REMÉDIANCE APRÈS LA CATASTROPHE : ENQUÊTE ANTHROPOLOGIQUE SUR LA RECONFIGURATIONS DES MILIEUX À MINAMISŌMA, FUKUSHIMA

MICHAEL CHATEAUNEUF

Thèse soumise à l'Université d'Ottawa
dans le cadre des exigences du programme
de doctorat en anthropologie

Écoles d'Études Sociologiques et Anthropologiques
Faculté des Sciences Sociales
Université d'Ottawa

© Michael Chateauneuf, Ottawa, Canada, 2026

Résumé

Cette thèse propose une enquête anthropologique sur les transformations du milieu à Minami-Sōma, dans la préfecture de Fukushima, plus d'une décennie après la triple catastrophe du 11 mars 2011 (séisme, tsunami et accident nucléaire). Plutôt que de concevoir la catastrophe comme un événement ponctuel suivi d'une reconstruction linéaire, elle l'aborde comme une rupture ontologique durable, affectant simultanément les dimensions sociales, économiques, symboliques et environnementales de l'existence.

S'appuyant sur une année de terrain ethnographique réparti entre 2023 et 2024, cette recherche suit principalement des prêtres shintō et leurs communautés. À travers l'observation participante, des entretiens semi-dirigés et une immersion dans les matsuri locaux – notamment le *Sōma Nomaoi* et le *Hibuse Matsuri* – j'analyse la manière dont les habitants recomposent leur rapport au milieu dans un contexte marqué par la contamination radioactive, le déclin démographique et la transformation des réseaux communautaires.

Au cœur de la thèse se trouve le concept de remédiance, développé à partir de la notion de *fûdosei* (Watsuji Tetsurō) et des travaux d'Augustin Berque sur le milieu. Le milieu y est défini comme une co-constitution dynamique entre humains et environnement. La catastrophe apparaît alors comme une rupture de la médiance, un moment de désarticulation des relations constitutives de l'habiter. La remédiance désigne le processus par lequel les communautés tentent de recréer des formes d'habitabilité à travers la recomposition des liens sociaux, des conditions matérielles et des cadres symboliques. Sur le plan théorique, la thèse contribue aux débats contemporains en anthropologie de l'environnement et des catastrophes en proposant une approche ontologique du milieu, articulant héritage herméneutique, théorie des champs et critique du dualisme moderne.

L'analyse montre que les rituels shintō, les festivals saisonniers, les pratiques agricoles et les initiatives communautaires ne constituent pas de simples survivances culturelles, mais des opérateurs actifs de remédiance. Ils permettent d'inscrire la catastrophe dans une temporalité plus longue, sans en effacer les fractures. Ce que l'on

trouvera ici n'est donc pas le récit d'une reconstruction achevée, mais celui, bien plus troublant, d'un milieu qui continue de se faire – et des femmes et des hommes qui, chaque jour, le font avec lui.

Mots-clés : Médiance, Fukushima, Post-catastrophe, Shintō, Matsuri, Minami-Sōma, Anthropologie.

Abstract

This dissertation presents an anthropological inquiry into the transformations of the milieu in Minami-Sōma, Fukushima Prefecture, more than a decade after the triple disaster of March 11, 2011 (earthquake, tsunami, and nuclear accident). Rather than conceiving the catastrophe as a punctual event followed by a linear process of reconstruction, it approaches it as a durable ontological rupture, simultaneously affecting the social, economic, symbolic, and environmental dimensions of existence.

Based on one year of ethnographic fieldwork conducted between 2023 and 2024, this research primarily follows Shintō priests and their communities. Through participant observation, semi-structured interviews, and immersion in local matsuri—notably the *Sōma Nomaoi* and the *Hibuse Matsuri*—I analyze how residents recompose their relationship to the milieu in a context marked by radioactive contamination, demographic decline, and the transformation of community networks.

At the core of the dissertation lies the concept of re-mediation, developed from the notion of *fūdosei* (Watsuji Tetsurō) and Augustin Berque's work on *milieu*. The milieu is defined here as a dynamic co-constitution between humans and their environment. The catastrophe thus appears as a rupture of mediation—a moment of disarticulation in the relations that make dwelling possible. Re-mediation refers to the process through which communities attempt to recreate forms of habitability through the recomposition of social ties, material conditions, and symbolic frameworks. Theoretically, the dissertation contributes to contemporary debates in environmental and disaster anthropology by proposing an ontological approach to milieu, articulating a hermeneutic inheritance, field theory, and a critique of modern dualism.

The analysis demonstrates that Shintō rituals, seasonal festivals, agricultural practices, and community initiatives are not mere cultural survivals, but active operators of re-mediance. They allow the catastrophe to be inscribed within a longer temporality without erasing its fractures. What one will find here is therefore not the story of a completed reconstruction, but something far more unsettling: that of a milieu still in the making — and of the women and men who, each day, make it along with it.

Keywords : Mediance, Fukushima, Post-disaster, Shintō, Matsuri, Minami-Sōma, Anthropology.

Table des matières

Résumé ii
Abstract iv
Table des matières vi
Liste des tableaux x
Liste des figures xi
Liste des sigles et abréviations xii
Remerciements xiv
Notice sur l'IA xvi
Introduction 1
Une recherche anthropologique 7
Observer et participer : quoi et comment 14
Entretiens semi-dirigés et discussions 21
Architecture de la thèse 26
Chapitre 1 – Des milieux pour (co)exister – 共存を可能にする風土 35
Comment penser l'action d'habiter? 38
Penser l'ontologie 41
Les milieux 46
Le milieu social 47
Le milieu économique 48
Le milieu symbolique 50
Le milieu environnemental 53
La catastrophe comme rupture de la médiance 56
Le milieu-chaos 61

Revue de littérature sur le post-catastrophe 64
Approches centrées sur les catastrophes..... 65
Approches centrées sur le milieu 72
La remédiance 77
La médiance comme caractéristique fondamentale de l'existence humaine 83
Chapitre 2 – Fukushima, entre bénédiction et désastre – 福島、祝福と災害のあいだ.. 88
Fukushima 福島 90
La triple catastrophe 93
Les conséquences de la triple catastrophe de mars 2011..... 96
L'urgence..... 99
Phase II (2015-2020)..... 104
Phase III (2021～)..... 109
Vivre dans un milieu décontaminé 113
La ville de Minami-Sōma..... 118
Texture religieuse de Minami-Sōma 121
Le shinto..... 122
Direction Minami-Sōma..... 127
Chapitre 3 – Vivre le milieu japonais – 日本の風土で生活する 128
Accueil et chaleur..... 130
Party de bienvenue et cadeaux 132
Le milieu de Minami-Sōma..... 133
Haramachi 原町 : le centre urbain 138
Le *Sōma Nomaoi* : Vivre la période Edo 144
Les origines 144
La période Edo : formalisation et développement 147

L'ère Meiji : Crise et transformation 149
Le *Sōma Nomaoi* contemporain 153
Le *Sōma Nomaoi* : Place aux samouraïs 167
Le premier jour (samedi) 171
Le deuxième jour (dimanche) 175
Le troisième jour (lundi) 179
Conclusion 184
Chapitre 4 – Entre flamme et givre – 炎と霜のあいだ 187
Le Nouvel An 188
Kashima : terre entre monts et mer 193
L'apprentissage du shintō 202
Le *jichinsai* (地鎮祭) 206
Le feu : danger ou allié? 207
Le *Hibuse matsuri* 火伏祭り 210
Conclusion – Du feu à la floraison 219
Chapitre 5 – Le retour des cerisiers – 桜の帰還 222
Odaka : en terre (dé)contaminé 224
Démographie et paysage changés 227
Spectre de la radiation 233
Le printemps : temporalité saisonnière 237
Pour des récoltes abondantes 241
La terre et le cycle d'agriculture 244
Le *samurai festival* et le 701^{e} Nomaoi 248
Conclusion 251
Chapitre 6 – Remédiance et post-catastrophe 254

Milieu social 256
Milieu économique 267
Milieu symbolique 277
Milieu environnemental 287
De la reconstruction vers la remédiance 290
Conclusion – Ce que le milieu retient 297
Conclusion 299
Retour sur les objectifs 300
Plan empirique 300
Plan théorique 303
Réponse à la question de recherche 305
Rétrospective 307
Ce que le milieu ne dit pas encore 317
Références bibliographiques 321
Annexes 1 : Minamisoma City: Current Situation and Initiatives for Development 352
Annexe 2: Citations des entretiens 353

Liste des tableaux

Tableau 1. – Changement démographique de la préfecture de Fukushima.....99

Tableau 2. – Concentration de la radioactivité dans les biens de consommation (venant de Gibney 2015).....116

Liste des figures

Figure 1. – Une vallée à Kashima, Minami-Sōma (2023) 2

Figure 2. – Plan de la préfecture de Fukushima (venant de Kobayashi et al. 2022).....90

Figure 3. – Images des zones de dégâts causées par le tsunami et les zones d'évacuation à la suite de la catastrophe nucléaire (Annexe 1).....119

Figure 4. – Plan du quartier d'Haramachi (2024).....140

Figure 5. – Armures au domicile d'un participant sénior du *Sōma Nomaoi* (2024) 149

Figure 6. – Photo de la manière de se présenter devant les kami (2023) 155

Figure 7. – Photo des samouraïs en déplacement (2023) 172

Figure 8. – Photo d'un prêtre central du *nomakake* (2023) 181

Figure 9. – La côte et le nouveau mur.....198

Figure 10. – Amulette du sanctuaire Ise-ô-mikami (2023) 204

Figure 11. – Image : Arbre ayant survécu au tsunami (2024).....229

Figure 12. – Sakura au flanc de la rivière Odaka (2024) 239

Figure 13. – Une lanterne qui éclaire les fleurs de cerisier (2024) 240

Liste des sigles et abréviations

IAEA : International Atomic Energy Agency (Agence internationale de l'énergie atomique)

TEPCO : Tokyo Electric Power Company

µSv/h : Microsievert par heure (unité de mesure du débit de dose de radiation)

Aux habitants de Minami-Sōma

Remerciements

Ce projet de thèse a nécessité plusieurs années de travail, le soutien de diverses institutions et la générosité de nombreuses personnes, à des titres et à des degrés divers, pour devenir ce qu'il est aujourd'hui : un objet tangible, achevé, transmissible. Il va de soi de commencer par celles et ceux qui ont accompagné ce parcours de près, avec tout ce qu'il a comporté d'exigences et de défis. À ma mère, Chantal Mallette, et mon beau-père, Alain Lambert, pour un soutien logistique et affectif aussi constant qu'indéfectible. À mon père, Normand Châteauneuf, et ma belle-mère, Carolyne Fleury, qui ont eu la générosité de me rejoindre jusqu'à Tokyo. À mes ami.es – Karl Delorme, Aleksandra Collin, Camille Roberge, Gabriel Roldan, Yannick Sanschagrin, et bien d'autres – sur qui j'ai toujours pu compter, quelle que soit la distance. Et surtout, à ma fiancée, Qin Zhen, que ce programme de doctorat m'a eu la chance de mettre sur ma route, et qui restera bien au-delà de lui. Merci de rendre cette aventure partageable.

Il convient également de remercier l'institution qui m'a accueilli et formé, l'Université d'Ottawa, et plus particulièrement les membres qui la font vivre au quotidien. En premier lieu, mon directeur, Vincent Mirza, avec qui il a toujours été possible d'échanger en toute liberté intellectuelle et qui a rendu possible cette recherche au Japon par sa confiance et son soutien constant. Merci également au personnel de l'École d'études sociologiques et anthropologiques, qui a su mettre sur pied ce programme doctoral et en assurer la vitalité. À cela s'ajoute la contribution précieuse de l'International Research Institute of Disaster Science (IRIDeS) de l'Université du Tohoku, et de mon co-directeur Sébastien Boret, dont la présence active sur le terrain a été d'une aide considérable et qui a grandement facilité le travail ethnographique par ses introductions, ses conseils et sa connaissance intime du milieu. D'autres collègues de l'IRIDeS ont également contribué, à leur manière, à faire de ce séjour de recherche une expérience aussi stimulante qu'enrichissante.

Enfin, et peut-être avant tout, il y a toutes les personnes rencontrées à Minami-Sōma et dans les environs, dont l'ouverture d'esprit, la générosité et la curiosité – tant à mon égard qu'envers le projet lui-même – constituent la source première de la qualité de cette thèse. Sans elles, rien de ce qui précède n'aurait été possible. Les prêtres de la

région, en particulier Mori-san, Nishiyama-san, Mori-san et Izumi-san, ont été des interlocuteurs indispensables et d'une gentillesse qui dépasse tout ce que l'on aurait pu espérer. Malgré une maîtrise de la langue japonaise encore imparfaite de ma part, ils m'ont fait une place dans leur quotidien avec une patience et une bienveillance remarquables : ils m'ont invité à une multitude d'événements, ouvert les portes de leurs sanctuaires et de leurs foyers, et consacré un temps considérable à me présenter leur vie, leurs pratiques et leur rapport au territoire. C'est ce don – car c'en est un – qui a rendu cette recherche vivante, et c'est à eux que cette thèse doit, en définitive, l'essentiel de ce qu'elle contient.

Notice sur l’IA

Par souci de transparence, il est important de préciser l'utilisation de l'intelligence artificielle dans ce travail. Dans le cadre d'un cours de premier cycle sur les sciences et les technologies, je voulais parler de ces expérience avec les étudiants et j'ai donc utilisé cette thèse comme cobaye pour explorer les limites de l'IA, qui se sont avérées nombreuses. Bien que j'aie poussé l'IA à s'engager dans une démarche de réflexion et de création, cela n'a donné lieu à aucun résultat pleinement satisfaisant. Les idées présentées dans cette thèse sont ainsi toutes les miennes.

C'est au niveau du texte que l'IA s'est révélée efficace, grâce à des corrections syntaxiques et à des suggestions visant à améliorer la structure des phrases. C'est dans cette optique que l'IA a été utilisée dans cette thèse pour améliorer le texte. Bien que son utilisation exige une réflexion critique constante, l'IA s'est avérée être un outil utile pour améliorer le style rédactionnel et réduire les erreurs au minimum. La relecture reste nécessaire, et il est important de demander à l'IA d'expliquer les modifications apportées.

Introduction

J’arrive à Minami-Sōma le 10 juin 2023, porté par le train jusqu’à la petite gare de Kashima, au nord de la ville. Dès les premiers pas, tout indique que l’on s’éloigne des pulsations frénétiques des grandes villes : pas de gratte-ciel à l’horizon, pas d’ascenseur pour quitter les quais, seulement l’air tiède et l’odeur des rizières qui commencent déjà à ourler le paysage. Aux abords de la station, des oriflammes et décorations d’un autre temps rappellent l’histoire locale : ici règne l’esprit du Nomaoi, fête guerrière et mémoire vivante du territoire. Mais un détail, presque incongru, s’impose au regard – un écran discret, installé à la sortie de la gare, affiche en chiffres lumineux le taux de radiation ambiant. Ce jour-là : 0,07 µSv/h (lire microsieverts par heure). Une valeur faible, conforme aux cartes de dispersion établies après la catastrophe par le gouvernement japonais, mais suffisante pour raviver ce que le décor tente d’apaiser. Partout dans la ville, d’autres bornes similaires veillent silencieusement, témoins persistants d’un passé encore trop proche, trop présent. Rassurant, sans l’être tout à fait. Mon souci du moment, pourtant, est plus prosaïque : comment rejoindre la maison de la famille qui m’accueille pour l’été? Ici, en pleine campagne japonaise, les distances s’étirent et les transports se raréfient. Avec mes valises à la main, je découvre que, parfois, l’entrée en terrain ethnographique commence par une simple question logistique, mais pleine de sens : comment avancer?

Je me résous finalement à prendre un taxi : la voiture s’élance, et le paysage défile. Une vallée s’ouvre devant nous, rythmée par les collines habitées et les plaines inondées. C’est le temps des rizières. En ce mois de juin, elles sont encore jeunes et fragiles, émergeant timidement de l’eau claire qui recouvre les champs. Bientôt, elles verdiront, gagneront en densité, jusqu’à ce que la récolte les transforme à nouveau. D’ici là, elles offriront, jour après jour, des reflets changeants – miroirs d’un ciel d’été chargé d’humidité. Ce trop-plein d’eau promet des semaines moites, une moiteur constante que mon corps d’origine nordique redoute déjà. Pour l’instant, pourtant, la chaleur reste clémente, comme un avertissement discret plutôt qu’une épreuve.



Figure 1. – Une vallée à Kashima, Minami-Sōma (2023)

Les premiers regards découvrent un territoire qui ne semble pas si différent d'autres régions du pays du soleil levant. Pourtant, à mesure que l'attention s'affine et que le temps s'étire, l'histoire du milieu se laisse deviner dans ses interstices. Certains détails m'apparaissent depuis l'habitacle du taxi : la zone côtière, à première vue dégagée, presque ordinaire, laisse affleurer un vide qui n'a pas encore – et qui peut-être ne sera jamais – comblé depuis le retrait de la vague, le 11 mars 2011. On y voit certes des rizières, mais aussi des cimetières, et peu d'habitations. La route elle-même raconte la catastrophe : tronçons anciens, étroits, usés par le temps, succèdent soudain à de larges voies neuves, soigneusement tracées, laissant place aux piétons et aux cyclistes. Cette cohabitation de l'ancien et du récent marque durablement le paysage, m'évoquant la pratique du *kintsugi* (金継ぎ) – cet art japonais qui consiste à réparer des céramiques brisées en soulignant leurs fractures d'or. Ici aussi, on répare et on reconstruit sans effacer complètement les lignes de rupture. Les infrastructures agissent comme la laque qui assemble, solide et nécessaire, mais ce qui m'intéressera davantage est ce qui joue le rôle de la poudre d'or : l'ensemble des gestes, des récits, des pratiques rituelles et quotidiennes par lesquels les habitants tentent de redonner au lieu une forme de cohérence sensible, une épaisseur esthétique et morale, transformant la reconstruction en un processus de recomposition du milieu plutôt qu'en un simple retour à l'état antérieur.

J’ai eu la chance d’apercevoir une première bribe de cet « or » avant même mon arrivée plus officielle sur le terrain. Durant l’hiver 2023, alors que je séjournais à Osaka pour une formation linguistique, une semaine de déplacement nous était offerte afin d’amorcer nos recherches respectives. C’est à cette occasion que j’ai rencontré quelques personnes qui deviendront par la suite des figures centrales de mon enquête. Nous étions en mars. Le calendrier s’approchait du onzième jour du mois, de l’anniversaire funeste de la triple catastrophe. Le prêtre Mori-san – personnalité respectée et profondément engagée dans sa communauté – m’a invité à assister à un rite de commémoration des catastrophes au sanctuaire de Yamada (山田神社). Ce fut pour moi la première expérience d’un rite shintō vécu d’aussi près, dans une proximité presque intime : neuf personnes étaient présentes au total, incluant moi et deux prêtres. Le sanctuaire, récemment reconstruit, se dresse sur une colline à quelques mètres seulement de la côte du Pacifique – précisément à l’endroit où la vague avait emporté l’édifice ancien ainsi que les habitations avoisinantes. Là, face à l’océan, dans un espace encore traversé par la mémoire du désastre, le rite prenait une densité particulière. Ce n’était pas un événement spectaculaire, mais un geste mesuré, fragile et persistant – une fine ligne d’or tracée au-dessus d’une fracture encore visible.

Mori-san a la délicatesse de m’inclure dans le rite et de me présenter aux quelques membres venus pour l’occasion. Cette inclusion signifie que je prends part à la cérémonie au même titre que les membres présents. Bien qu’ils soient liés depuis longtemps à ce sanctuaire, plusieurs résident désormais ailleurs dans la ville ou dans la région. Leur présence implique un déplacement volontaire, presque un retour ponctuel vers un lieu auquel ils demeurent attachés malgré la dispersion. La forme du rite s’inscrit dans la continuité des pratiques shintō que j’aurai l’occasion d’observer à maintes reprises par la suite – mêmes séquences, mêmes gestes codifiés, même désir de bonnes relations avec les esprits divins (kami)[1] – mais chaque célébration porte en elle une nuance singulière. Celle-ci revêt une tonalité particulière : elle commémore explicitement la triple catastrophe de 2011, et se déroule dans un sanctuaire reconstruit, élégant et lumineux, érigé

[1] Le shintō – qui sera davantage défini plus loin – est une religion indigène du Japon, dont l'histoire millénaire n'est pas sans ruptures ni transformations, qui cherche, à travers le rite, à inscrire l'humain dans une relation harmonieuse avec la nature, telle que représentée par les kami.

précisément là où l'ancien avait été emporté. Le lieu accueille de nouveau des rites, mais il ne retrouve pas pour autant la densité humaine d'avant 2011. La reconstruction matérielle, aussi réussie soit-elle, ne garantit pas un retour à la configuration sociale antérieure. Pourtant, ce rite commémoratif – récent dans le calendrier local – s'ancre dans une continuité symbolique plus ancienne que la catastrophe elle-même. L'institution shintō offre le cadre permettant d'inscrire l'événement catastrophique dans une temporalité plus large, où le territoire n'est pas seulement le théâtre d'une destruction, mais le support d'un lien renouvelé. Ce moment constituera pour moi une première manifestation claire de la manière dont les habitants s'efforcent de se réapproprier le lieu et de l'habiter à nouveau, non pas en effaçant la rupture, mais en apprenant à vivre au sein d'un milieu transformé.

À partir de ces premiers regards portés sur le lieu, et du temps qui s'ensuit, un constat s'impose progressivement : la reconstruction ne signifie pas la fin de la catastrophe. Plus précisément, la reconstruction ne se réduit pas à un processus matériel ou infrastructurel, et sa mise en œuvre ne marque pas, à elle seule, la clôture de l'événement. La reconstruction matérielle – bien que nécessaire – organise plutôt un horizon de possibilités à partir duquel peuvent se retisser des liens avec l'ensemble du milieu de vie. À Minami-Sōma, la catastrophe ne se donne plus à voir sous la forme de ruines spectaculaires, mais comme une présence diffuse, incorporée aux paysages, aux infrastructures et aux gestes ordinaires. Plus d'une décennie après le 11 mars 2011, elle persiste moins comme événement que comme condition d'existence, modulant les manières d'habiter, de se souvenir et de se projeter dans l'avenir.

C'est pourquoi il devient nécessaire de repenser la catastrophe – en particulier la notion de « reconstruction » – qui peinent à rendre compte de la complexité et de l'épaisseur des situations post-catastrophes. Les acteurs politiques, les fonctionnaires, les ingénieurs, lorsqu'ils sont confrontés à la reconstruction, tendent à privilégier les infrastructures, les indicateurs économiques ou les dispositifs de gestion du risque. Or, ces cadres analytiques saisissent difficilement ce qui se joue dans l'ordinaire des vies : la manière dont un milieu se recompose, non seulement sur le plan matériel, mais aussi symbolique, moral et sensoriel. En prenant en compte ces dimensions, la reconstruction

apparaît alors comme un processus à la fois social, économique et symbolique, tandis que la « normalité » ne renvoie plus à un état antérieur à 2011, mais à une stabilisation toujours provisoire du quotidien, façonnée par des réalités vécues qui demeurent inévitablement contemporaines. Pour se pencher sur ces dynamiques, c'est donc sur le milieu qu'il convient de mener l'enquête, là où le vécu prend forme.

Cette thèse s'appuie sur une enquête ethnographique menée dans la ville Minami-Sōma, située dans la préfecture de Fukushima, principalement auprès de prêtres shintō engagés dans la vie rituelle et quotidienne de la région. Le choix de l'institution shintō repose sur le rôle central qu'y jouent les prêtres dans la mise en relation des membres de la communauté, à travers les rituels et les festivals, mais aussi dans la médiation avec la nature, incarnée par les *kami*, des entités divines personnifiant les forces de la nature. En suivant les pratiques, les discours et les engagements des prêtres dans des contextes durablement marqués par la catastrophe, j'analyse comment se rejoue une relation au milieu qui ne vise ni l'effacement de la rupture ni un simple retour à l'avant, mais une forme de remédiance; concept clé développé dans cette thèse, qui désigne la manière dont des habitants, confrontés à la désarticulation de leur milieu par la catastrophe, reconstituent progressivement les liens – pratiques, affectifs et symboliques – qui les inscrivent dans un territoire habitable. Cette recherche est guidée par la question suivante : comment les habitants de Minami-Sōma recomposent-ils leur rapport au milieu – sociale, économique et symbolique – dans un contexte post-catastrophique, à travers les pratiques, les rituels et les espaces du quotidien ?

Cette thèse montre que la reconstruction post-catastrophe ne constitue pas seulement un processus technique ou politique, mais un travail continu de remédiance du milieu. Plutôt que de penser la catastrophe comme un événement clos et extérieur, elle propose de l'aborder comme une condition durable à partir de laquelle se redéploient des formes d'attachement, de ritualité et de coexistence. Dans ce contexte, l'expérience japonaise – façonnée par une histoire marquée par la récurrence des catastrophes naturelles et technologiques (Heimburger 2018; Stolz 2014; Moreau 2017) – offre un terrain particulièrement fécond pour réfléchir au rapport que les sociétés entretiennent avec leurs milieux de vie. Cette recherche ne se limite ainsi pas à l'analyse des effets de

la triple catastrophe de 2011, mais s'inscrit dans une temporalité plus large, attentive à l'épaisseur historique et communautaire à travers laquelle se construisent, se maintiennent et se transforment les manières d'habiter.

Pour ce faire, cette recherche s'appuie sur des méthodes éprouvées de la discipline anthropologique, en particulier l'enquête ethnographique de longue durée. Face à une catastrophe conçue non comme un événement ponctuel, mais comme une condition durable du milieu, l'ethnographie permet de saisir les continuités, les ajustements et les recompositions qui se déploient dans l'ordinaire des pratiques et des relations. L'attention portée aux gestes quotidiens, aux discours situés, aux espaces rituels et aux temporalités vécues constitue ainsi un choix méthodologique cohérent avec l'objet de recherche, en ce qu'elle rend perceptible ce qui échappe aux approches strictement quantitatives ou infrastructurelles. En ce sens, la démarche adoptée ne vise pas seulement à documenter les effets de la catastrophe, mais à comprendre comment un milieu se reconfigure à travers les expériences, les engagements et les attachements de celles et ceux qui l'habitent.

Cette thèse fait avancer les connaissances à la fois sur le plan empirique et théorique. Empiriquement, elle déplace le regard porté sur Fukushima en s'éloignant des approches centrées sur la gestion du risque, la gouvernance ou les indicateurs de reconstruction, pour s'intéresser aux processus ordinaires de recomposition du milieu dans la durée. En prenant les prêtres shintō comme figures nodales des réseaux communautaires, elle montre comment les rituels, les matsuri et les engagements quotidiens constituent des opérateurs concrets de remédiance. Elle contribue ainsi à l'anthropologie des catastrophes en documentant finement la manière dont une communauté continue d'habiter un territoire marqué par la contamination nucléaire, non pas en effaçant la rupture, mais en l'intégrant dans une temporalité plus longue de relations au milieu. Ce faisant, elle enrichit également les études japonaises et l'anthropologie du religieux en montrant le rôle structurant du shintō dans la médiation entre humains, non-humains et environnement dans un contexte post-catastrophique.

Sur le plan théorique, la thèse propose une conceptualisation originale de la remédiance, articulée à la notion de fûdosei (Watsuji) et aux travaux de Berque sur le

milieu, tout en dialoguant avec les débats contemporains en anthropologie environnementale. En définissant le milieu comme co-constitution dynamique des dimensions sociale, économique et symbolique au sein d'un environnement vécu, elle dépasse l'opposition classique nature/culture et propose une approche ontologique des catastrophes. La catastrophe y est pensée comme une rupture de médiance – une désarticulation des conditions d'habitabilité – et la reconstruction comme un processus de recomposition relationnelle plutôt que comme un simple rétablissement infrastructurel. Cette perspective offre un cadre analytique transférable à d'autres contextes de crises écologiques ou technologiques, en proposant de comprendre les catastrophes non comme des parenthèses historiques, mais comme des moments révélateurs et reconfigurateurs des milieux d'existence.

Une recherche anthropologique

L'héritage de la tradition méthodologique anthropologique – profondément remaniée par les critiques postmodernes (voir introduction de Comaroff et Comaroff 1991; Clifford et Marcus 1986) – invite à poser une question plus générale, qui, sans doute, ne trouvera jamais de réponse définitive, mais qui demeure centrale pour la discipline : comment fait-on de l'anthropologie et avec qui ? Une telle interrogation pourrait d'ailleurs s'étendre à d'autres champs du savoir – comment fait-on de la physique, de la psychologie ou de l'histoire – tant elle renvoie aux conditions concrètes de production des connaissances. C'est similaire pour le « qui », qui n'est pas uniquement humain – mais qui le comprend – et qui nous apporte constamment une série de questionnements méthodologiques, éthiques et épistémologiques propre à chaque pratique disciplinaire. Comme évoqué précédemment, toute discipline, et l'anthropologie ne fait pas exception, s'inscrit dans une tradition académique spécifique, dotée de méthodes, de normes et de références fondatrices (Latour et Woolgar 1986; Kuhn 1996). Le « terrain » s'est ainsi imposé comme une composante emblématique, presque constitutive, de l'identité

disciplinaire de l'anthropologie, au point de devenir un marqueur central de sa légitimité scientifique[2].

Or, cette identité disciplinaire ne se maintient pas uniquement par la transmission de méthodes ou de références, mais s'articule également autour de mécanismes institutionnels de reproduction, tels que les a analysés Pierre Bourdieu (1984; Bourdieu et Passeron 2005) et Bruno Latour (1987). Le système universitaire impose des cadres d'évaluation et de reconnaissance : l'obtention d'un doctorat, par exemple, suppose de répondre aux attentes d'un jury composé de membres du champ disciplinaire[3], appelés à juger la recherche à l'aune de normes partagées. Que l'on se situe du côté du doctorant ou de celui du professeur, la pratique scientifique implique ainsi de « jouer le jeu » : se conformer aux codes du groupe d'identification disciplinaire afin d'y être reconnu, tout en manifestant une forme d'originalité – mais jamais au point de rompre avec les conventions du champ. Dans cette perspective, toute recherche peut être comprise comme une production située, rendue possible, évaluée et validée par un collectif institutionnalisé qui en définit les conditions de légitimité.

Certains liront dans ce propos une critique, d'autres un simple constat, et d'autres encore pourront s'en déclarer en désaccord. J'y vois avant tout une reconnaissance du rôle central de l'institution qui nous abrite, nous forme et nous permet d'apprendre, de nous situer et de progresser comme chercheurs. Cette institution n'est toutefois ni homogène ni monolithique : elle est traversée de débats, de traditions théoriques et de positionnements méthodologiques qui exigent de chacun et chacune une prise de position explicite. Pour ma part, si je reconnais l'influence d'une approche herméneutique dans ma manière d'appréhender le terrain – venant de philosophes tels que Hans-Georg Gadamer, d'Augustin Berque et Watsuji Tetsuro –, je m'inscris ici dans une démarche en sciences sociales davantage ancrée dans la tradition française. Je conçois le terrain comme un espace d'objectivation possible, au sein duquel une analyse rigoureuse des formes sociales, des symboles et de l'écologie relationnelle permet d'éclairer les

[2] Nous pouvons penser à des figures classiques de la discipline, telles que Margaret Mead ([1928] 2001), Claude Lévi-Strauss ([1955] 2009), Alfred R. Radcliffe-Brown (1931), et surtout Bronislaw Malinowski ([1922] 1963).

[3] En plus de la présence parfois d'évaluateurs externes à la discipline, mais interne à l'institution universitaire.

modalités concrètes de l'existence humaine. Cette posture se distingue des approches postmodernes en ce qu'elle refuse de réduire l'ethnographie à une pure narration située, sans pour autant négliger la nécessité d'une réflexivité critique sur les conditions sociales, institutionnelles et épistémologiques de production du savoir.

Je suis également conscient de mon ancrage dans un milieu académique nord-américain, auquel je souhaite apporter un souffle inspiré par certaines pensées venues du Japon. Si l'on peut reconnaître aux approches postmodernes – influentes en anthropologie américaine et canadienne – le mérite d'avoir mis en lumière les rapports de pouvoir dans la production du savoir, la pluralité des voix et la nécessité d'une réflexivité critique (Clifford et Marcus 1986), cette approche déconstructiviste a parfois conduit à une forme de paralysie théorique, surtout au tournant du 21e siècle. Or, comprendre les expériences humaines – en particulier dans des contextes de rupture écologique ou sociale – suppose d'assumer une posture permettant une objectivation à la fois située, relationnelle et structurante. Cela dit, certaines de ces approches, entre autres le post-humanisme (Rees 2018), offrent des réflexions fort intéressantes qui m'ont aussi fait grandir intellectuellement [4]. C'est dans cette perspective que s'inscrit la présente recherche : elle s'éloigne des prétentions universalistes de la modernité comme du scepticisme relativiste postmoderne (Latour 1991), pour proposer une approche ontologique des milieux, fondée sur la médiance et la dynamique des milieux pluriels.

C'est à partir de cette compréhension située de la pratique anthropologique, attentive à ses traditions, à ses cadres institutionnels et à ses exigences scientifiques, que se déploie la démarche méthodologique adoptée dans cette recherche. Plutôt que de proposer un exposé méthodologique formel et détaché, je souhaite ici expliciter les principes et choix analytiques qui ont concrètement orienté l'enquête de terrain. Les considérations méthodologiques qui suivent constituent ainsi le socle à partir duquel se sont articulées l'observation ethnographique, l'analyse et l'interprétation des données.

[4] Ces approches ont contribué à déplacer mon regard vers des formes d'existence et de relations longtemps reléguées à l'arrière-plan analytique, en particulier dans les contextes technoscientifiques et environnementaux.

L'objectivation du terrain : En opposition à un relativisme absolu ou à une forme d'hyper-incommensurabilité (Latour 1991), je défends la possibilité d'une objectivation scientifique, sans renoncer pour autant à la réflexivité. Inspiré de Bourdieu, j'estime que l'analyse du milieu permet une objectivation rigoureuse de l'expérience, en évitant à la fois l'illusion de la neutralité et l'abandon de toute prétention analytique.

Le milieu plutôt que la culture : En m'inspirant de Berque, Watsuji, Ingold et Descola, je privilégie la notion de milieu à celle de culture, afin de penser les rapports concrets aux environnements vécus. Cette perspective vise à dépasser l'opposition classique entre nature et culture et à capter les formes d'existence situées dans leur co-constitution avec le monde environnant.

L'intégration théorie/terrain : Le terrain n'est jamais un matériau « brut », ni une simple narration ethnographique : il est toujours traversé par des concepts, des hypothèses, des cadres d'analyse. J'adopte une posture qui rejette à la fois l'empirisme naïf et la sur-interprétation textuelle, en faveur d'une articulation raisonnée entre expérience de terrain et élaboration théorique.

Le comparatif raisonné : Sans renouer avec une logique évolutionniste, le comparatisme reste pour moi un outil essentiel de décentrement théorique. À l'image de l'approche de Mauss ou de Lévi-Strauss, il permet d'éclairer certaines régularités structurelles, tout en respectant la singularité des situations et des configurations locales[5].

Après ce détour réflexif sur la place de la méthodologie dans la recherche en général – et dans cette recherche en particulier –, il convient de revenir plus concrètement aux conditions de mise en œuvre de l'enquête anthropologique. Autrement dit, il s'agit désormais de préciser comment se définit et se pratique le terrain. Dans leur ouvrage consacré à ce sujet, Beaud et Weber (2010) soulignent que le terrain constitue une démarche fondamentalement flexible, appelée à s'adapter à l'objet étudié et au milieu dans lequel se déploie la recherche. Cette souplesse, notent-ils, ne dispense toutefois pas d'une exigence de définition, tant pour des raisons scientifiques que pédagogiques.

[5] Donner ces deux anthropologues comme exemple ne veut pas dire que je suis en accord avec les comparatifs qu'ils font, j'en suis critique en fait, mais je suis d'accord sur l'idée derrière ces comparatifs.

En raison de sa nature changeante et contextuelle, le terrain ethnographique ne peut se réduire à un cadre normatif rigide – à l'image, par exemple, d'un protocole de type questionnaire –, mais il n'en demeure pas moins structuré. Certains éléments me semblent ainsi essentiels pour en proposer une définition opératoire dans le cadre de cette recherche.

Parmi ces éléments structurants, la question de la durée du terrain occupe une place centrale dans la tradition anthropologique. Dans l'imaginaire disciplinaire, le « rêve anthropologique » renvoie à un séjour d'au moins une année complète, permettant d'observer l'ensemble du cycle saisonnier et de documenter les variations annuelles de la vie sociale et environnementale. Dans le cadre de cette étude, j'ai réalisé trois séjours au Japon, répartis sur une période de plus d'un an. Un premier séjour de trois mois, à l'hiver 2023, s'est déroulé principalement à Osaka, où j'ai suivi une formation linguistique tout en amorçant les premiers contacts ethnographiques. Un second séjour, également de trois mois, a eu lieu à l'été 2023 et m'a permis de documenter la préparation et la tenue du *Sōma Nomaoi*, un matsuri (festival) emblématique de la région du Tōhoku. Enfin, un troisième séjour plus long, d'une durée de six mois, s'est déroulé de décembre 2023 à mai 2024, offrant les conditions d'une immersion plus soutenue dans les dynamiques sociales, culturelles et environnementales locales[6].

Deuxièmement, au-delà de la durée, une autre caractéristique essentielle du terrain ethnographique réside dans la nature des relations établies avec la population locale ou les groupes concernés par la recherche. Étroitement liée à la durée du terrain, cette relation change dans le temps : ceux qui, au départ, étaient des inconnus deviennent des connaissances, voire des amis. Lors de mon terrain ethnographique, ce sont les liens établis avec trois prêtres shintō en particulier qui ont constitué l'assise de cette recherche. Leur accueil généreux s'est rapidement étendu à l'ensemble de leur famille – en particulier leurs épouses – qui m'ont également grandement soutenu dans mon travail. Ces trois familles, toutes situées dans la ville de Minami-Sōma, m'ont permis de passer de nombreuses heures en leur compagnie, à discuter, observer, et apprendre à travers des

[6] Les problèmes entourant la pandémie de Covid-19 et les délais d'obtention de visa expliquent ces aller-retours.

échanges riches en savoirs et en expériences. Bien qu'ils ne soient pas les seuls interlocuteurs rencontrés durant mon terrain, ces trois prêtres – tous âgés et respectés localement – ont agi comme figures-pivots. Par leur intermédiaire, j'ai été introduit auprès d'une grande diversité d'acteurs issus de milieux socio-économiques variés, élargissant ainsi considérablement la portée de l'enquête.

Cette position de figures-pivots s'est manifestée de manière particulièrement éloquente lors d'un moment précis du terrain. Je me souviens particulièrement d'un moment marquant, alors que j'étais avec l'un de ces prêtres et son épouse dans un petit restaurant près de leur sanctuaire, dans le quartier de Kashima, après un rituel. La quasi-totalité des clients présents est venue saluer le prêtre, interrompant brièvement notre repas. Il portait ce jour-là son habit cérémoniel, ce qui le rendait aisément identifiable, mais cette scène illustre de manière éloquente le respect dont jouissent les prêtres shintō dans leur communauté, ainsi que le capital social considérable qu'ils mobilisent. Leur position centrale dans les réseaux relationnels locaux a constitué un point d'entrée précieux pour explorer les dynamiques sociales et les formes de reconfiguration communautaire dans un contexte post-catastrophe.

Troisièmement, le terrain ethnographique se définit également par les modalités de présence et d'engagement du chercheur, au premier rang desquelles figure l'observation participante. Certains auteurs préfèrent parler de « participation observante » (Bastien 2007), mettant ainsi l'accent sur la participation active du chercheur plutôt que sur la simple observation. Par ailleurs, il est essentiel de rappeler qu'en contexte ethnographique, le chercheur ne se limite pas à observer un terrain extérieur : il devient lui-même un élément de ce terrain. Sa présence, ses actions et ses échanges ont des effets – parfois discrets, parfois significatifs – sur la vie des personnes rencontrées. Cela impose une réflexion approfondie sur la position du chercheur en tant qu'anthropologue. Comme le souligne Pierre Bourdieu, il ne s'agit pas simplement d'analyser un monde étranger, mais aussi d'objectiver les conditions sociales et intellectuelles qui rendent possible cette analyse :

> Ce qu'il s'agit d'objectiver, en effet, ce n'est pas l'anthropologue faisant l'analyse anthropologique d'un monde étranger, mais le monde social qui a fait l'anthropologue et l'anthropologie consciente ou inconsciente qu'il engage dans

> sa pratique anthropologique; pas seulement son milieu d'origine, sa position et sa trajectoire dans l'espace social, son appartenance et ses adhésions sociales et religieuses, son âge, son sexe, sa nationalité, etc., mais aussi et surtout sa position particulière dans le microcosme des anthropologues. (Bourdieu 1978, 44-45)

Cette objectivisation participante prend tout son sens dans la durée du terrain. Un séjour prolongé permet non seulement de mieux comprendre les pratiques des personnes rencontrées, mais aussi de devenir, à notre tour, un sujet d'intérêt pour elles. Si je posais des questions sur leur mode de vie, il n'était pas rare que mes interlocuteurs fassent de même à mon égard. Lors de nombreux repas ou festivités, j'étais souvent celui à qui l'on posait des questions, et ces échanges réciproques faisaient pleinement partie du processus ethnographique.

Le dernier point soulevé par Pierre Bourdieu – à savoir la position du chercheur dans le champ des anthropologues – est sans doute le plus délicat à appréhender directement sur le terrain. J'ai néanmoins choisi de l'aborder explicitement avec mes principaux interlocuteurs, en particulier les trois familles de prêtres shintō qui ont constitué l'assise de cette recherche. Ces échanges ont fréquemment donné lieu à des discussions intellectuelles stimulantes, notamment autour du concept de médiance (*fûdosei*), tel que développé par Watsuji. L'intégration de références issues de la philosophie japonaise dans mes réflexions anthropologiques semblait susciter un intérêt particulier chez mes hôtes, qui y ont vu une manière cohérente et intelligible de situer mon approche. Ces dialogues ont ainsi contribué à inscrire la recherche dans une perspective explicitement relationnelle et dialogique, où la position du chercheur, ses cadres conceptuels et ses choix théoriques faisaient eux-mêmes partie de l'enquête.

L'ensemble des éléments évoqués jusqu'ici – qu'il s'agisse de la posture du chercheur, de l'observation participante ou des interactions prolongées avec les membres de la communauté – s'inscrit dans une approche holiste, au cœur de la démarche anthropologique. Cette perspective, constitutive de l'anthropologie en tant que science sociale, repose sur l'idée que l'enquête ethnographique permet de saisir conjointement les événements extraordinaires et les aspects les plus ordinaires du quotidien. Loin d'être anecdotiques, ces situations dites « banales » se révèlent souvent particulièrement

fécondes pour comprendre la complexité d'un milieu de vie, ainsi que les modalités concrètes par lesquelles il se maintient, se transforme et se recompose.

Observer et participer : quoi et comment

Le premier axe du travail d'observation a porté sur l'état des sanctuaires shintō, entendus comme des éléments structurants de l'espace symbolique et rituel local. Cette enquête s'est déployée tout au long de mon séjour sur le terrain, en raison de la forte densité de sanctuaires présents dans la ville de Minami-Sōma et de leur inscription fine dans les dynamiques locales. Au total, soixante-six sanctuaires ont été visités : trente dans le district de Kashima, trente et un à Haramachi et cinq à Odaka[7]. À ces observations se sont ajoutées des visites ponctuelles dans les villes voisines, notamment Sōma au nord, ainsi que Namie et Futaba au sud, permettant d'inscrire les données recueillies dans un contexte régional plus large.

La recherche portant sur ces sites s'est appuyée sur une méthode combinant plusieurs outils : la prise de notes systématique dans un carnet d'observation lors des visites, la photographie de l'ensemble des éléments présents sur le site – avec une attention particulière portée aux traces de la catastrophe, aux dommages encore visibles et aux réparations effectuées –, ainsi que la mesure du niveau de radiation à l'aide d'un détecteur portable. Cette dernière donnée permettait de relever d'éventuelles tendances ou corrélations entre l'état matériel des lieux et le degré de contamination environnementale. Dans certains cas, des prêtres m'ont accompagné lors de ces visites, apportant des précisions contextuelles précieuses sur l'histoire des lieux, les efforts de reconstruction ou encore les pratiques cultuelles en transformation, ouvrant ainsi la voie à une enquête portant également sur les dimensions symboliques et religieuses de ces espaces.

Au-delà de l'observation physique des lieux, une autre dimension de l'enquête a consisté à s'intéresser sur les kami vénérées dans chacun des sanctuaires visités.

[7] La plus faible démographie, la difficulté d'accès au sanctuaire et le nombre moins élevé de sanctuaires expliquent le nombre plus bas pour cette région. Toutefois, des recherches futures devront s'y attarder davantage.

D'ordre générale, chaque sanctuaire est le lieu d'un kami en particulier[8], avec plusieurs autres kami qui peuvent aussi résider sur le lieu du sanctuaire[9]. En plus de la recherche en personne, cela a été complétée par la consultation de ressources shintō en ligne, qui fournissent des informations précieuses sur les principales divinités, leurs caractéristiques et les récits mythologiques qui leur sont associés. Ces données ont permis d'approfondir la compréhension du rôle symbolique des sanctuaires dans la structuration religieuse et historique du territoire. Par ailleurs, les entretiens menés avec plusieurs prêtres ont enrichi cette documentation en apportant des précisions sur la reconstruction des sanctuaires au cours des dernières années, ainsi que sur les usages rituels maintenus ou transformés depuis la catastrophe. Ensemble, ces observations ont permis d'esquisser une cartographie partielle du paysage shintō régional, en s'appuyant sur un échantillonnage représentatif, reposant sur un nombre élevé de sanctuaires observés.

Deux éléments majeurs ressortent de cette enquête : d'une part, les données recueillies éclairent de manière fine les dynamiques de reconstruction des quartiers et des infrastructures cultuelles; d'autre part, elles offrent un accès privilégié à l'histoire locale des communautés, telle qu'elle se transmet à travers les lieux de culte, les récits mythologiques et les pratiques rituelles. Les sanctuaires proposent ainsi un double niveau de lecture permettant de mieux comprendre les communautés locales. D'une part, ils fournissent des informations sur l'état physique des lieux, les dommages subis, les réparations entreprises ou encore les niveaux de radiation mesurés. D'autre part, ils rendent visible la relation entre les habitants et leur milieu de vie – une relation incarnée, vécue et inscrite dans les pratiques, les symboles et les usages quotidiens.

Les sanctuaires, à ce titre, remplissent une double fonction : ils font à la fois partie intégrante de l'environnement – en tant qu'éléments matériels inscrits dans le paysage – et sont le produit d'un processus historique de co-construction entre les communautés

[8] Certains ont des noms et font partie du panthéon shintō tel qu'inscrit dans les deux principaux livres du shintō : le Kojiki (712) et le Nihon Shoki (720). D'autres sanctuaires sont dédiés à des kami sans nom, comme le Ta Jinja, le sanctuaire des rizières, où un kami sans nom – mais spécifique au riz – y réside. Il existe une multitude de kami sans nom, sans place spécifique dans la mythologie, mais qui sont importants localement.

[9] Les sanctuaires auront parfois plusieurs bâtiments dédiés à chacun un kami, d'autres auront des objets naturels marqués que l'on appelle Yorishiko (依り代). Ces derniers témoignent de la présence des kami.

humaines et leur milieu. En tant que témoins des efforts de reconstruction, ils permettent tout d'abord d'en apprendre sur les dynamiques de réhabilitation post-catastrophe, en révélant à la fois l'importance accordée à ces lieux par les habitants et les défis concrets qu'implique leur restauration (manque de ressources, priorités divergentes, zones toujours contaminées, etc.).

Mais les sanctuaires offrent également une lecture plus profonde, en donnant accès à des traces historiques des relations au milieu. En tant que résidences des kami, ils incarnent des récits cosmogoniques et des ancrages symboliques spécifiques, inscrits dans la longue durée. Par exemple, le sanctuaire de Kanasa (金砂神社) abrite une divinité associée au sable ferreux. Si ce lien peut sembler obscur dans le paysage actuel – situé à proximité de la mer – il fait en réalité écho à une ancienne industrie métallurgique datant de plus de mille ans, à une époque où les rivières transportaient du sable noir, riche en minerai de fer. De ce point de vue, les sanctuaires agissent comme des marqueurs historiques de la relation entre humains et milieu, offrant, pour reprendre un terme emprunté à l'archéologie, une forme de datation relative des usages, des croyances et des formes d'habiter passées.

Les sanctuaires sont également des lieux d'organisation de divers événements, en particulier les matsuri, ces festivals qui ponctuent le calendrier rituel local. Leur forme et leur ampleur varient considérablement alors que dans la majorité des cas auxquels j'ai assisté, il s'agissait de célébrations de petite envergure, organisées au sein de la communauté, avec la participation d'un nombre restreint d'habitants. Souvent, une seule personne par maisonnée était présente – majoritairement des hommes[10]–, reflétant une certaine structuration genrée de la participation rituelle.

Mon niveau d'implication dans ces événements a lui aussi été variable. Le prêtre en chef dirige la cérémonie, tandis que les membres de la communauté participent à l'installation du site, à la préparation des décorations ou à la disposition des chaises. Il m'a été possible de contribuer à ces tâches et dans certains cas, j'ai été intégré de manière informelle au déroulement du rituel, jusqu'à être invité, comme les autres

[10] Il y avait aussi des femmes présentent, et rien n'empêche qu'elles viennent ou non selon les prêtres.

participants, à me présenter devant le kami – un moment fort de la cérémonie. Lors d'événements plus officiels, cependant, ma posture a été celle d'un observateur extérieur. Ce fut notamment le cas lors du *Sōma Nomaoi* (chapitre 3), un festival spectaculaire et codifié mettant en scène des cavaliers samouraïs, où ma participation s'est limitée à l'observation des trois journées de compétitions. Après tout, n'étant pas samouraï, ma position en retrait s'imposait d'elle-même. En revanche, dans le cadre du *Hibuse Matsuri* (chapitre 4), un autre festival ancien, tous les membres de la communauté étaient invités à y prendre part. J'ai ainsi pu y participer activement, dans le froid de la nuit hivernale et au contact direct de l'eau purificatrice.

Une autre forme de participation à laquelle j'ai pris part a été l'assistance logistique et matérielle à la préparation des événements rituels. Cette implication m'a permis d'accéder à ce que l'on pourrait appeler « l'envers du décor » du travail sacerdotal – tout ce qui précède le moment visible du rituel : la planification, la logistique, le nettoyage et les préparatifs symboliques. Bien sûr, certaines tâches spécifiques, comme la rédaction des textes sacrés récités devant les *kami*, demeuraient l'apanage exclusif des prêtres. Néanmoins, j'ai pu contribuer à plusieurs activités essentielles, telles que la confection et la distribution d'amulettes (*omamori*), le nettoyage et l'entretien des sanctuaires, le transport d'objets rituels ou encore l'accueil lors d'une réunion importante réunissant les représentants shintō de la région de Sōma.

Il m'est ainsi arrivé de passer plusieurs journées dans un sanctuaire, m'occupant de l'entretien du site : balayer, réorganiser l'espace, veiller à ce que tout soit propre et esthétique à l'approche d'un événement. Être « à la disposition » des prêtres dans ce contexte m'a offert une position d'aide informelle mais régulière, favorisant non seulement la confiance, mais aussi l'accès à une multitude de détails du quotidien rituel, souvent invisibles aux visiteurs. Ces moments de travail partagé ont constitué des occasions précieuses pour comprendre, par la pratique, les rythmes du religieux local et la matérialité discrète du soin apporté aux lieux sacrés.

Cette participation active m'a permis de suivre les prêtres dans leur quotidien, d'observer leur travail de près et, surtout, d'être en contact avec un large éventail de personnes et de lieux. En effet, la fonction de prêtre shintō dépasse largement la simple

mise en œuvre de rituels : elle consiste également en un travail de mise en communauté, une médiation sociale constante entre les individus, les familles, les institutions locales et les entités divines. C'est à travers cette position que les prêtres deviennent des figures nodales du tissu social, et c'est précisément en les accompagnant que j'ai pu élargir progressivement mon propre réseau de relations sur le terrain.

Dans le cadre des matsuri, cette proximité m'a permis de me rapprocher de plusieurs acteurs clés, parfois difficilement accessibles autrement. Par exemple, à l'occasion du *Sōma Nomaoi*, j'ai pu entrer en contact avec des membres de familles de samouraïs, des commerçants locaux, des organisateurs ainsi que des représentants des institutions municipales. Ces rencontres ont été rendues possibles par la confiance accordée par les prêtres et par ma présence soutenue dans les coulisses de la vie rituelle locale. Plusieurs entretiens formels ont d'ailleurs découlé de ces liens tissés progressivement, illustrant l'importance de l'implication ethnographique dans la construction d'un terrain d'enquête riche, vivant et profondément situé.

Ce contact privilégié avec la population, initialement établi par l'intermédiaire des prêtres, m'a également permis de prendre part à diverses activités communautaires dépassant le cadre strictement religieux. Même en dehors du shintō, la participation à des événements publics, à des présentations muséales ou à des initiatives éducatives locales constitue un vecteur essentiel d'ancrage dans le milieu. Ces moments de vie collective offrent ainsi d'autres points d'entrée pour comprendre les dynamiques sociales, les mémoires partagées et les savoirs territorialisés.

Par exemple, j'ai assisté à une activité de découverte de la géologie locale, organisée par des professeurs universitaires et très populaire auprès des jeunes. Cet événement, bien qu'éloigné des sphères rituelles, m'a offert une perspective différente sur le rapport au territoire, cette fois sous un angle scientifique et pédagogique. De la même manière, ma participation à des présentations d'histoire et d'archéologie locales, souvent tenues dans des musées ou des centres culturels, m'a permis d'enrichir ma compréhension du passé régional, tel qu'il est transmis et valorisé par les institutions locales. J'ai également participé à des événements similaires touchant à d'autres secteurs, comme la culture ou les arts. Ces expériences, bien que parallèles à mon

enquête principale sur le shintō, s'inscrivent pleinement dans une approche holiste du terrain, où chaque modalité d'interaction contribue à éclairer les multiples facettes du milieu étudié.

Si j'ai déjà évoqué les matsuri liés au shintō, il est important de souligner qu'il existe également des matsuri civils, organisés en dehors du cadre des sanctuaires par des entités non religieuses. Ces festivals, bien que parfois inspirés de traditions religieuses, sont portés par des institutions laïques, telles que les administrations municipales, les écoles ou des comités citoyens. Un exemple notable est la fête d'*Obon* (お盆), célébrée à la fin de l'été et traditionnellement associée au bouddhisme en tant que fête des morts. À Minami-Sōma, toutefois, son organisation relève de la municipalité, ce qui illustre bien la sécularisation partielle de certaines pratiques culturelles. Ce phénomène n'est pas propre à cette région : lors de mes recherches de maîtrise à Sapporo, j'avais déjà observé une dynamique similaire (Châteauneuf 2019).

Parmi les exemples recueillis au cours de cette recherche, le *Samurai Festival* constitue un cas particulièrement révélateur (chapitre 5). Organisé en marge du *Sōma Nomaoi*, ce festival ne relève pas des autorités religieuses, mais constitue une initiative étudiante. Des élèves du secondaire ont imaginé et mis sur pied cet événement printanier, incluant une reconstitution théâtralisée d'une bataille historique entre le clan Date et le clan Sōma, avec la participation volontaire de membres de la communauté. J'ai eu l'occasion de prendre part à cette « bataille » en tant que fantassin – une expérience à la fois ludique, symbolique et révélatrice des usages contemporains de l'histoire locale. Cet exemple témoigne d'une appropriation créative du patrimoine culturel par les jeunes générations, ainsi que d'une forme de participation communautaire renouvelée, ancrée dans un imaginaire collectif partagé, mais sans médiation religieuse directe.

Ensuite, mon intérêt pour la localité et son histoire m'a également conduit à mener des recherches dans les musées locaux. J'ai déjà mentionné certaines présentations muséales auxquelles j'ai assisté ; il convient d'y ajouter des expositions consacrées à la triple catastrophe de 2011 ainsi qu'à l'histoire du Sōma Nomaoi. Ces expositions – qu'elles soient permanentes ou temporaires – ont constitué des ressources précieuses pour comprendre les représentations locales du passé, les récits mémoriels

institutionnalisés, ainsi que les formes de transmission culturelle à destination du public. Lors de ces visites, j'ai systématiquement pris des notes et, lorsque cela était autorisé, des photographies, afin de constituer une base documentaire complémentaire à mes observations de terrain. Ces données m'ont permis de situer certaines pratiques actuelles dans un cadre historique plus large, mais aussi de saisir la manière dont les événements récents – notamment la catastrophe nucléaire – sont mis en récit dans l'espace public.

Par ailleurs, la bibliothèque municipale de Minami-Sōma a joué un rôle tout aussi important dans le processus de documentation. Elle m'a donné accès à une série d'ouvrages traitant de l'histoire de la ville, de ses transformations sociales, de ses traditions culturelles et religieuses, ainsi qu'à des publications produites localement après la catastrophe. Elle constitue également un lieu de travail particulièrement propice à la recherche : bibliothèque récente et soignée, elle agit aussi comme un espace de diffusion d'informations sur les diverses activités locales. Ces ressources écrites, combinées aux matériaux muséographiques, ont enrichi mon regard d'ethnographe en me permettant d'ancrer mes observations dans une trame historique et narrative plus vaste.

Pour compléter les informations recueillies dans les musées et les archives locales, j'ai également mené des rencontres avec des citoyens aînés, afin de recueillir leur mémoire du territoire et leur connaissance de son histoire. Parmi eux, un homme résidant dans le quartier de Kashima s'est avéré particulièrement précieux pour ma recherche. Passionné par la transmission du patrimoine local, il avait rassemblé, sous la forme d'un petit guide, une documentation riche sur divers éléments du milieu : sanctuaires, rivières, arbres remarquables, sites anciens – autant de marqueurs territoriaux auxquels il associait de courtes descriptions retraçant leur origine, leur signification symbolique et leur transformation au fil du temps.

Dans le cadre de nos échanges, il m'a également conduit dans la partie plus montagneuse de la région, à l'ouest de Minami-Sōma, afin de me présenter *in situ* ces lieux marquants (chapitre 4). Cette exploration du terrain avec un informateur local m'a offert une lecture médiale du paysage, bien différente de celle proposée par les institutions muséales ou les récits officiels. À travers ses récits et sa cartographie personnelle, il devenait alors possible de repérer les ruptures médiales – ces décalages ou

réajustements dans la relation entre les humains et leur milieu – en comparant la mémoire des lieux avec les transformations survenues depuis la triple catastrophe de 2011. Ce type de documentation vernaculaire, ancré dans une connaissance intime du territoire, a constitué une source précieuse pour enrichir la dimension historique de ma réflexion sur les recompositions environnementales, culturelles et symboliques en contexte post-catastrophique.

Finalement, l'observation participante s'inscrit également dans l'expérience vécue du milieu, au-delà des seuls événements formels ou des interactions ciblées. À travers l'ensemble des activités de recherche, mais aussi dans le fil du quotidien qui se construit progressivement en tant que chercheur et habitant temporaire, j'ai été immergé dans une dynamique d'appréhension sensible et incarnée du territoire. Cette immersion implique une attention constante aux détails de la vie ordinaire : les déplacements entre les sanctuaires, les trajets de la gare jusqu'à mon logement, les conversations informelles échangées dans les commerces de quartier ou encore les réactions partagées face à la météo, aux actualités locales et aux rythmes saisonniers.

Entretiens semi-dirigés et discussions

L'observation participante a été complétée par la tenue d'entretiens semi-dirigés, dans le but d'approfondir certains aspects des parcours de vie, du quotidien, des visions du monde et, plus largement, du rapport au milieu. Au total, 18 entretiens enregistrés ont été menés. Dix d'entre eux ont été réalisés auprès de prêtres de la région, dont trois ont fait l'objet de plus d'une séance au cours de mon séjour, ce qui a permis d'approfondir certains sujets au fil de mes propres apprentissages et observations. Les participants étaient en très grande majorité des hommes. Cette dynamique de genre était particulièrement manifeste chez les prêtres, les entretiens formels étant généralement réservés aux hommes. En dehors de ce cadre formel, toutefois, les épouses des prêtres – qu'elles soient elles-mêmes prêtresses ou non – se sont révélées des informatrices essentielles. De l'aveu même de leurs maris, elles jouent un rôle tout aussi crucial dans cette pratique, bien que la séparation genrée en réserve la conduite formelle aux hommes.

La structure de ces entretiens variait selon le contexte, allant d'une forme classique, individuelle, à une forme d'entretien en groupe. Dans les entretiens individuels,

un rendez-vous était fixé chez la personne interviewée, et la rencontre durait généralement entre une et quatre heures. Dans les entretiens de groupe, il est arrivé à diverses reprises que plusieurs personnes autres que l'« interviewé » soient présentes lors d'un même entretien, parfois invitées de manière spontanée. Les raisons de ces présences étaient multiples : certaines souhaitaient entendre ce que la personne interrogée avait à dire, tandis que d'autres posaient elles-mêmes des questions, transformant alors l'entretien en une forme de conversation collective. Ce qui était le plus intéressant dans ce format, ce sont les questionnements que certaines personnes locales soulevaient, qui enrichissaient certainement les discussions en cours.

Un exemple marquant est celui d'un jeune prêtre affilié à l'un des trois sanctuaires liés au festival du *Sōma Nomaoi* : deux autres personnes se sont jointes à la rencontre et ont activement participé à la discussion. Il arrivait également que les personnes ayant facilité la prise de contact ou organisé la rencontre demeurent présentes durant l'ensemble de l'entretien. Cette configuration met en lumière l'importance des dynamiques de groupe dans ce contexte, ainsi qu'une certaine mise en retrait de l'individualité au profit d'un échange plus collectif. Elle reflète également une curiosité partagée, notamment lorsqu'il s'agissait d'acteurs impliqués dans des rôles de samouraïs. Dans la quasi-totalité des cas, les personnes présentes étaient japonaises et originaires de la région, à l'exception notable de la participation du professeur Boret à quelques entretiens et discussions.

Un choix terminologique mérite d'être justifié d'emblée : le terme *samouraï* est employé tout au long de cette thèse pour désigner les participants en armure du Sōma Nomaoi, bien que le statut officiel de samouraï ait été aboli au Japon dès 1868, avec la restauration de Meiji et le démantèlement du système des classes sociales hérité de l'époque d'Edo. Ce choix n'est pas une facilité rhétorique ni une concession à l'exotisme, mais répond à un souci de fidélité ethnographique. Revêtir l'armure pour le Nomaoi n'est en effet pas une simple performance ponctuelle, circonscrite aux trois jours du festival : c'est un engagement qui s'étend sur l'année entière, exigeant l'entretien méticuleux de pièces d'armure parfois transmises depuis plusieurs générations, un entraînement physique et équestre soutenu, ainsi que l'acquisition progressive d'un habitus – une

tenue, une gestuelle, une manière d'occuper l'espace public – dont la maîtrise confère à celui qui l'incarne un prestige social reconnu au sein de la communauté locale. Nommer ces participants simplement « cavaliers » ou « figurants costumés » risquerait ainsi de banaliser l'ampleur réelle de cet investissement et de manquer l'atmosphère de sérieux, voire de gravité cérémonielle, qui se dégage sur le terrain lors des préparatifs comme de l'événement lui-même. Employer le terme samouraï permet en outre de mettre en évidence un principe plus général qui traverse cette thèse : au Japon, et tout particulièrement dans le rapport des sociétés locales à leur histoire et à leur milieu, la continuité importe souvent davantage que la rupture institutionnelle formelle. Que le statut juridique de samouraï n'existe plus depuis plus d'un siècle et demi n'empêche pas ses descendants de revendiquer, à travers la pratique du Nomaoi, une filiation vécue et incarnée avec cette figure historique; une continuité qui, comme on le verra, trouve un écho significatif dans la manière dont les résidents de Minamisōma se rapportent également à la rupture du 11 mars 2011.

Pour revenir aux entretiens, bien que ce mode de rencontre collective diffère du modèle plus intime et individuel généralement enseigné dans les formations universitaires, j'ai développé une appréciation pour cette forme plus ouverte d'échange. Une adaptation éthique a toutefois été nécessaire : j'ai toujours demandé la permission à l'ensemble des personnes présentes pour enregistrer les discussions, en m'assurant que le consentement était obtenu au même titre que celui de la personne initialement interviewée. Cette attention a contribué à instaurer une atmosphère détendue et conviviale, propice à des échanges spontanés, parfois même transformés en véritables discussions de groupe. Cela s'est révélé d'autant plus pertinent dans un contexte où mes compétences linguistiques me permettaient de mener un entretien, mais limitaient la formulation de sous-questions spontanées.

Ces moments ont souvent eu des effets inattendus mais positifs : ils ont permis à des membres de la communauté de découvrir ou de redécouvrir certains aspects de leur propre milieu, ou encore d'en apprendre davantage sur les expériences d'autrui. Je considère que cet effet de mise en relation – ou de reconnexion – constitue une dimension précieuse du travail ethnographique. De plus, les questions posées entre membres de la

communauté se sont révélées particulièrement riches, en raison de leurs références partagées, parfois plus profondes ou plus immédiates que celles que j'aurais pu formuler en tant que chercheur extérieur. Au final, ces formats collectifs ont souvent donné lieu à des entretiens plus denses, plus nuancés et parfois plus complets que ceux menés en tête-à-tête – bien que ces derniers aient également eu leur place au cours de l'enquête.

Le premier groupe d'intérêt avec lequel j'ai pu mener des entretiens approfondis a été celui des prêtres. Comme mentionné plus tôt, le groupe de trois prêtres m'a accordé beaucoup de temps, tant dans le cadre d'entretiens formels que lors d'échanges plus informels. D'autres rencontres ont également eu lieu avec des prêtres de la région. Les entretiens menés avec les premiers mentionnés se sont souvent révélés les plus longs, s'étendant de deux heures à, dans certains cas, une journée complète d'échanges. La générosité de ces interlocuteurs, en termes de disponibilité, a été particulièrement remarquable. Cette situation contrastait avec celle d'autres membres de la communauté, pour qui la question du temps disponible se posait plus fréquemment : les entretiens étaient alors généralement limités à deux heures maximum – ce qui demeure en soi très appréciable. Ce décalage a toutefois permis une plus grande profondeur d'analyse dans les échanges avec les prêtres, enrichissant considérablement la compréhension de leur rôle, de leurs pratiques et de leur vision du monde.

Le deuxième groupe avec lequel j'ai mené des échanges significatifs regroupe les acteurs impliqués dans le Sōma Nomaoi, à l'exception des prêtres déjà abordés, bien qu'ils soient eux aussi partie prenante de ce matsuri. Plusieurs personnes, de manière plus ou moins directe, ont été rencontrées dans ce cadre. La majorité des échanges ont pris la forme de discussions informelles, souvent liées à ma participation à des activités communautaires en lien avec le festival. L'entretien le plus important que j'ai réalisé auprès de ce groupe a été celui mené une personne ayant l'un des postes les plus élevés dans la hiérarchie des samouraïs contemporains[11].

[11] Il convient de préciser que le poste le plus prestigieux, celui de commandant suprême, est occupé par un descendant direct de la famille Sôma, anciennement seigneur (*daimyo*) de la région. Or, au moment de mon séjour, le jeune homme occupant cette fonction n'avait que quinze ans. Par respect pour les règles éthiques de la recherche, notamment en ce qui concerne la non-participation des mineurs, je me suis concentré sur un interlocuteur plus âgé, disposant d'une longue expérience au sein de l'organisation du festival.

Par ailleurs, j'ai également pu échanger avec plusieurs employés municipaux de la ville de Minami-Sōma. Dans ces cas, il ne s'agissait pas d'entretiens enregistrés au sens formel du terme, mais plutôt de discussions informelles menées lors de visites à l'hôtel de ville ou sur différents lieux de travail. Ces échanges m'ont permis de poser des questions sur leurs fonctions, particulièrement en lien avec l'implication de la municipalité dans la vie culturelle et les efforts de reconstruction post-catastrophe. Bien que je n'aie pas réussi à obtenir un entretien avec le maire, ces contacts m'ont néanmoins permis de mieux comprendre le fonctionnement administratif local et les priorités municipales. Grâce à ces échanges, j'ai pu recueillir des informations précieuses sur la gestion de la ville, notamment en ce qui concerne les domaines de la santé, de l'éducation, de l'économie et de l'aménagement du territoire. Un document produit par la municipalité de Minami-Sōma, inclus en annexe de cette thèse, constitue à cet égard une source de référence importante pour dresser un état des lieux général de la ville dans les années suivant la catastrophe.

Enfin, des rencontres informelles avec une diversité de groupes ont également enrichi mon terrain. Certaines de ces interactions ont eu lieu de manière spontanée, lors de promenades ou de discussions impromptues dans les espaces publics. D'autres ont été organisées à l'avance, comme ce fut le cas d'un groupe de femmes âgées du quartier de Kashima, qui se réunit une fois par mois au domicile de l'une d'entre elles. Ces rencontres sont l'occasion pour elles d'échanger, de chanter ensemble et de partager des souvenirs autour d'un thé. D'autres interactions imprévues ont parfois mené à des discussions de groupe tout aussi riches, ancrées dans la convivialité du quotidien.

L'ensemble de ces moments, qu'ils soient planifiés ou spontanés, a permis une participation plus intime à la vie communautaire. Ils m'ont offert un accès précieux à des formes d'échange ordinaires, à la fois simples et profondément révélatrices des préoccupations, des plaisirs et des dynamiques sociales du moment. Par leur caractère moins institutionnalisé, ces rencontres ont ainsi joué un rôle essentiel dans ma compréhension des milieux de vie locaux et dans l'établissement de liens humains au-delà des cadres formels de l'enquête.

Architecture de la thèse

Dans le chapitre 1, je poserai les bases d'un cadre théorique à partir duquel seront analysées la relation au milieu dans un contexte post-catastrophe, qui a profondément affecté les conditions matérielles, sociales et symboliques de la vie à Fukushima. Il s'agit de doter la recherche d'outils conceptuels capables de penser la catastrophe comme une relation entre les êtres humains et leur milieu de vie, et la reconstruction comme un processus de recomposition ontologique plutôt que comme un simple retour à l'ordre antérieur.

Je débuterai sur une discussion du concept de milieu – *fûdo* (風土) –, tel qu'élaboré par Watsuji et repris par Berque, en dialogue avec les débats contemporains en anthropologie autour du tournant ontologique. Contre une conception dualiste opposant nature et culture, le milieu est défini comme un espace relationnel indissociable de l'existence humaine : il n'existe pas de vivant sans milieu, pas plus qu'il n'existe de milieu sans vivant. L'humain est ainsi pensé comme un être fondamentalement médial, dont l'existence se déploie dans une co-constitution permanente avec son environnement vécu. Cette perspective permet de dépasser à la fois l'objectivisme environnemental et le subjectivisme phénoménologique, en proposant une compréhension relationnelle de l'être-au-monde.

Afin de rendre ce concept opératoire pour l'analyse ethnographique, j'introduis une distinction analytique entre trois dimensions du milieu : le milieu social, le milieu économique et le milieu symbolique, tous trois englobés dans un milieu environnemental plus vaste. Inspirée des travaux de Bourdieu, cette typologie ne conçoit pas ces dimensions comme des capitaux ou des ressources mobilisables, mais comme des conditions ontologiques d'existence. Le milieu social renvoie aux réseaux de relations et aux formes de sociabilité qui rendent possible l'être-ensemble ; le milieu économique désigne l'ensemble des conditions matérielles, sensorielles et énergétiques nécessaires à la subsistance et à la vie quotidienne ; le milieu symbolique, enfin, englobe les systèmes de sens – récits, rites, cosmologies, langages – par lesquels les individus donnent forme et cohérence à leur monde.

Le chapitre montre ensuite comment la catastrophe agit comme une rupture de la médiance : un moment où ces différents milieux se désarticulent simultanément, faisant basculer l'environnement vécu dans un *milieu-chaos*. *Le milieu-chaos*, concept développé en relation avec la remédiance, c'est – pendant un moment – une rupture médiale entre un groupe ou une personne et son milieu de vie. Dans cette configuration, les repères sociaux, économiques et symboliques s'effondrent ou deviennent instables, rendant l'habiter problématique, voire impossible. La catastrophe n'est alors ni un simple événement naturel, ni une parenthèse historique, mais un événement ontologique qui révèle la fragilité des médiations ordinaires et met à nu les réseaux du monde vécu.

C'est à partir de cette rupture que je développe le concept central de remédiance, entendu comme le processus par lequel les communautés tentent de recréer des formes d'habitabilité dans un milieu transformé. La remédiance ne correspond ni à une restauration à l'identique ni à une adaptation purement technique : elle engage la recomposition simultanée des liens sociaux, des conditions matérielles d'existence et des cadres symboliques de sens. Le chapitre analyse ainsi comment, dans l'après-catastrophe, les pratiques rituelles, les récits, les réorganisations économiques et les solidarités locales participent à une tentative collective de redonner cohérence et stabilité au monde.

Enfin, ce cadre théorique est explicitement articulé à la démarche empirique de la thèse. En définissant la médiance comme une relation observable et analysable, j'affirme la possibilité d'une objectivation interprétative de l'expérience humaine, attentive aux pratiques, aux discours, aux artefacts et aux rythmes du quotidien. Il prépare ainsi le passage vers les chapitres suivants, qui mobiliseront cette grille d'analyse pour examiner, à partir du terrain de Minami-Sōma, les formes concrètes de recomposition du milieu post-catastrophique, notamment à travers les pratiques shintō, les matsuri et les engagements quotidiens des habitants.

Dans le deuxième chapitre, je propose une mise en contexte approfondie du terrain de recherche en situant la triple catastrophe de mars 2011 dans l'épaisseur historique, géographique, sociale et symbolique de la préfecture de Fukushima. Loin de réduire cette région à l'image désormais mondialisée du désastre nucléaire, je cherche à restituer

Fukushima comme un territoire habité de longue date, porteur de pratiques, de mémoires et de relations au milieu qui précèdent largement l'événement catastrophique, tout en étant durablement reconfigurées par celui-ci. Il s'agit ainsi d'ancrer l'analyse ethnographique à venir dans une compréhension située du territoire, en tenant ensemble beauté, vulnérabilité et désastre.

Pour présenter les catastrophes, une présentation de la mémoire académique[12] structurée en trois grandes phases temporelles est faite, correspondant aux principales orientations de la recherche académique depuis 2011. La première phase, marquée par l'urgence, est dominée par les enjeux de risque, de santé publique, de communication institutionnelle et de gestion de crise, en particulier autour des radiations et de leurs effets visibles et invisibles. La seconde phase voit émerger des analyses plus complexes portant sur la reconstruction, la gouvernance citoyenne, les inégalités sociales face au risque et les formes d'expertise profane. Enfin, la troisième phase, amorcée symboliquement au dixième anniversaire de la catastrophe, se caractérise par un retour réflexif sur les limites des politiques de reconstruction, la persistance des effets sociaux et environnementaux, et les tensions entre normalisation technocratique et réalités vécues. Ce parcours bibliographique met en évidence un aspect sous-représenté : la compréhension fine des processus ordinaires de recomposition du milieu dans la durée, au-delà de l'urgence et des dispositifs institutionnels.

Ensuite, une présentation détaillée de la préfecture de Fukushima et de ses trois grandes régions – Aizu, Nakadōri et Hamadōri – sera faite, tout en soulignant la diversité environnementale et socio-économique du territoire. Une attention particulière est portée à la région de Hamadōri, principal terrain de la recherche, à la fois fortement marquée par l'histoire humaine, exposée aux risques naturels, et profondément affectée par la catastrophe nucléaire. À travers des exemples archéologiques, historiques et culturels – tels que la forêt littorale de pins noirs ou le festival équestre du *Sōma Nomaoi* – le chapitre montre que la relation entre humains et environnement dans cette région s'inscrit dans une longue durée faite d'adaptations, de ruptures et de continuités.

[12] Il s'agit ici de se pencher sur les écrits sur cet événement venant du milieu académique.

Une section substantielle est consacrée à la description de la triple catastrophe elle-même – séisme, tsunami et accident nucléaire – en soulignant leurs effets différenciés et cumulés. Il convient également d'insister sur la spécificité du désastre nucléaire : une catastrophe diffuse, durable, invisible, qui transforme les milieux de vie bien au-delà de la destruction matérielle initiale. L'analyse des radionucléides, de leur dispersion écologique et de leurs effets à long terme permet de montrer comment la contamination redéfinit les usages du territoire, les pratiques alimentaires et les perceptions du risque.

Enfin, je resserre progressivement le regard sur la ville de Minami-Sōma, terrain central de la thèse. La ville se divise en trois quartiers qui ont été affectés différemment par la catastrophe nucléaire et révèle une superposition complexe entre géographie, politique et temporalités de retour. Cette configuration fait de Minami-Sōma un terrain privilégié pour observer des expériences différenciées du post-catastrophe. Ceci conclura par une mise en perspective du rôle du shintō et du bouddhisme dans ce contexte, en soulignant leur importance dans la recomposition symbolique, relationnelle et rituelle du milieu – un fil conducteur qui sera développé dans les chapitres suivants.

Le chapitre 3 vous plonge au cœur de mon expérience estivale au Japon, en suivant mon arrivée à Minami-Sōma à l'été 2023 et mon immersion progressive dans un milieu rural marqué à la fois par la catastrophe de 2011 et par la persistance de pratiques rituelles anciennes. À travers une ethnographie située, je montre comment le milieu japonais se donne à voir et à vivre dans ses dimensions sociales, écologiques et symboliques, bien au-delà des représentations associées aux grandes villes de l'archipel.

J'y présente initialement les conditions concrètes de mon installation à Minami-Sōma, notamment dans le quartier de Kashima, et sur les premières formes d'hospitalité qui structurent l'entrée en terrain. Loin d'un contexte sinistré figé dans la douleur, les premières rencontres révèlent une chaleur humaine et une densité relationnelle qui contrastent avec l'imaginaire post-catastrophe souvent projeté de l'extérieur. Les gestes du quotidien, les repas partagés, l'apprentissage progressif de la langue et les codes de sociabilité deviennent autant de médiations par lesquelles s'opère une première appropriation sensible du milieu.

À partir de cette immersion, je propose une description fine de l'environnement local, envisagé non comme un simple décor, mais comme un ensemble de relations vivantes entre humains, non-humains et non-vivants. Les rizières, les montagnes, la faune sauvage – sangliers, insectes, araignées, frelons – participent à une expérience incarnée du territoire, révélant une cohabitation parfois harmonieuse, parfois conflictuelle, entre les différentes formes de vie. Ces observations permettent de nuancer les peurs associées aux radiations, désormais stabilisées, en montrant que les inquiétudes locales se déplacent vers d'autres formes de vulnérabilité écologique et sociale.

Je développe ensuite sur le quartier d'Haramachi, cœur urbain de Minami-Sōma, dont l'histoire illustre les grandes transformations du Japon moderne : industrialisation, militarisation, reconstruction d'après-guerre, puis stagnation économique et déclin démographique. Haramachi apparaît comme un espace charnière, à la fois marqué par les destructions du tsunami et par une capacité de résilience structurelle, notamment grâce à la concentration des services, des infrastructures et des institutions culturelles. Cette lecture historique et spatiale prépare l'entrée dans l'analyse du Sōma Nomaoi, festival emblématique de la région.

Le cœur du chapitre est consacré au Sōma Nomaoi, abordé à la fois comme survivance historique, pratique rituelle contemporaine et dispositif de recomposition du milieu. En retraçant les origines du festival – depuis les récits légendaires associés à Taira no Masakado jusqu'à sa formalisation à l'époque Edo –, je montre comment le *Nomaoi* s'est transformé au fil des périodes politiques majeures : Meiji, l'après-guerre, puis la période post-2011. Ces transformations révèlent une capacité d'adaptation remarquable, où le festival passe d'une pratique guerrière à un événement religieux, puis à une organisation civile, sans perdre sa centralité symbolique.

À travers une ethnographie détaillée des rituels préparatoires, des pratiques shintō, des activités éducatives et des événements communautaires liés au Nomaoi, je présente la manière dont les gestes, les objets (armures, bannières, amulettes, chevaux), et les corps participent à la reproduction d'un *habitus* samouraï contemporain. Le festival apparaît alors comme un espace de transmission intergénérationnelle, où se rejouent des formes de discipline, de courage, de respect et d'appartenance, tout en intégrant les

contraintes du monde contemporain – sécurité, chaleur extrême, logistique, sécularisation. Ainsi, le *Sōma Nomaoi* dépasse largement le statut de spectacle patrimonial ou touristique. Il constitue un véritable milieu en soi, articulant des dimensions sociales (réseaux communautaires), économiques (afflux de visiteurs), et symboliques (inscription du sens dans le calendrier et le territoire). Dans le contexte post-catastrophe, le festival devient un opérateur central de ré-habitabilité, non pas en effaçant les ruptures du passé, mais en offrant un cadre collectif à partir duquel les habitants peuvent continuer à vivre, à transmettre et à se projeter dans l'avenir. Ce faisant, le chapitre prépare le terrain pour une analyse plus approfondie des recompositions rituelles et environnementales qui seront développées dans les chapitres suivants.

Dans le prolongement du chapitre précédent, centré sur l'intensité estivale du Sōma Nomaoi, le chapitre 4 déplace l'analyse vers une autre temporalité du milieu : celle de l'hiver, du retrait et de la tension. À partir d'une ethnographie du *Hibuse Matsuri* tenu dans le quartier de Kashima, j'explore une modalité différente de la remédiance, moins expansive et spectaculaire, mais tout aussi structurante pour la vie communautaire post-catastrophique. J'initie cette partie sur une description du contexte hivernal à Minami-Sōma, marqué par le froid[13], l'obscurité et une réduction générale des activités publiques. Cette saisonnalité transforme les modalités de présence au milieu : les interactions se resserrent, les gestes se font plus économes, et l'attention se porte davantage sur la protection, la prévention et la continuité. C'est dans ce cadre que s'inscrit le *Hibuse Matsuri*, rituel ancien visant à prévenir les incendies et à purifier l'espace habité par la mobilisation conjointe du feu et de l'eau.

À travers l'observation participante, j'analyse les gestes rituels, les épreuves corporelles et les déplacements nocturnes qui composent le festival. Le feu y apparaît comme une force ambivalente : à la fois menace potentielle et élément nécessaire à la purification, rappelant que le milieu ne peut jamais être entièrement maîtrisé. Cette relation aux éléments naturels, médiatisée par le rituel shintō, met en scène une ontologie dans laquelle l'habiter repose sur une cohabitation fragile avec des puissances toujours

[13] Un froid surtout pour les Japonais, alors que ce fut pour moi l'hiver le plus clément de toute ma vie, voyant peu de neige et sans froid extrême tel que le Canada m'a habitué.

susceptibles de basculer. Dans le contexte post-catastrophique, le *Hibuse Matsuri* prend une résonance particulière. Sans faire explicitement référence à la catastrophe nucléaire, le rituel réactive une mémoire du danger latent, inscrite dans le corps et dans les pratiques collectives. Le chapitre montre ainsi que la remédiance ne passe pas uniquement par la célébration ou la réaffirmation identitaire, mais aussi par des formes de vigilance rituelle, où la communauté apprend à vivre avec l'incertitude plutôt qu'à la nier.

Enfin, je mets en évidence le rôle du *Hibuse Matsuri* comme espace de transmission intergénérationnelle et de continuité symbolique. En maintenant ce rituel malgré les bouleversements démographiques, économiques et environnementaux, les habitants affirment une manière située d'habiter le milieu, fondée sur l'acceptation du risque et la ritualisation de la vulnérabilité. Ce chapitre prépare ainsi le passage vers les analyses suivantes, qui porteront sur des formes encore plus discrètes et quotidiennes de recomposition du milieu dans les zones durablement affectées par la contamination nucléaire.

Dans le chapitre 5, je me concentre sur le quartier d'Odaka, situé au sud de Minami-Sōma, et je propose une analyse approfondie des effets durables de la contamination radioactive sur les conditions de remédiance. Contrairement aux quartiers de Kashima et Haramachi, Odaka a été entièrement évacué pendant environ cinq ans, ce qui en fait un cas emblématique des difficultés structurelles liées au retour de la population en contexte post-nucléaire. Le retour apparaît ainsi non pas comme un simple déplacement géographique, mais comme une décision lourde de conséquences sociales, économiques et symboliques.

Dans un second temps, je m'intéresse au printemps comme moment clé du cycle annuel, en particulier à travers la floraison des cerisiers (*sakura*). Cette saison, traditionnellement associée au renouveau, à la beauté et à la célébration collective, prend à Odaka une dimension ambivalente : elle embellit des paysages encore marqués par l'abandon, les maisons vides et les infrastructures partiellement réhabilitées. Cette tension entre esthétique du renouveau et persistance du désastre montre comment la beauté saisonnière n'efface pas la catastrophe, mais coexiste avec elle.

J’aborde ensuite les rites shintō du printemps, notamment ceux liés au riz et au début de la plantation. Ces pratiques rituelles sont analysées comme des tentatives de ré-ancrage dans le cycle agricole, malgré les contraintes imposées par la contamination des sols et la transformation des usages agricoles. Le shintō apparaît ici comme un médiateur entre temporalités naturelles, pratiques humaines et incertitudes environnementales.

Enfin, je conclue ce chapitre par une réflexion sur les transformations récentes du calendrier rituel et festif, en particulier l’émergence du *Samurai Festival* et le déplacement de la date du *Sōma Nomaoi* au printemps. Cet ajustement est interprété comme une réponse aux effets du changement climatique (augmentation des températures), révélant la plasticité des traditions face à des milieux en mutation. Je montre ainsi comment les cycles saisonniers, rituels et sociaux sont activement reconfigurés dans un contexte de vulnérabilité environnementale durable.

Le sixième et dernier chapitre constitue le cœur analytique de la thèse : c'est là que le concept de *remédiance* déploie toute sa portée interprétative à travers une lecture croisée des quatre milieux – social, économique, symbolique et environnemental – qui composent l'expérience habitée de Minami-Sōma après la triple catastrophe. Plutôt que de traiter ces dimensions comme des secteurs distincts, je les analyse comme des strates interdépendantes d'un même milieu vécu, dont la désarticulation par la catastrophe et la recomposition progressive par les habitants forment le fil conducteur du chapitre.

Le milieu social révèle d'emblée une tension fondamentale entre fragilité et capacité d'action. Le vieillissement démographique, la dénatalité et la dispersion des jeunes générations vers les grandes métropoles fragilisent les réseaux de transmission des savoirs rituels et des pratiques communautaires. Pourtant, c'est dans cet espace appauvri que se manifeste une remédiance particulièrement tenace : les pratiques de réciprocité (*giri*), la *nominication*, les matsuri et le travail quotidien des prêtres shintō maintiennent un tissu social vivant, non par invention de formes nouvelles, mais par reconduction des anciennes dans un milieu reconfiguré, avec les présences disponibles. Le milieu économique, pour sa part, met en lumière une rupture d'une nature plus insidieuse : si le secteur industriel a retrouvé et dépassé son niveau d'avant 2011, le

secteur agricole peine à se relever, pris en étau entre la décontamination des sols, la perte de main-d'œuvre et un *reputation damage* symbolique qui perdure bien au-delà du rétablissement des seuils de sécurité. Le milieu symbolique, enfin, révèle la résilience propre des systèmes de sens face à la rupture : l'ontologie shintō – avec sa conception des kami comme présences immanentes dans les éléments – offre un cadre dans lequel la catastrophe peut être ritualisée et inscrite dans une temporalité plus longue qu'elle, même si la contamination radioactive, force sans mythe ni rite éprouvé pour la nommer, introduit une zone d'indétermination symbolique que le milieu ne sait pas encore tout à fait tenir.

Ces trois milieux sont ensuite réunis dans une réflexion sur le milieu environnemental en tant que totalité, qui prépare la mise en tension analytique finale entre les notions de reconstruction et de remédiance. Là où la reconstruction opère dans un registre téléologique – réparer des objets, atteindre des cibles mesurables, déclarer une étape franchie – la remédiance se déploie comme un processus ouvert, sans garantie de retour à un état antérieur ni de stabilisation définitive, porté par l'agentivité des habitants eux-mêmes plutôt que par les seules interventions institutionnelles. En montrant ce que la remédiance permet de saisir là où la reconstruction ne voit pas, j’entends contribuer à une anthropologie des catastrophes attentive à la totalité des milieux d'existence et non à leurs seules dimensions matérielles et infrastructurelles.

Chapitre 1 – Des milieux pour (co)exister – 共存を可能にする風土[14]

Watsuji Tetsurô écrivait dès le début de son livre Fûdo qu'il souhaite « élucider la médiance en tant que moment structurel de l'existence humaine » (Tetsurō Watsuji 2011, 35). Cette thèse s'approche aussi de ce souhait, mais non pas dans une démonstration philosophique[15], mais bien à travers un projet anthropologique. Les travaux du philosophe et géographe français Augustin Berque, qui a repris ce concept et l'a apporté à un niveau plus intéressant scientifiquement, seront mis à l'épreuve avec les réalités empiriques. L'outillage théorique de la mésologie de Berque, l'étude des milieux humains, a pour prétention d'outrepasser la dichotomie nature/culture liée à la modernité occidentale[16], deux concepts controversés dont j'appréhende dans le sens critique de Latour (1991, 2012). C'est à cette mise à l'épreuve empirique que ce chapitre s'attelle : en définissant le milieu comme co-constitution dynamique entre humains et environnement, il pose les bases conceptuelles à partir desquelles seront analysées, dans les chapitres suivants, les formes concrètes de recomposition du milieu à Minami-Sōma après la triple catastrophe.

L'anthropologie est depuis plusieurs décennies habitée par des débats sur cette question à travers plusieurs courants contemporains, notamment ceux du tournant ontologique représentés par Descola, Latour et Viveiros de Castro. Parmi eux, l'approche de Latour, à travers la théorie de l'acteur-réseau, permettra d'appréhender plus finement les composantes – ou actants – d'un milieu. Toutefois, il faut admettre que malgré les critiques de la culture et de la nature, il est difficile de sortir de nos propres traditions

[14] L'ajout du japonais dans les titres de chapitre reflète une réalité du terrain : une partie de ma pensée analytique s'est construite en japonais, au contact de la langue, des interlocuteurs et des situations vécues. Le terrain a laissé une trace dans la manière de penser, et pas seulement dans ce qui a été pensé.

[15] Chez Watsuji, cette démonstration s'est avérée peu convaincante, car il a présenté trois types de milieu – désert, mousson, steppe – avec des caractéristiques culturelles associées. Le chapitre théorique de son livre décrit une approche phénoménologique ontologique herméneutique pour se traduire à l'application d'un déterminisme environnemental.

[16] Une ontologie (et une épistémologie) moderne, entre autres décrite par Latour (1991), est une croyance en une division du monde entre la société (politique et culturel) et la nature (scientifique).

disciplinaires pleinement; comme le démontre le débat entourant l'usage du concept d'ontologie qui a remplacé chez certains le concept de culture sans nécessairement en changer drastiquement l'usage (Carrithers et al. 2010). Ainsi, avec un concept qui inclut indissociablement l'être et son milieu d'existence, nous pouvons concevoir l'humain et les communautés comme étant fondamentalement des êtres médiales. Pour approfondir et complexifier cette approche, plusieurs concepts issus de Bourdieu – tels que ceux d'*habitus* et de champs – seront réinterprétés à un niveau ontologique, afin d'affiner l'analyse des conditions sociales, économiques et symboliques qui structurent le rapport au milieu : trois dimensions dont ce chapitre propose une définition opératoire avant de les mettre à l'épreuve du terrain.

Ainsi, les principaux penseurs qui orientent cette approche forment une trinité conceptuelle – Berque, Latour et Bourdieu – à laquelle s'ajoutent plusieurs autres influences, particulièrement japonaises. Leurs idées permettent de concevoir l'être humain non pas comme un sujet isolé face au monde, mais comme un être en constante relation avec les éléments de son propre milieu. Ces relations, à la fois matérielles, symboliques et historiques, composent un ensemble dynamique où humains et non-humains coémergent dans le temps[17]. Dans cette perspective, comprendre l'humain revient à saisir les conditions relationnelles d'un physiocosme : un monde partagé, tissé d'interactions entre vivants et non-vivants[18], où l'existence et l'expérience se déploient toujours dans un milieu en tant que vide[19], soit en tant que condition des possibles. La combinaison des apports de Berque, Latour et Bourdieu permet ainsi d'articuler les dimensions ontologique, relationnelle et sociale de cette co-existence : la médiance (Berque) décrit le lien indissociable entre les humains et leur milieu; la théorie de l'acteur-réseau (Latour) met en lumière la capacité d'agir des multiples actants qui composent ce monde; et l'*habitus* (Bourdieu) rappelle que ces relations s'enracinent dans des histoires, des relations sociales spécifiques et forment des êtres imprégnés par l'expérience du

[17] Le temps est ici inscrit dans la perspective einsteinienne, nous reviendront plus tard sur l'expérience du temps par les êtres.
[18] Le Japon donne un excellent exemple à travers le riz. La rizière japonaise est ainsi moins un espace de production qu'un physiocosme en miniature, où la frontière entre le vivant et le non-vivant – l'eau, la boue, la lumière – devient flou pour devenir « rizière ».
[19] Le vide est ici utilisé dans sa conception bouddhiste, qui est un lieu créatif et relationnel.

milieu. Ensemble, ces perspectives offrent un cadre théorique apte à penser l'humain comme un être du milieu – à la fois situé, façonné et façonnant – et c'est précisément ce cadre qui guidera l'analyse des milieux social, économique et symbolique de Minami-Sōma, en montrant comment leur désarticulation par la catastrophe et leur recomposition par les habitants constituent les deux faces d'un même processus de remédiance.

