfants sont retrouvés par un berger errant, qui les adopte avec sa femme, une prostituée surnommée *La Lupa*, La Louve.³

² Soit il est Aéné le petit fils de Priam, soit son descendant. Les légendes de la fondation de Rome sont nombreuses. Pour une aperçue des variantes et de leurs significations, voir WASWO 1997.

³ La statue bien connue de Romulus et Remus allaités par une louve qui se trouve au Capitole est une invention de la Renaissance, quand le sculpteur Bernini a ajouté les jumeaux à l'ancienne statue de bronze de la louve dans un geste de remythification de la légende fondatrice de Rome pour s'y opposer à la réforme protestante qui démonisait Rome.

Les deux grandissent en rôdant les collines où leur père (et leur mère, on présume!) exerce son métier. Plus tard, ils fondent deux villes dont seulement une survie, car Romulus tue Remus après que ce dernier raille que les murs de la ville de Romulus étaient insuffisamment hautes. Voilà l'origine des Romains, selon leurs propres légendes: des bâtards de personnes sans rang, statut, lignage ou terres, donc des personnes sans histoire et, apparemment, sans futur; les héritiers d'une civilisation orientale doublement démonisée, car Troie, lieu d'origine de leur ancêtre, avait été conquis par les Grecs dont la qualité efféminée est confirmée par leur défaite éventuelle aux mains des Romains. Bref, les Romains se vantent d'être incapables de construire des barrières (les murs de Rome, justement) contre l'Autre, comme ils étaient incapables, apparemment, d'établir une mémoire collective qui leur était propre (des bâtards adoptés par un berger et sa femme prostituée, les deux catégories sociales doublement damnées dans la pensée classique, car sans lignages, ou incapables d'en fonder).⁴

Cette ambiguïté envers le temps et l'espace est donc un trait inné, incorporé dans la mémoire de Rome et devenu légitime quand Octave premier Empereur demande à son ami Virgile de composer l'histoire officielle de son nouveau projet politique, l'Empire. Quasi deux-mille ans plus tard, au moment de la conquête de Rome par les Italiens septentrionaux, Rome vit une autre naissance mythique, qui n'est qu'un autre moment de son rapport paradoxal au temps et à l'espace, quand l'Église et l'État rentrent en lutte pour contrôler ce qui est censé devenir la mémoire officielle du nouvel état (voir Caracciollo 1993). Cette guerre culturelle pour le contrôle du temps se déroule autour des espaces civiques de Rome.

L'histoire de l'église et de son rôle dans le développement du mythe de Rome comme lieu sacré et cœur du projet occidental est évidemment trop complexe pour que je puisse la présenter ici avec toutes ses nuances. Cependant, le Vatican a joué un rôle important après l'Unification de l'Italie en 1870 dans le développement de ce mythe, même après que son pouvoir politique avait été annulé par le nouveau régime. Je propose donc

⁴ Même aujourd'hui, les bergers des Abruzzes sont considérés des «sans-terres», un métier choisi uniquement par les hommes incapables d'obtenir des terres, par achat ou par héritage.

d'examiner quelques éléments qui ont défini le mythe de Rome non seulement pour l'imaginaire mondial, mais aussi pour la culture institutionnelle d'Italie comme pays laïque contemporain.

En fait, l'Église n'a joué aucun rôle direct après l'Unification sauf comme figure rhétorique négative que le nouveau régime a tenté d'anéantir, mais son identification avec la dimension temporelle, sa permanence, son rôle sémiotique comme signifiant de la continuité et comme lieu de mémoire, a obligé le nouveau régime à trouver une figure rhétorique opposante. Le petit peuple, le *popolo*, inerte et soumis sous la domination des papes, est donc devenu, dans l'historiographie du pays, le héros du soi-disant mouvement de libération nationale. Dans les révisions suivant l'Unification du pays, on a du leur fournir une mémoire historique, un désir de libération, mais, comme je veux démontrer ici, l'aménagement de l'espace civique était telle que le peuple sous les papes vivait dans un présent éternel. La nature artificielle et arbitraire de cette dimension et les tentatives de la transformer ont mené, à la longue, à la délégitimation du régime qui a si longtemps lutté pour anéantir le pouvoir de l'Église, menant, finalement et ironiquement, à renforcer le pouvoir symbolique du Vatican.

Il n'y a aucune autre ville au monde qui compare à Rome comme trope qu'incarne l'idée qu'un lieu puisse conférer une identité homogène à ses habitants. Paradoxalement, même au 15e siècle, sa polysémie avait rendu impossible à dessiner une seule carte topographique de la ville (Fedeli Bernardini 1991), car aucune carte ne pouvait communiquer la richesse sémantique du paysage urbain (les sept collines, les sept églises, les monuments classiques devenus symboles de l'Église par un processus de remythification complexe, etc.). La densité de signification était telle que même la topographie de la ville était déformée; les cartes de l'époque ne correspondent pas l'une à l'autre, ni à la réalité spatiale. À Rome, la géographie a depuis longtemps cessé d'être une dimension limitant la signification du lieu. Aujourd'hui, les fameuses sept collines ne sont ni sept ni des collines, mais ils continuent d'être des points de repère dans l'imaginaire du monde. Pour les Romains, le Tibre n'est pas un fleuve, mais la métaphore de leur fondation, et les papes ne sont que les descendants contemporains des prêtres de l'époque

classique, les Pontifes, *Pontifex* en latin, «fabricants de ponts» qui étaient chargés d'établir les chroniques officielles de l'histoire de Rome en clé religieuse, liant le passé au présent en utilisant l'écoulement du fleuve et le lien entre ses deux rives comme une métaphore pour le temps,⁵ de la même manière dont le Pontife catholique est censé d'agir d'intermédiaire entre ce monde et le paradis.

Depuis l'époque de la contre-réforme, Rome était une des premières villes de l'Occident de se doter d'un plan d'aménagement qui visait à créer et à communiquer l'idée de l'espace comme lieu sacré. La contre-réforme avait poussé l'Église à renforcer sa vieille tendance de transformer le paysage en espace sémiotisé où se déroulait la quotidienneté censée être l'union du passé glorieux, le présent malheureux et damné, et le futur utopique. Les papes n'hésitaient pas à éventrer des rues et des quartiers entiers pour réaliser leur but de transformer le Vatican en symbole du pouvoir de l'Église en soulignant sa permanence, sa qualité atemporelle. Dès la papauté de Sixte V (1585-1590), Rome avait été massivement transformé pour unir le passé et l'orientation utopique et futuriste de l'Église. Par exemple, le centre, sous ce plan, était un espace rituel délimité par les obélisques recyclés que les empereurs Adrian et August-Octave avant lui avaient importés d'Égypte (cf. Tobia 1996:176). Ils étaient arrangés pour définir une trajectoire entre St Pierre et le Latéran liant les autres cinq grandes églises de Rome, formant une arche qui projetait ainsi l'entrée au Paradis en mettant la dimension verticale de l'arche sur le plan horizontal, une stratégie sémiotique qui soulignait non seulement le contrôle de l'espace civique, mais également la vision de l'Église que Rome n'était pas un lieu normal: le vertical projeté sur l'horizontal symbolisait également la fusion du passé, du présent et du futur. Cet espace rituel était le lieu où l'Église célébrait ses cérémonies, transformant des lieux au pluriel en un seul lieu au singulier où l'aspect répétitif des cérémonies anéantissait les dimensions temporelles des activités quotidiennes du petit peuple (voir Nasto 1994). Bref, la métaphore de Rome l'éternel ne se référait pas, en ce qui concerne l'Église, à l'âge de

⁵ «The earliest form of *comitia*, assembly, was the *comitia curiata*, which consisted of 30 *curiae*, ten from each of the three archaic tribes, Tities, Ramnes, and Luceres ...», dont l'officiel suprême était le *Pontifex* (CRAWFORD 1978:194, 196). Les Pontifes en Rome antique étaient les gardiens des chroniques annuelles qu'interprétaient les événements dans un cadre religieux; voir CHRIST 1984:135.