Adopter et adapter ces cadres théoriques pour étudier la catastrophe permet aussi de la replacer dans une continuité d'existence plutôt que de la traiter seulement comme une rupture absolue. Une telle perspective évite de réduire les individus à la seule catégorie de « victimes », en reconnaissant qu'ils demeurent avant tout des êtres inscrits dans un milieu vivant, porteurs de relations, de pratiques et de significations qui excèdent l'événement catastrophique. La question de recherche porte sur les recompositions du milieu, et ces concepts permettront de saisir les dynamiques empiriques. La mésologie offre ici un outil conceptuel pour penser la catastrophe non pas uniquement comme un désastre matériel ou symbolique, mais comme un moment de transformation dans la relation entre les humains et leur milieu. De même, la théorie de l'acteur-réseau permet d'envisager la catastrophe comme la reconfiguration d'un ensemble d'actants – humains, infrastructures, institutions, éléments naturels ou techniques – qui composent un milieu, tout en offrant une conceptualisation intéressante en tant que quasi-objet[20] lors de la recherche de terrain. Enfin, la pensée de Bourdieu rappelle que ces reconfigurations s'inscrivent dans des contextes sociaux et historiques qui orientent les manières d'habiter, de percevoir et d'agir. En combinant ces approches, il devient possible de comprendre la catastrophe non pas comme une parenthèse dans la vie d'un collectif, mais comme un épisode au sein d'une trajectoire plus vaste, où se rejoue continuellement la co-existence des êtres et des milieux – et, dans les cas les plus intenses, comme un basculement vers ce que ce chapitre nommera le *milieu-chaos* : ce moment de désarticulation simultanée des conditions sociales, économiques et symboliques de l'habiter, à partir duquel la remédiance devient à la fois nécessaire et possible. C'est précisément pour nommer ce processus – et combler un manque dans les cadres analytiques disponibles – que ce

[20] La catastrophe est ainsi vu comme un hybride, à la fois « naturelle » et « culturelle ».

chapitre développe le concept original de remédiance, dont la définition complète sera proposée plus loin.

Cette approche déplace le centre d'intérêt vers la relation en tant que fondement de l'existence humaine – et c'est précisément ce déplacement qui justifie l'attention portée aux pratiques shintō dans cette thèse. Le shintō est une institution éminemment relationnelle : il organise, ritualise et entretient le lien entre l'être humain – *ningen* (人間) – et son milieu de vie, entre les vivants et les kami, entre les communautés et les forces qui les entourent. En ce sens, il constitue un observatoire privilégié de la médiance telle qu'elle se donne à voir dans le quotidien habité. Mais c'est surtout dans le contexte post-catastrophique que cette institution révèle toute sa pertinence analytique : là où le milieu a basculé dans le chaos, là où les relations constitutives de l'habiter ont été désarticulées, le shintō a continué d'offrir un cadre à travers lequel ces relations pouvaient être maintenues, réactivées ou recomposées. C'est donc comme opérateur de remédiance – autant que comme objet d'étude – que le shintō sera interrogé dans les chapitres qui suivent.

Comment penser l'action d'habiter?

Avant de revenir sur la médiance, il convient de s'attarder sur le concept de milieu. *Fûdo* (風土) en japonais[21], le milieu désigne l'ensemble de l'environnement vécu et perçu par un groupe ou un individu donné. Il se distingue ainsi de ce que l'on entend par environnement, soit l'espace physique objectif, appréhendé et analysé tel qu'il est par les sciences de la nature – physique, chimie, géographie, entre autres. Cette distinction n'est pas universelle : la définition que propose l'anthropologue Ingold illustre une autre manière de la concevoir, puisque sa description de l'environnement – toujours relatif à la personne qui l'expérimente et jamais achevé (Ingold 2000, 20) – s'apparente davantage aux approches françaises du milieu. Ingold constitue certes une influence importante, mais son usage du terme environnement sera ici traduit par milieu. Le terme

[21] Il n'y a pas de bon équivalant dans la langue anglaise, qui a été traduit par *climate* (Berque 2004, 390). Nous pouvons lire le terme en français dans certains articles anglophones.

environnement sera quant à lui employé dans la tradition des sciences de la Terre, ce qui permet de changer de registre analytique selon les besoins de l'analyse.

Le milieu se distingue donc de l'environnement en ce qu'il associe un être – ou un groupe d'êtres – à un environnement spécifique qui leur est propre. C'est dans cette relation au vivant que le milieu peut être identifié : il n'y a pas de milieu sans vivant. La réciproque est tout aussi vraie : il n'y a pas de vivant sans milieu. Toute forme de vie, depuis ses origines jusqu'à aujourd'hui[22], est liée à son milieu et coévolue avec lui et à travers lui – les deux sont indissociables (Imanishi [1941] 2011, 73).

C'est à ce niveau que le concept de médiance s'insère dans la discussion. Watsuji [23] le définit comme moment structurel de l'existence humaine, avec une connotation allemande dans la conception du terme moment, qui désigne une relation dynamique. La médiance, selon Berque, désigne la relation indissociable et co-constitutive entre l'être humain et son milieu (Berque 2014, Chapitre 3). L'humain n'existe jamais en dehors de son milieu, pas plus que le milieu ne prend sens sans l'humain (ou autres espèces). La médiance exprime donc un rapport d'interdépendance ontologique : l'un façonne l'autre, et réciproquement. Berque s'inspire fortement de la définition de Watsuji, mais développera davantage l'outillage conceptuel afin de décrire sa pensée tout en sortant d'un carcan strictement phénoménologique, fort probablement influencé par sa formation de géographe.

Un point central de cette approche mésologique est que les individus ne sont pas indépendants de leur milieu. Cette idée contredit certaines conceptions philosophiques occidentales qui mettent en avant l'indépendance ontologique des êtres. Par exemple, Heidegger dans *Être et temps* ([1927] 1995) ne conçoit pas l'être comme un absolu détaché, mais le lie à l'existence du *Dasein*, l'« être-là », compris phénoménologiquement comme un être individuel engagé dans le monde. Cependant, cette approche reste

[22] Même les recherches sur les origines de la vie se penchent sur les composantes environnementales qui pourraient expliquer son émergence (Deamer 2019). Pour l'évolution qui a suivi, l'environnement qui abrite le vivant est aussi une composante fondamentale (Darwin [1859] 2016; Imanishi [1941] 2011).
[23] Watsuji est l'auteur qui a le plus influencé la pensée de Berque avec son livre *Fûdo* (1935). Son idée sur la médiance s'est fait à travers sa lecture de Heidegger et son livre Être et temps (1927) que Watsuji a lu lors de son séjour en Allemagne. C'est un concept qui se veut une réponse critique envers l'accent temporel que Heidegger amène, voulant montrer l'importance du milieu.

centrée sur un rapport à soi, même s'il est toujours situé et en rapport important avec le temps. Certaines pensées comme celle de Bourdieu vont plus loin dans cette direction relationnelle avec le concept d'*habitus*. Le sociologue français insiste sur le fait que l'être que nous sommes est façonné par l'ensemble de notre biographie, incluant nos relations sociales et nos conditions matérielles (Bourdieu 2002). Mais il ne s'agit pas uniquement du milieu socio-économique : c'est tout l'environnement, au sens large, qui participe à la construction de l'individu. L'humain ne se fait donc pas lui-même, mais advient en relation avec ce qui le dépasse, tout en incluant sa propre physicalité.

Il semble dès lors impossible d'étudier le vivant – et même de le définir – sans y inclure ses interactions. Cette idée est au cœur de la notion japonaise de *ningen* 人間 : il ne s'agit pas seulement de *hito* 人, l'individu, mais de l'individu en relation, rendu possible par *ma* 間, l'intervalle, l'entre, la relation. La conception même de l'humain, en japonais, peut-être interprétée comme une compréhension intrinsèquement relationnelle de l'existence (voir Berque 1986, 258-63)[24]. En ce sens, au Japon, je ne me considère pas comme anthropologue si on utilise la traduction habituelle, soit *jinruigakusha* 人類学者 [25]. Dans ses caractères, on voit que l'anthropologue étudie les personnes, mais je me considère plus comme un *ningenruigakusha* 人間類学者. Cela résonne avec une critique que Watsuji (1996) fait envers la conception philosophique occidentale de l'être, qui appréhende l'humain seulement depuis sa nature individuelle. La relation entre les personnes et leur milieu doit être prise en compte dans la définition même d'un être humain.

Pour développer sur cette relation, Berque utilise le concept de subjectité, ou *shutaisei* 主体性 en japonais, afin de la décrire, car la médiance n'est ni une relation objective ni une relation subjective; il désigne la manière dont un être existe en tant que sujet dans et par son milieu (Berque 2022; Tetsurō Watsuji 2011), c'est-à-dire dans une relation ontologique et médiée avec le monde environnant. Contrairement à la subjectivité – centrée sur une intériorité psychologique – ou l'objectivité – indépendant de l'être

[24] Berque discute aussi d'autres auteurs majeurs japonais, comme Hamaguchi Eshun, Koi Takeo et Nakane Chie autour de ces idées.
[25] Pour les autres caractères 類: catégorie, espèce. 学: science, étude. 者: personne qui pratique un savoir.

sentient – la subjectité souligne une co-constitution entre l'être et le milieu, où l'humain ne se définit pas par une conscience isolée, mais par sa position située dans un champ de médiances : ces interrelations sensibles, symboliques, techniques et écologiques qui façonnent la réalité vécue. La subjectité implique ainsi une reconnaissance de l'individu comme étant à la fois façonné par et façonnant son monde, dans une dynamique de réciprocité qui refuse la séparation moderne entre sujet et objet, nature et culture. Cette dynamique de réciprocité prend une résonance particulière dans le contexte de cette thèse : la catastrophe de 2011 à Fukushima n'est pas seulement un événement qui a frappé un milieu de l'extérieur, elle est aussi le produit d'une subjectité collective – d'un monde façonné par des décisions humaines, des choix technologiques et des logiques économiques qui ont rendu possible l'implantation d'une centrale nucléaire sur une côte sismique – rappelant que les catastrophes dites « naturelles », à l'ère du changement climatique, sont de plus en plus indissociables des milieux que les humains ont eux-mêmes contribué à configurer, en plus d'affecter les modes de vie humaines et autres qu'humaines.

Penser l'ontologie

Le tournant ontologique en anthropologie, associé le plus étroitement aux travaux de Philippe Descola, d'Eduardo Viveiros de Castro et de Bruno Latour, est diagnostiqué par plusieurs commentateurs comme le symptôme d'un malaise plus large au sein de la discipline, révélant une réponse au sentiment que l'anthropologie socioculturelle, fondée dans le sillage d'un vaste tournant linguistique humaniste qui prend la construction sociale comme le type particulier de réalité humaine encadrant ses enquêtes, n'est pas pleinement capable de saisir les problèmes qui se posent à nous dans le contexte dit de l'Anthropocène. Cette époque, dans laquelle les devenirs humains et non-humains sont devenus si étroitement enchevêtrés que les problèmes éthiques et politiques ne peuvent plus être traités comme des problèmes exclusivement humains, exige, selon Kohn (2015), de nouveaux outils conceptuels que l'anthropologie ontologique pourrait être particulièrement bien placée pour fournir.

C'est dans cette filiation que s'inscrit la présente approche, avec le désir de contribuer à cette vision qui s'intéresse à ce qu'est l'être et à ce qui le définit. Adoptant

une posture davantage herméneutique, il me semble que la définition de l'être se situe dans la relation, dans son rapport avec l'ensemble de son milieu de vie, incluant son propre corps. En anthropologie, trois figures pilières sont nécessaires à la compréhension de ce tournant : Philippe Descola, Eduardo Viveiros de Castro et Bruno Latour.

Premièrement, Philippe Descola, dans son ouvrage *Par-delà nature et culture* (2005), propose une refonte majeure de l'opposition nature/culture, jugée trop ethnocentrique et propre à la pensée occidentale moderne pour rendre compte de la diversité des rapports au monde observés ethnographiquement. Il élabore à cette fin une typologie de quatre « ontologies », c'est-à-dire quatre grandes manières d'établir des continuités et des discontinuités entre soi et les autres existants, humains et non-humains. Cette typologie repose sur le croisement de deux axes : l'intériorité (l'ensemble des propriétés intérieures comme l'âme, l'esprit, la conscience et l'intentionnalité) et la physicalité (la forme, la substance, les processus corporels). Le naturalisme, caractéristique de la modernité occidentale, postule une discontinuité des intériorités entre humains et non-humains, mais une continuité des physicalités, régies par des lois naturelles universelles (comme l'évolution). L'animisme, à l'inverse, attribue une continuité des intériorités entre humains et non-humains – animaux, plantes, esprits partageant une même subjectivité – tout en reconnaissant une discontinuité des physicalités. Le totémisme repose sur une continuité à la fois des intériorités et des physicalités entre certains groupes humains et certaines espèces, fondant des collectifs partageant une essence commune. Enfin, l'analogisme, quatrième terme de cette typologie, postule une discontinuité généralisée des intériorités et des physicalités entre tous les existants, discontinuité qui appelle en retour un travail incessant de mise en relation, de correspondance et de hiérarchisation entre les éléments ainsi fragmentés du monde.

C'est dans cette dernière catégorie, l'analogisme, que Descola situe le Japon, aux côtés de la Chine, de l'Afrique de l'Ouest et de l'Europe prémoderne. Pour étayer cette classification, Descola s'appuie explicitement sur les travaux d'Augustin Berque, qui rendent compte d'un rapport japonais au milieu fondé sur une multitude de correspondances entre l'humain et son environnement plutôt que sur une opposition

tranchée entre les deux. Cette lecture analogiste du Japon, médiée par les travaux de Berque, ne me semble toutefois pas entièrement exacte, et relève à mon sens davantage d'une illusion d'analogisme. Le Japon contemporain, lorsqu'on se penche sur sa conception de l'être, relève plutôt d'un mélange d'animisme (issu du shinto) et de naturalisme (issu du rationalisme et de la science). Le lien entre l'humain et la nature, incarné par la figure du kami, établit une continuité de l'intériorité, dans la mesure où un humain peut devenir kami. Toutefois, l'économie politique et le rôle des sciences inscrivent simultanément les Japonais dans une conception naturaliste, similaire à celle des pays occidentaux, fondée sur une division entre la société (culture) et le milieu naturel. Je dois néanmoins concéder à Descola certains éléments relevant bel et bien de l'analogisme, ce qui fait du Japon un cas complexe au regard de cette grille d'analyse.

Eduardo Viveiros de Castro, anthropologue brésilien, développe à partir de son ethnographie amazonienne le concept de perspectivisme amérindien, qui vient complexifier davantage l'opposition nature/culture déjà remise en question par Descola. Dans des textes fondateurs comme *Métaphysiques cannibales* (2009), il avance que, dans plusieurs cosmologies amérindiennes, les humains, les animaux et même certains esprits partagent une même « âme » ou intériorité – une conscience réflexive, une culture au sens large – mais habitent des corps radicalement différents. Autrement dit, là où le naturalisme occidental postule une nature universelle et des cultures multiples (le multiculturalisme), Viveiros de Castro propose l'idée inverse : une culture universelle (une même manière d'être sujet, de se percevoir soi-même comme humain) et des natures multiples selon les corps occupés. Il nomme ce renversement le multinaturalisme. Ainsi, un jaguar, de son propre point de vue, se perçoit lui-même comme un être social buvant du manioc dans une calebasse, alors que ce que les humains perçoivent comme du sang; la perspective, et non la nature du sujet percevant, détermine ce qui apparaît comme humain, animal ou esprit.

Ce cadre rejoint, tout en la précisant, la typologie de Descola : le perspectivisme amérindien correspond largement à ce que celui-ci désigne comme l'animisme, mais Viveiros de Castro insiste davantage sur la dimension épistémologique et cosmopolitique de cette ontologie, plutôt que sur sa seule dimension classificatoire. Son apport principal,

pour les fins de cette thèse, réside dans le déplacement radical qu'il propose : ce n'est plus seulement la nature qui varie selon les sociétés, mais le point de vue lui-même qui constitue le sujet et son monde. Cette perspective invite à interroger non seulement ce que les acteurs pensent du monde qui les entoure, mais la position même à partir de laquelle ce monde leur apparaît – une question qui s'avère féconde, comme je le développerai plus loin, pour penser la manière dont les prêtres shintô eux-mêmes habitent et perçoivent leur milieu après la catastrophe.

Bruno Latour, sociologue et philosophe français, s'attaque lui aussi à la dichotomie nature/culture, mais par un chemin différent de celui de Descola ou de Viveiros de Castro : plutôt que de multiplier les ontologies pour rendre compte de la diversité des rapports au monde, il s'en prend directement à la solidité même de cette dichotomie au sein de la pensée occidentale moderne. Dans *Nous n'avons jamais été modernes* (1991), il avance que la modernité repose sur un double mouvement contradictoire : d'un côté, un travail de « purification » qui sépare rigoureusement deux zones ontologiques distinctes, celle des humains et celle des non-humains (nature, objets, techniques) ; de l'autre, un travail continu d'« hybridation » qui produit sans cesse des quasi-objets ou quasi-sujets – le trou dans la couche d'ozone, le réchauffement climatique, les organismes génétiquement modifiés – qui participent à la fois du social et du naturel, et échappent ainsi à toute classification stricte. Pour Latour, la modernité occidentale ne s'est donc jamais réellement conformée à sa propre prétention à séparer nature et société : elle a plutôt multiplié les hybrides tout en refusant obstinément de les reconnaître comme tels.

C'est précisément cette capacité de la théorie latourienne à rendre compte des hybrides, des réseaux et des associations entre humains et non-humains qui la rend particulièrement féconde pour la présente thèse. En reconnaissant aux éléments non-humains – animaux, objets, infrastructures, mais aussi radiations, sols contaminés, digues, ou dispositifs de décontamination – une forme d'agentivité au sein de réseaux sociotechniques, l'approche de Latour permet de penser la reconfiguration des milieux post-catastrophe de Minami-Sōma sans réduire cette dernière à une simple affaire humaine, ni à l'inverse à un strict déterminisme matériel. Cette sensibilité aux réseaux d'actants, à la performativité des objets et à l'agentivité distribuée entre humains et non-

humains constitue, comme je le développerai dans les sections suivantes, un apport théorique central pour saisir la remédiance comme processus impliquant tout autant les prêtres, les kami, les sols radioactifs et les infrastructures de reconstruction.

Cette mobilisation conjointe de Descola, Viveiros de Castro et Latour ne va cependant pas sans poser une question préalable, largement débattue au sein de l'anthropologie contemporaine : celle de savoir si le recours au vocabulaire ontologique constitue véritablement un apport conceptuel nouveau, ou s'il ne fait que reconduire, sous un vocable renouvelé, les mêmes présupposés qui avaient cours sous le terme de culture. Cette question a fait l'objet d'un débat mémorable tenu en 2008 dans le cadre du Group for Debates in Anthropological Theory de l'Université de Manchester, autour de la motion « Ontology is just another word for culture » (2010). Deux intervenants, Carrithers et Candea, y défendaient l'idée que l'ontologie, telle qu'elle est le plus souvent employée en anthropologie, ne fait guère plus que reprendre la fonction jadis dévolue à la culture, soit celle de nommer et de circonscrire l'altérité; deux autres, Sykes et Holbraad, s'y opposaient, en insistant sur la nécessité de maintenir une distinction entre les deux termes.

Ce débat met en lumière une tension récurrente dans l'usage du terme « ontologie » en anthropologie contemporaine. Holbraad y observe que ce mot sert trop souvent de synonyme plus prestigieux à « culture », employé avec le même réflexe de possessivité – « notre » ontologie contre « la leur » – qui caractérisait autrefois les usages les plus réifiants du concept de culture. Cette critique me semble en partie fondée : il arrive effectivement que certains anthropologues substituent le vocabulaire ontologique à celui de la culture sans en tirer les conséquences conceptuelles, reconduisant ainsi, sous un vocable renouvelé, les mêmes écueils holistes et essentialisants. Je partage néanmoins la position de Candea selon laquelle cette proximité terminologique ne doit pas conduire à un rejet pur et simple de la notion d'ontologie, mais plutôt à une vigilance quant à la manière dont elle est mobilisée.

Pour ma part, je conçois l'ontologie non pas comme un synonyme de culture, mais comme un questionnement fondamental sur l'être – une interrogation qui rejoint, dans son ambition même, le projet anthropologique tel que le formule Sykes : comprendre comment

les sociétés répondent, chacune à leur façon, à la question de ce qu'est une vie. Or, c'est précisément à travers le concept de médiance, tel que développé par Berque, que ce questionnement ontologique trouve pour moi son articulation la plus féconde : l'être n'y est jamais pensé dans l'abstrait, mais toujours dans et par sa relation à un milieu, milieu qui le constitue autant qu'il le façonne en retour. Cette approche mésologique de l'ontologie permet ainsi d'éviter l'écueil dénoncé par Holbraad – celui d'une ontologie figée en attribut culturel, en « ontologie de X » comparable à une « culture de X » – puisque la médiance implique par définition un processus relationnel et dynamique, irréductible à une essence stable qu'on pourrait attribuer à un groupe. C'est en ce sens que l'ontologie, comprise à travers la médiance, ne devrait pas être employée comme on emploie le concept de culture, mais plutôt comme un mode d'interrogation du rapport humain-milieu, toujours situé, toujours en reconfiguration.

Les milieux

Le milieu en tant que concept, autant chez Berque que chez Watsuji, reste un concept philosophique qui n'a pas été appliqué rigoureusement aux réalités empiriques qu'apportent une étude de terrain. Nous pouvons voir un peu plus de complexité avec, entre autres, le concept de corps social (*aidagara* 間柄), qui met de l'avant l'importance du réseau social autour de nous dans notre expérience du monde. Le concept de milieu est un terreau fertile intellectuellement, mais nécessite davantage de complexité afin de détailler plus précisément cette médiance. Je m'inspire du sociologue français Bourdieu, en mobilisant plus particulièrement un mélange de ses concepts de capital et de champs, amenés à un niveau ontologique herméneutique. Ainsi, je divise le milieu en trois types de milieu – interreliés – et unis sous la forme d'un type de milieu qui les englobe. Il s'agit ici du milieu social, économique et symbolique, regroupé sous l'égide du milieu environnemental. Voici un résumé des trois types :

- Milieu social : ce qui rend possible l'être-ensemble, les formes de présence mutuelle, les structures de relation (famille, communauté, hiérarchie…).
- Milieu économique : non pas comme simple capital ou richesse, mais comme rapport aux ressources, aux flux, à la subsistance, à la dépendance ou à l'autonomie - un lien vital avec le monde matériel.

- Milieu symbolique : les systèmes de sens qui structurent l'expérience : langage, croyances, cosmologies, rites - bref, ce qui donne forme au réel et permet de le reconnaître comme tel.

Ces trois plans sont entrelacés, mais chacun propose un pan de l'existence pour les habitants d'un monde donné. Ces trois plans, bien qu'inspirés de Bourdieu, sont pensés ontologiquement, comme des conditions d'existence plutôt que comme des capitaux mobilisables.

Le milieu social

Le milieu social désigne l'ensemble des réseaux qui relient les individus entre eux, non seulement au sein d'une même espèce, mais aussi entre espèces. Ce milieu, tel qu'il est vécu et perçu par les personnes, influence profondément les processus de socialisation. Inspiré de la conception de Watsuji sur le corps social, il s'agit d'un milieu qui façonne dès la naissance notre manière d'être-au-monde, et contribue fortement à la formation de l'identité. Parmi les multiples formes de sociabilité, la famille demeure l'un des groupes les plus marquants pour l'être humain.

Ce contact initial passe toujours à travers le social : si l'on reprend l'exemple du froid chez Watsuji (2011, 40-41), celui-ci n'est pas expérimenté seul la première fois. L'enfant est préparé, protégé, habillé par les autres avant même d'avoir conscience de ce qu'est le froid. Son expérience n'est donc pas strictement individuelle, mais collectivement médiée : elle se produit à travers le groupe, qui anticipe le monde pour lui. Cette adaptation préventive montre à quel point le rapport au monde est d'abord un rapport socialisé, même dans ses dimensions sensorielles et corporelles. Ce milieu social initial s'élargit ensuite à d'autres cercles : la communauté, les institutions comme l'éducation, et une multitude de groupes formés autour d'intérêts ou de pratiques partagées. Aujourd'hui, et ce dès le plus jeune âge, le monde est aussi expérimenté à travers les environnements numériques : un univers hyperconnecté.

En existant dans un milieu social, désormais très complexe dans nos sociétés contemporaines avec les réseaux sociaux et le contact quasi-instantané possible avec le reste du monde, nous existons en tant qu'êtres sociaux. Pour chaque être, ce milieu

constitue un lieu de transmission des savoir-faire et des savoir-être à travers les interactions. Il ne s'agit pas d'une transmission informatique, mécanique ou explicite, mais bien médiale : on transmet par le corps, les gestes, les rythmes de la vie partagée. Ceci se fait dans la même lignée que la conceptualisation de la technique du corps par Mauss (1934), selon laquelle les manières d'agir avec son corps – marcher, nager, manger, porter – sont des faits sociaux transmis de corps à corps, à travers l'imitation et la coprésence, plutôt que par un enseignement formel.

Le milieu social a donc un impact profond sur notre manière d'être, d'agir, d'interagir avec le monde. Mais il n'est pas pour autant déterminant : car nous sommes aussi acteurs de nos propres milieux sociaux. En tant qu'êtres du monde, nous participons à notre tour à façonner les autres, à influencer les milieux dans lesquels nous sommes vécus et perçus. C'est le cas des bébés, qui façonnent les parents à travers leurs spécificités uniques, et qui se font façonner par leurs parents à travers l'éducation. Ce réseau mouvant que constitue le milieu social est donc en constante mutation, porté par des êtres qui, bien qu'insérés dans des structures, exercent une capacité d'action relative, toujours située, dans et à travers ces milieux.

Le milieu économique

C'est dans cette continuité que s'inscrit le milieu économique, qui ne se réduit pas à la richesse ou à l'échange de biens, mais concerne l'ensemble des conditions matérielles de l'existence : les ressources, leur accès, leur circulation, et leur influence sur notre manière d'habiter le monde. S'il comprend bien sûr les dimensions économiques propres à une société – salaires, emploi, marché, propriété – il désigne avant tout un milieu matériel, c'est-à-dire l'ensemble des conditions physiques et environnementales qui participent à la possibilité d'exister. Ce milieu est profondément lié au fonctionnement de l'être, non seulement dans ses besoins vitaux (alimentation, respiration, protection), mais aussi dans ses pratiques quotidiennes et ses devenirs possibles. Il inclut les systèmes économiques formels, mais aussi les modalités concrètes d'accès aux ressources, et le rapport subjectif et corporel que chacun entretient avec elles. L'accès à certains types de capitaux (financiers, fonciers, énergétiques) façonne notre métabolisme, notre santé, notre fatigue, notre manière de nous déplacer, de respirer, d'habiter. Mais le

milieu économique ne se limite pas à ces dispositifs structurés : il comprend aussi les flux de ressources élémentaires comme l'air que l'on respire, l'eau que l'on boit, la qualité du sol sur lequel on marche, ou la lumière dont on dispose.

Ce milieu est intimement lié au milieu social, car c'est dans et par les relations sociales que s'organise l'accès aux ressources. Par exemple, la différence entre le milieu économique d'une personne identifiée comme pauvre et celui d'une personne identifiée comme riche dans une société capitaliste peut inclure l'habitation (taille, qualité, localisation), la propreté de l'air, l'accès à des espaces verts, la richesse sensorielle des paysages, les matériaux présents dans l'environnement, ou même l'exposition aux particules toxiques (Long et al. 2023; Morgan et al. 2023). Ces éléments agissent directement sur le corps et l'esprit, influencent la trajectoire de vie, et laissent des traces sur les générations suivantes. Le milieu économique est donc un milieu d'inscription de l'existence, qui conditionne nos possibles, sans pour autant les déterminer totalement. Les êtres y participent, le modifient, le détournent, parfois le transforment, mais toujours dans une certaine matérialité concrète du monde, qui résiste et nous façonne en retour. Nous pouvons donc, sous cet angle, lié conceptuellement les débats économiques chez les capitalistes contemporains avec les débats en biologies évolutives dans une continuité logique : comment des agents – organismes ou acteurs sociaux – s'ajustent, transforment et parfois perturbent les milieux dont ils dépendent.

C'est notre accès à ses ressources qui rend ce milieu capital à notre propre (sur)vie. Son caractère vécu est essentiel, car il façonne notre corps, notre quotidien, nos possibilités. Mais il est tout aussi important de considérer son caractère perçu : la manière dont nous nous représentons notre propre situation économique, celle des autres, et les écarts entre milieux. Sans être milliardaire, il nous est facile d'imaginer ce qu'implique un accès quasi illimité aux ressources de la planète. À l'inverse, nous pouvons aussi saisir ce qu'est un milieu dit défavorisé, non pas nécessairement parce qu'il serait pauvre en lui-même, mais parce qu'il offre peu de possibilités de mobilisation des ressources dans un système où ces ressources sont inégalement réparties. Le terme défavorisé prend ici tout son sens : la défavorisation n'est pas une essence, mais une relation d'infériorité structurelle dans un monde où certains ont appris (ou hérité) les compétences pour

mobiliser les ressources, tandis que d'autres ne les ont pas acquises; parce que le milieu même ne les rendait pas accessibles.

Le milieu économique inclut également les paysages, dont j'ai brièvement parlé plus tôt. Ce que nous voyons, entendons, sentons – ou plus précisément, ce que nos sens révèlent de notre environnement – fait partie intégrante de ce milieu, en tant que véritable économie des sens. Les paysages visuels, sonores et olfactifs dans lesquels nous évoluons sont façonnés par des logiques marchandes : les publicitaires, par exemple, ont depuis longtemps compris la valeur stratégique de ces espaces sensibles, qu'ils ont monétisés en les saturant d'images, de slogans, de stimulations. L'économie de l'attention et les plateformes numériques ont poussé cette logique encore plus loin. Les entreprises derrière les réseaux sociaux exploitent nos réactions sensorielles et émotionnelles pour générer du profit, transformant nos interactions, nos goûts, nos désirs, en ressources économiques. L'essor rapide de ces technologies – en contraste avec les rythmes plus lents du 20e siècle – montre à quel point le milieu économique influence notre manière d'être : il conditionne notre perception, façonne notre rapport à nous-mêmes, et oriente nos modes de relation au monde. Nous nous construisons en permanence en interaction avec les flux matériels et immatériels de ce milieu : images, sons, informations, matières, stimulations. Autant de ressources qui pénètrent le sensible et participent à la formation du soi.

Le milieu symbolique

Le dernier des trois est le milieu symbolique, sans doute le plus complexe. Il désigne l'ensemble des formes, langages, systèmes de sens et cadres interprétatifs par lesquels les êtres humains donnent forme à leur monde – et à eux-mêmes. Il inclut les mythes, les cosmologies, les idéologies, les systèmes de valeurs, les catégories de pensée, les mots, les gestes, les rituels. Autrement dit, il constitue l'armature invisible qui rend possible la perception du monde comme étant porteur de sens. Bien qu'invisible, sa structure est d'une importance capitale dans toute organisation humaine, quels que soient son époque ou son niveau de complexité.

L'un des éléments les plus importants du milieu symbolique – possiblement même sa base fondamentale – est le langage : une structure structurante du réel. Les mots, les

structures de phrase, la grammaire sont des éléments qui, loin d'être neutres ou universels, affectent notre pensée propre et conditionnent notre manière de catégoriser le monde. Un exemple en est celui des disciplines académiques, définies à travers des mots – anthropologie, sociologie, physique, chimie – puis institutionnalisées, qui orientent la manière dont les sciences perçoivent, et donc documentent, le réel. Il existerait d'autres façons de décrire, d'interpréter, de penser le monde. Cela dit, le milieu symbolique ne s'y réduit pas : la langue n'est pas le seul facteur qui détermine notre conception du monde. Même Sapir et Whorf – à qui l'on attribue injustement un déterminisme linguistique – proposaient en réalité un relativisme linguistique (voir Sapir 1929; Whorf 1964), tout en soulignant l'influence profonde de la langue sur la manière dont une société conçoit son monde. C'est pourquoi il est essentiel, pour l'anthropologue, de s'engager dans la langue locale : même si sa maîtrise absolue est rarement atteignable (notamment au début de carrière), il est nécessaire de penser les problèmes d'un groupe à partir de ses propres paramètres linguistiques, et donc à partir de son propre milieu. Dans le cas du Japon, cela inclue de penser à travers les kanji.

C'est aussi à travers le langage que se forment les récits, les mythes et les cosmogonies. Ces histoires – orales ou écrites, légendaires ou mythiques, grandioses ou intimes, sociétales ou familiales – qu'elles soient simples morales ou textes fondateurs d'institutions puissantes, contribuent à une organisation éco-symbolique du monde. Les récits fondateurs occupent une place centrale dans les diverses ontologies humaines. Ils n'énoncent pas seulement les origines de l'être et du monde, mais proposent aussi une manière d'y être. Descola (voir entre autres 2005, 233-35; 2021, 149-51, 275-81) en donne plusieurs exemples, illustrant comment les mythes contribuent à la structuration ontologique à partir de cas concrets. Toutefois, ces histoires – ou plutôt l'ensemble des récits qui affectent chacun à des degrés divers – ne sont pas de simples fictions : elles font partie intégrante de notre milieu symbolique. Intériorisées, elles participent à l'identification et à la distinction des composantes de ce milieu. Elles nous apprennent ce qu'est le bien et le mal, comment vivre le temps, penser son propre destin – le destin étant ici entendu comme la manière même de concevoir le destin – et elles façonnent aussi nos relations aux autres : aux humains, aux animaux, aux plantes, aux microbes, à la terre, à l'eau, et notamment aux morts.

Le rapport au milieu symbolique se manifeste à travers une série de gestes, de manières d'être et de faire. Il s'exprime dans de nombreuses formes, allant de l'art aux rituels. Ces derniers sont particulièrement chargés de signification : ils incarnent une manière formalisée d'exister dans un milieu. Le rituel, en tant qu'« expérience fondée sur une mise en forme et en acte de relations spéciales » (Houseman 2012, 181), constitue une démonstration exemplaire de la médiance. Moment de *communitas* (V. W. Turner 1969; E. Turner 2012), il met en lumière la relation dynamique entre la personne, le groupe et leur environnement symbolique. Les rituels sont fréquemment associés aux religions, institutions essentielles du milieu symbolique. En effet, la religion est indissociable de ce milieu : sans une relation entre l'humain et le monde, elle ne peut exister. Elle est donc, fondamentalement, un phénomène médial, et non environnemental au sens strict. C'est là précisément sa force : les religions s'intéressent à notre rapport au monde, aux formes de sens qui orientent nos existences et structurent notre appartenance à un cosmos partagé.

Pour résumer, le milieu symbolique apporte une structuration mentale du milieu, suivi d'une mise en (dés)ordre de celui-ci, qui permet d'y produire du sens. Il agit comme médiateur entre les autres milieux et soi-même en donnant sens au social (rôles, statuts, hiérarchies), à l'économique (valeur, richesse, échange), à l'environnement (sacré, profane, beauté, danger). Il oriente nos perceptions : une forêt peut être un espace sacré, un danger, une ressource, ou un simple « espace vert » – selon le symbolique qui s'y projette. Il constitue ainsi le cœur de ce que l'on nomme ontologie : une réalité construite à travers la médiance des mondes humains. Cette perspective met en lumière que le symbolique n'est pas un simple surplomb interprétatif, mais un espace actif d'engagement ontologique. Le milieu symbolique ne surdétermine pas le monde, il le rend habitable en le rendant pensable, dicible, partageable.

Ces trois milieux – social, économique et symbolique – sont à concevoir dans une interconnexion dynamique. Bien que divisés conceptuellement, l'un existe grâce à l'autre. Chaque relation peut être développée pour illustrer comment un milieu influence ou reconfigure les autres :

<u>Milieu socio-économique :</u>

- Comment les réseaux sociaux (famille, communauté, relations professionnelles) influencent l'accès aux ressources économiques.
- Et inversement, comment les contraintes économiques modèlent les formes de sociabilité, les solidarités, ou les hiérarchies sociales.

Milieu socio-symbolique :

- Comment les appartenances sociales (classe, genre, ethnicité, etc.) conditionnent l'accès à des systèmes de signification ou à des formes de reconnaissance symbolique.
- Et comment les systèmes symboliques (valeurs, représentations, normes) façonnent les structures et dynamiques sociales.

Milieu écono-symbolique :

- Comment certaines ressources économiques (consommation, patrimoine) produisent ou renforcent un statut symbolique.
- Et comment des formes symboliques (prestige, légitimité, valeurs culturelles) peuvent produire des effets économiques (par exemple, la valeur attribuée à un bien ou un service).

Le milieu environnemental

Finalement, le dernier milieu – le milieu environnemental – est le lieu d'existence des milieux social, économique et symbolique. Il ne se réduit pas à un simple décor ou à un contexte, mais constitue une forme de monde : une manière d'habiter et d'exister. Il s'agit d'un milieu englobant, le "milieu des milieux", c'est-à-dire l'ensemble du monde tel qu'il est perçu et vécu par les êtres. Il se distingue ainsi de l'environnement, entendu comme un monde objectif qui subsiste indépendamment de la vie, bien qu'il inclue le vivant. Pour reprendre une analogie, la différence entre le milieu environnemental et l'environnement est semblable à celle entre l'univers observable par le scientifique et l'univers tel qu'il est en soi, dont nous ne connaissons pas tous les secrets. Le milieu environnemental n'est donc pas un cadre extérieur ou neutre, mais une condition d'enveloppement et de co-présence des autres milieux – social, économique et symbolique – incluant à la fois le vivant et son monde.

Le milieu environnemental possède une réalité-cadre, intimement liée à la temporalité. Si le temps peut être conçu comme une réalité objective[26], la temporalité, elle, prend sens à travers la médiance, dans ce milieu même. La cyclicité de la Terre, tel qu'elle est vécue et perçue, impose une réalité relative où se forment les rythmes du vivant. Les cycles saisonniers, les variations météorologiques, l'alternance du jour et de la nuit sont autant de contraintes environnementales qui prennent des formes diverses selon les êtres vivants. La temporalité de ces contraintes est essentielle pour comprendre notre monde contemporain, car notre évolution biologique y est directement enracinée. Ce milieu, par essence historique, fait de nous des êtres également historiques – non seulement en fonction de notre âge, mais aussi à travers l'histoire de notre famille, de notre société, de notre espèce, de notre planète, voire de l'univers tout entier.

Le milieu environnemental ne se contente pas de regrouper les trois autres milieux : il leur confère une importance relative. Selon les personnes – ou plutôt, selon les groupes sociaux – certains milieux prendront plus de poids que d'autres. À l'intérieur même de ces milieux, certains éléments sont valorisés, d'autres dévalorisés. Le milieu environnemental constitue ainsi une interface d'expression et de matérialisation des ontologies, c'est-à-dire des manières d'habiter le monde. Il ne reflète pas uniquement les êtres : il incarne une manière fondamentale d'être et de penser propre à chaque forme de vie. Un être ne peut être pensé isolément de son milieu environnemental associé – il n'existe qu'en relation avec lui. Or, la présence de multiples êtres et de multiples groupes rend ce milieu aussi conflictuel que dynamique : il devient le théâtre de tensions, allant de la lutte pour des ressources jusqu'aux affrontements idéologiques, mais aussi de collaboration, d'entraide et de soutien. Bien que les concepts de milieu et de médiance viennent d'une approche phénoménologique herméneutique (Berque 2022), il me semble néanmoins possible, en tant que scientifique, d'en proposer une objectivation : en faire sens pour identifier des similitudes et des différences entre groupes humains et, plus fondamentalement, pour mieux comprendre l'être humain en tant qu'être médial. Cette

[26] Objective dans le sens qu'il existe sans le ressentie du vivant, mais reste relatif (Einstein 2001). Le temps est aussi complexe et différent de la manière dont elle est vécue par nous. Dans sa nature courbée, le temps en physique fait l'objet de nombreux ouvrages (Hawking et Mlodinow 2008).

perspective ouvre la voie à une typologie des milieux environnementaux, forgés au croisement de contextes géographiques et historiques.

La catastrophe, le sujet de cette étude, constitue un élément fondamental du milieu. Si certaines crises peuvent toucher un milieu en particulier – comme les crises économiques ou sociales – les crises environnementales, distinctes des catastrophes naturelles (bien qu'elles puissent y être liées), affectent l'ensemble des milieux et entraînent l'effondrement d'une certaine stabilité médiale. Elles provoquent une désorganisation de l'ordre fabriqué, qui devient soudain révolu, révélant aux êtres touchés la vulnérabilité de ce qui semblait stable. Un milieu environnemental en crise affecte donc simultanément le social, l'économique et le symbolique, rendant visibles ses composantes – désormais ébranlées, voire détruites (Oliver-Smith et Hoffman 2002). Une catastrophe naturelle, par exemple, est un moment où le milieu environnemental devient brutalement perceptible – voire incompréhensible – mettant à nu la médiance qui relie l'être à son monde. C'est pourquoi ces situations méritent une attention particulière en anthropologie : les habitants ayant traversé une crise possèdent une expérience directe de cette mise en lumière du milieu environnemental. Ce sont des personnes qui, d'une certaine manière, connaissent leur milieu comme peu d'autres le peuvent.

À la lumière des éléments développés jusqu'ici, il devient possible de revenir à la problématique centrale de cette recherche : comprendre comment un milieu de vie profondément affecté par une catastrophe durable peut redevenir habitable, non pas par un simple retour à l'état antérieur, mais à travers un processus de recomposition relationnelle, matérielle et symbolique. La question qui guide cette thèse – comment les habitants de Minami-Sōma, à Fukushima, recomposent-ils leur rapport au milieu social, économique et symbolique dans un contexte post-catastrophique ? – suppose de concevoir la catastrophe autrement que comme un événement ponctuel ou une parenthèse historique. Elle invite au contraire à la penser comme un moment de désarticulation profonde des médiations ordinaires qui relient les humains à leur environnement vécu. C'est précisément en ce sens que la notion de médiance s'impose comme un outil analytique central : elle permet de saisir ce qui se rompt lorsque les conditions mêmes de l'habiter deviennent instables, incertaines ou inopérantes. La

section qui suit propose ainsi de conceptualiser la catastrophe comme une rupture de la médiance, c'est-à-dire comme un basculement ontologique où les milieux social, économique et symbolique cessent momentanément de fonctionner de manière cohérente, ouvrant la voie à un état de chaos médial à partir duquel toute reconstruction devra nécessairement se redéployer.

La catastrophe comme rupture de la médiance

Une catastrophe constitue un moment où le milieu devient problématique, où l'ontologie vécue bascule dans l'incertitude radicale, la précarité, voire la recomposition. Elle marque une rupture de la médiance : nos manières d'habiter, de percevoir, de sentir et de donner sens à notre environnement se trouvent soudainement déstabilisées. La catastrophe agit comme un élément déclencheur – ou comme une série d'événements, qu'ils soient ordinaires ou extraordinaires – qui peut être externe à une société, comme un tsunami, ou interne, comme une guerre civile. Elle provoque une crise, laquelle « introduit une rupture visible par rapport à ce qui l'a précédée, bien qu'on ne puisse la comprendre qu'en la restituant dans la série des événements antécédents » (Bourdieu 1984, 210-11). Ce caractère historique suggère que la compréhension des conséquences d'une catastrophe gagne à être située dans une analyse du contexte médial au sein duquel elle se déploie.

La catastrophe, en tant qu'élément déclencheur d'une crise médiale, a été définie en anthropologie comme :

> *a process/event combining a potentially destructive agent/force from natural, modified, or built environment and a population in a socially and economically produced condition of vulnerability, resulting in a perceived disruption of the customary relative satisfactions of individual and social needs for physical survival, social order, and meaning.* (Oliver-Smith et Hoffman 2002, 4)

Cette définition met en évidence le caractère fondamentalement relationnel de la catastrophe : elle ne prend sens qu'à travers l'expérience qu'en fait une population. Autrement dit, une catastrophe n'en est une que si elle est vécue comme telle. Un phénomène naturel – tel un tremblement de terre – ne constitue pas en soi une catastrophe : il s'agit, à l'état brut, d'un événement physique ordinaire s'il n'affecte aucun

être vivant[27]. La catastrophe devient donc catastrophique dans la mesure où elle engendre une crise, c'est-à-dire un accroissement du désordre au sein des systèmes, tant individuels que collectifs (Morin 2020, 19). C'est donc le croisement entre un aléa et une population exposée qui produit la catastrophe – ce que la littérature anglophone sur les risques désigne par la distinction entre *hazard* et *disaster* (Oliver-Smith et Hoffman 2002). Mais la catastrophe ne se réduit pas non plus à ce seul croisement : sa définition même est traversée par des enjeux politiques, puisque ce sont souvent les institutions – gouvernements, agences internationales, médias – qui décident de ce qui mérite d'être nommé, reconnu et pris en charge comme catastrophe, avec les conséquences matérielles et symboliques que cela implique pour les populations affectées (Tierney 2014). Enfin, l'ampleur de l'expérience vécue de la catastrophe n'est jamais entièrement déterminée par l'événement lui-même : elle dépend étroitement de la qualité de la réponse d'urgence et des processus de reconstruction qui suivent, si bien que deux populations frappées par un même aléa peuvent en vivre des conséquences radicalement différentes selon les ressources, les institutions et les réseaux de solidarité dont elles disposent.

Toutefois, la relation entre l'ordre établi et la catastrophe – comprise comme source de désordre – n'est pas linéaire. L'ordre qu'un individu ou un groupe impose à son milieu peut lui-même devenir une source de désordre, de désorganisation, de chaos (Hewitt 1983). En ce sens, l'ordre n'est pas seulement vulnérable au désordre : il peut aussi en être l'origine. Les catastrophes naturelles, de leur côté, ne sont pas conceptualisées comme des événements extérieurs au milieu, mais des crises dans la relation entre les humains et leur milieu. Elles révèlent, perturbent et parfois reconfigurent les dimensions sociales, économiques et symboliques du milieu environnemental. À l'instar des catastrophes dites « naturelles », celles qui émanent de l'ordre social ou technologique sont aussi de nature probabiliste. Il existe ainsi un rapport complexe entre l'organisation d'un groupe – comme la société japonaise – et les risques de catastrophes qu'elle engendre ou amplifie, comme ce fut le cas avec la catastrophe nucléaire à Fukushima.

[27] C'est pour cela que personne ne propose d'envoyer de l'aide humanitaire sur Vénus, même si ses conditions d'habitabilité ont été ravagées par des phénomènes physiques d'une violence extrême. En l'absence de vie à sauver, il n'y a pas de catastrophe – juste une planète invivable de plus dans l'univers. La catastrophe, en fin de compte, n'existe que lorsqu'un milieu est rompu pour quelqu'un.

Alors qu'il est relativement facile de saisir le désordre causé par un séisme ou un tsunami, il semble plus difficile pour certains groupes de reconnaître les implications de leurs choix organisationnels sur la production de risques. Comme le souligne Berque (2012), la pensée moderne[28] et capitaliste joue un rôle central dans cette dynamique. À propos de la centrale nucléaire de Fukushima, il illustre la logique sous-jacente de ce type de projet : « privilégier la ressource en forclosant les trois autres catégories, donc en dépeçant le milieu pour n'en faire qu'une table rase définie par le seul profit » (Berque 2012, 47). Le risque avait certes été envisagé, mais il a été volontairement minimisé au profit du profit lui-même, subordonné à une logique de rentabilité. Ainsi, la catastrophe, qu'elle soit d'origine naturelle ou issue de l'ordre social, provoque une rupture qui affecte l'ensemble des dimensions du milieu – sociales, économiques, symboliques et environnementales – appelant une recomposition profonde des rapports au monde.

Tout d'abord, le milieu social subit, à la suite d'une catastrophe, une transformation radicale des réseaux existants, des hiérarchies établies, ainsi que des formes d'inclusion et d'exclusion. La nature des relations interpersonnelles, mais aussi celles avec les autres espèces et les non-vivants, se modifie dans le contexte de la crise. La recomposition des réseaux de soutien devient alors une nécessité, forçant les individus à s'engager autrement avec autrui, en quête d'aide, de réconfort et de stabilité, dans l'espoir d'atténuer les effets de la catastrophe. La famille conserve une place centrale dans cette dynamique, mais de nouveaux réseaux de solidarité émergent ou se renforcent afin de faire face collectivement à la situation.

Ce réseau social, profondément bouleversé par la catastrophe, inclut également l'ensemble du vivant qui participe habituellement à notre quotidien – qu'il s'agisse d'un animal de compagnie ou de la faune environnante. Ces relations quotidiennes avec le non-humain, souvent reléguées à l'arrière-plan de l'expérience ordinaire, deviennent soudainement visibles lorsqu'elles sont altérées, voire anéanties (Oliver-Smith et Hoffman 2002). Les feux de forêt, les processus de déforestation ou autres catastrophes

[28] À la suite de Bruno Latour (1991), cette difficulté tient en grande partie à la logique de la modernité, qui repose sur une séparation analytique entre nature et société, rendant invisibles les enchevêtrements socio-techniques par lesquels les choix organisationnels, économiques et politiques participent pourtant activement à la production des risques.

forestières en sont des exemples marquants : ils affectent les populations humaines de manière significative, en détruisant un tissu relationnel interconnecté composé d'arbres, de plantes, d'animaux et d'insectes (Tsing 2015). Ce caractère profondément inter-espèce du milieu de vie est au cœur de l'ethnographie d'Eduardo Kohn (2013), qui décrit avec finesse un milieu social élargi, où humains et non-humains coexistent, interagissent et se pensent mutuellement.

En situation de catastrophe, le milieu économique est profondément bouleversé : il s'agit d'une rupture brutale dans notre relation aux ressources, aux infrastructures et aux moyens de subsistance. Cette rupture n'est pas sans ambivalence : si elle détruit des conditions d'existence établies, elle ouvre aussi, comme le montre Klein (2007) avec le concept de *disaster capitalism*, des espaces que certains acteurs – économiques et politiques – s'empressent d'exploiter au détriment des populations les plus vulnérables. Ce milieu est vital à la survie, car il touche directement aux besoins biologiques fondamentaux de l'être humain : se nourrir, boire, dormir. Une fois le danger immédiat écarté, les préoccupations se recentrent rapidement sur l'accès à ces éléments essentiels au maintien de la vie, incluant aussi bien la santé physique que psychologique – les deux étant souvent étroitement liées (N. Harada et al. 2015), alors que « *[t]he mind, body, social relations, food, and lifestyle are closely interconnected, and it is important after a disaster to establish holistic measures with coordination of life support systems* » (Yamashita et Shigemura 2013, 363). Dans une société capitaliste, cela implique également la question du revenu et de l'emploi : quand les usines, les bureaux, les magasins ou les terres agricoles sont détruits ou devenus inutilisables, la capacité d'acquérir les ressources nécessaires pour le bon fonctionnement du corps humain se retrouve gravement compromise.

La perte de repères face aux éléments nécessaires à la subsistance affecte aussi l'accès même au milieu – y compris économique – que ce soit la forêt, la mer ou le paysage environnant. Dans certains cas, ce lien est directement lié au mode de subsistance : les pêcheurs côtiers qui ont perdu leur bateau et l'accès à la mer avec la destruction des ports; les chasseurs et les cueilleurs qui n'ont plus accès à des forêts contaminées; les travailleurs salariés qui n'ont pas d'accès aux infrastructures de

transport vers leur lieu d'emploi si celui-ci existe encore. Toutefois, ces cas dépassent la simple dimension utilitaire. Les milieux dits économiques sont aussi investis affectivement. La forêt, par exemple, peut être un espace de subsistance, mais aussi un lieu de promenade, de mémoire, voire de réconfort. Il en va de même pour le paysage : une rupture dans sa continuité – comme lorsqu'une belle vue est obstruée par des montagnes de sacs remplis de déchets radioactifs – peut transformer radicalement le rapport sensible que les habitants entretiennent avec leur milieu (Houdart 2017). En ce sens, le milieu économique ne se limite pas à une trame de ressources et de fonctions, mais participe aussi d'un ensemble de médiations concrètes entre l'être humain et son milieu.

Le milieu symbolique subit lui aussi une crise lors d'une catastrophe, brisant certaines idées, convictions ou trajectoires de vie, tout en générant de nouveaux récits, croyances et interprétations – qu'il s'agisse de punition divine, de déséquilibre cosmique ou encore de fatalité technologique, par exemple. Cette rupture se manifeste d'abord par l'effondrement – parfois temporaire – de pratiques, de croyances et de sens communs, qui ne peuvent plus être maintenus dans ce nouveau contexte de crise. Elle affecte par conséquent nos repères médiaux, c'est-à-dire notre propre interprétation du monde et la place que nous y occupons. Souvent sous-estimé par rapport aux milieux social et économique dans l'analyse des catastrophes, ce milieu symbolique joue pourtant un rôle tout aussi central. La déstabilisation de nos repères symboliques entrave nos capacités à nous orienter et à retrouver une forme de stabilité. Retrouver ces repères est important après une catastrophe comme le démontre Peterson (2013) avec l'augmentation de la fréquentation des sanctuaires shintō après la triple catastrophe.

À l'inverse, le milieu symbolique est aussi celui qui engendre le plus de nouveauté à la suite d'une catastrophe. L'expérience vécue donne naissance à une pluralité d'histoires, lesquelles prennent diverses formes : récits, monuments, rites, pratiques commémoratives, etc. Ces productions symboliques s'intègrent progressivement au quotidien post-catastrophe, participant activement à la reconfiguration du milieu. Il y a eu une profusion de textes, d'idées et de réflexions – dans les cercles académiques, médiatiques, artistiques – liées aux catastrophes de 2011 qui témoigne du rôle central du

milieu symbolique dans les processus d'adaptation humaine. Dans l'ensemble des relations que les êtres humains entretiennent avec leur environnement, le registre symbolique est flexible et agit comme un stabilisateur essentiel dans les dynamiques de remédiance à venir. Ces recompositions symboliques, bien que flexibles et offrant des repères face à l'incertitude, ne peuvent toutefois se penser indépendamment du cadre plus vaste dans lequel elles s'inscrivent : le milieu environnemental lui-même. Car si le symbolique permet de refaire sens, c'est bien l'environnement – dans son épaisseur matérielle, sensible et existentielle – qui conditionne les contours de ce qu'il est possible de réinventer.

Ainsi, dans ce milieu environnemental englobant, la catastrophe redessine les frontières du pensable, du praticable et de l'habitabilité. Elle ne se limite pas à une perturbation matérielle, mais constitue un véritable événement ontologique, altérant les conditions mêmes de l'existence humaine et des formes de vie qui l'entourent. Lorsque le milieu environnemental est frappé par une catastrophe, il ne s'agit pas d'un simple déséquilibre, mais d'une perturbation extrême, un moment critique où les repères écologiques, sociaux, économiques et symboliques vacillent simultanément. C'est donc plus qu'une crise – laquelle peut parfois se limiter à un seul type de milieu ou à une composante de celui-ci. Il devient nécessaire, dans ce contexte, d'introduire une autre notion : celle de *milieu-chaos*, pour rendre compte de l'effondrement temporaire ou durable de la médiance qui lie l'être à son monde.

Le milieu-chaos

Un milieu environnemental en crise n'a rien de normal : tous les repères sont suspendus, se transformant ainsi en milieu : un milieu sans ordre, ni social, ni économique, ni symbolique, mais pas nécessairement sans liens de continuité. C'est le règne du désordre, sans stabilité, qui nécessite absolument une nouvelle mise en ordre afin de recréer une stabilité permettant aux personnes touchées de (sur)vivre à moyen et long terme. Ce chaos, bien qu'angoissant, n'est pas vide de sens total : il agit comme un révélateur brut des fondements invisibles qui soutenaient auparavant la vie collective. En faisant éclater les médiations habituelles, il rend visible ce qui, en temps normal, demeure implicite ou vu comme « naturel ». Il devient alors un moment liminal, où l'ancien ordre

s’efface sans que le nouveau soit encore établi, laissant place à une tension existentielle, mais aussi à une potentialité de reconfiguration, en se basant sur des éléments qui existaient avant. C’est à partir de ce vide relatif, de cette perte de cohérence, tout en se basant sur un ensemble de savoirs et techniques préexistants que de nouvelles logiques peuvent émerger, qu’elles soient imposées ou négociées.

Je vois ainsi ce type de milieu comme révélateur d’un ordre que jamais une société sans crise ne peut pleinement dévoiler. La catastrophe met à nu ce qui, en temps normal, allait de soi dans la cohabitation humain-monde comme la stabilité du sol, la régularité des saisons, ou encore l’accès à l’eau potable ou à l’électricité. Ces éléments, si banals et ancrés dans le quotidien, échappent souvent à l’observation, au point que même les anthropologues les plus aguerris peuvent omettre de les noter dans leurs carnets de terrain. La crise révèle aussi la structure invisible du milieu : les inégalités sociales, par exemple, deviennent criantes après un séisme, tout comme les réseaux de soutien ou les chaînes de dépendance (Okuzono et al. 2024; Medwinter 2023; A. Sugimoto et al. 2012). Ce sont parfois des structures que certains cherchent activement à invisibiliser, mais que la catastrophe rend temporairement visibles, comme la pauvreté. Ainsi, le passage vers un *milieu-chaos* constitue une fenêtre unique sur l’ordre sous-jacent des milieux social, économique et symbolique, révélant leurs rouages les plus silencieux.

Une catastrophe qui bascule le milieu vers le chaos est un événement ontologique qui déstabilise les fondements mêmes de l’habiter. Ce ne sont pas toutes les catastrophes, naturelles ou autres, qui auront ce type d’impact catastrophique qui oblige à recomposer le milieu, à redéfinir les formes de vie possibles dans un monde bouleversé. Lorsque le chaos s’installe, il ne s'agit plus simplement de réparer ou d'adapter, mais d’inventer de nouvelles manières d’exister, de repenser les relations au sol, aux autres vivants, au temps lui-même. Le *milieu-chaos* n'est pas un simple espace détruit : il devient un lieu d'indétermination, où les repères habituels vacillent et où l’incertitude ouvre autant de menaces que de possibles. C'est précisément ce que donne à voir le territoire près de la centrale nucléaire suivant l'évacuation de 2011 : un espace physiquement intact dans ses structures, mais rendu radicalement indéterminé par la contamination invisible. Malgré les dégâts issus du séisme, les maisons étaient debout, les routes praticables, les

sanctuaires en place. Pourtant, rien n'était habitable au sens plein du terme, puisque les repères ordinaires de l'existence – cultiver, se déplacer, revenir chez soi – avaient été suspendus par décret administratif. Comme le note Houdart (2017, 91), les habitants de la région se retrouvaient dans la position paradoxale de devoir devenir « visiteur de sa propre habitation ». Dans cette situation, l'habiter se fait nécessairement expérimental, tâtonnant entre survie, réinvention et mémoire des pertes.

Lorsque le milieu bascule dans le chaos, ce sont à la fois les trames écologiques, les repères éthiques et les formes politiques qui se trouvent ébranlés. L'effondrement des équilibres naturels ne se réduit pas à une perte matérielle : il ouvre une zone d'indétermination où les modes d'existence doivent se réinventer sans garantie de stabilité. Dans cet espace vulnérable, l'éthique[29] devient une réponse aux blessures du monde, une attention renouvelée aux formes de vie précaires et à la nécessité de composer avec l'incertain. L'écologie du chaos n'est plus celle de la conservation, mais celle du soin, de l'écoute des devenirs imprévisibles du vivant. Et sur ce fond instable, le politique se reconfigure lui aussi : il ne s'agit plus simplement de gouverner des milieux établis, mais d'inventer des communs provisoires, des solidarités capables de tenir face à la tempête. Dans un milieu chaotique, habiter devient un geste éthique, écologique et politique, indissociablement.

Donc, la catastrophe dévoile l'ordre caché des milieux, elle ouvre aussi sur un moment de bascule, où l'expérience du chaos appelle une reconfiguration du lien au monde. Bourdieu (1984) a raison d'affirmer que la crise marque une rupture visible dans le temps, mais c'est surtout dans la relation médiale – dans l'agencement sensible entre l'être et ses milieux – que se vit l'expérience du milieu catastrophe. L'être humain, confronté à cette dislocation, cherche alors à se repositionner dans ses différents milieux, guidé par le souvenir d'une stabilité antérieure. Cette quête prend forme dans un

[29] Dans un *milieu-chaos* post-catastrophique où les bases mêmes de notre manière d'habiter le monde sont déstabilisées, l'éthique se conçoit comme une quête partagée pour recomposer des formes de vie viables au cœur de l'incertitude. Alors que les repères écologiques, politiques et sociaux vacillent, elle devient une boussole humble, mais indispensable, orientée par la reconnaissance de notre vulnérabilité commune, par le soin mutuel des uns envers les autres et par un sens renouvelé de la responsabilité envers tout ce qui vit. Comme l'éthique de Watsuji, elle est fondamentalement relationnelle et située, ainsi façonnée par le milieu et liée directement aux lois de l'existence sociale (Watsuji 1996; Bernier 2001).

processus de remédiance : une tentative de redonner sens, cohérence et habitabilité à son milieu, en s'appuyant sur une mémoire partagée, mais aussi en explorant de nouvelles possibilités. Le *milieu-chaos* ne peut donc pas être réduit à l'effondrement; il porte en lui une ouverture, un potentiel de transformation et de réinvention du rapport au monde. La recherche de cette thèse porte d'ailleurs plus sur cet aspect, la remédiance, nécessaire à faire par les communautés à la suite de la triple catastrophe de mars 2011.

Revue de littérature sur le post-catastrophe

Si le concept de milieu-chaos permet de saisir la reconfiguration des milieux post-catastrophiques dans leur dimension processuelle et indéterminée, il importe de situer cette proposition théorique par rapport aux courants qui structurent aujourd'hui l'anthropologie et les études du post-catastrophe. Cette littérature se déploie en effet selon une tension persistante entre deux orientations difficilement réconciliables : d'une part, une approche centrée sur l'événement et le dommage (*event-centered*, *damage-centered*), qui appréhende la catastrophe comme rupture ponctuelle et mesure ses effets à l'aune de l'exposition, du risque et de la victimisation des sujets qui y sont assujettis; d'autre part, une approche centrée sur le milieu et la continuité (*milieu-centered*, *livelihood-centered*), qui s'intéresse plutôt aux manières dont les habitants poursuivent, recomposent et réinvestissent leur rapport au lieu par-delà la rupture initiale. Cette tension traverse de façon particulièrement aiguë les études portant sur le Japon post-3.11, où la nature radiologique de la catastrophe radicalise le problème de la temporalité : la demi-vie des matières radioactives et la persistance d'une contamination chronique, invisible et diffuse, déjouent les cadres narratifs habituels de la catastrophe comme événement borné, aux effets circonscrits dans le temps.

Cette difficulté ne tient pas à un simple défaut d'attention réciproque entre les deux courants, mais à une incommensurabilité plus profonde dans la manière dont chacun définit son objet. Les approches centrées sur le dommage tendent à traiter la continuité du vivant comme un résidu à expliquer – une résilience, une adaptation, voire un déni – plutôt que comme une dynamique à part entière dotée de sa propre rationalité; à l'inverse, les approches centrées sur le milieu risquent de minorer la violence structurelle de l'événement et l'asymétrie du risque qu'il impose, au profit d'une valorisation parfois

complaisante de la vie qui persiste malgré tout. Entre ces deux écueils, peu de cadres conceptuels permettent de penser la rupture et la continuité non comme des états opposés ou successifs, mais comme les deux faces d'un même processus de reconfiguration du milieu – où la catastrophe n'est ni seulement l'événement qui brise, ni seulement l'arrière-plan que la vie contourne, mais la condition même à partir de laquelle le milieu se redéfinit. C'est cet espace conceptuel laissé largement en friche dans la littérature que le concept de remédiance, développé tout juste après cette revue de littérature, se propose d'occuper, en s'inscrivant dans la filiation de la médiance bergquienne tout en la déplaçant vers une théorisation explicite du changement et de la crise. Pour ce faire, nous nous attarderons d'abord à la question entourant les approchent centrées sur les dommages et ensuite sur celles centrées sur le milieu.

Approches centrées sur les catastrophes

L'anthropologie du désastre s'est constituée comme sous-discipline à part entière à partir des travaux fondateurs d'Anthony Oliver-Smith et Susanna Hoffman, dont l'œuvre a largement contribué à établir la catastrophe comme objet légitime d'enquête ethnographique. Dans *The Angry Earth: Disaster in Anthropological Perspective* (Oliver-Smith et Hoffman [1999] 2020), puis dans *Catastrophe and Culture: The Anthropology of Disaster* (Oliver-Smith et Hoffman 2002), ils posent les bases d'une approche qui synthétise les quatre champs de l'anthropologie pour saisir la multidimensionnalité des effets d'une catastrophe sur les structures sociales et le rapport des communautés à leur environnement. Cette approche, ancrée dans une tradition d'écologie culturelle et d'écologie politique, définit la catastrophe comme un révélateur : un moment de rupture qui met au jour, en les exacerbant, les vulnérabilités sociales, économiques et politiques préexistantes d'une communauté. Cette conception trouve son origine empirique dans sa monographie princeps, *The Martyred City: Death and Rebirth in the Andes* (Oliver-Smith 1986), consacrée au tremblement de terre de Yungay, au Pérou, où Oliver-Smith documente déjà la catastrophe comme un événement qui, bien que ponctuel dans son déclenchement, produit des effets sociaux qui se déploient sur le temps long de la reconstruction. C'est cette tension entre l'instantanéité de l'événement et la durée de ses

répercussions qui pose, dès les débuts du champ, la question centrale de la temporalité du désastre – question que la littérature subséquente n'aura de cesse de retravailler.

Cette conception initiale de la catastrophe comme événement révélateur des vulnérabilités structurelles a connu, chez Oliver-Smith lui-même, une évolution significative vers un paradigme davantage orienté vers l'anticipation et la gestion du risque. Dans un article (2016), il retrace le développement conceptuel de la perspective de réduction des risques de catastrophe et sa formalisation progressive comme instrument de politique publique à l'échelle internationale, tout en examinant la contribution de l'anthropologie appliquée à ces politiques. Ce déplacement – de l'analyse rétrospective des effets sociaux d'un événement vers une logique prospective de gestion du risque – illustre l'institutionnalisation progressive du paradigme *event-centered* au sein des organismes internationaux et des politiques publiques de prévention. S'il conserve une sensibilité critique, notamment à l'égard des limites de l'application effective des politiques de réduction des risques, cet article témoigne néanmoins d'une continuité épistémologique : la catastrophe y demeure pensée comme un objet discret, mesurable et anticipable, dont l'anthropologie a pour tâche d'accompagner la gestion plutôt que d'en interroger la définition même. C'est précisément cette prémisse – la catastrophe comme événement circonscriptible – que les approches centrées sur le milieu, développées dans la section suivante, viendront déplacer.

Si le nom d'Oliver-Smith demeure le plus souvent associé à la fondation institutionnelle du champ, c'est en réalité en tandem avec Susanna Hoffman que se développe cette anthropologie du désastre, les deux auteurs ayant coédité *The Angry Earth* et *Catastrophe and Culture*, ainsi qu'initié le *Risk and Disaster Topical/Thematic Interest Group (TIG)* au sein de la *Society for Applied Anthropology*, l'un des principaux réseaux internationaux consacrés à l'étude du risque et des catastrophes. Hoffman y apporte cependant une contribution propre, notamment à travers son chapitre « Monster and the Mother: The Symbolism of Disaster » (dans Oliver-Smith et Hoffman 2002), où elle s'intéresse aux dimensions symboliques et culturelles par lesquelles les sociétés donnent sens à la catastrophe – approche qui la conduit à formuler le concept de « secondary victimization » (Hoffman 2002), soit le processus par lequel l'application non

critique de catégories telles que « victime » élide l'expérience singulière des individus touchés et les rend, paradoxalement, moins connaissables. Ce concept, repris notamment par Morimoto (2023) dans son étude de Minamisōma, illustre bien la tension propre au paradigme *event-centered* : tout en documentant la souffrance et la vulnérabilité produites par la catastrophe, il en vient à interroger les effets pervers de la catégorisation victimaire elle-même – ouvrant ainsi, de l'intérieur même de ce courant, une brèche vers les approches qui privilégieront plutôt la continuité et l'agentivité des sujets post-catastrophe. Plus récemment, Hoffman a poursuivi cette réflexion critique dans *Disaster Upon Disaster: Exploring the Gap Between Knowledge, Policy and Practice* (Hoffman et Barrios 2020), où elle examine les décalages persistants entre les savoirs accumulés sur les catastrophes et leur application effective dans les politiques de prévention et de réponse.

Sociologue de formation, Kai Erikson occupe néanmoins une place centrale dans la littérature anthropologique sur les catastrophes, notamment par sa contribution à la conceptualisation du trauma collectif. Dans *Everything in Its Path: Destruction of Community in the Buffalo Creek Flood* (1976), il documente la rupture du tissu communautaire consécutive à la catastrophe de Buffalo Creek – un déversement de résidus miniers en Virginie-Occidentale en 1972 – pour montrer que la perte du sentiment de communauté peut constituer un traumatisme aussi profond, sinon davantage, que l'événement destructeur lui-même. Erikson approfondit cette réflexion dans *A New Species of Trouble: Explorations in Disaster, Trauma, and Community* (1994), où il forge le concept central de « *new species of trouble* » pour désigner les catastrophes d'origine technologique ou anthropique (fuites chimiques, contamination au mercure, accidents nucléaires comme celui de Three Mile Island) dont la menace, invisible et prolongée, ébranle les fondements mêmes de la confiance envers les institutions et le sentiment de sécurité ontologique des individus. Erikson y établit une distinction cruciale entre catastrophes naturelles, qui peuvent parfois renforcer la cohésion communautaire, et catastrophes « non naturelles » ou technologiques, qui tendent au contraire à dissoudre le lien social et à instaurer un état diffus d'appréhension et de vulnérabilité chronique. Cette conceptualisation d'une menace invisible qui déjoue les cadres temporels habituels de l'événement – un mal qui n'a ni début ni fin clairement circonscrits – préfigure

directement les problématiques que posera, une génération plus tard, la contamination radioactive de Fukushima, et constitue à ce titre un jalon incontournable pour penser la radicalisation de la temporalité catastrophique dans le contexte nucléaire.

Cette attention à l'hétérogénéité de l'expérience catastrophique au sein d'une même communauté trouve un développement ethnographique approfondi chez Frida Hastrup, dont l'étude *Weathering the World: Recovery in the Wake of the Tsunami in a Tamil Fishing Village* (2011) explore la manière dont les pêcheurs d'un village tamoul du sud de l'Inde ont vécu et négocié la reconstruction de leur milieu de vie après le tsunami de 2004. Hastrup y montre que si l'événement catastrophique frappe une communauté dans son ensemble, la position sociale, économique et spatiale de chaque individu ou groupe familial au sein de cette communauté détermine des trajectoires de récupération radicalement divergentes – certains retrouvant rapidement un ancrage dans leur environnement reconstruit, d'autres demeurant dans un état de suspension prolongée. C'est précisément cette proposition que Morimoto reprend (p. 5) pour souligner que les résidents de Minamisōma, bien qu'ayant tous vécu le même événement du 11 mars 2011, en sont venus à faire l'expérience, à vivre avec, et à composer avec ses suites de manières fondamentalement différentes selon leur position située – un principe méthodologique qui invite à résister à toute lecture homogénéisante de la catastrophe comme expérience collective uniforme, et qui prépare le terrain pour penser le milieu non comme cadre extérieur commun, mais comme configuration toujours singulière du rapport de chacun à son environnement.

Bien qu'extérieure au champ anthropologique proprement dit, l'œuvre de la journaliste et essayiste Naomi Klein constitue un repoussoir méthodologique important pour situer les dérives potentielles du paradigme *event-centered*. Dans *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism* (2007), Klein élabore le concept de « disaster capitalism » pour désigner la manière dont les crises et les catastrophes – qu'elles soient naturelles, économiques ou militaires – sont systématiquement instrumentalisées par des acteurs politiques et économiques pour imposer, dans l'état de sidération collective qui suit l'événement, des réformes radicales de privatisation qui n'auraient pu être adoptées en temps normal. S'appuyant sur des cas allant du Chili post-coup d'État de 1973 à l'Irak

de l'après-invasion, en passant par le tsunami de 2004 en Asie du Sud et l'ouragan Katrina, Klein documente comment la reconstruction elle-même devient un terrain d'exploitation, où la catastrophe est traitée comme une opportunité plutôt que comme un mal à réparer. Cette critique de l'instrumentalisation politique et économique de la catastrophe trouve un prolongement épistémologique plus radical chez le géographe J.C. Gaillard, dont *The Invention of Disaster: Power and Knowledge in Discourses on Hazard and Vulnerability* (2018) interroge, dans une perspective postcoloniale, la catégorie même de « catastrophe » comme construction occidentale et moderne : Gaillard y montre comment la domination du savoir occidental dans le champ des *disaster studies* a permis d'imposer, à l'échelle mondiale, des politiques et pratiques normatives de réduction des risques, au détriment de la diversité des cosmologies et des façons de connaître le monde propres aux sociétés concernées. Or, c'est précisément cette lecture de la catastrophe comme événement instrumentalisable ou comme catégorie de savoir imposée – aussi pertinente soit-elle sur le plan politique et épistémologique – qui risque de reconduire, de façon inversée, le même écueil que le paradigme *damage-centered* qu'il critique implicitement : en concentrant l'analyse sur la rupture et sur ce qui s'y engouffre (qu'il s'agisse de l'appétit du capital ou de l'appareil expert occidental), cette double perspective laisse peu de place à l'étude des formes de continuité, de résistance quotidienne et de réinvestissement du milieu par les résidents eux-mêmes.

Au sein de la littérature japonaise sur le désastre, deux figures se distinguent par la profondeur de leur engagement avec Fukushima, tout en illustrant des positionnements distincts au sein du paradigme *event-centered*. Sociologue, Hiroshi Kainuma s'impose comme l'une des voix les plus influentes de la première décennie post-3.11 avec *Fukushima-ron: Genshiryoku-mura wa naze umareta no ka* [« Fukushima-ron : pourquoi le village nucléaire est-il né? »] (2012), où il retrace la généalogie sociopolitique du complexe nucléaire japonais et de sa dépendance structurelle vis-à-vis des régions périphériques. Kainuma y développe une critique de ce qu'il nomme la « désubjectivation automatique et volontaire des provinces par l'État » : une dynamique par laquelle les communes hôtes de centrales nucléaires, comme les municipalités de Hamadōri, en viennent à dépendre si intégralement de l'infrastructure nucléaire que l'abandon de cette dépendance équivaudrait, pour elles, à leur propre disparition économique et sociale –

une dépendance qui, il le souligne, demeure inchangée même après l'accident. Cette analyse structurelle du rapport centre-périphérie, bien qu'elle éclaire les conditions historiques de possibilité de la catastrophe, tend cependant à demeurer *event-centered* dans la mesure où elle reconduit une focale sur les mécanismes de pouvoir et de dépendance qui ont produit l'accident, plutôt que sur les manières dont les résidents, depuis, réinvestissent leur milieu.

C'est précisément ce déplacement vers les pratiques quotidiennes de reconstruction que propose l'anthropologue Hiroki Takakura, dont l'ancrage institutionnel à l'Université de Tōhoku et la position de chercheur directement affecté par le séisme de 2011 informent une posture épistémologique originale. Dans *Anthropology and Disaster in Japan: Cultural Contributions to Recovery after the 2011 Earthquake and Tsunami* (2023), Takakura examine le rôle du patrimoine culturel immatériel – pratiques artistiques locales, groupes de performance traditionnelle, savoirs agricoles et halieutiques – dans les processus de récupération communautaire, en adoptant une approche qu'il qualifie lui-même de « with the people in » plutôt que d'observation distanciée. Son étude des pêcheries artisanales de Miyagi après le désastre le conduit notamment à nuancer la thèse convenue de la « disaster utopia », montrant que la collaboration entre pêcheurs, loin d'être un simple effet de la crise, demeure profondément ancrée dans les logiques socio-écologiques préexistantes de la pratique halieutique elle-même. Sa réflexion sur la position ambivalente de l'anthropologue à la fois victime et chercheur du désastre qui frappe sa propre région – développée notamment dans son chapitre « *The Anthropologist as Both Disaster Victim and Disaster Researcher* » (2019) – fait par ailleurs écho à la propre trajectoire de Morimoto face à Hatsumi, où la position de l'ethnographe extérieur devient elle-même objet de réflexivité critique.

Cette attention portée aux pratiques situées et à la position réflexive du chercheur trouve un écho, dans un tout autre contexte géographique, chez l'anthropologue français Julien Langumier, dont *Survivre à l'inondation: pour une ethnologie de la catastrophe* ([2008] 2021) constitue une critique méthodologique explicite du paradigme *event-centered*. Menant son enquête ethnographique deux ans après les inondations de l'Aude de 1999, dans le village de Cuxac-d'Aude – devenu, sous l'effet d'une intense

médiatisation, l'un des « villages martyrs » de la catastrophe –, Langumier montre que le témoignage des sinistrés, loin d'être un simple relais transparent de l'expérience vécue, se façonne en un discours performatif et dramatique dont les structures se répètent et se construisent collectivement, en confrontation constante avec les récits journalistiques et experts qui s'y superposent. Ce faisant, Langumier déplace délibérément la focale de son enquête : ce qui importe n'est pas l'événement en soi, déjà surdéterminé par son traitement médiatique et expert au moment même où il survient, mais ce qui, localement et dans la durée, en vient à faire événement pour les habitants eux-mêmes; une distinction qui invite à se méfier de toute lecture de la catastrophe la traitant comme un donné objectif et stable, antérieur aux récits qui la mettent en forme et la font advenir comme telle dans l'expérience collective.

Cette méfiance à l'égard du récit institutionnel de la catastrophe trouve un prolongement complémentaire chez l'anthropologue Sandrine Revet, qui déplace l'attention du récit vers les pratiques quotidiennes elles-mêmes. Revet (2008) interroge la position propre de l'anthropologue face au désastre, entre proximité ethnographique et nécessaire distance critique à l'égard des récits institutionnels qui s'y superposent rapidement. Dans *Anthropologie d'une catastrophe: les coulées de boue de 1999 au Venezuela* ([2007] 2017) puis dans « Le sens du désastre » (2010), elle documente l'écart persistant entre la « pensée de l'urgence » qui structure l'intervention institutionnelle et humanitaire, et les pratiques du « vivre avec » par lesquelles les habitants, loin de se conformer à la figure attendue de la victime idéale, négocient au quotidien leur rapport à un environnement transformé et en donnent de multiples interprétations concurrentes, irréductibles au seul récit officiel de la catastrophe. Revet approfondit cette tension (2019) alors qu'elle oppose plus explicitement encore les logiques globales de la résilience aux pratiques situées par lesquelles les populations affectées composent avec la persistance du risque bien après que l'attention institutionnelle se soit déplacée ailleurs. Cette remise en cause d'une temporalité close de la catastrophe trouve un écho radical chez l'anthropologue Edward Simpson, dont *The Political Biography of an Earthquake: Aftermath and Amnesia in Gujarat, India* (2013) propose, par la métaphore même de la biographie, de suivre le séisme du Gujarat de 2001 non comme un fait daté, mais comme une trajectoire qui se prolonge à travers la reconstruction, les luttes politiques, le deuil et

la mémoire – donnant ainsi à voir une société qui continue, des années durant, d'être façonnée par un événement dont la fin ne cesse de se dérober. Prise ensemble, ces contributions convergent vers une même conclusion : la catastrophe, loin de se refermer avec la fin de la phase d'urgence institutionnelle, se prolonge dans une temporalité plurivoque et sans terme assignable – une temporalité que la littérature mésologique, à laquelle on se tourne à présent, propose précisément de penser comme reconfiguration continue du rapport entre une société et son milieu.

Approches centrées sur le milieu

À rebours du paradigme *event-centered*, qui pense la catastrophe comme rupture ponctuelle affectant des sujets et des environnements, un second courant de la littérature déplace la focale vers le milieu lui-même comme structure fondamentale de l'existence – un déplacement dont la mésologie d'Augustin Berque, prolongeant la phénoménologie herméneutique du *fûdo* de Watsuji Tetsurō, offre l'articulation la plus directe avec la question du désastre. C'est précisément dans un texte rédigé au lendemain du 11 mars 2011 Berque (2012a) formule le plus explicitement cette position : les désastres consécutifs au tsunami, y écrit-il, ne sont pas l'effet direct de l'événement naturel lui-même, mais trouvent leur cause première dans le mode de relation que la modernité a instauré entre la société japonaise et son milieu – un rapport marqué par l'oubli de l'histoire et par l'abstraction du sujet humain hors de tout ancrage médial, réduit à une table rase gouvernée par la seule logique du profit. Berque va jusqu'à soutenir que cette abstraction moderne, plutôt que le tsunami, constitue la cause première du désastre : l'événement naturel n'en aura été que le révélateur. Cela joint directement Oliver-Smith, tout en s’insérant dans une autre conception globale.

Deux implications théoriques majeures découlent de cette lecture pour l'étude des catastrophes. D'une part, elle déplace le siège de la catastrophe : celle-ci ne réside plus dans l'événement physique circonscrit (séisme, tsunami, explosion), mais dans la rupture antérieure de la relation trajective entre société et milieu – rupture dont l'événement naturel n'est que la manifestation ou le catalyseur. D'autre part, en insistant sur la nécessaire « reconcrétisation » du milieu comme seule voie permettant d'éviter que les catastrophes futures ne s'aggravent, Berque inscrit la question de la reconfiguration post-

désastre non pas comme un simple retour à un état antérieur, mais comme la condition même de possibilité d'une relation moins mutilante entre l'humain et son milieu; position qui ouvre directement sur la nécessité d'un cadre conceptuel capable de penser cette reconfiguration comme processus.

C'est dans le sillage direct de cette proposition berquienne que s'inscrit l'anthropologue Yoann Moreau, dont l'ouvrage *Vivre avec les catastrophes* (2017) constitue à ce jour l'une des rares tentatives de théorisation généralisante du désastre à partir du cadre mésologique. Convoquant explicitement Berque aux côtés de Philippe Descola, Moreau réinvestit une série de cas dispersés dans le temps et l'espace – le séisme d'Edo de 1855, l'éruption volcanique d'Ambrym en 1892, celle de l'Etna en 1991, le glissement de terrain de Vargas en 1999, mais aussi Tchernobyl et Fukushima – pour restituer chaque catastrophe dans sa texture géographique, historique et sociale singulière plutôt que de la traiter comme occurrence interchangeable d'une catégorie générale du risque.

Sa thèse centrale rejoint directement l'intuition berquienne : l'irruption de l'« inimaginable » ne se referme pas sur elle-même, mais oblige les sociétés touchées à un travail collectif de refabrication du sens, que Moreau désigne par le terme de *remédiation* – un ensemble de dispositifs collectifs (mise en place d'espaces de discussion, recherche commune d'explications, élaboration de récits partagés) qui permettent, sans jamais réellement résorber la part d'absurde et d'inacceptable de l'événement, de continuer à vivre avec la catastrophe plutôt que malgré elle. En ce sens, l'ouvrage de Moreau prolonge la position mésologique de Berque tout en la rendant opératoire pour l'analyse ethnographique : là où Berque diagnostique, de façon largement philosophique, la rupture trajective à l'origine du désastre, Moreau propose une grammaire empirique des manières dont cette rupture est retravaillée, socialement et symboliquement, au fil du temps. C'est précisément dans cet espace ouvert par la notion de remédiation collective de Moreau – sans toutefois s'y réduire – que s'ancre la proposition de la remédiance développée dans cette thèse, dont la portée et les distinctions avec ce précédent seront maintenant précisées.

Bien que ne s'inscrivant pas explicitement dans la filiation mésologique de Berque, l'anthropologue Ryo Morimoto développe dans *Nuclear Ghost: Storytelling and Living with Layered Disasters in Fukushima* (2023) une réflexion sur Minamisōma qui converge de façon significative avec les prémisses de l'approche milieu-centrée. Deux apports de son travail méritent d'être retenus à cet égard. D'abord, empruntant à l'anthropologue Alfonso Ortiz (1977) l'idée qu'il faut « spatialiser le temps » plutôt que de transformer l'espace en temps – c'est-à-dire accorder au lieu où se déroulent les événements une primauté sur leur seule chronologie –, Morimoto propose une lecture de Minamisōma où la ville elle-même, plutôt que la seule succession des événements du 11 mars 2011, constitue le véritable point d'ancrage de l'expérience résidentielle du désastre. Cette proposition, bien que formulée hors du lexique mésologique, rejoint l'intuition centrale de la médiance : comprendre une communauté suppose de comprendre le lieu qui la structure, plutôt que de réduire ce lieu à la simple scène d'un événement daté.

Ensuite, le concept de « *gray zone* » (zone grise) qu'il développe à partir des propos mêmes de ses interlocuteurs et de la pensée de l'architecte Kishō Kurokawa constitue un second point de convergence : la zone grise y désigne un espace d'ambiguïté irréductible, où l'expérience du désastre échappe aux binarismes convenus (sûr/dangereux, victime/non-victime) pour s'inscrire dans un régime de transition et d'indéterminée continue. Cette figure de la grisaille, si elle demeure chez Morimoto davantage descriptive que théorisée comme processus, n'en ouvre pas moins un espace conceptuel comparable à celui du milieu-chaos : un état où la reconfiguration du rapport au lieu, à la contamination et à la mémoire n'a pas encore trouvé de résolution stable, sans pour autant se figer dans le pur constat d'indétermination.

C'est dans le contexte même de Fukushima que se développe la contribution la plus directement articulée à la notion de zone grise mobilisée par Morimoto : celle de l'anthropologue Hiroko Kumaki, dont les travaux consacrés à la santé et au bien-être des résidents de la zone d'évacuation constituent un jalon important de cette littérature. Dans une présentation de colloque intitulée « Living in Paradox: Technopolitics of Health and Well-Being in Fukushima » (2021), Kumaki avance que les résidents de la Fukushima côtière vivent un paradoxe pour lequel il n'existe pas de « bonne réponse » – une

formulation reprise telle quelle par Morimoto pour caractériser l'expérience de la zone grise à Minamisōma. Kumaki (2022) approfondit cette réflexion alors qu'elle documente comment certains résidents de l'ancienne zone d'évacuation en viennent à contester la centralité même de la question nucléaire dans leur expérience du désastre, réaménageant plutôt leurs relations sociales et écologiques – ce qu'elle nomme des « écologiques » (*ecologics*) – autour de pratiques telles que la plantation de semences, en résistance aux logiques de marché fondées sur le confinement et l'équivalence qui structurent la gestion officielle de leur milieu de vie. Cette proposition de « suspendre la nucléarité » rejoint directement l'intuition de Morimoto selon laquelle la centration exclusive sur la radiation comme objet de connaissance occulte les dimensions plus larges du rapport des résidents à leur milieu.

Cette idée d'un espace de transition irrésolu, sans y être formulée dans les termes de la mésologie, trouve un écho particulièrement puissant dans l'œuvre de l'anthropologue Anna Tsing, dont *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins* (2015) propose une pensée du milieu dévasté qui converge de façon significative avec le concept de milieu-chaos. À travers l'étude ethnographique du commerce mondial du matsutake, Tsing avance que la capacité de ce champignon à émerger dans des paysages dévastés nous permet d'explorer la ruine devenue notre demeure collective. Loin de traiter la ruine comme un simple point final ou comme l'attestation d'une perte irréversible, Tsing y voit au contraire un espace génératif : la question qui structure son ouvrage n'est pas de savoir comment restaurer un état antérieur au désastre, mais bien comment le capitalisme global, tout en produisant des paysages dévastés aux résultats ruineux, ne constitue pas pour autant un système unitaire et homogénéisant, laissant place à des poches de coexistence, de collaboration et de vie possible au sein même de la dévastation. Cette proposition théorique déplace ainsi radicalement la question posée par le paradigme *event-centered* : plutôt que d'interroger ce que la catastrophe détruit, il s'agit de se demander ce que la ruine – comme milieu recomposé, altéré, mais toujours habité et habitable – rend justement possible. C'est cette capacité du milieu ruiné à demeurer un espace de vie, de rencontre et de recomposition, plutôt qu'un simple négatif de l'état pré-catastrophique, qui rapproche le plus directement la pensée de Tsing du milieu-chaos.

Cette proposition d'une vie possible dans la ruine trouve un prolongement plus directement centré sur la question de la contamination chez l'historienne des sciences Michelle Murphy (2017), dont le concept d' « *alterlife* » désigne les manières de vivre, de savoir et d'être qui émergent au sein même des environnements toxiques. Murphy y avance que les corps contemporains sont d'ores et déjà des « êtres chimiquement transformés », enchevêtrés dans des relations moléculaires elles-mêmes prises dans des histoires communautaires, écologiques, coloniales, raciales, genrées, militaires et infrastructurelles qui ont façonné en profondeur les susceptibilités et les possibilités de la vie à venir. Ce déplacement conceptuel est d'une portée considérable pour penser la temporalité du désastre : l'*alterlife* refuse de traiter la contamination comme un événement ponctuel dont on pourrait dater le début et attendre la fin, pour la concevoir plutôt comme une condition déjà-là, distribuée inégalement, qui a toujours déjà altéré les corps et les milieux avant même que ne survienne l'accident nommé comme tel. Explicitement inscrite dans une perspective décoloniale alors qu'elle développe ce concept à partir de son travail sur les eaux contaminées du bassin des Grands Lacs, en territoire anishinaabe et haudenosaunee.

Ainsi, là où Tsing envisage la ruine comme milieu où la vie se recompose malgré et à travers la dévastation, Murphy insiste sur le fait que cette dévastation n'est jamais un point de départ net : le milieu est toujours « déjà altéré », de sorte que la catastrophe nucléaire ou chimique ne fait que rendre visible, ou intensifier, une condition d'altération dont les racines plongent bien avant l'événement lui-même. Au terme de ce parcours, les deux axes qui structurent cette revue de littérature apparaissent moins comme deux écoles opposées que comme les deux versants d'une même difficulté : penser ensemble la rupture, indéniable et souvent violente, qu'introduit la catastrophe, et la continuité, tout aussi indéniable, du rapport des sociétés à leur milieu. Le paradigme *event-centered*, dans ses expressions les plus critiques, en vient lui-même à buter sur cette difficulté; que ce soit chez Langumier et Revet, qui découvrent dans l'expérience quotidienne des sinistrés une temporalité irréductible à celle du récit institutionnel de l'urgence, ou chez Simpson, dont la métaphore biographique du séisme dissout, de l'intérieur même de ce paradigme, l'idée d'un événement daté et circonscrit. Symétriquement, le paradigme *milieu-centered*, aussi fécond soit-il pour restituer la continuité et l'agentivité des sociétés

affectées, tend à son tour à sous-théoriser la spécificité de la rupture : Tsing et Murphy pensent avec justesse la persistance de la vie dans le milieu altéré, mais laissent largement en suspens la question de ce qui, précisément, distingue un désastre d'un simple approfondissement de conditions déjà là.

C'est cet espace laissé en friche par les deux paradigmes que le concept de remédiance se propose d'occuper. Plutôt que d'opposer le milieu à l'événement, la remédiance postule que le milieu *métabolise* l'événement : il ne s'agit pas de choisir entre une lecture de la catastrophe comme rupture ou comme continuité, mais de rendre compte du processus par lequel une société recompose, à même son rapport situé au lieu, les dimensions sociale, économique, symbolique et environnementale de son existence, à la suite d'un événement qui en a bouleversé les termes sans pour autant l'abolir. Dans cette perspective, le concept de milieu-chaos, développé dans ce qui précède, ne désigne ni l'ambiguïté insoluble que nomme la « *gray zone* » chez Morimoto, ni la seule indétermination trajective que Berque associe au rapport milieu/société, mais un état transitoire et proprement processuel : celui d'un milieu dont la reconfiguration est amorcée mais n'a pas encore trouvé de nouvelle stabilité. C'est cette dynamique de recomposition, plutôt que la seule ambiguïté de l'état intermédiaire, que la remédiance permet d'articuler théoriquement – et c'est à sa généalogie et à sa portée heuristique que la section suivante est maintenant consacrée.

La remédiance

Le processus de remédiance – notion originale au cœur de cette thèse – est essentiel pour permettre à l'être de revenir au sol, de se reposer dans un lieu, et de recommencer à habiter, c'est-à-dire à vivre plutôt qu'à simplement survivre. Mais comment y parvenir, alors que le chaos paraît si radicalement destructeur? Il n’existe pas de réponse unique à cette question alors que même les populations les mieux préparées peinent à y répondre. Cela est compréhensible, car les catastrophes entraînent souvent un nombre élevé de morts, humains et non humains, bouleversant profondément le milieu social. Or, ce dernier joue un rôle fondamental dans la possibilité de retrouver une stabilité, et ce, idéalement, le plus rapidement possible. Un extrait des archives de Radio-

Canada[30] (2021), présenté par le journaliste Étienne Leblanc, illustre avec justesse comment la remédiance du milieu social peut s'amorcer très tôt après une catastrophe, comme celle survenue au Japon en 2011 :

> Pour faciliter les retrouvailles des familles séparées, on fait appel des noms. Mme Tanaka n'a toujours pas de nouvelle de sa sœur, sa maison qui gît tout près de la centrale Fukushima est une ruine. Elle est atterrée par la perspective de ne jamais pouvoir retourner chez elle. [Témoignage en japonais] La gorge nouée par le sanglot, elle dit qu'elle a tant de choses qu'elle voudrait récupérer, comme ses photos et le carnet de santé de son bébé. Juste à côté d'elle, l'appel des noms porte ses fruits, l'inespéré survient. [Retrouvailles] Deux sœurs séparées par le tsunami se retrouvent. Toutes les deux pensaient que l'autre était morte. (Leblanc, dans Radio-Canada 2021, 16:30)

Il s'agit toutefois d'un processus long et variable, toujours dépendant du contexte spécifique.

La remise en place du milieu social implique plusieurs dimensions : la réactivation du réseau relationnel, l'établissement de nouveaux liens, et le travail du deuil. L'extrait du reportage radiophonique précédemment mentionné illustre précisément cette phase de réactualisation, à travers une interrogation poignante : *qui a survécu*? Ce questionnement marque un moment charnière de repositionnement dans le tissu social. Le deuil qui en découle – à la fois personnel et collectif – est une expérience douloureuse, mais essentielle au processus de remédiance. Il s'inscrit dans une réalité profondément transformée par la catastrophe, touchant les individus, les familles et les communautés. Une fois ce repositionnement amorcé, il s'agit de continuer à vivre avec un réseau social altéré – et en perpétuel changement – composé à la fois de liens préexistants et de nouvelles relations.

Dans le processus de remédiance, de nombreux acteurs – parfois inconnus avant la catastrophe – contribuent à la reconstruction du milieu social. Pensons aux équipes d'urgence, intervenues pour secourir des personnes en détresse, ou encore aux divers paliers de gouvernement, qui mettent en place des dispositifs d'aide touchant à la fois les

[30] Je vous invite à écouter ce segment, à partir de 16 :20 : http://ici.radio-canada.ca/premiere/emissions/aujourd-hui-l-histoire/segments/entrevue/168529/japon-seisme-2011-tsunami-fukushima-etienne-leblanc

sphères sociales, économiques et symboliques [31]. Certains de ces acteurs sont temporaires, comme les représentants gouvernementaux de passage, tandis que d'autres deviennent permanents, tels des membres de la communauté avec qui aucun lien n'existait auparavant. À cela s'ajoute le reste du vivant – animaux de compagnie, bétail, oiseaux, insectes, etc. – qui ont eux aussi été affectés par la catastrophe. Même si toutes les espèces n'ont pas été touchées avec la même intensité, l'humain doit se repositionner dans un monde vivant transformé. Ce repositionnement relationnel, englobant les humains et les non-humains, est fondamental pour retrouver une stabilité dans un milieu social recomposé.

La remédiance avec le milieu économique est tout aussi essentielle, en commençant par la reprise des moyens de subsistance, mais aussi, plus largement, par la capacité de maintenir en vie son métabolisme. Ce dernier, caractéristique fondamentale du vivant, nécessite une source d'« alimentation » et un système de transformation de l'énergie vers le corps (Judge et Dodd 2020). Chez l'humain, cette fonction est médiée par des structures économiques complexes [32], qui doivent être réorganisées – du moins temporairement – dans le contexte post-catastrophique. Au Japon, par exemple, la triple catastrophe de 2011 a perturbé le système de travail capitaliste, entraînant la destruction à la fois des lieux de production et des chaînes d'approvisionnement. Cet effondrement a privé les travailleurs de salaires, donc de l'accès aux biens essentiels. Dans une économie mondialisée, une telle rupture dépasse largement l'échelle locale : elle peut affecter l'ensemble d'un pays, voire un continent ou, dans les cas les plus extrêmes, l'économie globale. L'impact de la catastrophe japonaise sur l'économie nationale, ainsi que sur certains segments du marché mondial, l'illustre clairement (Belke 2013).

C'est toutefois à l'échelle locale que l'enjeu de survie devient le plus pressant : il faut se procurer de la nourriture, de l'eau, ainsi qu'un abri pour dormir. Dans de telles situations, une aide humanitaire est généralement mobilisée, d'abord par l'État touché,

[31] La structure mise en place par les gouvernements peut également entraver le processus de remédiance, notamment lorsque les mesures sont inadéquates, trop centralisées ou déconnectées des réalités locales.
[32] Des systèmes économiques humains qui ne visent pas uniquement à assurer la subsistance : ils intègrent également des dimensions politiques, notamment en ce qui concerne la distribution du pouvoir et des ressources (Bourdieu 2000).

puis par des acteurs internationaux. Or, le système économique capitaliste montre peu de flexibilité face aux effondrements soudains du milieu économique. Lorsqu'un tel système s'effondre temporairement dans une région, l'unique recours reste souvent l'aide gouvernementale et les dons nationaux ou internationaux. D'autres formes de soutien peuvent également émerger, variant selon les ressources et les réseaux sociaux de chacun – par exemple, une personne peut recevoir de l'aide de membres de sa famille installés ailleurs. Des cas qui vont en ce sens sont arrivés au Japon, alors que des personnes ont pu aller habiter chez de la famille dans une autre préfecture (Yamaguchi et al. 2017a). C'est donc souvent par le biais du milieu social que les populations parviennent à faire face aux besoins immédiats, ce qui souligne son importance vitale en contexte de crise. Il peut même, comme le montre Yamamura (2009), contribuer à réduire le nombre de victimes.

Le milieu économique ne se limite pas à la sphère de la production ou des échanges au sens moderne du terme. Il inclut également l'accès aux lieux ainsi que ce que j'ai appelé une économie des sens. L'accès aux lieux constitue un enjeu majeur après une catastrophe : ces espaces peuvent être détruits, rendus inaccessibles, restreints pour des raisons de sécurité, ou encore contaminés. Cela concerne des lieux essentiels comme les montagnes, les parcs, les sources d'eau – mais aussi certains espaces de travail, comme la mer pour les pêcheurs ou la forêt pour les bucherons. À cette dimension spatiale s'ajoute une dimension sensorielle : certains lieux participent à notre bien-être en stimulant positivement nos sens. Il peut s'agir des arômes familiers d'un restaurant, des sons d'un marché, ou encore de la contemplation de paysages à couper le souffle. Ces expériences sensorielles sont elles aussi fondamentales et doivent être rétablies dans le cadre d'une remédiance. Le cas de Fukushima offre un exemple frappant : les opérations de décontamination ont généré des millions de sacs de déchets radioactifs entreposés dans les zones rurales. Ces paysages transformés ont altéré le rapport des habitants à leur territoire, désormais perçu comme souillé ou inesthétique (Asanuma-Brice 2021).

La reconfiguration de l'espace constitue ainsi un enjeu central du milieu économique, tant du point de vue de l'économie formelle (emplois, infrastructures) que de celui de la vie quotidienne des populations. Bien que cette réorganisation soit

contrainte par les effets de la catastrophe et par les caractéristiques de l'environnement local, elle s'inscrit dans un champ de possibles façonné par des choix politiques, sociaux et techniques. L'exemple des déchets nucléaires à Fukushima montre clairement que ce processus est traversé par des tensions, des controverses et des luttes (N. Aoki 2018). Vivre dans un milieu qui procure du bien – notamment à travers les stimulations sensorielles – doit être considéré comme une composante essentielle de la remédiance. Il s'agit donc, dans un sens large, d'une urbanisation post-catastrophe qui doit servir à rétablir les besoins essentiels de la population, qui dépasse la simple question du travail, bien que très important dans une société comme le Japon.

Le dernier milieu, celui du symbolique, joue un rôle particulièrement essentiel pour notre espèce dans un processus de remédiance. De nombreux éléments liés à la commémoration traversent ce milieu, révélant un rapport particulier au temps. Les catastrophes créent une cassure dans la temporalité vécue, brisant le fil narratif de la vie collective. Le travail de remédiance symbolique implique alors une reconfiguration du temps : l'instauration de dates commémoratives, la mise en place de repères marquant un « avant » et un « après » (Boret et Shibayama 2018), ou encore l'insertion de l'événement dans une chronologie plus large – comme celle des catastrophes naturelles récurrentes dans l'histoire locale (Moreau 2017). À l'image des disciplines qui s'intéressent à la datation, telles que l'archéologie, on peut dire que les catastrophes fonctionnent ici comme des marqueurs temporels relatifs. Toutefois, cette datation n'est pas liée aux strates environnementales, mais à la médiance : elle renvoie à une historicité locale façonnée par la relation entre un peuple et son milieu de vie.

Ce processus s'inscrit dans une dynamique de mythisation et de recomposition symbolique plus large. Face à l'irruption du chaos, nous observons des mutations symboliques – des changements de cosmologie ou de vision du monde – par lesquels les sociétés cherchent à faire sens de ce qui s'est produit. Si l'objectif de rétablir une forme de stabilité est commun avec le milieu social et économique, il se distingue ici par une forte indétermination : les formes de remédiance du milieu symbolique sont particulièrement variables et contingentes, car elles sont, à la base, fortement variables et distinctes. Certaines communautés peuvent proposer une relecture religieuse ou

spirituelle de l'événement, en l'intégrant dans un cadre interprétatif déjà constitué. Par exemple, les religions monothéistes – associées à une ontologie analogiste selon la typologie de Descola (2005) – tendent à attribuer ces événements à la volonté d'une entité divine absolue dont les intentions peuvent rester impénétrables pour les simples mortels. Cependant, la catastrophe peut également provoquer une transformation plus radicale : une altération de l'ontologie locale, entraînant un changement profond dans le rapport au monde.

Le processus de remédiance symbolique passe par une réappropriation des symboles perdus ou altérés. Il s'agit, dans un premier temps, de restaurer les symboles d'avant la catastrophe, notamment à travers des rituels (rites commémoratifs, festivals de deuil, cérémonies religieuses) et la réactivation de lieux symboliques tels que les lieux de culte. Ce qui a été détruit dans l'environnement ne se limite pas aux éléments matériels : il comprend aussi des marqueurs symboliques – temples, statues, arbres sacrés, cimetières – dont la disparition affecte profondément la médiance. La reconstitution ou l'abandon de ces lieux constitue un choix communautaire majeur, impliquant une relecture de leur signification[33]. Ce ne sont d'ailleurs pas uniquement les anciens sites et pratiques qui sont réinvestis : de nouveaux symboles peuvent émerger, comme le *Project Fukushima!* documenté par Novak (2017). Le cas des cimetières est particulièrement éloquent, car les morts de masse exigent souvent la création de nouveaux lieux de deuil. Des rituels inédits – comme les rites shintō de commémoration du 11 mars – peuvent également s'instituer et s'ancrer dans le paysage symbolique, participant ainsi pleinement au travail de remédiance.

Ce qui est recherché ici est de faire sens, d'inscrire dans l'espace et le temps une catastrophe qui a bouleversé un milieu environnemental complet. Nous utilisons donc notre langage, notre mémoire et une narration collective afin de mettre des mots, des sentiments, des pensées sur ce qui s'est passé, ce qui a été vécu. Le rôle du témoignage, du récit, mais aussi du rituel ou du sacré, est important dans ce réagencement symbolique. Par ces médiations, les individus et les communautés construisent une mémoire partagée, un savoir sensible qui permet de nommer la perte, de la situer dans

[33] Les raisons peuvent varier, passant d'une absence de population jusqu'à une contamination des lieux.

un cadre intelligible. Ce processus n'est pas linéaire ni univoque : les significations changent, les récits se croisent, parfois se contredisent, reflétant la pluralité des expériences et des rapports au monde. Le milieu symbolique devient ainsi un espace de recomposition ontologique, où les formes d'être ensemble, d'habiter un lieu, et d'habiter le temps, sont reconfigurées. C'est à travers lui que l'être tente de se ré-ancrer dans un monde désormais transformé, mais encore habitable.

Ainsi, la remédiance ne concerne pas seulement l'une ou l'autre des dimensions du milieu, mais bien l'ensemble de l'environnement dans lequel s'inscrit l'existence humaine. Les milieux social, économique et symbolique, bien que distincts analytiquement, sont intimement imbriqués dans un milieu environnemental plus vaste, qui forme le cadre concret et sensible de la vie. La catastrophe agit comme une rupture de cette médiance, dévoilant la trame relationnelle qui relie les êtres à leur monde. Le processus de remédiance est alors une tentative – toujours partielle et située – de réorganiser cette trame, de réhabiter un environnement devenu incertain. En ce sens, il s'agit de recomposer un monde habitable : une écologie humaine au sens plein, qui engage les corps, les gestes, les récits, les systèmes de subsistance et les cosmologies. C'est dans cette recomposition que s'élabore, lentement, un nouvel équilibre entre les êtres et leurs milieux.

La médiance comme caractéristique fondamentale de l'existence humaine

Cette approche considère la médiance comme l'une des caractéristiques fondamentales de l'humain : de même que nous sommes des êtres constitués de gènes, nous sommes aussi des êtres en constante interaction avec notre milieu environnemental. L'épigénétique, champ en plein essor dans les sciences biologiques, met d'ailleurs en évidence l'importance croissante de cette interdépendance[34]. En tant que relation, la médiance est observable dans le réel et, à ce titre, constitue un objet légitime pour les sciences. Bien que cette approche prenne appui sur certains acquis de la phénoménologie – notamment l'attention portée à l'expérience incarnée et située –, elle s'en distingue sur le plan méthodologique et épistémologique. Il ne s'agit pas ici

[34] Il s'agit bien d'une relation d'interdépendance avec le milieu, et non d'une simple dépendance unilatérale : en tant qu'êtres vivants, nous avons coévolué avec le reste du vivant sur Terre.

d'atteindre une compréhension purement intuitive du monde vécu, mais bien de proposer une objectivation raisonnée de l'expérience, dans une perspective comparative et analytique. Il s'agit d'une objectivation interprétative, où l'expérience n'est pas simplement recueillie comme donnée brute, mais analysée à partir de ses conditions de possibilité, de ses effets de sens, et de son inscription dans des milieux relationnels. Cette objectivation vise à faire émerger des structures de sens et de relation, sans prétendre à une neutralité absolue[35].

La médiance peut être définie, d'un point de vue opérationnel, comme le processus relationnel par lequel un être humain co-constitue son existence avec un environnement donné, à travers des pratiques incarnées, des perceptions situées, des représentations symboliques et des régularités sociales. Contrairement à une simple interaction ponctuelle entre un sujet et un objet, la médiance renvoie à une relation d'engendrement mutuel entre un être et son milieu : l'un et l'autre se modifient, se construisent et se signifient réciproquement dans le temps. Dans une enquête de terrain, la médiance peut être approchée par l'observation et l'analyse de plusieurs dimensions concrètes :

- Les pratiques spatiales : manière dont les individus habitent, traversent ou transforment leur environnement (ex. : rituels, usages du territoire, aménagements).
- Les discours et récits : formulations langagières de l'expérience du lieu, des catastrophes, du changement ou de la continuité (ex. : témoignages, récits de mémoire, cosmologies).
- Les artefacts et symboles : objets ou signes qui incarnent des relations au milieu (ex. : autels, outils, monuments, paysages symboliques).
- Les rythmes de vie : temporalités vécues liées au climat, aux saisons, aux cycles agricoles ou rituels.

[35] Si même les sciences dites « dures », comme la physique quantique, reconnaissent les limites de la neutralité absolue de l'observation, il est raisonnable d'admettre qu'une telle neutralité est d'autant plus illusoire lorsqu'il s'agit d'étudier l'espèce humaine.

- Les agencements humains et non humains : configurations hybrides qui montrent la co-agency entre humains, animaux, technologies, esprits ou éléments naturels (inspiré de Latour).

L'analyse médiale ne cherche pas à isoler des causes linéaires, mais à décrire des configurations relationnelles dynamiques, situées dans des milieux pluriels (social, économique, symbolique, environnemental). Elle permet ainsi de rendre compte de la manière dont les individus font monde avec ce qui les entoure, notamment en contexte de rupture, de transition ou de recomposition.

En tant que chercheur, il me semble possible – et nécessaire – de faire sens de l'expérience humaine non seulement à partir du vécu, mais aussi à travers une mise en relation comparative, structurée et théoriquement informée de ses milieux d'émergence. L'expérience n'est pas ici une donnée brute ou absolue, mais un point de départ pour penser les relations, les ruptures et les structures de sens, dans une perspective scientifique qui assume à la fois l'épaisseur du vécu et la nécessité de sa mise en forme conceptuelle. L'étude des milieux – social, économique, symbolique, environnemental – offre ainsi un cadre structurant permettant d'identifier des régularités, des tensions et des dynamiques relationnelles. Cette approche vise à dépasser la simple description pour proposer une lecture analytique de l'humain dans ses contextes d'existence.

Je suis également conscient de mon ancrage dans un milieu académique nord-américain, auquel je souhaite apporter un souffle inspiré par certaines pensées venues du Japon. Si l'on peut reconnaître à l'approche postmoderne – influente en anthropologie américaine et canadienne – le mérite d'avoir mis en lumière les rapports de pouvoir dans la production du savoir, la pluralité des voix et la nécessité d'une réflexivité critique (Clifford et Marcus 1986; Comaroff et Comaroff 1991, 13-14), cette approche déconstructiviste a parfois conduit à une forme de paralysie théorique. Or, comprendre les expériences humaines – en particulier dans des contextes de rupture écologique ou sociale – suppose d'assumer une posture permettant une objectivation à la fois située, relationnelle et structurante. C'est dans cette perspective que s'inscrit la présente recherche : elle s'éloigne des prétentions universalistes de la modernité comme du scepticisme relativiste

postmoderne (Latour 1991), pour proposer une approche ontologique des milieux, fondée sur la médiance et la dynamique des milieux pluriels.

Ce cadre théorique propose une manière renouvelée de penser les relations entre les êtres humains et leur monde, particulièrement en contexte de crise. Il fournit des outils conceptuels pour saisir les ruptures et recompositions des liens entre individus, milieux et formes de vie. C'est à partir de cette grille de lecture que seront analysés, dans les chapitres suivants, les matériaux empiriques issus de l'enquête de terrain. Le premier chapitre de résultats portera ainsi sur mon entrée sur le terrain et les dynamiques sociales observées à la suite de la catastrophe, en mettant en lumière les reconfigurations du milieu social, les formes de solidarité émergentes, et les manières dont les individus ont tenté de retrouver une stabilité relationnelle dans un monde profondément bouleversé à travers, entre autres, leur milieu symbolique dont le fameux matsuri du *Sōma Nomaoi* constitue l'un des opérateurs les plus visibles.

On peut définir le vivant comme un être dont l'existence se déploie dans un rapport pratique et constitutif à son milieu. D'une part, il dispose d'une capacité d'action et de devenir, c'est-à-dire d'une puissance d'affecter et de transformer les conditions mêmes de son existence. D'autre part, il possède une capacité de réception et d'incorporation d'informations issues de ce milieu, par des mécanismes bio-symboliques tels que ses sens, qui lui permet d'interpréter son milieu. Ces deux dimensions, loin d'être séparées, forment une relation de co-constitution : le vivant est inséparable du champ des forces et des contraintes qui le configurent, tout en contribuant à leur reproduction et à leur transformation. Le rapport médial, en ce sens, n'est pas un simple échange, mais une dialectique pratique qui lie indissociablement l'être et son milieu, rendant impossible la définition et la description de l'être sans ce dernier.

Si le rapport médial rend impossible toute définition du vivant en dehors de son milieu, il impose également, sur le plan méthodologique, de situer concrètement ce milieu dans son épaisseur historique, géographique et sociale. Une théorie du milieu appelle une mise à l'épreuve empirique, ancrée dans un territoire singulier où se donnent à voir les dynamiques de co-constitution entre êtres, pratiques et environnements. C'est précisément à partir de cette exigence que s'ouvre le chapitre suivant. Après avoir posé

les bases conceptuelles de la médiance, de la rupture et de la remédiance, il convient désormais de situer le cadre dans lequel ces processus prennent forme. La préfecture de Fukushima – et plus spécifiquement la ville de Minami-Sōma – ne sera donc pas abordée comme un simple décor contextuel, mais comme un milieu historiquement constitué, traversé de continuités et de fractures, au sein duquel la triple catastrophe de 2011 vient reconfigurer des relations déjà anciennes. En passant de l'élaboration théorique à la présentation du terrain, il s'agit ainsi de montrer comment un milieu concret donne chair aux concepts précédemment développés, et comment ceux-ci permettent en retour d'en éclairer la complexité.

Chapitre 2 – Fukushima, entre bénédiction et désastre – 福島、祝福と災害のあいだ

L'aventure de l'anthropologue ne débute pas au moment de poser le pied sur le terrain, mais bien en amont. Lorsque la recherche porte sur des catastrophes qui ont bouleversé l'existence de populations entières, il est de notre responsabilité de nous informer, d'éviter toute ignorance face aux souffrances et aux défis locaux. La première étape, qui sera détaillée ici, prend donc la forme d'une mise en contexte, traversée de complexités multiples. Il faut savoir y naviguer, et en même temps se sensibiliser aux risques propres à des territoires marqués par la contamination radioactive. L'angle choisi, cependant, ne se réduit pas à un simple récit de la triple catastrophe de mars 2011. Ce qui m'intéresse d'abord, c'est le territoire, son histoire, ses habitants. Fukushima, préfecture du nord-est japonais longtemps ignorée sur la scène internationale, est aujourd'hui tristement célèbre pour les événements de 2011. Pourtant, derrière ce nom devenu synonyme de désastre nucléaire se dévoile une région de grande beauté, forte de son héritage et de son charme, comme les Japonais savent si bien magnifier chaque coin de leur archipel.

La triple catastrophe – séisme, tsunami et accident nucléaire – doit être replacée dans le contexte historique, géographique et symbolique de Fukushima. Car les désastres, avant même que n'apparaisse l'irréductible singularité du nucléaire, sont toujours vécus à travers le prisme des milieux humains et environnementaux qu'ils traversent. L'expérience d'une catastrophe est foncièrement située : elle s'inscrit dans les conditions sociales, économiques, symboliques et écologiques au sein desquelles elle survient. Aujourd'hui, le terme catastrophe est généralement associé à un événement perturbateur, intense et improbable (Moreau 2017, 18). Cette conception, bien qu'utile, ne rend pas compte de toute la complexité du phénomène, ni de sa diversité d'interprétation selon les contextes culturels.

Ce chapitre poursuit un double objectif. D'une part, il vise à situer la triple catastrophe non comme un événement clos appartenant au passé, mais comme une

condition toujours en cours, inscrite dans les pratiques, les perceptions et les structures mêmes du milieu contemporain. Plus d'une décennie après mars 2011, la catastrophe ne se manifeste plus principalement sous la forme spectaculaire de la destruction, mais comme une présence diffuse – administrative, environnementale, démographique et symbolique – qui continue de modeler les conditions d'habitabilité. D'autre part, il s'agit de montrer que mon séjour de recherche ne constitue pas une parenthèse extérieure à cette dynamique, mais s'inscrit lui-même dans ce milieu transformé. L'enquête ethnographique, loin d'observer une situation stabilisée, prend place au sein d'un processus toujours en devenir. Reconnaître cette continuité est essentiel pour répondre à la question de la remédiance : si la catastrophe est encore active comme condition du milieu, alors la recomposition des liens sociaux, économiques et symboliques ne peut être pensée comme une phase « postérieure », mais comme un travail continu de ré-articulation du rapport au monde. C'est à partir de cette compréhension d'une catastrophe durable et d'un terrain immergé dans ses effets que peut être analysée la remédiance comme processus vivant et situé.

La triple catastrophe de mars 2011 a engendré une crise profonde qui a bouleversé l'ensemble de la société japonaise. La définition de la crise proposée par Edgar Morin (2020) semble particulièrement pertinente ici, puisqu'il décrit la crise comme « l'accroissement du désordre et de l'incertitude au sein d'un système (individuel ou collectif) » (p. 19). Comprendre ce désordre et cette incertitude exige donc de dépasser l'analyse des seuls événements perturbateurs pour considérer également le contexte dans lequel ils sont survenus – un contexte porteur d'un ordre et de certitudes désormais ébranlés. Toutefois, avec le passage du temps, des formes d'ordre nouvelles ou renouvelées ont commencé à émerger. C'est pourquoi ce chapitre ne se limitera pas à l'analyse de la triple catastrophe elle-même, mais proposera une mise en contexte plus large. Ceci inclura une contextualisation d'éléments essentielles à la compréhension du contexte local. Cela permet également d'éviter de réduire ces populations à un simple statut de victimes, et de les reconnaître plutôt comme des habitants d'un milieu singulier, ayant traversé une catastrophe majeure sans que celle-ci n'épuise leur identité ou leur manière d'habiter le monde.

Fukushima 福島

Le nom de la préfecture de Fukushima s'écrit avec les caractères *fuku* (福), signifiant « bonne fortune » ou « bénédiction », et *shima* (島), qui signifie « île » – formant ainsi l'expression « île bénie » ou « île fortunée ». Située dans la région du Tōhoku, au nord-est du Japon, Fukushima est notamment reconnue pour son environnement forestier et la qualité de ses pêches. Parmi les produits régionaux qui font sa renommée, le *saké* occupe une place de choix, et plusieurs résidents rencontrés lors du terrain m'en ont parlé. La production de *saké* requiert non seulement du riz, mais surtout une eau de grande qualité – que l'on trouve ici en abondance, grâce au relief montagneux de la région.

La préfecture présente une grande diversité environnementale. À l'ouest, la région d'Aizu (会津), adossée aux montagnes, se distingue par ses paysages spectaculaires et ses hivers enneigés. La ville de Tadami, par exemple, est réputée localement pour ses importantes précipitations de neige, célébrées lors d'un festival hivernal annuel. Cette région montagneuse est également renommée pour la qualité de son saké, mais aussi pour ses *onsen*, les sources thermales qui constituent un attrait touristique important[36].



Figure 2. – Plan de la préfecture de Fukushima (venant de Kobayashi et al. 2022)

[36] On m'a informé que Higashiyama Onsen était un incontournable dans la région.

La région centrale de la préfecture, appelée Nakadōri (中通り), occupe une place stratégique, tant sur le plan politique qu'économique. Elle abrite les principales agglomérations urbaines, dont la capitale préfectorale, la ville de Fukushima. C'est également par Nakadōri que passe le *shinkansen*, le train à grande vitesse reliant Tokyo à Sendai, renforçant son rôle comme axe de communication majeur. Cette région concentre les infrastructures les plus développées de la préfecture ainsi que la plus forte activité économique. La plus grande ville de Nakadōri est Kōriyama, avec une population estimée à 318 427 habitants (statistique municipale de 2025). Elle est donc plus peuplée que la ville de Fukushima elle-même, la capitale préfectorale. Bien que l'on y trouve des secteurs industriels, notamment dans le textile et les technologies, l'agriculture demeure un pilier central de l'économie locale. Située entre les montagnes à l'ouest et la côte à l'est, Nakadōri bénéficie d'un climat tempéré favorable aux cultures. La région est particulièrement réputée pour sa production fruitière, incluant les célèbres pêches, mais aussi des pommes, des poires et des raisins.

La dernière région, celle de Hamadōri (浜通り), constitue le principal terrain de cette recherche. Située sur la côte est de la préfecture, elle se distingue par son ouverture maritime, qui influence son paysage, son économie et ses pratiques culturelles. Bien qu'une zone plus montagneuse se dessine à l'ouest de la région, c'est avant tout son caractère littoral qui en marque l'identité. C'est également à Hamadōri que se trouve la ville la plus peuplée de la préfecture, Iwaki, avec 333 202 habitants selon les données de 2020. Située à l'extrémité sud de Fukushima, à la frontière de la préfecture d'Ibaraki, Iwaki incarne un pôle urbain important de la région.

Hamadōri est aussi la zone qui a été la plus durement touchée par la triple catastrophe de 2011. Certains éléments archéologiques suggèrent toutefois que les populations anciennes connaissaient déjà les risques associés à la mer. Un site datant du Jōmon moyen (3 500–2 470 avant J.-C.)[37], par exemple, situé à proximité du littoral pour bénéficier de ses ressources, semble avoir été épargné par un ancien tsunami grâce à son implantation en hauteur. Cette hypothèse, transmise lors de mon terrain, souligne une forme d'adaptation précoce au milieu côtier. Ce qui est certain, c'est que la région est

[37] Voir Sakaguchi (2009) pour les périodes historiques anciennes de l'ère Jōmon.

habitée depuis longtemps – environ depuis 5700 ans – et qu'elle recèle une grande richesse archéologique et géologique, notamment en matière de fossiles. En somme, Hamadōri est un territoire profondément marqué par l'histoire humaine, dont les traces demeurent visibles aujourd'hui. Il convient toutefois de souligner que chaque portion de la côte présente ses propres spécificités locales.

Mon terrain s'est concentré plus spécifiquement dans le district de Sōma, une région marquée par une relation historique et symbolique forte avec le cheval. Cette importance se reflète dans le nom même de Sōma, composé des caractères *sō* (相) – mutuel ou ensemble – et *ma* (馬) – cheval. L'une des manifestations les plus emblématiques de ce lien est le festival équestre de Minami-Sōma [38] un matsuri d'envergure impliquant des courses de chevaux montés par des cavaliers en armure de samouraïs, évoquant directement l'époque féodale.

Ce festival, connu sous le nom de *Sōma Nomaoi*, possède une histoire longue et mouvementée. Il a traversé les bouleversements de la guerre civile, connu un essor particulier sous le shogunat Tokugawa, et a survécu à de profondes transformations depuis le début de l'ère Meiji (1868). Lorsque j'ai eu l'occasion d'y assister, le festival célébrait son 700e anniversaire – un jalon qui témoigne de la ténacité des habitants à préserver cette pratique vivante. Cet événement fut d'ailleurs l'un des éléments déclencheurs de ma recherche : en 2011, malgré la triple catastrophe, le festival a eu lieu. Certes à une échelle fortement réduite, mais sa tenue même, dans un contexte de pénurie de ressources, révélait toute son importance symbolique et sociale. Pour ce festival, les catastrophes représentent ainsi une perturbation supplémentaire dans une longue histoire faite de ruptures et de continuités. Nous y reviendrons plus en détails, car la catastrophe de 2011 a laissé une empreinte particulièrement marquante sur cette tradition.

Une autre trace marquante de l'histoire féodale sur la côte est constituée par une forêt littorale bien particulière, plantée par l'humain dans un but défensif : atténuer l'impact des tsunamis. Cette forêt de pins noirs (*kuromatsu*) aurait été initiée sous l'impulsion du célèbre *daimyō* Date Masamune, fondateur de la ville de Sendai et figure majeure du

[38] Minami 南 se traduit par « sud ». Le matsuri inclut aussi les villes autour, bien que les événements principaux se passent dans cette ville.

nord-est du Japon à l'époque féodale. Sous son autorité, une vaste ceinture forestière fut implantée le long du littoral, avec pour fonction de ralentir, voire d'arrêter, l'avancée des vagues en cas de raz-de-marée. Cette barrière végétale a perduré pendant environ 400 ans, servant de rempart naturel pour les communautés vivant à l'intérieur des terres. Sa destruction quasi totale lors du tsunami de 2011 illustre avec force l'ampleur de la catastrophe et les limites des défenses face à la puissance des phénomènes naturels extrêmes.

La triple catastrophe

Le 11 mars 2011, une série de catastrophes se succèdent dans le nord-est du Japon, déclenchées par un séisme d'une magnitude exceptionnelle. La sociologue Cécile Asanuma-Brice, présente ce jour-là dans la capitale japonaise, décrit ainsi la violence de la secousse :

> La terre vibre, les murs tremblent. Les placards s'ouvrent et se vident. En quelques secondes tout se brise et se fracasse contre le sol. Les tasses, les pots de fleurs… la terre macule la moquette de taches sombres bientôt submergées par des dizaines d'années d'archives qui cascadent, tiroir après tiroir, en plusieurs vagues continues. (Asanuma-Brice 2021, 1)

Il convient toutefois de préciser que ce témoignage décrit la secousse depuis Tokyo, situé à plus de 300 kilomètres de l'épicentre (voir Annexe 1). Le tremblement de terre, d'une magnitude de 9,1[39], a frappé de manière encore plus dévastatrice les zones côtières du nord-est du pays. Si les récits tokyoïtes évoquent déjà une expérience saisissante, la situation dans les préfectures les plus proches de l'épicentre, dont Fukushima, fut autrement plus dramatique.

Les conséquences immédiates du séisme incluent la destruction des réseaux d'électricité, de gaz, d'eau et de télécommunications (Gill et al. 2013). Pourtant, en dépit de la puissance de la secousse principale – suivie de nombreuses répliques dans les jours suivants –, le nombre de décès directement causés par le séisme demeure

[39] La magnitude du séisme est calculée selon l'échelle de magnitude de moment *(moment magnitude scale*), qui estime l'énergie sismique effectivement libérée. Contrairement à l'échelle de Richter, souvent reprise par les médias, cette échelle offre une mesure plus précise et scientifiquement reconnue des séismes de grande ampleur.

relativement faible. Cela s'explique en partie par la résistance parasismique des bâtiments, fruit de décennies de politiques de prévention et de régulation et d'une histoire millénaire de cohabitation entre Japonais et tremblements de terre. Toutefois, pour les populations côtières, le pire restait à venir. Le tremblement de terre fut suivi presque immédiatement de deux autres catastrophes : un tsunami dévastateur, puis l'accident nucléaire survenu à la centrale de Fukushima Daiichi.

Le séisme du 11 mars 2011 a engendré un tsunami d'une ampleur exceptionnelle, qui a ravagé une grande partie de la côte est de l'île de Honshū, l'île principale du Japon. À certains endroits, les vagues ont atteint jusqu'à 40 mètres de hauteur au-dessus du niveau de la mer (Gill et al. 2013, 5). Cette seconde catastrophe constitue la principale cause des pertes humaines : près de 20 000 personnes ont été tuées ou portées disparues (Nakahara et Ichikawa 2013). Plusieurs infrastructures avaient été construites dans le but de protéger les populations côtières – notamment les digues, les brise-lames (*tsunami seawalls*) et les portes anti-tsunami –, et si elles ont pu atténuer localement l'impact des vagues, elles n'ont pas suffi à prévenir l'ampleur du désastre (Suppasri et al. 2013). Le contraste est frappant entre les effets du séisme et ceux du tsunami : le premier, bien que de magnitude exceptionnelle, a causé des dommages relativement limités en raison de la résilience des bâtiments ; le second, plus localisé géographiquement, a provoqué une dévastation massive dans les zones touchées. La puissance du tsunami a été telle que des débris issus des régions côtières japonaises ont été retrouvés de l'autre côté du Pacifique, sur les côtes ouest-américaines et canadiennes (Bolton 2015).

Les côtes de trois préfectures – Miyagi, Iwate et Fukushima – ont été les plus durement touchées par le tsunami. Surpris en milieu d'après-midi, les habitants ont été pris au dépourvu : nombre d'entre eux se trouvaient au travail, à l'école ou ailleurs, ce qui a compliqué l'évacuation et la réunification des familles (Gill et al. 2013, 7). Dans ce contexte chaotique, les survivants ont dû s'organiser spontanément sur le terrain, avant que n'arrivent les secours officiels, notamment l'aide gouvernementale et les forces d'autodéfense.

Des abris temporaires ont rapidement été installés dans divers lieux – temples, écoles, centres communautaires – pour accueillir les personnes déplacées. Toutefois,

cette mise en commun forcée de l'espace a posé d'importants défis, particulièrement dans un pays où la famille nucléaire constitue la norme sociale dominante, et où le foyer (*uchi*) est perçu comme un espace privé fortement valorisé (Steger 2013). Dès lors, les trajectoires de vie post-catastrophe ont commencé à diverger considérablement. Certaines personnes ont pu s'appuyer sur leurs réseaux personnels et communautaires – un capital social déterminant pour la résilience (Yamaguchi et al. 2017b) – tandis que d'autres sont devenues dépendantes des dispositifs étatiques d'aide et de reconstruction à cause de la perte de leurs moyens de subsistances. Parmi ces dispositifs, la mise en place rapide d'habitations temporaires a été essentielle. Cependant, leur usage s'est prolongé bien au-delà de l'urgence initiale : une décennie après les événements, certaines de ces habitations étaient encore occupées, remettant en question leur caractère « temporaire » (Asanuma-Brice 2021, 72).

En plus d'avoir dévasté la région côtière de l'est du Japon, causé la mort de milliers d'êtres humains (et non-humains) et profondément bouleversé la vie des survivant·es, le tsunami a endommagé la centrale nucléaire de Fukushima Daiichi, notamment les systèmes de refroidissement des réacteurs (ICI.Radio-Canada 2021; Furuki et al. 2017). Privés de refroidissement, plusieurs réacteurs ont atteint des températures extrêmes, dépassant les 2800 °C, alors que les structures de confinement, composées de trois centimètres d'acier, possédaient un point de fusion d'environ 1600 °C (Mayumi et Polimeni 2012, 1-2). Cette surchauffe a entraîné la fusion partielle du cœur de plusieurs réacteurs et la libération de radionucléides dans l'environnement.

Les principaux isotopes radioactifs relâchés comprennent le césium 134 et 137, l'iode 131, le strontium 90, l'uranium 235 et le plutonium 239 (Onda et al. 2020). Ces éléments, en concentrations variables, ont des caractéristiques radiologiques très différentes, notamment en ce qui concerne leur demi-vie – c'est-à-dire le temps requis pour que la moitié de leur activité radioactive naturelle se désintègre. L'iode 131[40], par exemple, a une demi-vie courte de 8 jours, ce qui en fait un danger aigu à court terme.

[40] L'iode 131 est également utilisé en médecine nucléaire, notamment dans le traitement du cancer de la thyroïde. Il y a là un certain paradoxe : cet isotope radioactif, employé à des fins thérapeutiques, peut aussi être à l'origine de pathologies similaires lorsqu'il est relâché dans l'environnement à la suite d'une catastrophe nucléaire.

En revanche, les isotopes les plus préoccupants à moyen terme sont le césium 134 (2,1 ans), le césium 137 (30 ans) et le strontium 90 (29 ans), en raison de leur abondance et de leur persistance dans l'environnement. À plus long terme, les isotopes comme l'uranium 235, dont la demi-vie est de 700 millions d'années, ou le plutonium 239, avec une demi-vie de 24 000 ans, posent des risques de contamination durable. Bien que présents en plus faibles quantités, leur persistance souligne la gravité de l'impact à long terme de la catastrophe. Tous ces éléments ont été relâchés dans l'environnement de manière inégale, affectant durablement les écosystèmes, les sols et les modes d'habiter.

La catastrophe nucléaire de Fukushima est associée à plus de 2 000 décès supplémentaires, s'ajoutant aux pertes humaines déjà causées par le séisme et le tsunami (World Nuclear Association 2021). Bien qu'un scénario comparable à celui de Tchernobyl ait été évité dans sa forme plus extrême, les conséquences à long terme de l'accident présentent plusieurs parallèles avec celui de 1986, notamment en ce qui concerne la contamination durable des territoires (Phillips 2013). L'ampleur de la catastrophe nucléaire ne peut être attribuée uniquement au tsunami : elle résulte également d'un contexte sociopolitique marqué par des défaillances institutionnelles, un manque de transparence et une sous-estimation des risques liés à l'énergie nucléaire. Ainsi, la triple catastrophe de mars 2011 constitue un enchaînement d'événements distincts mais aux effets cumulés, révélant à la fois la puissance des forces naturelles et les limites de l'organisation humaine face à la complexité technologique.

Les conséquences de la triple catastrophe de mars 2011

Les conséquences de la triple catastrophe sont multiples et complexes, comme en témoigne une littérature scientifique abondante et multidisciplinaire. En se concentrant plus spécifiquement sur les zones directement touchées par les trois événements, il apparaît que la contamination radioactive a affecté à la fois les sols, les eaux et l'air. Cette pollution ne concerne pas uniquement les humains présents dans la région, mais s'étend aussi à la faune et à la flore (Vives I Batlle et al. 2014). Les impacts sur les écosystèmes sont graves, et ils modifient en retour les relations que les habitants entretiennent avec leur environnement.

Les activités de subsistance, telles que l'agriculture et la pêche, ont été particulièrement affectées, tant par la radioactivité que par la destruction partielle ou totale des infrastructures, notamment les rizières. Sur le plan sanitaire, les populations humaines exposées ont présenté des signes d'irradiation sévère, tandis que des effets à long terme sont redoutés, notamment une hausse du risque de certains cancers (Avenell 2012). La pleine mesure des impacts sur la santé publique ne pourra être connue qu'avec le temps, tout comme les délais de cicatrisation – physiques, sociaux et symboliques – des communautés touchées.

Dans ce contexte, un vaste programme gouvernemental de décontamination et de reconstruction a été mis en place pour favoriser le retour des populations déplacées dans les zones sinistrées. Seulement pour la décontamination, on a estimé le coût à 370 millions de Yen par personnes retournées (Nagamatsu et al. 2020, 815). Pourtant, les effets de l'accident nucléaire demeurent bien présents. Ce sont surtout les communautés locales qui continuent d'en porter les conséquences, et qui doivent, malgré tout, trouver des moyens de reconstruire leur vie collective et de refaire communauté dans un territoire marqué par la catastrophe.

Encore aujourd'hui, les populations locales vivent au quotidien les effets cumulés de la triple catastrophe, ainsi que les conséquences des décisions humaines qui ont suivi – qu'elles aient été bénéfiques ou néfastes. Dans les mois et années ayant suivi les événements, une prise de recul a permis d'évaluer la gestion de crise. Le constat est sans appel : les défaillances ont été nombreuses. La Tokyo Electric Power Company (TEPCO), le gouvernement japonais et les médias ont échoué à assurer une protection adéquate de la population. C'est ce que soulignent Okumura et ses collègues (2019) dans leur analyse de la réponse à la crise nucléaire. Malgré le retour progressif d'une partie des habitants et la reconstruction partielle des infrastructures dans les zones déclarées habitables par les autorités, les enjeux liés à la radioactivité demeurent. La situation reste instable et inégalement vécue selon les communautés. Dans ce contexte, entreprendre une recherche exige une relecture critique des savoirs accumulés depuis 2011, ainsi qu'une attention portée aux transformations des pratiques scientifiques et des méthodologies de terrain à Fukushima.

Depuis 2011, les recherches portant sur la triple catastrophe de Fukushima peuvent être envisagées à travers trois grandes phases temporelles. Il convient toutefois de souligner que les temporalités de la reconstruction varient considérablement selon les territoires, en fonction notamment de leur proximité avec la centrale nucléaire. Cette revue de littérature se concentrera principalement sur les zones irradiées, où le retour des populations est plus lent et où les dynamiques sociales et environnementales diffèrent des zones moins ou non contaminées.

La première phase correspond à l'état d'urgence immédiat qui a suivi les catastrophes. Durant cette période, la gestion de crise était encore en cours, et les chercheurs ont dû s'adapter rapidement à un contexte de terrain profondément bouleversé. De nombreux travaux interdisciplinaires ont émergé dès cette phase, à l'image de l'ouvrage *Japan Copes with Calamity* (2013) édité par Tom Gill, Brigitte Steger et David H. Slater. Cet ouvrage collectif illustre bien la réorientation de nombreuses recherches vers l'analyse des conséquences sociales et humaines de la catastrophe, en particulier dans le champ de l'anthropologie. Au fil des années, plusieurs thématiques majeures se sont imposées dans les travaux scientifiques – certaines se sont affirmées, d'autres ont évolué. Ces variations témoignent d'un ajustement progressif des objets de recherche aux transformations du terrain et à l'évolution des enjeux sociaux et politiques dans la région.

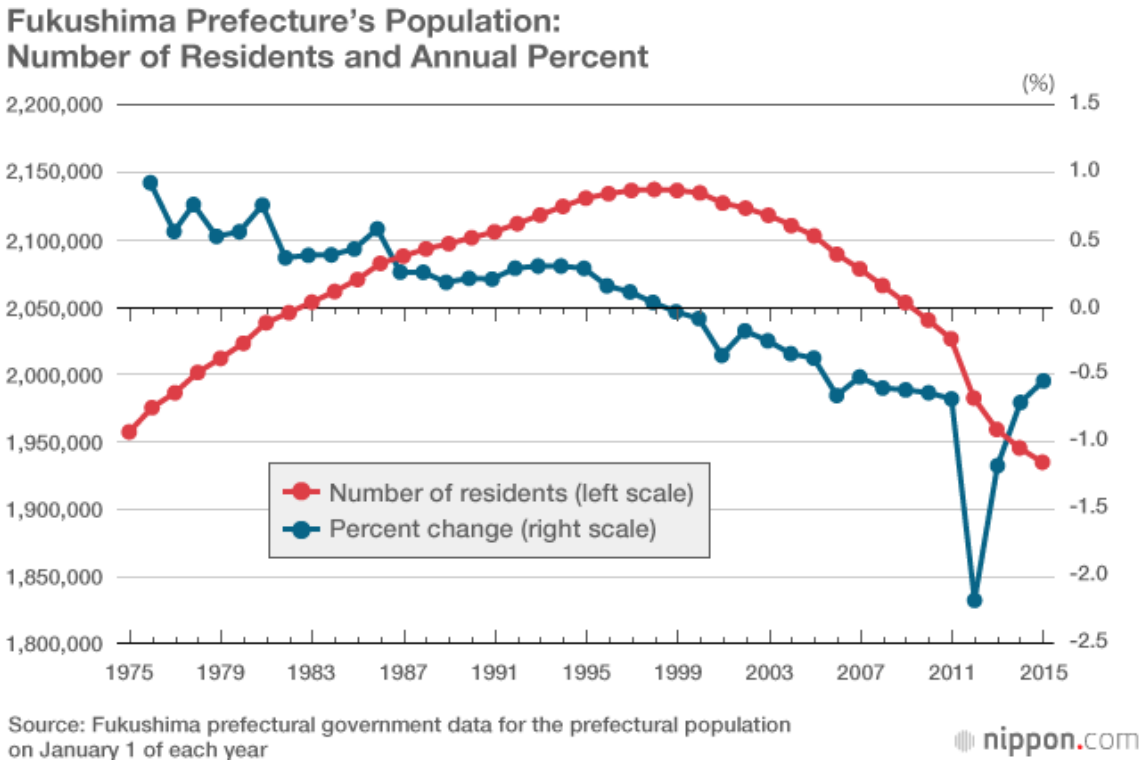


Tableau 1. – Changement démographique de la préfecture de Fukushima[41]

Un des effets les plus marquants de la triple catastrophe est d'ordre démographique. Comme le montre le graphique ci-joint, une diminution significative de la population est directement attribuable aux décès causés par le séisme, le tsunami et l'accident nucléaire, ainsi que la migration des survivants ailleurs au Japon. Cette chute vient aggraver une tendance déjà préoccupante de déclin démographique observée au Japon depuis le début des années 2000. La catastrophe a ainsi amplifié des dynamiques de dépopulation déjà en cours, en particulier dans les régions rurales et vieillissantes comme celle de Fukushima.

L'urgence

Dans les suites immédiates de la catastrophe, les enjeux liés à la sécurité, au risque et à la santé – en particulier ceux liés à l'introduction de particules radioactives dans l'environnement – ont occupé une place centrale. Les différentes formes d'insécurité vécues dans ce contexte ont été largement documentées (Bacon et Hobson 2014), de

[41] https://www.nippon.com/en/in-depth/a04301/

même que la perception subjective du danger, notamment en lien avec la présence invisible des radiations (Nöggerath et al. 2011; Jobin 2012). La question du sentiment de sécurité, tout aussi cruciale que celle de la sécurité objective, devient ici un objet d'analyse essentiel.

Dans le contexte japonais, la communication du risque relève en partie d'acteurs privés (Nadesan 2013), mais aussi des gouvernements municipaux, notamment en ce qui concerne les catastrophes naturelles (Ishiwatari et al. 2014, 233). À Fukushima, la mauvaise gestion de la communication autour des radiations a été particulièrement critiquée (Figueroa 2013), traduisant une méfiance croissante envers les institutions officielles. Cette défiance s'inscrit dans un climat social marqué par l'anxiété, alors qu'une grande partie de la population japonaise se montre préoccupée par ce danger à la fois omniprésent et imperceptible (T. Sugimoto et al. 2014). Les radiations constituent ainsi un risque sanitaire majeur, dont les effets à long terme restent difficiles à évaluer. Elles cristallisent les tensions entre expertise, communication, confiance publique et capacité d'action locale.

Un précédent historique permet d'orienter les recherches en santé publique dans le contexte post-nucléaire : l'expérience de Tchernobyl. Comme le rappellent Watanobe et al. (2014, 1) : *« a possible increase in thyroid cancer in the young represents the most critical health problem to be considered after the nuclear accident in Fukushima, Japan (March 2011), which is an important lesson from the Chernobyl disaster (April 1986). »* Cette expérience a conduit à une attention immédiate portée au dépistage du cancer de la thyroïde chez les jeunes populations (Tokonami et al. 2012), tout en soulignant la nécessité de suivre les personnes exposées sur le long terme (Tsubokura et al. 2012). Les résultats initiaux de ces dépistages, fondés sur plus de 47 000 examens thyroïdiens, indiquent que 99,5 % des cas ne nécessitent aucun suivi médical, contre 0,5 % qui en requièrent, sans détection de cas graves à ce stade (Yasumura et al. 2012, 380).

Parallèlement, d'autres recherches ont porté sur des aspects plus larges de la santé publique (Ruff 2013; Ogawa 2014), ou sur des cas plus spécifiques, comme les modifications apportées à l'application de la Loi sur l'éducation alimentaire (*Shokuiku Kihonhō*) dans un contexte de contamination alimentaire (Reiher 2012). Un consensus

émerge de ces travaux : des suivis à long terme sont essentiels, tant pour les personnes directement exposées que pour l'ensemble du milieu affecté. Ces recherches révèlent également des tensions importantes entre les milieux scientifique et politique. Les échanges entre les scientifiques et les politiciens se sont avérés fragmentés et asymétriques, la science servant surtout à légitimer des décisions déjà prises plutôt qu'à orienter véritablement le processus politique (Takeuchi et al. 2021).

Les questions politiques et médiatiques sont devenues particulièrement saillantes dans les trois années ayant suivi la triple catastrophe. La classe politique japonaise, tout comme les dirigeants des entreprises du secteur nucléaire – en particulier TEPCO –, ont fait l'objet de critiques sévères pour leur gestion de la crise (Samuels 2013; Kingston 2012; Howe et Oh 2013). Certains auteurs, comme Tanter (2013), vont jusqu'à dénoncer la corruption au sein de l'industrie nucléaire, qu'ils considèrent comme une cause structurelle de ce qu'ils qualifient de catastrophe humaine (voir aussi Yokoyama 2013; Funabashi 2012). La transmission tardive de l'information par TEPCO au gouvernement, immédiatement après les catastrophes naturelles, a également été pointée du doigt (Delamotte 2013). En parallèle, les dysfonctionnements organisationnels et la rigidité des procédures administratives ont révélé de profondes lacunes dans la gouvernance des risques (Kushida 2014, 33). Malgré l'ampleur de la catastrophe, les politiques énergétiques japonaises ont connu, dans les années suivantes, davantage de continuités que de véritables ruptures (Al-Badri et Berends 2013; Elliott 2013).

Sur le terrain, les actions des Forces japonaises d'autodéfense, des services de police, des pompiers, des gardes côtiers et du personnel médical (notamment les équipes du DMAT) ont été saluées pour leur efficacité et leur courage dans un contexte d'urgence extrême (Suzuki 2013). Toutefois, cette réponse ne suffit pas à effacer les failles institutionnelles constatées. Dans ce climat de méfiance accrue, les mouvements antinucléaires – déjà existants avant 2011 – ont connu un regain d'intensité et de visibilité après la catastrophe (Avenell 2012).

La couverture médiatique a elle aussi été l'objet de nombreuses critiques. Plusieurs études soulignent les limites et les biais dans le traitement de l'information par les médias japonais (Tollefson 2014; Utz et al. 2013; McNeill 2013), notamment dans un contexte où

les récits médiatiques influencent profondément les perceptions sociales du risque et de l'énergie nucléaire (A. Sugimoto et al. 2013, 6; Elliott 2013; Visschers et Siegrist 2013). Ces perceptions sont particulièrement importantes, car les effets de la triple catastrophe ne se limitent pas au moment de l'événement lui-même. Dans l'imaginaire collectif, ce qui provient des régions touchées – qu'il s'agisse de personnes, de produits alimentaires ou de ressources non-vivants – est souvent perçu comme dangereux, marquant durablement les habitants par une forme de stigmatisation territoriale.

Cela m'amène à m'intéresser plus spécifiquement aux publications portant sur les radiations émises par la centrale nucléaire de Fukushima et à leurs interactions avec les différents éléments de l'environnement (Pavel Povinec et al. 2013). Un exemple emblématique de cette approche est l'article de Yoshida et Kanda (2012), *Tracking the Fukushima Radionuclides*, qui retrace la dispersion des radionucléides à partir de la centrale. Une première série de recherches s'est attachée à suivre les trajectoires physiques des radionucléides à travers divers milieux. Plusieurs études ont ainsi porté sur leur dispersion dans l'atmosphère (Stohl et al. 2012; Ohnishi 2012; Hirose 2012), leur dépôt dans les sols (Kato et al. 2012), leur circulation dans les milieux aquatiques (Higaki et Hirota 2012; Buesseler 2014) ainsi que les variations saisonnières influençant leur comportement (Evangeliou et al. 2014).

Une deuxième orientation de recherche s'est concentrée sur les effets biologiques de la contamination radioactive sur les êtres vivants. Elle inclut des études sur les populations humaines revenues rapidement sur place (K. H. Harada et al. 2014), mais aussi sur des espèces non humaines comme les arbres (Ohashi et al. 2014; Bird et Little 2013), les macaques japonais (Hayama et al. 2013; Ochiai et al. 2014), les herbacées (Nakanishi et al. 2014; Mimura et al. 2014), les poissons (Kanisch et Aust 2013; Vives I Batlle et al. 2014) ainsi que divers insectes et petits animaux (Møller et al. 2013).

Enfin, une troisième approche, plus réflexive et inspirée des travaux d'Augustin Berque, aborde les effets de la catastrophe nucléaire sous l'angle de la *médiance*, c'est-à-dire des relations entre les humains et leur milieu. Cette perspective s'incarne notamment dans les travaux de Lagane (2014), qui interroge la relation au *shizen* (la nature), ou de Nakamura (2013), qui se penche sur la transformation des paysages

irradiés. Berque lui-même (2012) a proposé une réflexion sur Fukushima à travers une critique de l'ontologie moderne révélée par l'organisation politico-économique ayant mené à l'implantation d'une centrale nucléaire dans une zone à fort risque sismique. Il convient toutefois de noter que ces auteurs n'ont pas mené de recherche de terrain à proprement parler, mais proposent une analyse théorique et philosophique.

Pour conclure ce tour d'horizon de la première phase post-catastrophe, il convient de souligner l'apport considérable des sciences sociales dans la compréhension des expériences vécues par les populations exposées aux radiations, ainsi que des conséquences multiples qu'elles ont engendrées. Deux ans après les événements, *The Lancet* publie un article de Justin McCurry (2013) soulignant la persistance de nombreux problèmes pour les personnes affectées, notamment les incertitudes et confusions entourant les risques radiologiques.

Outre les déplacements forcés, largement documentés (Ikegami 2012), plusieurs chercheurs se sont penchés sur des groupes spécifiques particulièrement vulnérables dans ce contexte : les familles (Goto et al. 2014; Itonaga 2014), les enfants (Ida 2011), les personnes âgées (A. Sugimoto et al. 2012) ou les femmes (Lévy 2012; Slater et al. 2014). Ces études révèlent les dimensions genrées, générationnelles et relationnelles de la catastrophe, trop souvent occultées dans les discours institutionnels ou technocratiques. Le recueil *Japan Copes with Calamity* (Gill et al. 2013), déjà évoqué plus haut, constitue une contribution majeure à ce champ. Il rassemble plusieurs ethnographies portant sur les réalités quotidiennes de l'après-catastrophe : la vie dans les abris temporaires (Steger 2013), l'adaptation des pratiques religieuses (Peterson 2013), l'implication des mères dans la surveillance des radiations (Rika 2013) ou encore le rôle des volontaires dans l'aide humanitaire et sociale (Toivonen 2013; Slater 2013).

Outre les travaux en anthropologie, la psychologie a également occupé une place croissante dans la recherche post-catastrophe. À ce stade, les études sont encore relativement générales, mais elles convergent sur un constat clair : les catastrophes de 2011 ont eu un impact négatif significatif sur la santé mentale des populations touchées, et de nombreux besoins psychologiques demeurent à combler (Yamashita et Shigemura 2013). Les recherches ont mis en évidence diverses conséquences psychologiques,

notamment l'augmentation des cas de dépression (Kukihara et al. 2014), les troubles de stress post-traumatique (PTSD) (Shigemura et al. 2014), ainsi qu'une hausse des suicides observée dans les années suivant la catastrophe (Matsubayashi et al. 2012). Ces effets sont exacerbés par une stigmatisation persistante des personnes ayant été exposées aux radiations, phénomène déjà observé dans l'histoire japonaise, notamment après les bombardements atomiques d'Hiroshima et de Nagasaki (Heath 2013). Ainsi, dans l'imaginaire social, tous les éléments issus d'un milieu irradié – qu'il s'agisse de produits alimentaires, d'objets ou de personnes – tendent à être perçus comme porteurs de danger. La contamination ne s'arrête pas à ses effets physiques : elle marque aussi symboliquement les corps, les lieux et les identités.

Ce survol permet de mettre en lumière les principales orientations des recherches publiées au cours des trois premières années suivant la triple catastrophe. Si cette littérature est marquée par une grande diversité disciplinaire, elle se concentre fortement sur les effets des radiations, tant sur les plans environnemental, sanitaire que symbolique. Un thème récurrent dans ces travaux est la rupture du lien entre les habitants et leur milieu de vie, particulièrement dans les zones irradiées. Notons cependant que, dans ces territoires contaminés, les recherches portant sur les processus de reconstruction restent encore rares durant cette première période. À l'inverse, des études sur la reconstruction ont émergé plus rapidement dans les zones détruites mais non irradiées (Eguchi et al. 2012; Hladik 2012). Ce n'est que dans un second temps que les questions liées à la reconstruction – physique, sociale, symbolique – commenceront à s'inscrire plus pleinement dans la mémoire académique.

Phase II (2015-2020)

Nous voilà maintenant à la deuxième phase. Après s'être organisées pour assurer les services essentiels, les autorités et les populations locales ayant accès à leur domicile ont entamé le pénible processus de nettoyage. Tandis que les régions touchées par le tremblement de terre et le tsunami amorcent une reprise plus rapide, la zone avoisinant la centrale nucléaire de Fukushima Daiichi suit une temporalité bien différente. L'incertitude y demeure omniprésente en raison des radiations et, comme lors de la première phase, les questions de santé y occupent une place centrale.

Si les enjeux de risque et de sécurité restent présents dans la littérature scientifique, ils apparaissent toutefois moins dominants qu'au cours de la phase précédente. Certains chercheurs commencent à parler de « leçons » (Mabon et Kawabe 2018) ou de « réflexions » (Shimizu 2017; Kastenberg 2015) adoptant un regard plus rétrospectif, tout en maintenant une vigilance quant aux risques persistants pour les populations vivant à proximité des zones encore inaccessibles (Nishizaka 2017; Sawano et al. 2018).

La santé reste un thème central des recherches. Un peu plus d'une centaine de jeunes (âgés de 14 à 20 ans) ont dû subir une opération à la thyroïde (Ohashi et al. 2014, 146-47). Plusieurs études poursuivent les travaux amorcés lors de la phase I, mais certains changements notables émergent : on observe désormais une attention accrue aux liens entre santé physique et santé mentale (Fukushi et al. 2018), ainsi qu'entre santé physique et statut socio-économique (Sawano et al. 2019). Ces recherches témoignent d'une complexification des problématiques de santé, qui ne relèvent plus uniquement du contact avec les radiations, mais s'inscrivent dans un contexte bien plus large et interconnecté.

Les questions politiques demeurent également très présentes au cours de cette seconde phase. De nombreux articles continuent d'analyser les suites politiques de la triple catastrophe (Beelitz et Merkl-Davies 2019; Kim 2018; Krooth 2015; Managi et Guan 2017; Vivoda et Graetz 2015). Toutefois, un tournant intéressant émerge avec l'attention croissante portée à la gouvernance citoyenne. Deux recherches ethnographiques illustrent ce phénomène. D'une part, Kenens et al. (2020) documentent les efforts de groupes ou d'individus qui mènent des collectes indépendantes de données sur la radioactivité, en collaboration avec des scientifiques, dans une démarche de co-construction du savoir. D'autre part, l'anthropologue Maxime Polleri (2019a) analyse les initiatives citoyennes à Itate. Cinq ans après les catastrophes, un habitant déclare : « *[t]he government has decontaminated a 20-meter radius around our houses, but they didn't do any kind of follow-up. And every time it rains, the radioactive pollutants in the nearby mountains are washed down, and it gets recontaminated* » (214-215). Face à des particules invisibles – et à un gouvernement perçu comme tout aussi absent – les

habitants ont dû développer leurs propres formes d'expertise. Cela inclut, par exemple, la mise en place d'ateliers de surveillance radioactive de type *Do-It-Yourself* (DIY) (217).

Par ailleurs, les grandes manifestations observées immédiatement après la catastrophe tendent à s'essouffler. Dreiling et al. (2017) constatent une chute significative de la mobilisation dès la première année. Cela ne signifie pas pour autant une disparition complète de l'activisme : de nouveaux regroupements émergent et une trentaine de dossiers judiciaires sont déposés contre des entités gouvernementales ou industrielles (Field 2016). Ainsi, le champ de contestation se déplace : il quitte les rues pour investir d'autres arènes, alors que les conséquences de la catastrophe continuent de peser sur les conditions de subsistance.

En ce qui concerne les radiations, l'enjeu ne réside plus dans la fuite face à un danger immédiat, mais dans la surveillance continue d'une menace persistante. Si l'iode 131, avec une demi-vie d'environ huit jours, s'est rapidement désintégré pour devenir un isotope stable (xénon 131), le césium 137 représente une problématique bien plus durable, en raison de sa demi-vie d'environ trente ans. C'est ce radionucléide qui fait aujourd'hui l'objet d'une attention soutenue. Selon Laceby et al. (2016), les forêts constitueront une source de contamination à long terme, tandis que les efforts de décontamination devraient être prioritairement concentrés sur les terres cultivables (p. 751).

La dispersion des radionucléides s'avère toutefois bien plus complexe qu'il n'y paraît. Malgré les dispositifs de surveillance étatique, c'est souvent grâce aux initiatives citoyennes qu'un portrait plus nuancé et précis des zones à risque a pu être dressé. Comme le souligne Polleri (2019b), « *[d]issatisfied by state-sponsored monitoring, many citizen scientists have collectively tracked and monitored residual radioactivity in Japan, legitimizing the presence of hot spots* ». Ces démarches participatives, ancrées dans l'expérience vécue, témoignent d'une volonté de reprendre un certain contrôle face à l'incertitude. D'autres recherches viennent nuancer encore davantage la compréhension du rapport aux radiations. Davis et Hayes-Conroy (2018) mettent en lumière des disparités genrées et économiques dans les perceptions du risque et dans les capacités de choix en matière de lieu d'habitation. Ces inégalités révèlent ainsi la complexité des

impacts à moyen terme des radiations sur les populations concernées, qui ne peuvent être appréhendés de manière homogène, et complexifient aussi le rapport des habitants avec leur milieu de vie.

Une question cruciale revient de manière récurrente dans la littérature portant sur les populations affectées : faut-il continuer à vivre sur des terres irradiées ou s'installer ailleurs? Bien que cette problématique ait déjà été abordée, il importe de souligner qu'il ne s'agit pas nécessairement d'un choix pleinement libre. Plusieurs facteurs influencent cette décision. Horie et Managi (2017) identifient notamment le rapport subjectif aux radiations et aux catastrophes naturelles, le niveau de revenu, ainsi que le coût économique et social de la migration comme éléments déterminants. Dans cette perspective, le capital social joue également un rôle central : les liens familiaux, communautaires ou professionnels peuvent constituer un frein ou un soutien au déplacement (Yamaguchi et al. 2017b). Toutefois, ce sont surtout deux facteurs institutionnels qui se révèlent les plus décisifs : la levée des ordres d'évacuation et l'arrêt progressif des compensations financières (Do 2020, 579). Ces décisions administratives forcent, dans bien des cas, un retour qui n'est pas forcément volontaire, redéfinissant ainsi les termes de l'habiter post-catastrophe.

Dans cette continuité, la littérature de cette phase commence à accorder une attention accrue aux dynamiques de reconstruction dans les zones affectées par la catastrophe nucléaire. Il ne s'agit plus uniquement de répondre à l'urgence, mais d'envisager les modalités de réinstallation, de réaménagement et, plus largement, de recomposition des milieux de vie. Bien évidemment, parler de reconstruction implique aussi de s'attarder à la question de la décontamination. Comme mentionné précédemment, la stratégie privilégiée par le gouvernement consiste à retirer les cinq premiers centimètres de sol, une méthode qui soulève toutefois plusieurs enjeux. En effet, cette terre contaminée ne disparaît pas simplement. Comme le souligne Polleri (2019b) : « *As a testament of the government-led decontamination, mountains of black plastic bags, filled with contaminated soil or debris, can be seen in many parts of Fukushima, forming a stark contrast against the emerald-green mountains of the region*. Ces sacs noirs,

amoncelés en bordure de routes, dans des champs ou à proximité des zones habitées, sont devenus le symbole matériel d'un environnement en tension.

Certains responsables municipaux ont accepté d'entreposer ces déchets radioactifs sur leur territoire, animés par un sentiment de responsabilité collective (Otsuki 2016). Toutefois, ces décisions transforment profondément le milieu, altérant à la fois le paysage et les usages possibles du territoire. De plus, la logique de la décontamination n'est pas toujours adaptée à la complexité écologique des lieux. Ainsi, il arrive que des maisons soient déclarées habitables par le gouvernement, alors qu'elles sont situées à proximité immédiate de forêts non décontaminées (Hirano et al. 2017, 3). Ce paradoxe souligne les limites d'une approche strictement technocratique du territoire. Il faut rappeler que la préfecture de Fukushima est largement couverte de forêts, ce qui complique considérablement les efforts de décontamination à grande échelle. Ces espaces boisés, difficiles d'accès et coûteux à traiter, constituent autant de réservoirs potentiels de contamination résiduelle, posant des défis environnementaux et sociaux persistants.

Du côté des sciences psychologiques, les recherches révèlent la persistance marquée des troubles de santé mentale au sein des populations touchées (Kunii et al. 2016; Lieber 2017; Takebayashi et al. 2020). À l'image de l'ensemble de la littérature examinée pour cette période, un constat s'impose : l'absence de stabilité durable continue de nourrir l'incertitude et le stress chez les personnes affectées. Dans ce contexte, une donnée particulièrement significative émerge des travaux de Jung (2019), qui met en évidence une corrélation positive entre le sentiment de communauté et le bien-être général, soulignant l'importance des liens sociaux pour traverser l'épreuve du post-catastrophe.

Les ethnographies apportent, quant à elles, un éclairage précieux sur la vie quotidienne dans ces contextes bouleversés. Sophie Houdart (2020) décrit des pratiques nouvelles, comme le test systématique de la radioactivité de chaque sac de riz, mais aussi des pratiques abandonnées, telle que l'utilisation courante des compteurs Geiger, progressivement reléguée en dehors du quotidien. Elle met également en lumière l'intégration de vocabulaires techniques spécifiques au sein du langage courant, révélant ainsi une transformation des savoirs ordinaires. Ce que permettent surtout les enquêtes

ethnographiques, c'est de rappeler la dimension humaine des catastrophes : les personnes touchées ne sont pas réductibles à un statut de « victimes », comme une lecture trop technicienne de la littérature pourrait le laisser entendre (Moreau et al. 2016, 94). Elles sont également des agents actifs, adaptant leurs gestes, leurs mots et leurs solidarités face à un monde transformé.

Phase III (2021~)

La troisième phase s'amorce symboliquement en 2021, année marquant le dixième anniversaire de la triple catastrophe [42]. Ce moment charnière donne lieu à une multiplication de publications portant explicitement sur « les dix ans de Fukushima » ou usant de formulations similaires (Asanuma-Brice 2021; Jacquemin-Raffestin 2021; P. Povinec 2021). L'heure est au bilan. Dans cette même dynamique, on observe également la parution d'ouvrages plus généraux, amorcés avant 2021 mais publiés en plus grand nombre à partir de cette date (par exemple : Bonner et al. 2021; Matsumoto 2021). Cette prolifération éditoriale reflète un besoin collectif de relecture et de réévaluation des événements à la lumière du recul temporel.

Parmi ces initiatives, une contribution particulièrement significative est celle de la *Society for Cultural Anthropology*, qui lance une série spéciale dirigée par les anthropologues David Slater et Anne Allison. Le projet invite des chercheurs ayant publié dans les mois ou les années suivant la catastrophe à revenir, dix ans plus tard, sur leurs objets d'étude et leurs analyses. Dans son article introductif, Slater (2021a) insiste sur la portée politique majeure de la catastrophe, qui a mobilisé les citoyens japonais à travers de nombreuses formes d'engagement. Cependant, il souligne également la persistance des effets matériels et sociaux de la catastrophe : en avril 2021, *« the ripping apart of land and capital, families and kinship has left more than 41,000 people still classified as evacuees, with 23,000 unable to return to their homes around the Fukushima nuclear plant* » (Slater 2021b). Malgré les récits de résilience et les efforts de reconstruction, une

[42] C'est aussi vers les débuts de la pandémie de covid-19, la recherche de terrain sera donc mise sur pause pendant quelques années. L'ensemble des disciplines ont été affectées par cette crise sanitaire.

part importante de la population demeure donc dans une situation de précarité structurelle.

Môri (2021) replace la situation du Tôhoku dans un contexte national élargi : la dernière décennie a été marquée au Japon par une succession de catastrophes naturelles, à laquelle est venue s'ajouter la pandémie de COVID-19. Dans ce cadre, la reconstruction ne concerne plus uniquement le nord-est du pays, et le gouvernement japonais semble dépassé par l'ampleur des défis à relever. Une critique récurrente, présente dans plusieurs des textes de cette période, met en cause les fondements mêmes du système économique : certains auteurs dénoncent un échec du capitalisme à répondre adéquatement aux besoins humains dans un contexte post-catastrophique (Slater 2021a; Harootunian 2021; Kohso 2021).

Selon ces analyses, la normalisation poursuivie par l'État japonais semble davantage orientée vers la restauration des circuits du capital que vers le rétablissement des conditions de vie humaines. Un exemple emblématique de cette logique réside dans le développement, à Fukushima, de projets énergétiques tournés vers l'hydrogène vert. Ces initiatives, censées relancer économiquement la région, sont implantées dans des zones toujours marquées par la contamination radioactive. À Namie – ville située à une vingtaine de kilomètres au nord de la centrale Daiichi – le territoire est littéralement scindé en deux : une partie orientale, décontaminée, accueillant ces projets de transition énergétique, et une partie occidentale, toujours classée comme zone contaminée (Schreurs 2021, 5). Cette division spatiale illustre les tensions entre logiques de relance économique et réalités socio-environnementales persistantes.

Il apparaît ainsi que peu de remises en question profondes ont été entreprises par le gouvernement fédéral japonais à la suite de la catastrophe. Plutôt que de réévaluer les fondements du modèle de développement, l'approche adoptée semble consister à reproduire les schémas antérieurs, en substituant simplement une source d'énergie à une autre – certes moins dangereuse en cas d'accident, mais non exempte de risques dans un pays exposé à de nombreuses catastrophes naturelles, comme en 2011. Cette logique de continuité est également perceptible dans les pratiques de reconstruction : des infrastructures plus imposantes, telles que des digues anti-tsunamis surélevées, ont été

érigées, et certains villages ont été reconstruits sur des terrains surélevés (Sprague 2021). Cependant, malgré ce discours de normalisation et de résilience promu par les autorités, la reconstruction demeure inachevée. Comme le rappelle Shibuya (2021), une dissonance subsiste entre les annonces officielles et la réalité vécue sur le terrain. À travers ces tensions, se dessine une reconstruction inégale, marquée par des logiques de sécurisation technocratique davantage que par une véritable refondation sociale et territoriale.

Un dernier aspect fondamental de cette phase concerne la question de la mémoire : comment se souvenir et commémorer une catastrophe d'une telle ampleur? L'un des premiers vecteurs de cette mémoire collective se matérialise sous forme de monuments. Boret et Shibayama (2018) se sont penchés sur leur rôle dans les années qui ont suivi la triple catastrophe, mettant en lumière plusieurs dimensions essentielles. Plusieurs points sont soulevés dans leur article :

- Les monuments donnent une forme tangible (la structure) et intangible (mémoire, relations sociales) à la commémoration.
- Donnent une forme complémentaire au deuil collectif et aident les plus vulnérables.
- Préserve l'identité collective des survivants avec leur territoire.
- Servent aussi un rôle éducatif pour les populations actuelles et futurs.

Ainsi, au-delà de leur fonction symbolique, ces structures s'inscrivent dans une temporalité longue et participent activement à la reconstruction du tissu social. Ils sont porteurs de mémoire, mais aussi de résilience, et contribuent à maintenir vivante une expérience humaine que le temps seul ne saurait effacer.

La deuxième forme de commémoration prend une dimension intangible, centrée sur les événements et pratiques culturelles performatives. Ces initiatives vont bien au-delà d'un simple devoir de mémoire : elles mobilisent l'art, le rituel et la fête pour réactiver les liens communautaires et interroger collectivement l'avenir. David Novak (2017) s'est penché sur le *Project Fukushima!*, un événement qui transcende la commémoration classique en proposant un espace performatif où musique et danse deviennent les vecteurs d'un dialogue politique sur l'avenir de la région. Il met en lumière la tension entre, d'une part, le besoin de réaffirmer une identité locale forte, et, d'autre part, la critique

implicite des politiques nationales de gestion post-catastrophe. L'événement porte une visée paradoxale : « *oublier sans oublier* » – une manière pour les habitants de se projeter positivement dans l'avenir, tout en gardant en mémoire les blessures du passé et les risques toujours présents liés à la contamination radioactive.

Dans une autre perspective, Ken Miichi (2016) s'intéresse aux arts de la performance folklorique, notamment le *toramai* (danse du tigre) et le *kagura* (danse rituelle shintoïste). Ces formes artistiques, à la croisée du rituel et du divertissement, ont joué un rôle crucial dans la reconstruction sociale après le tsunami de 2011. En réintégrant des éléments de jeu dans les pratiques communautaires, elles ont permis aux populations de faire face au deuil et de reconstruire un sentiment d'appartenance. Dans le domaine de l'art contemporain, Zernik (2017) analyse les festivals artistiques organisés au Japon après la catastrophe comme des dispositifs de commémoration et de reconstruction. L'art y devient un médium pour transformer les paysages affectés en espaces de réflexion collective sur la mémoire du désastre. Ces festivals ouvrent ainsi un lieu de dialogue entre passé, présent et futur, où s'élabore une mémoire vivante, en constante reconfiguration.

Ces trois études démontrent que la commémoration sous des formes intangibles – qu'il s'agisse de performances musicales et dansées, d'arts folkloriques ou d'art contemporain – permet une réinterprétation dynamique du souvenir. Contrairement aux monuments, qui cristallisent la mémoire dans une matérialité fixe, ces pratiques favorisent une relation vivante et évolutive avec le passé. Elles transforment la commémoration en un acte collectif d'expression identitaire et de réappropriation du territoire, ancré dans le présent mais orienté vers l'avenir. Leurs forces tiennent dans la capacité d'adaptation symbolique, faisant de ces pratiques la réponse commémorative privilégiée par les participants.

Toutefois, cette forme de commémoration présente aussi une certaine fragilité en comparaison aux monuments traditionnels. Ces derniers possèdent une permanence matérielle et symbolique : une fois érigés, ils continuent d'exister et de remplir leur fonction mémorielle sans nécessiter de reproduction. À l'inverse, les festivals et événements performatifs exigent une mobilisation régulière des ressources humaines et matérielles,

et sont susceptibles de se transformer avec le temps, voire d'être détournés vers d'autres enjeux contextuels. Leur pouvoir mémoriel repose donc sur leur réactivation continue, ce qui en fait à la fois leur force – par leur adaptabilité – et leur faiblesse – par leur dépendance au contexte.

Vivre dans un milieu décontaminé

La vie en territoire décontaminé constitue un enjeu délicat et profondément sensible. La notion même de « contamination » demeure floue, dans la mesure où le seuil considéré comme dangereux en termes de radiations repose en grande partie sur des décisions politiques, et non uniquement scientifiques. Il existe un écart significatif entre les connaissances issues de la physique nucléaire – souvent très précises et développées en contexte de laboratoire – et la compréhension des effets à grande échelle d'une catastrophe nucléaire sur un territoire habité. Cette divergence s'explique simplement : la science repose sur l'observation et l'analyse de données empiriques. Or, les occasions d'observer les conséquences d'un tel événement sont extrêmement rares. À ce jour, seule une catastrophe nucléaire de grande ampleur comparable est survenue : celle de Tchernobyl[43]. Cependant, le contexte géopolitique de la guerre froide et la nature autoritaire du régime soviétique ont largement limité l'accès à l'information, empêchant la communauté scientifique internationale d'étudier pleinement cet événement. Avant d'aborder les réalités spécifiques à Fukushima, il importe donc de revenir brièvement sur les connaissances que nous possédons à ce sujet.

Sur le plan scientifique, nos connaissances sur la nature des radiations sont avancées. On distingue trois grands types de rayonnements ionisants[44] : les particules alpha, bêta et les rayons gamma (Krane 1988). Les particules alpha et bêta ont la particularité de se fixer à la matière, comme le sol ou la poussière. Elles deviennent particulièrement dangereuses lorsqu'elles sont ingérées ou inhalées pour l'humain, car elles peuvent alors irradier les tissus de l'intérieur. C'est pourquoi une vigilance accrue

[43] Il existe également des recherches portant sur les conséquences de l'utilisation d'armes atomiques, notamment à Hiroshima et Nagasaki. Toutefois, la nature des retombées nucléaires dans ces contextes diffère sensiblement de celle d'un accident de centrale nucléaire, tant en termes de composition radioactive que de temporalité des effets (Johansen et al. 2021).
[44] Il existe d'autres types, comme les rayons X, mais ces trois sont les plus importants dans le contexte.

est nécessaire concernant les produits agricoles et maritimes : l'alimentation constitue l'un des principaux vecteurs d'exposition interne à ces particules. Les rayons gamma, en revanche, sont de nature plus pénétrante et représentent une menace différente. Il s'agit de rayonnements électromagnétiques invisibles capables de traverser la matière, y compris les tissus biologiques. Leur interaction avec les cellules peut causer des dommages importants, notamment au niveau de l'ADN, augmentant ainsi les risques de mutations et de cancers (Richardson et al. 2023; Cardis et al. 2005; Little et al. 2022; Berrington De Gonzalez et al. 2020). Seuls certains matériaux, comme le plomb ou, dans une moindre mesure, le béton, offrent une protection efficace contre ce type de rayonnement (Onaizi et al. 2024; Barbhuiya et al. 2025)[45].

Comme mentionné précédemment, les principales particules radioactives libérées lors de la catastrophe nucléaire sont le césium-137, le strontium-90 et l'iode-131. Les mécanismes de dispersion et d'absorption de ces particules sont aujourd'hui bien documentés (Kato et al. 2012; Sahoo et al. 2016). Elles peuvent être transportées par les dépôts atmosphériques, contaminer les sols, et s'intégrer aux écosystèmes par le biais de la bioaccumulation dans les végétaux, avant de remonter les chaînes alimentaires. L'un des cas les plus emblématiques de cette complexité environnementale est ce que l'on appelle le « paradoxe du sanglier ». Cette expression désigne une énigme observée en Europe centrale, où, plusieurs décennies après l'accident de Tchernobyl en 1986, la viande de sanglier affiche encore des niveaux de radioactivité nettement supérieurs à ceux d'autres animaux sauvages. Alors que la contamination des cerfs ou des chevreuils a diminué comme prévu, celle des sangliers est demeurée anormalement élevée, suscitant de nombreuses interrogations scientifiques.

Des recherches récentes menées par des scientifiques autrichiens et allemands ont élucidé ce mystère (Stäger et al. 2023). Ils ont découvert que, outre les retombées de Tchernobyl, une part significative de la radioactivité mesurée chez les sangliers provient des essais d'armes nucléaires effectués dans les années 1960. Ces essais ont libéré du césium-137 (^{137}Cs) dans l'environnement. Bien que le ^{137}Cs de Tchernobyl soit majoritaire

[45] D'autres matériaux peuvent être utilisés, comme des alliages. Certaines espèces vivantes, faisant partie des extrêmophiles, auront aussi une radiorésistance leur permettant de survivre à de hauts niveaux de radiation.

en Europe centrale, une analyse isotopique $^{135}Cs/^{137}Cs$ a permis d'identifier la contribution des retombées des essais nucléaires, indiquant une contamination antérieure. L'alimentation spécifique des sangliers joue un rôle crucial dans ce phénomène. Ils consomment des truffes de cerf, des champignons souterrains poussant à des profondeurs de 20 à 40 centimètres. Le césium migre lentement dans le sol, atteignant ces profondeurs des décennies après les retombées initiales. Ainsi, les truffes de cerf accumulent le césium des essais nucléaires passés et de Tchernobyl, contaminant les sangliers qui les consomment. Cette double source explique la persistance de la radioactivité élevée chez ces animaux.

Cette découverte met en lumière la complexité des interactions écologiques et la manière dont des événements historiques peuvent entraîner des répercussions environnementales durables. Si le cas du sanglier en Europe centrale illustre cette dynamique pour Tchernobyl, une forme de complexité similaire – bien que différente dans sa manifestation – persiste et persistera également à Fukushima. Les effets à long terme de la contamination radioactive y demeurent largement imprévisibles, ce qui contribue à nourrir un sentiment d'incertitude constant chez les habitants. Mais ce n'est pas seulement l'avenir qui demeure incertain : de nombreuses zones d'ombre subsistent quant à la manière dont les radiations interagissent avec leur milieu. Cette absence de connaissances complètes représente un défi majeur pour les populations locales, qui doivent composer avec des informations partielles, souvent contradictoires, et des normes en constante évolution. Si aujourd'hui la science offre un portrait plus nuancé des conséquences, il faut rappeler qu'au cours des premières années suivant la catastrophe, ce flou était encore plus profond. C'est précisément ce que met en évidence la revue de littérature présentée plus tôt.

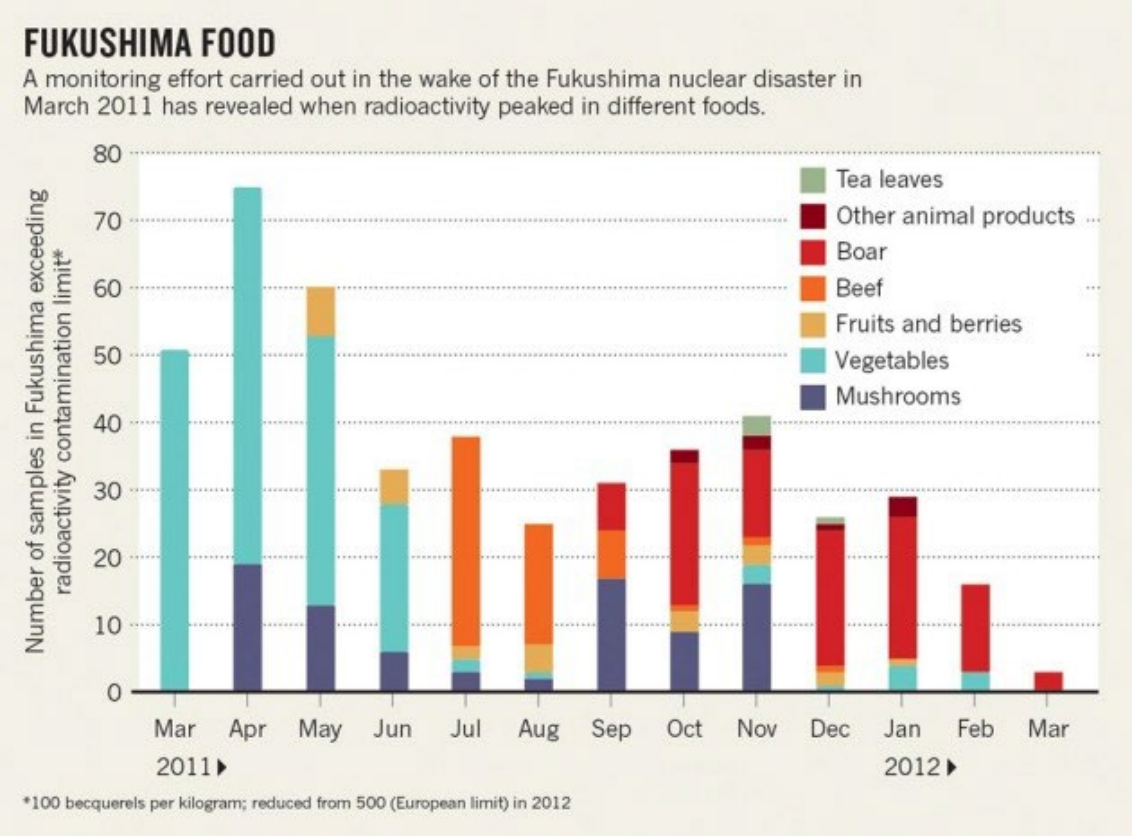


Tableau 2. – Concentration de la radioactivité dans les biens de consommation (venant de Gibney 2015)

Le tableau ci-dessus illustre de manière éloquente la dynamique à court terme de la contamination radioactive des aliments dans la région de Fukushima, à la suite de la catastrophe de mars 2011. On y observe d'abord une forte concentration de radiations dans les légumes, avec un pic en avril, suivi rapidement par les champignons, qui demeurent parmi les produits les plus affectés tout au long de l'année. Cette contamination initiale correspond à une absorption rapide des particules radioactives par les végétaux, directement exposés aux retombées atmosphériques. À partir de l'été, la contamination s'étend à la faune, d'abord au bœuf (notamment en juillet et août), puis au sanglier, dont la viande affiche des niveaux de radioactivité élevés à partir de septembre et ce, de façon persistante jusqu'à l'hiver. Ce décalage temporel met en lumière les mécanismes de bioaccumulation et les transferts complexes dans les chaînes alimentaires : les animaux absorbent les particules en se nourrissant de végétaux

contaminés, et certaines espèces, comme le sanglier, sont plus vulnérables en raison de leurs comportements alimentaires et de leur ancrage écologique.

Ce schéma évolutif démontre non seulement la complexité des interactions entre les êtres vivants et leur milieu irradié, mais souligne également l'importance des efforts de surveillance déployés dès les premiers mois. Ces données permettent de mieux comprendre la dynamique de la contamination et constituent une ressource précieuse, tant pour les chercheurs que pour les habitants, qui doivent naviguer dans un environnement marqué par l'incertitude et le risque invisible.

Le principal élément sous-représenté des écrits académiques concerne la période récente, marquée par une nette diminution du nombre de chercheurs actifs dans la région de Fukushima. Deux facteurs principaux expliquent ce désengagement. D'une part, la situation n'est plus perçue comme une urgence nationale ; le temps de la crise aiguë est révolu, ce qui a contribué à déplacer l'attention publique et institutionnelle. Toutefois, j'avance que la situation ne peut pas être catégorisée comme étant terminée, la catastrophe est encore en cours et ses impacts – sous des formes moins spectaculaires – restent encore très présents. D'autre part, d'autres événements majeurs, en particulier la pandémie de Covid-19, ont profondément influencé les priorités et les accessibilités de recherche au Japon. La pandémie a eu un double effet : elle a limité les possibilités logistiques de mener du travail de terrain, tout en mobilisant l'attention des chercheurs vers une nouvelle crise sanitaire globale, elle aussi génératrice d'importantes questions sociales et politiques. Nous pouvons aussi ajouter des événements politiques plus récents, comprenant entre autre les frasques du 47^{e} président américain et des tensions entre la Chine et le Japon, qui amène les regards ailleurs[46]. Ce déplacement de l'attention souligne d'autant plus l'importance de poursuivre les recherches à Fukushima.

Or, une approche ethnographique menée en dehors d'un contexte d'urgence immédiate, avec la possibilité de partager des moments de vie plus « ordinaires » avec les communautés locales, peut s'avérer précieuse, particulièrement pour une discipline comme l'anthropologie. Elle permet d'observer les formes d'adaptation et de négociation

[46] Les questions militaires prennent de plus en plus de place, autant au Japon qu'au Canada.

du risque dans la durée, au-delà du seul prisme de la catastrophe. Ainsi, nous sommes maintenant plus facilement aptes à faire de la recherche sur une population de manière plus « lente » – ou classique – en replaçant les catastrophes dans un contexte d'expériences plus large, mieux ancré dans le territoire et son histoire.

La ville de Minami-Sōma

Le principal terrain de cette recherche est situé dans la ville de Minami-Sōma. Cette municipalité a été officiellement constituée en 2006 à la suite de la fusion de trois anciennes entités administratives : Haramachi, Odaka et Kashima. Cette fusion a permis à la nouvelle ville d'atteindre le seuil requis de 50 000 habitants pour obtenir le statut officiel de « ville » au sens administratif japonais. En 2023, la population de Minami-Sōma s'élevait à 57 109 habitants, répartis sur une superficie de 398,58 km². Cela en fait la septième plus grande ville de la préfecture de Fukushima, selon les données les plus récentes (comparaison établie à partir des statistiques de 2020). Elle constitue également le pôle économique le plus dynamique du nord de la région de Hamadōri, tandis que la ville d'Iwaki occupe cette fonction dans la partie sud.

La position géographique de Minami-Sōma, à la fois sur le littoral et à proximité immédiate de la centrale nucléaire de Fukushima Daiichi, en fait un lieu emblématique de la triple catastrophe de mars 2011. Toutefois, ces trois catastrophes – le séisme, le tsunami et l'accident nucléaire – n'ont pas affecté le territoire de manière uniforme. Le tremblement de terre a secoué l'ensemble de la municipalité de façon relativement homogène, mais les dommages causés par le tsunami ont été fortement conditionnés par la topographie locale. La carte de gauche illustre précisément l'étendue des zones inondées dans la ville, notamment le long du littoral, où l'impact a été le plus destructeur.

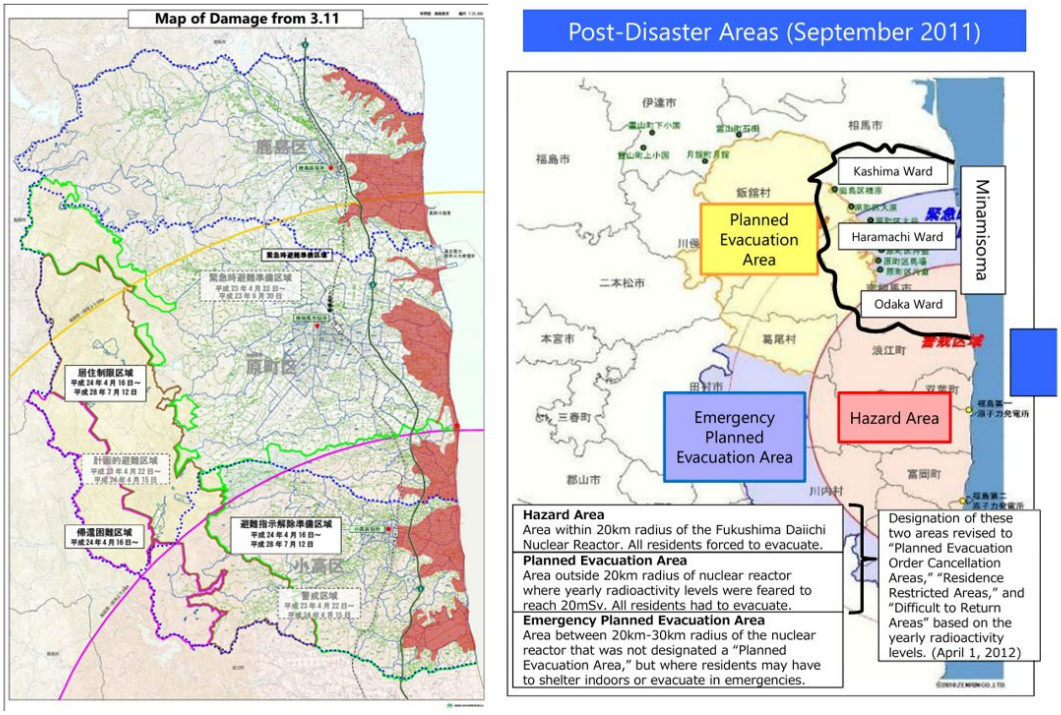


Figure 3. – Images des zones de dégâts causées par le tsunami et les zones d'évacuation à la suite de la catastrophe nucléaire (Annexe 1).

En ce qui concerne les retombées nucléaires, la carte de droite révèle une situation tout aussi significative. La ville a été divisée en trois zones administratives de gestion post-catastrophe selon les niveaux de radiation : la *Hazard Area*, la *Planned Evacuation Area* et l'*Emergency Planned Evacuation Area*. Ce qui frappe, c'est la superposition presque parfaite entre ces zones de gestion radiologique et les anciennes divisions administratives de la ville : Odaka, Haramachi et Kashima. Cette coïncidence entre découpage politique antérieur et zonage post-nucléaire a entraîné des répercussions importantes sur la gestion locale du désastre, la réinstallation des habitants et les politiques de décontamination, comme nous le verrons plus loin.

Cette configuration territoriale post-catastrophe constitue un aspect central de la situation à Minami-Sōma : la ville a été divisée en trois zones, au sein desquelles les expériences des résidents ont varié de manière significative. Cette division est à la fois spatiale, en fonction des degrés de contamination radioactive du territoire, et temporelle, en ce qu'elle a conditionné les possibilités et les rythmes de retour des populations

évacuées. Minami-Sōma devient ainsi un terrain d'observation privilégié, où s'entrelacent plusieurs temporalités post-catastrophiques.

Le quartier de Kashima, situé au nord, a été relativement épargné par la contamination radioactive. Toutefois, il n'a pas été indemne pour autant : le tsunami y a causé des dégâts importants, atteignant même plus profondément les terres qu'ailleurs dans la ville. Juste au sud, le quartier de Haramachi, qui constitue le centre urbain et administratif de Minami-Sōma, a été classé comme zone de surveillance en raison d'un niveau de radiation jugé modérément élevé. Bien qu'aucune évacuation obligatoire n'ait été ordonnée, les résidents y vivaient avec une incertitude permanente, pouvant être contraints à se confiner à l'intérieur selon l'évolution des conditions. Enfin, le quartier d'Odaka, le plus proche de la centrale, a été celui le plus durement touché par les retombées nucléaires. Une évacuation totale y a été imposée dès les premiers jours de la crise, et le retour de la population n'a été permis qu'à partir de 2015, soit quatre ans plus tard. La réouverture progressive du territoire s'est poursuivie jusqu'en mars 2017, moment où le gouvernement a officiellement déclaré que l'ensemble de la ville avait été décontaminé.

L'anthropologue Ryo Morimoto (2023) relate une visite effectuée avec un résident local à la demeure familiale lors de la réouverture initiale du quartier d'Odaka en 2015. Il y documente les pratiques de décontamination mises en œuvre par les employés mandatés à cette tâche. L'un d'eux décrit ainsi la procédure : « *we are going to decontaminate the property by cleaning up around the bushes in front of the house and weeding the whole area, clearing up drains and taking out any sludge, and throwing away any items left outside the house* » (173). Cette approche témoigne de l'ampleur des efforts requis pour abaisser les niveaux de radiation à des seuils jugés acceptables par les autorités. Morimoto décrit également l'environnement visuel de ce quartier en reconstruction comme un véritable « entrepôt de déchets nucléaires », soulignant ainsi la dimension matérielle et persistante du désastre. Le ministère de l'Environnement, chargé de superviser les opérations de décontamination, visait principalement une réduction mesurable de la radioactivité, ce qui explique le caractère systématique et intensif des

interventions – désherbage complet, nettoyage des caniveaux, enlèvement des boues, élimination de tout objet exposé à l'extérieur.

Cependant, la complexité de cette situation ne s'arrête pas à l'acte technique de la décontamination. Même une fois le territoire officiellement déclaré « sûr » par le gouvernement, les habitants doivent composer avec une multitude d'incertitudes : sur les effets à long terme des faibles doses, sur la gestion des déchets accumulés, ou encore sur la réintégration de lieux désormais marqués par l'ambiguïté entre « retour possible » et « vie redevenue normale ».