Rome, mais au fait qu'elle pouvait incarner et représenter la spiritualité atemporelle en dépit de changements massifs à sa topographie et à son architecture.

L'Église ne se limitait pas à sémiotiser la dimension horizontale de la ville. Comme la ville de Montréal qui a décrété qu'aucun gratte-ciel ne peut dépasser la croix sur Mont-Royal, le Vatican avait limité la hauteur des édifices à quatre étages. Le résultat, pour une relativement petite ville comme Rome (population 160,000 en 1860), était autant spectaculaire qu'efficace, car le dôme du Vatican semblait flotter au-dessus la ville, visible de n'importe quel quartier. La coupole était donc transformée en synecdoque, et sans doute l'idée de permanence était ainsi liée métonymiquement au concept que la partie supérieure, la tête métaphorique, guettait sur son troupeau.

Il y a d'autre. L'emplacement du Vatican avait été soigneusement choisi. Originellement situé par Constantin sur un quasi-non-lieu (site de l'ancien hippodrome de Néron, l'Empereur qui a déclenché l'oppression des chrétiens) sur la base de la légende locale qui prétendait que ceci était le lieu d'exécution de St Pierre, le bâtiment comme tel n'était pas visible de la ville. Situé sur la rive nord du Tibre, donc en dehors des divers murs que délimitaient la ville (comme d'ailleurs l'était Trastevere, l'ancien quartier juif de l'Empire), l'Église avait même renforcé le jeu de cache-cache visuel en permettant que le village d'artisans et de travailleurs attachés au Vatican donnant sur la façade de St Pierre, le *borgo*, soit consolidé en quartier permanent pour bloquer la vue de St Pierre. Isolé géographiquement et sémiotiquement de la ville sur le 'mauvais' bord du fleuve, le Vatican avait été situé pour son impact visuel sur les envahisseurs, les alliés et les pèlerins venant du nord. En franchissant le sommet de la dernière colline avant de joindre leur destination, la première vision de Rome était le Vatican (voir Causati Vanni 1999:111-2). Ceci était une stratégie puissante pour un organisme qui visait à communiquer son importance aux pèlerins et qui, depuis des siècles, jouait un jeu compliqué d'alliances politiques et militaires avec les autres pays européens, surtout les pays composant le Saint-Empire romain germanique qui arrivaient à Rome du nord en guise d'alliés ou d'ennemis, selon le climat politique.

À différence néo-classicistes du 19e siècle qui ont défini l'attitude Scholastique contemporaine envers l'antiquité, les papes affichaient des attitudes ambiguës envers les ruines classiques. D'une part, la gloire de Rome antique et païenne avait été démonisée et donc ne devait pas rentrer en concurrence avec les prétentions symboliques de l'Église censée incarner l'idée néo-platonique qui proposait une vision temporelle orientée sur le futur, où se consoliderait finalement l'union du monde imparfait du présent (qu'incorporait l'idée du passé avec le concept du péché original) avec la perfection de Dieu. D'autre part, l'Église avait toujours joué la carte d'être l'héritière et l'incarnation du rêve devenu mythe de l'unité transcendantale que l'Empire romain avait données au monde. Ce rêve, si central aux plans d'expansion de l'Église pendant les premiers siècles de son existence, dépendait en partie de la gestion habile de la tradition romaine devenue mythe après la chute de l'Empire occidental. Il était plus convenable d'assumer le rôle de patron des arts plastiques et littéraires qu'être l'héritière des ruines symboles d'un empire païen et démonisé, car les arts pouvaient être plus facilement manipulés pour représenter son orientation temporelle qu'unissait le passé et le futur. Les papes par conséquent ne faisaient très peu de fouilles avant le 19e siècle (après que le régime napoléonien 1798-1814 a donné l'exemple en tentant de transformer le paysage urbain en expression de ses prétentions d'incarner la version française du rêve impérial d'harmonie universelle), et s'assuraient que les ruines survivantes comme le Panthéon, le Colisée, et le tombeau d'Adrian soient astucieusement transformées (en tant que possible) en symboles chrétiens. Le reste végétait sous terre où était utilisée par le peuple pour sécher son linge, pâturer ses moutons ou fournir des matériaux recyclés pour la construction.⁶