Texture religieuse de Minami-Sōma

Si l'on s'attarde maintenant au contexte religieux local, on y observe un reflet assez fidèle de la réalité religieuse japonaise dans son ensemble. On y retrouve les deux grandes institutions que sont le shintō et le bouddhisme, lesquelles s'articulent en complémentarité, ainsi que la présence de nouvelles religions, ou *shinshūkyō* en japonais. Bien que ce portrait demeure globalement similaire à l'échelle du territoire japonais, sa configuration locale varie néanmoins d'un lieu à l'autre. Avant de proposer une revue plus détaillée du shintō, qui constitue l'institution principalement étudiée dans cette thèse, il convient donc de le situer par rapport aux autres pratiques religieuses présentes dans la ville.

Tout d'abord, en ce qui concerne le bouddhisme, on retrouve également un certain nombre de temples répartis à travers la ville. La principale fonction de ces temples tourne autour des rites destinés aux morts, notamment les rites funéraires. C'est aussi l'institution principale derrière les cimetières, lesquels font partie intégrante du paysage local – ce qui s'avère particulièrement frappant dans le cas d'une ville comme Minamisōma, où le grand nombre de morts consécutif aux catastrophes a inévitablement entraîné un accroissement des espaces réservés aux cimetières. On y retrouve, entre autres, le temple Dōkeiji (同慶寺), de l'école zen Sōtō, dont le cimetière abrite plusieurs seigneurs du clan Sōma. C'est la relation étroite entretenue avec les samouraïs qui explique l'orientation zen de ce temple, cette école ayant joui d'une grande popularité auprès de cette classe.

Outre le bouddhisme, j'ai également pu constater la présence d'un mouvement religieux local. Ce type de mouvement est rassemblé, au Japon, sous l'appellation de *shinshūkyō* (新宗教), littéralement « nouvelle(s) religion(s) ». Cette catégorie regroupe un ensemble hétérogène de mouvements religieux apparus principalement à partir du XIXe siècle, mais dont la prolifération la plus marquée survient dans l'après-guerre, à la faveur de la liberté de religion garantie par la nouvelle constitution de 1947[47]. Dans ce cas-ci, il s'agit de Kenshōkai, dont le siège social se trouve à Saitama, et qui s'inscrit dans une lignée bouddhiste associée au moine Nichiren. Ce mouvement s'est détaché de la Sōka Gakkai, qui puise également ses enseignements dans la pensée de Nichiren, mais Kenshōkai est perçu comme plus radical et ne possède pas de parti politique qui lui soit associé, contrairement à cette dernière. On m'a d'emblée conseillé, lors de mes séjours sur le terrain, de me méfier d'eux, en plus de me livrer à leur sujet des qualificatifs peu élogieux. Cela dit, je n'ai pas eu de contact approfondi avec ce mouvement : j'ai uniquement été abordé par deux de ses membres, qui font parfois du démarchage près de la gare de Haranomachi.

Finalement, il y a le shintō, qui occupe une place prépondérante dans la vie religieuse locale. J'ai moi-même pu visiter près de soixante-dix sanctuaires dans la ville, mais leur nombre réel dépasse certainement ce chiffre, dans la mesure où je n'ai pu tous les visiter pour des raisons logistiques, plusieurs d'entre eux étant plutôt éloignés et difficiles d'accès. Le shintō avec lequel j'ai été en contact est celui associé à l'Association des sanctuaires shintō (*Jinja Honchō*), l'organe officiel qui encadre la prêtrise. Afin de mieux comprendre le shintō tel qu'il se donne à voir localement, il convient d'abord d'en exposer la complexité propre.

Le shinto

Aborder le shintō pose d'emblée un problème définitionnel qu'il convient de ne pas éluder. Contrairement à ce que la traduction courante du terme par « religion » pourrait

[47] Le sociologue des religions Shimazono Susumu (2004) souligne que ces mouvements, bien que puisant souvent leurs racines doctrinales dans le bouddhisme, le shintō ou des traditions syncrétiques plus anciennes, se distinguent par une structure organisationnelle centralisée autour d'un fondateur charismatique, une doctrine orientée vers le salut individuel et le bien-être immédiat (guérison, prospérité matérielle, harmonie familiale), ainsi qu'un mode de recrutement actif, souvent par démarchage direct.

laisser supposer, le shintō ne présente ni corpus doctrinal unifié, ni clergé historiquement centralisé, ni système cohérent de croyances auquel l'adhésion serait requise; autant de traits qui, dans les catégories issues de la tradition religieuse occidentale, définissent généralement une religion constituée. Ian Reader (1991b) souligne à cet égard que le shintō est souvent moins présenté comme une religion au sens strict que comme un ensemble diffus de pratiques rituelles et de croyances locales, enchevêtrées avec le bouddhisme pendant l'essentiel de l'histoire japonaise, avant d'être progressivement isolé, systématisé et institutionnalisé comme catégorie distincte à travers un processus qui s'accélère nettement à l'époque Meiji, dans un contexte de construction nationale où le shintō en vient à être mobilisé comme fondement identitaire et cosmologique de l'État japonais.

Cette instabilité définitionnelle n'est donc pas un simple défaut de systématisation qu'une meilleure connaissance viendrait combler : elle est constitutive de l'objet lui-même, dont les frontières, les institutions et les pratiques ont été redéfinies à plusieurs reprises au fil de l'histoire, selon des enjeux politiques, religieux et identitaires changeants. C'est cette complexité qu'il convient de déplier avant d'aborder le shintō tel qu'il se manifeste localement à Minamisōma : entre l'institution officielle qu'est aujourd'hui l'Association des sanctuaires shintō (*Jinja Honchō*), l'héritage encore sensible du shintō d'État (*kokka Shintō*), la diversité des pratiques dites populaires et sectaires, ainsi que la place symbolique persistante de l'institution impériale, le shintō ne se laisse saisir qu'à la condition d'accepter cette pluralité constitutive tout en demeurant attentif aux éléments qui continuent d'en dessiner les contours les plus caractéristiques.

Malgré cette instabilité définitionnelle, certains éléments demeurent suffisamment constants à travers l'histoire et la diversité des pratiques pour caractériser ce que l'on désigne couramment comme shintō. Le premier, et sans doute le plus fondamental, est le rapport aux *kami* (神). Contrairement à la traduction usuelle par « dieux », qui importe des connotations propres à la tradition judéo-chrétienne, les kami désignent une catégorie beaucoup plus large et plurielle d'entités – forces naturelles, ancêtres, esprits de lieux, voire objets ou phénomènes remarquables – dont la présence est perçue comme immanente et locale plutôt qu'organisée en un panthéon fixe et hiérarchisé. Cette

conception rejoint directement l'intuition mésologique développée précédemment : le kami n'est jamais pensé indépendamment d'un lieu ou d'un rapport concret au milieu, mais toujours à même sa manifestation dans un site, un objet ou un phénomène naturel spécifique. Le second élément caractéristique, et sans doute le plus structurant sur le plan pratique, est l'accent porté sur le rite plutôt que sur la croyance. Le shintō ne connaît ni office hebdomadaire, ni profession de foi requise : la relation au sacré s'y actualise essentiellement par la pratique rituelle – les *matsuri* (festivals saisonniers rythmant le calendrier des sanctuaires), les rites de purification (*harae*, *misogi*) destinés à éliminer la souillure (*kegare*) plutôt que le péché au sens moral, et les offrandes adressées aux kami. C'est ce trait que plusieurs auteurs résument par l'expression d'une religion tournée vers l'« orthopraxie » plutôt que vers l'« orthodoxie » : ce qui importe n'est pas tant l'adhésion à un corpus de croyances qu'une exécution correcte et régulière du geste rituel.

Cette dimension proprement pratique du shintō trouve un ancrage textuel, bien que partiel et tardif, dans le *Kojiki* (712) et le *Nihon shoki* (720), deux chroniques mytho-historiques compilées sur ordre impérial qui rassemblent les récits cosmogoniques mettant en scène les principaux kami, au premier chef la déesse solaire Amaterasu, dont la lignée légitime historiquement l'institution impériale. Comme le souligne Helen Hardacre dans *Shinto: A History* (2016), ces textes ne fonctionnent cependant pas comme une écriture sainte au sens scripturaire : ils sont plutôt mobilisés, à différentes époques et selon des besoins politiques changeants, comme réservoir mythologique servant à ancrer et à légitimer diverses configurations institutionnelles du shintō, un usage qui atteint son point culminant lors de la construction de l'État moderne à l'époque Meiji.

Le shintō avec lequel les prêtres de Minamisōma sont institutionnellement affiliés est celui de l'Association des sanctuaires shintō (*Jinja Honchō*, 神社本庁), organisation qui regroupe aujourd'hui environ 80 000 sanctuaires à travers le pays, soit la majorité des sanctuaires shintō existants. Cette association trouve son origine dans un moment de rupture institutionnelle majeure : le 15 décembre 1945, les autorités d'occupation américaines (SCAP) émettent la *Directive sur le shintō* (*Shintō Directive*), ordonnant la désétablissement du shintō comme religion d'État et la dissolution de l'Institut des divinités (*Jingi-in*), agence rattachée jusque-là au ministère de l'Intérieur. C'est en réponse directe

à cette directive que se forme, en février 1946, le Jinja Honchō : une corporation religieuse privée, non gouvernementale, réunissant plusieurs organismes préexistants (dont l'Association nationale des prêtres shintō et l'École de recherche sur les classiques impériaux) dans le but de préserver la continuité institutionnelle et rituelle des sanctuaires, désormais détachés de tout financement et de toute tutelle étatique directe. Il importe de souligner que le Jinja Honchō n'est donc pas le prolongement du *shintō d'État* (*kokka Shintō*) – cette configuration institutionnelle antérieure, mise en place à l'époque Meiji, qui faisait des sanctuaires un instrument direct de l'appareil d'État et du culte impérial, financé et supervisé par le gouvernement – mais bien la structure qui lui succède après sa dissolution forcée, en tentant de préserver la pratique shintō sous une forme désormais privée et volontaire. Cette distinction, souvent brouillée dans les représentations courantes du shintō, est pourtant fondamentale : comme le retrace en détail Helen Hardacre (2016), le shintō d'État ne constitue qu'un épisode circonscrit, bien que particulièrement lourd de conséquences historiques et symboliques, dans une histoire institutionnelle beaucoup plus longue et plus fragmentée.

Le shintō associé au Jinja Honchō, bien qu'il rassemble un grand nombre sanctuaires du pays, ne représente cependant qu'une des configurations institutionnelles à travers lesquelles se pratique le shintō au Japon. À côté de ce shintō dit « des sanctuaires » (*jinja Shintō*) coexiste un ensemble plus diffus de pratiques désignées comme shintō populaire ou folklorique (*minkan Shintō*) : rites domestiques rendus aux kami du foyer ou du terroir, croyances et pratiques locales échappant largement à toute supervision institutionnelle, ainsi qu'un syncrétisme persistant avec le bouddhisme, hérité de siècles d'imbrication entre les deux traditions avant leur séparation forcée à l'époque Meiji. S'y ajoutent les treize « sectes shintō » (*kyōha Shintō*) officiellement reconnues à partir de cette même époque, mouvements aujourd'hui indépendants du Jinja Honchō et dotés chacun de leur propre structure organisationnelle et doctrinale, illustrant à leur façon la porosité historique entre shintō institutionnel et *shinshūkyō*.

Cette pluralité contemporaine des discours et des pratiques entourant le shintō est précisément l'objet qu'examine Aike Rots dans *Shinto, Nature and Ideology in Contemporary Japan* (2017), où l'auteur identifie plusieurs paradigmes concurrents à

travers lesquels le shintō contemporain se donne à comprendre, notamment un paradigme impérial, un paradigme ethnique-nationaliste, et un paradigme environnementaliste en plein essor, ce dernier reconfigurant le shintō comme une « religion ancienne de la nature » à travers la notion de *chinju no mori* (forêts sacrées entourant les sanctuaires). Rots consacre par ailleurs un chapitre à l'implication des prêtres shintō dans les efforts de reconstruction au Tōhoku à la suite du 11 mars 2011, montrant comment la catastrophe a offert aux prêtres une occasion rare de s'engager activement, aux côtés des communautés locales, dans un travail de récupération environnementale et communautaire. C'est un cas qui recoupe directement le terrain de la présente thèse et dont il conviendra de préciser, dans les chapitres empiriques, en quoi il se distingue ou rejoint la situation observée à Minamisōma.

La question de l'institution impériale demeure indissociable de l'histoire du shintō. La lignée impériale trouve sa légitimation cosmologique dans le *Kojiki* et le *Nihon shoki*, qui la font descendre directement de la déesse solaire Amaterasu; un lien mythologique instrumentalisé avec une intensité particulière sous le shintō d'État, où le culte impérial devient le pivot d'une religion civique au service de la construction nationale. La rupture officielle survient le 1er janvier 1946, lorsque l'empereur Hirohito prononce la *Ningen-sengen* (« déclaration d'humanité »), renonçant formellement à son statut divin après la défaite japonaise. Cette rupture demeure toutefois incomplète sur le plan symbolique : l'empereur continue d'accomplir personnellement des rites shintō, désormais requalifiés comme actes privés de la famille impériale, et conserve, notamment à travers son lien avec le sanctuaire d'Ise, une forme de préséance rituelle qui n'a cependant aucune traduction institutionnelle sur le Jinja Honchō ou l'ensemble du clergé shintō.

Le shintō apparaît ainsi moins comme une entité unifiée que comme un espace pluriel, traversé par des tensions historiques entre institution officielle, mémoire de l'État, pratiques populaires et charge symbolique impériale; une pluralité que ne dissout aucune définition unique, mais que rassemble néanmoins l'attention constante portée au rite et à la relation aux kami. C'est ce shintō institutionnel, celui du Jinja Honchō, que la suite de cette thèse examine plus spécifiquement à travers la prêtrise de Minamisōma, tout en gardant à l'esprit la texture plus large dont il n'est jamais complètement détaché.

Direction Minami-Sōma

Ce chapitre a permis de replacer la triple catastrophe de mars 2011 dans l'épaisseur historique, géographique et symbolique de la préfecture de Fukushima. Loin d'en faire un simple lieu du désastre nucléaire, j'ai montré que ce territoire est traversé par des temporalités multiples, des pratiques anciennes et des formes d'habiter qui précèdent largement l'événement catastrophique. En retraçant les grandes phases de la production académique depuis 2011, puis en présentant la diversité des régions de Fukushima – d'Aizu à Hamadōri – il est apparu que la catastrophe ne saurait être comprise indépendamment des relations déjà constituées entre humains et milieu. Le désastre, s'il constitue une rupture majeure, s'inscrit dans une histoire plus longue de cohabitation avec des forces naturelles ambivalentes, de vulnérabilités structurelles et d'adaptations successives.

L'analyse de la spécificité du nucléaire a cependant mis en lumière une transformation qualitative du milieu. Par son caractère invisible, diffus et durable, la contamination radioactive ne se réduit pas à une destruction matérielle ponctuelle : elle reconfigure les usages du territoire, les perceptions du risque, les trajectoires résidentielles et les représentations symboliques du lieu. En resserrant le regard sur Minami-Sōma et sur la différenciation de ses quartiers, j'ai montré que le post-catastrophe n'est pas une condition homogène, mais une expérience située, stratifiée et socialement différenciée. Cette contextualisation était nécessaire pour comprendre que la remédiance ne peut être pensée abstraitement : elle prend forme dans un milieu précis, marqué par des histoires locales, des contraintes environnementales et des recompositions sociales concrètes.

C'est à partir de ce cadre situé que le chapitre suivant pourra entrer dans l'épaisseur ethnographique du terrain. Après avoir établi les coordonnées historiques et territoriales de Fukushima et de Minami-Sōma, il s'agira désormais d'examiner, à hauteur d'expérience, comment ces dynamiques se vivent et se pratiquent au quotidien. L'attention se déplacera vers les formes concrètes d'habiter, les gestes, les relations et les rituels par lesquels les habitants participent à la recomposition de leur milieu, donnant ainsi chair au concept de remédiance élaboré dans les chapitres précédents.

Chapitre 3 – Vivre le milieu japonais – 日本の風土で生活する

[La chevalerie (bushidô)] est toujours vivante parmi nous, dans toute sa puissance et sa beauté, et même si elle ne possède ni forme ni contour tangible, son parfum flotte toujours dans l'atmosphère morale et nous fait prendre conscience qu'elle exerce encore sur nous son puissant sortilège.
Nitobe Izanô, Le bushidô : L'âme du Japon

Nitobe propose – peut-être sans en avoir pleine conscience – une définition singulièrement moderne du concept de culture, appliquée ici aux valeurs chevaleresques que l'on associe aux samouraïs. L'image de ces guerriers d'un autre temps reste vive au pays du Soleil levant, et a franchi sans peine ses frontières spatiales et temporelles pour devenir l'un des grands symboles de l'histoire japonaise. Pourtant, cette histoire n'appartient pas seulement aux livres ou aux mémoires : les descendants de ces anciens combattants perpétuent encore aujourd'hui une pratique ancestrale, le Soma Nomaoi. C'est ainsi que, quittant précipitamment le Canada au début de l'été 2023 – sans même un visa en poche – je me suis dirigé vers Fukushima pour documenter un événement qui célébrait alors ses sept siècles d'existence. *Omedetō gozaimasu* ! On ne peut guère assister souvent à un tel anniversaire, et c'est pourquoi mon terrain estival s'est largement tourné vers la collecte de données sur cet événement guerrier, survivance médiévale dans le Japon contemporain.

Ce chapitre s'articule principalement autour de mes expériences estivales à Minami-Sōma, en débutant par le récit de mon arrivée dans une région encore marquée par les séquelles post-catastrophiques. Le regard du chercheur néophyte occupe ici une fonction heuristique : ce qui paraît ordinaire aux yeux des habitants – les espaces, les routines, les gestes du quotidien – devient visible et analytiquement significatif précisément parce qu'il est perçu comme tel par un regard extérieur tout en étant discuté explicitement avec ces mêmes habitants. Cette posture d'étranger s'est d'autant plus affirmée que mes séjours antérieurs au Japon s'étaient déroulés dans l'effervescence des grandes métropoles – Tokyo, Sapporo, Osaka – dont le rythme

urbain contraste fortement avec celui de la campagne de Minami-Sōma. Cette vie rurale, différente à bien des égards, s'est néanmoins révélée tout aussi dense et riche de sens. Le quartier de Haramachi fera l'objet d'une description approfondie : à la fois cœur politique et centre urbain de la ville, il constitue aussi le cadre principal du festival du Soma Nomaoi. L'ensemble de ces descriptions – lieux, pratiques et atmosphères – vise à ancrer le lecteur dans un milieu concret, afin de mieux saisir comment ses habitants le recomposent et le réinvestissent de sens dans un contexte post-catastrophique.

Enfin, le chapitre se penche sur le *Sōma Nomaoi* à travers une description approfondie de ce festival : ses origines légendaires associées à Taira no Masakado, son évolution au fil des grandes périodes politiques – de l'époque Edo à Meiji, de l'après-guerre à la période post-2011 –, et sa mise en scène lors de sa sept-centième représentation. Cette trajectoire révèle une capacité d'adaptation remarquable : d'une pratique guerrière à un événement religieux, puis à une organisation civile et communautaire, le *Nomaoi* n'a jamais cessé d'occuper une place centrale dans la vie symbolique de la région. À travers les rituels préparatoires, les pratiques shintō, les objets cérémoniels – armures, bannières, amulettes, chevaux – et les corps qui les portent, le festival apparaît comme un espace de transmission intergénérationnelle où se rejouent des formes d'appartenance, de discipline et d'ancrage territorial. Sa remise sur pied rapide après 2011 et sa persistance historique témoignent de son rôle essentiel dans la manière d'habiter symboliquement le milieu : non pas en effaçant les ruptures du passé, mais en offrant un cadre collectif à partir duquel les habitants de Minami-Sōma peuvent continuer à vivre, à transmettre et à se projeter dans l'avenir.

L'objectif de ce chapitre est donc de saisir, dans un premier temps, la texture quotidienne du milieu à Minami-Sōma : les rizières et les montagnes, la faune sauvage – sangliers, insectes, frelons –, les gestes de l'hospitalité, les repas partagés, les codes de sociabilité, mais aussi les traces encore visibles de la catastrophe dans le paysage et dans les corps. Cette attention portée aux dimensions humaines et non-humaines du milieu permet de reconstituer le contexte médial dans lequel s'inscrit la vie ordinaire des habitants, bien au-delà des seules représentations associées aux désastres. Dans

un second temps, le *Sōma Nomaoi* est un événement grandiose qui articule de manière exemplaire les trois dimensions du milieu telles que définies dans le cadre théorique : le social, à travers les réseaux communautaires qui organisent et perpétuent le festival; l'économique, à travers l'afflux de visiteurs et la mobilisation collective des ressources; et le symbolique, à travers l'inscription du sens dans le calendrier, le territoire et les corps. Ce faisant, je souhaite offrir un premier aperçu concret de la manière dont les habitants de Minami-Sōma recomposent leur rapport au milieu dans un contexte post-catastrophique – non pas à travers une reconstruction abstraite ou institutionnelle, mais à travers des pratiques situées, des rituels incarnés et des espaces vécus. Ceci constitue une entrée empirique dans l'optique de répondre à la question centrale de cette recherche : comment les habitants recomposent-ils leur rapport au milieu – social, économique et symbolique – à travers les pratiques, les rituels et les espaces du quotidien ?

Accueil et chaleur

Il y a toujours une part d'appréhension dans la première rencontre avec celles et ceux avec qui l'on s'apprête à partager son quotidien durant plusieurs mois. Logeant chez des connaissances de prêtres de la ville, dans un service d'hébergement pensé pour de courts séjours, j'étais une exception : je devais y passer tout l'été, partageant repas et expériences de vie. C'est en taxi que je les rejoignis pour la première fois, ce qui me permit de découvrir d'un seul regard le quartier qui allait devenir mon horizon. Déjà, il apparaissait que ma vision serait marquée par ce paysage splendide de rizières étendues, surplombées de montagnes dont les lignes se dessinaient dans une nuance particulière de bleu. Loin du tumulte du monde, j'entrais dans un quartier peu peuplé d'humains, mais appelé à se remplir de significations, de rencontres et de vies partagées.

Enfin rendu, la maison, elle, respire l'histoire de l'ère Showa (20^{e} siècle). Construit en bois, l'édifice conserve la forme typique d'un foyer rural, avec son *engawa* vitré courant le long de la façade – ce corridor en demi-lumière qui fait frontière entre l'intérieur et le dehors. À l'intérieur, les *washitsu* (salles de style japonais) dévoilent leur charme sobre : des pièces aux tatamis soyeux, séparées par des cloisons coulissantes, *fusuma* opaques ou *shōji* diaphanes, ces derniers laissant filtrer une lumière douce à travers le papier de

riz. Ma chambre se trouve au rez-de-chaussée, tandis que mes hôtes occupent l'étage. Juste à côté, une vaste salle commune accueille les repas et les conversations du soir. Rapidement, j'ai compris qu'il me serait impossible de perdre du poids ici : chaque plat est un festin, préparé avec soin, débordant de saveurs. Il a même fallu, non sans gêne, que je demande à réduire un peu les portions – ce qui n'a pas empêché mon estomac, ravi de cette abondance, d'en redemander en secret.

À mon arrivée, je fais la connaissance de ma famille d'accueil – un couple âgé avec qui je n'avais jusque-là échangé que par l'intermédiaire d'autres. Dès les premiers instants, je suis frappé par leur bienveillance tranquille, cette douceur discrète qui, au Japon, semble se glisser dans les gestes les plus simples, comme une seconde nature. Leur fille vit désormais à Tokyo, mais la maison n'est pas vide pour autant : elle est partagée avec un chien et cinq poules. Les animaux, bien que présents, habitent les abords – le chien, attaché à une longe, garde silencieusement son coin abrité près de la porte d'entrée, tandis que les poules évoluent dans un enclos un peu à l'écart, affairées à leur monde de plumes et de terre battue.

Mes hôtes se révèlent être bien plus qu'un simple point d'ancrage logistique : ils deviennent rapidement des alliés précieux dans mon cheminement, des passeurs entre moi et ce milieu encore à apprivoiser. Leur aide dépasse les gestes du quotidien – elle s'étend à l'apprentissage de la langue, à la compréhension des codes locaux, et surtout, à l'art délicat de tisser des liens dans une communauté. Chaque conversation partagée, chaque promenade dans les rues ou le long des rizières devient une leçon vivante sur la ville, ses histoires, ses habitudes, ses silences aussi. Depuis le tout début de cette aventure et jusqu'à aujourd'hui, mes expériences sur ces terres se sont révélées avant tout empreintes de chaleur humaine, plus marquant que la chaleur elle-même. Des hôtes bienveillants aux rencontres éphémères mais marquantes, j'ai eu la chance de croiser des personnes à la fois heureuses et fortes. Cette réalité constitue un contraste frappant avec l'attente que l'on pourrait nourrir en abordant un terrain ethnographique post-catastrophe. Est-ce l'effet du temps écoulé depuis les désastres, ou bien le résultat d'un enchevêtrement plus complexe de facteurs sociaux, culturels et environnementaux? Je ne pourrai sans doute jamais apporter de réponse définitive à cette question, mais j'ai

néanmoins pu identifier certains de ces éléments qui façonnent et orientent les expériences locales dans un sens résolument plus positif.

C'est surtout Ogura-san qui occupera la place de principale interlocutrice. Son mari, plus discret, restera davantage en retrait, tout en demeurant disponible dès qu'un déplacement en voiture s'avérait nécessaire. C'est donc bien Ogura-san qui, dans les faits, m'aura le plus soutenu; non seulement par l'abondance des repas qu'elle préparait, mais aussi par les personnes qu'elle m'a présentées, par le quotidien partagé et par l'apprentissage, à son contact, des manières de faire locales.

Ainsi, au fil des jours, mon japonais s’affine. Il ne devient pas parfait, certes, mais il gagne en souplesse et en audace. Les mots me viennent plus facilement, les phrases se construisent avec plus d’assurance. Et lorsque le sens se dérobe – comme il arrive parfois – il suffit d’un geste, d’une reformulation, ou à défaut, d’un recours au traducteur numérique, pour que la compréhension revienne. L’arme la plus efficace reste l’alcool, outil qui délie les langues, et qui est un élément important des rencontres sociales au Japon. Dans ce va-et-vient entre langues, entre cultures, quelque chose d’essentiel se construit : un sentiment d’appartenance fragile, mais réel, à un monde qui m’accueille sans bruit.

Party de bienvenue et cadeaux

À mon arrivée, à l’orée de l’été 2023, une réception de bienvenue a été organisée en mon honneur – une soirée à la fois chaleureuse et symbolique, qui marqua véritablement le commencement de mon terrain. L’événement se tint chez mes hôtes, dans la grande salle commune. Plusieurs prêtres de la ville y prirent part, accompagnés de leurs conjointes, ainsi que le professeur Boret. Le repas, sous forme de *potluck*, se construisit à la manière d’un banquet improvisé : chacun avait apporté un plat, et l’ensemble formait un festin éclectique, tissé de saveurs locales et d’attentions personnelles.

À cette occasion, j’ai reçu plusieurs présents, surtout de l’alcool – caisses de bière, bouteilles de saké. De mon côté, j’avais apporté du whisky canadien, soigneusement choisi. Déjà, dans cette soirée inaugurale, se manifeste une pratique centrale des

relations sociales japonaises : l'échange de cadeaux (*omiyage*) marqueur de respect, de reconnaissance, et de présence[48] (Irwin 2020, 73-77). Ainsi, dès cette première soirée, l'économie symbolique du terrain se met en mouvement. Et ce soir-là, il ne manquait ni mets ni boissons : la convivialité coulait à flot, comme pour sceller une première alliance. Cette soirée fut bien plus qu'un simple moment festif : elle s'est révélée fondatrice, jouant un rôle clé dans mon intégration au sein de la communauté locale. Les familles de prêtres réunies ce soir-là deviendront, au fil des semaines, des interlocuteurs précieux – non seulement pour la richesse de leurs savoirs, mais aussi pour leurs disponibilités, leur accueil, leur confiance offerte sans réserve. Ce fut aussi l'occasion pour moi de prendre la parole, de clarifier ma position : non pas celle d'un simple curieux venu observer à distance, mais celle d'un chercheur engagé, désireux de comprendre de l'intérieur, de marcher aux côtés plutôt que de survoler. À ma grande joie, ce propos a trouvé écho. Les prêtres présents ont accueilli cette perspective avec une bienveillance tangible, curieuse parfois, mais jamais distante. Ainsi, au-delà des mets partagés et des verres levés, cette rencontre a dessiné les premiers contours d'une relation de terrain fondée sur la confiance. Ce fut un moment d'ouverture, à la fois simple et décisif, qui marqua le vrai commencement de mon immersion.

Le milieu de Minami-Sōma

Après mon arrivée à Minami-Sōma, je pris quelques jours pour m'imprégner du milieu, pour laisser les formes, les sons, les rythmes du quotidien m'apprivoiser peu à peu. Le paysage, d'abord étranger, commençait à se dévoiler par fragments, à me livrer ses textures. Ce qui frappe d'emblée, pour un œil venu de la banlieue canadienne, c'est le décor : ici, c'est le riz qui règne. À perte de vue, les rizières découpent les plaines entre les collines, en nappes d'eau luisantes où les jeunes pousses se dressent timidement. Dans le nord de la ville, à Kashima, relativement épargnée par les radiations, la reprise de l'activité agricole semble plus tangible, plus rapide, presque fluide. Mais cette impression visuelle est trompeuse, ou du moins incomplète. Car derrière l'image d'un

[48] Ce geste, si codifié soit-il, n'en est pas moins chargé d'affect. Il s'inscrit dans cette logique du don et du contre-don, analysée avec tant de justesse par Marcel Mauss ([1925] 2007), et prolongée ici par la notion japonaise de *giri* 義理 – cette obligation morale de répondre à l'attention reçue, de maintenir le lien par l'équilibre subtil des échanges.

paysage agricole vibrant se cache une réalité plus fragile. Selon les données municipales, en 2021, la production du secteur primaire n'atteignait encore que 35 % de son niveau de 2006[49]. Le riz, jadis au cœur de l'économie locale, ne représente plus que 25 % de cette production, contre 55 % en 2006[50] (Annexe 1, 18-19).

C'est au mois de mai que débute le cycle de la riziculture : la plantation du riz marque l'entrée dans une dynamique relationnelle intense entre humains, plantes, eau et sol. À mon arrivée, en juin, les champs étaient déjà inondés, les jeunes pousses bien alignées, à peine sorties de l'eau. Cette fine végétation, encore fragile, laissait largement entrevoir la surface brillante des rizières – miroir mouvant d'un ciel d'été en formation. Je vais développer considérablement ce rapport à la terre dans le chapitre 6. Très vite, j'ai compris que ces champs n'étaient pas seulement le domaine du riz. D'innombrables êtres y cohabitent : insectes, amphibiens, oiseaux – tout un monde discret mais foisonnant, que l'eau relie en un milieu partagé. À la tombée du jour, lorsque les bruits humains s'estompent avec la lumière, une autre vie s'éveille. Depuis l'intérieur de la maison, on perçoit clairement cette symphonie nocturne : stridulations, coassements, bruissements, signes discrets d'une vitalité continue.

Un soir, alors que je prêtais l'oreille à ce concert, Ogura-san s'est approché et m'a glissé avec un sourire : « 静かですね? (C'est silencieux, n'est-ce pas ?) » Ce silence-là ne désignait pas l'absence de sons, mais l'absence du tumulte urbain. C'était un silence habité – peuplé de présences naturelles. Pour mes hôtes, ce calme-là n'était pas seulement une ambiance : c'était une raison d'être, l'un des motifs profonds qui les attachait à cette vie campagnarde, loin du bruit plus humain. Si la quiétude des soirées rurales avait son charme – ce silence vibrant, ce sentiment d'éloignement du monde – elle s'accompagnait aussi de menaces bien concrètes. J'aurais aimé me promener à la tombée de la nuit, laisser mes pas me guider à travers les chemins calmes du quartier.

[49] Il faut toutefois préciser que la pandémie a affecté la production, et qu'une baisse de 500 millions de yens a été observée entre 2020 et 2021.

[50] Ainsi, bien que près de 75 % des terres agricoles aient été rétablies – ce qui donne visuellement l'illusion d'un retour à la normale –, une part importante de ces terres reste aujourd'hui inutilisée. Cette déconnexion entre l'apparence du milieu et sa vitalité réelle s'explique, en partie, par l'effondrement du nombre de producteurs agricoles : de 3063 fermiers en 2010, ils ne sont plus que 435 en 2023. La triple catastrophe a certes provoqué un choc brutal, mais c'est le vieillissement démographique, plus lent, plus insidieux, qui accentue aujourd'hui cette érosion – un phénomène d'ailleurs observé à l'échelle nationale (Magaki 2023).

Mais Ogura-san, comme plusieurs autres résidents du voisinage, m'en ont fortement dissuadé. Car ici, la nuit appartient à d'autres. La campagne, si apaisante le jour, devient le territoire des sangliers sauvages une fois le soleil couché. On m'a prévenu : ces bêtes, sorties de l'ombre, peuvent se montrer agressives, imprévisibles, surtout lorsqu'elles se sentent surprises ou acculées.

Ce fut une première leçon importante : les dangers que l'on projette sur un lieu – ici, ceux des radiations – ne correspondent pas toujours à ceux que le terrain révèle. La ville, aujourd'hui, est sécuritaire du point de vue de la radioactivité. Les données sur les radiations sont stables, les zones critiques, balisées ou levées[51]. Ce ne sont pas les résidus invisibles de la catastrophe nucléaire qui suscitent l'inquiétude immédiate, mais bien le vivant : les bêtes revenues peu à peu occuper les marges, parfois jusqu'au cœur même de la ville. Les sangliers ne sont d'ailleurs pas les seuls à s'aventurer près des habitations. Plus à l'ouest, dans les montagnes, on m'a aussi mis en garde contre les macaques japonais[52] – intelligents, audacieux, et eux aussi capables d'agressivité, et même les ours qui sont responsables de plus en plus d'attaques au pays. La vie sauvage, relâchée en quelque sorte par le recul de la présence humaine après la catastrophe, s'est réinstallée dans l'intervalle. Et dans ce paysage de reconstruction, elle rappelle que le retour à la normalité est toujours plus complexe qu'il n'y paraît.

Dans le quotidien de mon été à Minami-Sōma, les véritables intrus n'étaient ni les sangliers ni les singes – que je n'ai finalement jamais croisés – mais bien les insectes, omniprésents, insaisissables, parfois dérangeants, souvent fascinants. Certains étaient inoffensifs, voire utiles, comme les araignées qui élisaient domicile jusque dans les recoins de la maison. L'une d'elles, en particulier, ne cessait de me surprendre par sa taille imposante. Malgré son allure intimidante, elle ne représentait aucun danger – et mes hôtes, imperturbables, s'en accommodaient avec un calme qui m'a vite été communicatif.

[51] L'annexe 1 (12) montre le taux de radiation comparatif entre 2011 et 2017, avec une baisse significatif. Déjà en 2017, le territoire de la ville était considéré habitable par le gouvernement du Japon. Lors de mon terrain, il était possible de voir en temps réel ce taux à la mairie, avec un taux encore plus bas. Toutefois, il faut préciser que ces données recueillies par le gouvernement comprennent uniquement les rayons gamma (dans l'air), et ne calcule pas les particules alpha et beta (dans la matière, particulièrement les sols) (Polleri 2019b). La réalité de la contamination est donc plus complexe.

[52] Les macaques sont aussi surveillés par les scientifiques pour leur contact avec les radiations (Hayama et al. 2013; Oka et al. 2020).

Mais parmi toutes les créatures arachnéennes que j'ai croisées, c'est l'araignée Jorō (*Trichonephila clavata*) qui a retenu mon attention, par sa présence en nombre. Aussi surnommée l'« araignée volante », elle appartient à une espèce dont la présence s'est étendue jusqu'en Amérique du Nord depuis les années 2010 (Nelsen et al. 2023). Ce surnom de « volante » m'intriguait : il ne s'agit pas d'un vol à proprement parler, mais d'un étonnant mécanisme de propulsion aérienne – elle se laisse emporter par le vent, portée par les fils de soie qu'elle déploie comme des voiles, glissant entre ciel et terre. Ainsi, même au cœur d'un milieu familier en apparence – une maison, un champ, un jardin –, le quotidien se peuplait de créatures extraordinaires, rappelant que le milieu ne se laisse jamais réduire à ce que l'on croit en voir. C'est aussi une espèce qui a été discutée avec certains habitants, qui m'ont fait part qu'ils les voyaient davantage depuis 2011. Cela va dans le même sens que la recherche de Møller et al. (2013), qui démontre une augmentation démographique de la population des araignées suite à la triple catastrophe à Fukushima.

Si les araignées cohabitent sans heurts avec les humains, il en va tout autrement pour deux autres espèces dont la seule apparition suffit à éveiller l'instinct de survie : les *ôsuzumebachi* [53] 大雀蜂 et les *mukade* ムカデ. Le premier, surnommé le frelon géant d'Asie, jouit d'une réputation redoutable – et non sans raison. Une seule piqûre peut, dans certains cas, être fatale. Leur vol lourd, leur taille impressionnante et leur bourdonnement sourd imposent le respect immédiat… ou la fuite. Pour ma part, j'ai préféré les observer de loin – ou plutôt, contempler les nids abandonnés qu'ils laissent derrière eux. De véritables architectures de papier, vastes et complexes, que l'on retrouve parfois dans les sanctuaires shintō un peu isolés, loin des zones urbaines, là où ces insectes préfèrent s'installer.

[53] Ces frelons ont suscité de vives inquiétudes chez les autorités nord-américaines lorsqu'ils y ont été détectés, en raison de la menace qu'ils représentent pour les abeilles locales, qui n'ont pas évolué pour se défendre contre un tel prédateur. En Asie de l'Est, les abeilles (*Apis cerana*) ont développé une stratégie remarquable : lorsqu'un frelon éclaireur est repéré, elles l'encerclent en masse et vibrent intensément, produisant une chaleur qui dépasse le seuil de tolérance du frelon, mais non le leur (Topitzhofer et al. 2020). En neutralisant ainsi l'éclaireur, elles empêchent la colonie de frelons d'être informée de la localisation de leur ruche.

Le *mukade*, quant à lui, est une créature plus discrète mais non moins inquiétante : un long mille-pattes dont la morsure, sans être mortelle, provoque une douleur vive et persistante. J'ai eu, disons, le privilège d'en voir de très (trop) près – plusieurs individus se sont invités dans ma chambre, jusqu'au bord de mon lit, de mon oreiller. Leur apparence déroutante, leur agilité inquiétante, et surtout leur robustesse, m'ont laissé une impression durable. Leur exosquelette semble conçu pour résister à tout, et je peux témoigner, sans être entomologiste, qu'ils survivent à plusieurs tentatives d'expulsion musclée.

La réaction des Japonais à leur égard est sans équivoque : ces créatures suscitent une aversion largement partagée, mêlée de prudence et de résignation. Leur présence, pourtant, fait partie intégrante du quotidien rural. Et à travers ces échanges – parfois autour d'un mukade capturé, parfois d'un souvenir de piqûre évitée de justesse – se dessinent des relations entre humains et non-humains, nourries de cohabitations, de craintes, mais aussi de connaissances implicites. Ce fut, pour moi, une autre entrée dans la complexité du milieu japonais : celui qui lie l'humain aux vivants qui l'environnent, de façon tantôt harmonieuse, tantôt conflictuelle, mais toujours significative.

Cela dit, même si la région de Sōma appartient sans conteste au milieu japonais, elle n'en incarne qu'une facette. Il serait erroné de généraliser à partir de cette seule portion de l'archipel. Le Japon, d'Hokkaidô à Okinawa, bien qu'« unifié » par de nombreux traits culturels et sociaux, demeure profondément hétérogène dans sa géographie, ses climats, ses dialectes et ses sensibilités. Ici, à Sōma, le paysage est celui d'une plaine côtière, ouverte à l'est sur l'océan, bordée à l'ouest par une ligne de montagnes bleutées qui, à la tombée du jour, semblent se dissoudre dans la brume. Le climat y est relativement tempéré, plus frais que dans les régions du sud, avec des hivers qui peuvent parfois voir tomber la neige.

Ayant eu la chance de séjourner à Sapporo, plus au nord, et à Osaka, plus au sud, j'ai pu éprouver de manière sensible ces variations : ce ne sont pas seulement les températures ou les reliefs qui changent, mais bien les atmosphères, les rythmes, les façons d'habiter le quotidien. Chaque région possède sa propre tonalité médiale – son rapport au sol, à l'air, au vivant, à autrui. Pourtant, certaines continuités traversent ces

différences : la politesse, la retenue, la discipline dans les gestes comme dans la parole, en sont des exemples frappants. Ces constats ne reposent pas uniquement sur mes observations, mais aussi sur les propos des habitants eux-mêmes. Nombre d'entre eux se comparent volontiers aux gens d'autres préfectures, commentent les accents, les habitudes, les tempéraments. Le Japon est ainsi fait : d'une mosaïque d'identités régionales qui cohabitent sous un même nom, un même drapeau – et parfois sous les mêmes maladresses, en plus d'une forte identité nationale, fière.

Ces observations du milieu de Minami-Sōma – les rizières en reprise partielle, le silence habité des nuits rurales, la faune sauvage revenue occuper les marges, les araignées Jorō proliférant dans les sanctuaires et les jardins – ne sont pas de simples anecdotes pittoresques. Elles constituent autant de révélateurs d'un milieu en recomposition. Le recul de la présence humaine après 2011 a modifié les équilibres écologiques, redéfini les zones d'habitabilité, et transformé les conditions concrètes du quotidien. Ce que révèle le terrain, c'est que la recomposition du milieu après la catastrophe n'est pas un processus linéaire ni uniquement institutionnel : elle se négocie dans le détail des cohabitations ordinaires, dans la manière dont les habitants réapprennent à partager leur espace avec le vivant qui s'y est réinstallé. Cette dimension non-humaine du milieu – rarement prise en compte dans les discours officiels sur la reconstruction – participe pourtant pleinement à la manière dont les habitants de Minami-Sōma recomposent leur rapport à leur territoire, tant sur le plan économique, à travers la lente reprise agricole, que sur le plan symbolique, à travers ce que signifie habiter une terre encore marquée, même imperceptiblement, par les empreintes de la catastrophe.

Haramachi 原町 : le centre urbain

La ville de Minami-Sōma se divise en trois grandes régions administratives, mais c'est Haramachi, au centre, qui en constitue le véritable cœur urbain. Autour de la gare d'Haranomachi, les signes de densité s'accumulent : une concentration de restaurants, de bars, d'hôtels, quelques infrastructures municipales, dont une bibliothèque récente qui témoigne d'un effort de revitalisation. Pourtant, l'urbanité d'Haramachi ne s'arrête pas à ce noyau. Plus loin, de nouveaux développements résidentiels et commerciaux étendent

les lignes du quartier, conférant à l'ensemble une atmosphère active, presque animée, par contraste avec les secteurs plus ruraux de Kashima ou Odaka.

Le béton y règne en maître. Il couvre les trottoirs, les façades, les places – une matière grise, omniprésente, qui donne au paysage une texture dure, fonctionnelle. Peu de végétation s'y fraie un chemin, du moins en apparence. Ce contraste m'a frappé, moi qui viens de villes canadiennes où les arbres bordent les rues et où la canopée urbaine participe à la respiration du quartier. Ici, la nature semble plus contenue, plus discrète – mais elle n'est pas absente. On trouve plusieurs parcs et espaces verts accessibles, dont le site emblématique du Sōma Nomaoi, vaste espace cérémoniel et festif. À ses abords, un grand parc s'étend, offrant aux habitants un lieu de promenade, d'évasion, de souffle.

La ligne de train Jōban, quant à elle, traverse la ville du nord au sud. Elle aussi porte les cicatrices de 2011. Après les catastrophes, son service a été suspendu sur plusieurs segments. Une réouverture partielle a eu lieu en 2016 entre Haramachi et Odaka, puis en 2017 avec la remise en service de la station de Namie. Il faudra attendre 2020 pour que la ligne soit complètement rétablie, reliant à nouveau Sendai à Tokyo en longeant la côte est – une artère vitale, rouverte non sans émotion, qui relie non seulement des villes, mais aussi des souvenirs, des pertes, des espoirs[54].

[54] Il faut aussi préciser que le train a une place importante dans l'histoire du Japon et de son développement (E. Aoki 2000; Freedman 2010).

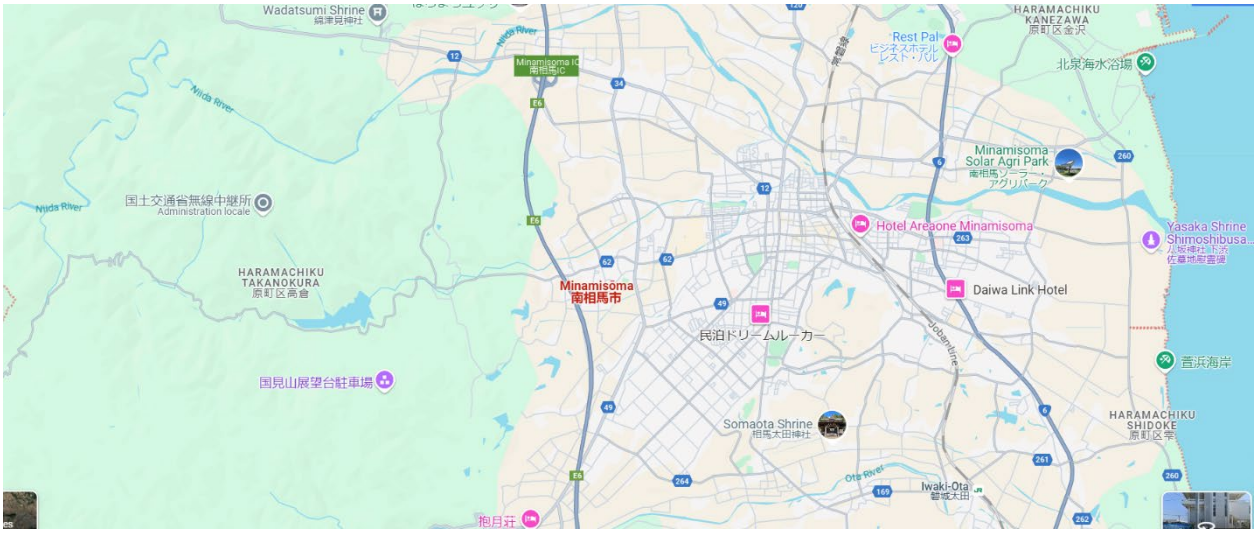


Figure 4. – Plan du quartier d'Haramachi (2024)

Le quartier d'Haramachi occupe une place centrale dans l'histoire régionale, et ce, bien avant qu'il ne devienne le cœur urbain de Minami-Sōma. Son importance s'est affirmée dès l'ère Meiji (1868–1912), période de modernisation[55] fulgurante du Japon. Ici, cette modernisation s'est traduite par l'essor de l'industrie de la soie et des activités financières, accompagnée de la mise en place d'infrastructures inédites. L'un des symboles les plus marquants de cette époque reste la tour de radio d'Haramachi, érigée en l'an Taishō 10 (1921). À son apogée, cette structure possédait la plus grande portée de transmission de toute l'Asie de l'Est – un motif de fierté encore perceptible aujourd'hui, notamment en raison de son rôle crucial dans la diffusion d'informations lors du grand tremblement de terre du Kantō, en l'an Taishō 12 (1923). Sa mémoire est aujourd'hui commémorée localement à travers une activité lumineuse qui, dans l'obscurité, recrée la silhouette de cette tour désormais disparue.

L'ère Shōwa (1926–1989), quant à elle, imprime à la ville une tout autre dynamique, marquée cette fois par la militarisation progressive du pays. Dès l'invasion de la Mandchourie en l'an Shōwa 6 (1931), le développement militaire s'accélère, et Haramachi

[55] La modernisation du Japon désigne les transformations d'institutions telles que l'éducation, la fonction publique, le gouvernement, l'armée ou encore le monde du travail, menées en s'inspirant des modèles occidentaux. Il ne s'agit toutefois pas d'une simple imitation, mais d'un processus d'adaptation fondé sur une réalité japonaise préexistante, héritée de la fin de la période Edo et des mouvements réformistes associés à Meiji.

devient le site d'une école d'aviation. C'est cette vocation stratégique qui vaudra à la ville d'être la première du Tōhoku à subir les bombardements américains pendant la Seconde Guerre mondiale. On y formera même des pilotes *kamikaze* – ces "vents divins" dont le nom renvoie à une histoire bien plus ancienne : celle des invasions mongoles du XIIIe siècle, repoussées, selon la légende, par un typhon providentiel, un *kamikaze* (kami, le divin ; kaze, le vent). Mais ce vent tant espéré lors de la Guerre du Pacifique ne soufflera jamais sur l'Empire du Japon. Et les installations militaires d'alors, autrefois signes de puissance et d'idéologie expansionniste, ne laissent aujourd'hui que de rares traces, discrètes, presque effacées, dans le tissu de la ville contemporaine. La mémoire de cette époque, elle, persiste en creux – dans les silences, les absences, les commémorations et les récits fragmentaires que l'on partage à demi-mot.

Après la guerre, la région de Minami-Sōma s'est développée en suivant les grandes inflexions de l'histoire nationale : une période de reconstruction intense entre Shōwa 20 et Shōwa 30 (1945–1955), suivie par la phase de croissance économique fulgurante jusqu'aux environs de Shōwa 60 (1985), avant d'entrer dans une stagnation prolongée qui s'étend jusqu'aux premières années de l'ère Reiwa[56] depuis l'éclatement de la bulle spéculative au début du règne de l'empereur Heisei (dans les années 1990). Les cartes historiques témoignent avec éloquence de ce parcours : là où, au début du XXe siècle, Haramachi n'était encore qu'un bourg modeste, la reconstruction d'après-guerre a donné lieu à une expansion urbaine marquée, repoussant les limites du centre-ville au fil des décennies. L'ancien aéroport militaire, vestige d'un passé conflictuel, fut transformé au fil du temps : à sa place s'étend aujourd'hui un secteur d'activités économiques et résidentielles, abritant de petites entreprises locales et quelques habitations. Cette reconversion du territoire, typique de l'après-guerre, participe à la densification fonctionnelle du quartier. Haramachi concentre aujourd'hui une grande partie des services essentiels à la population de Minami-Sōma : hôpitaux, écoles,

[56] Il demeure difficile de caractériser la période qui s'est ouverte depuis la pandémie de Covid-19 au moment d'écrire ces lignes. Ce qui semble toutefois émerger est une phase de remilitarisation du Japon, inscrite dans un contexte d'instabilité politique interne – marqué par un carrousel de premiers et premières ministres se succédant rapidement – et de tensions accrues avec la Chine de Xi Jinping ainsi qu'avec les États-Unis de Donald Trump.

épiceries, infrastructures administratives. Il constitue ainsi un nœud vital pour la ville et pour la région.

Fait remarquable dans ce contexte de déclin démographique généralisé : Haramachi demeure l'un des rares quartiers à conserver une certaine jeunesse. Bien que le nombre d'élèves ait chuté – atteignant en 2023 un peu moins de 60 % du niveau de 2011 (Annexe 1, p. 17) –, il reste ici proportionnellement plus élevé que dans les autres zones de la ville. Cette présence relative de la jeunesse insuffle au quartier une forme de vitalité précieuse, perceptible dans les rues, les écoles, les conversations du quotidien. Comme si, malgré les pertes, une énergie persistait, attachée à ce cœur urbain où se concentre encore l'élan de la vie locale.

À la suite des catastrophes de 2011, Haramachi porte encore les marques profondes du désastre. Sur le littoral, tout fut balayé – maisons, routes, souvenirs – emportés par la vague. Plus à l'intérieur, le tremblement de terre a fracturé les sols, disloqué les murs, laissé des bâtiments à moitié debout, ou les écrasant par terre. Aujourd'hui encore, des terrains vides s'étendent çà et là, parsemés d'herbes sauvages, comme des cicatrices ouvertes sur le tissu urbain. En marchant avec les habitants, la ligne de train revenait souvent comme ligne de mémoire : « ここまで来た (jusqu'ici est montée la mer) », me disait-on. À Haramachi, elle s'est arrêtée un peu avant (voir p.6 de l'Annexe 1), mais l'empreinte du tsunami y demeure palpable.

Sur un peu plus de 16 000 habitations, 2027 ont été endommagées, dont 440 entièrement détruites. En proportion, c'est le quartier de la ville qui a été le moins touché – mais le traumatisme ne se mesure pas seulement en chiffres. On m'a raconté que même dans les terres, des bateaux géants avaient été transportés par la force de l'eau, échoués loin de leur horizon normal. Quant aux radiations, Haramachi a été partiellement épargné. Située entre 20 et 30 kilomètres de la centrale nucléaire, la zone n'était pas incluse dans le périmètre d'évacuation d'urgence. Pourtant, nombreux sont ceux qui ont quitté leur maison, parfois à contrecœur, parfois sans retour prévu. En mars 2012, la population présente à Minami-Sōma, incluant Haramachi et Kashima – Odaka demeurant alors inaccessible – était tombée à 45 100 habitants, contre 71 561 avant le 11 mars. Mais 66

385 noms figuraient encore sur les registres municipaux : autant d'ombres administratives, de présences absentes, suspendues quelque part entre le départ et le retour.

La reconstruction s'est amorcée rapidement à Haramachi et Kashima, portée par l'urgence de rebâtir. À Haramachi, les dégâts plus limités ont permis une relance plus fluide. Ce quartier, dense et riche en services, agit comme une ancre pour l'ensemble de la région – un point de gravité sociale, économique et culturelle. À l'est, les infrastructures ont été balayées, mais le centre-ville, lui, a été épargné par la vague. Ce sursis a permis de maintenir une certaine continuité, même si les pertes furent bien réelles : les hôpitaux, passés de huit à cinq ; les cliniques, de trente-neuf à trente-trois entre 2011 et 2023 (Annexe 1, p. 13). Enfin, un autre élément fut rapidement remis sur pied, bien que dans une forme plus modeste au départ : le festival du Soma Nomaoi. Il va sans dire qu'il est intrigant, pour un regard extérieur, de voir renaître si promptement une telle manifestation alors que tant d'autres besoins peuvent sembler plus pressants. C'est précisément pour cette raison qu'il importe d'en saisir la genèse et la place qu'il occupe au sein de la communauté, afin de comprendre pourquoi, dans ce contexte, le festival a retrouvé si vite sa légitimité et son éclat.

Haramachi incarne ainsi, de manière particulièrement lisible, les trois dimensions de la recomposition du milieu que cette recherche cherche à saisir. Sur le plan économique, le quartier joue le rôle d'ancre pour l'ensemble de la région : la concentration des services essentiels, la relative vitalité démographique et la reprise commerciale signalent une capacité de résilience structurelle, même si les chiffres – hôpitaux réduits, cliniques diminuées, population encore incomplète sur les registres – rappellent que cette reconstruction demeure inachevée. Sur le plan social, Haramachi est un espace de mémoire collective autant que de projection vers l'avenir : les terrains vides, les lignes de train comme marqueurs des montées des eaux, les récits partagés en marchant constituent autant de médiations par lesquelles les habitants maintiennent un lien vivant avec ce qui a été perdu, tout en réinvestissant leur quartier au quotidien. Sur le plan symbolique, enfin, l'histoire même du quartier – de la tour de radio à l'école d'aviation, de la reconstruction d'après-guerre à la catastrophe de 2011 – révèle une capacité répétée à traverser la rupture sans perdre le fil d'une identité territoriale. C'est dans cette épaisseur

historique et symbolique que s'enracine la prompte remise sur pied du Sōma Nomaoi, dont la compréhension exige précisément que l'on ait d'abord saisi ce que représente Haramachi pour ceux qui l'habitent.

Le *Sōma Nomaoi* : Vivre la période Edo

Avant d'entrer dans la description ethnographique du festival tel qu'il se déroule aujourd'hui, il est nécessaire de s'arrêter sur son histoire. Le *Sōma Nomaoi* n'est pas un événement culturel parmi d'autres : c'est un dispositif vivant à travers lequel se lisent, de manière condensée, les transformations successives du milieu de la région de Sōma. Comprendre comment ce festival a traversé les ruptures – guerres, réformes politiques, catastrophes naturelles et nucléaire – permet de saisir pourquoi il constitue aujourd'hui bien plus qu'un spectacle patrimonial. C'est précisément parce qu'il a su se réinventer à chaque grande perturbation tout en maintenant une continuité symbolique forte qu'il offre une entrée privilégiée pour analyser comment les habitants de Minami-Sōma recomposent leur rapport au milieu après 2011. Son histoire n'est donc pas un préalable anecdotique : elle est la clé de lecture sans laquelle la signification profonde de sa remise sur pied rapide après la catastrophe resterait incomprise.

Les origines

Son nom, *Sōma Nomaoi* (相馬野馬追), associe celui de la région – Sōma 相馬 – au terme *Nomaoi* 野馬追, qui signifie littéralement « chasse aux chevaux sauvages ». Le *Sōma Nomaoi* est un matsuri que l'on dit vieux d'un millénaire, un festival dont les échos résonnent à travers les siècles comme les sabots d'un cheval invisible traversant les plaines du temps. Pourtant, sa présence dans la région de Sōma est plus récente. C'est à l'été de Reiwa 5 (2023) que le festival a célébré son 700e anniversaire dans cette terre du nord-est, soulignant une histoire longue, mais enracinée dans un lieu précis depuis sept siècles. Les renseignements sur cette longue histoire viennent des musées locaux, d'une présentation de la part d'un historien, des références académiques ainsi que les entretiens avec des acteurs ainés du festival.

L'origine plus ancienne de cette pratique nous ramène à Chiba, dans la région du Kantō, là où la puissante lignée des Taira la pratiquait. On attribue l'initiation de cette

tradition à Taira no Masakado, qui aurait organisé une chasse aux chevaux sauvages durant l'ère Jōhei, dans les années 930 (Asakawa et Kawasaki 2022). C'est aussi l'information transmis par le prêtre du sanctuaire de Sôma Nakamura, l'un des trois sanctuaires du matsuri, qui précise :

> À l'origine, l'ancêtre de la famille Sōma, c'est Taira no Masakado... Le rite consistant à capturer des chevaux sauvages dans la province de Shimōsa pour les offrir à Myōken serait l'origine du Nomaoi ; cela s'est transmis à la famille Sōma comme rite familial[57]. [1]

C'est l'un de ses descendants, Chiba Tsunetane, qui fera le pont entre cette tradition guerrière et les terres du nord. Serviteur du shogun Minamoto no Yoritomo – le premier de l'ère Kamakura (1185–1333) – Tsunetane se distinguera dans la campagne militaire contre la puissante maison des Fujiwara. En l'an Bunji 5 (1189), la bataille d'Atsukashiyama fera rage : un affrontement féroce dans les montagnes, où la victoire du shogun décidera du destin des terres. La récompense de Chiba Tsunetane ne sera pas seulement la gloire, mais un territoire : le sud du Mutsu[58], là même où se dressent aujourd'hui les villes de Sōma et Minami-Sōma. C'est ici que la mémoire des chevaux sauvages, des campagnes militaires et des rites anciens s'est enracinée.

C'est le second fils de Chiba Tsunetane qui, en prenant le nom de Sōma Morotsune, fonde officiellement le clan Sōma – une lignée qui traversera plus de sept siècles, du cœur médiéval du Japon jusqu'à la fin du dernier shogunat. À l'époque des samouraïs, le changement de nom était une pratique courante, souvent chargée de sens stratégique ou symbolique. Dans ce cas-ci, *Sōma* tire son origine de *Sōma Mikuriya*, un domaine (*shōen*)[59] affilié au grand sanctuaire d'Ise. Il faudra toutefois attendre l'an Genkō 3 (1323) pour que Sōma Shigehito s'installe au village d'Ōta, dans ce qui correspond aujourd'hui à la partie sud d'Haramachi. C'est là que s'élève encore l'un des trois sanctuaires majeurs du matsuri contemporain : le sanctuaire d'Ōta, gardien ancien du territoire et témoin discret de l'histoire en marche.

---

[57] Les citations issues des entretiens sont mises en version japonaise dans l'annexe 3.
[58] Maintenant la côte est et nord du Tohoku.
[59] Les *shôen* étaient des domaines autonomes et sans taxe entre le 8e et 15e siècle. Leurs existences ont contribué aux pouvoirs des clans locaux et éventuellement à la mise en place d'un régime militaire appelé shogunat (幕府).

Les débuts du clan Sōma dans la région ne furent pas paisibles. Ils durent affronter d'autres lignées puissantes, affirmer leur présence sur une terre disputée. Mais les contours du passé sont flous : Asakawa et Kawasaki (2022) rappellent que les sources anciennes manquent de clarté. Les premières traces documentées du *Sōma Nomaoi* datent de la fin du XVIe siècle, et c'est véritablement à l'ère Meiji (1868–1912) que le festival prend forme dans les archives, y compris l'attribution légendaire de son origine à Taira no Masakado. Ainsi, plus on tente de remonter le fil du temps, plus la mémoire se voile. Le *Sōma Nomaoi* s'inscrit dans cette histoire mi-récit, mi-légende, où le mythe et le document s'entrelacent, comme les pas des chevaux entre le visible et l'invisible. Ce flou entourant les origines du *Sōma Nomaoi* est d'ailleurs évoqué dans la présentation de l'histoire du clan Sōma au musée de la ville[60], telle que racontée par Akihira Mori, conservateur en chef. L'histoire du clan Sōma, dans sa trame, épouse les grandes lignes de l'époque féodale japonaise : guerres de clans, rivalités intestines, stratégies d'alliances et trahisons familiales.

Un chapitre marquant de cette épopée reste la longue rivalité avec le clan Date, l'un des plus puissants du Nord-Est. À la fin de l'époque Sengoku[61] – ce siècle et demi de troubles et de conquêtes –, c'est Date Masamune, redoutable *daimyō*, qui incarne la grandeur de ce clan. Le conflit entre Sōma et Date aurait pu s'éterniser si une force plus grande n'avait imposé sa volonté : la coalition menée par Hideyoshi Toyotomi[62]. C'est au moment du siège d'Odawara, en l'an Tenshō 18 (1590), lors de la chute du clan Hōjō, que l'équilibre des forces bascule. Devant l'évidence de la puissance de Hideyoshi, les clans Sōma comme Date se résignent à se rallier à sa bannière. La paix qui s'ensuit, durable, marque la fin des grandes rivalités dans la région. Pour le plus modeste clan Sōma, cette stabilité devient un souffle nouveau. Libéré des conflits, il peut désormais se tourner vers autre chose : consolider son territoire, affirmer son identité – et développer ce festival, le

[60] La présentation a eu lieu le 17 juin de l'an Reiwa 5 (2023).
[61] 戦国時代 : la période des provinces en guerre.
[62] Il est considéré comme le deuxième grand unificateur du Japon, avec Oda Nobunaga (premier) et Tokugawa Ieyasu (troisième). C'est ce dernier qui imposera l'ultime shogunat du Japon qu'on appelle l'ère Edo.

Nomaoi, qui deviendra au fil du temps la signature culturelle d'une lignée et de communautés locales.

La période Edo : formalisation et développement

La plus ancienne trace tangible de l'existence du matsuri, dans les archives locales, remonte à l'an Keichô 2 (1597), vers la fin de la période du Sengoku. Le clan Sôma, fort de ses alliances stratégiques, a su traverser cette longue guerre interne qui déchira le pays pendant plus d'un siècle. Son ralliement à Hideyoshi fut le dernier acte de soumission avant le grand basculement vers le *bakufu* des Tokugawa[63]. L'an Keichô 2 est aussi marqué par un changement significatif au niveau local : le daimyô Sôma Yoshitane déplace sa résidence fortifiée du château d'Odaka vers celui d'Ushigoe, aujourd'hui intégré au quartier d'Haramachi. Le siège du pouvoir ne restera pas figé : il retournera un temps à Odaka, avant de s'établir définitivement à Nakamura, dans l'actuelle ville de Sôma. Ces trois lieux – Odaka, Haramachi, Nakamura – dessinent aujourd'hui encore la géographie du matsuri, chacun abritant un des trois sanctuaires principaux qui le composent. Avec la fin des conflits et l'avènement de l'ère Edo (1600–1868), une paix durable s'installe[64], propice à l'épanouissement des pratiques rituelles. Le matsuri, libéré des contraintes de la guerre, entre alors dans une phase de développement et de formalisation, tissant encore son lien indélébile avec le territoire.

En effet, plusieurs œuvres témoignant de l'importance du matsuri sous le shogunat des Tokugawa sont aujourd'hui conservées et mises en valeur dans l'exposition permanente du musée de la ville de Minami-Sōma. Peintures délicates, artefacts patinés par le temps : autant de traces matérielles d'un passé encore vibrant. À cette époque, la fête s'échelonnait déjà sur trois jours, avec son point culminant fixé au 5e jour du 7e mois du calendrier lunaire. Toutefois, le visage du matsuri d'alors différait de celui que l'on connaît aujourd'hui. Les éléments shintō, désormais au cœur des célébrations, n'étaient pas encore prédominants. C'était le caractère militaire qui dominait : une mise en scène

[63] Pourtant, lors de la bataille décisive de Sekigahara (1600), le clan choisit la neutralité, alors même que les Tokugawa s'imposaient et inauguraient un nouveau régime de pouvoir.
[64] Il y a eu quelques conflits, mais surtout au début, avec la suppression de la rébellion de Shimbara, et vers la fin de l'ère Edo où plusieurs daimyô s'opposent plus ouvertement aux Tokugawa et qui mènera éventuellement à sa perte (Walker 2015).

du pouvoir, de l'endurance et du courage des guerriers. Durant la période féodale, l'événement tournait principalement autour de la capture de chevaux sauvages, une épreuve marquant l'adresse et la bravoure. Le rituel du *nomakake* – cette offrande d'un cheval capturé au kami – incarnait toutefois déjà le lien avec le divin. Par ce geste, on sollicitait la bienveillance des dieux, espérant santé et prospérité. Ce rite, dans son essence, perdure encore aujourd'hui, même si la forme, elle, s'est transformée au fil des époques. Il sera décrit en détails plus tard dans ce chapitre.

Autrefois, ce sont les éléments militaires qui occupaient le devant de la scène. Durant l'ère Edo, l'un d'eux évoluera lentement mais sûrement : l'armure. Car si cette période est marquée par la paix – une paix longue, encadrée et rigide –, la fonction guerrière cède peu à peu sa place à l'apparat. Les armures, libérées du souci de protection, deviennent toiles de prestige et d'imagination. Elles s'ornent alors de motifs plus fastueux que fonctionnels, et les casques, en particulier, se parent de crêtes spectaculaires, parfois trop fragiles ou encombrantes pour un champ de bataille réel, mais parfaites pour la scène d'un matsuri. Ce sont ces armures, héritées du temps des samouraïs, qui sont encore portées aujourd'hui. Beaucoup de familles en possèdent deux : l'une, cérémonielle, réservée au festival ; l'autre, précieusement exposée dans la maison comme un emblème de filiation. Lors de mes visites auprès de certains participants contemporains, j'ai pu constater que certains en possédaient bien davantage, véritables trésors transmis de génération en génération, entre histoire, fierté et dévotion.



Figure 5. – Armures au domicile d'un participant sénior du *Sōma Nomaoi* (2024)[65]

Parmi les éléments les plus visibles de l'habit du samouraï, les *Hata Sashimono* (旗指物) – ces bannières de guerre portées fièrement dans le dos – occupent une place de choix. Autrefois signalétiques sur les champs de bataille, elles sont aujourd'hui chargées de symboles multiples, oscillant entre protection, chance, dévotion aux *kami* ou encore hommage aux qualités d'animaux admirés. Certaines bannières portent des messages directs, d'autres sont plus ésotériques. L'une des plus frappantes, exposée au musée de Minami-Sōma, représente le *mukade*, le mille-pattes japonais. Avec sa morsure douloureuse et sa marche ininterrompue de cent pattes, il incarne une armée disciplinée, fluide, et redoutable. On m'a confié que ce symbole était aussi destiné à semer la peur chez l'ennemi : une menace silencieuse, rampante, inarrêtable. Ce rapport à cet insecte n'a visiblement pas changé! Aujourd'hui encore, ces bannières flottent dans le vent du matsuri, signes persistants d'un imaginaire guerrier réactualisé dans la fête.

L'ère Meiji : Crise et transformation

Avec l'avènement de l'ère Meiji (1868), de profonds bouleversements s'imposent à travers le pays – et le *Sōma Nomaoi* n'y échappe pas. Pour assurer la survie du festival

[65] C'est une collection privée, il faut y être invité pour y avoir accès.

dans ce nouveau contexte, plusieurs ajustements majeurs devront être faits. D'abord, le calendrier change. Le matsuri, jadis célébré selon le rythme du calendrier lunaire, est désormais fixé à la fin juillet, selon le calendrier solaire grégorien, adopté par le nouveau gouvernement impérial. Ensuite, le titre de samouraï – pilier de l'ancien ordre – est officiellement aboli. Ce changement entraîne une réorganisation structurelle du festival : ce n'est plus la classe guerrière qui en a la charge, mais trois sanctuaires shintō, désormais les gardiens de la tradition. Le sanctuaire d'Ōta, le sanctuaire d'Odaka et le sanctuaire de Sōma Nakamura reprennent le flambeau, faisant passer le *Sōma Nomaoi* d'une célébration militaire à une célébration religieuse. Troisième coup porté à l'ordre ancien : la confiscation des chevaux par le gouvernement. Privée de son cœur vivant, la cérémonie de capture du cheval sauvage ne peut plus se dérouler comme autrefois. Pour préserver l'esprit du rituel, on introduit une nouvelle épreuve : la capture de drapeaux sacrés, toujours présente aujourd'hui. Trois bannières aux couleurs distinctes symbolisent les trois sanctuaires :

- Rouge pour Ōta,
- Jaune pour Odaka,
- Bleu pour Sōma Nakamura.

Ces drapeaux sont lancés dans le ciel, au cœur d'un champ de compétition où les cavaliers s'élancent pour les saisir, dans une forme réinventée de bravoure rituelle. La capture du cheval, quant à elle, subsiste sous une forme réduite : le *nomakake* est toujours accompli, mais désormais avec des chevaux apprivoisés, dans un geste symbolique, mémoire adoucie d'un passé plus sauvage. Un haut placé de ce festival m'a aussi expliqué que les chevaux contemporains sont d'anciens chevaux de course. Mais les transformations ne s'arrêtent pas à l'ère Meiji. La forme actuelle du *Sōma Nomaoi* s'est cristallisée après la guerre du Pacifique, conclue en Shōwa 20 (1945) par la défaite du Japon face aux États-Unis. Si plusieurs éléments fondamentaux du festival demeurent inchangés, c'est l'architecture organisationnelle en coulisses qui subit une métamorphose.

Avec l'entrée en vigueur de la nouvelle Constitution en Shōwa 22 (1947), une ligne de séparation nette est tracée entre religion et État. Le shintō, autrefois culte d'État (sous sa forme du shintō d'État), devient légalement une religion parmi d'autres dans un paysage désormais marqué par un sécularisme rigoureux. Aucun financement public ne peut plus être alloué aux institutions religieuses ou à leurs événements – le *Sōma Nomaoi* compris. Pour continuer d'exister, le festival se réinvente. Sa direction passe des mains des sanctuaires shintō à une entité civile. Ce changement structurel permet de recevoir des soutiens publics, tout en maintenant un rôle symbolique fort par les prêtres. Ces derniers participent encore aux rituels et sont consultés avec respect, mais ils ne détiennent plus les rênes de la décision.

Celle-ci, désormais, émane d'un comité organisateur composé de divers acteurs investis dans le festival. Mais ici, pas de commandement vertical. Comme dans tant d'organisations japonaises, la décision émerge par couches successives de consultation. Le comité écoute, s'enquiert, échange – jusqu'à ce qu'un consensus se dessine, dans un processus qui rappelle le *ringisei* (稟議制), cette forme de gouvernance horizontale typique des grandes entreprises japonaises (Sethi 1980). Une fois l'accord trouvé, la mise en œuvre est rapide et efficace, dans une logique de respect et d'harmonie. Ainsi, en dépit de ces changements organisationnels, la forme même du matsuri demeure proche de celle façonnée à l'ère Meiji – un équilibre entre continuité et adaptation, entre mémoire vivante et nécessité de durer.

La dernière grande perturbation ayant touché ce festival remonte à 2011, lorsqu'une série de catastrophes a partiellement détruit et contaminé la région. Ces événements ont momentanément transformé la forme du festival, porté par le désir d'un retour à la normale. Mais ce qui a véritablement changé réside plutôt dans la manière de présenter le *Sōma Nomaoi* : il est désormais perçu comme une démonstration de la force et du courage d'une communauté ayant traversé la destruction. Le *Nomaoi* appartient au milieu local, et sa mobilisation comme acte de résilience traduit un profond désir de renouer avec ce milieu.

En tant qu'élément du milieu social, il recompose les liens entre les samouraïs – élites locales qui mènent l'événement – et l'ensemble du réseau de soutien et d'acteurs

engagés dans le festival. Dans le milieu économique, il attire un afflux de visiteurs, remplissant hôtels et restaurants. Mais c'est surtout dans le milieu symbolique que le *Nomaoi* puise sa force la plus profonde : il inscrit un sens local au rythme du calendrier et se dresse comme un emblème de vitalité dans ces années marquées par la reconstruction post-catastrophe. Son histoire démontre justement sa force adaptative, qui permet à l'événement de jouer ce rôle de remédiance non seulement lors de graves perturbations, mais aussi, et peut-être surtout, dans l'ordinaire des années sans crise. Car le *Sōma Nomaoi* n'est pas qu'un mécanisme de résilience ponctuelle : il est un dispositif de maintien continu du lien au milieu.

Le lien avec l'histoire de ce milieu est important. Lors d'un entretien avec le stratégiste en chef du Nomaoi, Monma-san, celui-ci s'exprime ainsi à propos de sa propre implication :

> Mais si je continue depuis 50 ans, c'est que le sang de mes ancêtres coule en moi, ça renforce ce sentiment : je pense qu'on le fait en famille, tous ensemble. Lui c'était la 1ère génération, puis la 2e, moi je suis la 3e, et mon fils est maintenant la 4e génération. [2]

Ce lien familial est également revenu dans les discussions avec plusieurs autres participants. De façon plus large, Monma-san évoque aussi la continuité du festival après les catastrophes de 2011 :

> Le Sōma Nomaoi lui-même : il y a eu des famines, toutes sortes d'épreuves, même des guerres, mais on a toujours réduit la voilure sans jamais l'interrompre, d'une manière ou d'une autre, tout au long de mille ans d'histoire. Alors nous aussi, il fallait à tout prix ne pas le laisser s'éteindre. [3]

En tant que personne hautement investie dans le festival, Monma-san incarne bien tout l'attachement au milieu que celui-ci suscite.

Ainsi, chaque année, le Nomaoi réactive les appartenances territoriales, renouvelle les hiérarchies sociales et les solidarités de voisinage, et rappelle aux habitants – par les corps qui montent à cheval, les familles qui préparent les armures, les bénévoles qui tendent les cordes – qu'ils partagent un même espace vécu, une même mémoire, un même avenir. Certes, son caractère symbolique a été particulièrement visible après 2011, mobilisé comme signe de retour à la vie et de résistance collective face à la catastrophe. Mais son importance tient aussi dans son rôle social – unificateur – qui, d'une édition à

l'autre, tisse et retisse les liens de la région, entre les générations qui se transmettent les gestes et les équipements, entre les anciens participants et les jeunes qui font leur entrée dans le cortège. Et dans son rôle économique, enfin, qui irrigue hôtels, restaurants et commerces locaux, transformant chaque été le festival en moment de respiration pour une économie régionale encore fragilisée. C'est dans cette triple dimension – symbolique, sociale et économique – que le *Nomaoi* s'affirme comme un pilier de la recomposition du milieu à Minami-Sōma, bien au-delà des seuls moments de crise.

Le *Sōma Nomaoi* contemporain

Le *Sōma Nomaoi* se déroule officiellement sur trois jours, du dernier samedi de juillet jusqu'au lundi qui suit. Mais avant cette grande fin de semaine rituelle, la région s'éveille déjà, doucement, au rythme d'événements préparatoires – certains publics, d'autres plus discrets. Chaque secteur du territoire abrite ses samouraïs et accueille ses propres cérémonies, petites scènes locales qui annoncent la montée en puissance du festival. Dans mon cas, c'est dans la région de Kashima, au nord de Minami-Sōma, que j'ai eu la chance d'observer plusieurs de ces rassemblements. Aux côtés de prêtres venus d'un sanctuaire d'Ise, j'ai assisté, le 2 juillet 2023, à un matsuri tenu au sanctuaire de Shohatsu (初発神社)[66], Ce fut ma première rencontre avec les samouraïs de Kashima – un moment marquant.

Le rituel, que j'ai vu ce jour-là, fut aussi le tout premier observé sur le terrain. Il en donnait une image assez fidèle : classique dans sa forme, représentatif des structures que je verrai ensuite se répéter, avec des variations mineures selon les contextes. Peu à peu, à force de répétitions et d'échanges, j'ai compris pourquoi tant de prêtres me disaient que le shintō était « simple ». Ce n'est pas tant la pauvreté des gestes que leur constance, leur sobriété, leur économie signifiante. Pour cette cérémonie particulière, on m'avait prévenu de porter une tenue soignée. Les participants, eux, étaient en habits de ville – un entre-deux formel, respectueux, à l'image de la relation que l'on tisse ici entre le quotidien et le sacré.

[66] Le kami de ce sanctuaire est Ame-no-Minakanushi, un kami qui serait dans les premiers à naître lors de la création du monde. Il y a plusieurs sanctuaires Shohatsu dans la région de Sôma.

Le matsuri est prévu pour 9h du matin. J'arrive avec le couple de prêtres aux alentours de 8h30. Déjà, le sanctuaire s'anime : plusieurs personnes sont présentes, et chacun, silencieusement ou par gestes brefs, participe à la mise en place. Les prêtres s'occupent des préparatifs à l'intérieur du sanctuaire. On y installe un autel mobile à trois étages, sur lequel sont déposées les offrandes destinées au *kami* : riz, légumes, poisson, sel, eau et saké. Des aliments simples, essentiels, que l'on dit appréciés des divinités – car bons pour le corps, et porteurs d'harmonie. Seule exception[67] apparente : le saké. Mais en tant qu'alcool de riz, il porte une forte charge symbolique. Boisson fermentée, concentrée, presque sacrée, il dépasse la simple boisson. Nous y reviendrons, car le saké joue aussi un rôle fondamental dans les liens sociaux.

À l'extérieur, les samouraïs déploient six bannières arborant le symbole du cheval – animal totémique du clan Sôma. Deux sont rouges, une jaune, une blanche, une bleue et une noire. Selon l'enseignement reçu au fil de mes rencontres, ces couleurs représentent les quatre saisons[68], auxquelles s'ajoute aussi la terre, incarnée par la couleur jaune. Mais comme souvent dans le shintō, les interprétations se superposent. Ainsi, le blanc évoque aussi la pureté, d'où la tenue blanche des prêtres. Peu à peu, les participants prennent place. Quatorze personnes s'installent à l'intérieur, en plus de moi et des deux prêtres, tandis que d'autres restent à l'extérieur, formant une présence discrète mais attentive. Puis, le son profond des conques fend le silence. Deux instruments faits de coquillages marins résonnent, leurs souffles longs glissant d'un ton grave à un aigu perçant. Une vibration lente et majestueuse qui ouvre le rite, comme une porte vers un autre temps.

Le prêtre en chef prend la parole pour souhaiter la bienvenue à l'assemblée. Le silence s'impose naturellement, prolongement du souffle sacré des conques. Il en profite pour me présenter : figure dissonante par mon origine étrangère, je ressors inévitablement du lot, malgré mes efforts pour me fondre dans l'atmosphère. Après ces mots d'introduction, le prêtre rejoint son tambour[69] – un petit instrument posé à sa droite.

[67] Exception dans le sens que l'alcool n'est pas bon pour le corps, particulièrement le foie.
[68] Rouge = été, noir = hiver, blanc = automne, bleu = printemps.
[69] Certains sanctuaires ont un tambour en permanence, souvent assez gros. Pour les autres sanctuaires, les prêtres apportent eux-mêmes un tambour plus petit.

Il en frappe la peau sur un rythme simple, d'abord discret, qui peu à peu s'accélère et s'intensifie. Le son résonne dans l'espace, comme un battement de cœur ritué, annonçant l'entrée dans un autre registre.

C'est alors que la prêtresse s'avance. Elle s'incline avec gravité devant le *kami*, puis tire un texte soigneusement roulé. Elle le déroule, l'ouvre avec lenteur, et commence à le lire. Pendant cette récitation solennelle, on nous demande de nous incliner à notre tour. Corps penchés, visages baissés : le silence est total, suspendu. Ces textes, m'a-t-on expliqué, sont rédigés spécifiquement pour chaque matsuri. Ils formulent les requêtes adressées aux divinités, en lien avec le contexte et le moment. Ce jour-là, il s'agissait d'une prière préparatoire : on y demandait que le *Sōma Nomaoi* à venir se déroule sans encombre, et que les guerriers – les samouraïs de notre temps – soient protégés dans leur engagement.

Une fois la lecture terminée, la prêtresse s'incline deux fois, frappe dans ses mains à deux reprises, puis s'incline à nouveau. Ce geste codifié, à la fois simple et solennel, est la manière formelle de se présenter aux *kami*.

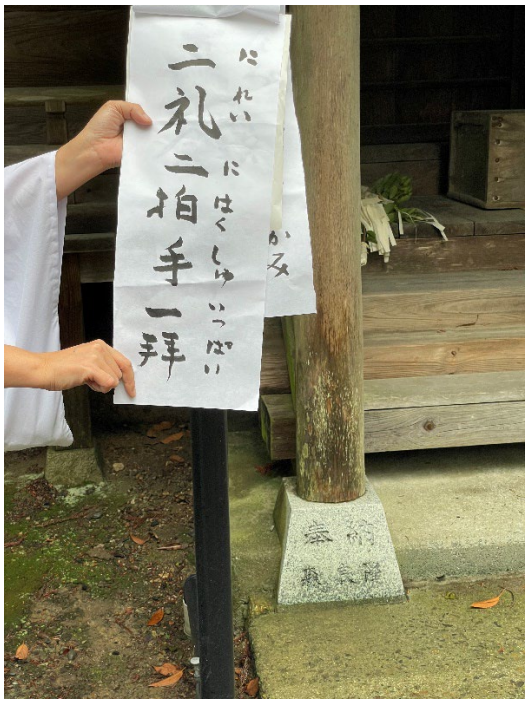


Figure 6. – Photo de la manière de se présenter devant les kami (2023)

Il suit le schéma bien connu des pratiquants du shintō : *ni rei – ni hakushu – ippai* – deux inclinaisons, deux claquements de mains, une dernière inclinaison. Curieusement, cette formule sur la photo diffère légèrement dans sa transcription selon les sanctuaires. Ici, le dernier caractère est 拝 (*hai*) et non 礼 (*rei*) comme dans la version la plus répandue. Cette variation, que l'on retrouve notamment dans certains sanctuaires prestigieux comme Ise Jingū ou Yasukuni, n'en change pas le sens fondamental : il s'agit toujours d'un salut respectueux aux divinités. Une nuance d'écriture, peut-être, mais révélatrice des particularités rituelles propres à chaque lieu.

Bien que les Japonais rencontrés connaissent en général ces gestes rituels, leur exécution exacte – notamment l'angle des courbettes – varie. Le salut par courbette, dans la société japonaise, est omniprésent. Il marque la rencontre, la gratitude, la soumission ou la reconnaissance. Son intensité, mesurée par le degré d'inclinaison, dépend du rapport social entre les personnes. Face aux *kami*, ces entités divines, le protocole est clair : on doit s'incliner profondément, à 90 degrés. Ils occupent le sommet absolu de la hiérarchie socio-symbolique, au-dessus même de l'empereur. Ce dernier, quant à lui, vient juste après dans l'ordre des inclinaisons : figure humaine suprême, à la frontière entre le politique, le rituel et le divin.

Revenons au déroulement du rite. Une fois ses inclinaisons au *kami* achevées, la prêtresse s'avance à nouveau. Dans ses mains, elle tient une longue branche de *sakaki* (*Cleyera japonica*), ornée de *shide* (紙垂 ou 四手), ces bandelettes de papier de riz pliées en zigzag, symboles de purification et de protection. Cette branche sacrée porte le nom d'*Ōnusa* (大麻). Elle sert à purifier l'espace, les objets sacrés, et les personnes présentes – tissant ainsi un lien invisible, mais bien réel, entre les participants et la divinité, à ce moment précis, en ce lieu singulier. La prêtresse passe l'*Ōnusa* au-dessus des offrandes, du prêtre en chef, puis au-dessus du public, invité à s'incliner pour recevoir la bénédiction. Le geste est lent, presque suspendu. Le bois du sanctuaire amplifie la solennité du moment.

Elle regagne ensuite sa place. Deux joueurs de conques prennent le relais. Leurs instruments – des coquillages marins soufflés avec une maîtrise calme – emplissent

encore le sanctuaire de vibrations profondes. Les sons s'élèvent dans une séquence précise et envoûtante :

Trois graves → trois aigus → un grave → un aigu → deux graves glissant vers l'aigu.

Puis la prêtresse retourne à l'avant. Elle s'approche des offrandes et débouche la bouteille de *saké*, désormais accessible au *kami*. Elle se retire ensuite sur le côté, cédant la place au prêtre en chef, qui s'avance pour réciter une seconde prière. Cette fois, c'est la prêtresse qui guide l'assemblée, nous avertissant des moments où il faut s'incliner.

Le texte, plus long que le précédent, résonne dans l'espace. Déjà, quinze minutes se sont écoulées, rythmées par les sons, les gestes et les silences. Vient ensuite une étape où le public participe plus directement. La prêtresse se rend près de l'autel et revient avec de petites branches de *sakaki*, rappelant l'*Ōnusa*, mais dans une version plus sobre. Ces rameaux, eux aussi décorés de *shide*, sont appelés *tamagushi* (玉串). Offrandes individuelles, ils permettent à chacun d'établir son propre lien avec la divinité, par un geste à la fois intime et rituel.

Le terme *tamagushi* (玉串) se traduit littéralement par « brochette de joyaux »[70]. Ce rameau sacré, souvent offert aux *kami* durant les matsuri, est chargé d'une signification ancienne. On m'a expliqué que les *kami* apprécient particulièrement cette plante – le *sakaki* – pour ses qualités symboliques. Présentée comme étant utilisée depuis des temps immémoriaux, cette branche incarne la pureté et l'éternité. Elle est comme un fil végétal tendu entre le monde humain et le monde divin. Le *tamagushi* prend aussi racine dans la mythologie fondatrice du Japon. Dans le *Kojiki* (712) et le *Nihon Shoki* (720), il apparaît dans le célèbre épisode de la grotte d'Amaterasu-Ōmikami[71]. Offensée par les agissements de son frère Susanoo, la déesse du soleil se retire dans une grotte, plongeant le monde dans les ténèbres[72]. Pour la faire sortir, les autres *kami* organisent un rassemblement festif et bruyant. Ils décorent l'entrée de la grotte avec des branches de *sakaki*, y suspendent des joyaux et un miroir. Intriguée par les rires et attirée par son

[70] L'étymologie du terme reste incertaine, il existe plusieurs manières d'interpréter ces deux *kanji* ensemble.
[71] Les deux versions divergent légèrement, mais l'histoire reste essentiellement la même.
[72] Ce mythe est très important dans le shintō, et plusieurs éléments des rites et des matsuri trouvent leur origine dans celui-ci. Les manières de divertir les kami viennent des éléments présents qui sont décrits dans les deux textes.

propre reflet, Amaterasu sort enfin – ramenant ainsi la lumière au monde. C'est ce même rameau que les participants du rite offrent aujourd'hui. Le *tamagushi* devient ainsi un médium : il représente notre lien direct avec le *kami*, un geste d'offrande et d'engagement personnel. Le moment où l'on tend la branche est propice à la prière silencieuse. Chacun peut formuler, à sa manière, une pensée, un souhait, une parole intérieure destinée à l'invisible présent.

Un à un, les invités présents à l'intérieur sont appelés par un *taishō* (大将), un samouraï de haut rang. À tour de rôle, les guerriers s'avancent solennellement. Ils se présentent devant la prêtresse, qui leur remet un *tamagushi*. Puis, ils s'approchent de l'autel où un présentoir est disposé pour recevoir les offrandes. Avant de déposer la branche, chacun la soulève à hauteur de poitrine, marque un temps d'arrêt, puis la fait pivoter dans le sens horaire sur un angle de 180 degrés – un geste codifié, offert au *kami*. La branche est alors déposée sur le présentoir avec lenteur et soin.

S'ensuit la prière, selon la gestuelle consacrée : deux courbettes profondes à 90 degrés, deux claquements de mains, puis une dernière courbette. Une fois l'offrande accomplie, le participant recule prudemment, marque une courbette supplémentaire, moins prononcée cette fois – un salut de retrait, empreint de respect. Enfin, avant de regagner sa place, il s'incline une dernière fois, cette fois-ci en direction des prêtres. Les participants se succèdent ainsi, les noms étant appelés les uns après les autres, formant une file ordonnée. Le rythme est fluide, sans interruption. La continuité du mouvement semble elle-même faire partie du rite, comme si le temps sacré devait être maintenu sans rupture. Vers la fin, certains noms appelés correspondent à des groupes : des représentants viennent au nom de plusieurs samouraïs, souvent ceux restés à l'extérieur. Dans ces cas-là, seul le représentant reçoit un *tamagushi*, mais tous les membres du groupe participent à la prière en synchronie – même gestes, même inclinaisons, mais sans la branche. Lorsque le dernier salut est accompli, le rite touche à sa fin. Le cycle des gestes, des sons, des noms et des offrandes s'achève dans un calme habité.

Une fois que chacun a pu participer, la prêtresse s'avance à nouveau pour refermer les récipients contenant certaines offrandes, notamment la bouteille de *saké*. Puis, elle regagne sa place. Le prêtre en chef, quant à lui, reprend son tambour, réitérant les mêmes

frappes simples et rythmées qu'au début. Ce son familier marque la clôture du rite. Il est alors 9h28 – la cérémonie a duré environ trente minutes. Vient ensuite un moment de partage : celui du *saké*. Il est d'usage, même à cette heure matinale, de boire ensemble un peu de cette offrande sacrée. Une pratique qui mêle rituel et convivialité, prolongement de l'acte sacré dans la sphère sociale. Mais cette coutume, bien que profondément ancrée, entre parfois en tension avec les contraintes du monde moderne. J'ai vu, lors d'autres rites, certaines personnes décliner l'alcool – la loi locale interdisant formellement de boire et de conduire la voiture (tolérance zéro). Dans ce type de contexte, il ne s'agit que d'une gorgée symbolique, et certains conducteurs la prennent malgré tout, par respect pour la tradition. D'autres, plus prudents, s'en abstiennent.

Ce jour-là, toutefois, personne ne refuse. Il faut dire que le *Sōma Nomaoi* est un espace où la tradition conserve une forte autorité. Le rite, dans sa forme comme dans ses gestes, fait partie d'un tout plus vaste, auquel on ne déroge qu'avec hésitation. Après cet échange de *saké*, nous entamons le rangement du sanctuaire. Je participe aux derniers gestes, rangeant ce qui doit l'être aux côtés des autres. Mais déjà, il faut se hâter : une grande réunion des instances shintō de la région a lieu immédiatement après, et les prêtres que je suis ont cette année la responsabilité de son organisation. Je n'aurai pas l'occasion de m'entretenir longuement avec les samouraïs… du moins, pas encore. Une autre opportunité s'ouvrira bientôt.

Le prochain événement auquel je prends part dans le cadre du *Nomaoi* est d'une tout autre nature : un *benkyōkai* (勉強会)[73], une rencontre éducative organisée à Kashima, le 16 juillet. Il s'agit d'une activité familiale centrée sur l'aspect équestre du festival, qui permet au public – enfants comme adultes – de découvrir les chevaux et même de monter en selle. Le lieu choisi est symbolique : un terrain situé près de la mer, dans une zone reconstruite après la catastrophe de 2011. Là où les vagues avaient tout emporté, la vie revient, peu à peu, par l'entremise de la culture, des gestes transmis, du jeu et de la fête. L'objectif de cette rencontre est clair : promouvoir le *Nomaoi* au sein de la communauté, en particulier auprès des jeunes générations. Et cela fonctionne : les enfants, les yeux

[73] Un terme qui se traduit par « séance d'étude », qui est souvent utilisé pour parler d'événement où l'on apprend sur un sujet particulier. C'était un terme très utiliser pour les événements dans la communauté, et qui permettent effectivement d'en apprend beaucoup.

brillants, semblent fascinés par les chevaux – bêtes puissantes et tranquilles, incarnations vivantes d'un passé héroïque. On y présente également les costumes traditionnels des samouraïs et de leurs montures, ainsi que les techniques d'équitation. Un mannequin grandeur nature sert à démontrer la posture, la manière de monter et de tenir les rênes – tout est fait pour rendre les gestes visibles, compréhensibles, reproductibles.

Au total, quatre chevaux sont présents. Les participants peuvent monter l'un après l'autre, guidés par des samouraïs du *Nomaoi* – vêtus en civil, mais bien présents. Ils ne laissent rien au hasard : chaque tour est encadré, chaque cheval mené calmement autour du terrain. Il ne s'agit pas ici de jouer au cavalier libre, mais de goûter, l'espace d'un instant, à l'expérience du lien entre l'humain et l'animal, entre l'enfant d'aujourd'hui et l'héritage des anciens. J'ai moi-même eu l'occasion de monter l'un de ces chevaux. Dès que l'on est en selle, on sent mieux encore la puissance de ces animaux – leur masse, leur énergie contenue, leur sensibilité. Ces chevaux sont spécifiquement entraînés pour le *Nomaoi*, et cela se voit : leur musculature, leur posture, leur calme maîtrisé trahissent l'habitude du contact humain et de la mise en scène. Pour cet événement, l'équipement utilisé était moderne, plus confortable, tant pour le cheval que pour le cavalier. Mais ce confort est temporaire : lors du matsuri, les montures seront parées d'un harnachement bien plus lourd, directement inspiré de l'ère féodale. Un retour vers une esthétique historique, mais aussi vers une exigence physique accrue.

Cette relation humain-cheval est central pour le festival, certes, mais elle se base en fait sur une relation longue entre le participant et le cheval. C'est le cas de Monma-san, qui explique son rapport à ses animaux à travers son quotidien :

> Ma vie, c'est me lever à 5h, m'occuper des chevaux, rentrer vers 6h30 pour manger et aller au bureau. Après le travail, je rentre directement m'occuper des chevaux le soir, et ça, 365 jours par an. […] Les chevaux ont confiance en moi, et moi j'ai confiance dans les chevaux que j'élève : ça finit par être une relation gagnant-gagnant. [4]

De mon côté, même sans monter, je pouvais constater que la chaleur pesait lourdement sur les corps, humains comme animaux. Juillet est un mois éprouvant dans cette région, avec des températures dépassant souvent les 30 degrés Celsius. Avant même le début du *Nomaoi*, les chevaux doivent composer avec cette chaleur écrasante.

En discutant avec l'un des transporteurs, j'apprends que les chevaux sont déplacés dans des remorques adaptées, munies d'un système d'air climatisé – un soin logistique qui témoigne du souci pour leur bien-être. Pendant l'événement, on prend aussi le temps de les arroser régulièrement pour les rafraîchir. Et pourtant, malgré ces précautions, on pressent déjà les difficultés qui les attendent lors du festival lui-même : des heures de présence, des costumes lourds, un terrain chauffé par le soleil d'été.

Parmi les participants, quelques samouraïs montent également à cheval. Ceux-là n'ont besoin d'aucune assistance : ils maîtrisent les gestes, contrôlent la monture avec assurance. Leur démonstration donne un avant-goût des performances à venir, entre savoir-faire martial et élégance maîtrisée. La partie plus éducative de la journée se déroule à l'intérieur d'un petit bâtiment mobile. Là, il fait encore plus chaud… Mais l'envie de transmettre l'histoire, les gestes, le sens du *Nomaoi*, semble prendre le dessus sur l'inconfort. À l'intérieur du petit bâtiment, l'air est étouffant, mais l'attention reste vive. Un commandant vétéran prend la parole pour expliquer l'équipement des samouraïs et la manière, minutieuse, de l'enfiler. À ses côtés, un jeune guerrier lui sert de modèle. Il s'agit d'un nouveau venu dans la région, récemment marié à une femme locale, et désireux de s'intégrer aux coutumes du *Nomaoi*. Son corps, encore étranger à ces gestes, va apprendre, en public, à endosser la mémoire d'une tradition.

L'habillage est long, complexe. Rien n'est laissé au hasard. Plusieurs personnes viennent l'assister pour enfiler chaque pièce de l'armure, en particulier le casque, qui en est l'élément le plus lourd. Ayant moi-même eu l'occasion de porter une armure complète, je peux affirmer sans hésitation que son rôle n'est pas de rafraîchir le corps. C'est une enveloppe lourde, étouffante, et j'avais eu la chance de la porter… en mars. Ce jeune homme, lui, la porte sous la chaleur accablante de juillet, et la sueur qui perle sur son visage trahit l'effort et la détermination. On y ajoute ensuite les deux sabres, comme le veut la tradition : le *wakizashi* (脇差), lame courte, et le *tachi* (太刀), plus long et légèrement courbé, conçu spécialement pour les cavaliers[74]. Ce dernier se distingue du célèbre *katana* (刀), arme principale des samouraïs à pied, par sa courbure proche du

[74] Il faut aussi préciser qu'il y a différents types de *tachi,* et que leur qualité diffère aussi selon les époques.

manche et par la manière de le porter – incliné vers le bas, pour faciliter le dégainé en pleine course.

L'atelier continue avec une présentation détaillée des techniques de harnachement du cheval, selon les méthodes de l'époque Edo. Chaque sangle, chaque pièce de cuir, chaque nœud a son rôle, son histoire. Enfin, vient le dernier exercice : apprendre à monter en selle dans ces conditions de chaleur. Le mannequin de cheval, préparé plus tôt, est mobilisé pour cet apprentissage. Il ne s'agit pas simplement de grimper – mais de le faire avec l'armure complète, les sabres fixés, et le drapeau attaché dans le dos. Ces gestes, aujourd'hui rares au Japon, requièrent une connaissance transmise, répétée, affinée. Ce matsuri n'est pas seulement un spectacle ou une célébration : il est un sanctuaire vivant d'un savoir ancien, un espace où survivent – dans la sueur et la chaleur, dans le silence concentré et les gestes lents – les techniques d'un autre temps.

C'est d'ailleurs l'un des objectifs fondamentaux de cette activité, au-delà de la simple promotion : la transmission. Le commandant local, responsable de l'événement, orchestre cette démonstration avec soin. Il ne s'agit pas seulement de montrer, mais de faire vivre, de faire comprendre, de préparer la relève. Car ce matsuri repose sur un savoir-faire, mais aussi sur un savoir-être – une mémoire incarnée, exigeante, qu'il faut patiemment transmettre aux plus jeunes générations, celles qui, un jour, reprendront le flambeau. Chaque geste enseigné, même dans l'apparente banalité d'une posture à cheval, est chargé de sens. Le commandant prend le temps d'expliquer le pourquoi de chaque action, notamment pour des raisons de sécurité. Mais il va plus loin. Lorsqu'il évoque la manière dont un samouraï doit diriger son regard lorsqu'il est à dos de cheval, il en révèle une dimension morale. Il explique qu'il faut regarder droit devant, entre les deux oreilles du cheval, à environ cinq ou six mètres. Regarder le sol, dit-il, c'est trahir sa peur. Et un samouraï ne doit pas avoir peur – ou du moins, il ne doit pas le montrer.

Un commandant du festival m'explique ce qu'il retire de l'idée du bushido :

> Plus que le bushidō en soi, je pense que c'est l'esprit qui compte. Moi-même, je tiens avant tout à respecter scrupuleusement l'étiquette, la civilité. […] Dans les rapports entre guerriers, la hiérarchie est stricte; c'est quelque chose qu'il faut transmettre rigoureusement, enseigner. [5]

C’est chez ce commandant un élément important à transmettre, une valeur qui résonne fortement dans un pays où la formalité est enseignée depuis le jeune âge. Ces paroles, simples en apparence, renferment toute une philosophie de la tenue. Être samouraï ne consiste pas seulement à maîtriser l’équipement ou les techniques équestres : c’est avant tout incarner une attitude, une manière de se tenir dans le monde. Ce matin-là, il ne s’agissait donc pas simplement d’un apprentissage technique, mais d’un moment participant à la reproduction d’une manière d’être – ou plutôt de devenir – samouraï. Être samouraï n’est pas revêtir un habit, mais apprendre à être comme cette classe : un *habitus* du samouraï. Ma journée aux côtés de ces *bushi* – à apprendre à être guerrier – ne s’arrêta pas à la matinée. L’après-midi, j’ai été invité par des prêtres shintō à un autre rituel, cette fois en contexte privé, toujours dans la région de Kashima. L’atmosphère, toutefois, allait être bien différente.

Le lieu d’abord : ce n’est pas un sanctuaire, mais la maison d’un samouraï, choisie pour sa climatisation bienvenue. Dehors, la température frôle les 35 degrés Celsius, alourdie par une humidité suffocante. Dans ces conditions, l’intérieur des sanctuaires, privés d’air climatisé, devient vite une fournaise. Le choix d’un espace plus tempéré s’impose, d’autant plus que la cérémonie sera suivie d’un repas partagé. Les prêtres apportent eux-mêmes le matériel rituel, installant un espace sacré dans la maison. Les participants, cette fois, ne portent pas leurs armures. Ils arborent plutôt un autre habit : des kimonos d’une élégance remarquable, témoignages vivants de l’artisanat d’autrefois. Chaque pli, chaque motif, chaque texture raconte une histoire (familiale), un savoir-faire transmis, conservé, sublimé.

La grande majorité des présents sont des samouraïs, auxquels s’ajoutent les prêtres, la famille de l’hôte, et moi-même, silencieux témoin. Une première distinction visuelle s’impose : chacun porte, dans le haut du dos, sur l’épaule gauche, un petit dossard de couleur. Trois couleurs, trois statuts. Le blanc est celui que tous partagent : la base. Le jaune désigne un grade plus élevé, une reconnaissance d’expérience ou de responsabilité. Le rouge, enfin, est réservé aux joueurs de conques – ces hommes capables de faire chanter les coquillages comme des cornes anciennes, ouvrant l’espace sonore du rite. Ils sont treize samouraïs adultes ce jour-là, tous des hommes, ainsi que

trois enfants, dont une jeune fille[75]. Ces enfants, futurs participants au *Nomaoi*, sont déjà inclus dans certains événements préparatoires. Leur présence, discrète mais centrale, inscrit le festival dans une continuité vivante. Ils sont les relais à venir, formés dès aujourd'hui par l'immersion, par l'écoute, par la présence.

De mon côté, j'assiste les prêtres dans l'installation du rituel. Chacun connaît déjà son rôle, les gestes se répètent sans qu'on ait besoin de beaucoup parler. Vers 14h10, tout est en place et nous sommes prêts à commencer. La forme de ce rite est presque identique à celle que j'avais observée au début du mois. Les mêmes prêtres officient, et plusieurs des guerriers présents ont aussi participé à la cérémonie précédente. L'objectif est également similaire : il s'agit de demander la protection du kami et d'assurer le bon déroulement du Nomaoi. Les gestes, les paroles, le rythme du rite – tout est familier.

Et pourtant, le lieu et les habits modifient la perception du moment. L'intimité de la maison, la fraîcheur de l'air climatisé, les kimonos raffinés plutôt que les armures étouffantes ou une tenue de ville contemporaine : tout cela donne au rituel une atmosphère plus posée, presque méditative. Une même prière, mais dans un autre registre. À la fin de la cérémonie, les prêtres distribuent à chaque samouraï une amulette. Ils la garderont sur eux durant le festival. Ces amulettes[76] – *omamori* (お守り) – prennent ici une signification toute particulière. Bien plus qu'un simple porte-bonheur, ils incarnent un lien protecteur, une bénédiction mobile qui accompagne le corps dans l'effort, dans le

[75] Les femmes peuvent participer jusqu'à 20 ans, après elles en sont interdites. Toutefois, cette politique est en discussion afin d'être changée pour permettre aux femmes de tous âges de participer. Historiquement, les femmes ne pouvaient tout simplement pas participer.

[76] Ces amulettes sont appelées *omamori* (お守り), un mot qui signifie littéralement « protection ». Leur importance dans le shintō contemporain est considérable : elles sont à la fois objets de foi, de lien et de soutien – mais aussi, de manière plus pragmatique, une source de financement pour les sanctuaires. Leur popularité est telle qu'elles font aujourd'hui partie intégrante de la vie quotidienne de nombreux Japonais. Chaque omamori doit être choisi en fonction de la protection souhaitée. Le répertoire est vaste : il existe des amulettes pour la réussite scolaire (*gakugyō jōju* 学業成就), pour la sécurité routière (*kōtsū anzen* 交通安全), pour la santé, la fertilité, les relations amoureuses, ou encore pour le succès en affaires. Derrière chaque petit sachet de tissu brodé, il y a un vœu, une intention, une prière silencieuse adressée à l'invisible. L'ethnologue Yanagita Kunio (1969, 314-15) notait déjà que la popularité des *omamori* s'était fortement établie durant le shogunat des Tokugawa, une époque où les pratiques rituelles se sédimentaient dans le quotidien. Aujourd'hui encore, il n'est pas rare d'en voir suspendus aux rétroviseurs des voitures ou accrochés aux sacs des écoliers – autant de petits talismans qui accompagnent les gestes ordinaires.

danger, dans la représentation. Dans l'univers shintō, ces amulettes sont de véritables extensions de la présence divine – des objets de foi, mais aussi d'identité.

Après la distribution des *omamori*, nous passons directement au festin communautaire. J'ai eu la chance de participer à plusieurs de ces repas rituels, mais celui-ci a une saveur particulière : je me retrouve à table avec un groupe de samouraïs. Manger et boire ensemble, au Japon comme ailleurs, dépasse le simple besoin biologique – c'est un acte social fondamental, une pratique du lien que l'on retrouve dans bien des sphères de la vie quotidienne; les sorties après le travail entre collègues, les repas pris en classe à l'école, et bien sûr, les matsuri, qui multiplient les moments de repas partagés au sein de la communauté.

Ce repas-là, cependant, prend une forme plus singulière. Il est chargé d'un rapport symbolique au passé, comme une manière d'invoquer une époque révolue – celle du dernier shogunat. Ce lien temporel se manifeste d'abord dans le repas lui-même : un *bentō* spécial, préparé chaque année pour l'occasion. Toujours le même, répété rituellement. Ce geste culinaire renforce le sentiment de continuité avec les ancêtres, avec leur milieu passé, comme si, à travers la répétition du goût, on se rapprochait d'eux. La simplicité du repas, par ailleurs, m'a frappé – surtout en comparaison avec d'autres festins plus fastueux auxquels j'ai pu participer. Cela ne signifie pas que nous avons eu faim : *sashimi* frais, soupe savoureuse, *bentō* copieux… tout était excellent. Mais l'ensemble reflétait un certain esprit : celui des guerriers. Avant la bataille, on ne se gave pas. Le corps doit rester alerte, prêt, léger, tout en étant bien rempli d'énergie. Ce repas, discret mais nourrissant, portait quelque chose de cette discipline. Le partage de repas revêt une grande importance dans le contexte japonais. C'est le prêtre Mori-san, du sanctuaire de Kashima-miko, qui le présente ainsi :

> Manger le riz de la même marmite : tout le monde se réunit, mange le même repas, et cela crée une communauté, on devient proches. Vivre en s'entraidant, c'est quelque chose qui perdure depuis toujours au Japon. [6]

Au-delà des mets partagés, c'est l'alcool occupe aussi ici une place centrale dans les dynamiques sociales. Les Japonais présents étaient heureux de me faire découvrir cette facette bien particulière de leur culture : la *nominication*. Ce terme hybride fusionne le verbe japonais *nomu* (飲む), « boire », et le mot anglais *communication*. On pourrait le

traduire par : « communiquer en buvant » – une pratique codifiée, presque institutionnalisée, dans bien des sphères de la société japonaise. Avec les samouraïs, cette *nominication* prenait une forme généreuse, presque cérémonielle. Les verres se succédaient, se superposaient même : un verre de bière, un verre de saké, puis, plus tard, un cocktail est venu compléter l'ensemble. Et surtout, ils se remplissaient sans relâche – jamais par soi-même, bien sûr, car on ne remplit pas son propre verre. Ce geste, anodin en apparence, est en réalité fortement ritualisé. Qui sert qui, à quel moment, dans quel ordre : tout cela répond à une logique hiérarchique précise.

Mais ce jour-là, une exception fut faite pour moi, étranger d'un monde lointain. Même des *taishō* – les hauts gradés – se sont déplacés pour venir remplir mes verres. Un geste rare, généreux, précieux, chargé de considération. J'ai compris, à travers ce simple acte, la profondeur de l'hospitalité dont j'étais l'objet, et la place particulière qu'on m'accordait, malgré ma position d'étranger et d'observateur. Cela dit, cette générosité eut quelques effets secondaires… En fin d'après-midi, le retour au domicile s'est révélé plus complexe que prévu. J'ai aussi appris une leçon importante : boire beaucoup dans une pièce climatisée n'est pas la meilleure idée lorsqu'il fait plus de 35 °C à l'extérieur. Le choc thermique, à la sortie, fut brutal. Mais rien ne put altérer la richesse de ce moment partagé. Ce fut, sans conteste, une expérience marquante – un fragment d'intimité culturelle offert avec chaleur, entre rires, rituels, et verres levés.

Durant le festin, les échanges furent nombreux et chaleureux. Dans cette atmosphère détendue, les samouraïs ont parlé librement de leur réalité en tant que participants au *Sōma Nomaoi*. On m'a précisé que, le temps du repas, la hiérarchie s'adoucit : on se parle entre amis. Certes, certaines règles demeurent – comme celle de verser l'alcool à autrui –, mais leur application est plus souple, empreinte d'une bienveillance collective. Ces samouraïs sont, il faut le dire, bien plus aimables que ceux des récits de l'époque féodale, où un manquement au respect pouvait parfois coûter la tête. Ici, les gestes sont ouverts, les sourires francs, et la parole circule. La gaieté est contagieuse.

Plus tard, les chants commencent. L'un après l'autre, les samouraïs entonnent des airs anciens, accompagnés par les battements de mains des autres et un soutien vocal

sérieux. Ce sont de véritables performances collectives, empreintes d'un charme suranné, comme venues d'un autre âge. On ressent dans ces chants une esthétique du lien, une transmission vivante. Les voix s'élèvent, graves, amples, parfois vibrantes – dans un style qui rappelle, par son timbre, celui des prêtres lorsqu'ils récitent les textes sacrés au *kami*. La mélodie, elle, est tout autre : plus souple, plus libre, mais toujours empreinte d'une profondeur presque rituelle. Ces instants de chant renvoient aux samouraïs de l'ère Edo, connus pour leur raffinement, leur goût des arts, de la poésie et de la philosophie c une posture rendue possible par la paix imposée du shogunat. On retrouve ici cet héritage : une culture guerrière adoucie par l'esthétique, et sublimée par la voix. Ce fut un festin digne des légendes : bonne nourriture, abondance de boissons, chants folkloriques anciens, et une complicité palpable entre tous les convives. Un moment hors du temps, à la croisée du passé et du présent.

Ces divers événements reliés au *Nomaoi* témoignent de sa temporalité étendue et de sa présence diffuse sur le territoire au fil de l'année. Ce survol n'en est qu'un aperçu : d'autres événements, réunions et cycles de planification rythment également le calendrier des participants, des sanctuaires et des familles engagées dans le festival. Le *Nomaoi* est ainsi bien plus qu'un rendez-vous estival de trois jours : il est un marqueur symbolique permanent, qui imprime à la région une singularité propre, une ipséité du milieu qui se renouvelle et se réaffirme à chaque saison. C'est dans cette épaisseur temporelle et territoriale qu'il faut maintenant entrer, en tournant le regard vers le cœur du festival lui-même – ses rituels, ses corps, ses gestes – et les samouraïs qui en sont les figures centrales.

Le *Sōma Nomaoi* : Place aux samouraïs

Un calme particulier règne dans les jours qui précèdent l'événement. Tout au long du mois, la ville se transforme peu à peu, par petites touches discrètes mais signifiantes. Bénévoles et employés municipaux s'activent pour décorer les rues, où apparaissent progressivement les bannières de guerre – *hata sashimono* – flottant au vent comme les prémices d'un temps autre. Le quotidien se colore d'attente. Le site principal du festival, *Hibarigahara* (雲雀ヶ原), n'est véritablement monté que quelques jours avant la grande fin de semaine. Mais le lieu lui-même semble toujours prêt, comme en veille. Le gazon y

est soigneusement coupé, et quelques structures temporaires viennent compléter l'ensemble. L'espace respire déjà l'événement à venir.

Officiellement, le *Sōma Nomaoi* est présenté comme un festival de trois jours, du samedi au lundi. Pourtant, dès le vendredi, un moment essentiel a lieu : le *bōzensai* (墓前祭), un rite funéraire[77] célébré au temple bouddhiste Dōkeiji, à Odaka. Ce temple, lié depuis l'ère Edo à la lignée des Sōma, abrite les tombes de la majorité des *daimyō* du clan. C'est là, la veille du festival, que l'on rend hommage aux ancêtres. Ce geste n'est pas anodin : avant de célébrer la bravoure des vivants, on entre en relation avec ceux qui les précèdent sur les terres où ils reposent. Le festival se prépare dans le présent, mais il s'enracine dans la continuité d'un passé familier. La parole est donnée, d'abord, à la mémoire.

Je me rends donc au temple Dōkeiji pour 16h. La chaleur est écrasante, mais je prends le temps de marcher, lentement, pour rejoindre ce lieu important. J'arrive en avance, le front humide, le souffle encore pris dans l'épaisseur de l'air. L'accueil, comme souvent, est chaleureux. On m'indique un bon emplacement d'observation, le même que celui choisi par plusieurs médias locaux venus couvrir l'événement. Nous restons d'abord à l'extérieur, dans l'attente. Un groupe de samouraïs est censé arriver sous peu. Le temple, vaste et majestueux, montre encore les traces visibles du tremblement de terre et des cinq années d'absence rituelle à Odaka. Des travaux de rénovation sont en cours, mais limités à une petite partie du bâtiment. L'ensemble du lieu reste admirablement entretenu, empreint d'une solennité tranquille.

En attendant le début du rituel, je prends le temps d'explorer les lieux. En tant que cimetière, le temple abrite les tombes des membres du clan Sōma, de la 16e à la 27e génération. Parmi eux, de grands *daimyō*, dont Sōma Yoshitane, figure marquante de la fin de la période du Sengoku, décédé en 1635 à l'âge vénérable de 88 ans. C'est précisément pour cette raison que le *bōzensai* a lieu ici : l'esprit des ancêtres habite ce lieu. Le temps, ici, semble respirer lentement. Après ce moment de recueillement et d'exploration, les choses se mettent en place. L'événement est sur le point de

[77] Le kanji 墓 veut dire un tombeau, donc ça peut se traduire littéralement par le préfestival des tombeaux.

commencer. Je me fie à l'expérience des journalistes présents, et je me place près du chemin qui relie l'entrée de l'enceinte au bâtiment principal du temple. Les samouraïs s'apprêtent à faire leur entrée.

Le groupe qui s'avance est composé de dix-neuf personnes, toutes vêtues de leur habit traditionnel, sans l'armure. Ce sont des guerriers de la région d'Odaka, rassemblés ici pour rendre hommage à leurs ancêtres. La première étape du rite se déroule à l'extérieur, en direction du cimetière, là où reposent les membres de la lignée Sōma. Parmi eux, cinq joueurs de conques, que je reconnais désormais sans mal. Ils entament la mélodie qui m'est devenue familière – une vibration lente, grave, presque viscérale, qui ouvre l'espace du rituel comme on entrouvre une porte entre les mondes. Le son s'élève, se répercute contre les pierres, traverse les tombes en silence. Quelques discours marquent ce début du *Sōma Nomaoi*, évoquant les origines, les vœux de protection, et la continuité de la tradition. Puis le groupe se déplace à l'intérieur du temple, dans la grande salle. Les samouraïs se placent au centre de l'espace, dans une disposition précise, presque chorégraphiée. À l'arrière, sur la droite, se trouve un espace réservé à la chorale, qui accompagnera le rituel par des chants. Le public, dont je fais partie, est placé sur la gauche et au fond de la salle. Le silence s'installe, ponctué seulement par quelques murmures étouffés. Puis, à nouveau, le souffle des conques s'élève, marquant le début de la partie intérieure du rite.

Le rite qui se déroule à l'intérieur du temple rappelle, dans sa structure générale, les cérémonies shintō que j'ai observées auparavant. Pourtant, les symboles et les gestes sont ici emprunts d'une autre cosmogonie : celle du bouddhisme. Dès les premières minutes, la différence de registre est sensible. Le moine ouvre la cérémonie par un court discours, puis entre dans le rituel proprement dit. Le bouddhisme, complexe dans ses formes et ses couches doctrinales, ne m'est pas aussi familier que le shintō, et je dois admettre que certaines actions m'échappent. Je n'ai malheureusement pas eu l'occasion de revoir ce moine par la suite pour échanger avec lui, ce qui aurait sans doute éclairé davantage ma compréhension.

L'objectif du rite est double. D'une part, il s'agit d'entrer en relation avec les esprits des ancêtres, par la récitation de formules sacrées devant l'autel principal – geste qui

noue le territoire contemporain à sa propre profondeur historique. D'une part, on sollicite leur protection pour les jours à venir, une bénédiction orientée vers le *Sōma Nomaoi* et vers ceux qui le portent. Ce rite n'est donc pas simplement commémoratif : il est performatif. En convoquant les ancêtres dans l'espace du présent, il actualise le lien entre les vivants et les morts, entre le lieu habité aujourd'hui et celui qui fut habité autrefois – faisant du festival non pas un souvenir du passé, mais un acte vivant par lequel le passé continue d'agir sur le milieu.

Le moine poursuit en récitant le *Sutra du Cœur de la Grande Sagesse* (*Hannya Shingyō* 般若心経), un texte fondamental du bouddhisme *mahāyāna*. Ce moment est présenté comme une préparation intérieure : il s'agit de recentrer l'esprit, de purifier le cœur des samouraïs avant les trois jours du festival. La récitation, par sa tonalité, rappelle celle des prêtres shintō – une voix rythmée, psalmodiée, posée. Mais ici, le public ne se contente pas de s'incliner : chacun le fait en regardant le texte du sutra, offert à la lecture. L'atmosphère est renforcée par l'accompagnement sonore : les battements sourds d'un tambour et les résonances claires du bol chantant, dont les vibrations remplissent l'espace. Après environ neuf minutes, la récitation cède la place à un autre geste rituel : les samouraïs sont invités, un à un, à s'avancer jusqu'à l'autel pour une prière. Contrairement au rituel shintō, il n'y a ici ni claquement de mains, ni offrande visible. Le geste est plus contenu, plus intérieur, mais non moins chargé de solennité.

À la fin du rituel, le moine s'adresse aux samouraïs dans un court discours. Il leur parle avec calme, mais détermination – pour les encourager, les motiver, les préparer à donner le meilleur d'eux-mêmes durant le festival. D'autres allocutions suivent, prononcées cette fois par des *taishō* – commandants samouraïs – qui reprennent le flambeau du discours martial. Le ton est plus direct, plus ancré dans l'effort et l'engagement : il s'agit maintenant de rassembler les troupes, d'unifier les esprits, de faire vibrer la mémoire guerrière. Le tout se conclut par le traditionnel *kanpai* : les verres de *saké* s'entrechoquent, les regards se croisent, et chacun boit, dans un dernier geste collectif, à la réussite du *Sōma Nomaoi*. Nous sommes désormais prêts. Le festival commencera dès le lendemain.

Je rentre chez moi, à Kashima, le cœur encore habité par les sons des conques et la voix du *sutra*. Plusieurs collègues de l'université du Tohoku m'y attendent – venus spécialement pour vivre, eux aussi, l'expérience de ce matsuri hors du commun. Une autre étape commence, faite cette fois de cavalcades, de foules et de poussière, mais portée encore par l'élan des esprits qu'on a pris soin d'honorer la veille.

Le premier jour (samedi)

Dès l'aube, l'effervescence commence. Nous nous préparons à rejoindre l'un des nombreux événements répartis à travers la région. Avec mes collègues, nous choisissons de nous rendre dans le district de Kashima, où je connais déjà plusieurs des samouraïs participants. Vers 8h du matin, nous arrivons à la résidence de l'un d'eux – un lieu de rassemblement temporaire, mais empreint de gravité. À peine arrivés, nous découvrons une partie du terrain transformée en écurie de fortune. Plusieurs chevaux sont déjà là, tenus par des palefreniers ou des proches, pendant que les cavaliers enfilent leurs armures. La chaleur est déjà pesante, et elle se lit sur les visages ruisselants de sueur, pris dans le poids des cuirasses. Les armures, lourdes et superbes, ne pardonnent rien au corps.

Après une rapide séance photo à l'intérieur de la maison, nous sortons sur un terrain aménagé, où des tables et des bancs ont été installés. L'ensemble évoque les anciens lieux de stratégie militaire, ces campements de fortune où les hauts gradés se retrouvaient à l'époque des provinces en guerre (*sengoku jidai*). Rien n'est laissé au hasard : la mise en scène prépare les esprits à la « guerre », à ce théâtre rituel qu'est le *Sōma Nomaoi*. Quelques discours sont prononcés par les commandants. Les mots sont sobres, mais porteurs de détermination. Puis les samouraïs lèvent leurs verres – un petit *saké*, bu en silence – et se redressent d'un même mouvement. L'heure est venue. Une grande fin de semaine commence.

Nous observons les samouraïs de près alors qu'ils montent à cheval, un à un, dans un calme solennel, avant de se mettre en marche vers le « combat ». De loin, le paysage est splendide : une longue file de cavaliers fend les rizières d'un vert profond, dessinant une scène qui semble surgir d'un autre temps. Je n'étais pas là, bien sûr, il y a plus de 250 ans, sous le règne des shoguns – mais un tel paysage devait être familier à ceux qui

vivaient à cette époque. Une scène de quotidien guerrier, aujourd'hui rejouée sous une autre forme. De notre côté, nous nous permettons une approche plus contemporaine : nous prenons la voiture pour les suivre. L'itinéraire est toutefois un peu plus compliqué que prévu, plusieurs routes étant fermées par la police pour laisser le passage aux chevaux. Une autre forme d'hospitalité territoriale : la route, ici, s'ouvre d'abord aux montures.

Une fois arrivés sur le nouveau site, un grand public est déjà rassemblé. L'espace, aménagé en forme de « U » dans le stationnement du centre communautaire de Kashima, est conçu pour faciliter les entrées et sorties des cavaliers. L'ambiance est celle d'un matsuri d'été typique : quelques *yatai* (屋台) – kiosques de nourriture et de boissons – jalonnent les bords du site. Nous en profiterons aussi, notamment pour savourer une *kakigōri* (かき氷), une glace râpée, classique rafraîchissement des festivals estivaux. Parmi les samouraïs déjà sur place, une figure attire l'attention : une jeune femme en tenue guerrière. Sa présence témoigne de manière concrète de la participation féminine au *Nomaoi*. Une présence encore minoritaire, mais bien réelle – signe d'un matsuri vivant, capable d'intégrer des voix nouvelles dans la continuité du geste ancien.



Figure 7. – Photo des samouraïs en déplacement (2023)

Quelques samouraïs sont chargés d'assurer la sécurité sur le site, notamment en empêchant le public d'entrer dans la zone réservée aux performances. Ils prennent leur rôle très au sérieux. À un moment, une vieille dame s'aventure, sans trop s'en rendre compte, sur le terrain délimité. L'un des samouraïs la repère aussitôt. D'un cri de guerre puissant, presque martial, il s'élance à sa rencontre en courant. Sur le coup, j'ai eu un frisson – et si j'avais été à la place de cette dame, je pense que j'aurais eu peur moi aussi. Le cri, le port altier, la course décidée : tout dans son attitude incarnait la figure du guerrier. Le rôle de samouraï, ici, n'est pas joué à moitié. Mais très vite, la scène bascule. Ce même samouraï, après l'avoir rejointe, ralentit, lui parle doucement, et l'accompagne en contournant le site, veillant à ce qu'elle puisse poursuivre sa marche en toute sécurité. L'alerte s'était transformée en soin. Ce bref moment m'est apparu comme une rencontre parfaite entre deux temporalités : celle de la mise en scène historique – bruyante, martiale, codifiée – et celle de la réalité contemporaine, empreinte de civilité, d'attention et de respect. Un samouraï d'aujourd'hui, criant comme jadis, mais agissant comme maintenant.

Sous nos yeux, une série de performances équestres s'enchaîne. Cavaliers seuls ou en formation, humains et chevaux exécutent figures, arrêts brusques, courses et démonstrations de contrôle – le tout salué par les applaudissements nourris du public. Ces démonstrations donnent un aperçu de l'ampleur du matsuri, et ce ne sont là que quelques fragments parmi une multitude d'événements répartis sur tout le territoire. Leur richesse rend impossible une couverture complète : il faut accepter, pour ces quelques jours, de ne voir qu'une portion du tout. Pendant ce temps, en avant-midi, l'un des moments phares du festival se déroule plusieurs kilomètres plus au nord, dans la ville de Sōma. Là, au sanctuaire de Sōma Nakamura – l'un des trois grands sanctuaires du *Nomaoi* avec ceux d'Ōta et d'Odaka – ont lieu les cérémonies d'ouverture officielles. Ces trois sanctuaires abritent tous la figure de Myōken Bosatsu, le bodhisattva protecteur du clan Sōma, rappelant ainsi une fois de plus l'imbrication ancienne entre bouddhisme et shintō dans la région. Un syncrétisme discret, mais toujours vivant.

Même sans être physiquement présent à chacun de ces lieux, les archives vidéo du *Nomaoi* des années précédentes m'ont permis de saisir l'esprit de ces cérémonies.

Avant le départ des samouraïs, des discours sont prononcés. On y évoque les origines du festival, mais aussi les catastrophes récentes – tremblement de terre, tsunami, accident nucléaire – dans un geste de commémoration. Les paroles sont suivies de prières shintō pour la sécurité des participants et le succès du festival. Comme à Kashima, on termine par un *kanpai* avec le saké. Le commandant suprême, Sōma Toshitane, était ce matin-là présent au sanctuaire de Sōma Nakamura. De là, il effectue un long trajet à cheval jusqu'à Kashima, où il sera reçu avec cérémonie – c'est ce que l'on appelle le *sōtaishō-omukae*, l'accueil officiel du généralissime. Après cette rencontre symbolique, tous les samouraïs reçoivent l'ordre de converger vers le site principal de Hibarigahara.

En après-midi, nous nous dirigeons à notre tour vers le site principal de Hibarigahara, où se tiennent quelques courses de chevaux – une sorte de répétition générale en vue de l'événement majeur du lendemain. Ce pré-événement porte le nom de *yoinori*, littéralement « montée de la veille ». Le public y est peu nombreux, l'ambiance plus calme, presque confidentielle. Seules quelques courses sont au programme, et les cavaliers ne portent pas leurs armures spectaculaires. À la place, ils revêtent une tenue plus légère mais tout aussi codifiée : un pantalon *nobakama* (野袴), un *jinbaori* (陣羽織), sorte de tabard[78] porté jadis par les officiers, et un bandeau blanc, le *hachimaki* (鉢巻). Ce dernier, symbole de courage et de concentration, était autrefois porté sous le casque des samouraïs, et il est aujourd'hui encore très présent dans de nombreux matsuri où l'effort, la compétition ou l'endurance sont valorisés. Les courses du *yoinori* offrent un avant-goût de ce qui est à venir : les chevaux filent à toute allure, la poussière s'élève, les encouragements percent par moments le silence. Mais malgré l'énergie déployée, l'atmosphère reste modeste. Rien ne saurait vraiment égaler l'intensité qui attend le site le lendemain, lorsque la compétition officielle, les armures rutilantes et les foules viendront transformer cet espace en théâtre vivant du passé.

La première journée se conclut ainsi, dans une atmosphère plus calme. Les grands événements sont attendus pour le lendemain, et il est temps pour nous de regagner notre logis. Éreintés mais satisfaits, moi et mes collègues prenons le chemin du retour,

[78] Un manteau que l'on met par-dessus une armure. Ils aidaient à protéger l'armure des intempéries et servaient à démontrer le statut du guerrier.

conscients de la richesse de ce que nous venons de vivre, mais aussi de ce qui reste à venir. La chaleur intense de la journée a mis les corps à rude épreuve, et chacun espère qu'une bonne nuit de sommeil saura nous revigorer. Demain, c'est le cœur du *Nomaoi* qui battra – et nous comptons bien y être prêts.

Le deuxième jour (dimanche)

Nous nous préparons une fois de plus tôt le matin afin d'assister au premier événement de cette deuxième journée : la grande procession des samouraïs en armure lourde, appelée *Ogyōretsu* (御行列). Le parcours s'étend sur trois kilomètres, suivant la rue principale du site du festival, qui porte d'ailleurs le nom de *Nomaoi*. Le départ se fait au nord de la ville, juste après le pont Shinogawa. La procession est divisée en trois groupes, chacun représentant une région historique de Minami-Sōma :

- Le premier groupe est formé des cavaliers de Nakano (actuel quartier de Haramachi), précédés du palanquin (*mikoshi*) du sanctuaire d'Ōta.
- Le deuxième rassemble les guerriers d'Odaka et de Shineha (incluant les territoires de Namie, Futaba et Ōkuma), accompagnés du palanquin du sanctuaire d'Odaka.
- Le troisième groupe regroupe les samouraïs de Kita (district de Kashima) et d'Uda (ville de Sōma), guidés par le palanquin du sanctuaire de Sōma Nakamura.

Cette grande marche permet de présenter environ 500 samouraïs, défilant dans un scénario historique soigneusement recréé, offrant au public une immersion dans l'époque féodale propre à la région.

Lors de la procession, un élément s'impose rapidement à l'observation : la chaleur est un ennemi redoutable. Plusieurs cavaliers montrent des signes d'épuisement, certains peinant à rester en selle. Les chevaux, eux aussi, sont mis à rude épreuve, mais bénéficient d'une attention constante. De nombreux points de rafraîchissement ont été prévus pour eux, et des bénévoles s'emploient à les vaporiser d'eau pour refroidir leur corps. Cet aspect du festival se confirme jour après jour : on veille scrupuleusement au bien-être des chevaux. On pourrait même dire, à certains égards, qu'ils reçoivent davantage de soins que les participants humains. De notre côté, il est essentiel d'avoir

prévu le matériel nécessaire pour affronter la chaleur. Les lieux permettant de se rafraîchir sont rares : peu de brumisateurs ou de points d'eau pour remplir sa bouteille, même si quelques kiosques proposent des boissons froides. Il n'en demeure pas moins que ce sont les cavaliers qui accomplissent l'effort le plus éprouvant – et ce, alors qu'ils s'apprêtent à prendre part à des compétitions en armure lourde.

Ainsi, cavaliers et spectateurs convergent vers le cœur battant du festival : le site principal, théâtre de la grande course en armure lourde, le *Kacchū-keiba*. À midi, les conques résonnent dans l'air vibrant de chaleur, signal solennel que les joutes vont commencer. Sur les collines avoisinantes, une mer de visages s'étend, tissée de murmures, d'attentes fébriles et de drapeaux flottants. Les kiosques, eux, s'animent dans un va-et-vient continu, mêlant l'odeur des grillades aux rires des enfants. Dix courses se succèdent, chacune opposant six cavaliers lancés sur une boucle d'un kilomètre. En ce jour, les guerriers revêtent leur armure de bataille, lourde et majestueuse, mais laissent le casque de côté – remplacé par le *hachimaki*, bandeau blanc noué avec détermination. Ce simple tissu, symbole de courage, laisse entrevoir les visages tendus, transpirants, mais résolus.

Le style équestre qui guide leurs montures est celui de l'école Otsubo, prestigieuse tradition martiale de la région (Cummins 2012, 113). Mais à l'œil non averti, les subtilités techniques s'effacent derrière l'élan brut des corps et des chevaux. Ce qui reste, c'est la puissance, le souffle du galop, la tension des muscles et l'orgueil de franchir le fil d'arrivée. Les courses s'enchaînent rapidement, portées par le rythme du sol martelé. En un peu plus d'une heure, l'épreuve s'achève. Certaines luttes furent haletantes jusqu'au dernier mètre, d'autres portèrent un vainqueur sans rival. Mais toutes laissent derrière elles un sillage d'émotion et d'admiration, dans la poussière soulevée par les sabots.

Vient ensuite le temps d'une autre épreuve phare du *Sōma Nomaoi* : la capture des drapeaux sacrés, le *Shinki-sōdatsusen* (神旗争奪戦). Ici, ce n'est plus la vitesse pure qui est mise à l'épreuve, mais l'agilité, la stratégie, et une forme de témérité propre aux véritables guerriers. Sur la plaine de *Hibarigahara*, le silence du public se mue en tension palpable, alors que deux drapeaux sacrés sont propulsés dans le ciel à l'aide d'un petit canon. Ils tournoient lentement dans l'air, portés par le vent, comme une offrande céleste

tombant vers les bras des vivants. Ces *shinki* sont liés aux trois grands sanctuaires shintō du festival – Sōma Nakamura, Ōta, et Odaka – et chaque descente marque le début d'une bataille. Les centaines de cavaliers attendent, tendus, les yeux rivés au ciel. Dès que les drapeaux amorcent leur chute, la plaine s'anime d'un tumulte : sabots frappant la terre, armures tintant dans le galop, cris lancés dans l'effort. La capture est un art périlleux. Il ne suffit pas de se précipiter : il faut lire le vent, anticiper la trajectoire, manœuvrer sa monture, puis plonger avec une précision chirurgicale pour arracher le tissu sacré au ciel. Certains y parviennent avec brio ; d'autres chutent lourdement, rappel brutal du risque constant. Une chute, ici, peut signifier être piétiné dans le tumulte – mais en cette journée, heureusement, aucune blessure grave ne sera rapportée en lien avec cette activité. Vingt rondes se succèdent ainsi, avec un total de quarante drapeaux à conquérir. Chacune est un ballet chaotique, un instant suspendu entre maîtrise et désordre, entre tradition et adrénaline pure. Le *Shinki-sōdatsusen*, plus qu'une épreuve, incarne l'esprit même du *Nomaoi* : la bravoure, la beauté, le danger, et l'honneur.

Lorsqu'un samouraï parvient à s'emparer d'un drapeau, il devient l'un des vainqueurs de la journée. Drapé dans son honneur retrouvé, il traverse la foule en remontant la colline, brandissant le *shinki* sacré au-dessus de sa tête. Le public l'acclame, les enfants tendent la main, les appareils photo crépitent – mais c'est surtout le regard des anciens qui porte la plus grande solennité. Une fois au sommet, les cavaliers sont pris en charge avec soin, leurs montures guidées dans le calme afin d'éviter tout accident. Le drapeau capturé est conservé par le vainqueur, qui le rapportera chez lui. Dans certaines maisons de samouraïs, j'ai vu ces drapeaux suspendus aux murs, vestiges concrets de nombreuses victoires passées. Dans les familles qui participent depuis plusieurs générations, leur nombre devient impressionnant : autant de trophées que de récits transmis. Ces « trophées » marquent les domiciles, impressionnent les visiteurs, et ancrent davantage les participants dans l'histoire local.

Mais cette euphorie est rattrapée par la réalité brutale d'un été implacable. Alors que nous quittions le site pour chercher un peu de fraîcheur, un attroupement attire notre regard : un cheval est à terre, en détresse. Il s'agit d'un coup de chaleur. Une équipe s'affaire, jette de l'eau, masse, tente de sauver l'animal. En vain. J'apprendrai plus tard

que deux chevaux perdront la vie durant le matsuri. Si les guerriers en armure témoignaient déjà d'une grande endurance face à la canicule[79], les chevaux, eux, ont payé le prix fort. La tristesse était palpable, même derrière les sourires maintenus par devoir. Ce drame marquera un tournant. On ne le savait pas encore, mais cette édition du *Sōma Nomaoi* serait la dernière à se tenir sous le soleil brûlant du mois de juillet. L'année suivante, une nouvelle page s'écrirait, portée par la conscience d'un monde qui change – même pour les traditions millénaires. Ignorants encore des décisions à venir, nous vivions pourtant déjà les raisons qui allaient les justifier. La chaleur ne pardonnait rien. Il devenait nécessaire de trouver refuge dans un lieu climatisé, un havre artificiel qui contrastait violemment avec la chaleur accablante du dehors. D'autres conséquences nous seront connues plus tard : plusieurs dizaines de personnes ont souffert de coups de chaleur. Bien qu'aucun humain n'ait perdu la vie, le message était clair – la limite du corps, incluant celui des chevaux, avait été atteinte. La date du *Sōma Nomaoi* changera l'année suivante pour le mois de mai.

Après cette journée harassante, notre route nous mène à Odaka, ce quartier aux souvenirs multiples, où la soirée se pare de lumière. Des feux d'artifice éclatent dans le ciel nocturne, résonnant comme une offrande céleste à la fin de cette journée marquée par la tension et la beauté. Le souffle chaud du jour laisse place à la douceur fragile du soir. Notre nuit se prolonge dans un *izakaya*, pub japonais vibrant de conversations relâchées. Les rires résonnent, les verres s'entrechoquent, et les visages se détendent enfin. C'est un moment suspendu, partagé entre collègues, où l'on peut enfin respirer – et se préparer, doucement, à accueillir la dernière journée du *Sōma Nomaoi*. C'est aussi une manière pour nous de participé au milieu économique, alors que les bars faisaient la bonne affaire. D'autres commerces profiteront pleinement de ces jours achalandés, incluant les restaurants, les *konbini*, les hôtels, etc. Nous retournerons nous-mêmes à notre hébergement afin de se reposer avant la dernière journée de festival.

[79] Il était aussi possible de voir certains cavaliers souffrir clairement de la chaleur, chancelants sur leur monture.

Le troisième jour (lundi)

Le dernier jour du *Sōma Nomaoi* est marqué par un événement solennel et singulier : le *nomakake*, un ancien rite d'offrande du cheval au *kami*. Ce jour-là, on assiste à une forme que l'on qualifie de « traditionnelle », dans le sens où elle se rapproche de la manière dont ce rite aurait été pratiqué à l'origine. Il ne s'agit pas d'une reconstitution figée, mais d'une transmission vivante d'un geste ancien, ancré dans une temporalité longue. Dans le Japon contemporain, ce rituel a largement été transformé. Il reste très pratiqué, aussi bien dans les sanctuaires shintō que dans les temples bouddhistes, mais l'usage de véritables chevaux s'est effacé au fil du temps. La raison en est aussi pragmatique : historiquement, seules les élites ou les guerriers pouvaient posséder de tels animaux. Pour permettre à l'ensemble de la population de participer à ce geste rituel, la pratique s'est métamorphosée pour être accessible économiquement.

Aujourd'hui, l'offrande ne prend plus la forme d'un être vivant, mais celle d'un objet symbolique : les *ema* (絵馬). Ce terme se compose du caractère 絵, qui signifie « image » – le même que dans *emoji* – et du caractère 馬, désignant le cheval. Autrefois peintes à la main, ces petites plaques de bois représentent des chevaux ou d'autres motifs variés, selon les souhaits des suppliants. Contrairement aux *omamori* – talismans que l'on garde sur soi – les « *ema are left at the site to act as a medium through which the wishes and needs of supplicants may be made known to the figures of worship enshrined there* » (Reader 1991a, 23). Ils forment, accrochés les uns aux autres, une forêt de vœux, un murmure collectif suspendu dans le vent sacré du lieu. Un des prêtres impliqué dans ce rite m'explique que, malgré cette transformation, le sens du rite demeure identique : offrir quelque chose de précieux aux divinités afin d'obtenir leur protection et leur bienveillance.

Le rite de présenter le cheval au kami s'appelle *age-uma shinji* (上げ馬神事). Après les événements catastrophiques de 2011, c'est ce rite qui a été maintenu, jugé le plus important. Ce choix révèle une hiérarchie rituelle implicite : face à la rupture provoquée par la catastrophe nucléaire, il ne s'agissait pas de préserver la dimension spectaculaire ou festive du Nomaoi, mais d'assurer la continuité minimale du lien rituel entre les humains, les divinités et le territoire. Le cheval, en tant que goshinme (神馬) ‑ monture des divinités ‑ occupe une place centrale dans cette cosmologie rituelle. Il est à la fois

partenaire du travail agricole, compagnon historique des samouraïs et médiateur entre les humains et les kami. Ainsi, les rites shintō décrits par le prêtre apparaissent moins comme des performances religieuses que comme des dispositifs de continuité, capables de subsister même dans des conditions extrêmes.

En ce matin brûlant de juillet, à Odaka, c'est donc une version plus ancienne du *nomakake* qui s'apprête à être offerte aux regards – une forme rare et précieuse, où l'écho d'un passé féodal résonne dans un cadre contemporain. À notre arrivée près du sanctuaire, plusieurs samouraïs sont déjà rassemblés. Près d'eux, l'un des chevaux qui participera au rite attire doucement l'attention. D'emblée, un contraste saisissant se dessine avec les récits anciens : les chevaux ne sont plus fougueux et indomptés comme dans les chroniques du *Sengoku jidai*, mais calmes, domestiqués. Leur sérénité n'enlève rien à leur prestance – au contraire, elle donne au rite une atmosphère solennelle, presque suspendue. Nous laissons les préparatifs se poursuivre et nous nous dirigeons vers le cœur du sanctuaire. Là, une haute clôture en bois délimite l'espace sacré au centre du site. Le public s'y regroupe doucement, cerclant l'arène improvisée de leurs regards attentifs. À l'est, un long chapiteau borde le terrain. Sa façade est décorée de dessins stylisés de chevaux, et l'inscription « Sanctuaire d'Odaka » surplombe l'ensemble – comme un rappel silencieux du cadre sacré de l'événement.

Les trois chevaux sont introduits l'un après l'autre dans l'enceinte. On les laisse d'abord libres de leurs mouvements, comme pour leur permettre d'apprivoiser l'espace et de se reconnecter à l'instant. Puis viennent les véritables protagonistes humains : les sept hommes chargés de capturer les bêtes, figures centrales de ce rite ancestral. Autrefois, ces hommes étaient des serviteurs de rang modeste, souvent relégués aux marges du pouvoir samouraï. Aujourd'hui, ils sont devenus des piliers du *Nomaoi*, figures respectées qui portent la mémoire d'un savoir rare. Vêtus de blanc – symbole de pureté dans la tradition shintō –, ils avancent avec dignité vers le centre du site. Avant de débuter l'épreuve, ils s'inclinent devant les samouraïs de haut rang installés dans une loge, leur offrant un salut qui mêle respect martial et humilité rituelle. Bientôt, le rite peut commencer. Le calme laisse place au souffle de l'action.



Figure 8. – Photo d'un prêtre central du *nomakake* (2023)

Avant que ne débute la course effrénée des hommes en blanc, une étape cruciale s'impose : le marquage du cheval choisi. C'est au prêtre qu'incombe cette tâche symbolique (voir figure 8), armé d'un long bâton de bambou couronné d'une tête en paille, semblable à une torche végétale. Le geste, pourtant simple en apparence, s'avère délicat. L'animal, bien que domestiqué, perçoit l'objet comme une menace – ses pas deviennent hésitants, son corps se tend, il esquive. Le prêtre, avec patience et lenteur, tente de s'approcher, le bras tendu vers l'avant comme pour frôler un esprit rétif. Après plusieurs essais, le contact est enfin établi : le bout du bâton effleure le flanc du cheval blanc, signal discret mais solennel. Les sept hommes peuvent alors s'élancer. L'arène de bois devient un théâtre d'action. Très vite, une évidence s'impose : nous ne sommes pas devant une véritable chasse. L'animal n'est ni farouche ni sauvage ; les gestes sont maîtrisés, presque chorégraphiés. Ce n'est plus uniquement une technique, mais aussi une scène. Ce rite est devenu représentation. À travers cette mise en scène minutieuse, on rejoue le passé, non pour le tromper, mais pour l'honorer. Les hommes ne courent pas seulement après un cheval – ils courent après une mémoire.

Prenons un exemple parmi ces scènes jouées. Lorsqu'un des participants tente sa chance pour attraper le cheval, il parvient parfois à s'enrouler autour de son cou, mais l'animal, plus agile, se dérobe. L'homme tombe alors au sol. Ce qui suit n'est pas le fruit du hasard : il simule une blessure, et la scène se transforme en rituel. Un autre homme,

portant un seau de bois rempli d'eau bénite provenant du sanctuaire, s'approche avec gravité. Il verse l'eau sur le corps du faux blessé, reproduisant ainsi une ancienne coutume : celle de purifier ou soulager les blessés lors des captures d'autrefois. C'est un théâtre sacré, un jeu sérieux. On crée volontairement ces situations. Les gestes sont codifiés, les intentions connues, mais cela n'enlève rien à la solennité du moment. Au contraire, la mise en scène renforce la continuité d'une mémoire collective. Le premier cheval est capturé presque sans résistance, comme s'il avait compris son rôle dans ce ballet. Avec douceur, on le guide vers les samouraïs. Une bride de corde est posée sur sa tête, marquant son statut d'offrande. Ce premier cheval est le plus important, car c'est lui qui sera présenté au kami. Les réjouissances, les jeux, les efforts à venir… tout cela suivra. Mais l'essentiel, l'acte fondateur, est accompli : le cheval, messager vivant entre les mondes, est prêt.

Le premier cheval, désormais capturé, est mené avec soin devant le sanctuaire. Là, dans une atmosphère chargée de solennité, sa crinière est ornée de *shide* – ces bandelettes blanches de papier plié. C'est à ce moment précis qu'il semble le plus inquiet. Entouré, scruté par les participants, observé de près par le public et les caméras, il piaffe, secoue la tête, tente d'échapper à cette tension soudaine. On lit dans ses mouvements une nervosité compréhensible : il devient, malgré lui, le centre d'attention. Heureusement, le rituel ne s'éternise pas. Quelques gestes suffisent, quelques instants seulement, avant qu'il ne puisse retourner à un état plus calme. Il a rempli sa fonction symbolique, et l'offrande est accomplie.

Pendant ce temps, le spectacle se poursuit avec les deux autres chevaux. Le cadre reste identique – même clôture, mêmes gestes rituels – mais cette fois, le ton change subtilement. Le rite s'oriente davantage vers le divertissement. On sent que les hommes auraient pu saisir les animaux bien plus rapidement : les chevaux sont dociles, presque complices du jeu. Mais on laisse durer. On mime la difficulté, on fait monter l'intensité pour le plaisir des spectateurs. Ces deux chevaux, tout comme le premier, seront vendus aux enchères une fois l'événement terminé. Offrandes devenues biens de valeur, symboles sacrés redevenus matière… le cycle de la fête rejoint celui du marché, dans cette étrange articulation entre tradition, économie, spectacle et mémoire.

Une forme réduite du *Shinki-sōdatsusen* se déroule ensuite sur le site même du sanctuaire. Comme la veille, des drapeaux sont projetés dans les airs, flottant quelques instants au-dessus de la foule avant de redescendre doucement vers le sol. Quelques samouraïs à cheval s'élancent pour tenter de les capturer, dans un esprit plus ludique que compétitif. Le lieu, bien plus restreint que le vaste terrain de Hibarigahara, impose quelques ajustements. Les arbres qui bordent l'espace deviennent parfois des obstacles inattendus, interceptant les drapeaux dans leurs branches au grand amusement des spectateurs. Mais l'atmosphère ici est toute différente : plus intime, presque familiale.

Ce sont surtout les célébrations qui distinguent ce moment. Une fois un drapeau capturé, on invite de jeunes enfants à monter en selle et à le brandir fièrement. Le contraste entre ces petits corps frêles et les grandes montures, entre les gestes maladroits et les cris d'encouragement, crée une scène émouvante. Dans la foule, un mot fuse à répétition, dans des sourires attendris : *kawaii* (mignon)! Il résume toute la tendresse et la transmission symbolique de ce moment. C'est là que se conclut le dernier événement officiel du matsuri. Autour du sanctuaire, les kiosques demeurent animés un moment encore, les visiteurs profitent des dernières rencontres, des derniers instants partagés avec les guerriers désormais apaisés. La fin s'installe en douceur, sans brutalité, comme le dernier souffle d'un rêve collectif avant le retour à la vie quotidienne.

Ainsi se termine ce matsuri de trois jours, intense et brûlant, aussi bien par la chaleur que par l'émotion. Les corps sont fatigués, les visages rougis par le soleil et l'effort, mais les cœurs, eux, sont comblés. Les participants rentreront chez eux pour se reposer, tandis que les commerçants refermeront leurs kiosques, satisfaits d'avoir accueilli une foule venue en nombre goûter à ce Japon d'un autre temps. Car au-delà du spectacle, ce festival est bien plus qu'une simple reconstitution. Il est mémoire vivante, lien entre les générations, entre le passé des shoguns et le présent des habitants de Minami-Sōma. Et même si *Bushidō*, ce code des guerriers immortalisé par Nitobe Inazō (1927), semble parfois lointain ou idéalisé, il subsiste ici, perceptible dans les gestes, les regards, l'éthique du devoir et de la transmission. Un parfum ténu, mais bien réel, flotte encore dans l'air du Japon contemporain – celui du *bushidō*, mêlé à l'odeur de la poussière soulevée par les sabots des chevaux en cet été chaud qui tire tranquillement vers sa fin.

Conclusion

Le *Sōma Nomaoi* constitue, à bien des égards, la pièce maîtresse de ce chapitre – non pas simplement comme spectacle ethnographique, mais comme révélateur des trois dimensions du milieu à Minami-Sōma. Sur le plan du milieu social, le festival opère comme un dispositif de recomposition des liens collectifs : les différents quartiers de la région qui s'y rassemblent, les hiérarchies qui s'y réaffirment, les familles qui y transmettent gestes, armures et rôles de génération en génération, les bénévoles qui s'y mobilisent – tout cela forme un tissu relationnel dense, qui se renouvelle chaque année et qui, après 2011, a joué un rôle décisif dans la reconstitution d'une communauté dispersée et éprouvée. Sur le plan du milieu économique, le festival agit comme un souffle annuel pour une région encore fragilisée : l'afflux de visiteurs, la mobilisation des commerces et des hébergements, la logistique complexe qui fait travailler des dizaines d'acteurs locaux rappellent que le *Nomaoi* est aussi une infrastructure économique vivante, qui permet une capacité de se maintenir et de se projeter pour les commerçants. Sur le plan du milieu symbolique, enfin – et c'est sans doute là sa dimension la plus irréductible –, le festival inscrit dans les corps, les rituels et le territoire une continuité identitaire que ni les guerres, ni les réformes politiques, ni les catastrophes n'ont réussi à rompre. La relation homme-cheval, le geste du *nomakake*, les armures héritées des ancêtres, les drapeaux sacrés disputés dans la poussière de *Hibarigahara* : autant de médiations par lesquelles les habitants de Minami-Sōma réaffirment leur appartenance à un milieu singulier, porteur d'une mémoire longue et d'une capacité répétée à traverser la rupture sans se dissoudre.

Le festival en soi fait donc partie de la réponse à la question de recherche, car faire vivre le *Nomaoi* – malgré les défis logistiques, démographiques et climatiques qui pèsent sur lui – est en lui-même une manière de faire remédiance. Ce n'est pas une remédiance abstraite ou institutionnelle : c'est un processus incarné, négocié année après année dans le concret des corps qui montent à cheval, des familles qui entretiennent les armures, des comités qui se réunissent dès janvier pour planifier l'été. Maintenir le festival, c'est refuser que la catastrophe ait le dernier mot sur le milieu – c'est affirmer, par l'acte même de la répétition rituelle, qu'une continuité est possible, que le fil n'est pas rompu.

Toutefois, cette continuité n'est pas une illusion réconfortante ni un retour au passé. Elle s'accomplit précisément en acceptant les transformations imposées par les catastrophes successives. La baisse démographique, la difficulté à mobiliser des bénévoles, la destruction par les catastrophes, ou encore l'impossibilité pendant cinq ans d'accéder au sanctuaire d'Odaka à cause de la contamination, cœur rituel originel du festival : autant de réalités empiriques que la communauté a dû intégrer, non pas pour abandonner le Nomaoi, mais pour le reconfigurer. La remédiance n'est donc pas ici synonyme de restauration d'un état antérieur : elle est le nom de ce processus par lequel une communauté s'inscrit dans une logique de continuité tout en forçant la reconnaissance lucide de ce qui a irrémédiablement changé. C'est dans cet espace tendu – entre mémoire et adaptation, entre fidélité aux ancêtres et réponse aux contraintes du présent – que se joue, de manière exemplaire, la recomposition du milieu à Minami-Sōma.

L'été se termine peu de temps après le Nomaoi. À travers les festivités d'*Obon*[80], la saison se referme dans une lumière douce, presque nostalgique. Ce temps suspendu, oscillant entre fête et recueillement, m'a offert une dernière vision du Japon estival : celle d'un pays où le sacré et le quotidien se rencontrent dans la clarté d'un soir tiède, où les corps dansants et les lanternes allumées forment un même souffle collectif. À Minami-Sōma, cette saison m'aura permis de comprendre que le milieu japonais ne se résume pas à une géographie ou à un paysage, mais s'incarne dans des rythmes – ceux du climat, des rituels, des gestes répétés. L'été, avec sa chaleur et son intensité, fut une porte d'entrée vers ce tissage complexe où les vivants, les ancêtres et les esprits du lieu coexistent.

Je dois retourner au Canada et revenir quelques mois plus tard – durant des temps plus froids – maintenant équipé d'un visa de recherche. Cela me privera de vivre l'automne, me forçant à sauter la collecte du riz et la préparation aux festivités de décembre. L'hiver approchant ramènera le silence, la rigueur du froid, et avec lui, un recentrement sur le rituel, la prière, la chaleur des intérieurs. C'est dans ce climat apaisé

[80] Ancrée dans la tradition bouddhique, cette période est aujourd'hui traversée par des pratiques à la fois religieuses, familiales et civiques. Il comporte aussi un versant festif et communautaire, incarné par les bon odori 盆踊り – ces danses folkloriques exécutées en cercle, au rythme des tambours et des chants. Bien qu'issues de traditions religieuses – autrefois tenues dans l'enceinte des temples –, ces danses revêtent aujourd'hui un caractère largement séculier.

que mon regard se tournera vers les prêtres shintō, gardiens discrets de l'équilibre entre les mondes. Leur rôle, moins visible durant les grands festivals, prend toute son ampleur dans la saison froide, quand le feu et la parole remplacent la danse et la musique. Le chapitre suivant s'ouvrira ainsi sur cette autre dimension du milieu : celle du recueillement et de la maîtrise des éléments, à travers notamment le *Hibuse Matsuri*, où le feu devient à la fois menace et purification. L'été se clôt dans la lumière des lanternes, et l'hiver s'annonce dans la lueur du brasier : deux extrémités d'un même cycle, où la vie du milieu continue de se renouveler, entre chaleur humaine et forces naturelles.

Chapitre 4 – Entre flamme et givre – 炎と霜のあいだ

Je suis revenu au pays du soleil levant à la suite de la session universitaire, à l'orée de l'hiver et de ses célébrations[81]. C'est vers la mi-décembre que je suis retourné à Minami-Sōma, prenant le temps de me réinstaller dans un nouvel espace : un *business hotel* plus central, situé à proximité d'une gare, facilitant mes déplacements au cours de cette saison plus lente, mais non moins féconde en observations. Ce nouveau séjour hivernal m'offrira davantage de temps pour approfondir ma compréhension de la ville et de ses quartiers, notamment celui de Kashima, que j'explorerai cette fois avec plus d'attention. Mon enquête sur le shintō se poursuivra également, il se renforcera avec de nouveaux apprentissages à travers les interactions quotidiennes, les rites de saison, et la participation à des événements marquants, tels que le *Hibuse matsuri*, festival emblématique de cette période plus froide.

C'est d'ailleurs ce qui frappe d'emblée à mon retour : une température plus clémente, plus douce pour ma peau canadienne. Enfin, je peux me mouvoir sans les contraintes de la chaleur accablante! Au-delà de ce climat qui m'est plus « naturel », ce sont surtout les retrouvailles avec celles et ceux qui, sans hésitation, continueront à soutenir cette recherche. Ces relations, nourries par des expériences partagées, façonnent peu à peu un savoir situé, vivant. Certaines choses changent, d'autres demeurent – une dynamique entre continuité et transformation qui caractérise aussi bien l'enquête que la saison. Le quartier de Kashima porte lui aussi ces deux visages : les rizières, vidées de leur eau et revenues à leur silence hivernal à visage brunâtre, offrent un paysage dépouillé qui tranche avec l'exubérance verte de l'été. Les gens, eux, semblent s'être recentrés sur l'intérieur – des maisons, des sanctuaires, des liens. Le chercheur que je suis, plus familier du terrain qu'à son premier passage, perçoit désormais ce que l'été dissimulait sous son agitation : une vie communautaire tissée dans

[81] Les questions de visa ont fait que j'ai dû revenir au Canada après l'été, et une charge d'enseignement à l'automne a permis de remplir les coffres pour un meilleur retour.

la lenteur, dans la répétition des gestes rituels, dans la chaleur discrète des intérieurs partagés. C'est à cette autre temporalité du milieu que ce second séjour m'a donné accès.

Dans ce chapitre, je continuerai de répondre à la question de recherche par un déplacement de regard : là où le chapitre précédent s'attachait à la chaleur estivale et à l'éclat spectaculaire du Nomaoi, celui-ci explore les formes plus discrètes, plus quotidiennes et plus intimes de la recomposition du milieu. L'hiver, avec son rythme ralenti et son retrait du monde extérieur, offre un accès privilégié à des dimensions du milieu que l'effervescence estivale tendait à masquer. C'est dans la temporalité froide des rituels du Nouvel An, dans la densité silencieuse des sanctuaires de Kashima, dans le geste patient de confection des *omamori*, dans un milieu dégagé de la verdure d'été, que se révèle une autre couche de la remédiance – non plus celle des grandes mobilisations collectives, mais celle de l'ordinaire ritualisé, du quotidien habité. En suivant les prêtres shintō dans l'ensemble de leurs activités, en arpentant les montagnes et le littoral de Kashima aux côtés d'un aîné de la communauté, je présente comment le milieu social se maintient par des liens de proximité et d'entraide, comment le milieu économique se reconfigure autour d'un territoire encore en reconstruction, et comment le milieu symbolique – porté par le shintō, les kami, les forêts et les rituels du feu – continue d'inscrire les habitants dans une relation vivante et signifiante à leur territoire. Ce faisant, ces éléments permettent de saisir que la remédiance n'est pas réservée aux moments de crise ou de grand rassemblement : elle se tisse aussi, patiemment, dans les gestes les plus ordinaires de l'hiver. Les premières journées seront marquées par une atmosphère festive, alors que débute le temps des Fêtes.

Le Nouvel An

Il peut toutefois être difficile, pour un anthropologue, de s'intégrer pleinement à une famille durant les célébrations hivernales dans une société où la famille nucléaire demeure le noyau principal des rassemblements (Aoyama et al. 2015). Ces moments, souvent vécus dans la sphère domestique, restent en grande partie inaccessibles à l'observation directe, du moins pour un chercheur étranger sans ancrage familial local. Pour mon cas, j'ai eu un accès partiel, alors que je n'ai pas eu l'occasion de partager un repas de Noël, une fête certes présente au Japon, mais d'une importance bien moindre

que dans les sociétés occidentales. Elle revêt ici un caractère plus commercial et romantique, célébrée davantage entre amis ou en couple qu'en famille. Je suivrai tout de même une tradition locale bien établie : celle de manger du poulet frit pour le souper de Noël. Malheureusement, il n'y avait pas de succursale de Kentucky Fried Chicken (KFC) à Minami-Sōma, mais l'esprit y était. Cette coutume, étonnante pour un regard occidental, remonte aux années 1970, lorsque la chaîne KFC a lancé une campagne publicitaire à grand succès intitulée *Kurisumasu ni wa Kentakkii!* (« Kentucky pour Noël! ») en 1974 (Bestor dans Springer 2019). Depuis, le poulet frit est devenu une forme de rituel festif pour de nombreux foyers japonais, parfois réservé longtemps à l'avance. C'est une tradition qui illustre bien la manière dont des éléments culturels extérieurs peuvent être réinterprétés et intégrés dans un contexte local, devenant au fil du temps des marqueurs de la saison.

De l'autre côté, j'ai pu participer plus intimement aux célébrations du Nouvel An, fête bien plus importante ici, marquée par un profond enracinement dans les traditions japonaises, religieuses et familiales. J'ai eu la chance de retrouver l'hôte qui m'avait accueilli durant l'été, et de partager avec sa famille ces instants précieux du soir du 31 décembre. Nous étions huit en tout : les deux grands-parents, mes hôtes, leur fille et son mari, ainsi que leurs trois enfants. J'étais ainsi la huitième personne – un invité temporairement greffé à cette grande famille – accueilli avec chaleur dans ce moment d'intimité partagée.

De telles réunions semblent fréquentes dans la région : nombre d'enfants ayant quitté Minami-Sōma pour travailler dans de plus grandes villes[82] reviennent auprès de leurs parents à l'occasion du Nouvel An. Ce qui l'est moins, en revanche, c'est qu'un couple ait trois enfants. Le Japon est aujourd'hui confronté à un important défi démographique[83], avec un taux de natalité parmi les plus faibles du monde. Les raisons en sont multiples : coût élevé de la vie, pressions liées à l'éducation, exigences

[82] Particulièrement Tokyo, pour sa grandeur inégalée sur Terre, et Sendai, pour sa proximité et en tant que centre du Tohoku.
[83] L'immigration faible est aussi à prendre à considération dans les problèmes qui sont lié au déclin démographique.

professionnelles, mais aussi des représentations sociales sur l'investissement requis pour bien élever un enfant dans une société fortement orientée vers la réussite (Harvey 2017).

C'est donc avec un certain étonnement que j'ai observé cette maisonnée animée par la présence de trois jeunes enfants. Voir une fratrie interagir, jouer, se chamailler, et partager les rituels familiaux du Nouvel An offrait une image vivante et rare de l'enfance dans le Japon contemporain. Cette immersion éphémère dans la vie domestique m'a permis de saisir, de l'intérieur, une facette plus intime et incarnée de la société, souvent absente des espaces publics où se déroule habituellement mon enquête.

Tous deux parents occupent un emploi : le père travaille dans une entreprise privée, tandis que la mère est engagée dans le système de santé. La fatigue accumulée au fil des semaines se manifeste rapidement au cours de la soirée. Après un excellent repas composé notamment de sashimi frais – mets de choix pour souligner l'importance du moment – ils s'accordent tous deux une courte sieste, histoire de puiser l'énergie nécessaire pour accueillir les douze coups de minuit. Ce relâchement, tout en douceur, contraste avec l'effervescence des enfants, visiblement peu affectés par la fatigue. La plus jeune, une fille énergique actuellement en école intermédiaire (*chūgakkō*), rayonne d'un enthousiasme communicatif. Elle en profite pour pratiquer un peu son anglais avec moi, mais toujours avec cette légèreté propre à l'enfance, sans pression ni formalisme. Ses deux frères, plus âgés, sont respectivement à l'école secondaire (*koukou*) et à l'université, ce dernier poursuivant des études en économie. Cette maison multigénérationnelle, animée par le va-et-vient de conversations et de rires, offrait une rare opportunité d'observer la vie familiale japonaise dans ce qu'elle a de plus ordinaire et de plus précieux – entre repos bien mérité, partage des mets et rituels, et les rythmes parfois dissonants des générations qui cohabitent.

Comme prélude à minuit, c'est la télévision qui occupe le devant de la scène, avec une programmation spéciale entièrement consacrée à la musique populaire. Contrairement aux émissions humoristiques qui marquent souvent les célébrations du Nouvel An au Québec – et auxquelles je suis davantage habitué –, l'ambiance ici est plus solennelle, voire un peu nostalgique, ponctuée de performances d'artistes en vogue. C'est une vitrine annuelle de la scène musicale japonaise, où se côtoient vedettes établies et

jeunes talents, dans un défilé savamment orchestré. Ce moment devient aussi un prétexte à l'échange intergénérationnel, alors que les enfants de la famille, bien plus au fait que moi de la culture pop japonaise, partagent leurs artistes favoris. Je reconnais quelques noms, en ai découvert d'autres – une brèche ouverte sur un monde que je connais, mais de loin, comme un écho familier mais flou. Alors que minuit approche, une tradition culinaire vient ponctuer l'attente : une soupe de nouilles, servie chaude, comme symbole de longévité et pour trancher avec l'année qui se termine. Le moment du décompte arrive enfin. Tous les regards se tournent vers l'écran. Les chiffres défilent à rebours. Dix, neuf, huit... puis le « bonne année »! Il est 0 h 00. Nous sommes maintenant le 1er janvier. La nouvelle année peut commencer.

Autour de minuit, les images à l'écran basculent vers un temple bouddhiste : on y voit la grande cloche être frappée dans le silence nocturne. Il s'agit du *Joya no kane* (除夜の鐘), une tradition marquant le passage symbolique à la nouvelle année par 108 coups de cloche, censés purifier les 108 désirs terrestres de l'être humain selon la cosmologie bouddhiste. Ce moment marque une transition : de la festivité populaire vers des gestes plus solennels et ancrés dans les traditions.

Peu après, je me rends avec mon hôte à deux sanctuaires locaux pour participer au *hatsumōde* (初詣) – la première visite au sanctuaire shintō de l'année. Les deux sanctuaires que nous visitons, tous deux appelés « Ise » (伊勢大御神上大神宮 et 伊勢大御神下大神宮), sont des lieux de culte importants pour les habitants du quartier. Malgré l'heure tardive, l'atmosphère est vivante. La place du sanctuaire est éclairée par les flammes d'un feu sacré qui réchauffe les fidèles rassemblés. Des prêtres shintō y accomplissent des rites de purification et de bénédiction, tandis que les visiteurs viennent prier, tirer une *omikuji* (prédiction de la nouvelle année), ou simplement saluer les kami pour leur demander protection, santé et prospérité. Une boisson chaude est servie à chacun : de l'amazake (甘酒), une liqueur à base de riz, semblable au saké, censée

apporter bien-être et santé[84]. Le goût légèrement sucré et épicé se mêle à la fraîcheur de la nuit, créant une ambiance feutrée, entre recueillement et convivialité.

Mais la relation aux kami ne se limite pas aux sanctuaires : elle se manifeste aussi dans l'espace domestique. À la maison, un soin particulier est apporté au nettoyage complet de l'habitation, ainsi qu'à celui du *butsudan* (仏壇) – l'autel bouddhiste – et du *kamidana* (神棚) – l'autel shintō –, qu'il soit intérieur ou extérieur. Ces gestes préparent la venue des esprits et des divinités dans un espace purifié. On installe aussi, à l'entrée des maisons, des décorations traditionnelles de pin et de bambou appelées *kadomatsu* (門松), symboles d'accueil pour les *kami* et les ancêtres. Ces ornements marquent le seuil entre l'année ancienne et la nouvelle, tout comme entre les mondes visible et invisible. Le lever du soleil du 1er janvier, nommé *Hatsuhinode* (初日の出), est lui aussi porteur de sens : il incarne la promesse d'un bonheur renouvelé, enveloppé dans les premières lueurs de l'année naissante.

Les jours qui suivent prolongent l'esprit du Nouvel An. Dès le matin du 2 janvier, je me rends au sanctuaire d'Ise pour assister à un rite de début d'année. L'ensemble m'est désormais familier : le déroulement du rituel, la présence de la communauté, les prêtres en habits traditionnels, l'architecture du sanctuaire, du *taiko* résonnant au loin. Pourtant, quelques variations subsistent : les paroles prononcées, comme toujours, s'accordent aux saisons et aux spécificités de la communauté présente. Après la cérémonie, un festin communautaire se tient dans la maison du prêtre, attenante au sanctuaire. On prend également un moment pour discuter d'un vieux cabanon situé tout près – une bâtisse de bois patiné, dont on dit qu'elle pourrait remonter à l'époque Edo, et qui aurait vu passer des samouraïs en titre. Mais les séismes n'épargnent rien : la structure, affaiblie de manière irréversible, est désormais vouée à la démolition. Parfois, les ravages d'une catastrophe prennent des années avant de se manifester pleinement. Ce constat mélancolique ne ternit cependant pas l'atmosphère du repas : on mange, on échange sur des sujets variés, et le temps coule doucement jusqu'à ce que la rencontre prenne fin peu

[84] L'otosô (お屠蘇) est une autre boisson de saké qui est servi pour le jour de l'an spécifiquement, qui est un symbole de longévité.

avant midi. Plus tard dans l'après-midi, je regagne mon hôtel, le cœur encore nourri de la chaleur de ces liens partagés.

Le soir du 1er janvier de la sixième année de l'ère *Reiwa*, les souvenirs douloureux du passé ressurgissent brutalement : un puissant séisme frappe l'ouest du pays, plus précisément la péninsule de Noto. La voix de la présentatrice du journal télévisé résonne avec une clarté inhabituelle – autoritaire, mais traversée d'un souffle d'inquiétude à peine voilé. Un ordre d'évacuation est lancé : un tsunami est redouté. Impossible de ne pas prendre au sérieux un tel message, tant les mémoires du 11 mars 2011 restent vives dans les esprits. Heureusement, cette fois, les vagues n'ont pas été catastrophiques. Toutefois, le tremblement de terre, à lui seul, a causé d'importants dégâts et fait plus de sept cents victimes. Dans les jours qui suivent, je suis témoin de gestes de solidarité : des collectes de fonds s'organisent pour venir en aide aux sinistrés. La compassion traverse les lieux, discrète mais sincère, témoignant d'un lien social national qui se ravive à travers l'épreuve.

Cette mémoire ressuscitée – entre douleurs ravivées et élans de solidarité – s'est prolongée sur plusieurs semaines. Elle m'a permis, à distance, d'observer les rouages de la réponse aux catastrophes au Japon, tout en approfondissant ma compréhension de ce territoire où j'étais situé, de son peuple et de son histoire. C'est dans cette continuité, entre observation et résonance, entre le local et le national, que s'inscrit mon immersion dans le quartier de Kashima.

Kashima : terre entre monts et mer

Le quartier de Kashima a été exploré plus intensément durant la saison froide, alors que le silence de l'hiver semblait résonner avec la quiétude de ce territoire. Nettement moins peuplé que son voisin Haramachi, cette différence démographique se manifeste dans un paysage moins densément bétonné, où les éléments naturels – champs, forêts, rivages – prennent une place centrale. Ils ne se contentent pas d'entourer la vie humaine : ils la portent, l'accompagnent, la soutiennent. Avec ses quelque 9 500 habitants en 2020[85], Kashima présente une faible concentration urbaine autour de sa gare ferroviaire, tandis

[85] https://www.city.minamisoma.lg.jp/portal/admin/tokeijoho/30512.html

que le reste du quartier est largement façonné par l'ouverture des champs, l'ondulation du littoral et la présence des montagnes et des collines. Situé plus au nord, le territoire a été en partie épargné par les retombées radioactives de la centrale nucléaire, située à quelques dizaines de kilomètres au sud. Pourtant, les séquelles du tremblement de terre et du tsunami de 2011 y demeurent visibles, inscrites dans les plis du paysage et dans la mémoire des habitants.

Le contexte radioactif, paradoxalement, a facilité la reconstruction à Kashima, en comparaison avec Haramachi, et plus encore avec Odaka. La zone, bien que durement frappée par les forces conjuguées du tremblement de terre et du tsunami, n'a pas été soumise à un ordre d'évacuation – même temporaire – ce qui a permis une certaine continuité dans la relation entre le territoire et ses habitants. Environ un tiers des habitations ont néanmoins subi des dommages, partiels ou totaux (Annexe 1, 7), rappelant que l'impact des catastrophes naturelles n'a pas épargné ce quartier. Si aucun décret officiel n'a forcé l'évacuation, plusieurs ont tout de même choisi de quitter les lieux, par prudence ou à cause des destructions physiques causées par la terre ou l'eau. Parmi les trois quartiers de la ville, Kashima est celui où la reconstruction m'est apparue la plus avancée : des montagnes jusqu'à la berge, en traversant les rizières du milieu, les signes de reprise sont visibles. Cette avancée n'en demeure pas moins marquée par les défis propres à une communauté à la démographie plus modeste.

J'ai eu la chance d'être accompagné, dans mon exploration de Kashima, par une personne ressource : un aîné respecté au sein de la communauté, auteur d'un guide local réalisé quelques années auparavant pour documenter la portion littorale du quartier. C'est également avec lui que j'ai pu parcourir les montagnes à l'ouest, recueillant récits, souvenirs, émotions et réflexions sur les défis passés et présents. Nos déplacements se sont faits en voiture, moyen plus sûr et adapté à ces terrains escarpés, peu hospitaliers pour les marcheurs amateurs. Ce relief accidenté a sans doute contribué historiquement à la protection du territoire sous l'autorité du clan Sōma. Plusieurs chaînes montagneuses séparent en effet la région côtière du reste de la préfecture, dont le mont Hayama (羽山) – littéralement « montagne-plume »[86] – et le mont Dōrokujinyama (堂六神山) –, dont le

[86] Le premier kanji peut avoir plusieurs sens, mais réfère souvent aux plumes ou aux oiseaux.

nom évoque une dimension bouddhique. C'est à travers ces hauteurs que passait autrefois la *shio no michi*, la route du sel, un ancien axe commercial essentiel dans cette géographie exigeante, reliant les communautés de l'intérieur aux rivages. À proximité de notre itinéraire se trouve également le mont Shiote – 塩手 –, littéralement « main du sel », dont le toponyme conserve en lui le souffle d'une histoire commerciale profondément enracinée.

Ce territoire a connu, au fil de son histoire, de nombreuses transformations, tant comme espace d'échange économique que comme lieu spirituel animé. Jadis zone de passage pour les marchandises, il fut, à une époque plus récente, un pôle touristique d'une certaine importance, soutenu par une population locale plus nombreuse qui en faisait vivre l'économie. Cette dynamique a toutefois été profondément altérée, notamment avec la construction du barrage de Mano, amorcée en l'an Showa 46 (1971) et achevée en l'an Heisei 3 (1991), qui a conduit à la formation du lac Hayama, situé dans la ville voisine d'Iitate. Durant cette période – et jusqu'à aujourd'hui –, la région montagneuse s'est progressivement vidée de ses habitants, suivant une tendance généralisée de dépeuplement des zones rurales au Japon, souvent en faveur des grandes villes comme Tokyo (Klien 2020). La baisse démographique, conjuguée à l'émergence de nouveaux pôles touristiques ailleurs à Minami-Sōma, a largement réduit l'attrait de ces lieux pour les visiteurs. Pourtant, en parcourant ces paysages, on découvre encore les empreintes d'un passé récent, marqué par la vie, le mouvement et les liens humains.

Au Japon, de nombreuses montagnes portent une charge symbolique profonde, associée à la présence de divinités, qu'elles soient bouddhistes ou shintō. Élevés vers le ciel, ces sommets sont perçus comme des lieux de proximité avec le divin, et leur ascension constitue une pratique spirituelle ancestrale. Le mont Fuji en est sans doute l'exemple le plus emblématique : selon les registres, le premier à l'avoir officiellement gravi serait le moine En no Gyōja, en l'an Tengi 2[87] (663) (Jouty et Odier 1999). C'était d'ailleurs l'un des sujets de discussion avec le prêtre du sanctuaire de Kashima-miko, alors qu'il m'expliquait que l'élévation physique vers les hauteurs s'accompagne d'un idéal

[87] Le calendrier impérial n'était pas officiel à cette époque.

d'élévation intérieure, faisant de l'effort et de la difficulté des chemins vers l'illumination (dans l'interprétation bouddhiste). Le caractère sacré des montagnes s'inscrit ainsi au cœur de l'histoire religieuse du Japon, du Fuji aux monts plus discrets, et ce, autant dans le bouddhisme que le shintō.

À Kashima également, les montagnes abritent des traces de cette sacralité. Parmi elles, le sanctuaire des Seize Bons Dieux (Jūroku Zenshin 十六善神) incarne cette relation entre lieu élevé et divin, tout comme d'autres sites où résident des kamis ou des figures bouddhiques. Plusieurs temples et sanctuaires, bien que difficilement accessibles – et que nous n'avons pu atteindre lors de cette journée – demeurent les témoins silencieux de cette relation symbolique entre la montagne, les entités spirituelles et les communautés humaines qui les vénèrent. Ici, ce ne sont pas uniquement des *kami* que l'on retrouve, mais bien un entrelacement typique du syncrétisme religieux japonais, mêlant bouddhisme, shintō et croyances locales. Cette cohabitation fluide, particulièrement manifeste dans les milieux ruraux et périphériques, éloignés des grands centres institutionnels, illustre une religiosité non hiérarchisée, marquée par la pluralité et l'adaptation. Ce tissu symbolique, autrefois dense, se voit néanmoins fragilisé par les effets du dépeuplement.

De retour des montagnes, nous avons également pu observer l'état des rizières. Certaines terres étaient encore en cours de restauration, comme en témoignaient les engins de chantier s'affairant à travailler le sol. La riziculture occupe une place centrale à Kashima, où les rizières composent une trame paysagère fondamentale. Dans la vallée où j'ai résidé, les terres avoisinantes étaient presque entièrement consacrées à cette culture, formant une mosaïque ordonnée de champs inondés l'été, dont le visage change au rythme des saisons, prenant la forme opposée de terre sans vie l'hiver. On y voit aussi plusieurs sanctuaires modestes associés à ces champs, alors que ces lieux sacrés dédiés aux kami sont nombreux sur l'ensemble du territoire nippon, entre autres avec les *inari-jinja* (稲荷神社) ou les *ta-jinja*(田神社). Le premier étant dédié à un kami très populaire – Inari – qui est associé au riz, et le deuxième est plutôt pour des sanctuaire des rizières sans être associé à un kami officiel du panthéon. On m'a raconté que le tsunami de 2011 avait atteint les rizières situées juste en contrebas de la maison, sans toutefois parvenir à

submerger l'habitation elle-même, légèrement surélevée. Cette modeste hauteur topographique avait suffi à préserver les murs, mais non les champs. Les terres avaient été abîmées, les réseaux d'irrigation endommagés, et il fallut, dans les mois et années qui suivirent, entreprendre un long travail de réparation afin de rendre à la riziculture sa vitalité.

Ces réseaux hydrauliques, discrets mais ingénieux, prennent la forme de canaux en béton, creusés en U, qui tracent des lignes géométriques à travers les champs. Leur régularité contraste avec l'irrégularité apparente du relief, révélant une logique fine d'adaptation au terrain. L'eau y circule par gravité, suivant des pentes souvent imperceptibles à l'œil nu, mais fondamentales à l'agencement du paysage. Car les rizières ne sont jamais tout à fait plates : même loin des flancs de montagne, une déclivité minime est indispensable pour permettre à l'eau de s'écouler, de se répandre, puis de s'accumuler là où elle est attendue. Un système de vannes et de trappes en métal ou en bois, souvent manipulé à la main, permet de guider ce flux selon un calendrier saisonnier et une logique communautaire. Chaque parcelle reçoit l'eau à son tour, dans une chorégraphie silencieuse mais rigoureuse, où l'eau devient à la fois outil technique, matière agricole, et présence animée du milieu. C'est tout un savoir hydraulique local qui s'exprime là, transmis à travers les générations, et profondément inscrit dans les gestes quotidiens. En suivant ces canaux et les ondulations du terrain, on peut littéralement lire la topographie de Kashima : un mouvement lent et continu vers l'est, vers l'océan. Et c'est ainsi que l'on rejoint la côte, cette berge transformée, lieu de rupture et de mémoire, que le paysage agricole effleure sans pouvoir tout à fait contenir.

En effet, lorsqu'on se rend sur la côte pour admirer l'infini du Pacifique, ce n'est pas l'horizon marin qui se donne immédiatement à voir, mais un obstacle massif : un mur. À Minami-Sōma, comme dans d'autres zones du Tōhoku reconstruites après 2011, l'accès direct à la mer est désormais médiatisé par une imposante structure de béton. Le mur côtier local – bien qu'il ne soit pas parmi les plus élevés de la région – suffit à limiter considérablement la vue et l'accès à l'océan. Ce n'est qu'en montant sur cette plateforme que le regard peut enfin se projeter vers l'horizon. J'ai moi-même parcouru ce mur à

bicyclette, observant l'étendue linéaire de cette fortification (voir photo), et prenant conscience de son rôle ambivalent.

Ce système de défense anti-tsunami repose sur une structure en deux temps. D'abord, une première ligne composée de blocs dissipateurs de vagues – *shōha burokku* (消波ブロック) – disposés en bordure de plage, qui servent à briser la force des vagues. Ensuite, derrière eux, s'élève le mur principal de béton, le *bōchōtei* (防潮堤), destiné à contenir l'énergie résiduelle du raz-de-marée. Ensemble, ces éléments forment une barrière physique conçue pour empêcher une répétition des drames vécus en 2011. Ces structures s'inscrivent dans une continuité stratégique contre les tsunami, alors qu'environ 43% du littoral est équipe de ces structures (Boret et Gerster 2021, 2).



Figure 9. – La côte et le nouveau mur

Toutefois, cette solution n'est pas sans controverse. Sur le terrain, les avis recueillis auprès des habitants sont partagés : certains y voient une protection nécessaire, d'autres une coupure symbolique avec la mer, vécue comme une perte paysagère, affective et identitaire. Cette ambivalence se retrouve également dans la littérature spécialisée, où plusieurs chercheurs ont remis en question l'efficacité et les

conséquences sociales de telles infrastructures. Déjà avant la catastrophe, des mesures de protection similaires s'étaient révélées insuffisantes pour protéger les populations côtières (Godzik 2013). Et après 2011, certains experts comme Nöggerath et al. (2011) ont souligné que la dépendance exclusive à des solutions technocentrées, sans repenser l'aménagement du territoire ni intégrer des avoirs scientifiques plus à jour sur les territoires locaux.

Ce que ne laisse pas deviner la photographie, c'est la présence encore discrète, mais résolument vivante, d'une troisième ligne de défense : une forêt en devenir. À la suite du séisme et du tsunami du 11 mars 2011, qui ont ravagé de larges étendues du littoral du Tōhoku, le *Great Forest Wall Project* a vu le jour – une initiative de reconstruction à la fois écologique, commémorative et tournée vers l'avenir. Cette pratique s'inscrit dans une adaptation de la stratégie anti-tsunami (Boret et Gerster 2021). Dans la continuité d'un ensemble de projets dits « verts » apparus au lendemain de la catastrophe, cette muraille végétale s'inscrit dans une tradition ancienne de forêts littorales servant de remparts naturels contre les colères de la mer. Porté par le docteur Akira Miyawaki, spécialiste de l'écologie forestière, le projet ambitionne de créer une barrière végétale ininterrompue de plus de 300 kilomètres le long de la côte pacifique, traversant notamment les préfectures de Miyagi, Iwate et Fukushima. Le projet a depuis changé de nom, pour devenir le *Chinju no Mori Project* – le projet de « forêt protectrice » ou « forêt tutélaire », avec des objectifs revus à la baisse.

L'idée d'une forêt comme gardienne des rivages n'est cependant pas nouvelle pour cette région. Déjà, à l'époque pré-moderne, les arbres étaient appelés à jouer un rôle protecteur contre les vents salés. C'est dans ce même esprit que le célèbre seigneur Date Masamune, figure marquante du Tōhoku du début du XVIIe siècle, aurait personnellement contribué à la plantation de forêts côtières, anticipant par sa vision à la fois stratégique et sensible, la portée écologique et symbolique de telles entreprises (Kikuchi 2011). La forêt qui bordait autrefois la côte était principalement composée de pins noirs du Japon (*Pinus thunbergii*), une espèce choisie pour sa relative tolérance au sel et à l'environnement marin (Inagaki et al. 2016). Toutefois, ses racines peu profondes la rendaient vulnérable face à la puissance destructrice d'un tsunami.

Aujourd'hui, dans le cadre des nouvelles plantations, ce sont des feuillus qui sont privilégiés – des essences aux racines profondes, pouvant s'ancrer à quatre ou six mètres sous terre au terme de quinze à vingt années de croissance (Boret et Gerster 2021, 6). À Minami-Sōma, la silhouette encore juvénile de ces arbres atteste de la jeunesse de la plantation, dont la canopée n'a pas encore atteint son plein déploiement. Cette troisième ligne de protection, vivante et évolutive, se distingue des barrières de béton par plus que sa matière : elle porte une mémoire, un lien avec les pratiques anciennes et une relation plus intime avec le territoire.

Rots (2021) replace ce type d'initiative dans un cadre plus large, hérité de l'après-guerre, où certains courants intellectuels – notamment nationalistes – ont promu l'image du Japon comme une « civilisation de la forêt »[88]. Cette vision idéalisée, portée par des récits culturels et politiques, n'est pas exempte de tensions. L'auteur met en lumière les frictions qui émergent lors de la mise en œuvre de tels projets écologiques, opposant parfois politiciens, habitants, scientifiques ou représentants d'intérêts économiques. Ces divergences, loin d'être nouvelles, s'inscrivent dans la continuité des conflits entourant la gestion du territoire et des ressources depuis l'ère de la reconstruction d'après-guerre.

Si les milieux naturels ont été profondément transformés – voire détruits – par les impératifs d'une économie capitaliste, ils demeurent des composantes essentielles du milieu de vie au Japon. Ces êtres d'écorces, de sève et de feuilles, que sont les arbres, conservent une centralité symbolique, affective et écologique dans l'imaginaire collectif. C'est aussi ce qui transparaît à Minami-Sōma, où l'accès à la nature – qu'elle soit verte ou bleue – reste un enjeu tangible. La reconfiguration du territoire post-catastrophe ne peut faire l'économie de ces attachements. Toute tentative de réaménagement, aussi bien intentionnée soit-elle, ravive les tensions entre mémoire, usages et aspirations futures. Le milieu économique local, ancré dans les ressources naturelles et les rapports sensibles au lieu, se voit ainsi redéfini à travers le prisme d'une nature à la fois ressource, refuge et repère.

[88] Comme l'auteur le rappel aussi, cette caractérisation de « *forest civilisation* » peut facilement être critiqué lorsqu'on se penche sur l'industrialisation qui a nécessité la mise à mort de forets à des fins capitalistes.

Des montagnes jusqu'à la mer, mélangeant technique et visions du monde, nous voyons un rapport intime entre l'habitant et le territoire habité. Ce lien est complexe, mais un élément qui peut sembler si simple ressort : tant que ce lien existe – donc que le territoire est habité – il y aura toujours une manière de l'habiter. Toutefois, que ce soit la baisse démographique dans les montagnes qui s'était amorcée bien avant 2011, ou celle du littoral précipitée par le tsunami et la contamination radioactive, la diminution de population apporte des défis importants.

La médiance ne flotte pas dans l'abstrait : elle se tisse dans des corps présents, dans des gestes répétés, dans des regards posés sur un paysage familier. Lorsque ces corps se raréfient – lorsque les jeunes partent vers les villes, lorsque les anciens disparaissent sans être remplacés, lorsque des quartiers entiers restent vides pendant des années –, c'est le rapport au milieu lui-même qui se fragilise. Les canaux d'irrigation que plus personne n'entretient, les sentiers de montagne que plus personne ne fréquente, les sanctuaires que plus personne ne nettoie : autant de médiations qui s'effacent lentement, emportant avec elles une part du sens que ce territoire portait. À Kashima, cette fragilité est palpable. Le territoire, bien qu'encore habité, porte les cicatrices d'une présence humaine amincie – et avec elle, d'une médiance qui doit sans cesse se réinventer avec moins de mains, moins de mémoires vives, moins de continuité intergénérationnelle pour la soutenir. C'est peut-être là l'un des défis les plus profonds que pose la catastrophe de 2011 à Minami-Sōma : non pas seulement la destruction des infrastructures ou la contamination des sols, mais l'effilochement progressif du tissu humain sans lequel aucune remédiance durable n'est possible.

Ces réflexions sur la nature et la population dans l’après-catastrophe s’intègrent à un ancrage symbolique et territorial local plus large : celui du shintō. Au fil de mes séjours à Minami-Sōma, ce sont les prêtres locaux qui m’ont initié à une manière d’habiter le monde où les arbres, les pierres, les rivières et les montagnes ne sont pas de simples éléments du paysage, mais les expressions vivantes d’un cosmos habité. L’apprentissage de cette cosmologie m’a permis d’entrevoir comment, au-delà des politiques de reconstruction, se tisse une relation plus intime entre les humains, les kami, et un territoire éprouvé mais toujours vibrant.