Cependant, l'aménagement de l'espace urbain n'était pas totalement sous le contrôle de l'Église. Le Vatican était doué d'une cour, d'un entourage de soi-disant nobles qui n'avaient que la durée de la papauté qui les avait nommés pour s'enrichir et pour prendre leur place dans la société romaine, et j'utilise ce mot ici portant uniquement le chapeau d'anthropologue, car la société, dans le sens que Mme de Staël l'aurait utilisé, était un concept inconnu pour la majorité de ces neveux et enfants bâtards des papes

⁶ Par exemple, voir les gravures classiques de Piranèse (MARINO 1996) pour apprécier à quel point les ruines de Rome avaient été abandonnées par les autorités.

indifféremment pieux. Chaque noble, donc, avait comme projet immédiat la construction d'un palais censé miroiter l'image largement inventée de son importance. Cette compression temporelle poussait les patrons à situer leurs palais de façon qu'ils aient le plus grand impacte visuel possible, et donc non seulement on détruisait allègrement les habitations où se situerait le palais, mais aussi des centaines d'habitations devant le palais, pour le mettre en relief en créant un espace vide, une place qui prenait le nom du palais qui, lui, avait pris le nom de famille du noble. La frénésie temporelle des dynasties de courte durée s'inscrivait donc dans les vides de la ville. Tant était le pouvoir sémiotique de ces palais que les rues de Rome n'avaient pas de noms officiels avant l'Unification. Rome était composée, dans l'imaginaire topographique de ses habitants, d'un ensemble de points, de nœuds, les places et leurs palais nobles, relativement isolés les uns des autres, car il y avait très peu de grandes artères dans la ville sauf à l'intérieur de l'espace rituel central (voir D'Arrigo s.d.; Delli 1975) entre St Pierre et le Latéran.

Justement, la Rome du peuple était un hotchpotch de petites ruelles sinueuses. Les noms de ces rues, au moins ceux qui ont survécu après les tentatives post-1870 de sanctifier les héros de l'Unification, étaient souvent des interprétations populaires de noms historiques mal compris et déformés par le petit peuple, *le popolo*, mal instruit et analphabète pour la plupart. Juste pour prendre un exemple, Via Larmeri, qui n'a pas de signification en italien, mais qu'on croit populairement d'être dérivé de *armi*, 'les armes', et donc censé représenter étymologiquement la charge sémiotique attribuée au *popolo* artisan fabricant d'armures, en fait dérive de *L'Armeni*, 'les Arméniens', un petit quartier du 15^e siècle où habitait une colonie d'Arméniens (Delli 1975:497).⁷

Bref, les déformations romanesques (de *romanesco*, le dialecte de Rome) typiques de l'imaginaire topographique populaire avaient tendance à évacuer le passé, situant le *popolo* dans un présent sans futur ni passé, dans le présent éternel de l'église, justement. Par contre, les élites vivaient dans une Rome composée de palais et de places dont

⁷ Via delle Carrozze ('carrosses') se réfère aux marchands du quartier qui louaient des carrosses aux étrangers, et une autre rue du même nom se réfère aux fabricants de carrosses qui y habitaient (DELLI 1975:254); via dei Corridori ('coureurs') se réfère aux messagers (coureurs) du Vatican dont le collège se trouvait sur cette rue (DELLI 1975:319). Ces étymologies semblent être perdues pour toujours, car les Romains contemporains les ignorent.

l'architecture, l'aménagement et la masse monumentale étaient censés créer une présence qui proclamait l'établissement d'un lignage partant du présent sans passé et allant vers le futur, reproduisant parfaitement le projet idéologique de l'Église. N'oublions pas que ces palais qui aujourd'hui dégagent un ton du passé baroque, style architectural dominant de ce régime contre-réformiste, étaient à l'époque nouvelle et même révolutionnaire, avec peu de références à l'antiquité néo-romaine plus typique de l'époque immédiatement précédant la Contreréforme. Il y avait donc deux dimensions temporelles à Rome, celle du petit peuple vivant dans un présent atemporel et démunie d'une dynamique censée animer le parcours vers le futur, et celle des élites de l'Église sémiotiquement orientées vers le futur et la permanence.

Il y avait un autre aspect de la vie du petit peuple qui renforçait la qualité atemporelle de sa culture et donc qui sous textuellement renforçait l'écart temporel séparant les élites et le peuple. La vie civique de Rome suivait un calendrier rituel établi par l'Église, qui mettait en scène ses cérémonies religieuses dans les places devant les églises. Le peuple assistait à ces cérémonies passivement, comme spectateurs. Cependant, après la cérémonie officielle, ils célébraient en fêtant dans l'espace à côté de l'église. Les idéologues italiens voulant aujourd'hui transformer le peuple inerte en héros du soi-disant mouvement de libération contre l'église ont proposé que ces fêtes populaires fussent une forme de résistance, car ils appropriaient les rituels de l'église afin de tenir leurs propres célébrations laïques dont la grossièreté était censée constituer preuve de l'esprit indépendant de peuple. Cependant, les fêtes populaires ne faisaient que reproduire les rythmes cérémoniaux de l'église, soulignant davantage son contrôle du temps. En autres mots, même la quotidienneté du peuple était en partie soumise au contrôle temporel de l'Église.

En 1861, l'armée italienne était arrivée aux portes de Rome, mais n'osait pas forcer la situation, car Pie IX avait invité des Zouaves français comme mercenaires.⁸ Les Italiens ne pouvaient pas risquer l'ire des Français en attaquant les représentants de l'armée la plus

⁸ Ceux-ci incluaient 500 volontaires québécois; voir <http://www.geocities.com/rebel1837/frgnsvrc.htm>; <http://www.warmuseum.ca/cwm/cwme.asp> et chercher "Zouaves".

puissante d'Europe, et en fait Rome a été capturée seulement quand les soldats français ont été retirés après la défaite de Louis Napoléon à Sedan en 1870. Pendant neuf ans, l'impasse avait mené l'Église à se lancer dans une orgie sémiotique qui a abouti involontairement avec le couronnement du petit peuple comme héros de la révolution, qui a transformé l'espace de Rome pour permettre la construction d'une mémoire historique, mais surtout fictive et fortement politisée.