L’apprentissage du shintō

Ce séjour sur les terres côtières de Minami-Sōma fut aussi un moment d’initiation aux pratiques du shintō. Mon intention méthodologique était de suivre les prêtres dans l’ensemble de leurs activités, qu’elles soient rituelles, sociales ou plus quotidiennes. Cette démarche m’a permis de saisir les multiples facettes de leur emploi du temps, incluant des engagements qui dépassaient les seules fonctions liturgiques : tâches administratives, rencontres locales, visites informelles. À d’autres occasions, l’apprentissage prenait une forme plus lente, tissée au fil des heures dans le cadre de longues discussions. Ces échanges, souvent généreusement étirés sur une demi-journée ou davantage, ne relevaient pas seulement d’une transmission de savoir : ils faisaient partie intégrante du rôle même du prêtre, qui consiste aussi à entretenir un lien de parole avec les membres de la communauté. Mon statut d’étranger – *gaikokujin* (外国人)[89] – m’a peut-être valu une attention particulière, mais ces conversations prolongées ne m’étaient pas réservées. Elles apparaissent comme un élément central du travail sacerdotal : être disponible, écouter, parler, parfois sans autre urgence que celle de maintenir vivant le fil invisible du lien social.

L’écoute attentive et l’échange ouvert sur une vaste gamme de sujets avec toute personne qui en ressent le besoin constituent un aspect du travail sacerdotal rarement mis en lumière dans les ouvrages et articles consacrés au shintō. Pourtant, cette dimension m’est apparue comme centrale dans l’organisation quotidienne des prêtres. Elle s’inscrit comme un véritable « service » rendu à la communauté, très important pour le milieu social local, souvent sans horaire fixe ni contrepartie financière. Ces conversations, qu’elles soient impromptues ou planifiées, peuvent être brèves, mais il n’est pas non plus rare qu’elles s’étendent sur plusieurs heures, autour d’un café, d’un thé, ou parfois d’un verre d’alcool partagé. Ce travail relationnel, exigeant par sa durée et par l’attention qu’il requiert, offre aux prêtres une fenêtre précieuse sur la vie sociale : il leur permet de sentir les ambiances, de capter les préoccupations, de recueillir les récits de joies comme de peines, de douleurs muettes comme de petites victoires quotidiennes.

[89] Le terme gaijin (外人) était aussi utilisé par certains habitants. C’est un terme considéré plus familier et moins poli.

À travers ces échanges, les prêtres incarnent un véritable pivot communautaire, jouant un rôle d'autant plus crucial dans ce Japon rural et périphérique, éloigné des grands centres urbains où les réseaux sociaux et institutionnels se multiplient. Ici, le sanctuaire demeure un lieu d'ancrage, et le prêtre, un confident autant qu'un officiant.

L'intensité de l'emploi du temps des prêtres m'a peut-être permis, en retour, de trouver plus aisément ma place en tant qu'aide ponctuelle, mais bienvenue. À plusieurs occasions, j'ai été invité à participer à des tâches préparatoires, contribuant ainsi modestement au bon déroulement de leurs activités. L'un de ces moments fut le nettoyage d'un sanctuaire dédié à Amaterasu, à la veille de la visite d'un groupe scolaire[90]. Il s'agissait de balayer les marches de pierre, de ramasser les branches tombées dans l'enceinte boisée, et de purifier le *temizuya* – ce bassin rituel où l'on se lave les mains et la bouche avant de s'approcher du kami. D'autres fois, mon aide fut sollicitée pour la mise en place matérielle des cérémonies : transporter des objets, disposer avec soin les éléments rituels aux bons endroits, veiller à ce que l'espace sacré soit prêt à accueillir le rite. Dans certaines circonstances, cette contribution s'étendit à des tâches plus importantes, participant ainsi, à ma mesure, au tissu concret des gestes et des rythmes qui soutiennent la vie rituelle du sanctuaire.

Parmi ces services, j'ai eu l'occasion de participer à la confection des fameux *omamori* (お守り) – ces petits talismans porte-bonheur que l'on distribue tant dans les sanctuaires shintō que dans les temples bouddhistes – à l'occasion d'un rite lié aux samouraïs, précédant le festival du Soma Nomaoi. Un *omamori* peut être fait à la main[91], dans un geste mêlant soin, patience et solennité : ici réalisé en papier, alors que la plupart sont enveloppés de soie brodée de symboles et de caractères colorés. Sur la face avant, l'amulette porte les armoiries du sanctuaire. Mais c'est au verso, dissimulé sous plusieurs couches de papier, que réside l'essence spirituelle de l'objet : le nom du *kami* auquel il est consacré. Pour ma part, j'ai collé délicatement un feuillet portant l'inscription

[90] L'école mentionnée ici était une institution privée. Conformément à l'article 20 de la Constitution japonaise, qui garantit la liberté de religion tout en imposant une stricte séparation entre les institutions religieuses et l'État, les écoles publiques ne peuvent légalement organiser de visites à caractère religieux, telles que celles impliquant des sanctuaires shintō. Ce type de sortie scolaire n'est donc envisageable que dans le cadre d'établissements privés.

[91] De nos jours, plusieurs sont fait industriellement.

« Amaterasu-Ōmikami », déesse solaire du panthéon shintō, avant qu'une ultime enveloppe ne vienne sceller sa présence divine dans la matière.



Figure 10. – Amulette du sanctuaire Ise-ô-mikami (2023)

Ce geste, en apparence anodin, renvoie à la structure même du sanctuaire shintō : à l'arrière du bâtiment, dissimulé au regard du public, se trouve le *honden*, l'espace le plus sacré, lieu d'habitation du *kami*. Cet espace est protégé, voilé, inaccessible. De manière analogue, l'amulette recèle en son cœur un sanctuaire en miniature : un secret enveloppé de couches, que l'on porte sur soi sans jamais l'ouvrir. Elle devient un fragment d'invisible, chargé de présence. Ces *omamori*, une fois confectionnés, seront remis aux guerriers du Sōma Nomaoi, qui les porteront durant le festival comme des talismans protecteurs. À travers ce petit geste – coller, plier, sceller – j'ai pu contribuer, modestement mais concrètement, à la continuité du rituel. Une forme discrète de participation, presque imperceptible, mais qui tisse un lien intime avec cette tradition vivante et incarnée.

Un autre service important auquel j'ai eu l'occasion de contribuer fut la distribution des *kifuda* (木札) aux membres de la communauté dans les jours suivant le Nouvel An. Le *kifuda* est fabriqué en bois (*ki* 木) et c'est un talisman représentant le *kami* du sanctuaire. À la différence des *omamori*, qui sont destinés aux individus, le *kifuda* est conçu pour protéger la maisonnée tout entière. Il est généralement placé sur le *kamidana*,

un petit autel shintō domestique installé dans les foyers. Dans le cas présent, les habitants avaient passé commande de *kifuda* – en plusieurs tailles selon les préférences – pour inaugurer la nouvelle année sous la protection du *kami*. Ils étaient invités à venir les récupérer et à régler leur offrande directement au sanctuaire. Ces talismans sont intégralement fabriqués sur place : le bois est coupé, travaillé, assemblé, puis inscrit à la main par les prêtres[92]. Mon rôle, ce jour-là, consistait à accueillir les visiteurs et à leur remettre leur *kifuda*, pendant que les prêtres officiaient dans d'autres sanctuaires de la région. Ce fut une participation modeste, mais précieuse, au maintien du lien entre sanctuaire et communauté à un moment symboliquement fort du calendrier rituel.

Au-delà des actions directement liées aux pratiques shintō, j'ai également accompagné les prêtres dans une variété d'activités à caractère laïc. Leur engagement dépasse en effet la seule sphère religieuse pour embrasser une véritable fonction communautaire. Cette ouverture m'a permis de participer avec eux à une multitude d'événements à Minami-Sōma : des cours de musique traditionnelle, une activité de géologie destinée aux enfants, ou encore la reconstitution d'un four ancien datant de l'époque Nara (710–794). Ces moments illustrent la porosité entre les domaines du sacré et du profane dans la vie quotidienne des prêtres. Et ce n'est bien sûr pas moi seul qui apprenais dans ce contexte. Les prêtres eux-mêmes manifestaient un réel plaisir à découvrir leur environnement, son histoire, sa géologie, ses pratiques culturelles. Leur participation à ces événements était autant une occasion d'apprentissage que de transmission, nourrissant un dialogue vivant entre leur savoir rituel et les multiples savoirs du milieu.

Ce séjour dans le quotidien ecclésiastique et mondain des prêtres a apporté une lumière précieuse sur leur rôle à la fois social et symbolique à l'échelle locale. Loin d'être confinés à la seule conduite des rites, les prêtres shintō apparaissent comme des figures-pivot au sein de leur communauté : médiateurs entre les hommes et les *kami*, mais aussi entre les habitants eux-mêmes, entre passé et présent, entre savoirs rituels et connaissances profanes. Leur présence discrète, mais constante, tisse un lien de

[92] Dans bâtiment à côté de la maison du prêtre. Des personnes de la communauté ont aussi aider à la confection.

continuité dans un monde en recomposition. Par l'écoute, la parole, la fabrication d'amulettes ou la participation à des activités éducatives, ils incarnent une forme d'ancrage symbolique dans un milieu marqué par les séismes, les déplacements et les ruptures. En m'insérant dans leur rythme, j'ai entrevu une manière d'habiter le monde, faite de gestes simples, de présences attentives et de médiations silencieuses – une manière de faire communauté, au-delà du visible. D'autres pratiques – normalement normaux – prennent aussi une plus grande place dans la région, comme les rites de pré-constructions.

Le *jichinsai* (地鎮祭)

J'ai eu l'occasion d'assister à un rite de purification et d'ancrage territorial, le *jichinsai* – communément désigné en anglais par l'expression *ground breaking matsuri* –, officié par le prêtre du sanctuaire Kashima-miko. Ce rite constitue l'un des quatre offices que ce dernier doit accomplir en cette journée qu'il qualifie lui-même de tranquille. Je le rejoins, lui et son épouse, au sanctuaire afin de les aider à charger dans le véhicule les objets rituels nécessaires à la cérémonie, avant de nous rendre ensemble sur le lieu de la future construction. Car c'est là, sur cette terre encore nue que l'on s'apprête à transformer, que le rite prend corps : directement à l'endroit précis où s'élèvera l'édifice. L'objectif en est double – pratique et métaphysique à la fois : solliciter la bienveillance du *kami* pour assurer la protection des travaux de construction, mais aussi celle des années d'habitation qui suivront, inscrivant ainsi la future demeure dans une relation d'alliance avec les puissances du lieu.

Arrivés sur place, nous retrouvons la famille propriétaire ainsi qu'un représentant de l'entreprise de construction. Les préparatifs s'engagent sans tarder : on installe devant le terrain un autel portatif dressé pour l'occasion que l'on garnit des offrandes rituelles d'usage. L'espace sacré est délimité par une corde formant un rectangle, dont chacun des quatre coins est marqué d'un fanion aux couleurs distinctes : le bleu pour le printemps, le rouge pour l'été, le blanc pour l'automne, le noir pour l'hiver – figure spatiale du cycle annuel des saisons, qui inscrit le site dans la ronde du temps avant même que la construction ne commence. À côté de l'autel, on façonne une petite butte de terre surmontée d'un fanion jaune, couleur de la terre elle-même, qui servira de support à un

geste fondateur : une première pelletée symbolique, premier contact rituel entre l'humain et le sol qu'il s'apprête à transformer.

La forme du rite suit le protocole shintō standard, d'une durée d'environ trente minutes, scandée à son ouverture comme à sa clôture par les battements du tambour – pulsation qui marque le seuil entre le temps ordinaire et le temps sacré. Au fil de la cérémonie, le prêtre bénit et purifie successivement les quatre coins du terrain, parcourant ainsi l'espace dans son entièreté avant que la construction ne vienne en redessiner les contours. Vient ensuite le moment de l'offrande du *tamagushi* – la branche de *sakaki* – que la famille et le représentant de l'entreprise sont invités à présenter à tour de rôle. De jeunes enfants sont également présents, et la mère prend soin de guider leurs gestes, initiant ainsi les plus petits aux formes du rapport au sacré que le rite perpétue.

Ce rite – simple dans sa forme, continu dans sa logique avec l'ensemble des pratiques shintō – acquiert une résonance singulière dans le contexte post-catastrophe, là où le séisme et le tsunami ont détruit un grand nombre de bâtiments. Au moment de reconstruire, nombreux sont ceux qui font appel à ce type d'office : non pas par obligation, mais par attachement à une relation au lieu que le désastre n'a pas effacée. Le prêtre lui-même souligne l'importance persistante de cette pratique dans la région – témoignage d'une demande qui dit quelque chose de l'état du milieu et de ceux qui le réhabitent. Le *jichinsai* inscrit ainsi les prêtres au cœur des efforts de reconstruction, non comme techniciens du bâti, mais comme médiateurs d'un lien : celui qui unit les habitants aux kami qui peuplent ce milieu partagé. Malgré la cadence souvent précipitée des chantiers, le rite ménage un temps d'arrêt, une attention portée à la terre que l'on touche – manière de reconstruire non seulement des murs, mais aussi une présence au lieu. Mais la terre n'est pas le seul élément à apprivoiser. Il en est un autre, plus vif et moins docile, que les habitants de Minami-Sōma entretiennent avec une vigilance ancienne : le feu.

Le feu : danger ou allié?

À ma grande surprise, c’est l’élément du feu qui s’est imposé comme le marqueur le plus saillant de l’hiver partagé à Minami-Sōma. La première manifestation en est un rituel civil : la cérémonie de montée à l’échelle (*hashigonori*), organisée à des fins de prévention des incendies. Bien qu’elle relève de la sphère municipale – orchestrée par

les pompiers du quartier d'Odaka – cette performance s'inscrit pleinement dans les festivités du Nouvel An du sanctuaire d'Odaka, révélant ainsi une porosité entre le sacré et le civique. L'événement rassemble un éventail d'acteurs : travailleurs du secteur de la construction, fonctionnaires municipaux, sapeurs-pompiers, enfants et familles du quartier, mais aussi des visiteurs venus d'autres districts, sans oublier la présence attentive de la presse locale. Ce tissage de présences donne à la cérémonie une texture à la fois communautaire et solennelle, où la vigilance face au feu se mêle à la célébration du renouveau.

Le déroulement de cette journée tisse habilement des éléments d'ordre cérémoniel et d'autres relevant du rituel, créant une atmosphère où la solennité côtoie l'expression symbolique. Dans un premier temps, c'est la dimension cérémonielle qui prédomine : pompiers en uniforme et élus locaux prennent place en rang, dans une mise en scène ordonnée de la parole publique. Les discours échangés inscrivent l'assemblée dans le cycle du nouvel an, en formulant des vœux de prospérité – mais surtout, d'une année exempte d'incendies. Car c'est bien là le cœur de cette rencontre : rappeler, à travers la parole et le geste, la vigilance nécessaire face à cet élément ambivalent qu'est le feu, capable à la fois de réchauffer et de ravager. Pour renforcer ce message, des performances sont présentées : d'abord des danses d'ouverture, puis un enchaînement de démonstrations centrées sur l'échelle – objet emblématique du pompier, dont l'usage remonte à l'époque d'Edo, époque où la lutte contre les incendies constituait déjà une affaire publique d'envergure (le bois était le matériel principal des villes).

Le lien avec l'époque d'Edo s'amorce par l'introduction de chants et d'une danse issus de cette période féodale, donnant d'emblée à la cérémonie une profondeur historique. Les chants, appelés *kiyari* (木遣り), étaient autrefois entonnés par des travailleurs manuels – bûcherons, charpentiers ou porteurs – pour coordonner leurs efforts. Ces vocalisations rythmées, bien que nées du labeur quotidien, portent une valeur patrimoniale forte : elles furent d'ailleurs mises à l'honneur lors de la cérémonie d'ouverture des Jeux olympiques de Tokyo en 2020[93], signe de leur reconnaissance à l'échelle nationale. Quant à la danse, elle mobilise l'usage du *matoi* (纏), un drapeau aux

[93] https://mainichi.jp/articles/20210723/k00/00m/050/248000c

allures de sablier, emblème visuel qui servait à identifier les différentes brigades de pompiers durant l'époque d'Edo. Ces *matoi* étaient brandis en hauteur lors des interventions afin de signaler la position de l'unité et de guider les compagnons dans la fumée. Ensemble, le chant et le drapeau dansé préparent l'atmosphère : ils transportent le public dans un passé réactivé, un passé où la lutte contre le feu était déjà une affaire d'honneur et de coordination. La performance principale peut alors prendre place dans ce cadre symbolique soigneusement tissé.

La pratique de la montée à l'échelle puise elle aussi ses racines dans une fonction utilitaire : à l'époque, les pompiers s'en servaient pour observer l'état des lieux en pleine intervention, afin d'évaluer la propagation du brasier depuis les hauteurs. Au fil du temps, cet acte pragmatique s'est métamorphosé en une performance, à la fois sportive par l'effort physique qu'elle exige, et artistique par la précision chorégraphique de ses gestes. Cette discipline requiert une grande maîtrise technique : un seul faux mouvement peut entraîner une chute, voire une blessure grave. L'équipe de performeurs se divise en deux corps complémentaires : à la base, les stabilisateurs soutiennent l'échelle à l'aide de solides étais de bois; tandis que les acrobates, s'élançant avec l'agilité de singes sacrés, gravissent la structure pour adopter des postures stylisées, formant de véritables sculptures humaines, éphémères mais saisissantes. Précision, confiance mutuelle, force et souplesse sont les vertus cardinales de ces pompiers-artistes. Le public, suspendu au moindre geste, retient son souffle ; puis, lorsque le mouvement cesse et que la figure prend forme dans une immobilité tendue, les acclamations jaillissent comme un relâchement collectif.

Après près d'une heure de performances au total, la cérémonie glisse vers une séquence plus explicitement inscrite dans la tradition shintō. Ce glissement n'est pas une rupture, mais plutôt un enchaînement fluide, illustrant la porosité habituelle entre les pratiques civiles et les gestes rituels au Japon – une hybridité qui donnerait le vertige à quiconque chercherait à classer les événements selon une taxonomie stricte. Vient alors le moment festif de la *mochimaki* (餅まき), où l'on lance au public des *mochi* et des pièces de yen. Ce geste, joyeusement désordonné, vise à susciter la bonne fortune, en particulier à l'aube d'un nouveau cycle, comme celui que marque le Nouvel An. Il convient de

rappeler que le *mochi*, galette de riz gluant, condense à lui seul une forte charge symbolique : fait de riz – aliment sacré par excellence dans la culture japonaise – il est porteur d'abondance, de pureté et de renouveau. La pluie de riz et d'argent scelle ainsi, dans une effervescence populaire, la jonction du sacré et du quotidien.

L'événement achevé, chacun retourne à ses occupations, et moi-même je regagne la tranquillité de ma chambre d'hôtel. Pourtant, l'écho de la prévention ne s'éteint pas avec la fin de la cérémonie. Dans les jours qui suivent, les haut-parleurs municipaux – ces voix omniprésentes disséminées dans l'espace urbain – diffusent des messages rappelant à la population la vigilance nécessaire face aux risques d'incendie. Ces annonces, formulées dans un ton calme mais ferme, rappellent que la menace du feu persiste au-delà du spectaculaire. De tels messages ne sont d'ailleurs pas rares, sans être quotidiens : ils ponctuent le calendrier local, qu'il s'agisse de prévenir les départs de feu en hiver, les coups de chaleur estivaux, ou d'avertir la population en cas d'urgence. Ce système de diffusion sonore, à la fois discret et enveloppant, fait partie intégrante de l'infrastructure de prévention – un filet sonore tissé dans le quotidien, prêt à s'activer à tout moment pour protéger les vivants.

Ainsi, même lorsque le froid de l'hiver semble réduire les risques d'incendie, le feu demeure une menace latente que l'on cherche activement à conjurer. La prévention ne connaît pas de saison ; elle s'inscrit dans la continuité d'une attention portée au vivant et à ses fragilités. Des dispositifs institutionnels aux pratiques rituelles, une vigilance diffuse prend forme, nourrie à la fois par la mémoire des désastres passés et par le désir de les éviter. C'est dans cet esprit qu'un matsuri hivernal, tenu dans le quartier de Kashima à Minami-Sōma, s'inscrit pleinement dans cette logique de prévention : un festival shintō dédié à l'apaisement du feu, conjuguant spiritualité, mémoire et protection collective.

Le *Hibuse matsuri* 火伏祭り

S'inscrivant dans les traditions du Nouvel An du quartier de Kashima, le *hibuse matsuri* conjugue un passé mythique aux résonances profondes et une vitalité présente qui ne se dément pas. Sa préparation s'amorce dès décembre : un mois durant, le prêtre du sanctuaire Kashima-miko et sa famille, l'association touristique, les représentants de

quartier, les artisans et entreprises responsables des costumes et du matériel, les volontaires, les pompiers ainsi que la police se mobilisent à leur manière pour donner forme à la célébration. À mesure que la date approche, l'effervescence gagne le quartier : l'installation des lieux rituels et festifs s'étend à la trame urbaine de Kashima, transformant temporairement l'espace quotidien en scène de mémoire et de protection. Si des matsuri comparables se tiennent ailleurs au Japon – à Hitaka (Iwate) ou encore à Odawara (Kanagawa) – chacun demeure intimement enraciné dans l'histoire locale qui lui confère singularité et légitimité. Celui de Kashima, particulièrement ancien, puise ses origines dans un récit mythique qui continue de nourrir son sens et sa force symbolique.

Il y a plus de douze siècles, à la charnière de l'époque de Nara et de celle de Heian, un incendie ravagea le sanctuaire de Kashima-miko. Cet événement fondateur inscrit les origines du *hibuse matsuri* dans un Japon antérieur de plusieurs siècles à l'ère féodale. À cette époque, les conflits locaux étaient fréquents et les paysans pouvaient croiser sur leur route des bandits, attirés notamment par les ressources de la région. Celle-ci possédait en effet une production de sable ferreux et d'armes qui en faisait un lieu stratégique, convoité et vulnérable aux incursions. Un jour, des pillards mirent volontairement le feu au sanctuaire : le bois, matériau de construction omniprésent, se transforma en proie facile pour les flammes, et un brasier dévastateur s'ensuivit. Face à ce désastre, le prêtre d'alors se tourna vers les kami, multipliant les prières pour conjurer la destruction. L'aide, dit-on, arriva sous une forme singulière : des cerfs surgirent, portant dans leur bouche des bambous gorgés d'eau, et parvinrent ainsi à éteindre l'incendie. Depuis lors, le cerf demeure l'animal emblématique du sanctuaire, rappelant à la communauté la mémoire de ce salut miraculeux.

Ce récit s'enracine dans un terreau historique et matériel bien réel. Tel que déjà mentionné, la région de Kashima fut un centre de production de sable ferreux. Les traces de cette activité ne se limitent pas à la mémoire religieuse : elles sont également attestées par les vestiges archéologiques conservés et présentés au musée de la ville. L'existence d'une telle industrie métallurgique et la présence de brigands à l'époque appartiennent ainsi à une réalité tangible. Le mythe s'élabore donc sur une trame historique concrète, enrichie d'un élément (sur)naturel – l'intervention des cervidés venus prêter secours au

prêtre shintō. Mais même cet ajout merveilleux demeure d'une certaine sobriété, sans l'extravagance que l'on retrouve dans d'autres récits mythologiques. Ici, le miracle se loge dans une proximité discrète entre les vivants, humains et non humains, plutôt que dans le grandiose.

Les protagonistes de ce récit appartiennent tous au registre du réel et de l'histoire locale. Seules les actions prêtées aux cerfs relèvent de l'extraordinaire. Dans la logique shintō, toutefois, cet élément ne saurait être perçu comme une rupture : l'animal, envisagé dans une perspective animiste, devient l'intermédiaire qui relie le prêtre humain aux kami. Ce n'est pas la divinité elle-même qui éteint le feu, mais ses émissaires de chair et d'os, porteurs d'une efficacité vitale. Une telle articulation entre l'humain, l'animal et le divin occupe une place décisive dans la cosmologie shintō, et le *hibuse matsuri* en constitue une expression tangible, réactualisée chaque année dans le rituel. Ce mythe, en somme, s'ajoute aux multiples témoignages de ces liens inter-espèces, auxquels nous reviendrons de manière approfondie au chapitre six.

Pour mettre en contexte, le prêtre Mori-san de Kashima-miko, qui est le prêtre principal de ce sanctuaire, décrit ainsi le milieu d'époque qui explique la pratique et l'objectif contemporain :

> Autrefois, les toits étaient en chaume... l'éclairage se faisait à la bougie. Les incendies étaient fréquents, les toits s'enflamment facilement, et l'hiver, avec la sécheresse, le risque augmente. Alors asperger les toits d'eau en hiver, en marchant, c'est une mesure de prévention incendie qui a sa logique. […] Sans rien, l'humain oublie l'incendie [passé]. En le faisant chaque année, ça crée une prise de conscience, une vigilance envers le feu. C'est important de le faire chaque année. La fête est ainsi profondément ancrée dans la vie quotidienne. [7]

Pour le festival de cette année, tout débute le samedi 13 janvier, vers 17 h 30, alors que l'hiver laisse déjà le ciel s'assombrir et que le soleil s'efface derrière un voile pâle, cédant la place à la nuit. Les participants se rassemblent dans l'enceinte du sanctuaire, vêtus d'un habit léger d'été – port singulier dans la rigueur hivernale. Autrefois réservé aux hommes, le matsuri reflète aujourd'hui un changement des mœurs : un groupe de femmes y prend également part, seules leurs tenues diffèrent, plus épaisses et adaptées au froid mordant. Autour d'eux se presse une foule de soutiens, de curieux et de proches venus encourager les acteurs de la fête. On m'offre à mon tour un habit, m'invitant à

partager l'expérience avec la communauté qui consent, le temps d'une soirée glaciale, à sacrifier son confort pour la force du rituel.

Un petit cortège franchit alors le seuil du sanctuaire, où un premier rite ouvre officiellement le matsuri. Là, le feu, soigneusement maîtrisé, est mobilisé comme puissance purificatrice : il brûle les impuretés et ouvre l'espace rituel. En ce sens, il rejoint l'eau dans son rôle de purification, et l'un comme l'autre sont convoqués dans ce festival qui célèbre autant la prévention que la protection. Pour le reste, la cérémonie s'inscrit dans la continuité des pratiques shintō observées ailleurs : gestes codifiés, paroles adressées aux kami, mais orientées ici de manière singulière vers l'invocation de la prévention des incendies.

Une fois le rite initial accompli, nous nous retrouvons tous à l'extérieur. Deux amulettes nous sont remises : une petite en papier et une autre, plus grande, en bois, que l'on porte autour du cou. Toutes deux offrent une protection rituelle, mais celle en bois se distingue par son raffinement symbolique : elle représente un cerf, emblème du sanctuaire, orné d'un *matoi* – l'étendard des pompiers – et tenant une feuille de bambou entre ses lèvres. Au revers figurent des inscriptions qui condensent les souhaits du festival : au centre, le nom du sanctuaire 鹿島御子神社 (*Kashimamiko Jinja*), en haut à droite 家内安全 (*kanai anzen*, « sécurité dans le foyer »), et en haut à gauche 無病息災 (*mubyō sokusai*, « bonne santé et absence de maladie »). Viennent ensuite les outils emblématiques de la soirée : un long *hishaku* (柄杓), ou cassotte, destiné à puiser l'eau. Chaque participant, avant de quitter l'enceinte du sanctuaire, remplit sa louche au *temizuya* – l'eau purificatrice destinée d'ordinaire aux ablutions. Ainsi chargés, nous entamons une marche collective qui transporte le rite hors du sanctuaire, dans l'espace du quartier.

La plus rude épreuve de la soirée demeure, à mon sens, cette marche inaugurale, longue procession qui traverse l'artère principale du quartier pour rejoindre son extrémité. Le défi ne réside pas seulement dans la distance parcourue, mais surtout dans la nécessité de préserver l'eau contenue dans nos *hishaku*, en veillant à ne pas en renverser et tout en affrontant le froid hivernal. Les mains nues, privées de chaleur, finissent rapidement engourdies, rendant la marche d'autant plus exigeante. À l'arrivée, un prêtre

prononce une prière solennelle, puis les participants prennent position pour accomplir leur part du rite. Chacun doit réciter une série de paroles rituelles avant de lancer l'eau le plus haut et loin possible en scandant « *HIBUSE* ! ». Ces formules, empreintes de poésie, évoquent des choses qui, par essence, ne brûleront jamais : en les énumérant, on conjure symboliquement la possibilité du feu. Ainsi, le langage lui-même devient un outil de prévention, transformant les mots en talismans. Voici les paroles[94] que les participants doivent mémoriser pour le festival :

霜柱	Colonnes de givre
氷の縁に	Aux lisières glacées
雪の桁	Solives enneigées
雨の垂木に	Aux chevrons mouillés par la pluie
露の蕗草	La plante de fuki perlée de rosée

Ces paroles sont répétées à trois reprises au cours de la soirée. Après la première invocation, le cortège se rend à l'autre extrémité du quartier, sur le pont de la route 120 qui enjambe la rivière Mano (真野川), puis enfin au sanctuaire Akiba, voisin de Kashima-miko. C'est à cette dernière étape que la prière prend une tonalité plus solennelle : tandis que les prêtres récitent longuement à l'intérieur, nous demeurons à l'extérieur, exposés au froid. À chaque station, les participants placés à l'avant sont abondamment aspergés d'eau, accentuant la rigueur de l'hiver.

Entre ces moments codifiés, la formation se relâche et se disperse, afin d'asperger un maximum de bâtiments sur le parcours, chaque jet d'eau accompagné du cri « *hibuse* ! », qui résonne comme un écho persistant à travers la nuit. La procession s'accélère alors, transformée en une course joyeuse vers le prochain point d'aspersion. Un esprit de camaraderie s'installe : on s'arrose mutuellement, mêlant jeu et rituel. Paradoxalement, malgré le contact plus direct avec l'eau glacée, cette partie du festival

[94] Traduction libre.

s'avère moins pénible que la marche initiale, comme si la dynamique du groupe et la répétition du geste venaient alléger l'épreuve.

En effet, malgré le froid qui s'intensifie et le contact répété de l'eau glaciale sur la peau, une chaleur circule au sein de la pratique : une énergie partagée, une effervescence joyeuse, une communion rituelle qui aide à affronter l'hiver. Au-delà de cette ferveur, des espaces sont aménagés pour offrir un répit : de grands feux permettent aux participants de se réchauffer et de sécher leurs vêtements, sous la supervision vigilante des pompiers. À cela s'ajoutent d'autres réconforts – nourriture fumante, saké chaud – distribués généreusement. Certains habitants, en marge du parcours officiel, offrent eux-mêmes du saké aux participants qui viennent asperger leur maison, créant ainsi des échanges de convivialité et de reconnaissance. Cette soirée devient alors le reflet incarné du festival : si l'eau et le feu sont mobilisés symboliquement comme forces de purification et de protection, ils se donnent aussi à éprouver concrètement dans nos corps. Entre le froid mordant de l'eau et la chaleur bienfaisante du feu, entre l'épreuve et le réconfort, les participants vivent physiquement ce que le rituel exprime spirituellement.

Cette séquence d'événements s'étend sur près de trois heures. Si la partie rituelle s'achève alors, la soirée se poursuit par un moment tout aussi essentiel : le festin. Deux rassemblements se tiennent en parallèle, l'un au sanctuaire, l'autre dans un restaurant. Je rejoins ce dernier, en compagnie de plusieurs participants. Ce qui s'y déroule me paraît désormais familier : une abondance de nourriture et de boisson, partagée dans une atmosphère conviviale. Mais au-delà de l'aspect festif, ces moments occupent une place centrale : ils permettent les échanges entre des personnes issues de divers horizons, rassemblées par le matsuri. Car tous ne résident pas à Kashima : certains viennent d'autres quartiers de Minami-Sōma, voire de municipalités voisines. Cette fidélité de longue date témoigne de l'attrait et de l'ancrage de la fête, qui dépasse les frontières locales. Le banquet prend fin aux environs de 22 h 30, heure à laquelle je quitte le groupe pour me rendre chez un autre prêtre de la région, où je passerai la nuit afin d'être disponible, dès l'aube, pour la suite des célébrations.

Le réveil sonne à 4 h 30 du matin, une heure avant la reprise du festival. À 5 h 30, je rejoins les participants rassemblés à l'extérieur, près d'un feu crépitant, tandis que les

prêtres entament la récitation des rites à l'intérieur du sanctuaire. Le prêtre m'explique que cette cérémonie matinale vise à ramener le rituel à une échelle plus intime, tout en réaffirmant ce qui a été accompli la veille. De plus, la question temporelle relève d'une interprétation religieuse, alors que le Mori-san explique : « Le moment où la divinité se déplace se situe entre la nuit et le matin, quand le soleil se lève, c'est là que l'énergie divine est la plus forte. Dans la conception des sanctuaires japonais, la divinité ne se déplace guère en plein jour. » [8] La prière adressée aux kami demeure la même : assurer la sécurité de la communauté, prévenir tout incendie au cours de l'année, et offrir prospérité ainsi que santé aux habitants. La continuité du rite se déplace ensuite à l'avant du sanctuaire, inscrivant dans l'espace public ce qui avait d'abord été formulé dans la quiétude intérieure.

Un autre élément essentiel des pratiques shintō est alors mobilisé : la danse du *kagura* (神楽). Le terme se traduit littéralement par « agrément des kami », et dit bien sa fonction : il s'agit de danser pour divertir les divinités. L'histoire de cette pratique est complexe, ses origines sont enracinées dans le mythe[95], et ses formes, multiples, varient selon les sanctuaires et les régions. Au sanctuaire de Kashimamiko, elle prend la forme du *shishimai* (獅子舞), la danse du lion. Elle requiert un costume imposant, porté par deux danseurs : l'un soutenant l'arrière, l'autre animant la tête articulée de l'animal en dansant. Ce type de performance est d'ailleurs l'une des plus populaires du folklore japonais (Sasahara 2001), et connaît aussi des équivalents en Chine, bien que les costumes y diffèrent légèrement. Mori-san précise que dans ce cas-ci, qu'« au départ du sanctuaire, le kagura mord pour chasser les démons. Au retour, la danse devient un divertissement pour la divinité. Le kagura a donc deux fonctions » [9].

En ce matin d'hiver, le lion apparaît sur le parvis, dansant avec vigueur. La tête, animée de gestes expressifs, s'abaisse et se referme comme pour dévorer symboliquement les mauvais esprits, accomplissant ainsi un acte d'exorcisme qui ouvre la voie à la prospérité. Le souffle de la flûte rythme la chorégraphie, semblant dicter au lion ses mouvements. Dans la froideur matinale, la musique et la danse tissent un moment

[95] Comme pour plusieurs éléments fait durant les matsuri, elle origine dans le mythe d'Amaterasu qui se cache dans la cave. La danse est utilisée pour attirer son attention.

où l'art, le mythe et le rituel s'entrelacent, offrant aux kami le spectacle attendu et à la communauté la promesse d'un renouveau.

Le lion lui-même porte la mémoire des catastrophes récentes. L'un de ses costumes jumeaux disparut en mars 2011, emporté par le tsunami en même temps que le sanctuaire qui l'abritait. Un autre exemplaire subsiste au sanctuaire de Kashima-miko, mais un problème plus profond se manifeste désormais : celui du manque de danseurs. Le *shishimai* exige deux interprètes – l'un en tête, l'autre en soutien arrière –, mais aujourd'hui seul l'un d'entre eux est véritablement formé. Son partenaire, employé de la municipalité et figure engagée de la communauté, assure le rôle secondaire, non par maîtrise technique mais par volonté de contribuer à la continuité de la tradition. Le prêtre se souvient d'un temps où les danseurs étaient plus nombreux et plus investis, mais constate que les jeunes générations se tournent désormais davantage vers les cultures populaires urbaines[96], laissant parfois en marge ces formes rituelles anciennes.

Le matsuri ne s'achève pas avec la danse du kagura : une ultime sortie s'impose encore. Après la performance, nous prenons un long bâton sur lequel est accrochée une lanterne, destinée à guider notre marche vers le terrain d'un ancien sanctuaire, aujourd'hui réduit à un simple monument commémoratif. Cet élément avec les lanternes est décrit ainsi par le prêtre :

> On sort dans l'obscurité totale de la nuit, alors [la lanterne] tenait autrefois lieu de lampe de poche, il n'y avait pas d'éclairage public. Porter cette lumière pour éclairer le chemin, c'est un rôle, on appelle ça tentōrō. C'est ancien. On continue à le faire ainsi, de manière traditionnelle. On perpétue exactement ce qui se faisait autrefois. C'est le fait de continuer qui compte. [10]

La destination est le lieu, selon le mythe, que les cerfs seraient intervenus pour éteindre l'incendie. En chemin, nous suspendons les lanternes aux poteaux de la ville, traçant ainsi un parcours lumineux destiné à ouvrir le passage au kami entre les deux sanctuaires. Sur le site, alors que l'aube commence à poindre, les prêtres récitent les dernières prières et une ultime danse du kagura est exécutée, marquant le seuil entre la nuit rituelle et le retour au jour. Le cortège regagne ensuite Kashima-miko, toujours guidé par les prêtres. Mais cette fois, le rituel prend une tournure inversée : ce sont les prêtres eux-mêmes qui

[96] Il faut aussi ajouter les problèmes démographiques du Japon, qui incluent la dénatalité et l'exode rurale.

affrontent l'épreuve du froid. Placés avec des seaux d'eau, ils traversent la rue en se laissant asperger, expérimentant à leur tour la rigueur hivernale qu'avaient endurée les fidèles la veille.

Dans la continuité de la symbolique de l'eau déjà évoquée, cette aspersion finale vise à purifier les prêtres. Mais elle transmet aussi un message d'égalité devant les kami : nul n'y échappe, tout le monde doit être mouillé. En tant que dernier acte du matsuri, ce geste renforce la logique de pureté rituelle, rappelant une ultime fois le rôle protecteur de l'eau contre le feu. Du point de vue du prêtre, qui fait cette pratique depuis des années, il dit :

> Se faire asperger d'eau froide en hiver, c'est simplement froid. On ne peut plus penser à rien d'autre – froid, froid, froid. Et alors l'esprit ne pense plus à de mauvaises choses... on ne fait qu'endurer le froid. C'est peut-être ça, l'état où l'esprit devient pur. [11]

Il inscrit également la pratique dans le registre du festif, mêlant gravité symbolique et éclats de joie partagée. Les prêtres eux-mêmes ne cachent pas l'inconfort ressenti dans le froid, mais ils assument avec sérénité cette charge héritée de la tradition. Leur relation au climat a d'ailleurs évolué : avec le réchauffement progressif des hivers, les conditions sont devenues moins extrêmes qu'autrefois. On me rapporte qu'il n'était pas rare, il y a quelques décennies, que l'eau gèle sur les vêtements des prêtres, transformant l'épreuve en une expérience littéralement glaciale.

Ainsi, le *hibuse matsuri* s'achève vers 7 h, au moment où le soleil se lève à l'horizon. La fatigue et le froid sont les conséquences immédiates de cette nuit de rituels, mais elles se dissipent rapidement, avec un bain chaud et une sieste réparatrice. Pour la communauté, cependant, l'importance de ce festival dépasse largement l'effort physique qu'il requiert. Sa tenue en 2012, sans interruption malgré la triple catastrophe de mars 2011, en témoigne. Les défis étaient pourtant immenses : nombre de participants habituels n'étaient pas revenus, certains avaient même perdu la vie. Plusieurs facteurs ont rendu cette reprise possible : les dix mois séparant le désastre du festival, qui offrirent un délai de réorganisation plus favorable qu'à d'autres événements ; l'absence de contamination majeure dans ce secteur, qui laissait la communauté présente et l'espace rituel accessible ; et surtout, le désir collectif de « refaire communauté » après l'épreuve.

C’est d’ailleurs la population elle-même qui insista auprès du prêtre pour que le festival ait lieu, alors que ce dernier hésitait sur la convenance d’une telle célébration en temps de deuil et de reconstruction. C’est donc, avec le Sôma Nomaoi, un autre matsuri qui est revenu rapidement et qui s’inscrit dans ce désir communautaire de continuité médiale.

Un autre aspect marquant réside dans le rapport au feu en tant que catastrophe possible, alors même que ce festival en vise explicitement la prévention. En effet, loin de l’exclure, on n’hésite pas à l’utiliser abondamment : feux de purification, foyers de réconfort, flammes qui rythment les différentes étapes du rituel. Le feu, ainsi, n’apparaît ni comme un allié ni comme un ennemi, mais comme une force dont la relation avec les humains reste toujours ouverte, en constante négociation. Le matsuri témoigne de cette pluralité de rapports : il ne se limite pas à un seul mode d’interaction avec le feu, mais met en œuvre un éventail de pratiques qui le situent simultanément comme puissance purificatrice, menace potentielle et source de chaleur. Ceci est un bon aperçu de la conception des éléments à travers une pensée shintō : le feu, l’eau, la terre, le vent ne sont ni bien ni mal par nature, mais dans leur rapport lors de moment précis. De plus, il est possible d’affecter positivement ce rapport en entretenant de bonnes relations avec les kami.

Ce mode relationnel s’inscrit dans une conception plus large des catastrophes naturelles au Japon : incendies, tremblements de terre, tsunamis et typhons sont appréhendés comme des manifestations extrêmes des éléments fondamentaux – feu, terre, eau et vent. Le *hibuse matsuri* révèle alors une logique profondément shintō, où la frontière entre danger et protection, entre purification et destruction, est sans cesse retravaillée par le rituel. Il conviendra, dans une perspective plus englobante, de resituer cette fête au sein de l’ontologie shintō elle-même, afin d’éclairer plus largement cette manière de composer avec les forces naturelles (rendez-vous au chapitre 6).

Conclusion – Du feu à la floraison

Ce chapitre a débuté par un retour sur le terrain dans la douceur relative de l'hiver, saison qui, loin d'être un temps creux entre deux terrains, s'est révélée d'une densité analytique particulière. Le Nouvel An a d'abord offert un accès privilégié à la vie domestique et rituelle : du réveillon partagé en famille aux visites nocturnes des

sanctuaires d'Ise pour le *hatsumōde*, en passant par le séisme de Noto survenu le 1er janvier, qui a ravivé avec force la mémoire collective de 2011, c'est une temporalité à la fois cyclique et hantée qui s'est imposée. Le milieu social s'y révèle dans ses solidarités intimes – celles de la table, du foyer, du sanctuaire de quartier – tandis que le milieu symbolique s'y exprime à travers les gestes de purification, de gratitude et d'ancrage qui marquent le passage à la nouvelle année.

C'est ensuite à Kashima que s'est déplacée l'enquête, entre montagnes et mer, avec toute la complexité d'un territoire dont la recomposition post-catastrophe ne se lit pas dans les seules infrastructures, mais dans le tissu fin des relations entre habitants, paysages et pratiques rituelles. L'apprentissage du shintō aux côtés des prêtres – confection des *omamori*, distribution des *kifuda*, entretien des sanctuaires – a révélé la fonction communautaire et symbolique de ces gestes discrets, porteurs d'une médiance quotidienne bien moins spectaculaire que le Nomaoi, mais tout aussi essentielle. La réflexion sur la démographie, le déclin des montagnes et la fragilité du lien humain au territoire a montré que la remédiance ne va jamais de soi : elle exige des corps présents, des mémoires transmises, une continuité intergénérationnelle que la catastrophe et l'exode démographique mettent à rude épreuve.

Pour conclure ce chapitre, le *hibuse matsuri* de Kashima, dans sa dimension à la fois mythique et contemporaine, illustre comment une communauté réaffirme son rapport au milieu à travers des gestes où se conjuguent mémoire, prévention et solidarité. En rejouant chaque année le récit de l’incendie ancien, en mobilisant eau et feu comme forces ambivalentes, et en plaçant les corps des participants au cœur de l’épreuve, le festival devient un espace où se renégocie sans cesse la relation aux éléments naturels et au danger latent. La persistance de ce rituel, y compris dans l’immédiat après-coup de 2011, manifeste une volonté de continuité symbolique et sociale, où le collectif se ressaisit de son histoire pour mieux se projeter dans l’avenir.

Ce chapitre a montré comment le rite articule à la fois la résilience d’une mémoire, l’égalité devant les kami et la capacité d’une communauté à faire corps par l’expérience sensorielle partagée. L’eau glaciale, le feu réconfortant, la danse du lion et la marche nocturne sont autant de médiations qui traduisent dans le registre sensible ce que le

langage mythique condense : une vision du monde où humains, non-humains et éléments naturels forment un tissu relationnel. Le *hibuse matsuri* n'est pas seulement un événement festif ; il est un acte de remédiance, une pratique qui relie le présent à un passé toujours actif et aux forces du milieu environnant.

Dans la suite, c'est un autre espace, une autre temporalité et une autre épreuve qui viendront nourrir la réflexion. À Odaka, quartier plus durement marqué par l'évacuation nucléaire, le printemps s'avance comme une promesse fragile. Après les flammes de l'hiver, c'est la floraison des cerisiers qui vient colorer les ruines et les sols autrefois interdits, mêlant à la beauté de leurs pétales une mémoire toujours incandescente. Sous ces arbres en fleurs, la lumière du renouveau se heurte à l'ombre du passé : le rose délicat des *sakura* contraste avec la persistance invisible de la contamination. Les gestes du quotidien et les fêtes locales renaissent peu à peu dans ce décor paradoxal, où l'éphémère et l'irréversible cohabitent.

À Odaka, chaque fleur qui s'ouvre semble interroger le temps lui-même : celui de la nature, régulier et cyclique, et celui des humains, brisé puis recomposé. Après avoir suivi les flammes purificatrices de l'hiver et les eaux de Kashima, le regard se tourne vers ce printemps inquiet, où la reconstruction et le retour progressif des habitants posent de nouvelles questions : comment habiter un territoire marqué par l'invisible ? comment faire communauté dans un milieu traversé par la mémoire du nucléaire ?

Chapitre 5 – Le retour des cerisiers – 桜の帰還

Ainsi en ce monde,

Au-dessus de l'enfer

On admire les fleurs

Issa (dans Senk 2019, 141)

L'hiver japonais tire à sa fin. C'est la première fois que je vis ce passage de saison lors d'un séjour de longue durée, et cette continuité temporelle transforme mon regard : la floraison des cerisiers n'est plus seulement un panorama grandiose aperçu en visiteur, mais une transition sensible du temps dans le milieu – un changement d'état du monde, perceptible dans les corps, les paysages et les conversations. C'est aussi le moment où mes pas me portent davantage vers le sud de Minami-Sōma, dans le quartier d'Odaka, là où la catastrophe nucléaire a frappé le plus durement la municipalité, là où l'évacuation forcée a duré cinq ans et où le retour, encore partiel, continue de se négocier. Ce chapitre s'articule autour d'une dichotomie à première vue troublante : la beauté insistante du printemps japonais qui se déploie sur un territoire où la tragédie demeure – non pas effacée, mais rendue en partie invisible, inscrite dans le sol, dans les silences et dans les absences autant que dans les ruines visibles. C'est précisément dans cet espace entre la floraison et la contamination, entre le retour du vivant et la persistance de la rupture, que se joue la recomposition du milieu que ce chapitre cherche à saisir.

Le chapitre ouvre à travers ce contraste que s'ouvre la présentation du quartier d'Odaka. Territoire le plus durement affecté par la contamination radioactive à l'échelle de Minami-Sōma, Odaka n'en demeure pas moins un lieu habité, vivant, porteur de beautés et de liens – mais il serait trompeur de s'en tenir à cette image sans rendre compte des défis structurels qui continuent de le traverser. La reconstruction physique y est encore visible dans le paysage : chantiers en cours, terrains vides, maisons abandonnées, infrastructures reconstruites côte à côte avec les traces de ce qui fut détruit. Quant aux radiations, les données recueillies – aussi bien par les bornes fixes

disséminées dans le quartier que par mon propre dosimètre portable – confirment des niveaux comparables à ceux d'autres villes japonaises. Pourtant, l'absence de danger mesurable ne signifie pas l'absence de blessure. Ce que le terrain révèle, c'est que les effets les plus durables de la catastrophe nucléaire ne se lisent pas sur les écrans de mesure : ils se trouvent dans la démographie fracturée, dans les relations sociales distendues, dans les terres abandonnées, dans les rites qui maintiennent les liens écorchés. Comprendre Odaka exige donc une sensibilité au milieu qui dépasse les indicateurs techniques – une attention aux formes invisibles de la rupture autant qu'aux formes visibles de la reconstruction.

Ma visite plus sérieuse du quartier d'Odaka s'est faite au printemps, une saison qui a amené cette dichotomie consternante entre la beauté claire et la souffrance silencieuse. Avec la fonte des derniers froids et la floraison des cerisiers s'ouvre l'un des cycles les plus structurants de la vie rurale et rituelle japonaise : celui de la riziculture. Le riz est ici bien plus qu'un aliment ou un symbole national ; il est un principe d'organisation du temps, un repère collectif qui rythme le calendrier agricole, rituel et communautaire de la région. Sa centralité se manifeste dans les rites shintō printaniers – comme celui du sanctuaire d'Hiwashi, où les prêtres adressent aux kami une prière explicite pour des récoltes abondantes – et trouve son écho à l'automne dans les rites de remerciement qui clôturent le cycle. Entre ces deux pôles, c'est toute une relation aux divinités, à la terre et à la communauté qui s'exprime : non pas un simple utilitarisme, mais un principe d'échange et de reconnaissance mutuelle inscrit dans la durée des saisons. C'est aussi le paysage lui-même qui se transforme avec la pousse du riz – les rizières inondées, les jeunes pousses qui percent la surface miroitante des champs, la végétation qui reprend possession d'un territoire encore marqué par les ruptures de 2011. Cette temporalité non-humaine, lente et cyclique, vient ainsi s'inscrire dans le regard du chercheur comme un rappel que le milieu déborde toujours les seules actions humaines : il a ses propres rythmes, ses propres continuités, qui persistent et signifient même là où la présence humaine s'est amincie.

Ce chapitre se referme sur le festival du *Sōma Nomaoi* et sur ce qui, autour de lui, se transforme. D'abord, un événement plus récent mérite attention : le *Samurai Festival*,

né en l'an Heisei 27 (2015) de l'initiative de lycéens qui ont pris en charge, de bout en bout, l'organisation et la mise en scène d'une reconstitution de la bataille de Yanome opposant le clan Sōma à son ennemi historique, le clan Date. Cette initiative – saluée unanimement par la communauté, prêtres compris – illustre comment les jeunes générations, y compris celles qui n'ont aucun souvenir direct de 2011, participent activement à la recomposition du milieu en créant de nouveaux liens au territoire et à son histoire. Quant au *Nomaoi* lui-même, il traverse une transformation inédite : à partir de 2024, il ne se tiendra plus en juillet, mais en mai, en réponse aux chaleurs de plus en plus dangereuses des dernières éditions. Qu'un festival vieux de sept siècles doive, pour la première fois, déplacer sa date sous la pression du climat, dit quelque chose à la fois de la gravité du moment et de la capacité des communautés à s'adapter sans se renier.

Odaka : en terre (dé)contaminé

Le quartier d'Odaka (小高) est le troisième district de la ville de Minami-Sōma et celui qui se situe le plus au sud, soit le plus proche de la centrale nucléaire de Fukushima Dai-ichi. À ce titre, il est aussi celui qui, à l'échelle municipale, a été le plus durement affecté par la catastrophe nucléaire, tout en subissant pleinement les effets conjugués du séisme et du tsunami du 11 mars 2011. Cette réalité se donne encore à voir lorsque l'on se rend sur place : si les bâtiments ont, pour la plupart, été réparés ou reconstruits, le quartier demeure marqué par une cicatrice dont la temporalité paraît plus récente, presque à fleur de sol. Les catastrophes ont pourtant frappé simultanément, mais la période d'environ cinq années d'inaccessibilité imposée à Odaka a profondément alourdi et différé les processus de retour et de ré-habitation. Toutefois, le quartier ne se pense pas en isolement ; il s'inscrit dans une continuité urbaine, historique et territoriale plus large, pouvant compter sur les autres districts de la ville, unis par une histoire partagée et par un même ancrage au territoire.

Historiquement, Odaka faisait partie de l'ancienne municipalité du même nom, laquelle fut intégrée, avec Haramachi et Kashima, à la ville de Minami-Sōma lors de la fusion administrative de 2006. Avant cette consolidation, la ville d'Odaka comptait environ 13 000 habitants et s'étendait sur près de 92 km². Le territoire se distingue par une forte stratification historique et culturelle, marquée notamment par la présence de sanctuaires

locaux – dont le Sōma Odaka Jinja, étroitement associé au festival du *Sōma Nomaoi* – ainsi que par des sites archéologiques tels que l'Urajiri Shell Mound, témoin des occupations humaines de la période Jōmon (environ 4000–2500 av. J.-C.)[97]. Avant 2011, Odaka présentait un profil socioéconomique comparable à celui de nombreuses régions rurales japonaises (Annexe 1, Yasunaga 2024)[98], dominé par les secteurs primaire et secondaire : la pêche, l'agriculture et un tissu de petites industries locales structuraient la vie quotidienne, bien que l'économie locale bénéficiait également des emplois liés aux infrastructures énergétiques et industrielles de la région.

La situation d'Odaka est profondément façonnée par la triple catastrophe du 11 mars 2011. En raison de sa proximité avec la centrale nucléaire de Fukushima Daiichi, le quartier a été particulièrement exposé à la contamination radioactive, se situant à l'intérieur du rayon de vingt kilomètres établi autour du site. Ces événements ont entraîné des transformations majeures et durables, affectant simultanément la communauté locale, l'économie, la démographie et les usages du territoire. À la suite de l'accident nucléaire, Odaka a été intégré aux zones soumises à des ordres d'évacuation, provoquant le départ forcé de l'ensemble de la population. En l'espace de quelques mois, le quartier, qui comptait environ 13 000 habitants avant 2011, s'est vidé de toute présence humaine, devenant un espace interdit ou à accès strictement contrôlé, suspendu hors du temps ordinaire de la vie sociale.

L'ordre d'évacuation a été levé en juillet 2016, mais le retour des populations s'est opéré de manière lente, inégale et largement partielle. En 2023, Odaka comptait 3 812 résidents (voir Annexe 1, 10), soit environ 30 % de la population présente avant la catastrophe. Ce retour est marqué par une forte surreprésentation des personnes âgées, révélant une recomposition démographique profondément déséquilibrée. Cette dynamique n'a fait qu'accentuer des tendances structurelles déjà à l'œuvre avant 2011, notamment la dépopulation rurale et le vieillissement de la population, en leur donnant une intensité nouvelle et une visibilité accrue.

[97] On m'a aussi signalé la présence de tombes *kofun*, datant de la période du même nom (il y a environ 1400 à 1700 ans).
[98] La ville de Minami-Sōma reste toutefois privilégiée par son industrie plus importante comparé à d'autres régions rurales au Japon.

La réinstallation a par ailleurs été entravée par une pluralité de facteurs interdépendants :

- La dégradation durable des infrastructures et du tissu économique local, affectant la pêche, l'agriculture et les commerces de proximité ;
- La persistance de perceptions de risque liées à la contamination radioactive, et ce malgré les opérations de décontamination et des niveaux d'exposition généralement déclarés inférieurs aux seuils de sécurité dans la majorité des zones ;
- Le manque d'opportunités économiques jugées attractives pour les jeunes générations, favorisant leur migration vers les grands centres urbains ou vers d'autres régions du pays.

La catastrophe a fait d'Odaka un cas emblématique des processus de reconstruction post-désastre inscrits dans la durée. Aux côtés des interventions administratives visant la réhabilitation des infrastructures, les résidents eux-mêmes prennent part à la (re)création de conditions favorables au retour, par l'engagement dans des activités communautaires, l'entretien de lieux culturels et religieux, ainsi que par des initiatives cherchant à réactiver et à renouveler l'économie locale. La réouverture progressive des services – gare, commerces, établissements scolaires – de même que la reprise lente et parfois fragmentaire des activités agricoles et halieutiques, témoignent d'une transition vers une nouvelle manière d'habiter le territoire. Celle-ci demeure profondément marquée par les transformations imposées par la catastrophe, tout en s'ancrant dans une volonté persistante de maintenir, voire de réinventer, des liens durables avec le milieu.

En somme, Odaka est un espace profondément marqué par la catastrophe de mars 2011, mais dont la situation actuelle ne saurait être réduite à une simple opposition entre un « avant » et un « après ». Le quartier se présente plutôt comme un milieu durablement transformé, caractérisé par une continuité fragilisée, une présence humaine réduite et une reconfiguration lente des relations sociales, rituelles et territoriales. Son inscription au sein d'une ville dont le centre urbain – Haramachi – se porte relativement

mieux permet toutefois un accès à des services essentiels, notamment en matière de santé et d'éducation, contribuant à améliorer certaines conditions d'existence. Les échanges menés avec les résidents soulignent de manière récurrente que le quartier n'est pas « revenu à la normale », même plusieurs années après la levée des ordres d'évacuation. Si le retour des habitants a officiellement débuté autour de 2016, il est demeuré partiel et inégal, tant sur les plans démographique que symbolique. Odaka n'apparaît ainsi ni comme un espace abandonné, ni comme un territoire pleinement restauré, mais comme un lieu inscrit dans un entre-deux prolongé, où la vie se recompose lentement, à distance d'une normalité devenue incertaine.

Démographie et paysage changés

L'un des constats les plus saillants concerne la chute drastique de la population, Odaka n'abritant plus qu'environ le tiers de ses habitants d'avant 2011. Cette diminution affecte directement la capacité du quartier à maintenir ses activités quotidiennes, ses institutions locales et ses pratiques collectives. La perte démographique n'est toutefois pas uniquement quantitative. Comme me l'a souligné un prêtre de la région, Nishiyama-san, le retour ne concerne pas toutes les générations de façon équivalente : de nombreuses familles, en particulier celles avec de jeunes enfants, n'ont pas réinvesti le territoire, tandis qu'une proportion significative de personnes âgées a choisi de rester ou de revenir. Cette asymétrie générationnelle pèse lourdement sur les dynamiques de reproduction sociale du quartier, sur les processus de transmission des savoirs et des traditions locales, ainsi que sur la viabilité à long terme des institutions communautaires, y compris les sanctuaires shintō, dont la pérennité repose en grande partie sur l'engagement intergénérationnel des habitants.

J'ai également eu l'occasion de parcourir à quelques reprises le quartier en voiture avec ce même prêtre, notamment autour du sanctuaire de Hiwashi (日鷲神社). Au fil de ces déplacements, il évoquait des transformations visibles du paysage qui affectent directement l'expérience quotidienne du quartier. La destruction des forêts côtières par le tsunami a, selon lui, profondément modifié la relation entre Odaka et la mer. Là où les arbres constituaient auparavant une barrière naturelle, protégeant le village des vents marins, le quartier se trouve désormais directement exposé aux courants d'air venus de

l'océan. Cette exposition accrue au vent est perçue non seulement comme un changement environnemental mesurable, mais comme une transformation sensible du milieu de vie. Le prêtre souligne que les vents sont aujourd'hui ressentis comme plus forts et plus « omniprésents » qu'avant 2011[99], modifiant le rapport corporel et climatique au territoire. Il présente ainsi la situation :

> Il y avait toute une pinède ici, avant le tsunami. Elle a complètement disparu. Le vent marin s'est renforcé, il est plus fort maintenant qu'avant 2011. Le vent de la mer arrive directement jusqu'ici. Avant, ce vent marin ne venait pas comme ça. [12]

Le vent devient ainsi un indice ordinaire mais persistant de la catastrophe, inscrit dans le quotidien et rappelant, de manière diffuse, la reconfiguration durable des relations entre le paysage, les infrastructures naturelles et la vie humaine[100].

On m'a d'ailleurs montré un arbre devenu emblématique du littoral d'Odaka : unique survivant d'un bosquet aujourd'hui disparu, il porte encore, dans l'absence de certaines de ses branches, la trace matérielle de la hauteur atteinte par la vague qui a frappé la côte (voir figure 11). L'arbre se dresse ainsi comme un repère silencieux, où la violence de l'événement se lit non dans ce qui subsiste, mais dans ce qui manque, rappelant la valeur du concept du *ma* (間), alors que ce « vide » fait sens. À proximité de ce lieu, on m'a également présenté un sanctuaire ayant, lui aussi, survécu à la catastrophe. Il s'agit d'un sanctuaire Watatsumi (綿津見) – dédié à un kami de la mer – qui a échappé à la vague mais a néanmoins subi des dommages lors du tremblement de terre. Sa survie s'explique en grande partie par sa position au sommet d'une petite élévation côtière, les hauteurs constituant des emplacements privilégiés pour l'implantation des sanctuaires shintō.

[99] J'ai moi-même pu expérimenter un vent continu fort désagréable (en hiver du moins) lors d'un déplacement à pied près de la côte.

[100] Ces observations s'inscrivent dans un discours plus large sur le dérèglement climatique, évoqué à travers l'augmentation des températures, l'intensification des étés et la difficulté croissante à maintenir certaines activités, notamment les festivals impliquant chevaux et participants humains. La crise climatique a été abordé plusieurs fois de manière frontale par les habitants, conscient des problèmes qu'elle pose.



Figure 11. – Image : Arbre ayant survécu au tsunami (2024)

Les reliefs, et en particulier les sommets montagneux comme présentés lors de précédent chapitre, sont perçus comme des espaces liminaux, situés à l'interface entre le monde des humains et celui des kami. Plus proches du ciel et relativement soustraits aux activités humaines ordinaires, ces lieux sont investis d'une puissance symbolique spécifique, associée à la pureté, à la force des éléments et à la médiation entre les humains et les forces du monde. Dans le contexte post-catastrophe d'Odaka, cette verticalité prend une résonance particulière : elle apparaît à la fois comme condition matérielle de survie et comme principe cosmologique structurant la relation entre territoire, mémoire du désastre et présence divine.

Au fil de nos échanges, le prêtre décrit Odaka comme un quartier où la vie quotidienne a bel et bien repris, mais sous une forme fragmentée. Les maisons sont toujours là, les routes demeurent praticables et certains services fonctionnent, mais l'absence d'une part importante de la population confère au quartier une atmosphère silencieuse, parfois marquée par des discontinuités spatiales et sociales. Ce constat n'est jamais formulé sur un mode dramatique, autant par ce prêtre que d'autres résidents; il s'inscrit plutôt dans un registre pragmatique, intégré à la routine et à l'expérience ordinaire du lieu. Cette perception rejoint celle que j'ai progressivement développée au fil de mes déplacements répétés dans les trois quartiers de la ville. Odaka est traversé par un silence particulier, qui m'a d'abord paru étrange, presque déroutant, avant de devenir intelligible

à la lumière des récits et des échanges avec les membres de la communauté. Ce silence ne renvoie pas à une absence totale de vie, mais à une forme de présence diffuse et espacée, révélatrice d'un milieu où l'habiter s'exerce désormais par intermittence, à distance d'une densité sociale relative autrefois tenue pour acquise.

Il m'a également été fait état des difficultés liées à la gestion des maisons, des tombes familiales et des héritages, laissant apparaître que de nombreux liens matériels et symboliques avec le passé se trouvent désormais en déficit de porteurs humains. Odaka tend ainsi à devenir un espace où les traces du passé excèdent la capacité présente de les entretenir, produisant un décalage croissant entre patrimoine, mémoire et présence humaine effective. Ce désajustement n'est pas seulement d'ordre démographique; il engage des formes d'attachement au milieu, des responsabilités intergénérationnelles et des régimes de continuité mis à l'épreuve par l'absence.

Cette configuration entraîne des répercussions directes sur les institutions locales, en particulier les sanctuaires shintō. Le prêtre souligne que le sanctuaire d'Odaka n'a pas retrouvé son mode de fonctionnement antérieur, faute d'une population suffisante pour soutenir durablement les rites, les festivals et les tâches d'entretien régulier. Il précise :

> Le sanctuaire d'Odaka n'a toujours pas retrouvé sa forme d'origine. La population d'Odaka est tombée au tiers... environ 12 000 avant la catastrophe, contre environ 4 000 aujourd'hui. Réduite au tiers, il est difficile de refaire [le rite] à la même échelle. [13]

Le sanctuaire d'Odaka jsutement est en processus de reconstruction, avec un pavillon qui a été terminé lors de ma présence. Une autre partie reste toutefois encore à être reconstruite au complet, alors que des poutres de bois ont été installées afin de stabiliser la structure toujours endommagée. Les pratiques rituelles n'ont pas disparu pour autant, mais elles se poursuivent sous des formes souvent réduites ou ajustées, adaptées aux contraintes démographiques et matérielles du quartier. Ces adaptations témoignent moins d'un abandon que d'un effort de maintien minimal, révélateur des limites actuelles de la reproduction rituelle dans un milieu profondément fragilisé.

Cela fait écho aux discours des autres prêtres dans la ville, avec des particularités locales qui diffèrent légèrement. Mori-san, du sanctuaire de Kashima-miko explique que :

> C'est le dépeuplement, le problème numéro un. Le sanctuaire risque de disparaître naturellement, même magnifiquement restauré, s'il n'y a plus personne pour s'en occuper... La baisse démographique à venir, c'est ce qu'il y a de plus difficile pour les sanctuaires. Les petits sanctuaires, du côté d'Aizu ou dans les montagnes de Fukushima, en ont déjà beaucoup disparu, faute de gens. […] Ce qu'il adviendra, je ne sais pas. On ne peut même plus vivre d'un petit sanctuaire comme ça... les petits sanctuaires vont avoir de plus en plus de mal. L'ancrage local des gens s'affaiblit peu à peu. Depuis la catastrophe, des gens se sont déplacés un peu partout, et ceux qui ont été touchés se sont installés ici. Ces gens-là ne sont pas encore familiers avec la culture de cette ville. [14]

Mori-san, le prêtre du sanctuaire d'Ise, explique de manière clair le problème pour les sanctuaires :

> Les paroissiens, ce sont les gens qui gèrent le sanctuaire... quand il n'en reste presque plus, la reconstruction devient quasiment impossible […] Quand il y a un sanctuaire, les gens s'y rendent, ils fauchent l'herbe, etc. Mais en le transférant vers un grand sanctuaire, plus personne n'entretient cette forêt. [15].

Cela prend donc des personnes pour faire l'entretiens des sanctuaires, un travail que les prêtres ne peuvent certainement pas faire tout seul. C'est une inquiétude partagée par plusieurs personnes, qui laisse plané un doute sur le futur en lien avec cette réalité démographique.

Cette fragilité institutionnelle n'est ni présentée ni vécue comme un échec, mais plutôt comme une réalité structurelle avec laquelle il faut composer. La continuité rituelle demeure possible – et elle se fait effectivement – mais elle ne peut plus reposer sur les mêmes assises sociales qu'avant 2011[101]. Odaka devient ainsi un espace où la persistance des rites et des relations au lieu dépend d'un nombre restreint d'acteurs particulièrement engagés, au premier rang desquels figure le prêtre lui-même. J'ai pu assister à plusieurs événements au sanctuaire d'Odaka, et ces occasions donnent néanmoins à voir une présence humaine significative, souvent soutenue par la participation de résidents des autres quartiers de la ville. Ces déplacements ponctuels témoignent de formes de solidarité interquartiers, où l'engagement rituel ne repose pas exclusivement sur la population locale immédiate, mais sur un réseau élargi d'attachements et de soutiens. La vitalité rituelle qui se manifeste lors de ces événements

[101] Sans avoir fait enquête là-dessus, il est logique de conclure qu'il y avait déjà des défis avant 2011, entre autres démographique, qui n'ont pas nécessairement disparu avec les catastrophes.

ne contredit pas la fragilité du milieu; elle en révèle plutôt les modalités actuelles de fonctionnement, fondées sur la circulation, l'effort collectif et la recomposition des appartenances.

À travers le regard du prêtre, ainsi que celui d'autres personnes rencontrées sur le terrain, Odaka apparaît comme un milieu recomposé, dans lequel humains, environnement et institutions continuent d'interagir malgré des ruptures profondes. Le quartier n'est pas décrit comme un espace figé dans la catastrophe, mais comme un lieu soumis à une adaptation permanente, marquée par la réduction, l'ajustement et la sélection de ce qui peut encore être maintenu. Cette configuration fait d'Odaka un cas exemplaire d'habitabilité post-catastrophe : un espace où vivre demeure possible, mais où la vie collective repose sur une continuité fragile, sans cesse renégociée. Le quartier n'est ni mort ni pleinement rétabli ; il est habité selon un mode de présence atténuée, dans lequel la relation au milieu persiste malgré la perte, la transformation et l'incertitude. Cette forme d'habiter, discrète et précaire, constitue moins une anomalie qu'une modalité ordinaire de la vie en contexte post-catastrophe.

Comme le montrent également les données présentées en annexe 1, le quartier d'Odaka est perçu comme distinct des deux autres districts de la ville. Des employés municipaux[102] me confiaient qu'il restait encore beaucoup à faire, mais que l'essentiel, désormais, « tenait debout ». Dans ce processus, la décontamination de certains lieux-clés a joué un rôle déterminant. Le site du Sōma Nomaoi, par exemple, a pu être nettoyé, rendant possible la reprise de ce festival, pilier identitaire et rituel de la région. Pour la partie à Odaka, cela a pris plus de temps, mais a pu être fait aussi lorsque possible. Lors de mes séjours en 2023 et 2024, j'ai ainsi observé une vie culturelle progressivement reprendre forme – non pas sous le signe d'une frénésie artificielle, mais dans une lente respiration collective. Chaque mois, des activités prennent place, destinées tant aux enfants qu'aux adultes : cours de musique, projections de films, expositions muséales, et bien sûr festivals. Autant de gestes, modestes ou plus visibles, qui redonnent du souffle au quotidien et contribuent à retisser, patiemment, les fils d'un vivre-ensemble interrompu.

[102] J'ai pu passer en revue ce document municipale avec des employés, ce qui m'a permis d'avoir plus de détails et l'arrière-scène de ce document.

Ces pratiques ne signalent pas un retour à la normalité, mais l'émergence d'un mode de coexistence ajusté, où la culture devient l'un des vecteurs privilégiés de la recomposition du milieu.

Parmi les activités culturelles renaissantes, plusieurs relèvent d'initiatives municipales, portées conjointement par des citoyens et des employés de la ville. D'autres, tout aussi centrales dans la recomposition du milieu, appartiennent au domaine du sacré et reposent principalement sur l'engagement des prêtres shintō ou des moines bouddhistes. À Haramachi, une part importante des festivals est maintenant de nature civile – tels que le *Sōma Nomaoi* ou les célébrations d'O-bon – mais la présence des sanctuaires et leur restauration ont néanmoins constitué une condition essentielle à la reprise des rites shintō proprement dits[103]. Un constat similaire s'observe à Odaka, bien que sous des formes plus restreintes et selon une temporalité différée. Les célébrations d'O-bon y prennent une ampleur plus modeste et sont principalement organisées par la municipalité, tandis que les rites shintō ont repris plus tardivement, à mesure que certains sanctuaires ont pu être restaurés et réinvestis. La situation d'Odaka demeure toutefois marquée par une complexité supplémentaire, liée à une exposition plus prolongée aux radiations dans la région, qui a pesé sur le rythme de la réouverture rituelle et sur les conditions mêmes de la reprise des pratiques sacrées.

Spectre de la radiation

La spécificité des radiations tient à plusieurs dimensions étroitement liées. Il s'agit d'abord d'un type de catastrophe rare, impliquant des particules invisibles, dangereuses pour le vivant à partir d'une certaine concentration, et dont les effets s'inscrivent dans une temporalité longue, rythmée par les demi-vies propres à chaque élément radioactif. Ces caractéristiques en font un objet singulier à appréhender sur le terrain. À cela s'ajoute le fait que la contamination demeure une réalité encore présente et politiquement chargée, ce qui confère à la radiation un statut de sujet délicat, parfois tacite, voire tabou dans les interactions ordinaires. L'usage – ou plus précisément l'abandon – des dosimètres individuels de radiation constitue à cet égard un indicateur révélateur. Alors que ces

[103] Bien que la reconstruction totale ne soit pas entièrement nécessaire, comme je témoignerais plus tard d'un rite fait dans un sanctuaire toujours démoli.

appareils faisaient partie du quotidien dans les premières années suivant 2011, leur disparition progressive des pratiques ordinaires signale un déplacement du rapport à la contamination. Lors de mon séjour, je n'ai vu aucune personne en faire usage. Dans ce contexte, la question des radiations n'a été abordée qu'au cours des entretiens, lorsque le cadre d'échange rendait cette discussion légitime et possible. La radiation apparaît ainsi moins comme un objet constamment verbalisé que comme une présence latente, gérée par le silence, l'évitement et des formes situées de mise à distance[104].

Ce rapport inscrit dans la durée à la catastrophe nucléaire ressort avec force des entretiens menés sur le terrain. Celle-ci apparaît moins comme un événement spectaculaire que comme une rupture profonde, silencieuse et durablement désorganisatrice, dont les effets se déploient bien au-delà du moment initial de l'accident. On m'a évoqué ainsi la catastrophe avant tout à travers ses conséquences prolongées – l'évacuation, la transformation du territoire et la difficulté à rétablir une vie rituelle et sociale ordinaire. À la différence du séisme ou du tsunami, les radiations sont décrites comme une menace invisible, difficilement saisissable par les sens, mais omniprésente dans les décisions quotidiennes. Cette invisibilité alimente une forme d'incertitude persistante : le danger ne se voit pas, mais il a néanmoins conditionné les déplacements, les retours, les usages de la terre et la possibilité même d'habiter le lieu. Si, à Odaka, ces enjeux ne structurent plus nécessairement le quotidien de manière explicite, ils constituent une expérience marquante qui a durablement transformé le rapport au milieu, laissant une empreinte profonde dans les manières de penser, de ressentir et de pratiquer le territoire. Après, la réalité quotidienne changera selon la manière d'habiter, à travers les différentes relations au territoire, comme peuvent les avoir les agriculteurs, les pêcheurs, les employés municipaux, etc.

C'est précisément cette menace invisible qui a entraîné l'évacuation du quartier d'Odaka, provoquant une interruption brutale de la vie quotidienne, des relations sociales et des pratiques religieuses. Les habitants ont dû quitter leurs maisons, parfois dans l'urgence et sans réelle préparation, laissant derrière eux non seulement des biens

[104] La question nucléaire pouvait toutefois être présente lors de rassemblement contre celle-ci ou par des acteurs vivement opposés à l'énergie nucléaire.

matériels, mais aussi des lieux de mémoire, des ancêtres, des terres cultivées et des sanctuaires. Du point de vue des prêtres, cette évacuation ne saurait être comprise comme un simple déplacement spatial. Elle constitue une rupture profonde du lien entre les humains et leur milieu, au sens plein du terme. Les sanctuaires shintō, dont le fonctionnement repose sur une présence humaine régulière et sur l'accomplissement de rites cycliques, se sont soudainement retrouvés privés de leurs communautés. Cette absence prolongée a mis en péril la continuité rituelle, non pas parce que les rites auraient perdu leur signification, mais parce que les conditions sociales, matérielles et temporelles nécessaires à leur actualisation n'étaient plus réunies.

En plus de s'inscrire dans la longue durée, cette temporalité est fondamentalement indéterminée. La « normalité » n'apparaît pas comme un horizon accessible à court ou moyen terme, mais comme une éventualité renvoyée à une autre génération. Contrairement à d'autres formes de désastres, pour lesquelles la reconstruction matérielle peut s'engager relativement rapidement, les radiations ont imposé une temporalité suspendue : même lorsque les bâtiments demeuraient intacts, le retour restait parfois impossible. Cette suspension a profondément reconfiguré le rapport au territoire. La terre, habituellement appréhendée comme source de vie, d'ancrage et de continuité, devient un espace potentiellement dangereux, soumis à des dispositifs de mesure, à des seuils normatifs et à des zonages administratifs. Pour Nishiyama-san, prêtre du sanctuaire d'Hiwashi, cette transformation du statut de la terre constitue l'un des effets les plus déstabilisants de la catastrophe nucléaire : ce qui était auparavant familier et protecteur se trouve désormais investi d'un soupçon permanent, devenant objet de calcul, d'évaluation et de vigilance plutôt que de confiance immédiate.

Face à cette situation, le prêtre m'explique que l'un des enjeux majeurs a consisté à préserver une continuité minimale des pratiques rituelles, malgré l'évacuation et les contraintes imposées par les radiations. Tous les rites ne pouvaient être maintenus, mais certains gestes jugés essentiels ont été conservés afin d'éviter une rupture totale du lien entre les divinités, le territoire et une communauté désormais dispersée. Cette continuité réduite ne visait pas à nier la catastrophe, mais à empêcher que l'invisible ne produise un effacement symbolique du milieu. Même lorsque les habitants ne pouvaient physiquement

revenir, l'accomplissement de rites – parfois déplacés, différés ou réalisés sous des formes adaptées – permettait de maintenir l'existence rituelle d'Odaka et de ses sanctuaires. Aux yeux du prêtre, ces gestes, discrets mais répétés, assuraient que le lieu ne soit pas laissé entièrement en suspens, même en l'absence prolongée de ceux qui l'habitaient auparavant.

On m'a aussi évoqué les effets sociaux indirects de la contamination radioactive. Les radiations n'imposent pas uniquement des contraintes d'ordre technique ou sanitaire; elles produisent aussi de la peur, des hésitations et des lignes de fracture au sein des communautés. Certaines personnes choisissent de revenir, d'autres non, et ces décisions, loin d'être anodines, redessinent les relations sociales, les formes de responsabilité et la charge du maintien du quartier pour ceux qui restent. Cette situation contribue à une recomposition durable de la population, marquée à la fois par une diminution importante du nombre d'habitants et par un vieillissement accentué. Cette transformation complique la transmission des savoirs et des traditions locales, y compris religieuses : les porteurs de mémoire se font moins nombreux, tandis que les jeunes générations, souvent absentes, ne sont plus en position d'assurer la continuité ordinaire des pratiques. La contamination agit ainsi moins comme un événement ponctuel que comme un facteur structurant des relations sociales à long terme.

Le rapport au territoire et à sa mémoire s'en trouve également profondément transformé. Un moment particulièrement marquant s'est déroulé lors d'un déplacement avec un prêtre d'Odaka, alors qu'il me présentait son quartier et que nous nous sommes dirigés plus au sud (Namie et Futaba), vers des lieux associés à son enfance. Nous sommes passés devant son ancienne école secondaire, aujourd'hui abandonnée, située dans une zone rendue accessible plus récemment. Sans qu'aucun mot ne soit prononcé, il était aisé de percevoir la peine suscitée par la vue de ce bâtiment désert : un lieu autrefois habité par les souvenirs, la vie quotidienne, le son des enfants, était désormais vide, figé, devenu pour lui un symbole tangible de cette catastrophe lente. L'historicité de l'expérience du milieu prend ici la forme d'émotions profondes, sans pour autant être paralysantes. Le prêtre s'emploie activement à recréer des liens avec le territoire et à en permettre de nouveaux pour les habitants, malgré les pertes et les transformations. Cette

scène donne à voir comment la mémoire du lieu ne disparaît pas, mais se reconfigure, entre attachement, douleur contenue et effort constant de réinvestissement du milieu.

À travers les nombreuses discussions et entretiens, la catastrophe nucléaire ne se réduit pas à un événement historique circonscrit dans le temps; elle agit comme un facteur de transformation profonde du milieu. Les radiations reconfigurent la relation à la terre, la temporalité du retour, la possibilité même d'habiter et les conditions selon lesquelles les rites peuvent être pratiqués. Elles introduisent une instabilité durable, au sein de laquelle la normalité d'avant ne peut être simplement restaurée ni reconduite à l'identique. Toutefois, Nishiyama-san ne décrit pas cette situation en termes de fin définitive. Tant que certains rites subsistent, tant que des acteurs demeurent engagés dans le maintien de relations au territoire, Odaka reste un lieu possible, bien que profondément fragilisé. La catastrophe nucléaire apparaît ainsi comme une épreuve qui réduit le monde à l'essentiel, obligeant à interroger ce qui peut encore être soutenu lorsque l'habitation ordinaire devient incertaine. C'est précisément dans cet espace de fragilité persistante que le retour des cycles saisonniers prend une importance particulière : le printemps, avec la reprise partielle de l'agriculture et la floraison des cerisiers, ouvre un autre registre d'expérience du milieu, moins marqué par la rupture que par des formes de continuité, de régénération et de réengagement progressif avec la terre.

Le printemps : temporalité saisonnière

Alors que les radiations s'inscrivent dans une temporalité continue, scandée par le rythme des demi-vies, le milieu demeure aussi traversé par un autre temps – celui, circulaire et sensible, des saisons. À Odaka comme ailleurs au Japon, le printemps occupe une place singulière. Il ne se contente pas d'annoncer un changement climatique; il transforme la texture même de l'expérience quotidienne. Avec lui surgissent les cerisiers, dont la floraison brève et lumineuse impose sa présence au paysage, au peuple et au monde.

Symbole de beauté éphémère, moment privilégié de sociabilité et marqueur saisonnier profondément inscrit dans l'imaginaire collectif, les cerisiers déploient une pluralité de significations. Ils sont à la fois événement esthétique, rassemblement communautaire et rappel discret de la fragilité du vivant. Leur floraison attire également

un nombre considérable de visiteurs, venus parfois de loin pour contempler ce spectacle floral, contribuant ainsi à inscrire le printemps dans des dynamiques sociales, économiques et symboliques plus larges. Mais au-delà de l'attrait touristique, les cerisiers demeurent avant tout un rythme partagé, une respiration collective qui, année après année, réaffirme l'inscription du milieu dans une continuité plus vaste.

Toutefois, comme évoqué au début de ce chapitre, l'expérience des cerisiers diffère profondément selon que l'on traverse le territoire en visiteur ou que l'on y demeure au long cours. Pour l'habitant, la floraison n'est pas un simple spectacle recherché, mais un passage entre deux états du monde. Les cerisiers marquent la transition d'un territoire en dormance, encore retenu par l'hiver, vers un paysage qui se réveille et recommence à respirer. Les bourgeons, puis les fleurs, signalent moins un événement qu'un basculement : la terre se réouvre, les sons reviennent, les activités reprennent. La température suit cette mouvance, passant d'un temps froid et plus sec vers une chaleur confortable et un air plus frais.

La scénographie campagnarde d'Odaka accentue encore cette impression. Ici, les cerisiers s'inscrivent dans la continuité d'un paysage où champs, collines et rizières composent un horizon sans rupture nette. La floraison ne constitue pas une parenthèse, mais un moment intégré à la trame du milieu. À l'inverse, dans les grandes métropoles comme Tokyo, l'expérience des cerisiers prend souvent la forme d'un déplacement vers des espaces aménagés, presque « hors-ville », où l'on suspend temporairement le rythme urbain pour contempler l'événement annuel. Pour prendre Odaka comme exemple, les fleurs ne se détachent pas du quotidien : elles en sont la modulation saisonnière, la preuve silencieuse que, malgré les ruptures, le cycle du vivant poursuit son cours.



Figure 12. – Sakura au flanc de la rivière Odaka (2024)

La floraison des cerisiers rime avec temps de socialisation. À Odaka, bien que l'affluence demeure sans commune mesure avec celle de la capitale de l'Est, on voit néanmoins des familles et des groupes d'amis se réunir dans les parcs, le long de la rivière ou à proximité des sanctuaires. Les nappes se déploient sous les branches en fleurs, les enfants courent, les conversations s'étirent. Le printemps devient ainsi un moment partagé, où le paysage invite au rassemblement autant qu'à la contemplation. J'ai moi-même eu l'occasion de vivre ces instants auprès de familles japonaises, en visitant des sanctuaires bordés d'arbres en pleine floraison. Dans ce quartier, la rivière Odaka offre, à mes yeux, l'un des panoramas les plus saisissants (voir figure 12) : les cerisiers y dessinent une arche légère au-dessus de la rivière. À Haramachi, le parc Yonomori se transforme à la tombée du jour, lorsque les illuminations prolongent la présence des fleurs dans la nuit, permettant aux familles de demeurer sous leur éclat même après le coucher du soleil. Plus au nord, le sanctuaire de Sōma Nakamura Shrine, dans la ville de Sōma, m'a particulièrement marqué : le paysage y conjugue architecture sacrée et nuées rosées et blanchâtres dans une harmonie presque irréelle.

Il me faut toutefois préciser que la beauté des cerisiers se dérobe en partie à l'objectif. Malgré mes efforts répétés, je doute d'avoir saisi, par l'image, l'intensité de ce

qui se donnait à voir et à ressentir. La floraison excède le cadre du cliché : elle tient à la lumière changeante, au mouvement du vent dans les pétales, aux voix mêlées sous les branches. Elle appartient moins à la photographie qu'à l'expérience vécue, à ce moment fragile où le milieu semble, l'espace de quelques jours, suspendre ses blessures pour laisser place à une clarté partagée.



Figure 13. – Une lanterne qui éclaire les fleurs de cerisier (2024)

Le passage des fleurs scelle véritablement l'entrée dans le printemps. Les manteaux d'hiver sont rangés, les corps se délient, l'air devient plus souple. Mais au-delà de ce changement sensible, la saison annonce surtout l'ouverture d'un cycle fondamental pour le Japon : celui de la plantation du riz. Avec le réchauffement progressif de la terre et l'irrigation des rizières, le paysage se transforme de nouveau ; les champs se remplissent d'eau, reflétant le ciel comme autant de miroirs éphémères prêts à accueillir les jeunes pousses.

On ne saurait trop insister sur l'importance du riz au pays du Soleil-Levant. Aliment de base, matière première du saké, mais il constitue bien davantage qu'une ressource

agricole : il est un principe d'organisation du temps, un repère symbolique et une trame culturelle. Sa centralité se manifeste dans une série de rites annuels accomplis par les prêtres shintō, mais aussi par l'empereur lui-même, dont les gestes rituels inscrivent la culture du riz dans une continuité à la fois cosmologique, politique et économique. Ainsi, au moment même où les cerisiers perdent leurs pétales, une autre dynamique s'enclenche : celle d'un travail patient et collectif, où la terre, l'eau et les humains renouent un dialogue ancien.

Pour des récoltes abondantes

Le 10 avril de l'an Reiwa 6 (2024), à neuf heures du matin, je me dirige vers le sanctuaire d'Hiwashi, à Odaka, afin d'assister au rite printanier consacré aux prières pour des récoltes abondantes. On m'avait indiqué que des célébrations similaires se tenaient ailleurs dans la ville à la même période, signe que le calendrier agricole, malgré les ruptures, continue d'imprimer son rythme au territoire. Bien que l'heure soit matinale, plusieurs membres de la communauté sont déjà rassemblés, ainsi que deux représentants d'un média local. Le sanctuaire, dédié à *Amanohiwashi no mikoto*[105](天日鷲神), se compose de deux bâtiments reconstruits : l'un, plus bas, attenant à la résidence des prêtres ; l'autre, plus élevé sur la colline, vers lequel nous nous dirigeons pour le rite. C'est dans ce pavillon surplombant le paysage que la cérémonie se déroule, dans une salle bien remplie.

Après une trentaine de minutes, le rite s'achève et l'on passe à la dimension conviviale de la matinée : un repas partagé. Il n'est pas encore dix heures, mais le saké et la bière circulent généreusement. Plusieurs habitants ont manifestement pris congé pour l'occasion, alors que la *nominication* se passe sans embuche. La conversation s'anime rapidement, les voix se mêlent, les rires ponctuent les échanges. Moins familier avec cette communauté que dans d'autres quartiers, je sens que ma présence suscite la curiosité. Les questions fusent – sur ma famille, sur le Canada, sur l'hiver et ses rigueurs – et les récits se tissent à mesure que les verres se remplissent. Après un début marqué par la gêne des personnes présentes, le moment devient rapidement l'inverse, avec moi

[105] Ce kami est présent dans le mythe d'Amaterasu et la grotte.

comme source de questionnements. Le rite, destiné à assurer la fertilité des champs, se prolonge ainsi dans un autre registre : celui de la sociabilité. Autour de la table, la prière pour l'abondance devient aussi un moment d'affirmation collective, où la continuité du territoire se joue autant dans les gestes rituels que dans la chaleur des conversations partagées.

Ce moment rituel et communautaire marque l'ouverture du cycle annuel du riz sous un signe festif et résolument positif. Il s'enracine dans des pratiques transmises de génération en génération – au-delà même de la mémoire individuelle – et offre aux participants des repères symboliques stables à partir desquels se repositionner dans leur milieu. Après les ruptures traversées par le territoire, cette stabilité rituelle apparaît comme un point d'ancrage. Cet aspect revient avec insistance dans les propos des prêtres rencontrés, notamment chez Nishiyama-san, qui a longuement développé cette réflexion en entretien. Dans son explication du shintō, le prêtre souligne que les rites ne relèvent pas d'une « cérémonie » exceptionnelle, détachée du quotidien, mais d'une série d'actes répétitifs inscrits dans le cycle annuel. Les pratiques rituelles sont indissociables des saisons et s'articulent à ce que l'on nomme le *saijiki* (歳時記)[106], c'est-à-dire l'ensemble des repères saisonniers et rituels qui scandent l'année. Chaque rite marque un passage, une modulation du temps, inscrivant les humains dans une temporalité circulaire où la continuité prime sur la nouveauté, et où la répétition constitue moins une redondance qu'une manière de maintenir le monde en ordre.

Au cœur de ces rites se trouve le *norito* (祝詞), la prière solennelle adressée aux *kami*. On me l'a décrit comme un discours direct, sans détour, dans lequel le prêtre expose aux divinités la raison du rite, le contexte dans lequel il s'inscrit et les demandes qui lui sont associées. Le *norito* n'est pas une récitation mécanique; il possède une structure formelle relativement stable, mais son contenu peut se moduler selon la saison, l'année ou les circonstances particulières du moment. Prononcé d'une voix mesurée, dans le silence attentif des participants, le *norito* agit comme une médiation verbale essentielle entre humains et divinités. Ce qui est attendu des *kami* – protection, fertilité des récoltes, santé des habitants, prospérité des foyers – y est explicitement formulé. La

[106] C'est aussi un terme utilisé pour des recueils de *haïku*.

parole n'y est pas symbolique au sens vague du terme ; elle est performative, inscrivant les attentes humaines dans l'ordre cosmique et rappelant que la relation au territoire passe aussi par un travail précis de nomination et d'énonciation.

Bien que des pratiques de prière ritualisée existent dans de nombreuses traditions religieuses, le shintō se distingue ici par la clarté et la sobriété de son adresse aux divinités. Le *norito* ne cherche pas l'effet spectaculaire ni l'émotion exacerbée ; il vise plutôt à maintenir une relation continue, située et ordonnée entre les humains, les forces divines et le territoire. En ce sens, le rite n'est jamais une simple répétition formelle : même lorsqu'il semble se reproduire presque à l'identique, il réactualise chaque année le lien entre la communauté, les cycles naturels et les kami. Derrière cette apparente simplicité se déploie toutefois un travail minutieux. Le texte du *norito* doit être physiquement rédigé pour chaque célébration, selon une calligraphie soignée, et dans une langue liturgique ancienne dont la syntaxe et le vocabulaire échappent largement au japonais contemporain. Cette dimension scripturale inscrit le rite dans une temporalité longue, médiatisée par l'écriture, où chaque cérémonie s'ancre dans une continuité historique dépassant les générations présentes.

Plusieurs prêtres m'ont d'ailleurs affirmé que, après 2011, ce sont les membres mêmes de la communauté qui ont exprimé le désir du retour des rites et des festivités. La reprise rituelle n'apparaît donc pas comme une initiative purement institutionnelle, mais comme une demande sociale forte, révélant combien ces pratiques constituent des repères essentiels dans la recomposition du milieu. Ces demandes exprimées par les membres de la communauté ne constituent pas le seul indicateur de l'importance accordée aux rites. Elles s'accompagnent également d'une participation accrue. Plusieurs célébrations ont ainsi connu, au fil des années suivant 2011, une augmentation notable de leur fréquentation. Cette augmentation m'a été reporté à moi, et aussi par d'autres chercheurs (voir Peterson 2013). Cette présence plus marquée ne relève pas uniquement de la curiosité ou de l'habitude : elle témoigne d'un investissement renouvelé dans des pratiques perçues comme essentielles au maintien du lien entre communauté et territoire.

Parmi les nombreux rites inscrits au calendrier shintō, les rites agricoles occupent une place centrale et structurent profondément l'année rituelle. Le rituel printanier,

généralement célébré en avril, vise à prier pour une récolte abondante. On y formule explicitement la demande que le riz pousse convenablement, que les champs soient fertiles et que l'année agricole se déroule sans calamité. Ce moment marque l'ouverture du cycle productif et inscrit l'activité humaine dans une dépendance assumée envers les forces du monde naturel. À l'échelle impériale, ce cycle trouve un écho symbolique : chaque année, l'empereur participe à la plantation rituelle de jeunes pousses de riz dans une rizière du Palais impérial, inscrivant la souveraineté dans le même rythme saisonnier que celui des communautés locales. À l'inverse, le rituel d'automne prend la forme d'un acte de gratitude. Il s'agit alors de remercier pour les récoltes obtenues et d'offrir le riz nouveau aux divinités. Le 23 novembre, lors du Niiname-sai (新嘗祭), l'empereur présente le riz aux *kami* avant d'en consommer lui-même dans un cadre rituel strict.

Cette complémentarité entre demande printanière et reconnaissance automnale exprime une relation aux *kami* qui ne relève pas d'un simple utilitarisme. Elle repose sur un principe d'échange, de continuité et de reconnaissance mutuelle, où l'abondance espérée s'inscrit toujours dans un horizon de gratitude. Le cycle du riz devient ainsi un modèle relationnel : demander, recevoir, remercier – et recommencer.

La terre et le cycle d'agriculture

D'une importance rituelle centrale, le riz est aussi, et indissociablement, une réalité économique pour les agriculteurs de la région – bien que son poids demeure modeste à l'échelle nationale, où l'agriculture ne représente qu'une fraction infime du PIB du pays (OECD 2025). Or, à Minami-Sōma, les défis qui pèsent sur cette culture ne sont pas uniquement le legs de 2011 : ils s'inscrivent dans une dynamique structurelle plus large qui traverse l'ensemble du Japon rural. Les agriculteurs vieillissent, et les jeunes générations, attirées par d'autres horizons professionnels, ne viennent plus reprendre les terres. Les données municipales l'attestent avec une clarté saisissante : en 2010, on comptait 3 063 agriculteurs cultivant 5 030 acres de rizières; en 2023, ils n'étaient plus que 435 pour 3 371 acres, soit un ratio agriculteur par acre passé de 0,61 à 0,13 (Annexe 1). La production agricole globale de la ville n'atteignait en 2021 que 35 % de son niveau de 2006. La décontamination et la reconstruction physique des terres demeurent des

conditions nécessaires, mais non suffisantes : sans les mains pour les travailler, les rizières demeurent silencieuses. La terre, même assainie, attend.