Depuis des siècles, l'Église avait présenté des spectacles allégoriques en public. Dans cette période de stase, ils ont augmenté la fréquence et élargi la distribution spatiale des cérémonies allégoriques censées souligner le pouvoir papal, comme ils ont aussi augmenté l'aspect grandiose de chaque spectacle. Ces spectacles étaient de vraies mises en scène, consistant d'énormes tableaux théâtraux construits de papier mâché, généralement avec une arche de triomphe au centre (reprenant non l'arche de Constantin, mais l'arche horizontale définie par les obélisques). Mais ce n'est pas leur splendeur que je veux souligner. C'était plutôt que l'Église se sentait menacée par les Italiens à ses portes et était possédée par la crainte hystérique que le peuple traditionnellement inerte serait incité à se soulever par les agitateurs italiens. Il était donc nécessaire d'aiguiser ses armes sémiotiques. Comme un bon impresario, le Vatican a donc commencé monter ces spectacles, ces tableaux morts, un peu partout dans la ville, dans les lieux qui ne faisaient pas partie de l'espace rituel sacralisé par son rythme célébratoire rigide. Autrement dit, l'église a pris une décision fatale en situant ses spectacles de propagande dans les lieux normalement laissés au petit peuple, qui n'avaient pas été préalablement politisés. Pire, car ce théâtre ne durait que quelques jours avant d'être démantelé ou détruit par les éléments. Les tableaux, appelés *macchine*, 'machines', c'est-à-dire par le même nom utilisé pour les chars dans les processions de carnaval, apparaissaient et disparaissaient à un rythme fou durant ces dernières années du pouvoir papal et dans des lieux non seulement désacralisés, mais appartenant dans les places et les rues du peuple.

En déracinant l'activité rituelle du lieu rituel, l'Église, par inadvertance, a créé les conditions qui ont transformé la ville entière en espace politisé où le peuple pouvait mobiliser son imaginaire largement composé de la frustration. En brisant le lien

traditionnel entre domaine sacré et lieu (les deux agissant simultanément de signifié et de signifiant, dans une danse sémiotique complètement ritualisée), l'église a permis au peuple d'attacher ses propres significations à l'espace urbain. L'aspect temporaire du spectacle et l'accélération du rythme célébratoire ont comprimé la dimension atemporelle du temps sacré en un temps rituel plus dense, plus frénétique, plus rapide et surtout résémiotisé. Ceci a permis aux lieux non sacrés d'être transformés en espace rituel investi de nouvelles significations, d'une mémoire, autrement dit, même si son contenu politique n'était pas clair à l'époque, car le peuple n'avait qu'une conscience politique faible.

À fin de compte, le contenu de l'imaginaire du peuple n'a pas d'importance. L'aspect que je veux souligner ici est que l'espace rituel et donc l'espace sacré assez limité de Rome ecclésiastique a été transformé. En agrandissant l'espace et en accélérant le temps rituel, l'Église a effectivement désacralisé Rome et a créé les conditions où le peuple a pu saisir le contrôle sémiotique de l'espace civique et du temps jadis atemporel, mais désormais devenu un présent incarnant le passé mythifié du peuple. Il était facile pour les idéologues et les historiens révisionnistes du régime victorieux d'écrire une nouvelle histoire de Rome après la chute de Pie IX, une histoire dans laquelle le petit peuple, jadis inerte, analphabète, conservateur, superstitieux, est émergé comme le héros de l'Unification et le 'vrai' représentant de Rome. Mieux s'il n'avait pas protesté durant les célébrations ecclésiastiques avant 1870, car l'inertie était prise, dans l'histoire révisée, comme signe de l'oppression qu'il a subie. C'était uniquement sa présence comme spectateur qui comptait pour l'idéologie nationale, avant et après l'Unification.

Non seulement, mais l'ignorance quasi totale de la culture du peuple avant l'Unification a permis à ces idéologues d'approfondir ce mythe, où les qualités négatives du point de vue de la haute culture italienne sont devenues des qualités positives, placées cependant entre de gros guillemets: les fêtes populaires suivant le calendrier officiel, jadis signes de la grossièreté du peuple, étaient désormais censées témoigner son énergie vitale; leur accent Romanesco signe de leur ignorance et qui déformait l'héritage du passé, est devenu témoignage de leur culture 'indépendante'; et même le nombre énorme de prostituées (on parle de 4000 au moment de la conquête) a été réinterprété pour suggérer, outre la misère,

la puissance sexuelle primordiale du peuple resté authentique face à l'hypocrisie sexuelle et l'oppression de l'Église.

Autrement dit, les interprétations contemporaines, dans les manuels d'histoire et dans le discours populaire, ont redimensionné la culture du peuple selon les traits qui sont les plus bas dans l'échelle des valeurs d'aujourd'hui – des excès rabelaisiens de bouffe, de sexe, et de sacre – transformant ainsi la classe 'inférieure' en 'base démocratique' du pays en traçant un parcours sémiotique liant pouvoir primordial, pouvoir politique et souveraineté populaire, en effet les excluant du pouvoir politique par ces éloges. En fait, cette mythification mène à la fusion contemporaine de la démocratie populiste et du clientélisme élitiste qui est typique de la culture institutionnelle de l'Italie.

Bien sûr, le processus de réaménagement sémiotique a été facilité par la transformation de la dimension architecturale après 1870. Les documents de l'époque suggèrent que si les planificateurs du gouvernement avaient pu le faire, ils auraient rayé Rome de la planète, tellement la ville représentait, à leurs yeux et, selon eux, aux yeux du monde, la culture rétrograde de l'église contre laquelle ils avaient lutté depuis si longtemps. Mais, justement, l'opinion publique ne le permettait pas. Rome devait être la capitale et donc ils ont tenté de transformer Rome jadis la capitale de l'esprit universel en capitale nationale d'un pays désormais lancé sur le parcours de la modernité. Non seulement ont-ils construit de nouveaux édifices suivant un style censé être national (le néoclassique, appelé empire en France), ils ont transformé les sites de l'église en lieux d'institutions gouvernementales. L'habitation du pape, le Quirinal, est devenue le parlement; la prison des papes, le Mausolée de Adrien, est devenue un musée national de la résistance aux papes. Même le symbole millénaire de Rome, le Tibre, a été complètement caché par la construction de quais qui ont soulevé les rives d'une quinzaine de mètres, effectivement créant un Rome à deux niveaux, la vieille ville quasi sous terrain et la nouvelle flottant par dessus, comme jadis flottait la coupole de St Pierre. Le Tibre était maintenant inaccessible et complètement invisible des rues.

Ils ont aussi construit un nouveau quartier moderne (Prati, le seul avec des rues droites en imitation des villes d'Europe septentrionale) complètement entourant le Vatican, avec des rues dont l'orientation ne permettait aucune vue de la coupole ou de la basilique. Ils ont construit de nouveaux bâtiments de six ou sept étages un peu partout, mais surtout sur les nouveaux quais, cachant les édifices et les palais de l'ancien Rome jadis limités à quatre étages (voir Tagliaferro 1994) pour permettre de voir la coupole de St-Pierre partout dans la ville.

Certainement, ces transformations étaient censées communiquer l'idée de la modernité nationale, d'un dynamisme étatique, mais l'effet était, par inadvertance, l'inverse. Paradoxalement, on peut lire le dynamisme de la vieille Rome dans les traces architecturales laissées par chaque dynastie papale, dont les membres arrivistes laissaient leurs empreintes sur la ville en construisant rapidement des palais avant que le patron meure et surtout en s'assurant que chacun met en évidence, par une gestion architecturale habile, les particularités du lignage souvent imaginaire (chaque palais a son propre style à l'intérieur du cadre baroque). L'effet de diversité était renforcé par la vitesse avec laquelle les dynasties nobles émergeaient et disparaissaient, comme des champignons d'été. Et n'oublions pas les changements à l'aménagement de l'espace, car chaque dynastie éventrait ou développait une autre partie de la ville. Le résultat était un Rome plein de traces architecturales indéracinables et inoubliables qui se lisent dans les façades et dans les rues sinueuses.

Le peuple travaillait et vivait dans les rues, laissant aussi ses traces par leurs modifications constantes des rez-de-chaussée aménagés pour leurs besoins quotidiens. Enfin, les quartiers étaient complètement hétérogènes, car les nobles vivaient sur les étages supérieurs en contact intime avec le peuple. Bref, un chaos mouvementé qui soulignait l'atemporalité de l'espace rituel au cœur de la ville, un temps dont la neutralité, ni passé ni futur, ne dérive de la fusion de ses charges sémiotiques opposées, le présent éternel du peuple et le futurisme des élites.