Cette érosion du nombre d'agriculteurs se fait sentir dans le paysage humain de la ville, mais elle ne peut être dissociée d'un autre phénomène tout aussi structurant : le vieillissement de ceux qui restent. C'était d'ailleurs l'un des constats les plus frappants lors de mes déambulations dans les champs – les travailleurs et les travailleuses, car les femmes y étaient nombreuses, portaient presque tous le poids des années, s'affairant sous un soleil d'été implacable, dans une chaleur lourde et humide qui éprouvait les corps. Pour avoir prêté main-forte, ne serait-ce qu'un moment, dans le jardin d'une famille pour la récolte des pommes de terre, j'ai mesuré – sueur à l'appui – ce que représente ce travail dans de telles conditions. Il m'est difficile d'imaginer le faire jour après jour, saison après saison, et pourtant, les personnes rencontrées en parlaient avec une fierté tranquille, presque inébranlable. Ces fermiers et fermières entretiennent un lien profond avec leurs terres, un lien souvent hérité de plusieurs générations, transmis comme on transmet un nom ou une armure. En cela, leur attachement au territoire n'est pas sans évoquer celui des descendants de samouraïs : deux figures d'un même enracinement, deux manières de porter la mémoire d'un lieu dans les gestes du quotidien.

Cet attachement à la terre constitue l'un des moteurs du retour – un retour que la littérature scientifique explique par une pluralité de causes, qu'elles soient affectives, économiques, familiales ou politiques (Delamotte 2013; Do 2020; Hirano et al. 2017; Itonaga 2014; Nagamatsu et al. 2020). Mais au-delà des logiques structurelles et individuelles de retour, c'est un travail de réappropriation symbolique du territoire qui se déploie, en parallèle de la décontamination et de la reconstruction matérielle – et les sanctuaires shintō dédiés aux rizières en sont l'un des vecteurs les plus éloquents. Nombreux sur le territoire de la ville, ces lieux de culte agricoles ont subi de plein fouet la double violence du séisme et du tsunami : endommagés pour les uns, entièrement emportés pour ceux qui se trouvaient à proximité du littoral. Depuis 2011, des efforts de réparation et de reconstruction ont été engagés, mais leur coût élevé en fait un processus

nécessairement lent et sélectif[107]. Certains sanctuaires ont pu être relevés, d'autres subsistent sous une forme réduite – une structure miniature tenant lieu de présence provisoire, un kami sans demeure fixe en attente de retrouver la sienne. D'autres, enfin, ne seront jamais reconstruits. Ce sont les prêtres eux-mêmes qui, au fil des entretiens, ont nommé ce qui structure ces choix : non pas une hiérarchie du sacré, mais une contrainte économique – discrète, mais déterminante.

Parmi les récits recueillis sur le terrain, l'un est revenu à plusieurs reprises, porté par des voix différentes mais toujours avec la même intensité discrète : celui du Ta-jinja (田神社), un sanctuaire dédié aux rizières. Contrairement à la plupart des lieux de culte shintō, souvent édifiés en hauteur – sur une colline, un promontoire, à l'écart des eaux –, celui-ci se trouvait au niveau du sol, sans protection apparente. Pourtant, lorsque le tsunami a tout balayé autour de lui, il est demeuré debout. Les habitants me l'ont raconté avec un sourire en coin, mi-incrédule, mi-convaincu – comme on rapporte une chose que l'on n'ose pas tout à fait affirmer, mais que l'on ne saurait pas non plus démentir. Le kami, disaient-ils, avait protégé sa demeure. Cette formule, prononcée avec une lumière dans les yeux, dit moins une croyance arrêtée qu'une ouverture au mystère : la reconnaissance, dans l'ordre des choses, d'une résistance silencieuse que la raison seule ne suffit pas à expliquer. Ce récit est désormais inscrit dans la mémoire du lieu, appelé à se transmettre de génération en génération, à travers le sanctuaire lui-même et les histoires qu'il suscite. Il constitue l'une de ces traces de médiance – modestes, localisées, souvent fragiles – par lesquelles un milieu continue de signifier malgré la rupture. Car si certaines de ces traces sont ponctuelles et isolées, d'autres s'articulent à des ensembles plus vastes, capables de porter une recomposition plus profonde du rapport au territoire.

C'est précisément le cas de la méthode Hotoku, une pratique agricole ancienne teintée de philosophie, dont la découverte a constitué l'une des surprises de mon terrain dans la région de Sōma. Née dans la préfecture de Kanagawa, elle a trouvé ici, à la frontière septentrionale de son rayonnement, une expression singulière. Son fondateur,

[107] Il faut aussi ajouter les problèmes quant à l'exploitation de la terre qui impliquent aussi des enjeux économiques et démographiques. Ce phénomène de recomposition difficile de la gestion foncière a été documenté de manière détaillée dans le district voisin d'Urajiri, où la dépopulation et la déprise agricole ont nécessité la création d'une nouvelle organisation communautaire de gestion des terres après la levée des ordres d'évacuation (Kubota et al. 2020).

Ninomiya Sontoku, était un homme de terre et de pensée – alliant morale, spiritualité et savoir-faire agronomique. Issu d'un milieu modeste, il éleva ses principes au rang de méthode, et sa méthode au rang de prospérité collective, au point de se voir attribuer le rang de samouraï – honneur rare accordé à un homme du monde paysan. C'est lors de la famine de Tenmei, au début de l'ère Kōkaku (1779–1817), que la méthode Hotoku fut introduite dans la région de Sōma : face à la détresse, les seigneurs locaux cherchèrent non seulement de nouvelles façons de cultiver, mais une autre manière de concevoir le rapport entre l'humain, la nature et la communauté. Puisant à la fois dans le bouddhisme, le shintō et le confucianisme, elle prône la sincérité, le labeur, la modestie et la solidarité – autant de valeurs qui résonnent encore dans les pratiques et les récits du territoire.

Concrètement, la méthode Hotoku repose sur la mise en commun des ressources à travers un fonds collectif – l'« argent Hotoku » – destiné à financer des infrastructures agricoles telles que des réservoirs, mais aussi à récompenser les cultivateurs les plus assidus. Une part de chaque récolte était systématiquement mise en réserve pour faire face aux mauvaises années, inscrivant la prévoyance au cœur du geste agricole. Plus qu'une technique de culture, Hotoku se présente ainsi comme une éthique du sol : une façon de cultiver simultanément la terre et le lien entre les hommes, de faire de l'agriculture non pas un acte individuel, mais un pacte collectif avec le milieu.

La mémoire de Ninomiya Sontoku est inscrite dans le paysage quotidien de la ville. Plusieurs statues disséminées çà et là lui rendent hommage : on le reconnaît à sa silhouette d'enfant studieux, un livre ouvert entre les mains, toujours en marche – image d'un apprentissage en mouvement, d'un savoir indissociable de l'effort. Ces représentations, discrètes mais persistantes, témoignent de la place qu'il occupe encore dans l'imaginaire local. L'agriculture régionale en porte les traces concrètes : au fil de mes promenades, j'ai croisé plusieurs de ces anciens réservoirs construits selon la méthode Hotoku, vestiges silencieux d'une organisation solidaire du travail. Mais c'est au sanctuaire Hotoku Ninomiya, érigé en 1951 à Kashima, que son souvenir prend sa dimension la plus saisissante : Ninomiya Sontoku n'y est plus une figure historique, il est devenu kami – divinité vénérée, enchâssée dans le panthéon local. Par ce geste d'élévation, la communauté a soustrait son œuvre au seul temps de l'histoire pour

l'inscrire dans celui du culte, de la transmission perpétuée. Son empreinte déborde ainsi largement le domaine agricole : elle continue de façonner les manières de faire, de croire et d'habiter la terre – trois dimensions qui, précisément, constituent le cœur de ce que cette recherche entend par milieu.

De la terre aux chevaux, du sillon à la plaine de Hibarigahara, le fil conducteur demeure le même : un milieu qui se recompose à travers les gestes de ceux qui l'habitent, le cultivent et le célèbrent. Si la méthode Hotoku incarne une trace de la médiance, d'autres pratiques anciennes demeurent vivantes tout en négociant, non sans tensions, leur adaptation au présent. C'est le cas du *Sōma Nomaoi* de l'an Reiwa 6, qui n'est pas tout à fait le même que celui des années précédentes : pour la première fois en plusieurs siècles, il se tient en mai plutôt qu'en juillet, témoignant une fois de plus de la capacité du milieu à se réinventer sans se renier.

Le *samurai festival* et le 701e Nomaoi

Mon séjour touche à sa fin au moment où le *Sōma Nomaoi* traverse une transformation historique : pour la première fois en plusieurs siècles, sa date est déplacée de juillet vers mai. La cause en est la chaleur de plus en plus accablante des dernières éditions – un problème que les changements climatiques ne feront qu'aggraver, et qui revenait régulièrement dans les conversations lorsqu'on évoquait l'avenir du festival. Cette translation dans le calendrier rapproche désormais le *Nomaoi* d'un événement bien plus jeune, lui aussi ancré dans le début du mois de mai : le *Samurai Festival* (サムライフェス), né à Minami-Sōma il y a à peine quelques années. Deux manifestations, deux temporalités, un même territoire – et une même saison désormais partagée.

Le *Samurai Festival* ne partage pas l'ancienneté millénaire du *Nomaoi* : il a été organisé pour la première fois en l'an Heisei 27 (2015), soit à peine une décennie avant mon séjour. Et ce ne sont pas des héritiers de lignées féodales qui en sont les instigateurs, mais des lycéens – ce qui, à bien y réfléchir, n'en est que plus remarquable. Ces jeunes ont assumé l'intégralité de l'organisation : réservation du terrain, coordination avec la ville et les commerçants locaux, conception de la publicité, sans oublier la fabrication du matériel nécessaire – armures, armes, dispositifs du champ de bataille. Tout a été conçu

et construit de leurs mains. C'est en y participant moi-même en tant que fantassin que j'ai pu mesurer, de l'intérieur, l'ampleur du travail accompli par ces volontaires – un travail invisible au regard du spectateur, mais palpable pour quiconque foule le terrain.

Ancré dans l'imaginaire de la période Sengoku, l'événement central du festival est une reconstitution de la bataille de Yanome, qui opposa le clan Sōma au clan Date – une bataille que le premier remporta historiquement. La journée s'ouvre sur une version adaptée aux enfants, avant de céder la place au combat entre adultes. Le format a évolué depuis les premières éditions : à ses débuts, le festival rassemblait moins de participants et l'objectif consistait à capturer le drapeau adverse. Lors de ma participation, la règle avait changé – il s'agissait désormais d'éliminer le général ennemi, ce qui conférait aux affrontements une dynamique plus fluide et plus imprévisible, la cible se déplaçant au cœur de la mêlée. Pour ma part, je me trouvais dans les rangs du clan Date – le clan « ennemi », selon la logique historique locale. Plusieurs manches se succèdent, entrecoupées de duels opposant les combattants qui se sont distingués sur le champ de bataille.

Les participants au festival viennent de tous horizons, sans restriction particulière ni compétence militaire féodale requise – ce qui contribue précisément à son caractère ouvert et inclusif. Chacun des deux clans accueille néanmoins un « véritable » samouraï, c'est-à-dire un participant régulier du Nomaoi, dont la présence ancre l'événement dans une continuité avec la tradition. Du côté du clan Date, le nôtre, se tenait un combattant relativement jeune, revêtu d'une armure complète. Le clan Sōma, quant à lui, comptait dans ses rangs un samouraï plus âgé, qui avait opté pour une tenue plus légère – ce qui n'invitait nullement à sous-estimer sa valeur au combat. J'en ai fait l'expérience directe : rarement ai-je croisé une personne d'une telle agilité et d'une telle puissance, comme me l'a rappelé, de façon convaincante, un coup de lance bien placé. Malgré cela – et malgré ses indéniables qualités martiales –, c'est techniquement notre équipe qui l'emporta. Le clan Sōma fut toutefois déclaré vainqueur, par fidélité à la vérité historique : certaines batailles, semble-t-il, se gagnent aussi dans la mémoire.

La bataille ne constitue qu'un moment au sein d'une journée plus vaste et résolument festive. Des prestations artistiques – danses traditionnelles, performances de

tambour (*taiko*) – ponctuent le programme, tandis que la version enfantine des affrontements, évoquée plus tôt, ouvre la journée dans une atmosphère légère et communicative. Un dernier élément mérite d'être signalé, tant il révèle la porosité entre le *Samurai Festival* et le *Nomaoi* : pour la modique somme de 500 yen, il est possible de faire une promenade à cheval – geste anodin en apparence, mais qui tisse un lien concret entre la nouveauté de cet événement et la tradition équestre millénaire qui en constitue l'arrière-plan du milieu de Sōma.

Dans mes échanges avec les membres de la communauté, cette initiative des jeunes suscitait une adhésion remarquablement unanime – les prêtres eux-mêmes m'avaient encouragé à y participer. Cette réception chaleureuse dit quelque chose d'important : les jeunes générations ne sont pas perçues comme des héritiers passifs d'une tradition qui les précède, mais comme des acteurs à part entière du milieu – des êtres à la fois façonnés par lui et capables de le façonner en retour. Leur agentivité se manifeste ici de manière particulièrement éloquente. Ces lycéens n'ont pour la plupart aucun souvenir personnel de 2011 – ils étaient encore en bas âge lors de la catastrophe – et dans quelques années, les étudiants qui organiseront le festival seront nés après ces événements. Pourtant, ils habitent le processus de remédiance avec le reste de la communauté, non pas comme témoins, mais comme participants actifs d'une recomposition du milieu qu'ils contribuent, à leur manière, à inventer.

Le printemps est désormais devenu la saison des samouraïs à Minami-Sōma. Entre continuité et invention, entre héritage féodal et initiatives contemporaines, deux événements coexistent maintenant dans le calendrier régional : le Nomaoi, millénaire et renouvelé, et le *Samurai Festival*, jeune et délibérément ancré dans la mémoire locale. Ensemble, ils mobilisent une diversité remarquable de la population – des anciens aux lycéens, des habitants de longue date aux visiteurs de passage – et illustrent, chacun à leur manière, deux formes distinctes de l'adaptation. Le *Samurai Festival* crée de nouveaux liens au territoire et à son histoire, en offrant aux jeunes générations un espace d'appartenance qu'ils ont eux-mêmes façonné. Le Nomaoi, quant à lui, traverse une adaptation d'une nature différente : le déplacement de sa date en mai, imposé par des

chaleurs devenues dangereuses, constitue une réponse inédite aux changements climatiques. Le prêtre du sanctuaire de Hiwashi explique le calendrier du Soma Noamoi :

L'ancien calendrier japonais donnait mi-mai ; converti au calendrier actuel, ça correspond à fin juin-début juillet. Mais même à cette époque de l'année, autrefois, il ne faisait pas si chaud. [16]

Que sept cents ans d'histoire aient été nécessaires pour qu'une telle décision s'impose dit quelque chose de la gravité du moment. C'est le stratégiste Monma-san qui explique, de l'intérieur de l'organisation comment cela a été vécu :

L'an dernier [2023], il faisait extrêmement chaud pendant le festival, des centaines de personnes ont eu un coup de chaleur, je me suis moi-même écroulé. Et deux chevaux sont morts de chaleur. […] Le Nomaoi lui-même est un rite shinto, c'est à la fois un rite et une fête, donc on ne pouvait pas le modifier sans l'autorisation de l'Agence des Affaires culturelles et de l'Association des sanctuaires shinto. [17]

Mais ce geste, en apparence modeste – on ne fait que déplacer une date –, révèle aussi quelque chose d'essentiel sur la capacité des communautés à s'ajuster face aux contraintes, qu'elles soient climatiques ou catastrophiques. En cela, il s'inscrit dans la même logique de remédiance qui traverse l'ensemble de ce chapitre : non pas la résistance figée, mais l'adaptation vivante d'un milieu qui refuse de se laisser définir par ses ruptures.

Conclusion

Ce chapitre a traversé le printemps d'Odaka dans toute son ambivalence – la beauté des cerisiers sur un territoire encore marqué par l'invisible, les rites agricoles qui reprennent malgré une population réduite au tiers, les terres en friche et les sanctuaires sans gardiens. Ce que révèle cette traversée, c'est que la remédiance à Odaka ne s'accomplit pas dans le spectaculaire, mais dans la persistance discrète des gestes ordinaires : le norito adressé aux kami au seuil du printemps, la mise en commun des ressources selon l'éthique Hotoku, l'attachement tenace des agriculteurs vieillissants à leurs terres, la réorganisation communautaire de la gestion foncière face à la déprise démographique (Kubota et al. 2020). La contamination radioactive a introduit une rupture d'une nature particulière – invisible, durable, indéterminée – qui interdit tout retour simple

à un état antérieur. Pourtant, le milieu ne cède pas : il se reconfigure autour de ce qui subsiste, de ce qui peut encore être transmis, de ce qui tient encore debout.

Ce chapitre a également montré que la remédiance prend des formes générationnelles contrastées. D'un côté, des prêtres et des agriculteurs qui maintiennent coûte que coûte la continuité rituelle et agricole, sachant que sans eux, le lien au territoire risque de s'effacer définitivement. De l'autre, des lycéens qui inventent un nouveau festival à partir de la mémoire féodale, créant de nouveaux liens au territoire pour des générations qui n'ont aucun souvenir de 2011. Et entre les deux, le *Sōma Nomaoi* lui-même – millénaire et vivant – qui adapte pour la première fois en sept cents ans sa date au diktat du climat, signant ainsi une remédiance contrainte mais résolue. Ces trois postures ne s'opposent pas : elles forment ensemble la texture d'un milieu qui refuse de se laisser définir par ses ruptures, et qui trouve dans la pluralité de ses acteurs – anciens et jeunes, rituel et festif, agricole et symbolique – la matière de sa recomposition.

Ces formes multiples de remédiance – rituelles, agricoles, festives, communautaires – convergent vers une même question, celle qui structure l'ensemble de cette recherche : comment les habitants de Minami-Sōma recomposent-ils leur rapport au milieu social, économique et symbolique dans un contexte post-catastrophique ? Ce chapitre y apporte une réponse partielle mais décisive : la recomposition du milieu ne procède ni d'une restauration de l'état antérieur, ni d'une rupture radicale avec le passé, mais d'un mouvement continu de négociation entre ce qui a été perdu, ce qui demeure et ce qui s'invente. À Odaka, ce mouvement s'opère à travers des pratiques situées – le rite, le labour, la fête, la mémoire partagée – qui maintiennent vivante la médiance, c'est-à-dire le rapport sensible et signifiant entre les habitants et leur milieu, même lorsque ce milieu est fragilisé, contaminé, dépeuplé. Ce que le terrain révèle, en définitive, c'est que la médiance n'est pas un état stable que l'on préserve ou que l'on perd : elle est une pratique, toujours recommencée, toujours menacée, toujours reconduite par ceux qui choisissent – ou qui n'ont pas d'autre choix – de continuer à habiter. C'est cette dimension active, incarnée et collective de la médiance que le chapitre suivant cherchera à approfondir, en mobilisant plus directement le cadre théorique pour analyser ce que les

pratiques shintō, la relation à la terre et les institutions locales nous disent de la manière dont un milieu peut, après la catastrophe, demeurer habitable.

Chapitre 6 – Remédiance et post-catastrophe

C'est avec le recul de la distance, de retour au Canada, loin des rizières de Minami-Sōma et du bruit des conques dans les sanctuaires, que le concept de remédiance s'est imposé comme le fil conducteur de cette thèse. Les chapitres ethnographiques précédents ne documentent pas simplement une médiance parmi d'autres : ils donnent à voir une médiance en tension, articulée à une rupture catastrophique dont les effets continuent de structurer le quotidien de la région plus d'une décennie après les événements du 11 mars 2011. Une partie de la population de Minami-Sōma a pu continuer d'habiter son territoire depuis lors, bien des habitants ont évacuer, certains ne sont jamais revenus. Cette continuité partielle a joué un rôle facilitateur dans les processus de recomposition du milieu, et c'est précisément cette continuité que les chapitres précédents ont cherché à saisir dans sa texture concrète. Mais il serait inexact d'en faire une lecture trop sereine : derrière les festivals, les rites et les gestes du quotidien se logent des souffrances réelles, des violences structurelles imposées par les bureaucraties de la reconstruction, des vies profondément déstabilisées que ni les statistiques ni les discours officiels ne rendent entièrement. C'est dans cet espace – entre la continuité qui persiste et la rupture qui demeure – que ce chapitre prend place, pour répondre à la question qui guide l'ensemble de cette recherche : comment les habitants de Minami-Sōma recomposent-ils leur rapport au milieu – social, économique et symbolique – dans un contexte post-catastrophique, à travers les pratiques, les rituels et les espaces du quotidien?

Pour répondre à cette question, ce chapitre traverse les trois dimensions du milieu telles qu'elles ont été définies au chapitre théorique, en examinant pour chacune les forces en présence et les processus de recomposition à l'œuvre. Le milieu social révèle d'abord la fragilité des réseaux de présence – familles dispersées, vieillissement accéléré, transmission des savoirs compromise – mais aussi la persistance remarquable des pratiques de réciprocité, des institutions shintō comme pivots communautaires, et des matsuri comme opérateurs de recomposition des liens collectifs. Le milieu économique expose la rupture des conditions matérielles d'existence – terres contaminées, pêche

interrompue, *reputation damage* qui pèse sur les produits agricoles – tout en révélant les capacités d'adaptation d'une région qui a su reconvertir une partie de son tissu productif, maintenir une économie locale à travers les festivals et les institutions religieuses, et préserver, patiemment, le lien au sol. Le milieu symbolique, enfin, met en lumière la résilience particulière des systèmes de sens face à l'absence : les rites réduits mais maintenus, les mythes mobilisés comme ressources de remédiance, les objets et les paysages qui portent la mémoire d'un monde transformé. L'analyse théorique est ici indispensable : ce que l'ethnographie donne à voir, c'est le quotidien dans sa densité ordinaire; et dans ce quotidien, les catastrophes ne se signalent pas à chaque pas, ne saturent pas chaque conversation, ne dominent pas chaque geste. Elles constituent plutôt une trame de fond de l'existence, une condition durable qui informe le milieu sans nécessairement l'envahir. C'est précisément l'analyse qui permet de tisser les liens entre ces pratiques situées et les événements de 2011, de voir dans le geste du prêtre, dans la reprise d'un festival, dans la démarche d'un agriculteur sur ses terres décontaminées, les formes concrètes d'une remédiance en cours. Ces trois milieux seront ensuite réunis sous le concept de milieu environnemental, qui permet d'en saisir l'interdépendance dans sa totalité.

Ce chapitre se clôturera par une mise en tension analytique entre deux manières de penser l'après-catastrophe : la reconstruction et la remédiance. La reconstruction, concept dominant dans les politiques publiques et les discours institutionnels qui ont accompagné le relèvement de Fukushima, opère dans un registre fonctionnel et téléologique : elle répare les objets du milieu, mesure ses progrès en indicateurs chiffrables, et présuppose un état antérieur stable à restaurer. Ce cadre a produit des résultats réels et nécessaires, et il serait inexact de le rejeter en bloc. Mais il laisse dans l'ombre des pans entiers de ce qui constitue l'habitabilité d'un milieu : la dimension symbolique, l'agentivité des habitants, la pluralité des temporalités en jeu, et surtout, le milieu comme relation plutôt que comme ensemble d'objets. C'est précisément ce que la remédiance cherche à nommer, non pas comme substitut à la reconstruction, mais comme correctif et approfondissement, un outil conceptuel qui rend visible ce que l'autre laisse dans l'ombre. En montrant ce que la remédiance permet de voir que la reconstruction ne peut pas saisir, ce chapitre entend aussi défendre la pertinence de ce

concept au-delà du seul cas de Minami-Sōma comme contribution à une anthropologie des catastrophes attentive à la totalité des milieux d'existence, et non à leurs seules dimensions matérielles et infrastructurelles.

Milieu social

Le milieu social de Minami-Sōma repose, comme dans toute société humaine, sur la famille; ce premier cercle de médiance à travers lequel le monde nous est transmis avant même que nous sachions le nommer. La famille constitue, comme le rappelle Lévi-Strauss (1973), le groupe social premier par lequel l'individu s'inscrit dans un réseau de droits, d'obligations et d'appartenances – économiques, juridiques et symboliques. Dans le contexte japonais, ce noyau s'étend souvent au-delà du foyer immédiat pour inclure des cercles de réciprocité plus larges, articulés autour de la maison (ie 家) et des réseaux rituels qui la relient au territoire.

À Minami-Sōma, ce socle demeure, mais il s'est fragilisé et dispersé. La population vieillit, et les jeunes adultes, attirés par les possibilités économiques des grandes métropoles, poursuivent leur vie ailleurs, le plus souvent à Tokyo ou dans d'autres centres urbains où les emplois qualifiés se concentrent. Ma famille d'accueil en offre une illustration parmi d'autres : leur enfant réside à Tokyo et revient sur les terres familiales pour le Nouvel An, comme le font de nombreux Japonais de sa génération. Ce mouvement de retour périodique n'est pas anodin. Les rites annuels – *hatsumōde*, *Obon*, réveillon du 31 décembre – constituent précisément ces occasions de rassemblement familial dans un pays où la dispersion géographique est devenue la norme, et où la campagne retient surtout les aînés tandis que la ville absorbe la jeunesse. Ces familles n'ont pas disparu du milieu social de Minami-Sōma[108], elles s'y manifestent par intermittence, dans ces retours ponctuels qui condensent, l'espace de quelques jours, la chaleur d'une continuité autrement étirée sur des centaines de kilomètres. Mais cette présence par intermittence a un coût : ce qui ne s'exerce pas régulièrement s'effrite. Et c'est précisément cet effritement – démographique, générationnel, quotidien – qui pèse sur la capacité du milieu social à se reproduire et à transmettre ce qui le constitue.

[108] À l'inverse, il reste aussi des familles dans la région bien ancré, qui n'ont pas fait le chemin des grandes villes.

Le double phénomène du vieillissement et de la dénatalité – réalité nationale que Minami-Sōma subit avec une acuité particulière, amplifiée par les séquelles des catastrophes – se lit dans le tissu même de la vie locale. Le vieillissement amenuise la population active, tandis que le faible taux de natalité compromet le renouvellement de la main-d'œuvre dans les entreprises comme dans les services. Mais c'est une troisième conséquence, moins souvent comptabilisée dans les rapports officiels, qui revient avec insistance dans les échanges avec les prêtres : la raréfaction des personnes à qui transmettre les savoirs locaux. Moins de présences, c'est moins de corps disponibles pour faire partie des rites, moins d'oreilles pour recevoir ce qui ne s'écrit pas, moins de mains pour apprendre les gestes qui ne se décrivent qu'en les accomplissant. Ce que les prêtres nomment sobrement un « problème de relève » est en réalité une menace plus profonde : celle d'une rupture dans la chaîne de transmission par laquelle un milieu se reconnaît lui-même et se perpétue. Car les savoirs rituels ne se conservent pas dans des archives – seulement une partie en fait – ils vivent dans des corps, et « meurent » avec eux si personne ne les reçoit (Kotani 2023).

Le *Hibuse matsuri* de Kashima en offre l'illustration la plus saisissante. La danse du lion (*shishimai*), autrefois pratiquée dans une diversité de formes, ne repose plus aujourd'hui que sur un seul danseur véritablement formé. Son partenaire – un employé municipal qui occupe la position arrière du costume – se porte volontaire non par maîtrise technique, mais par attachement à la continuité de la pratique : un geste discret, presque silencieux, par lequel une forme symbolique est maintenue en vie le temps d'une nuit. Le prêtre du sanctuaire Kashima-Miko a évoqué cette situation directement lors d'un entretien, sans amertume, mais avec une lucidité qui ne laisse guère de place à l'illusion : les jeunes qui se tournent vers les arts ont aujourd'hui un horizon de choix considérablement élargi, et les pratiques traditionnelles n'y occupent qu'une place marginale face à l'attrait de la culture populaire. Ceux qui souhaitent en faire une carrière se dirigent vers les grandes villes, où le bassin de consommateurs permet ce que Minami-Sōma ne peut offrir. Tokyo absorbe les vocations que la région ne peut plus retenir. Il serait inexact d'attribuer cette réalité aux seules catastrophes de 2011, alors que le vieillissement et la dénatalité sont des dynamiques nationales qui précèdent et dépassent Fukushima. Toutefois, les catastrophes ont accéléré et densifié ces tendances, creusant

plus vite ce que le temps aurait de toute façon entamé. Ce qui subsiste, dans cet espace fragilisé, ce sont des pratiques sociales que la communauté continue d'exercer avec une fierté tranquille, non comme des survivances, mais comme des formes vivantes d'être ensemble maintenues précisément parce qu'elles font sens pour ceux qui les portent encore. Et c'est dans ces formes d'échange et de réciprocité que le milieu social révèle peut-être sa résilience la plus authentique.

Cette capacité à maintenir des formes d'échange s'incarne avec une netteté particulière dans la pratique des *giri* (義理), terme que l'on traduit approximativement par « devoir » ou « obligation », mais qui désigne plus justement l'ensemble des réciprocités qui structurent le tissu social japonais, de la cellule familiale aux relations professionnelles. Les *giri* ne sont pas une politesse de surface : ils constituent une logique profonde de reconnaissance mutuelle, par laquelle chaque geste reçu appelle un geste rendu, chaque attention une attention en retour. On en a vu une première manifestation dès la soirée de bienvenue organisée à mon arrivée, où l'échange de cadeaux – alcool local contre whisky canadien – signalait moins une transaction qu'une entrée dans un réseau de réciprocité. Mais c'est dans les contextes de crise que cette logique révèle toute sa profondeur. L'anthropologue David Slater (2013) en offre l'exemple le plus poignant dans le contexte de Fukushima : un citoyen âgé, dont la maison a été endommagée par les catastrophes, reçoit l'aide de volontaires et fouille ses décombres non pour récupérer ses propres affaires, mais pour trouver de petits verres qui pourraient leur servir de cadeaux en retour. Dans ce geste – humble, obstiné, presque déchirant – se lit toute la force des *giri* : même démuni, même blessé, on ne reçoit pas sans chercher à redonner. Le lien social ne se suspend pas dans l'adversité ; il s'y affirme, parfois avec une intensité que le confort ordinaire ne laisserait pas voir. Si l'échange de cadeaux constitue l'une des formes visibles de cette réciprocité, elle n'en est pas la seule expression et certaines de ses manifestations les plus vivaces se jouent non dans le geste silencieux de l'*omiyage*, mais dans le bruit, les rires et les verres levés de la *nominication*.

La *nominication* – mot-valise fusionnant le verbe *nomu* (飲む, boire) et *communication* – constitue une autre de ces pratiques sociales fondamentales, mais elle se distingue des *giri* par la manière dont elle s'affiche. Là où l'échange de cadeaux opère

souvent en silence, avec une discrétion qui en renforce la valeur, la *nominication* se revendique ouvertement : on me l'a présentée à maintes reprises, et toujours avec une fierté manifeste, comme si initier l'étranger à cette pratique était elle-même un acte de sociabilité. Centrale dans le monde du travail – particulièrement chez les *salary men* dont les soirées professionnelles prolongent la journée de bureau bien au-delà des heures ouvrables (Allison 1994) – elle déborde largement ce cadre pour irriguer l'ensemble de la vie sociale : festins des matsuri, rassemblements de groupes d'intérêt, banquets suivant les rites. Dans tous ces contextes, la consommation partagée d'alcool opère comme un solvant de la rigidité hiérarchique. Lors d'un repas avec des samouraïs du *Nomaoi* – milieu où le grade structure ordinairement chaque interaction –, on m'a expliqué que ces moments adoucissent la hiérarchie sans l'abolir : un *taishō* viendra remplir le verre de l'étranger que je suis, geste généreux et rare qui dit, dans sa simplicité, l'hospitalité du groupe. Car on ne se remplit jamais soi-même son verre, c'est aux autres qu'il revient de veiller à ce que le vôtre ne soit pas vide. Dans ce geste en apparence anodin se condense une philosophie sociale : l'individu ne se suffit pas à lui-même, il existe par et pour le groupe. La *nominication* n'est donc pas seulement une occasion de boire ensemble, c'est un dispositif de production du social, un espace où les corps se rapprochent, où les mots circulent plus librement, et où la communauté se rappelle, le temps d'une soirée, qu'elle est plus que la somme de ses membres.

Giri et *nominication* ne sont pas des pratiques que l'on cherche à « ramener » après une catastrophe; elles n'ont jamais vraiment disparu, précisément parce qu'elles ne relèvent pas d'un choix conscient mais d'une manière d'être ensemble profondément incorporée. Le terme de « communauté » est revenu avec une insistance remarquable dans les discussions menées sur le terrain, comme si les habitants de Minami-Sōma éprouvaient le besoin de nommer ce qu'ils s'efforçaient de préserver ou de « reconstruire ». Ce que les catastrophes ont modifié, ce n'est pas la logique de ces pratiques, ni leur valeur, ni leur forme : c'est le nombre de personnes pour les exercer. Certains sont morts. D'autres ne sont pas revenus. Les verres se lèvent toujours, les cadeaux circulent encore, les festins réunissent ceux qui sont là – mais « ceux qui sont là » sont moins nombreux qu'avant, et leur absence se fait sentir dans chaque rassemblement comme un creux discret, une place vide que la convivialité ne comble

qu'en partie. La remédiance sociale ne consiste donc pas nécessairement à inventer de nouvelles pratiques, mais à reconduire les anciennes dans un milieu reconfiguré, avec les présences disponibles, en acceptant que la communauté qui se rassemble ne soit plus tout à fait celle d'avant. C'est dans cet écart – entre la pratique intacte et le groupe amputé – que se mesure peut-être le mieux ce que les catastrophes ont véritablement coûté au milieu social. Et c'est précisément là qu'une institution comme le shintō révèle toute sa valeur : non pas en remplaçant ce qui a été perdu, mais en offrant un cadre dans lequel ce qui reste peut continuer à faire sens.

Au-delà des pratiques quotidiennes de réciprocité, les institutions jouent un rôle structurant dans la production et le maintien du milieu social. Dans le contexte de cette recherche, c'est le shintō qui occupe cette place de manière privilégiée. Ce qui est remarquable, c'est que le shintō ne se réinvente pas après une catastrophe : il ne propose pas de nouvelle doctrine, ne formule pas de réponse théologique à la destruction. Il fait ce qu'il a toujours fait, mais dans des conditions transformées. Il rassemble, il festoie, il crée les conditions de la consommation partagée et de l'échange; il mobilise, en somme, les mêmes pratiques sociales que celles décrites précédemment, mais en leur conférant un cadre, un rythme et une profondeur que le quotidien ordinaire ne suffit pas toujours à produire. Le sanctuaire devient ainsi un espace de convergence : lieu de rite, certes, mais aussi lieu de rencontre, de repas communautaire, de transmission silencieuse entre générations. Ce moteur social fonctionne à plusieurs échelles – de la maisonnée au quartier, du quartier à la région – et c'est précisément cette capacité à articuler des cercles de sociabilité emboîtés qui en fait un opérateur de remédiance aussi efficace. Il faut toutefois préciser que cette dimension sociale du shintō ne s'exerce pas dans le vide : elle repose entièrement sur un acteur concret, présent, disponible, dont le rôle dépasse de loin la seule conduite des rites.

Au cœur de ce dispositif institutionnel se trouve le prêtre, non pas comme simple officiant des rites, mais comme véritable pivot communautaire, figure de convergence autour de laquelle se nouent et se maintiennent les liens du milieu social. Son travail de mise en relation s'exerce d'abord dans l'écoute : la porte du sanctuaire est ouverte à quiconque souhaite parler, et les prêtres rencontrés sur le terrain prenaient ce temps avec

une disponibilité qui m'a frappé dès les premières semaines. Il m'est arrivé de passer au sanctuaire pour un simple salut, et de me retrouver invité à rester prendre le thé, non par politesse formelle, mais par une hospitalité qui semblait constitutive de la fonction même. Cette dimension du travail sacerdotal est rarement documentée dans la littérature sur le shintō, qui tend à se concentrer sur les aspects liturgiques et institutionnels. Pourtant, sur le terrain, elle apparaît comme l'une des plus essentielles : être disponible, écouter, parler – parfois sans autre urgence que celle de maintenir vivant le fil du lien. Le respect que la communauté témoigne aux prêtres en dehors de tout contexte rituel en dit long sur la nature de ce rôle : lors de mes déplacements en leur compagnie, des personnes venaient spontanément les saluer dans la rue, dans les commerces, dans les espaces ordinaires de la vie quotidienne. Le sanctuaire n'est pas seulement le lieu où le prêtre exerce, c'est lui-même, en quelque sorte, qui porte le sanctuaire avec lui. Mais la médiation que les prêtres exercent ne se limite pas aux seuls humains : elle s'étend vers un autre ordre de présences, tout aussi constitutives du milieu social shintō.

La médiation que les prêtres exercent ne s'arrête pas aux frontières du monde humain. Dans la cosmologie shintō, les kami – personnifications des forces de la nature, présences immanentes dans les arbres, les pierres, les cours d'eau et les montagnes – ne sont pas des divinités abstraites et lointaines : ce sont des êtres dotés d'une personnalité propre, de goûts, de besoins, d'humeurs. Leur proximité avec les humains se lit dans la nature même des offrandes qui leur sont présentées : poisson, légumes, fruits, riz – une nourriture saine, simple, bonne pour le corps. Le saké y figure également, moins pour ses vertus nutritives que pour sa charge symbolique et sociale considérable : ce que les humains partagent entre eux dans les moments de communion, ils l'offrent aussi aux kami, comme on convierait un hôte de marque à sa propre table. Les kami sont aussi à divertir et leurs goûts, là encore, ressemblent aux nôtres. Les prestations artistiques, les compétitions équestres, les festins qui ponctuent les matsuri ne sont pas seulement des événements communautaires : ce sont des offrandes de joie, des spectacles donnés à des présences invisibles mais attentives. C'est le prêtre qui orchestre cette mise en relation, qui maintient ouvert le canal entre les vivants et les forces du milieu qui les entourent. Et c'est là une distinction fondamentale de l'ontologie shintō : le social n'est pas exclusivement humain. Il englobe les kami, les animaux, les éléments – tout ce

qui cohabite dans le milieu et avec quoi il faut entretenir de bonnes relations pour que l'harmonie soit possible. Après les catastrophes, cette conception élargie du social prend une résonance particulière : ce n'est pas seulement la communauté humaine qu'il faut reconstruire, mais l'ensemble des relations qui font tenir le milieu.

Cette importance du lien – entre humains, et entre humains et kami – s'est manifestée avec une acuité particulière dans l'après-catastrophe. La déstabilisation profonde du milieu appelait une réponse qui ne pouvait être uniquement technique ou administrative : il fallait aussi recréer les espaces dans lesquels les relations pouvaient reprendre leur cours, retrouver leur forme, se réaffirmer dans leur familiarité. Ce que les prêtres ont offert, dans ce contexte, ce n'est pas une réponse nouvelle : c'est précisément l'ancienne, remise en place dans un milieu transformé. Un cadre connu, des gestes reconnaissables, des lieux chargés d'une mémoire qui précède la catastrophe et lui survit : autant de repères symboliques et sociaux à partir desquels la communauté a pu se réorienter. Ce désir de retrouver des espaces de relation propres à soi est revenu comme un fil conducteur dans les rencontres sur le terrain, non pas exprimé dans l'abstrait, mais dans des demandes concrètes adressées aux acteurs shintō pour que les rites reprennent, que les sanctuaires rouvrent, que les festivals aient lieu. Il faut cependant se garder de réduire ce travail de recomposition sociale à la seule institution shintō. Les moines bouddhistes, les associations locales, la municipalité, les groupes artistiques et sportifs ont tous contribué, à leur manière et selon leurs propres logiques, à redonner une vie sociale à des communautés éprouvées. La remédiance sociale est un effort collectif, pluriel, que personne n'accomplit seul et c'est peut-être là l'une de ses caractéristiques les plus essentielles : elle requiert la présence et l'engagement de multiples acteurs, chacun occupant une partie de l'espace laissé vacant par la catastrophe.

Cette dynamique de solidarité se manifeste jusque dans les gestes les plus concrets. Les prêtres ne reconstituent pas seuls les réseaux sociaux du sanctuaire : des membres de la communauté s'y investissent de leur propre chef, apportant leurs compétences, leur temps, leur présence. Pour le Nouvel An au sanctuaire d'Ise à Kashima, c'est une personne du quartier ayant des compétences d’ébéniste qui est venu prêter main-forte à la confection des *kifuda*, ces amulettes de bois taillées, inscrites et

distribuées aux foyers pour les placer sur le *kamidana* domestique. Ce geste, modeste en apparence, dit quelque chose d'essentiel : la vie du sanctuaire n'est pas l'affaire exclusive du prêtre, elle est portée par un tissu de compétences et d'engagements qui circulent entre les membres de la communauté. Ce réseau de solidarité ne se limite pas non plus aux frontières d'un seul quartier ou d'une seule institution : on participe à des événements shintō ou civils dans d'autres secteurs de la ville, on offre son aide là où elle est utile, on traverse les limites administratives pour que quelque chose continue d'avoir lieu. Le prêtre, le citoyen ordinaire, l'élu municipal – tous prennent part, à des degrés divers et selon des modalités différentes, à ce travail de remise en place des espaces sociaux. Ce que révèle cette pluralité d'acteurs, c'est que la remédiance sociale n'est pas une reconstruction descendante pilotée par des institutions : elle se tisse horizontalement, dans l'entraide quotidienne, dans la décision silencieuse de ne pas laisser le sanctuaire vide, le festival annulé, le prêtre seul devant ses offrandes. Et c'est précisément dans ces espaces ainsi maintenus vivants que les matsuri peuvent prendre toute leur ampleur.

Ces espaces sociaux prennent des formes très diverses : de la cérémonie intime réunissant une poignée de fidèles autour d'un autel domestique jusqu'aux grands rassemblements qui mobilisent l'ensemble de la région. Les matsuri occupent une place centrale dans ce spectre, et leur organisation révèle, dans ses coulisses, une partie de ce qui rend le milieu social possible. Pour les événements de petite envergure, le prêtre et sa maisonnée assument l'essentiel du travail : rédiger et réactualiser les prières – car chaque *norito* est composé spécifiquement pour l'occasion, en fonction de la saison, du contexte, de la communauté présente –, contacter les participants, nettoyer l'enceinte du sanctuaire, s'approvisionner en offrandes. Ce travail préparatoire, invisible pour qui n'y participe pas, est pourtant constitutif du rite lui-même : c'est lui qui fait que la cérémonie peut avoir lieu, que l'espace est prêt à accueillir ce qui doit s'y passer. Pour les événements de plus grande ampleur, le prêtre endosse un rôle de coordinateur – un « commandant », pour reprendre le terme inspiré du terrain – supervisant une organisation qui implique la famille, des bénévoles de la communauté, parfois des partenaires institutionnels. Ce que cette logistique révèle, c'est que chaque matsuri est moins un événement spontané qu'une infrastructure sociale soigneusement entretenue, dont la régularité même est une forme de remédiance : rappeler, année après année, que

la communauté est capable de se rassembler, de se donner du mal ensemble, de faire exister quelque chose de plus grand que chacun de ses membres pris isolément.

Parmi les grands événements, le *Sōma Nomaoi* occupe une place à part. Sa force mobilisatrice tient moins à son ampleur spectaculaire qu'à la profondeur des réseaux qu'il active et entretient. Le festival rassemble des familles qui détiennent des armures ancestrales transmises de génération en génération – objets-mémoire par excellence – qui portent en eux l'histoire d'une lignée et d'un territoire. Certains participants sont les descendants directs de familles de samouraïs de l'époque féodale, et cette continuité n'est pas anecdotique : elle fait du *Nomaoi* un espace où le passé n'est pas commémoré de loin, mais incarné, porté sur les corps, rejoué dans les gestes. C'est particulièrement visible lors du *bōzensai* du vendredi précédant le festival, au temple bouddhiste Dōkeiji d'Odaka : avant que les vivants n'entrent en scène, on entre en relation avec les ancêtres, on sollicite leur présence et leur protection. Le réseau des samouraïs contemporains s'inscrit ainsi dans une temporalité qui déborde largement le présent, mais remonte vers un passé dynastique et se projette vers un futur qu'il faudra transmettre. Car le *Nomaoi* ne survivra que si les jeunes générations apprennent non seulement les gestes techniques de l'équitation et du port de l'armure, mais aussi, et surtout, la manière d'être samouraï – cet *habitus* particulier, fait de tenue, de regard, de discipline intérieure, que le commandant du *benkyōkai* transmettait ce jour de juillet avec une patience et une précision qui n'avaient rien d'anodin. Le festival tisse ainsi le milieu social dans les trois dimensions du temps : il honore les morts, rassemble les vivants, et prépare ceux qui viendront.

La reprise du *Nomaoi* dès 2011 – dans une forme réduite, puis progressivement reconstituée – est en elle aussi un acte de remédiance sociale. Elle me dit que le fil n'est pas rompu, que la communauté est encore capable de se mobiliser autour de ce qui la définit. Mais ce qui est peut-être plus révélateur encore, c'est la capacité d'adaptation que le festival a démontrée à travers les siècles : ajustement de la forme après les catastrophes, déplacement historique de la date estivale vers le mois de mai sous la pression des changements climatiques, ouverture progressive aux femmes comme participantes samouraï. Chacune de ces transformations aurait pu sonner comme une

trahison de la tradition – il y a eu effectivement résistance partielle – et pourtant, c'est précisément cette flexibilité qui a permis au festival de traverser sept siècles sans se dissoudre. La forme change pour que l'essentiel demeure : les liens sociaux que le *Nomaoi* tisse et retisse, année après année, entre les familles, les quartiers, les générations.

Le *Hibuse matsuri* suit une logique comparable. Festival plus ancien encore dans ses origines mythiques, il a lui aussi été remis sur pied rapidement après 2011, non par décision institutionnelle, mais sous la pression de la communauté elle-même, qui a demandé au prêtre que la fête ait lieu malgré le deuil et l'incertitude. Plus accessible que le Nomaoi, qui exige armure et entraînement équestre, le *Hibuse matsuri* ouvre ses rangs plus largement : il suffit d'être présent, de supporter le froid, de crier *hibuse* dans la nuit glacée pour en faire partie. Cette accessibilité est elle-même une dimension sociale : elle fait de ce festival un espace d'appartenance ouvert, où la communauté peut se rassembler sans condition de statut ni d'héritage.

Le *Samurai Festival* offre un contrepoint saisissant à cette logique de transmission. Né en 2015, initié et organisé de bout en bout par des lycéens de Minami-Sōma, il ne s'inscrit pas dans une continuité dynastique ni dans un cadre rituel shintō : c'est une création délibérée, séculière, ancrée dans la mémoire féodale de la région mais inventée dans le contemporain. Ce festival dit quelque chose d'important sur la manière dont les jeunes générations habitent le processus de remédiance : non pas comme héritiers passifs attendant de recevoir un flambeau, mais comme acteurs à part entière, capables de forger de nouveaux espaces sociaux à partir de matériaux hérités. Les catastrophes ont laissé des blessures profondes, mais elles n'ont pas entamé cette capacité créatrice. Il serait en effet réducteur de lire la jeunesse de Minami-Sōma uniquement à travers le prisme démographique : comme une tranche de population proportionnellement réduite, en voie de disparition statistique. Sur le terrain, ces jeunes se sont révélés d'une vivacité remarquable, engagés dans leur communauté non comme les héritiers d'un avenir hypothétique, mais comme des membres actuels, présents, qui font quelque chose de leur milieu maintenant. Nous pouvons aussi ajouter leur participation en tant que bénévole au *Nomaoi*. Le *Samurai Festival* est la preuve que la remédiance sociale ne procède pas

seulement de la conservation de ce qui existait; elle procède aussi, et peut-être tout autant, de l'invention de ce qui n'existait pas encore. Ce dynamisme ne se limite d'ailleurs pas aux seuls acteurs humains : le milieu social de Minami-Sōma inclut d'autres présences, animales et végétales, dont le rôle dans la recomposition du milieu mérite d'être reconnu à sa juste mesure.

Le milieu social de Minami-Sōma ne se limite pas aux seuls humains et c'est l'une des contributions les plus singulières de l'ontologie shintō que de le rappeler avec constance. Le monde animal et végétal y est pleinement intégré, tantôt à travers la figure des kami qui habitent les arbres, les pierres et les cours d'eau, tantôt dans la texture même du quotidien : les animaux de compagnie qui partagent la maisonnée, les insectes dont la présence ou l'absence signale quelque chose de l'état du milieu, les espèces innombrables avec lesquelles on coexiste sans toujours en avoir conscience. Parmi ces présences non humaines, les chevaux occupent une place à part, indissociables du milieu social, économique et symbolique de la région d'une manière qu'aucun autre animal n'égale. Ce sont des êtres de proximité intense : le stratégiste en chef du Nomaoi, rencontré en entretien, a évoqué avec une émotion retenue l'évacuation de ses chevaux après les catastrophes, et le deuil que représenta pour lui la perte de deux d'entre eux dans ce processus. Ce n'était pas la perte d'un bien ou d'un outil – c'était la perte de compagnons, de relations investies de soin et de temps sur le long cours. Ce lien est historique dans la région : le cheval est présent dans la mémoire du clan Sōma depuis ses origines guerrières, et il demeure au cœur du *Nomaoi* comme médiateur vivant entre les humains et les kami. Après les catastrophes, ce lien a lui aussi dû être recomposé, non seulement dans sa dimension affective, mais dans ses conditions matérielles les plus concrètes : les chevaux ont besoin de la terre, et la terre devait d'abord être décontaminée avant de pouvoir les accueillir à nouveau. Ici comme ailleurs, la remédiance du milieu social passe par le territoire partagé – les deux sont indissociables, et l'un ne peut pleinement reprendre sans que l'autre s'y prête.

Ce parcours à travers le milieu social de Minami-Sōma révèle une tension fondamentale : d'un côté, une fragilité réelle, documentée, qui touche les corps, les transmissions, les présences – tout ce sur quoi repose la reproduction du milieu social;

de l'autre, une capacité d'action et d'adaptation qui refuse de se laisser réduire aux seuls chiffres de la dépopulation et des catastrophes. Les réseaux de solidarité qui se sont reconstitués après 2011 – dans les sanctuaires, autour des matsuri, à travers les gestes quotidiens de réciprocité – témoignent d'une communauté qui n'attend pas que les conditions idéales soient réunies pour agir : elle agit avec ce qu'elle a, là où elle est, avec les membres présents. La présence des corps et la transmission des savoirs demeurent des enjeux cruciaux, particulièrement à Odaka, où le retour partiel de la population laisse des pans entiers du milieu social sans porteurs suffisants. Mais la fragilité n'est pas propre à ce seul quartier, alors que l'exemple du *shishimai* de Kashima – dont la survie repose sur un unique danseur formé – rappelle que la menace de rupture est diffuse, silencieuse, et qu'elle s'installe souvent avant même qu'on l'ait nommée. Les conséquences des catastrophes de 2011 ne s'exercent pas dans un vide : elles s'entremêlent à des dynamiques structurelles plus larges – exode rural, dénatalité, vieillissement – qui traversent l'ensemble du Japon et auxquelles Minami-Sōma se trouve doublement exposée. C'est dans cet enchevêtrement de forces locales et nationales, ponctuelles et durables, que se joue la remédiance du milieu social. Mais le social ne flotte pas seul : il repose sur des conditions matérielles d'existence sans lesquelles aucun rassemblement, aucun rite, aucune transmission n'est possible. C'est vers ces conditions – vers le milieu économique et ce qu'en ont fait les catastrophes – que l'analyse doit maintenant se tourner.

Milieu économique

Le milieu économique de Minami-Sōma a été frappé de plein fouet par la triple catastrophe, mais saisir l'ampleur de cette rupture exige d'abord de s'entendre sur ce que l'on entend par « économique ». Pour rappel, ce milieu ne se réduit pas aux indicateurs financiers, aux flux de capitaux ni aux statistiques de reprise industrielle, aussi révélateurs soient-ils. Il désigne l'ensemble des conditions matérielles de l'existence : l'accès à la terre et à ses ressources, la possibilité de se nourrir, de se déplacer, de respirer un air reconnu comme sain, de percevoir un paysage qui ne soit pas marqué par la menace. C'est, en ce sens, une économie des sens autant qu'une économie de marché – une économie du quotidien vécu, dans laquelle la lumière du matin sur les rizières, l'odeur de la mer, la

qualité du sol sous les semences participent tout autant que le cours du riz sur les marchés à la capacité d'habiter un milieu. C'est ce cadre élargi qui permet de mesurer ce que les catastrophes ont véritablement coûté, non seulement en termes de pertes matérielles quantifiables, mais en termes de rupture des conditions mêmes qui rendaient ce territoire habitable. Et c'est à travers lui que la remédiance économique prend son sens le plus profond : non comme retour à la croissance, mais comme restauration patiente de ce qui permet simplement d'être là. La riziculture, cœur battant de l'économie locale depuis des siècles, offre l'entrée la plus directe dans cette réalité.

La riziculture constitue le premier terrain sur lequel se lit la rupture du milieu économique et pas uniquement dans ses dimensions productives. Les rizières ne sont pas de simples unités de production : elles sont un paysage, un rythme saisonnier, un milieu de coexistence entre humains, plantes, insectes, amphibiens et oiseaux, dont la présence ou l'absence transforme la texture même du quotidien. Or ce paysage a été profondément atteint. La production agricole de la région n'atteignait en 2021 que 35 % de son niveau d'avant 2011, et le riz – jadis dominant à 55 % de la production locale – n'en représentait plus que 25 %. Le nombre d'agriculteurs actifs a lui aussi chuté de manière vertigineuse, passant de plus de 3 000 avant la catastrophe à quelque 400 en 2023. Ces chiffres disent quelque chose d'essentiel : ce ne sont pas seulement des rendements qui ont baissé, c'est un mode de vie, une manière d'habiter la terre, qui s'est amenuisé jusqu'à n'être plus porté que par une poignée d'hommes et de femmes vieillissants, courbés sous un soleil d'été implacable, qui continuent à cultiver. La relève tarde, le travail est physiquement éprouvant, peu rémunérateur, et il s'exerce sur une terre dont la réputation, aux yeux du reste du Japon et du monde, reste entachée. Cette question de la réputation n'est pas anecdotique : elle constitue l'une des dimensions les plus insidieuses de la rupture du milieu économique, et elle s'entremêle étroitement aux conséquences directes de la contamination radioactive.

Les défis qui pèsent sur l'agriculture de la région de Sōma s'accumulent avec une logique cruelle. La catastrophe a d'abord détruit les conditions matérielles les plus élémentaires du travail agricole : les terres ravagées par la vague, les habitations emportées, les outils perdus, les réseaux d'irrigation mis hors service. Mais à cette

destruction visible s'est ajoutée une contamination double, plus insidieuse. Le tsunami a chargé les sols de sel marin, perturbant leur chimie et leur fertilité (Roy et al. 2014; Chagué-Goff et al. 2012). La centrale nucléaire, elle, y a déposé une autre menace – invisible, persistante, mesurable entre autres en microsieverts, mais vécue en angoisses. La décontamination de la radiation a exigé le retrait mécanique des cinq premiers centimètres de terre sur des surfaces considérables, à un coût prohibitif, produisant des montagnes de sacs noirs de déchets radioactifs qui ont longtemps marqué le paysage de la région. Cette opération, aussi nécessaire qu'elle soit, ne suffisait pas à rétablir la confiance : même décontaminés, même soumis à des protocoles de vérification rigoureux et transparents, les produits agricoles de Fukushima portent un stigmate que les chiffres seuls ne parviennent pas à dissiper. Ce *reputation damage* – notion bien documentée dans la littérature sur les catastrophes nucléaires (Aruga 2017; Koyama et McMichael 2021) – agit comme une contamination symbolique superposée à la contamination physique, et ses effets sur les comportements d'achat perdurent bien au-delà de la restauration des seuils de sécurité. La dimension politique vient encore compliquer ce tableau : le refus prolongé de la Chine[109] et de la Corée du Sud[110] d'importer des produits de la mer japonais, justifié officiellement par des préoccupations sanitaires liées au rejet en mer des eaux traitées de la centrale, relevait vraisemblablement davantage d'un calcul géopolitique que d'une évaluation scientifique des risques[111]. Le milieu économique agricole se trouve ainsi pris en étau entre la réalité mesurable des sols et la réalité tout aussi concrète des représentations, et c'est précisément dans cet écart que la remédiance économique se révèle la plus difficile à accomplir. Face à ce recul du secteur primaire, c'est pourtant une autre forme d'activité économique qui s'est imposée comme force de compensation dans la région.

Là où le secteur primaire peine à se relever, le secteur secondaire a démontré une capacité de reprise remarquable. Les industries présentes dans la ville ont non seulement retrouvé leur niveau de production d'avant 2011, mais l'ont dépassé – signe d'une résilience économique réelle, même si elle s'exerce sur un terrain différent de celui

[109] https://www.cnn.com/2023/08/27/business/japan-fukushima-water-china-import-ban-intl-hnk/index.html
[110] https://thehill.com/opinion/international/4302719-south-korea-is-facing-a-fukushima-seafood-dilemma/
[111] Les tensions diplomatiques entre la Chine et le Japon ont monté d'un cran en 2025 et reste tendues pour 2026.

qu'habitait l'économie locale avant la catastrophe. La raison en est en partie structurelle : une usine construite sur un terrain décontaminé ne souffre pas du *reputation damage* qui frappe les produits comestibles. Ses produits ne portent pas le nom de Fukushima sur l'étiquette, ils entrent dans des chaînes d'approvisionnement qui ignorent, ou du moins neutralisent, la géographie de leur fabrication. De plus, des subventions gouvernementales en place ont aidé les industries dans la région. Cette asymétrie entre secteur primaire et secteur secondaire dit quelque chose d'important sur la nature de la contamination symbolique : elle ne frappe pas les objets industriels avec la même force qu'elle frappe la nourriture, parce que la nourriture pénètre le corps, et que c'est précisément là que la peur s'installe. Pour les habitants de Minami-Sōma, cette reconversion sectorielle n'est pas sans conséquences sur le rapport au milieu : le travail se déplace de la terre vers l'atelier, du geste agricole ancré dans les cycles saisonniers vers le rythme de la production industrielle. C'est un changement silencieux, peu dramatique dans son apparence, mais profond dans ce qu'il modifie : la manière d'habiter le territoire, d'y inscrire son corps et son temps. Et au cœur de ce tissu économique recomposé, une institution discrète mais persistante continue d'occuper sa place propre : le sanctuaire shintō.

Le sanctuaire shintō s'inscrit dans le milieu économique avec une discrétion qui ne doit pas faire illusion : sa contribution est réelle, ancrée dans des flux d'échange concrets, même si elle obéit à une logique qui n'est pas celle du marché ordinaire. Les *omamori* et les *kifuda* circulent contre des offrandes qui constituent une source de revenu modeste, mais régulière pour les sanctuaires. Au-delà de ces objets, c'est un ensemble de services rituels qui s'inscrivent dans le paysage économique local : les petits papiers de divination (*omikuji*) que l'on tire au début de l'année, lors des moments de vie et autres visites au sanctuaire, les prières pour la santé ou la réussite scolaire, jusqu'aux rites plus importants comme le mariage, qui mobilisent des ressources significatives et ancrent le sanctuaire dans les moments économiquement chargés de la vie familiale. Cette économie du sacré n'a pas la flamboyance des grandes entreprises (*keiretsu*) qui structurent l'économie nationale; elle n'en est pas moins essentielle dans la texture du tissu économique local, précisément parce qu'elle est accessible, ancrée dans la proximité, et qu'elle permet aux habitants de soutenir leurs institutions de voisinage à un coût proportionné à leurs moyens.

Dans un contexte post-catastrophe où les ressources sont comptées et les institutions fragilisées, cette économie à petite échelle joue un rôle de maintien que les grands indicateurs économiques ne savent pas mesurer. Et parmi les services que le shintō offre, l'un d'eux a pris, dans les années de reconstruction, une importance tout à fait particulière.

Parmi les services que le shintō offre en contexte de reconstruction, le *Jichinsai* (地鎮祭) – rite de purification et de bénédiction du terrain précédant toute construction – occupe une place singulière. Dans une région où des milliers de bâtiments ont été détruits et où le chantier est devenu, pendant des années, le paysage ordinaire du quotidien, ce rite a connu une sollicitation sans précédent : maison reconstruite, commerce rouvert, infrastructure remise en place appelle ce geste préalable par lequel on demande aux kami la permission d'ériger quelque chose sur leur territoire et leur protection pour ce qui s'y bâtira. Ce n'est pas une formalité administrative, c'est une reconnaissance que la terre n'appartient jamais entièrement à ceux qui la construisent. Le prêtre du sanctuaire Kashima-Miko, lui-même ingénieur de formation avant d'embrasser la voie sacerdotale, a noté avec un sourire que ce rite n'est pas limité au Japon : il en avait accompli un en Angleterre, dans un contexte professionnel, signe d'une importance de ce rite. À Minami-Sōma, ce dernier tisse le milieu économique de la reconstruction au milieu symbolique du territoire, rappelant que bâtir n'est pas seulement une opération technique, mais un acte qui engage une relation. Et c'est précisément cette relation au bâti qui rend d'autant plus complexe la reconstruction des sanctuaires eux-mêmes dont les contraintes économiques, politiques et techniques constituent un chapitre à part entière de la remédiance post-catastrophe.

La reconstruction des sanctuaires détruits ou endommagés par les catastrophes obéit à une logique économique qui lui est propre et ses contraintes sont considérables. Les sanctuaires shintō et les temples bouddhistes ne se construisent pas selon les normes du bâtiment ordinaire : ils exigent des techniques spécialisées, des matériaux spécifiques, un savoir-faire artisanal que seul un nombre restreint d'entreprises maîtrise. Une simple *torii* – ce portique emblématique qui marque l'entrée dans l'espace sacré – peut coûter environ 500 000 ¥, soit près de 4 400 dollars canadiens, et ce montant croît rapidement selon les dimensions et les matériaux choisis. Le coût d'un bâtiment principal,

d'une galerie couverte ou d'un ensemble de monuments de pierre se chiffre en multiples de cette somme. Or la Constitution japonaise de 1947, en établissant une séparation stricte entre l'État et les institutions religieuses, interdit tout financement public de ces travaux : les sanctuaires doivent se reconstruire par leurs propres moyens à travers des revenus tirés des services rituels, les contributions de la *Jinja Honchō* (Association des sanctuaires shintō) et les dons privés. Sur une *torii* récemment érigée dans la région, j'ai pu lire le nom d'une grande entreprise gravé dans la pierre, témoignage discret mais éloquent de ces solidarités économiques entre monde des affaires et institutions du sacré. Ces contraintes financières expliquent la géographie encore inachevée de la reconstruction : plus d'une décennie après 2011, de nombreux sanctuaires portent encore les marques visibles du séisme, et certains, emportés par le tsunami, n'ont pas encore été relevés. Le budget contraint force à des choix – quoi reconstruire, dans quel ordre, selon quel calendrier – et ces choix ont des conséquences directes sur la recomposition du milieu symbolique et social. Lors de mes entretiens avec les prêtres, cette dimension financière sortait du lot comme limite majeure aux travaux. Mais au-delà de leur rôle dans le présent de la reconstruction, les sanctuaires offrent aussi une fenêtre inattendue sur la profondeur historique du milieu économique de la région.

Les sanctuaires ne sont pas seulement des lieux de pratique religieuse ou des chantiers de reconstruction – ils sont aussi des archives vivantes de l'histoire économique du territoire. À Kashima, cette dimension prend une forme particulièrement saisissante : un sanctuaire local abrite un kami associé au sable ferreux, cette ressource minérale qui faisait de la région un centre de production métallurgique il y a plus d'un millénaire. Le mythe fondateur du *Hibuse matsuri* en porte lui-même la trace – les brigands attirés par l'industrie des armes, l'incendie du sanctuaire, l'intervention miraculeuse des cerfs – tissant dans le récit rituel la mémoire d'une économie ancienne dont les vestiges archéologiques sont exposés au musée de la ville. Ces couches de sens – rite, mythe, histoire économique, mémoire locale – se superposent dans un même lieu avec une densité que peu de sources documentaires peuvent égaler. Le sanctuaire devient ainsi un palimpseste du milieu : chaque strate de son histoire dit quelque chose des transformations économiques que le territoire a traversées : les guerres qui ont nourri la métallurgie, les paix qui l'ont reconvertie, les catastrophes naturelles et humaines qui ont

forcé des recompositions successives. Ce que cette longue durée révèle, c'est une capacité d'adaptation économique profondément inscrite dans la mémoire du milieu et une capacité à répondre aux pressions politiques, environnementales et militaires par des reconversions qui n'effacent pas le passé mais le plient vers de nouvelles formes de subsistance. C'est précisément cette même logique d'adaptation qui se rejoue, à une autre échelle et dans un autre registre, lorsque les matsuri contemporains mobilisent l'économie locale autour de leur déploiement annuel.

Les matsuri jouent dans le milieu économique un rôle que les seuls indicateurs sectoriels ne sauraient mesurer. Le *Sōma Nomaoi* en est l'exemple le plus probant : festival de renommée régionale et nationale, il attire chaque été des visiteurs venus de loin, dont la présence irrigue pendant trois jours l'ensemble du tissu commercial local – hôtels complets, restaurants bondés, bars animés jusqu'au tard, kiosques qui s'alignent sur les sites du festival. Mes collègues et moi avons participé de plain-pied à cette économie festive : repas partagés, marchandises achetées, verres levés dans un *izakaya* d'Haramachi après la deuxième journée de compétition. Ces dépenses individuelles, modestes prises isolément, s'agrègent en un souffle économique qui compte d'autant plus que l'argent vient de l'extérieur de la ville – chaque yen dépensé par un visiteur est un yen qui n'aurait pas circulé autrement dans l'économie locale. Dans le contexte post-catastrophe, où les commerces ont dû se reconstruire et où la clientèle habituelle s'est réduite avec la population, cet apport extérieur prend une valeur particulière. Il y a aussi un effet plus difficile à quantifier, mais qui mérite d'être nommé : ces visiteurs voient de leurs propres yeux une ville qui fonctionne, qui célèbre, qui vit. Pour l'œil non averti, Minami-Sōma pendant le *Nomaoi* ressemble à une ville ordinaire en fête et cette normalité perçue, même partielle, même provisoire, travaille à rebours du *reputation damage* en construisant une image alternative, incarnée, irréductible aux seules cartes de contamination. Le festival devient ainsi, le temps de quelques jours, une infrastructure économique autant qu'une infrastructure symbolique – deux dimensions qui, à Minami-Sōma, n'ont jamais vraiment cessé de se confondre. Mais l'économie du mouvement ne se limite pas aux flux de visiteurs : elle repose aussi sur des infrastructures plus fondamentales, sans lesquelles aucun déplacement, aucun échange, aucune présence n'est possible.

Le transport constitue l'une des conditions les plus élémentaires du milieu économique et l'une des premières à s'être effondrées après le 11 mars 2011. Lorsque les corps ne peuvent plus se déplacer, c'est l'ensemble des flux qui s'interrompent : les travailleurs n'atteignent plus leur lieu de travail, les marchandises ne circulent plus, les familles ne se rejoignent plus, les rites ne rassemblent plus personne. La remise en état des routes et des voies ferrées a donc constitué une priorité de reconstruction autant pratique que symbolique. Au Japon, pays où le train est une institution presque culturelle, la réouverture complète de la Jōban-sen le 14 mars 2020 – reliant Tokyo à Sendai en longeant la côte pacifique dévastée – a été présentée par le gouvernement comme un acte de reconstruction accompli, une ligne tracée dans le paysage pour signifier qu'une étape vers la normalité était revenue. Sa date n'était pas anodine : elle précédait les Jeux Olympiques de Tokyo, eux-mêmes mobilisés comme vitrine internationale de la résilience japonaise, avant d'être repoussés d'un an par la pandémie de Covid-19. Ces deux événements disent quelque chose sur la manière dont la reconstruction est mise en récit : on inaugure, on célèbre, on déclare que c'est fait, alors même que les trains traversent un paysage dont la contamination reste, par endroits, une réalité silencieuse et durable. J'y reviendrai un peu plus loin plus en détails. Toutefois, l'infrastructure réouverte ne suffit pas à rendre le milieu pleinement habitable : elle le traverse sans nécessairement le guérir. Et c'est à l'échelle plus intime des déplacements quotidiens que cette tension se révèle avec le plus d'acuité.

À l'échelle des déplacements quotidiens, la contamination radioactive a imposé une rupture du milieu économique d'une nature radicalement différente de celle qu'engendrent les catastrophes naturelles. Le séisme et le tsunami ont détruit des infrastructures et l'on pouvait voir les dégâts, en mesurer l'étendue, planifier la reconstruction. La radiation, elle, a rendu des territoires entiers inaccessibles selon une logique étrangère à toute expérience humaine ordinaire : celle des demi-vies et des interactions entre particules radioactives et environnement. Certaines zones ont été fermées pour des années, d'autres le seront pour des décennies – une perte d'accès au territoire dont les conséquences économiques se mesurent non seulement en terres non cultivées ou en commerces fermés, mais en corps déracinés, en habitudes interrompues, en chemins que l'on ne peut plus prendre. Dans les premières années suivant 2011, le

vent ajoutait une couche supplémentaire d'imprévisibilité : une zone déclarée sécuritaire le matin pouvait se retrouver à risque l'après-midi, selon les caprices de la météorologie et les mouvements des particules en suspension (Houdart 2020). Le dosimètre individuel était alors devenu un objet du quotidien – instrument de traduction de l'invisible en données lisibles, boussole dans un paysage dont les dangers ne se voyaient pas. Lors de mes séjours à Minami-Sōma, ces appareils n'étaient plus en usage : les radiations ont migré de l'air vers la matière, leur comportement s'est stabilisé, les zones accessibles ont été élargies. Mais la peur, elle, n'a pas entièrement disparu – elle s'est simplement faite plus discrète, presque taboue, comme si en nommer la persistance revenait à admettre que la catastrophe n'est pas finie. Elle est là, demi-vivante, inscrite dans les silences et les détours de la conversation, rappelant que certaines ruptures du milieu économique ne se referment pas au rythme des chantiers de reconstruction, mais à celui, infiniment plus lent, de la désintégration radioactive. C'est dans ce contexte que la zone côtière révèle avec une acuité particulière ce qu'il en coûte, économiquement et sensoriellement, d'habiter un milieu transformé.

La zone côtière cristallise, mieux que tout autre espace de Minami-Sōma, les tensions qui traversent le milieu économique post-catastrophe. Elle est d'abord le lieu de subsistance des pêcheurs, dont l'activité a été durement touchée par la destruction physique des infrastructures portuaires, par la contamination des eaux, par le *reputation damage* qui a frappé les produits de la mer. Mais la côte est aussi, et indissociablement, un paysage, une économie des sens que les habitants portaient en eux comme une évidence quotidienne, cette ouverture sur l'horizon pacifique qui rythmait les matins et structurait le rapport au territoire. Le mur anti-tsunami qui domine désormais le littoral a transformé ce rapport de manière irréversible : là où l'œil allait naturellement vers la mer, il bute maintenant sur une paroi de béton. La protection est réelle[112], mais la perte l'est aussi, et elle ne se mesure pas en mètres carrés ni en rendements halieutiques. Quand la forêt côtière replantée aura atteint sa maturité, elle atténuera peut-être la brutalité visuelle du mur, augmentera la sécurité et contribuera à réduire ces vents marins dont le prêtre du sanctuaire de Hiwashi témoignait la présence accrue depuis la destruction des

[112] La protection est réelle pour un tsunami qui n'a pas une vague trop haute. Un tsunami de l'ampleur de 2011 pourrait surement détruire ce système de sécurité.

anciennes forêts littorales par le tsunami. En attendant, la végétation spontanée qui reprend possession des zones autrefois habitées dit à sa manière ce que les statistiques démographiques confirment : le littoral se dépeuple, et la nature comble lentement les espaces que les humains ont quittés ou n'ont pas encore réinvestis.

Le milieu économique de Minami-Sōma se révèle ainsi, dans toute sa complexité, moins comme un système de flux marchands que comme un ensemble de conditions matérielles d'existence – et c'est précisément lorsque ces conditions s'effondrent simultanément que l'habitabilité du milieu devient critique. Terres inaccessibles, services fermés, pêche interrompue, transport suspendu, paysages transformés, accès aux espaces restreints : chacune de ces ruptures, prise isolément, constitue un défi sérieux ; leur conjonction produit une désarticulation profonde du milieu vécu. La remédiance économique, dans ce contexte, ne passe pas d'abord par la croissance ou l'investissement, elle passe par la restauration patiente des conditions minimales de subsistance et de présence : les habitations où l'on peut revenir, les routes que l'on peut emprunter, les terres que l'on peut cultiver à nouveau, mais aussi les matsuri qui font circuler les corps et l'argent, les rites agricoles qui inscrivent le travail dans une temporalité signifiante, les espaces côtiers où l'on peut à nouveau poser le regard. La contamination radioactive joue dans cette équation un rôle de perturbation d'une nature proprement inédite. Invisible, persistante, rythmée par les demi-vies plutôt que par les saisons, elle fait durer la catastrophe selon une temporalité que les sociétés humaines n'ont pas appris à cohabiter contrairement aux séismes et aux tsunamis, dont la violence est brutale mais connue, dont les contours sont traçables et les réponses, en partie, intégrées dans la mémoire collective et dans les pratiques rituelles. La catastrophe nucléaire, elle, n'a pas de mythe fondateur, pas de rite de conjuration éprouvé, pas de geste ancestral pour la nommer et la tenir à distance. C'est peut-être là que le milieu symbolique révèle son importance la plus décisive : là où les conditions matérielles ont été brisées d'une manière que l'économie seule ne sait pas réparer, c'est le sens – les mythes, les rites, les récits, les cosmologies – qui offre les seuls outils capables de rendre le monde à nouveau compréhensible.

Milieu symbolique

Le milieu symbolique est le plus difficile à circonscrire des trois précisément parce qu'il ne se laisse pas localiser. Il n'est pas ici ou là, dans un objet ou un lieu particulier : il est la texture même par laquelle les êtres donnent forme à leur monde. Il désigne l'ensemble des systèmes de sens – mythes, cosmologies, idéologies, valeurs, catégories de pensée, mots, gestes, rituels – qui rendent l'existence non seulement possible, mais habitable. Ce milieu n'est pas un « surplomb interprétatif » posé après coup sur une réalité brute : il est constitutif de cette réalité, actif dans sa production. Il donne sens au social en nommant les rôles, les statuts et les hiérarchies; il informe l'économique en attribuant de la valeur, du prestige, de la légitimité aux ressources et aux échanges; il structure le rapport à l'environnement en distinguant le sacré du profane, le pur de l'impur, le beau du dangereux. À Minami-Sōma, comprendre la remédiance symbolique exige d'abord de s'arrêter sur l'institution qui en est le foyer principal : le shintō, et la conception du monde qu'il porte.

L'ontologie shintō ne se présente pas comme un système dogmatique unifié, elle n'a pas de texte fondateur prescrivant une vision du monde close sur elle-même. Elle constitue plutôt une manière d'habiter le réel, profondément enracinée dans le rapport à la nature et aux forces qui l'animent. Il importe ici de préciser que cette ontologie, bien qu'elle soit au cœur de la pratique shintō, déborde l'institution religieuse pour toucher à une sensibilité plus largement japonaise dans son rapport au vivant et au territoire sans pour autant prétendre à une homogénéité qui effacerait les variations régionales, historiques et individuelles. Ce qui en constitue le nœud le plus saillant pour cette recherche, c'est la conception des *kami* : non pas des divinités abstraites et transcendantes, mais des présences immanentes qui résident dans les arbres, les pierres, les rivières, les montagnes – dans tout ce qui possède une puissance propre, une densité particulière dans le tissu du monde. Le shintō ne sacralise pas la nature depuis l'extérieur, comme si elle avait besoin d'un regard humain pour devenir signifiante : il reconnaît en elle une agentivité qui la précède. Un arbre n'est pas un symbole du divin, il est habité. Cette posture ontologique abolit la frontière entre humain et non-humain, entre vivant et inerte, entre ordinaire et sacré, et c'est précisément elle qui constitue le soubassement symbolique de l'ensemble des pratiques décrites dans cette thèse. C'est aussi à partir

d'elle qu'il devient possible de comprendre comment la catastrophe de 2011 a été vécue et réinterprétée à Minami-Sōma – non comme une punition divine[113], mais comme une rupture dans les relations qui font tenir le milieu.

Les *kami* ne flottent pas dans l'abstrait, ils habitent les éléments. Terre, eau, vent et feu : ces quatre forces constituent la trame fondamentale à travers laquelle l'ontologie shintō appréhende la nature, et c'est précisément à travers elles que la catastrophe de 2011 peut être relue comme une rupture simultanée des rapports élémentaires qui structuraient le milieu. La terre souillée par la radiation et fracturée par le séisme. L'eau purificatrice devenue meurtrière dans le déferlement du tsunami. Le vent porteur d'un invisible dont personne ne voulait recevoir la charge. Le feu nucléaire qui brûle sans flamme et sans mythe pour le nommer. Le prêtre Mori-san (Kashima-miko) présente justement cette idée en plus de la nécessité d'harmonie entre l'humain et la nature :

> Le feu est extrêmement important. Mais mal utilisé, il devient incendie... il a cette double face. Il y a de bons et de mauvais kami... rien, jamais, n'est purement bon. […] Si on coupe tous les arbres de la montagne, ça finit en inondation — les humains doivent y penser, sinon, comme on le dit depuis toujours par ici, un châtiment s'abat. [18]

Ce qui rend cette lecture ontologiquement juste, c'est que dans le shintō, aucun de ces éléments n'est intrinsèquement bon ou mauvais. Chacun est une force relationnelle dont le caractère – bienfaisant ou destructeur – dépend de la qualité du rapport entretenu avec lui à un moment précis. Cette logique se distingue radicalement des cosmologies où la catastrophe naturelle est lue comme rétribution divine. Comme le souligne le géographe Philippe Pelletier (2012), l'eschatologie demeure marginale dans le substrat socioculturel japonais : les aléas naturels n'engendrent pas de récits accusatoires envers les puissances divines, mais un sentiment de coexistence avec des forces qui dépassent l'entendement humain. Mes propres observations sur le terrain confirment cette orientation : aucun des prêtres rencontrés n'a formulé d'interprétation attribuant la catastrophe à la colère ou à la faute des *kami*. Le séisme, le tsunami, l'incendie

[113] Certains discours ont toutefois porté sur la catastrophe comme punition divine, comme le cas du gouverneur de Tokyo de l'époque, Ishihara Shintarō, la personnalité la plus connue qui avait ce type de discours (McLaughlin 2011).

s'inscrivent dans un régime d'impermanence ontologiquement antérieur à toute assignation de responsabilité.

C'est le *Hibuse matsuri* qui illustre le mieux cette logique dans toute sa cohérence. Festival dédié à la prévention des incendies, il mobilise le feu pour combattre le feu – comme puissance purificatrice à l'ouverture du rite, comme source de réconfort pour les participants qui bravent le froid hivernal, comme menace à conjurer par le cri *hibuse !* lancé dans la nuit. L'eau, elle, est convoquée contre le feu : les participants marchent dans le froid en portant leur *hishaku* rempli au *temizuya*, jetant l'eau purificatrice sur les bâtiments du quartier. Le mythe fondateur du festival met en scène des cerfs portant du bambou gorgé d'eau pour éteindre l'incendie d'un sanctuaire, une fable écologique où ce ne sont ni les humains ni les dieux qui sauvent, mais les animaux et l'eau, agissant en alliance. La terre, quant à elle, est travaillée rituellement à travers les rites agricoles et le *Jichinsai* – geste par lequel on demande aux *kami* la permission de construire sur leur sol. Le vent, enfin, est le moins institutionnalisé des quatre éléments dans les pratiques locales – force ponctuelle, parfois agréable dans la chaleur du Nomaoi, parfois mordante dans les vallées hivernales de Kashima, et profondément transformée depuis 2011 : la destruction des forêts côtières par le tsunami a exposé Odaka aux courants marins que les arbres filtraient autrefois, faisant du vent un indice corporel et quotidien de la reconfiguration du milieu.

Ce qui unit ces quatre rapports élémentaires dans la cosmologie shintō, c'est la même exigence : maintenir, dans le présent, une relation juste avec des forces qui nous précèdent et nous dépassent. La remédiance symbolique post-catastrophe consiste alors non pas à effacer ce qui s'est passé, mais à rouvrir ces relations – à travers les rites, les gestes, les mythes et les institutions qui maintiennent ouverts ces canaux de relation entre humains, kami et éléments.

Ces bases ontologiques posées, une question s'impose avec une acuité particulière dans le contexte de Fukushima : où se situe la radioactivité dans cette cosmologie des éléments? La tentation analytique serait de l'associer au feu en tant qu'énergie invisible, force qui brûle sans que la flamme soit visible, puissance qui agit dans la matière sur le temps long. Mais cette association achoppe sur une distinction

fondamentale que les prêtres eux-mêmes ont formulée, à leur manière, dans les entretiens : la radioactivité ne relève pas de la nature au sens shintō du terme. Bien que techniquement naturelle dans ses mécanismes physiques et que le shintō s'occupe déjà de formes de pollution (*kegare*), la contamination radioactive de Fukushima a été catégorisée non comme une catastrophe naturelle, mais comme une catastrophe d'origine humaine, un *man-made disaster* résultant de décisions technologiques et institutionnelles (Funabashi 2012; Eddy et Sase 2015). Cette distinction n'est pas seulement administrative : elle est ontologique. Les forces naturelles – la terre qui tremble, l'eau qui dévaste, le feu qui brûle – s'inscrivent dans un régime de coexistence avec les kami, un régime que les rites ont appris, au fil des siècles, à naviguer. La radioactivité, elle, échappe à ce régime. Elle n'a pas de kami qui la personnifie, pas de mythe qui la nomme, pas de geste rituel éprouvé pour en conjurer les effets. Les prêtres rencontrés sur le terrain l'ont formulé avec une clarté sobre : ils font face à une force hors de leur champ d'expertise, et c'est aux autorités sanitaires et à la science qu'il revient de s'en occuper. Si l'on s'attendrait, dans la logique shintō, à des rites de purification pour une terre souillée, la contamination radioactive ne semble pas être appréhendée comme « purifiable » par les moyens rituels habituels. Ce silence du rite face à la radiation dit quelque chose d'essentiel sur les limites du milieu symbolique et sur la nature inédite de cette catastrophe, qui a introduit dans le milieu une force que les cosmologies existantes ne savent pas encore tout à fait tenir. C'est peut-être là l'enjeu symbolique le plus profond de Fukushima : non pas la destruction de ce qui existait, mais l'apparition de quelque chose pour quoi le milieu symbolique n'avait pas encore de langage, ou peu[114]. Et c'est précisément là que les mythes – ceux qui existent – reprennent toute leur importance.

Les mythes ne sont pas des récits du passé, ils sont des structures actives qui orientent le présent. Lévi-Strauss (INA Culture [1984] 2012) définit le mythe comme :

> une histoire, qui cherche à rendre compte à la fois de l'origine des choses, des êtres et du monde; du présent et de l'avenir, et qui cherche en même temps, simultanément, à traiter des problèmes qui nous apparaîtraient aujourd'hui, à la lumière de notre pensée scientifique, comme tout à fait hétérogène, différent les

[114] On ne peut pas nier aussi l'existence d'une interprétation symbolique de la contamination suite aux deux bombes atomiques en 1945, mais ces éléments touchent particulièrement les victimes « contaminés » du nucléaire, moins sur la contamination de l'environnement.

uns par rapport aux autres, à les traités comme s'il était un seul problème et qui admettait une seule réponse.

Dans le shintō tel qu'il se pratique à Minami-Sōma, deux registres mythiques se superposent et se complètent. Le premier est national et cosmogonique : le mythe d'Amaterasu et de la grotte, récit fondateur dans lequel la déesse solaire se retire dans l'obscurité et doit en être tirée par le spectacle, la musique et la joie des autres kami. C'est de ce mythe que procède la logique centrale des matsuri : divertir les kami, leur offrir de la beauté et de l'abondance pour maintenir leur bienveillance et leur présence dans le milieu. La forme est toujours localisée, adaptée au territoire et à sa communauté, mais le principe demeure : le rite est une invitation adressée aux forces du monde à rester en relation avec les humains. Le second registre est local et écologique. Le mythe fondateur du *Hibuse matsuri* – des cerfs portant du bambou gorgé d'eau pour éteindre l'incendie d'un sanctuaire ravagé par des brigands – n'est pas un récit d'héroïsme humain. Ce sont les animaux et l'eau qui sauvent, agissant comme émissaires des *kami* dans un monde où les humains, dépassés par la catastrophe, ont su adresser leurs prières dans la bonne direction. C'est une fable écologique au sens le plus profond du terme : elle dit que le milieu peut venir en aide, à condition qu'on entretienne avec lui les relations qui rendent ce secours possible. Le *Sōma Nomaoi* relève d'une mythologie différente – moins shintō dans sa structure, plus dynastique et guerrière – mais il accomplit un geste symbolique analogue : relier la communauté contemporaine à une histoire longue, aux ancêtres qui ont traversé les guerres, les réformes et les catastrophes sans que le fil se rompe. En 2011, ce n'est pas un hasard si le *Nomaoi* a repris si vite : il portait en lui la preuve symbolique que sept siècles d'épreuves n'avaient pas suffi à défaire ce que la région avait construit. Le mythe, ici, est une ressource pour la remédiance – non pas comme consolation, mais comme démonstration que la continuité est possible.

Si les mythes sont les trames de fond du milieu symbolique, les rites en sont les opérateurs concrets – les gestes par lesquels ces trames s'actualisent dans le corps, le territoire et le temps. Le shintō est, fondamentalement, une religion de rites : il ne prescrit pas de doctrine à croire, mais des pratiques à accomplir. Cette distinction est capitale. Ce que j'ai observé sur le terrain confirme cette orientation tout en révélant une dimension que la littérature sur le shintō peine parfois à rendre dans toute son épaisseur : le rite n'est

pas seulement un acte religieux, c'est un acte social, spatial et relationnel. Il met en relation la communauté avec elle-même, et la communauté avec les kami – ces personnifications des forces du milieu qui, dans leur rapport au vivant, ressemblent aux humains de manière saisissante. Les kami aiment la bonne nourriture, le spectacle, la compétition, le saké. Ce que les matsuri leur offrent – festins, performances équestres, danses, chants – est exactement ce que les humains partagent entre eux dans leurs moments de joie collective. Cette proximité n'est pas un anthropomorphisme naïf : c'est l'expression d'une ontologie animiste dans laquelle la nature n'est pas un décor extérieur à la société, mais un interlocuteur qui participe au même monde, selon des modalités propres. Le rite est le gouvernail qui permet de naviguer dans ce milieu où humain et non-humain coexistent sans que la frontière entre eux soit jamais définitivement tracée. Après les catastrophes de 2011, cette fonction de navigation est devenue urgente. Les prêtres m'ont rapporté, avec une constance qui dit quelque chose d'important, que c'est la communauté elle-même qui a exercé une pression pour que les rites reprennent en allant en parler directement aux prêtres, pour que les matsuri aient lieu malgré le deuil, malgré l'absence, malgré l'incertitude. Ce désir n'était pas nostalgique : il était vital. Reprendre les rites, c'était reprendre contact avec le milieu selon les manières propres à cette communauté historiquement située et c'est dans cette reprise que la remédiance symbolique a commencé à s'accomplir.

Les rites ne structurent pas seulement l'espace, ils structurent le temps, fondamentale dans un contexte post-catastrophe. Le calendrier rituel japonais est un tissu dense de repères saisonniers et cérémoniels qui scandent l'année avec une régularité rassurante : le Nouvel An et ses visites nocturnes aux sanctuaires, les rites printaniers pour les récoltes, les matsuri estivaux, les commémorations automnales, les festivals d'hiver. Le Sōma Nomaoi, le *Hibuse matsuri* et le *Samurai Festival* s'inscrivent dans ce tissu – chacun à sa manière, selon des logiques institutionnelles différentes, mais tous contribuant à cette stabilisation temporelle de l'expérience du milieu. Ce calendrier n'est pas seulement une organisation du temps : c'est une manière de le rendre habitable, de transformer la succession des jours en une progression signifiante, ancrée dans les saisons, dans l'histoire locale, dans la mémoire des ancêtres. Après 2011, retrouver ce sens du temps – sentir que l'année a un rythme, que le matsuri aura lieu en juillet comme

il a eu lieu pendant sept siècles – était une forme de remédiance symbolique en soi[115]. Mais la contamination radioactive est venue perturber ce rapport temporel d'une manière que le calendrier rituel ne sait pas tout à fait absorber. Les demi-vies ne s'inscrivent pas dans les saisons. Le césium-137 ne répond pas au *norito*. Ce temps long, non cyclique, non humain, s'est superposé au temps rituel comme une strate étrangère – rappelant que le milieu symbolique, aussi résilient soit-il, doit composer avec des temporalités qui le dépassent. C'est dans cet écart entre le temps des rites et le temps des radiations que se loge l'une des tensions symboliques les plus profondes de Minami-Sōma post-catastrophe. Et c'est aussi dans cet écart qu'une autre institution – le bouddhisme – révèle son rôle propre dans la gestion symbolique de ce qui dure et de ce qui disparaît.

Si le shintō prend en charge les rites de la vie – naissances, saisons, purifications, récoltes – c'est au bouddhisme que revient, au Japon, la gestion symbolique de la mort (Deal et Ruppert 2015). Cette division fonctionnelle, souple et rarement rigide dans la pratique quotidienne, structure néanmoins profondément le milieu symbolique japonais : la plupart des funérailles se déroulent dans un cadre bouddhiste, et les cimetières sont le plus souvent rattachés à des temples – même si, comme le rappelle Boret (2017), le bouddhisme ne détient pas un monopole absolu sur les pratiques funéraires, qui connaissent une diversité réelle selon les régions et les familles. C'est cette fonction de gardien symbolique de la mort qui a conféré aux institutions bouddhistes un rôle particulièrement central dans l'immédiat après-catastrophe de 2011. McLaughlin (2013) documente avec précision cette mobilisation : les temples ont d'abord ouvert leurs portes comme refuges pour les personnes déplacées, avant de réorienter des ressources financières considérables vers l'aide aux sinistrés. L'exemple du temple Higashi Honganji est éloquent – suspendre la commémoration du 750e anniversaire de Shinran, fondateur de l'école Jōdo Shinshū, pour consacrer ces fonds à l'achat de nourriture et de produits essentiels, c'est subordonner la mémoire institutionnelle à l'urgence du vivant. Ce geste dit quelque chose d'important sur la manière dont cette institution peut se reconfigurer face à la catastrophe : non pas en s'effaçant, mais en réorientant ses ressources vers ce qui est le plus nécessaire. C'est à cette même logique que répondent, à l'échelle locale,

[115] Et ceci explique aussi les réticences à changer la date du Nomaoi.

les pratiques bouddhistes de maintien des lieux de mémoire et c'est dans le paysage lui-même que leur importance se donne le plus silencieusement à voir.

À l'échelle locale, les institutions bouddhistes continuent d'assumer leur fonction de gardiennes des lieux de mémoire, entretenant les cimetières, organisant les rites destinés aux morts, maintenant vivant le lien entre les familles et leurs ancêtres dans un contexte où tant de repères ont été emportés ou déplacés. Pour des communautés qui ont perdu non seulement des proches, mais aussi les lieux qui portaient leur mémoire – maisons, sanctuaires, espaces du quotidien –, ces pratiques ont offert un ancrage symbolique que rien d'autre ne pouvait tout à fait remplacer : un endroit où le deuil pouvait prendre forme, être nommé, être inscrit dans une continuité qui dépasse la rupture. Ce rôle du bouddhisme dans la gestion symbolique de la mort se donne à lire jusque dans le paysage lui-même. En hiver, lorsque les rizières se vident de leur eau et que les champs entrent en dormance, la côte de Minami-Sōma révèle une autre de ses textures : un espace presque silencieux, dépouillé de la végétation estivale, où les cimetières bouddhistes s'imposent au regard avec une présence que les mois de verdure atténuaient. Ce paysage hivernal de champs nus et de pierres tombales dit quelque chose que les statistiques démographiques ne disent pas – il dit que la mort est ici, qu'elle a été massive, et qu'elle est entretenue. Il dit aussi que le milieu symbolique ne se lit pas seulement dans les rites et les institutions, mais dans la géographie même du territoire, dans la manière dont les vivants et les morts partagent un même espace. Et c'est précisément cette lecture symbolique du paysage qui mérite maintenant d'être approfondie.

Le paysage de Minami-Sōma n'est pas un décor neutre, il est un texte symbolique dont chaque élément porte une signification sédimentée par des siècles de pratique shintō. Avant 2011, ce texte était lisible dans sa cohérence : les montagnes à l'ouest, espaces liminaux par excellence, lieux de proximité avec le divin où l'élévation physique s'accompagne d'une élévation intérieure, jalonnés de sanctuaires et de sites bouddhistes dont les noms portent encore la mémoire de leur charge spirituelle dont le mont Hayama, la montagne-plume, le mont Dōrokujinyama aux résonances bouddhiques. La verticalité est un principe symbolique structurant dans cette géographie : plus on monte, plus on

s'approche des kami. C'est d'ailleurs cette logique qui explique l'emplacement des sanctuaires sur les hauteurs et qui rend analytiquement significatif le fait que ce soient précisément ces sanctuaires, situés en élévation, qui ont survécu au tsunami. La géographie physique et la géographie symbolique ne se contentent pas de coexister : elles coïncident, se valident mutuellement, se renforcent l'une l'autre. La forêt tutélaire (*chinju no mori*) qui entoure les sanctuaires participe de la même logique : elle n'est pas simplement un espace vert, mais un marqueur territorial du kami, une présence végétale qui dit que ce lieu est habité d'une manière qui dépasse l'humain. Le shintō ne sacralise pas la nature en général et abstraitement – il l'ancre dans des lieux précis, nommés, dotés d'histoires et de *kami* spécifiques, dont la particularité irréductible est ce qui en fait la valeur symbolique. C'est cette particularité – ce lien entre un *kami* précis, un lieu précis, une communauté précise – que les catastrophes ont mis en péril.