En contraste, les nouveaux quartiers construits par les Italiens victorieux étaient homogènes, non seulement parce qu'ils étaient nouveaux, justement, et donc n'avaient accumulé aucune trace du passé, mais parce que les planificateurs n'avaient aucune intention de transformer le peuple petit marchand et petit artisan en ouvrier prolétaire; il n'y avait donc aucune activité industrielle à Rome et aucun plan pour la développer par crainte que les mouvements anarchosindicalistes qui secouaient l'Europe septentrionale puissent s'enraciner à la capitale. Si le peuple était devenu le héros de l'Unification dans l'iconographie étatique, son rôle de protagoniste mythique ne devait pas se transformer en pouvoir politique. Les vainqueurs ont donc annulé l'individualité de l'espace du peuple en construisant des quartiers résidentiels munis de grandes artères. Le résultat est un ensemble de quartiers – Prati, Testaccio, EUR, Parioli, Monteverde – dont l'homogénéité des détails architecturaux, démographiques et sociologiques semble les avoir figés au moment de leur naissance, recréant ainsi le présent éternel du peuple jadis inerte.

Ce contraste entre la vieille Rome dynamique et la nouvelle Rome relativement statique n'a fait que souligner la stérilité du projet politique unificateur. Les bâtiments hébergeant les ministères sont une métaphore pertinente pour ce paradoxe. Ces édifices géants devaient, forcément, être peuplés par des fonctionnaires dont la tâche principale n'était pas de fournir des services à la population, ni même de la surveiller ou de la contrôler, mais tout simplement être, paraître, former une masse monumentale censée représenter métaphoriquement le pouvoir du gouvernement, mais qui, en fait, est une métonymie de son impuissance, car l'inefficacité de la bureaucratie déclenche de la résistance psychique et sert de justification pour contourner les pratiques institutionnelles. L'ironie ne s'échappe aux mauvaises langues de certains Romains d'aujourd'hui: le peuple jadis inerte est devenu la force primordiale mythifiée de la 'révolution', et l'État conquérant et viril est devenu impuissant.

En conclusion, le Rome que nous connaissons aujourd'hui, ainsi qu'une dimension assez importante de la culture étatique du pays, est le résultat de ces guerres culturelles du 19e

siècle.⁹ En tentant de renforcer son image dans la décennie précédant la chute de Rome, l'Église a facilité et même obligé l'état italien de placer le peuple inerte et soumis au cœur du nouveau mythe de l'Unification 'naturellement' émergée du soi-disant dynamisme populaire et du désir mythifié de liberté du peuple. Ces tentatives se déroulaient dans les rues de Rome en tentant d'utiliser le trope de Rome éternel, mais ont abouti à résémiotiser la ville comme espace politique négatif. Après la conquête, l'état a tenté de transformer la physiologie de la ville et a fini par créer une image qui reproduisait la même inertie que les propagandistes attribuaient à l'Église.

Ironiquement, l'Église a eu le dernier mot sur l'État même en perdant son statut politique. Le temps atemporel de l'Église, sa permanence métaphorique, son inertie a simplement été déplacé sur les épaules du nouveau gouvernement. Les transformations des espaces de Rome afin de saisir le contrôle de la temporalité et d'anéantir l'influence symbolique de l'Église ont abouti dans la création de l'Italie étatique contemporaine, toujours en contradiction, corrompue, inefficace, byzantine. En fin de compte, c'est Rome qui a gagné la guerre, absorbant tous ces changements pour rester symbole du projet occidental.

⁹ Ces luttes vont définir la polarisation politique et surtout culturelle de l'époque fasciste, dont certains aspects sont conservés après la guerre, mais je n'ai pas pu approfondir cette dimension ici. Pour quelques détails, voir LANOUE 2003.