Les catastrophes de 2011 n'ont pas seulement détruit des infrastructures, elles ont partiellement réécrit le texte symbolique du paysage. La destruction des villes côtières, des forêts littorales et des lieux d'affection a modifié radicalement le rapport à des espaces qui portaient des décennies, parfois des siècles, de significations accumulées. Là où une maison familiale ancrait une mémoire, il y a désormais un terrain vide ou une construction neuve dont la banalité architecturale contraste douloureusement avec ce qu'elle remplace. Mais ce sont aussi les transformations issues du processus de reconstruction lui-même qui ont redessiné le milieu symbolique, parfois autant que la catastrophe initiale. La côte en offre l'exemple le plus frappant : le mur anti-tsunami qui domine désormais le littoral a non seulement modifié l'accès physique à la mer, mais a transformé la manière même dont on en parle, dont on l'imagine, dont on entretient avec elle un rapport affectif et symbolique. La mer, autrefois quotidiennement présente au regard, est devenue une abstraction derrière le béton, une perte paysagère qui est aussi une perte de relation. À cela s'ajoute une autre transformation du paysage symbolique, plus discrète mais persistante : la multiplication des monuments commémoratifs dédiés aux victimes des catastrophes[116]. Ces marqueurs de pierre et de métal ponctuent désormais le territoire, transformant certains lieux ordinaires en lieux de mémoire officiels, investis d'une charge

[116] Nous pouvons aussi ajouter à cela plusieurs musées commémoratifs.

symbolique nouvelle que les habitants doivent apprendre à habiter. Le paysage symbolique de Minami-Sōma est ainsi devenu un palimpseste : une superposition de couches de sens – anciennes et nouvelles, shintō et commémoratives, sacrées et civiles – dont la coexistence n'est pas toujours harmonieuse, mais qui constitue désormais la texture même du milieu. C'est dans ce paysage reconfiguré que se pose, avec une acuité particulière, la question de la transmission : comment faire passer à ceux qui viennent ce qui vaut la peine d'être gardé?

La remédiance symbolique est, en dernière instance, une affaire de transmission et c'est peut-être là que son enjeu se révèle le plus clairement. Se remettre d'une catastrophe ne consiste pas seulement à réparer ce qui a été détruit ou à restaurer ce qui a été interrompu : cela inclut aussi la capacité de transmettre ce que l'on est aux générations qui viennent, de faire en sorte que la rupture ne devienne pas un point d'arrêt dans la chaîne de sens qui relie les vivants à leurs ancêtres et à ceux qui viendront après eux. Le shintō, le bouddhisme et les institutions historiquement enracinées dans le milieu jouent ici un rôle irremplaçable – non pas parce qu'ils sont immuables, mais précisément parce qu'ils ont démontré, au fil des siècles, leur capacité à traverser les ruptures sans perdre leur fil. Dans le cadre du *Sōma Nomaoi*, l'exemple du *benkyōkai* de juillet 2023 illustre avec une clarté saisissante ce que cette transmission implique concrètement. Le commandant expliquait à un jeune participant comment regarder lorsqu'on est en selle : droit devant, entre les deux oreilles du cheval, à environ cinq ou six mètres. Regarder le sol, dit-il, c'est trahir sa peur. Et un samouraï ne montre pas sa peur. Ce geste – cette direction du regard – n'est pas une consigne technique : c'est une valeur symbolique incarnée, transmise par le corps et le geste plutôt que par le discours. C'est ce que Marcel Mauss (1934) nommait les *techniques du corps* : des manières socialement acquises d'utiliser son corps qui sont en réalité des manières d'être au monde, de porter une identité, d'appartenir à une communauté de pratique. Être samouraï, ce n'est pas revêtir une armure, c'est apprendre à regarder comme un samouraï regarde. Et c'est précisément cette transmission incorporée – fragile, exigeante, irremplaçable – qui constitue l'un des enjeux symboliques les plus profonds de la remédiance à Minami-Sōma.

Ce qui me parait distinctif du milieu symbolique des deux autres milieux analysés dans ce chapitre, c'est sa capacité remarquable à survivre à l'absence. Le milieu social dépend de corps présents; sans présences humaines qui se rassemblent, se transmettent des gestes et partagent des espaces, le tissu social s'effiloche. Le milieu économique dépend de ressources accessibles; sans terres cultivables, sans services ouverts, sans flux de matières et d'échanges, les conditions matérielles de l'existence s'effondrent. Le milieu symbolique, lui, peut se réduire à sa plus simple expression sans se rompre entièrement. Les rites peuvent être différés, réduits, déplacés, accomplis par un seul prêtre devant un sanctuaire partiellement détruit, dans une zone encore peu peuplée, devant une poignée de fidèles venus d'autres quartiers – et pourtant, tant qu'un *norito* est prononcé, tant qu'un drapeau sacré est lancé dans le ciel et disputé par quelques cavaliers, tant qu'un cheval blanc est présenté au kami avec les gestes consacrés, le lien symbolique n'est pas rompu. C'est cette résilience propre du symbolique – cette capacité à se maintenir dans l'esquisse, dans le geste minimal, dans la forme réduite qui préserve l'essentiel – qui explique pourquoi il a joué un rôle si central dans la remédiance à Minami-Sōma. Dans les années qui ont immédiatement suivi 2011, alors que le milieu social était dispersé et le milieu économique paralysé, c'est souvent le symbolique qui a tenu – qui a maintenu ouverte la possibilité d'un retour, d'une continuité, d'un monde encore habitable. Non pas en niant la rupture, mais en offrant le cadre dans lequel elle pouvait être nommée, ritualisée, inscrite dans une temporalité plus longue qu'elle. C'est en ce sens que la remédiance symbolique n'est pas un luxe culturel qui viendrait s'ajouter à la reconstruction matérielle, elle en est, à Minami-Sōma, l'une des conditions les plus fondamentales.

Milieu environnemental

Les trois milieux analysés jusqu'ici – social, économique et symbolique – ne flottent pas séparément dans l'abstrait. Ils s'inscrivent dans un cadre plus englobant, que le chapitre théorique a posé comme condition d'enveloppement de toute existence : le milieu environnemental. Ce milieu n'est pas l'environnement au sens objectif des sciences naturelles, il n'est pas le monde tel qu'il existe indépendamment de ceux qui l'habitent. Il est le monde tel qu'il est vécu et perçu dans sa totalité, ce que Berque (2012, 42) formule avec une précision saisissante en lien avec la catastrophe : « Les catastrophes relèvent

du milieu, les phénomènes naturels de l'environnement. » Cette distinction est fondamentale. Un séisme, en lui-même, est un phénomène physique. Ce qui en fait une catastrophe, c'est la relation – la manière dont il fracture un monde habité, désarticule les médiations ordinaires qui relient les êtres à leur milieu, et rend brutalement perceptible ce qui, en temps normal, allait de soi. C'est précisément cette propriété révélatrice du milieu environnemental qui en fait un outil analytique irremplaçable pour comprendre ce qui s'est passé à Minami-Sōma après 2011 : non pas trois crises parallèles touchant séparément le social, l'économique et le symbolique, mais une rupture du milieu dans sa totalité dont les trois dimensions n'étaient que les angles d'entrée. C'est à cette totalité que s'attaque la remédiance, et c'est elle que cette section cherche à saisir.

Minami-Sōma est un milieu environnemental d'une singularité remarquable, façonné par une géographie qui n'est jamais neutre. À l'est, l'océan Pacifique, source de subsistance pour les pêcheurs, horizon quotidien pour les habitants, et force de destruction le 11 mars 2011. À l'ouest, une ligne de montagnes bleutées qui, à la tombée du jour, semblent se dissoudre dans la brume – espaces liminaux habités de kami, qui ont historiquement protégé le territoire autant qu'ils l'ont structuré symboliquement. Entre les deux, les plaines rizicoles qui organisent le temps, l'économie et le calendrier rituel d'une région dont l'identité est indissociable de cette culture. Ce milieu porte aussi une historicité longue et dense : la production de sable ferreux à Kashima, la culture guerrière du clan Sōma cristallisée dans le Nomaoi, l'école d'aviation d'Haramachi et ses pilotes *kamikaze* – autant de strates qui ont façonné un territoire dont la capacité à traverser les ruptures est inscrite dans la mémoire même du lieu. C'est dans ce milieu particulier qu'a été implantée la centrale nucléaire de Fukushima Daiichi, une infrastructure qui a transformé durablement le milieu économique régional tout en introduisant un risque potentiellement catastrophique, un risque qui est arrivé malgré ses faibles probabilités. La catastrophe de 2011 n'a pas frappé un territoire vierge : elle a frappé un milieu chargé, historiquement situé, dont les ressources et les vulnérabilités étaient déjà inscrites dans le paysage avant même que la vague arrive.

C'est précisément ce milieu chargé d'histoire qui a basculé dans ce que le cadre théorique nomme le *milieu-chaos* – non pas un effondrement uniforme et total, mais une

désarticulation simultanée des trois dimensions qui le constituaient. La triple catastrophe du 11 mars 2011 n'a pas produit trois crises parallèles et indépendantes : elle a fracturé le milieu environnemental dans sa totalité, révélant, dans l'effondrement, ce qui allait de soi. La qualité de l'air mesurée désormais en microsieverts à la sortie de la gare. La possibilité de cultiver suspendue par une contamination invisible qui migrait selon le vent. L'accès à la mer interdit, puis médiatisé par des mètres de béton. Le droit de revenir chez soi conditionné par des cartes de décontamination et des décrets administratifs. Ce qui frappe dans le cas de Minami-Sōma, c'est la manière dont ces ruptures se sont entremêlées et amplifiées mutuellement : le milieu social s'est effrité parce que les corps ont été dispersés par l'évacuation forcée et la dispersion des corps a fragilisé le milieu symbolique en privant les rites de leurs participants. Le milieu économique s'est paralysé parce que les terres étaient inaccessibles et cette paralysie a pesé sur le milieu social en accélérant l'exode des jeunes. Le milieu symbolique a été ébranlé parce que les sanctuaires étaient détruits ou inaccessibles et cet ébranlement a rendu plus difficile la recomposition des liens sociaux que les rites auraient pu faciliter. En mars 2012, 66 385 noms figuraient encore sur les registres municipaux de Minami-Sōma, mais seulement 45 100 personnes étaient physiquement présentes sur le territoire (Annexe 1, 9) – autant de présences fantômes qui disent mieux que tout autre indicateur la nature de cette rupture : un milieu administrativement intact, mais existentiellement fracturé. Ce chiffre incarne à lui seul ce qu'est un *milieu-chaos* : non pas l'absence de tout ordre, mais le décalage douloureux entre ce qui devrait être là et ce qui est effectivement présent.

Et pourtant, le *milieu-chaos* n'est pas un point d'arrêt, il est un moment liminal porteur d'une potentialité de reconfiguration. Ce que les chapitres précédents ont documenté à travers les pratiques sociales, économiques et symboliques des habitants de Minami-Sōma peut maintenant être relu dans sa totalité : ce ne sont pas des réponses sectorielles à des crises sectorielles, mais des actes de recomposition du milieu environnemental dans son ensemble. Quand le prêtre maintient les rites minimaux à Odaka, dans un sanctuaire partiellement reconstruit, devant une poignée de fidèles, il ne répare pas seulement le milieu symbolique, il préserve la possibilité d'un retour au milieu, dans sa totalité existentielle. Quand les familles d'agriculteurs vieillissants continuent de cultiver leurs terres décontaminées sous le soleil d'été, elles ne maintiennent pas

seulement une activité économique, elles réaffirment un lien au sol qui est simultanément social, symbolique et territorial. Quand le *Sōma Nomaoi* reprend dès 2011, dans une forme réduite mais reconnaissable, il ne stimule pas seulement l'économie locale, il restaure le rythme du milieu, sa temporalité cyclique, sa capacité à se reconnaître dans le temps. C'est cette dimension intégratrice – voir les pratiques de remédiance comme des actes qui touchent le milieu environnemental dans sa totalité plutôt que chacun de ses milieux séparément – qui constitue peut-être la contribution la plus importante de cette recherche. La remédiance n'est pas la somme de trois reconstructions parallèles. Elle est le processus par lequel un monde fracturé réapprend, lentement, patiemment, à tenir ensemble. Et c'est précisément cette distinction – entre reconstruire des objets et recomposer un milieu – qui mérite maintenant d'être approfondie.

De la reconstruction vers la remédiance

Traverser le milieu environnemental de Minami-Sōma, c'est inévitablement rencontrer un mot – *reconstruction* – qui s'est imposé comme le cadre dominant pour penser l'après-catastrophe, au Japon comme ailleurs. Ce mot n'est pas neutre. Il porte en lui une conception du monde, une manière de définir ce qui compte, ce qui se mesure, ce qui se répare. Et c'est précisément parce qu'il opère avec une telle force d'évidence qu'il mérite d'être interrogé, non pour être rejeté, mais pour en révéler les limites et ce qu'il laisse dans l'ombre. Il existe aussi déjà une critique envers ce paradigme, le *fukkō* (復興) qui désigne la reconstruction matérielle et infrastructurelle des territoires dévastés, et le *kokoro no fukkō* (心の復興) – reconstruction du cœur – qui déplace l'impératif de reconstruction vers l'intériorité des sujets, leur demandant d'adapter leur état d'esprit aux conditions nouvelles plutôt que d'exiger que ces conditions soient transformées (Ribault 2021). Les chapitres précédents ont documenté une réalité que le paradigme de la reconstruction saisit mal : la complexité des processus par lesquels les habitants de Minami-Sōma recomposent leur rapport à leur milieu, dans ses dimensions sociales, économiques, symboliques et environnementales entrelacées. C'est pour nommer cette réalité plus finement que je propose le concept de *remédiance*, pas comme substitut à la reconstruction, mais comme correctif et approfondissement, un outil conceptuel capable de rendre compte de ce que la reconstruction accomplit et de ce qu'elle ne touche pas.

Avant d'en déployer les avantages analytiques, il convient de s'arrêter sur les limites du paradigme qu'il vient compléter.

Le terme de reconstruction s'inscrit dans un paradigme techno-administratif dont la logique profonde est celle du rétablissement : remettre en place ce qui était, restaurer un état antérieur érigé en référent normatif. C'est là son premier problème fondamental. En présupposant un « avant » stable et désirable, la reconstruction risque de reconduire, sous couvert de réparation, les conditions mêmes qui rendaient le milieu vulnérable – les tensions sociales préexistantes, les inégalités d'accès aux ressources, les rapports symboliques différenciés entre quartiers, entre générations, entre ceux qui avaient les moyens de partir et ceux qui n'en avaient pas. À Minami-Sōma, le milieu d'avant 2011 n'était pas un état d'équilibre parfait : le vieillissement démographique était déjà en cours, l'exode rural déjà amorcé, la dépendance économique à la centrale nucléaire déjà structurante. Reconstruire à l'identique, c'est risquer de rebâtir sur les mêmes fragilités. La reconstruction se dévoile ainsi comme un projet – au sens fort du terme : téléologique, orienté vers un point d'arrivée, défini par des cibles mesurables. Nombre de logements reconstruits, kilomètres de voies ferrées rétablies, pourcentage de retour de la population – autant d'indicateurs qui permettent de dire, à un moment donné, que le travail est accompli. Cette logique de projet n'est pas sans valeur : elle mobilise des ressources, organise des efforts, produit des résultats tangibles. Mais elle opère dans un registre qui, par construction, laisse hors champ ce qui ne se chiffre pas et c'est précisément là que ses limites commencent à apparaître.

Le deuxième problème tient à ce que la reconstruction choisit de reconstruire, ou plutôt, à ce qu'elle ne choisit pas. Ancrée dans un registre prioritairement matériel, elle se concentre sur ce qui se voit, se compte et se livre à la vérification externe. Ces éléments sont indéniablement essentiels, mais ils ne constituent pas la totalité de ce qui est nécessaire pour qu'un milieu redevienne habitable au sens plein du terme. Ce que les populations locales considèrent comme essentiel à leur existence – les rites qui marquent le passage des saisons, les relations de réciprocité qui tissent le quotidien, les lieux de mémoire qui ancrent une identité – reste largement invisible dans les tableaux de bord de la reconstruction. Ce détachement n'est pas accidentel : il est structurel. La reconstruction

s'opère à travers des appareils bureaucratiques dont les catégories d'action sont nécessairement simplifiées, et dont les décisions se prennent souvent à distance des réalités vécues sur le terrain. Ce phénomène n'est pas propre aux situations post-catastrophiques, il traverse l'ensemble de l'action politique. Mais la catastrophe a ceci de particulier qu'elle rend ces limites criantes : là où le milieu est fracturé dans toute son épaisseur, une réponse qui n'en touche qu'une couche révèle par contraste tout ce qu'elle laisse intact dans sa brisure.

Parmi les dimensions que la reconstruction laisse dans l'ombre, la plus significative est sans doute le milieu symbolique. Dans une logique orientée vers les cibles mesurables et les livrables vérifiables, les questions immatérielles – les mythes qui nomment les forces du monde, les rites qui stabilisent la temporalité, les objets qui portent la mémoire des ancêtres – ne trouvent pas facilement leur place dans les tableaux de planification. On ne reconstruit pas un *norito*, on ne chiffre pas la valeur d'une danse du lion maintenue en vie par un seul danseur, on ne cartographie pas le sens que les habitants donnent à un sanctuaire partiellement détruit mais encore actif. Or ce que cette thèse a cherché à démontrer, c'est précisément que le milieu symbolique n'est pas un supplément d'âme que l'on pourrait ajouter ou retrancher à la reconstruction sans conséquences : il est structurellement entrelacé au milieu social et au milieu économique, de sorte qu'on ne peut pas réparer l'un sans toucher les autres. Les matsuri ne sont pas seulement des événements culturels – ils sont des opérateurs économiques, des dispositifs de recomposition sociale et des actes de réappropriation territoriale. Les sanctuaires ne sont pas seulement des monuments religieux – ils sont des marqueurs spatiaux, des points d'ancrage communautaire et des lieux de transmission intergénérationnelle. Ignorer cette dimension dans la reconstruction, c'est ne réparer qu'une partie du milieu, en laissant l'autre se reconstituer seule, ou pas du tout.

Le troisième problème est peut-être le plus fondamental sur le plan politique : la reconstruction est pensée pour les habitants, rarement avec eux. Les planificateurs[117] – architectes, fonctionnaires, décideurs, etc. – définissent les priorités, allouent les ressources et établissent les calendriers, souvent depuis des bureaux éloignés des

[117] Certains seront plus proches des habitants dans leurs pratiques.

réalités du terrain, avec les meilleures intentions du monde mais sans l'expérience incarnée de ce que signifie habiter un milieu fracturé. Les populations locales se retrouvent ainsi dans une position paradoxale : ce sont elles qui vivent les conséquences les plus directes de la catastrophe, mais ce sont rarement elles qui définissent les termes de la réponse. Ce que cette thèse a documenté raconte une tout autre histoire – celle d'habitants qui n'ont pas attendu les directives pour agir. En faisant de la reconstruction un projet politique descendant plutôt qu'un travail démocratique ancré dans les savoirs et les désirs des personnes concernées, on risque de produire un milieu techniquement reconstruit mais existentiellement étranger à ceux qui sont censés l'habiter.

Le quatrième et dernier problème tient à la temporalité que la reconstruction présuppose. Son schéma est linéaire et rassurant dans sa simplicité : un avant, une rupture, un après – et dans cet après, un point d'arrivée vers lequel converge l'ensemble des efforts. Cette finalité se matérialise dans des marqueurs symboliques soigneusement choisis pour signifier que le travail avance, que l'objectif approche. La réouverture complète de la ligne Jōban-sen en mars 2020 en est l'exemple le plus éloquent, une artère ferroviaire rouverte pour dire au monde que la reconstruction suit son cours. Les discours du Premier Ministre Abe Shinzo illustrent avec une netteté particulière cette logique d'étapes à franchir. En juin 2015, il déclarait : « *I have visited Fukushima ten times and seen for myself that there are still many issues that we must address before we can achieve true reconstruction* »[118] – formulant ainsi la reconstruction comme un horizon à atteindre, mesuré à l'aune de problèmes résiduels à résoudre. En décembre 2016, de retour dans la région, il précisait : « *I want the Joban Line to be connected to Tokyo by the time of the 2020 Tokyo Olympic and Paralympic Games. I want to communicate to the world how this area is being reconstructed with vigor* »[119] – faisant des Jeux olympiques le théâtre international d'une reconstruction achevée, ou du moins présentable. Ces deux formulations révèlent le présupposé fondamental du paradigme : la reconstruction a une fin, et cette fin est communicable, chiffrable, exportable. Ce que cette logique ne peut pas contenir, c'est la temporalité des demi-vies radioactives, le temps long des cycles rituels shintō, le temps moyen des trajectoires biographiques des habitants qui ont quitté Odaka

[118] https://japan.kantei.go.jp/97_abe/actions/201506/12article1.html
[119] https://japan.kantei.go.jp/97_abe/actions/201612/10article1.html

et ne reviendront peut-être jamais. Ces temporalités multiples, superposées, parfois contradictoires, ne s'alignent pas sur le calendrier d'une inauguration – et c'est précisément là que le concept de remédiance devient nécessaire.

La reconstruction opère dans un registre qui lui est propre, et elle y accomplit des choses essentielles. Ce qui est en cause, c'est l'insuffisance de ce registre lorsqu'il s'impose comme le seul cadre pour penser l'après-catastrophe. C'est pourquoi le concept de remédiance ne se substitue pas à la reconstruction, il l'intègre, la complète, la corrige et l'approfondit; il permet de révéler plusieurs éléments invisibilisés autrement. Premièrement, la remédiance se déploie comme un processus : continu, ouvert, sans garantie de retour à un état antérieur ni de stabilisation définitive. Cette distinction n'est pas seulement sémantique, elle est ontologique. Un projet se termine; un processus se poursuit. Un projet réussit ou échoue à atteindre sa cible; un processus s'ajuste, se reconfigure, intègre l'imprévu. À Minami-Sōma, plus d'une décennie après la triple catastrophe, le milieu est encore en mouvement, les habitants négocient encore, les rites s'adaptent encore, les terres se reconfigurent encore. Ce mouvement n'est pas un échec de la reconstruction : c'est la nature même de la remédiance, dont la dynamique n'a pas de point d'arrivée, seulement des recompositions successives du rapport au milieu.

Deuxièmement, le concept de remédiance refuse de hiérarchiser les dimensions du milieu. Là où la reconstruction opère principalement dans le registre du matériel – parce que c'est là que ses outils sont les plus efficaces et ses résultats les plus visibles – , la remédiance tient ensemble le matériel, le symbolique, le social et l'économique dans leur interdépendance constitutive. Cette thèse a cherché à le démontrer à travers l'attention portée au shintō : les sanctuaires ne sont pas simplement des édifices religieux à reconstruire au même titre que des routes ou des hôpitaux. Ils sont des marqueurs spatiaux et mnémoniques qui ancrent une communauté dans son territoire, des lieux de transmission intergénérationnelle, des points de convergence de réseaux sociaux qui ne peuvent pas être remplacés par des équivalents fonctionnels. Leur reconstruction – sélective, contrainte financièrement, soumise aux règles constitutionnelles de séparation entre l'État et les institutions religieuses – échappe entièrement à la comptabilité de la reconstruction officielle, et pourtant elle conditionne profondément la capacité du milieu à

se recomposer. Les matsuri, de leur côté, ne sont ni purement symboliques, ni purement économiques, ni purement sociaux : ils sont les trois simultanément. En remettant sur pied le *Nomaoi* dès 2011, en maintenant le *Hibuse matsuri* malgré le deuil et l'incertitude, la communauté accomplissait un acte de remédiance qui touchait à la fois à la réappropriation du territoire, à la recomposition des réseaux de solidarité et à la stimulation d'une économie locale fragilisée. C'est cette capacité à saisir l'entrelacement des milieux que la remédiance offre, là où la reconstruction ne voit que des secteurs à reconstruire séparément.

Troisièmement, la remédiance restitue aux habitants leur statut de sujets actifs, non pas de bénéficiaires passifs d'une reconstruction pensée pour eux, mais d'acteurs qui font quelque chose de leur milieu dégradé, qui négocient, réinvestissent, réinterprètent et parfois inventent. Ce que les chapitres précédents ont documenté est une agentivité qui prend des formes multiples, souvent discrètes, rarement spectaculaires, mais toujours signifiantes. La communauté qui presse le prêtre de remettre sur pied le *Hibuse matsuri* quelques mois à peine après la catastrophe ne demande pas au gouvernement la permission d'exister, elle affirme son droit à ses propres formes de remédiance. Les lycéens qui organisent de toutes pièces le *Samurai Festival* à partir de 2015 ne reproduisent pas une tradition héritée, ils créent, à partir de matériaux locaux, un espace d'appartenance nouveau qui répond à un besoin que personne n'avait planifié. Les membres de la communauté qui vient prêter ses compétences aux prêtres, les bénévoles qui décorent la ville avant le Nomaoi, les agriculteurs vieillissants qui continuent de cultiver leurs terres décontaminées sous le soleil d'été – tous ces gestes témoignent d'une capacité d'action que le paradigme de la reconstruction tend à marginaliser, à traiter comme un supplément anecdotique au grand projet national. La remédiance, en revanche, place cette agentivité au cœur de l'analyse : elle reconnaît que c'est d'abord par ces gestes situés, incarnés, collectivement négociés, que le milieu redevient habitable et non par la seule intervention des planificateurs et des architectes.

Quatrièmement, la remédiance permet d’intégrer des temporalités superposées qui coexistent dans le même milieu sans nécessairement s'aligner. Le temps mythique du shintō – celui des cycles rituels millénaires, des rites saisonniers qui scandent l'année

depuis des siècles, des festivals dont la continuité traverse les guerres et les réformes – ne se synchronise pas naturellement avec le temps long de la crise radiologique, mesuré en microsieverts. Ni l'un ni l'autre ne coïncide nécessairement avec le temps moyen des trajectoires biographiques des habitants, celui d'une personne qui a quitté Odaka à cinquante ans, qui vieillit ailleurs, et qui doit décider si elle reviendra ou non sur une terre dont le statut reste incertain. Ces temporalités partagent le même milieu environnemental, mais elles obéissent à des logiques différentes, parfois contradictoires, qui produisent des tensions que la reconstruction – avec sa temporalité linéaire orientée vers un point d'arrivée – ne peut pas saisir. Cette omission n'est pas seulement analytique : elle comporte des risques réels. Déclarer une reconstruction achevée selon des critères administratifs, alors que les demi-vies du césium continuent de structurer le rapport quotidien au territoire, c'est refermer prématurément une question qui reste ouverte dans les corps, les mémoires et les pratiques des habitants. La remédiance, en reconnaissant la pluralité des temporalités en jeu, permet de maintenir cette ouverture et d'éviter que la clôture symbolique du projet de reconstruction ne devienne une nouvelle forme d'invisibilisation de ce qui continue de se vivre.

Finalement, ce que la reconstruction laisse intouché, c'est le milieu lui-même – non pas comme ensemble d'objets à réparer, mais comme relation. Les bâtiments, les routes, les infrastructures sont les objets du milieu : ils peuvent être reconstruits, remplacés, améliorés selon des critères techniques et économiques précis. Mais le milieu, au sens où Uexküll, Watsuji et Berque nous ont appris à le comprendre, est d'une autre nature : il est la relation dynamique et co-constitutive entre les habitants et leur monde vécu, dans ses dimensions sensibles, sociales, économiques et symboliques entrelacées. C'est à ce niveau – celui du rapport habitant/milieu, de ce que signifie rendre un espace à nouveau habitable dans un sens existentiel et non seulement fonctionnel – que la remédiance opère. Elle ne nie pas l'importance des infrastructures; elle refuse simplement de les confondre avec la totalité de ce qui doit être recomposé. En ce sens, la remédiance n'est pas un concept réservé à l'analyse académique, elle peut devenir un outil de lecture pour les planificateurs, les décideurs et les institutions qui accompagnent les populations post-catastrophiques. Elle leur offre un cadre plus complet, plus honnête dans ce qu'il inclut, plus attentif à ce que les habitants eux-mêmes considèrent comme essentiel à leur

existence. Parler de remédiance plutôt que de reconstruction, ce n'est pas changer de mot, c'est changer de regard sur ce qui compte, sur qui décide, sur combien de temps cela prend, et sur ce que signifie, au fond, habiter un monde transformé plutôt que simplement le réparer.

Conclusion – Ce que le milieu retient

Nous avons traversé dans ce chapitre le milieu de Minami-Sōma dans toute son épaisseur – sociale, économique, symbolique et environnementale – pour répondre à la question qui guide cette recherche depuis son origine : comment les habitants recomposent-ils leur rapport au milieu dans un contexte post-catastrophique? Ce que l'analyse révèle, c'est une remédiance qui ne procède pas d'un plan, ni d'une décision institutionnelle, ni d'un retour à un état antérieur. Elle se tisse dans les gestes les plus ordinaires et les plus incarnés : le prêtre qui prend le temps d'écouter, le festin qui réunit les samouraïs après le rite, l'agriculteur qui cultive une terre décontaminée sous le soleil d'été, les lycéens qui inventent un festival à partir de la mémoire féodale de leur région. Le milieu social a démontré une capacité de résilience qui résiste à la seule lecture démographique : malgré la dispersion des familles, le vieillissement de la population et la fragilisation des réseaux de transmission, les pratiques de réciprocité, les institutions shintō et les grands festivals continuent de tisser des liens entre les habitants, les quartiers et les générations. Le milieu économique a révélé une recomposition complexe et inachevée, marquée par le déclin du secteur agricole et le *reputation damage* persistant, mais aussi par la reconversion industrielle, l'économie des sanctuaires et le rôle irrigateur des matsuri. Le milieu symbolique, enfin, a montré sa capacité à survivre à l'absence, à maintenir le lien dans l'esquisse minimale du rite, à offrir un cadre dans lequel la rupture peut être nommée, ritualisée et inscrite dans une temporalité plus longue qu'elle. Ensemble, ces trois milieux forment un milieu environnemental en recomposition patiente – ni restauré à l'identique, ni définitivement brisé, mais habité selon de nouvelles modalités que le concept de remédiance, plutôt que celui de reconstruction, permet seul de saisir dans toute leur complexité.

Ce que Minami-Sōma enseigne, en définitive, dépasse le seul cas de Fukushima. Dans un monde où les catastrophes – naturelles, technologiques, climatiques – se

multiplient et s'intensifient, la question de ce que signifie habiter un milieu transformé devient l'une des plus urgentes que les sciences sociales puissent poser. Les habitants de Minami-Sōma n'ont pas attendu que leur milieu soit déclaré reconstruit pour recommencer à l'habiter; ils ont recomposé, négocié, inventé, transmis, dans les conditions qui étaient les leurs, avec les présences disponibles et les ressources à portée. Ce faisant, ils ont accompli quelque chose que les politiques de reconstruction ne savaient pas planifier : ils ont rendu leur monde à nouveau habitable, non pas en effaçant ce qui s'était passé, mais en vivant avec la fracture, à en faire une partie du milieu plutôt qu'une parenthèse dans son histoire. C'est ce mouvement – continu, inachevé, irréductible à une finalité chiffrable – que le concept de remédiance cherche à saisir.

Conclusion

Je suis revenu au Canada avec, dans les yeux, l'image d'un écran lumineux à la sortie de la gare de Kashima : 0,07 µSv/h. *Rassurant, sans l'être tout à fait.* C'est par cette formule que s'est ouverte cette thèse, et c'est à elle qu'il convient de revenir au moment de la clore – non par symétrie rhétorique, mais parce qu'elle contient, dans sa densité apparemment anodine, tout ce que l'enquête a cherché à déplier. Un chiffre affiché dans l'espace public, mesurant l'invisible, signalant que quelque chose a eu lieu et que quelque chose, encore, demeure. Rassurant parce que le seuil est bas, conforme aux cartes gouvernementales, comparable à d'autres villes japonaises. Sans l'être tout à fait parce que l'écran est là, précisément parce qu'il doit être là – parce qu'un monde dans lequel on n'aurait pas à mesurer l'air à la sortie d'une gare de campagne serait un autre monde, celui d'avant le 11 mars 2011. Cette coexistence – entre la normalité affichée et la mémoire incorporée d'une rupture – est le fil conducteur de ce que cette thèse a tenté de nommer : non pas la reconstruction d'un milieu ramené à son état antérieur, mais la remédiance, ce processus plus lent, plus exigeant et plus honnête, par lequel les habitants de Minami-Sōma ont appris à habiter un monde transformé. Non pas en en effaçant les fractures, mais en vivant à travers elles – comme le *kintsugi* soude les céramiques brisées non par la dissimulation, mais par la mise en lumière, à la poudre d'or, de ce qui a été cassé.

L'heure est au bilan pour cette thèse, et je commencerai le tout avec un retour sur les divers objectifs qui ont orienté cette recherche – empiriques et théoriques –, avant de proposer une réponse synthétique à la question qui l'a guidée depuis son origine : comment les habitants de Minami-Sōma recomposent-ils leur rapport au milieu dans un contexte post-catastrophique? Cette réponse sera ensuite ancrée dans une rétrospective chapitre par chapitre, qui permettra de retracer le mouvement analytique de la thèse – depuis la construction du cadre théorique autour des concepts de médiance, de *milieu-chaos* et de remédiance, jusqu'à l'ethnographie hivernale du *Hibuse Matsuri*, en passant par la mise en contexte historique de Fukushima, l'immersion estivale dans le *Sōma Nomaoi* et l'analyse du retour fragile à Odaka sous les cerisiers du printemps – pour

aboutir à la synthèse du sixième chapitre, qui a mis en tension la remédiance et la reconstruction comme deux manières fondamentalement différentes de penser l'après-catastrophe. La conclusion s'achèvera enfin sur une ouverture vers ce qui demeure, au terme de cette recherche, son angle mort le plus significatif : le rapport entre les institutions scientifiques et les communautés locales dans la recomposition des milieux post-catastrophiques, une question que le terrain a effleurée sans pouvoir la creuser, et qui dessine l'un des horizons les plus prometteurs pour la suite.

Retour sur les objectifs

Les objectifs qui ont orienté cette recherche ont été, dans l'ensemble, atteints – non sans les ajustements qu'impose inévitablement tout parcours doctoral confronté à la réalité du terrain et aux exigences de l'élaboration théorique. Car une thèse ne se déploie jamais exactement selon le plan initial : elle se construit dans le dialogue constant entre les intentions du chercheur, les résistances et les surprises du terrain, et les relectures successives du cadre conceptuel. C'est dans cet écart productif entre le projet et son accomplissement que se loge souvent ce qu'une recherche apporte de plus original. Le bilan qui suit s'organise autour de deux axes complémentaires : les contributions empiriques, qui concernent ce que l'enquête ethnographique a permis de documenter et d'analyser dans le contexte spécifique de Minami-Sōma; et les contributions théoriques, qui concernent ce que cette recherche apporte aux débats conceptuels de l'anthropologie des catastrophes et de la mésologie.

Plan empirique

Sur le plan empirique, l'objectif premier était de produire une étude d'une situation post-catastrophique directement liée aux événements du 11 mars 2011, mais inscrite dans un horizon temporel plus large que celui auquel se limite souvent la littérature sur les désastres. Il m'apparaissait en effet réducteur de traiter la population de Minami-Sōma comme une communauté dont l'existence aurait, pour ainsi dire, commencé avec la catastrophe. Les habitants entretiennent avec leur milieu une relation dense et profonde, sédimentée sur des siècles, une relation faite de pratiques agricoles, de cycles rituels, de mémoires transmises et de liens territoriaux qui précèdent largement les événements de 2011 et qui en constituent, précisément, le substrat à partir duquel la recomposition a pu

s'opérer. Cet ancrage historique est resté relativement peu exploré dans la production académique sur Fukushima, non par désintérêt délibéré, mais parce que les premières vagues de recherche ont été menées dans un contexte d'urgence où les questions sanitaires, sécuritaires et politiques s'imposaient avec une force compréhensible. Le fait d'arriver sur le terrain plus d'une décennie après la catastrophe a constitué, à cet égard, une condition favorable : la distance temporelle a permis de déplacer le regard vers l'ordinaire des pratiques, vers la texture quotidienne du milieu, et vers cette épaisseur historique et communautaire que l'urgence avait provisoirement recouverte.

Un deuxième objectif empirique consistait à mettre en lumière le rôle des prêtres shintō et des pratiques associées dans un contexte post-catastrophique. Si la dimension proprement religieuse du shintō n'a pas été écartée – elle constitue le substrat à partir duquel ces pratiques tirent leur cohérence et leur efficacité symbolique –, c'est avant tout le rôle de ces acteurs dans le processus de remédiance qui a retenu l'attention. Les prêtres y apparaissent moins comme des officiants d'un culte que comme des figures-pivots de la vie communautaire : médiateurs entre les habitants et leur territoire, entre les vivants et les ancêtres, entre les cycles naturels et les temporalités humaines, ils exercent un travail de mise en relation qui déborde largement le cadre strictement liturgique. Ce travail – fait d'écoute, de disponibilité, de coordination des rites et des festivals, d'entretien des réseaux de réciprocité – est resté largement invisible dans la littérature académique, et ce doublement : d'une part, les études sur les catastrophes ont peu interrogé le rôle des institutions religieuses locales dans la recomposition des milieux de vie; d'autre part, les travaux sur le shintō se sont davantage concentrés sur ses dimensions rituelles, institutionnelles ou patrimoniales que sur la fonction sociale concrète qu'exercent les prêtres au quotidien dans leurs communautés. Ces deux dimensions ont certes fait l'objet de travaux ponctuels – certains chercheurs ayant documenté le rôle des institutions religieuses dans les contextes de catastrophe au Japon, d'autres s'étant intéressés à la fonction communautaire des sanctuaires shintō –, mais elles demeurent sous-représentées au regard de l'importance que ces acteurs occupent dans la vie locale. Cette thèse a cherché à contribuer à ce chantier encore ouvert.

Un troisième objectif empirique, moins immédiatement visible mais structurant dans le choix du terrain, résidait dans le désir de produire une ethnographie capable de rendre compte d'une pluralité temporelle au sein même du processus de remédiance. La ville de Minami-Sōma offrait à cet égard une configuration exceptionnelle : ses trois quartiers – Kashima, Haramachi et Odaka – ont été affectés de manière différenciée par la catastrophe nucléaire, en fonction de leur distance respective à la centrale de Fukushima Daiichi. Cette hétérogénéité dans l'exposition aux radiations a engendré des expériences radicalement distinctes de l'évacuation, du retour et de la recomposition du milieu, donnant à voir, dans un espace géographique relativement restreint, plusieurs temporalités post-catastrophiques coexistant simultanément. Kashima et Haramachi ont pu maintenir une continuité relative de la vie sociale et rituelle; Odaka, en revanche, a été entièrement évacué pendant près de cinq ans, produisant une rupture du milieu d'une profondeur et d'une durée sans commune mesure avec les deux autres districts. En choisissant de traverser ces trois espaces plutôt que de se concentrer sur l'un d'eux, la recherche a pu documenter la remédiance non comme un processus uniforme, mais dans sa diversité interne – selon les quartiers, les générations, les pratiques et les degrés d'attachement au territoire.

Un quatrième objectif, qui s'est imposé avec force au retour du terrain, concernait l'équilibre ethnographique de la thèse elle-même. Il m'apparaissait essentiel de ne pas réduire Minami-Sōma à sa catastrophe – de ne pas produire un texte dans lequel chaque geste, chaque parole, chaque pratique serait systématiquement reconduit vers les événements de 2011 comme vers un horizon inévitable. Car ce n'est pas ainsi que le milieu se donne à vivre de l'intérieur. La catastrophe est présente, certes – comme trame de fond, comme condition durable de l'existence, comme sujet qui surgit dans certaines conversations –, mais elle ne sature pas le quotidien. Ce qui frappe, dans l'ordinaire du terrain, c'est autre chose : la beauté des rizières au petit matin, les sons des insectes et des animaux qui rythment les saisons, les enfants qui rentrent de l'école, la chaleur des repas partagés, la densité des histoires locales accumulées sur ce territoire depuis des siècles. Faire droit à cette réalité – sans en atténuer pour autant la gravité des ruptures – constituait un enjeu à la fois éthique et analytique. Il s'agissait de restituer aux habitants de Minami-Sōma leur pleine humanité, en refusant de les enfermer dans la seule figure

de la victime, sans pour autant minimiser l'ampleur de ce qu'ils ont traversé et continuent de traverser. C'est précisément pour y parvenir que le travail théorique s'est révélé indispensable : le cadre de la remédiance et du milieu a fourni les outils conceptuels permettant de tenir ensemble la rupture et la continuité, la catastrophe et le quotidien, sans que l'une écrase l'autre.

Plan théorique

Sur le plan théorique, l'objectif premier était d'opérer une translation du concept de médiance – tel qu'élaboré par Watsuji Tetsurō et repris par Augustin Berque – depuis le registre philosophique dans lequel il a principalement circulé vers une application anthropologique ancrée dans les données empiriques d'une ethnographie de longue durée. Ce déplacement n'allait pas de soi. La médiance, telle que Berque la développe à partir de la notion de *fûdosei*, constitue un outil conceptuel d'une grande richesse pour penser la relation co-constitutive entre les êtres humains et leur milieu; mais sa mobilisation est restée, pour l'essentiel, cantonnée aux débats de la mésologie et de la géographie humaine, sans trouver de prise suffisante dans l'analyse ethnographique concrète. L'ambition de cette thèse était précisément de franchir ce seuil, de montrer que la médiance n'est pas seulement une proposition philosophique sur la nature de l'existence humaine, mais un outil analytique opératoire pour lire les pratiques, les institutions et les relations qui composent un milieu vécu. Pour y parvenir, deux adaptations conceptuelles ont été nécessaires. La première a consisté à développer les notions de *remédiance* et de *milieu-chaos*, mieux ajustées à la dynamique spécifique des situations post-catastrophiques, où ce qui est en jeu n'est pas simplement la description d'un rapport au milieu, mais l'analyse de sa désarticulation et de sa recomposition. La seconde a consisté à subdiviser analytiquement le concept de milieu en trois dimensions – sociale, économique et symbolique, enveloppées dans un milieu environnemental plus englobant –, afin de disposer d'une grille d'analyse capable de rendre compte de la complexité et de l'interdépendance des processus à l'œuvre sans les réduire les uns aux autres.

Le développement du concept de remédiance a permis de saisir avec une précision renouvelée ce que l'on désigne habituellement sous le terme de reconstruction, une

notion dont cette thèse a cherché à montrer les limites analytiques et politiques. En définissant la remédiance comme le processus de recomposition simultanée des milieux social, économique et symbolique au sein d'un milieu environnemental transformé, il devient possible de rendre compte de ce que la reconstruction laisse dans l'ombre : la dimension relationnelle et existentielle de l'habitabilité, l'agentivité des habitants, la pluralité des temporalités en jeu, et l'interdépendance des dimensions du milieu que les approches sectorielles tendent à traiter séparément. Cette conceptualisation constitue, à ce titre, une contribution à l'anthropologie des catastrophes, en proposant un cadre analytique qui dépasse l'opposition classique entre rupture et retour à la normale pour penser l'après-catastrophe comme un processus ouvert, inachevé et irréductible à une finalité chiffrable. Toutefois, parler de remédiance supposait également de nommer ce qui la précède et la rend nécessaire : la désarticulation du milieu elle-même. C'est à cette fin qu'a été proposé le concept de *milieu-chaos* – non pour cristalliser la catastrophe comme un état permanent ou une condition définitive, mais pour désigner le moment liminal de désarticulation des médiations ordinaires à partir duquel la remédiance peut, précisément, reprendre. Le *milieu-chaos* n'est pas une impasse : il est le seuil à partir duquel se recompose, lentement et sans garantie, un nouveau rapport au monde.

Un autre objectif théorique consistait à complexifier le concept de milieu afin de le rendre plus opératoire pour l'analyse en sciences sociales. Tel que défini par Watsuji et Berque, le milieu constitue une notion d'une grande fécondité philosophique, mais qui demeure, dans son acception originelle, d'une généralité difficile à articuler directement aux données ethnographiques. Il s'agissait donc de lui conférer une granularité analytique sans trahir sa logique fondamentale, celle d'une co-constitution dynamique entre les êtres et leur environnement vécu. C'est en dialoguant avec la pensée de Pierre Bourdieu que cette subdivision s'est précisée. Non pas en important mécaniquement ses catégories – le milieu n'est pas un champ, et ses dimensions ne sont pas des capitaux –, mais en s'inspirant de sa manière de décomposer analytiquement le social pour en saisir la complexité structurelle. La distinction entre milieu social, milieu économique et milieu symbolique, enveloppés dans un milieu environnemental plus englobant, a ainsi permis de disposer d'une grille d'entrée dans les données ethnographiques suffisamment différenciée pour rendre compte de la pluralité des processus de remédiance à l'œuvre,

tout en maintenant leur interdépendance constitutive au cœur de l'analyse. Ce faisant, la thèse propose une lecture du milieu qui demeure fidèle à l'héritage mésologique tout en l'enrichissant d'une dimension sociologique.

L'objectif théorique ultime était de proposer un cadre conceptuel ancré dans les réalités vécues – un cadre qui ne soit pas plaqué sur le terrain, mais qui en soit, pour une part essentielle, le produit. La remédiance ne prétend pas supplanter la reconstruction ni en invalider les apports : elle en révèle les insuffisances et en approfondit la compréhension, en rendant visible ce que le paradigme dominant laisse dans l'ombre. C'est l'ethnographie qui a rendu possible cette élaboration. Sans l'immersion prolongée dans le quotidien de Minami-Sōma, sans les conversations avec les prêtres, sans la participation aux matsuri et aux rites agricoles, sans l'attention portée aux silences autant qu'aux paroles, le concept de remédiance serait resté une proposition abstraite sans prise sur la complexité du réel. La littérature existante – sur la mésologie, sur l'anthropologie des catastrophes, sur le shintō et sur la sociologie bourdieusienne – a certes fourni les matériaux et les interlocuteurs théoriques nécessaires, mais c'est le terrain qui en a imposé la recomposition. Cette articulation entre théorie et pratique ethnographique est l'une des forces constitutives de l'anthropologie en tant que discipline, et c'est précisément cette force que cette recherche a cherché à mobiliser pleinement : non pas pour illustrer des concepts préexistants à partir de données empiriques, mais pour laisser le terrain participer activement à la construction du cadre analytique lui-même.

Réponse à la question de recherche

La question qui a guidé cette recherche depuis son origine portait sur les modalités de recomposition du milieu à Minami-Sōma dans l'après-catastrophe : comment les habitants reconstituent-ils leur rapport au milieu – social, économique et symbolique – à travers les pratiques, les rituels et les espaces du quotidien? La réponse que cette thèse apporte n'est pas univoque, et c'est précisément là l'un de ses apports : elle montre que la remédiance ne procède pas d'un plan, ni d'une décision institutionnelle, ni d'un retour linéaire à un état antérieur. Elle se tisse dans les gestes les plus ordinaires et les plus incarnés – le prêtre qui prend le temps d'écouter, le festin qui réunit les samouraïs après le rite, l'agriculteur qui cultive une terre décontaminée sous le soleil d'été, les lycéens qui

inventent un festival à partir de la mémoire féodale de leur région. Ce que le terrain a révélé, c'est que la recomposition du milieu est un processus pluriel, différencié selon les quartiers, les générations et les pratiques, mais unifié par une même logique fondamentale : celle d'habitants qui n'ont pas attendu que les conditions idéales soient réunies pour agir, et qui ont recomposé leur monde avec ce qu'ils avaient, là où ils étaient, avec les présences disponibles.

Cette recomposition s'est opérée simultanément sur les trois dimensions du milieu, et c'est leur interdépendance qui en constitue la caractéristique la plus fondamentale. Le milieu social s'est maintenu à travers les pratiques de réciprocité – par exemple le *giri* et la *nominication* –, les institutions shintō comme pivots communautaires, et les matsuri comme opérateurs de recomposition des liens collectifs. Le milieu économique s'est reconfiguré autour de la reconversion industrielle, de l'économie des institutions locales comme le shintō et du rôle irrigateur des festivals, malgré le déclin du secteur agricole et la persistance du *reputation damage*. Le milieu symbolique, enfin, a démontré une résilience remarquable : les rites réduits mais maintenus, les mythes mobilisés comme ressources de sens, les objets et les paysages qui portent la mémoire d'un monde transformé. Ce qui unit ces trois dimensions, c'est précisément ce que le concept de remédiance cherche à nommer : non pas trois reconstructions parallèles menées séparément, mais un processus pluriel de recomposition relationnelle, dans lequel chaque geste rituel, chaque échange de réciprocité et chaque retour sur les terres décontaminées touche simultanément à la texture sociale, matérielle et symbolique du milieu.

La réponse à la question de recherche est donc, en définitive, une réponse sur la nature même de l'habiter en contexte post-catastrophique. Habiter Minami-Sōma après 2011, ce n'est ni restaurer ce qui était, ni se résigner à ce qui est : c'est négocier en permanence entre ce qui a été perdu, ce qui demeure et ce qui s'invente. Cette négociation ne se déroule pas dans l'abstrait – elle s'incarne dans des corps qui bravent le froid d'une nuit de *Hibuse Matsuri*, dans des armures transmises de génération en génération, dans des *norito* composés spécifiquement pour chaque rite et chaque communauté, dans des rizières replantées malgré tout. Ce que cette thèse avance, en

réponse à sa question centrale, c'est que la médiance – ce rapport co-constitutif entre les êtres et leur milieu – n'est pas un état que l'on préserve ou que l'on perd : elle est une pratique, toujours recommencée, toujours menacée, toujours reconduite par ceux qui choisissent de continuer à habiter. Et c'est précisément cette dimension active, incarnée et collective de la médiance que le concept de remédiance cherche à saisir – non comme métaphore, mais comme outil analytique capable de rendre compte de ce que les habitants de Minami-Sōma accomplissent, jour après jour, dans un monde transformé.

Rétrospective

Lors du premier chapitre, afin de justement répondre à la question de recherche, j'ai posé les fondations conceptuelles à partir desquelles l'ensemble de la thèse a pu se déployer. Plutôt que d'importer un cadre théorique préfabriqué pour l'appliquer mécaniquement au terrain de Minami-Sōma, il s'est agi de construire un outillage adapté à la nature de l'objet : une catastrophe qui ne se donne plus à voir sous la forme de ruines spectaculaires, mais comme une condition durable inscrite dans les pratiques, les paysages et les relations ordinaires. C'est autour d'une trinité conceptuelle – Berque, Latour et Bourdieu – que ce cadre s'est articulé, en dialogue avec la philosophie de Watsuji Tetsurō. De Berque et Watsuji, j'ai retenu le concept de médiance, entendu comme la relation co-constitutive et indissociable entre les êtres humains et leur milieu : il n'existe pas de vivant sans milieu, pas plus qu'il n'existe de milieu sans vivant. De Latour, j'ai emprunté la théorie de l'acteur-réseau pour rendre compte de la capacité d'agir des multiples actants – humains et non-humains – qui composent un milieu. De Bourdieu, j'ai retenu la sensibilité aux conditions sociales et historiques qui orientent les manières d'habiter, de percevoir et d'agir, sans pour autant réduire le milieu à un simple reflet des rapports de force sociaux.

À partir de ce socle, le chapitre a introduit une distinction analytique entre trois dimensions du milieu – social, économique et symbolique –, enveloppées dans un milieu environnemental plus englobant. Cette subdivision n'a pas pour vocation de fragmenter ce que la mésologie conçoit comme une totalité relationnelle : elle vise au contraire à en saisir la complexité interne, en offrant des points d'entrée différenciés dans les données ethnographiques tout en maintenant l'interdépendance constitutive de ces dimensions au

cœur de l'analyse. Le milieu social renvoie aux réseaux de relations et aux formes de sociabilité qui rendent possible l'être-ensemble; le milieu économique désigne l'ensemble des conditions matérielles et sensorielles nécessaires à la subsistance et à la vie quotidienne; le milieu symbolique, enfin, englobe les systèmes de sens – mythes, rites, cosmologies, langages – par lesquels les individus donnent forme et cohérence à leur monde. Cette grille, inspirée de Bourdieu mais réinterprétée dans une logique herméneutique, a permis d'analyser la remédiance non comme un processus uniforme, mais dans la pluralité de ses registres et de leurs entrelacements.

C'est à partir de ce cadre que j'ai développé les deux concepts centraux de la thèse : le *milieu-chaos* et la remédiance. Le *milieu-chaos* désigne le moment de désarticulation simultanée des trois dimensions du milieu que produit la catastrophe – non pas un effondrement total et permanent, mais une condition liminale dans laquelle les repères sociaux, économiques et symboliques deviennent instables, rendant l'habiter problématique. La remédiance, quant à elle, désigne le processus par lequel les communautés tentent de recréer des formes d'habitabilité dans un milieu transformé – non par retour à un état antérieur, mais par recomposition relationnelle, engageant simultanément les liens sociaux, les conditions matérielles d'existence et les cadres symboliques de sens. En définissant ainsi la catastrophe comme une rupture de médiance plutôt que comme un événement extérieur au milieu, j'ai préparé dans ce chapitre le passage vers les sections ethnographiques, en posant que c'est dans l'ordinaire des pratiques, des rites et des engagements quotidiens que se lisent les formes concrètes de cette recomposition. Toutefois, avant de se lancer sur le terrain, il était important – particulièrement en contexte post-catastrophique – d'avoir une bonne vue d'ensemble de la situation.

Lors du deuxième chapitre, j'ai accompli un travail de mise en contexte qui dépasse la simple présentation du terrain : il a constitué un argument en soi, en montrant que Fukushima ne peut être compris que si l'on refuse de le réduire à l'image désormais mondialisée du désastre nucléaire. En restituant la préfecture – et plus particulièrement la région de Hamadōri et la ville de Minami-Sōma – dans son épaisseur historique, géographique et symbolique, le chapitre a posé que la relation entre les habitants et leur

milieu précède largement les événements du 11 mars 2011 et en constitue, précisément, le substrat à partir duquel la remédiance a pu s'opérer. La forêt littorale de pins noirs, les traces archéologiques de la période Jōmon, la production millénaire de sable ferreux à Kashima, l'histoire du clan Sōma et de ses pratiques guerrières – autant de strates qui ont façonné un territoire dont la capacité à traverser les ruptures est inscrite dans la mémoire même du lieu, bien avant que la centrale nucléaire de Fukushima Daiichi n'en devienne l'horizon symbolique dominant.

La revue de la littérature académique sur les catastrophes à Fukushima, structurée en trois phases temporelles, a permis de situer la présente recherche dans un angle délibérément décalé par rapport aux travaux dominants. La première phase, marquée par l'urgence, a produit des analyses centrées sur la gestion du risque, la communication institutionnelle et les effets sanitaires de la contamination radioactive. La deuxième phase a vu émerger des réflexions plus complexes sur la gouvernance, les inégalités sociales face au risque et les formes d'expertise profane. La troisième phase, amorcée autour du dixième anniversaire de la catastrophe, s'est caractérisée par un retour réflexif sur les limites des politiques de reconstruction et la persistance des effets sociaux et environnementaux. Ce parcours bibliographique a mis en évidence un angle sous-représenté – celui des processus ordinaires de recomposition du milieu dans la durée –, justifiant ainsi le positionnement ethnographique de la thèse : arriver après l'urgence pour saisir ce que l'urgence n'avait pas eu le temps ni les outils pour interroger.

La présentation détaillée de la triple catastrophe elle-même – séisme, tsunami, accident nucléaire – a permis d'insister sur la spécificité de ses effets différenciés et cumulés, et plus particulièrement sur la nature radicalement inédite du désastre nucléaire. Contrairement au séisme et au tsunami, dont la violence est brutale mais visible, traçable et inscrite dans une mémoire collective des catastrophes naturelles au Japon, la contamination radioactive a introduit dans le milieu une menace diffuse, invisible et temporellement indéterminée, rythmée par les demi-vies des radionucléides plutôt que par les saisons. C'est cette spécificité – une catastrophe sans mythe pour la nommer, sans rite éprouvé pour la conjurer – qui explique en grande partie la configuration particulière de Minami-Sōma : une ville dont les trois quartiers ont été affectés

différemment selon leur proximité à la centrale, offrant à l'analyse trois modalités distinctes de la remédiance, et révélant que l'après-catastrophe n'est jamais un processus uniforme, mais toujours situé, différencié et négocié localement.

Lors du troisième chapitre, j'ai constitué la première plongée ethnographique dans le milieu de Minami-Sōma, à travers l'immersion estivale de 2023 à Kashima et discuter du centre urbain d'Haramachi. Loin d'un territoire figé dans la douleur post-catastrophique, ce que les premières semaines de terrain ont révélé, c'est une densité relationnelle et une chaleur humaine qui contrastent avec l'imaginaire du désastre souvent projeté de l'extérieur. Les gestes du quotidien – les repas partagés, les déplacements entre sanctuaires, les conversations informelles dans les commerces de quartier – ont constitué autant de médiations par lesquelles s'est opérée une première appropriation sensible du milieu. Le chapitre a également montré que l'environnement local ne se réduit pas à un décor : les rizières, les montagnes, la faune sauvage – sangliers, insectes, frelons – participent à une expérience incarnée du territoire, révélant une cohabitation parfois harmonieuse, parfois conflictuelle, entre les différentes formes de vie. Cette attention au non-humain n'est pas anecdotique : elle s'inscrit dans la logique mésologique de la thèse, qui conçoit le milieu comme une co-constitution dynamique entre humains et environnement, et non comme un simple cadre physique de l'action sociale.

Le cœur analytique du chapitre était consacré au Sōma Nomaoi, abordé à la fois comme survivance historique, pratique rituelle contemporaine et dispositif de recomposition du milieu. En retraçant les origines du festival – depuis les récits légendaires associés à Taira no Masakado jusqu'à sa formalisation à l'époque Edo et ses transformations successives à travers les périodes Meiji, l'après-guerre et le contexte post-2011 –, le chapitre a montré que le *Nomaoi* n'est pas un monument patrimonial figé, mais un organisme vivant capable d'adapter sa forme sans perdre sa substance. L'analyse ethnographique détaillée des rituels préparatoires, des pratiques shintō, du *benkyōkai* et des événements communautaires liés au festival a permis de montrer comment les gestes, les objets – armures, bannières, amulettes, chevaux – et les corps participent à la reproduction d'un *habitus* samouraï contemporain, transmis non par le discours mais par la pratique incarnée. La direction du regard depuis la selle, la tenue du

corps sous l'armure, la manière d'entrer dans l'espace rituel – autant de techniques du corps au sens maussien, par lesquelles une identité et une appartenance se transmettent de génération en génération.

Le *Sōma Nomaoi* est ainsi apparu comme bien davantage qu'un spectacle patrimonial ou touristique : il constitue un véritable milieu en soi, articulant simultanément des dimensions sociales, économiques et symboliques, et fonctionnant comme un opérateur central de remédiance dans le contexte post-catastrophique. Sa reprise dès l'été 2011 – dans une forme hautement réduite mais reconnaissable – n'a pas été le résultat d'une décision institutionnelle descendante, mais l'expression d'un désir communautaire de continuité : la preuve symbolique que sept siècles d'épreuves n'avaient pas suffi à rompre le fil. En offrant un cadre collectif à partir duquel les habitants peuvent continuer à transmettre et à se projeter dans l'avenir, le festival ne nie pas les ruptures de 2011 – il les intègre dans une temporalité plus longue, où la catastrophe devient un épisode parmi d'autres dans l'histoire d'un milieu qui a toujours su se recomposer. J'ai présenté une partie du terrain qui démontre que la remédiance se joue autant dans l'intensité collective des grands rassemblements que dans les formes plus discrètes et quotidiennes de l'attachement au territoire.

Lors du quatrième chapitre, j'ai opéré un déplacement temporel et sensoriel significatif par rapport au précédent : de l'intensité estivale et spectaculaire du Sōma Nomaoi, l'analyse s'est déplacée vers la discrétion de l'hiver, ses retraits, ses silences et ses vigilances. C'est à travers l'ethnographie du *Hibuse Matsuri* de Kashima – festival ancien dédié à la prévention des incendies – que ce chapitre a exploré une modalité différente de la remédiance, moins expansive et moins visible, mais tout aussi structurante pour la vie communautaire post-catastrophique. Le retour sur le terrain en hiver a d'abord été l'occasion de documenter une autre texture du milieu : les interactions se resserrent, les gestes se font plus économes, l'attention se porte davantage sur la protection, la continuité et la transmission. Cette saisonnalité n'est pas un simple décor climatique – elle est une dimension constitutive du milieu, qui transforme les modalités de présence au territoire et les formes que prend l'être-ensemble. J'ai également rendu compte du travail quotidien des prêtres dans cette période plus retirée : confection des

omamori, distribution des *kifuda*, entretien des sanctuaires – autant de gestes discrets par lesquels une médiance quotidienne se maintient, bien moins spectaculaire que le Nomaoi, mais tout aussi essentielle à la recomposition du milieu.

L'analyse du *Hibuse Matsuri* a permis de mettre en lumière une logique proprement shintō dans le rapport aux éléments naturels : ni maîtrisés ni évités, le feu et l'eau sont rituellement négociés, convoqués simultanément comme forces de purification et comme menaces à conjurer. Le festival mobilise le feu pour combattre le feu – feux de réconfort, flammes purificatrices – tout en aspergeant les bâtiments du quartier d'eau glaciale dans la nuit hivernale, au cri répété de *hibuse !* Cette ambivalence n'est pas une contradiction : elle reflète une ontologie dans laquelle aucun élément n'est intrinsèquement bon ou mauvais, mais où la qualité du rapport entretenu avec lui à un moment précis détermine son caractère bienfaisant ou destructeur. Dans le contexte post-catastrophique, cette logique prend une résonance particulière : sans jamais faire référence explicite à la catastrophe nucléaire, le *Hibuse Matsuri* réactive une mémoire du danger latent, inscrite dans les corps et dans les pratiques collectives, rappelant que l'habiter repose sur une cohabitation toujours fragile avec des forces qui dépassent l'entendement humain et qui peuvent, à tout moment, basculer.

J’ai également mis en évidence dans ce chapitre les enjeux de transmission intergénérationnelle qui traversent le festival, et plus largement le milieu symbolique de Kashima. La danse du lion – le *shishimai* –, autrefois pratiquée dans une diversité de formes, ne repose plus aujourd'hui que sur un seul danseur véritablement formé, son partenaire assurant le rôle secondaire par engagement communautaire plutôt que par maîtrise technique. Cette situation, évoquée avec une lucidité sobre par le prêtre du sanctuaire Kashima-Miko, illustre de manière saisissante la fragilité de la transmission dans un milieu démographiquement affaibli : les savoirs rituels ne se conservent pas dans des archives, ils vivent dans des corps, et disparaissent avec eux si personne ne les reçoit. Pourtant, la tenue du festival en 2012 – quelques mois à peine après la triple catastrophe, à la demande expresse de la communauté elle-même – dit quelque chose d'essentiel sur la force de ce désir de continuité : même réduit, même fragilisé, le *Hibuse*

Matsuri a eu lieu, parce que ne pas le tenir aurait signifié laisser le milieu sans l'un de ses fils conducteurs les plus anciens.

Lors du cinquième chapitre, j'ai déplacé l'enquête vers le sud de Minami-Sōma, dans le quartier d'Odaka – territoire le plus durement affecté par la contamination radioactive à l'échelle municipale, situé à l'intérieur du rayon de vingt kilomètres autour de la centrale de Fukushima Daiichi, et entièrement évacué pendant près de cinq ans. Ce déplacement géographique était aussi un déplacement analytique : Odaka constitue le cas limite de la remédiance, celui où les conditions de l'habitabilité ont été les plus profondément fracturées et où leur recomposition demeure la plus inachevée. En 2023, le quartier n'abritait plus qu'environ 30 % de sa population d'avant 2011 (Annexe 1), avec une surreprésentation marquée des personnes âgées et une quasi-absence des jeunes familles. Ce n'est pas seulement une donnée démographique : c'est une rupture dans la chaîne de transmission par laquelle un milieu se reconnaît lui-même et se perpétue. J'ai montré qu'Odaka ne se donne ni comme un espace abandonné ni comme un territoire pleinement restauré, mais comme un lieu inscrit dans un entre-deux prolongé – habité selon un mode de présence atténuée, dans lequel la vie collective se recompose lentement, à distance d'une normalité devenue incertaine. C'est précisément cette configuration – ni fin ni rétablissement, mais continuation fragile – qui en fait un terrain privilégié pour observer ce que la remédiance exige lorsque les conditions minimales de sa mise en œuvre sont elles-mêmes fragilisées.

Le printemps a fourni le cadre sensoriel et symbolique à partir duquel s'est déployée l'analyse. La floraison des cerisiers – événement esthétique, rassemblement communautaire et marqueur saisonnier profondément inscrit dans l'imaginaire collectif japonais – a pris à Odaka une dimension particulièrement ambivalente : la beauté insistante des sakura se déploie sur un territoire encore marqué par l'invisible, où les maisons abandonnées et les terres en friche côtoient les reconstructions récentes. Cette tension entre le renouveau cyclique de la nature et la persistance de la rupture humaine a constitué l'un des fils conducteurs du chapitre : le milieu ne cède pas à la catastrophe, il continue de signifier à travers ses propres rythmes, indépendamment des temporalités administratives de la reconstruction. C'est dans ce contexte que les rites shintō du

printemps – notamment le rite pour des récoltes abondantes au sanctuaire d'Hiwashi – ont été analysés comme des tentatives de ré-ancrage dans le cycle agricole, malgré les contraintes imposées par la contamination des sols et la déprise démographique. Le *norito* adressé aux kami, la convivialité du repas partagé après la cérémonie, les conversations qui s'étirent autour des verres de saké – autant de moments où la communauté affirme, dans les gestes les plus ordinaires, sa volonté de continuer à habiter.

J'ai clos ce chapitre sur deux événements qui illustrent, chacun à leur manière, la capacité du milieu à se recomposer à travers des formes à la fois héritées et inventées. Le *Samurai Festival*, né en 2015 de l'initiative de lycéens qui ont organisé de toutes pièces une reconstitution de la bataille de Yanome, témoigne de l'agentivité des jeunes générations dans le processus de remédiance : ces étudiants, pour la plupart trop jeunes pour avoir un souvenir direct de 2011, n'en habitent pas moins le milieu avec le reste de la communauté, créant de nouveaux liens au territoire à partir de matériaux historiques locaux. Le déplacement inédit de la date du *Sōma Nomaoi* – de juillet vers mai, en réponse aux chaleurs de plus en plus dangereuses liées au changement climatique – dit quant à lui quelque chose d'essentiel sur la nature de la remédiance : elle n'est pas la conservation figée de ce qui existait, mais l'adaptation vivante d'un milieu qui refuse de se laisser définir par ses ruptures, qu'elles soient catastrophiques ou climatiques. Ensemble, ces deux événements ont montré que la remédiance à Minami-Sōma ne procède ni de la restauration ni de l'invention ex nihilo, mais d'un mouvement continu de négociation entre ce qui a été perdu, ce qui demeure et ce qui s'invente – un mouvement dont je cherche justement à comprendre dans le chapitre suivant.

Lors du sixième et dernier chapitre, j'ai accompli le mouvement synthétique que les chapitres précédents appelaient : traverser les trois dimensions du milieu – social, économique et symbolique – pour répondre à la question qui guide l'ensemble de la recherche, et mettre en tension analytique les deux manières de penser l'après-catastrophe que sont la reconstruction et la remédiance. L'analyse du milieu social a révélé une fragilité réelle – familles dispersées, vieillissement accéléré, transmission des savoirs compromise – mais aussi une capacité de résilience qui résiste à la seule lecture

démographique. Les pratiques de réciprocité – *giri* et *nominication* – n'ont pas disparu avec la catastrophe : elles se sont maintenues, parfois réduites dans leur portée faute de participants, mais intactes dans leur logique profonde. Les institutions shintō, et les prêtres en particulier, y sont apparus comme des pivots communautaires irremplaçables – non pas parce qu'ils proposent une réponse nouvelle à la catastrophe, mais précisément parce qu'ils offrent le cadre ancien, reconnaissable et éprouvé, à partir duquel la communauté peut se réorienter. Le milieu économique, quant à lui, a exposé une recomposition complexe et inachevée : déclin du secteur agricole, *reputation damage* persistant sur les produits de la région, transformation du rapport à la côte par le mur anti-tsunami – mais aussi reconversion industrielle remarquable, économie des sanctuaires, rôle irrigateur des matsuri et attachement tenace des agriculteurs vieillissants à leurs terres décontaminées.

L'analyse du milieu symbolique a mis en lumière ce que cette thèse considère comme la contribution la plus originale du shintō à la remédiance post-catastrophique : sa capacité à survivre à l'absence, à maintenir le lien dans l'esquisse minimale du rite, dans la forme réduite qui préserve l'essentiel lorsque les conditions ordinaires de la pratique ne sont plus réunies. L'ontologie shintō – avec sa conception des *kami* comme présences immanentes dans les éléments naturels, et sa logique relationnelle qui n'attribue à aucune force un caractère intrinsèquement bon ou mauvais – a fourni un cadre symbolique dans lequel la catastrophe peut être pensée non comme punition ou anomalie radicale, mais comme rupture dans les relations qui font tenir le milieu. C'est cette logique qui explique pourquoi les rites ont repris si rapidement après 2011 – non par décision institutionnelle, mais sous la pression des communautés elles-mêmes, qui ont demandé aux prêtres que les festivals aient lieu malgré le deuil et l'incertitude. Le chapitre a également signalé une limite fondamentale de ce milieu symbolique : face à la contamination radioactive, le shintō se trouve confronté à une force qui échappe à sa cosmologie. La radiation n'a pas de *kami* pour la personnifier, pas de mythe pour la nommer, pas de geste rituel éprouvé pour en conjurer les effets – révélant ainsi ce que la catastrophe nucléaire a de radicalement inédit, y compris sur le plan symbolique.

L'analyse des trois milieux a finalement convergé vers le concept englobant de milieu environnemental, qui permet de saisir leur interdépendance dans sa totalité. C'est à ce niveau que la catastrophe révèle toute sa profondeur ontologique : non pas comme la somme de trois crises parallèles touchant séparément le social, l'économique et le symbolique, mais comme une désarticulation simultanée du milieu dans son ensemble – ce que le cadre théorique a nommé le *milieu-chaos*. La configuration particulière de Minami-Sōma en mars 2012, où 66 385 noms figuraient encore sur les registres municipaux alors que seulement 45 100 personnes étaient physiquement présentes sur le territoire (Annexe 1, p.9), incarne à elle seule cette désarticulation : un milieu administrativement intact mais existentiellement fracturé, habité par des présences fantômes dont l'absence se lisait dans chaque sanctuaire réduit à sa plus simple expression, chaque rizière sans agriculteur, chaque festival maintenu par une poignée de fidèles. C'est à partir de cette fracture que le chapitre a montré comment les pratiques de remédiance – rituelles, agricoles, festives, communautaires – ne constituent pas des réponses sectorielles à des crises sectorielles, mais des actes de recomposition du milieu environnemental dans sa totalité : chaque *norito* prononcé, chaque armure endossée, chaque champ décontaminé et recultivé contribue simultanément à la recomposition du social, de l'économique et du symbolique, parce que ces dimensions ne se reconstruisent jamais séparément dans la vie vécue.

C'est à partir de cette traversée des trois milieux que j’ai développé sa mise en tension finale entre reconstruction et remédiance. La reconstruction y est apparue comme un paradigme nécessaire mais insuffisant : téléologique dans sa logique, matériel dans ses priorités, descendant dans sa conception de l'action, et linéaire dans sa temporalité, il laisse dans l'ombre des pans entiers de ce qui constitue l'habitabilité d'un milieu – la dimension symbolique, l'agentivité des habitants, la pluralité des temporalités en jeu, et surtout le milieu comme relation plutôt que comme ensemble d'objets à réparer. La remédiance ne prétend pas supplanter ce paradigme : elle l'intègre, le complète et l'approfondit, en proposant de penser l'après-catastrophe comme un processus ouvert, inachevé et irréductible à une finalité chiffrable. Ce faisant, le chapitre a défendu la pertinence de ce concept au-delà du seul cas de Minami-Sōma – comme contribution à une anthropologie des catastrophes attentive à la totalité des milieux d'existence, et non

à leurs seules dimensions matérielles et infrastructurelles. Dans un monde où les catastrophes naturelles, technologiques et climatiques se multiplient et s'intensifient, la question de ce que signifie habiter un milieu transformé s'impose comme l'une des plus urgentes que les sciences sociales puissent poser – et c'est à cette question que cette thèse a cherché, modestement mais résolument, à contribuer.

Ce que le milieu ne dit pas encore

Cette thèse s'est centrée sur les pratiques rituelles, les réseaux communautaires et les systèmes symboliques comme opérateurs de remédiance. Ce faisant, j'ai nécessairement laissé dans l'ombre d'autres dimensions du terrain – aperçues, parfois effleurées, mais dont les données recueillies sont restées trop partielles pour autoriser une analyse approfondie. C'est là une réalité constitutive de toute ethnographie de longue durée : le terrain est toujours plus riche que ce qu'une seule recherche peut en saisir, et il aurait fallu plusieurs années supplémentaires pour prétendre à un portrait véritablement global. Ce constat n'enlève rien à la valeur du travail accompli ni surtout à la générosité des personnes qui l'ont rendu possible, mais il faut l'assumer avec honnêteté : une recherche de ce type n'a pas de fin véritable. Il reste toujours quelque chose à apprendre, des fils à tirer, des angles morts à explorer. C'est peut-être là, d'ailleurs, l'une des raisons pour lesquelles on choisit de faire ce métier. Parmi ces angles morts, il en est un qui me laisse plus perplexe que les autres, et dont l'absence pèse davantage dans le bilan de cette recherche : le rapport entre les institutions scientifiques et les communautés locales.

Au fil des chapitres, j'ai présenté deux régimes de gestion du milieu post-catastrophe coexistant sans vraiment se rencontrer. D'un côté, les pratiques rituelles, communautaires et symboliques – portées par les prêtres, les festivals, les réseaux de réciprocité locale – qui constituent le cœur analytique de cette thèse. De l'autre, les dispositifs scientifiques et technocratiques – les bornes de radiation disséminées dans l'espace public, les protocoles de décontamination, les cartes de zonage, les seuils normatifs établis par les autorités sanitaires – qui ont structuré, de manière tout aussi déterminante, les conditions concrètes du retour et de l'habitabilité. Or ces deux régimes se parlent peu dans la thèse – non par négligence analytique, mais parce qu'ils se parlaient effectivement peu sur le terrain. Chacun opère selon sa propre logique, ses

propres temporalités et ses propres interlocuteurs, sans que les passerelles entre eux soient ni nombreuses ni évidentes. Ce silence est en lui-même analytiquement révélateur : il signale une tension structurelle entre des formes de savoir et d'action qui prétendent toutes deux contribuer à la recomposition du milieu, mais qui le font depuis des registres souvent étrangers l'un à l'autre. C'est cette tension qui pose la question restée sans réponse dans cette recherche : comment s'opère, concrètement, la relation entre les institutions scientifiques et les communautés touchées par les catastrophes?

Plusieurs moments du terrain ont effleuré cette question sans qu'il soit possible de la creuser avec la profondeur qu'elle mérite. L'abandon progressif des dosimètres individuels en est peut-être le signe le plus éloquent : ces appareils, omniprésents dans le quotidien des premières années post-2011, ont progressivement disparu des pratiques ordinaires, signalant moins une indifférence au risque qu'un déplacement du rapport à celui-ci – comme si la médiation instrumentale avait cessé d'être le mode privilégié par lequel les habitants négocient leur relation à la contamination. La réticence à aborder les radiations dans les conversations ordinaires, le tabou relatif qui entoure cette question plus d'une décennie après la catastrophe, la coexistence entre la certification officielle de la sécurité des sols et la persistance des perceptions négatives sur les produits agricoles de la région – autant d'indices qui dessinent les contours d'une relation complexe, parfois conflictuelle, entre les savoirs experts produits par les institutions scientifiques et sanitaires et les savoirs vécus, incorporés, que les habitants ont construits à travers leur expérience directe du milieu. Cette tension ne se résout pas par la seule diffusion de l'information scientifique : elle engage des questions plus profondes de confiance, de légitimité et de reconnaissance mutuelle entre des régimes de connaissance qui n'ont pas appris, à Minami-Sōma comme ailleurs, à véritablement dialoguer.

Dans les contextes post-catastrophiques marqués par des risques technologiques, les communautés ne se contentent pas de subir les effets de la science : elles entrent dans un rapport actif, négocié et souvent conflictuel avec les institutions qui produisent et diffusent les savoirs sur le risque. Ce rapport peut prendre des formes très diverses – confiance délégée aux autorités sanitaires, expertise profane construite par l'expérience directe du milieu, résistance symbolique aux classifications officielles, ou encore

dissociation entre la mesure instrumentale et le vécu incorporé – et ces formes ne s'excluent pas mutuellement : un même habitant peut simultanément faire confiance aux chiffres affichés sur les bornes de radiation et ressentir une inquiétude que ces chiffres ne parviennent pas à dissiper. À Fukushima, ce rapport entre science et communautés a été au cœur de conflits majeurs qui débordent largement le cas de Minami-Sōma : les controverses sur les seuils d'exposition acceptables, les débats sur le caractère forcé ou volontaire du retour, les tensions persistantes entre les autorités sanitaires et les associations de résidents, ou encore les questions plus larges de démocratie technique dans la gestion des catastrophes nucléaires (Ribault 2021). Ces conflits ne sont pas de simples malentendus appelant une meilleure communication scientifique : ils révèlent des asymétries profondes dans la distribution du pouvoir de définir ce qui est sûr, ce qui est habitable, et ce qui compte comme preuve dans un milieu transformé par l'invisible.

Le concept de remédiance, tel que développé dans cette thèse, rend compte avec précision des processus par lesquels les communautés recomposent leur milieu à travers les pratiques rituelles, les solidarités locales et les systèmes symboliques. C'est là sa force principale, mais aussi, il faut l'admettre, l'une de ses limites actuelles. Le cadre proposé reste relativement muet sur la manière dont les connaissances scientifiques – sur les radionucléides, les seuils de sécurité, les effets biologiques à long terme – entrent dans ces processus de recomposition, ou au contraire en demeurent extérieures. Or cette question n'est pas périphérique : dans un contexte post-nucléaire, la science ne constitue pas simplement un arrière-plan technique de la remédiance, elle en est un acteur à part entière – qui passe par le tordeur politique –, capable d'autoriser ou d'interdire le retour, de légitimer ou de disqualifier les savoirs vécus, d'accélérer ou de paralyser la recomposition du milieu. Intégrer pleinement cette dimension au cadre de la remédiance – en analysant comment les institutions scientifiques participent, avec leurs propres logiques et leurs propres effets, à la recomposition des milieux post-catastrophiques – constitue donc un prolongement à la fois naturel et nécessaire de la recherche engagée ici, et l'une des directions les plus prometteuses pour en approfondir la portée analytique.

La question du rapport entre science et communautés dans les contextes post-catastrophiques dépasse largement le cas de la triple catastrophe de 2011 et la singularité

du terrain de Minami-Sōma. Elle touche à des enjeux contemporains d'une urgence croissante : la gestion sociale et politique de la crise climatique, les controverses autour des pollutions industrielles et de leurs effets sur les milieux de vie, les inégalités profondes dans l'accès aux savoirs sur le risque entre les populations exposées et les institutions qui les gèrent. Dans tous ces contextes, la science ne se présente pas comme un arbitre neutre au-dessus des conflits : elle est un acteur situé, porteur de ses propres intérêts, de ses propres angles morts et de ses propres effets de pouvoir sur les communautés qu'elle prétend protéger ou informer. Ce que le cas de Minami-Sōma enseigne – et que cette thèse n'a fait qu'effleurer – c'est qu'une anthropologie des catastrophes véritablement complète ne peut pas se contenter d'analyser les milieux symboliques, rituels et communautaires sans interroger également les régimes de vérité qui les traversent et les conditionnent : ces régimes dans lesquels se négocient, souvent de manière asymétrique, ce qui compte comme savoir légitime, ce qui est déclaré sûr ou dangereux, et ce qui est rendu visible ou invisible dans la recomposition d'un monde transformé. C'est vers cette articulation – entre anthropologie du milieu et sociologie des savoirs – que mes intérêts de recherches futures semblent se diriger.

Pour conclure, il convient de revenir une dernière fois à cette image inaugurale : l'écran lumineux à la sortie de la gare de Kashima, affichant 0,07 µSv/h. Cette image, par laquelle s'est ouverte la thèse, contient en elle tout ce qu'elle a cherché à déplier : la coexistence de la mesure et du vécu, du rassurant et de l'inquiet, de la fracture et de la continuité. Mais elle dit aussi, rétrospectivement, ce qui continue de me questionner : cet écran est précisément le point de rencontre entre les deux régimes que cette thèse n'a pas su tout à fait faire dialoguer – celui de la science, qui produit le chiffre, et celui du milieu vécu, qui en négocie le sens au quotidien. Habiter Minami-Sōma après la catastrophe, c'est apprendre à vivre dans cet entre-deux – non pas malgré lui, mais à travers lui, en faisant de l'incertitude non une paralysie mais une condition ordinaire de l'existence. La remédiance n'est pas la guérison d'un milieu blessé. Elle est la manière dont un milieu continue d'être habité – patiemment, collectivement, et toujours de manière inachevée.

Références bibliographiques

Al-Badri, Dominic, et Gijs Berends. 2013. *After the Great East Japan Earthquake: Political and Policy Change in Post-Fukushima Japan*. Asia Insights 5. NIAS Press.

Allison, Anne. 1994. *Nightwork: Sexuality, Pleasure, and Corporate Masculinity in a Tokyo Hostess Club*. 1re éd. University of Chicago Press.

Aoki, Eiichi. 2000. *A History of Japanese Railways, 1872-1999*. East Japan Railway Culture Foundation.

Aoki, Naomi. 2018. « Who Would Be Willing to Accept Disaster Debris in Their Backyard? Investigating the Determinants of Public Attitudes in Post-Fukushima Japan ». *Risk Analysis* 38 (3): 3. https://doi.org/10.1111/risa.12858.

Aoyama, Tomoko, Laura Dales, et Romit Dasgupta. 2015. *Configurations of Family in Contemporary Japan*. 1st ed. Nissan Institute/Routledge Japanese Studies Series. Routledge. https://doi.org/10.4324/9781315871196.

Aruga, Kentaka. 2017. *Consumer Reaction, Food Production and the Fukushima Disaster: Assessing Reputation Damage Due to Potential Radiation Contamination*. Springer.

Asakawa, Anju, et Kota Kawasaki. 2022. « Changes of the mode of Soma Nomao for a thousand years since its birth ». 都市計画報告集 20 (4): 4. https://doi.org/10.11361/reportscpij.20.4_356.

Asanuma-Brice, Cécile. 2021. *Fukushima, dix ans après: Sociologie d'un désastre*. Éditions de la Maison des sciences de l'homme. https://doi.org/10.4000/books.editionsmsh.25457.

Avenell, Simon. 2012a. « From Fearsome Pollution to Fukushima: Environmental Activism and the Nuclear Blind Spot in Contemporary Japan ». *Environmental History* 17 (2): 2. https://doi.org/10.1093/envhis/emr154.

Avenell, Simon. 2012b. « From Fearsome Pollution to Fukushima: Environmental Activism and the Nuclear Blind Spot in Contemporary Japan ». *Environmental History* 17 (2): 2. https://doi.org/10.1093/envhis/emr154.

Bacon, Paul, et Christopher Hobson. 2014. *Human Security and Japan's Triple Disaster: Responding to the 2011 Earthquake, Tsunami and Fukushima Nuclear Crisis*. Routledge Humanitarian Studies Series. Routledge. https://doi.org/10.4324/9781315795416.

Barbhuiya, Salim, Bibhuti Bhusan Das, Paul Norman, et Tanvir Qureshi. 2025. « A Comprehensive Review of Radiation Shielding Concrete: Properties, Design, Evaluation, and Applications ». *Structural Concrete* 26 (2): 1809-55. https://doi.org/10.1002/suco.202400519.

Bastien, Soulé. 2007. « Observation participante ou participation observante? Usages et justifications de la notion de participation observante en sciences sociales ». *Recherches qualitatives* 27 (1): 1.

Beaud, Stéphane, et Florence Weber. 2010. *Guide de l'enquête de terrain*. La Découverte.

Beelitz, Annika, et Doris M. Merkl-Davies. 2019. « Discursive Framing in Private and Public Communication by Pro-Nuclear Corporate, Political and Regulatory Actors Following the Fukushima Disaster ». *Accounting, Auditing & Accountability Journal* (Bradford, United Kingdom) 32 (5): 5. https://doi.org/http://dx.doi.org/10.1108/AAAJ-05-2017-2928.

Belke, Ansgar. 2013. « Natural disaster in Japan: Implications for world financial markets ». *Asia Europe Journal* 11 (4): 4. https://doi.org/10.1007/s10308-013-0362-6.

Bernier, Bernard. 2001. « De l'éthique au nationalisme et au totalitarisme chez Heiddeger et Watsuji ». Dans *Approches critiques de la pensée japonaise du XXe siècle : Critical readings in twentieth century Japanese thought*, sous la direction de Livia Monnet. Sociétés et cultures de l'Asie. Les Presses de l'Université de Montréal.

Berque, Augustin. 1986. *Le sauvage et l'artifice: les Japonais devant la nature*. Bibliothèque des sciences humaines. Gallimard.

Berque, Augustin. 2004. « Offspring of Watsuji's Theory of Milieu (Fûdo) ». *GeoJournal* 60 (4): 4. https://doi.org/10.1023/B:GEJO.0000042975.55513.f1.

Berque, Augustin. 2012a. « Milieu, co-suscitation, désastres naturels et humains ». *Ebisu. Études japonaises*, nº 47 (juin): 47. https://doi.org/10.4000/ebisu.234.

Berque, Augustin. 2012b. « Milieu, co-suscitation, désastres naturels et humains ». *Ebisu. Études japonaises*, nº 47 (juin): 47. https://doi.org/10.4000/ebisu.234.

Berque, Augustin. 2014. *La mésologie: Pourquoi et pour quoi faire ?* Presses universitaires de Paris Nanterre.

Berque, Augustin. 2022. « Entre Vidal de la Blache et Watsuji, ou de géographie en mésologie ». *Annales de geographie* 743 (1): 1.

Berrington De Gonzalez, Amy, Robert D. Daniels, Elisabeth Cardis, et al. 2020. « Epidemiological Studies of Low-Dose Ionizing Radiation and Cancer: Rationale and Framework for the Monograph and Overview of Eligible Studies ». *JNCI Monographs* 2020 (56): 97-113. https://doi.org/10.1093/jncimonographs/lgaa009.

Bird, Winifred A., et Jane Braxton Little. 2013. « A Tale of Two Forests: Addressing Postnuclear Radiation at Chernobyl and Fukushima ». *Environmental Health Perspectives* 121 (3): 3.

Bolton, John, réal. 2015. *Débris*. Office national du film du Canada. 14 min. https://www.onf.ca/film/debris_fr/.

Bonner, Sean, Azby Brown, Kyle Cleveland, et al. 2021. *Legacies of Fukushima: 3.11 in Context*. Critical Studies in Risk and Disaster. University of Pennsylvania Press,. https://doi.org/10.9783/9780812298000.

Boret, Sébastien Penmellen. 2017. « Agency and the Personalization of the Grave in Japan ». Dans *Death in the Early Twenty-first Century: Authority, Innovation, and Mortuary Rites*, 1st ed. 2017 édition, sous la direction de Sébastien Penmellen Boret, Susan Orpett Long, et Sergei Kan. Palgrave Macmillan.

Boret, Sébastien Penmellen, et Julia Gerster. 2021. « Social Lives of Tsunami Walls in Japan: Concrete Culture, Social Innovation and Coastal Communities ». *IOP Conference Series. Earth and Environmental Science* 630 (1): 1. https://doi.org/10.1088/1755-1315/630/1/012029.

Boret, Sébastien Penmellen, et Akihiro Shibayama. 2018. « The Roles of Monuments for the Dead during the Aftermath of the Great East Japan Earthquake ». *International Journal of Disaster Risk Reduction* 29: 55-62. https://doi.org/10.1016/j.ijdrr.2017.09.021.

Bourdieu, Pierre. 1978. « Sur l'objectivation participante. Réponse à quelques objections ». *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 23 (1): 1.

Bourdieu, Pierre. 1984. *Homo academicus*. Collection « Le Sens commun ». Editions de Minuit.

Bourdieu, Pierre. 2000. *Les structures sociales de l'économie*. Collection Liber (Paris, France). Seuil.

Bourdieu, Pierre. 2002. *Questions de sociologie*. Reprise. Éditions de Minuit.

Bourdieu, Pierre, et Jean-Claude Passeron. 2005. *La reproduction: éléments pour une théorie du système d'enseignement*. Collection « Le sens commun ». Éd. de Minuit.

Buesseler, Ken. 2014. « Fukushima and Ocean Radioactivity ». *Oceanography (Washington, D.C.)* 27 (1): 1. https://doi.org/10.5670/oceanog.2014.02.

Cardis, E., M. Vrijheid, M. Blettner, et al. 2005. « Risk of cancer after low doses of ionising radiation: retrospective cohort study in 15 countries ». *BMJ : British Medical Journal* 331 (7508): 77. https://doi.org/10.1136/bmj.38499.599861.E0.

Carrithers, Michael, Matei Candea, Karen Sykes, Martin Holbraad, et Soumhya Venkatesan. 2010. « Ontology Is Just Another Word for Culture: Motion Tabled at the 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, University of Manchester ». *Critique of Anthropology* 30 (2): 2. https://doi.org/10.1177/0308275X09364070.

Chagué-Goff, Catherine, Przemyslaw Niedzielski, Henri KY Wong, Witold Szczuciński, Daisuke Sugawara, et James Goff. 2012. « Environmental Impact Assessment of the 2011 Tohoku-Oki Tsunami on the Sendai Plain ». *Sedimentary Geology* 282: 175-87. https://doi.org/10.1016/j.sedgeo.2012.06.002.

Châteauneuf, Michaël. 2019. « Les Matsuri : L'identité japonaise en festival ». M.A., Université de Montréal.

Clifford, James, et George E. Marcus, dir. 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography ; a School of American Research Advanced Seminar*. Nachdr. Experiments in Contemporary Anthropology. School of American Research advanced seminar. Univ. of California Press.

Comaroff, Jean, et John Comaroff. 1991. *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. University of Chicago Press.

Cummins, Antony. 2012. *In Search of the Ninja: The Historical Truth of Ninjutsu*. The History Press.

Darwin, Charles. 2016. *The Origin of species: Or te preservation of favoured races in the struggle for life*. ChurchKraft. Boston.

Davis, Sasha, et Jessica Hayes-Conroy. 2018. « Invisible radiation reveals who we are as people: environmental complexity, gendered risk, and biopolitics after the Fukushima nuclear disaster »: *Social & Cultural Geography* 19 (6): 6. https://doi.org/10.1080/14649365.2017.1304566.

Deal, William E., et Brian Douglas Ruppert. 2015. *A cultural history of Japanese Buddhism*. Wiley-blackwell guides to Buddhism 1. Wiley, Blackwell.

Deamer, David W. 2019. *Origin of life: what everyone needs to know*. What everyone needs to know. Oxford University Press.

Delamotte, Guibourg. 2013a. « Fukushima, Crisis of a Model of Governance ». *Critique internationale* 59 (2): 2.

Delamotte, Guibourg. 2013b. « Fukushima, Crisis of a Model of Governance ». *Critique internationale* 59 (2): 2.

Descola, Philippe. 2005. *Par-delà nature et culture*. Gallimard.

Descola, Philippe. 2021. *Les formes du visible: une anthropologie de la figuration*. Les livres du nouveau monde. Éditions du Seuil.

Do, Xuan Bien. 2020. « Return Migration after the Fukushima Daiichi Nuclear Disaster: The Impact of Institutional and Individual Factors ». *Disasters* 44 (3): 3. https://doi.org/10.1111/disa.12381.

Dreiling, Michael C., Nicholas Lougee, et Tomoyasu Nakamura. 2017. « After the Meltdown: Explaining the Silence of Japanese Environmental Organizations on the Fukushima Nuclear Crisis ». *Social Problems* 64 (1): 1. https://doi.org/10.1093/socpro/spw034.

Eddy, Christopher, et Eriko Sase. 2015. « Implications of the Fukushima Nuclear Disaster: Man-Made Hazards, Vulnerability Factors, and Risk to Environmental Health ». *Journal of Environmental Health* 78 (1): 1.

Eguchi, Kumi, Aya Kubota, Setsuji Nagase, et Takefumi Kurose. 2012. « La reconstruction de la commune d'Ōtsuchi : étude des souhaits des habitants ». *Ebisu. Études japonaises*, nº 47 (juin): 47. https://doi.org/10.4000/ebisu.416.

Einstein, Albert. 2001. *Relativity: The Special and the General Theory*. Avec Robert W. Lawson. Routledge Classics. Routledge. https://doi.org/10.4324/9780203518922.

Elliott, David. 2013. *Fukushima: Impacts and Implications*. Palgrave Pivot. Palgrave Macmillan.

Erikson, Kai. 1976. *Everything in Its Path*. Simon and Schuster.

Erikson, Kai. 1994. *A New Species of Trouble: Explorations in Disaster, Trauma, and Community*. Norton.

Evangeliou, Nikolaos, Yves Balkanski, Anne Cozic, et Anders Pape Møller. 2014. « How "Lucky" We Are That the Fukushima Disaster Occurred in Early Spring: Predictions on the

Contamination Levels from Various Fission Products Released from the Accident and Updates on the Risk Assessment for Solid and Thyroid Cancers ». *Science of The Total Environment* 500-501 (décembre): 155-72. https://doi.org/10.1016/j.scitotenv.2014.08.102.

Field, Norma. 2016. « From Fukushima: To Despair Properly, To Find the Next Step ». *The Asia-Pacific Journal* 14 (3): 3.

Figueroa, Pablo M. 2013. « Risk Communication Surrounding the Fukushima Nuclear Disaster: An Anthropological Approach ». *Asia Europe Journal* 11 (1): 1. https://doi.org/10.1007/s10308-013-0343-9.

Freedman, Alisa. 2010. *Tokyo in Transit: Japanese Culture on the Rails and Road*. Stanford University Press. https://doi.org/10.1515/9780804778572.

Fukushi, Yasuyo, Ayumi Nakamura, Chieko Itaki, Shinji Tokonami, Masatoshi Yamada, et Yasushi Mariya. 2018. « Mental and Physical Stress of the Fukushima Disaster Evacuees as Estimated by the Measurement of Urinary 8-Hydroxy-2'-Deoxyguanosine ». *Experimental and Therapeutic Medicine* 16 (1): 1. https://doi.org/10.3892/etm.2018.6165.

Funabashi, Harutoshi. 2012a. « Why the Fukushima Nuclear Disaster Is a Man-Made Calamity ». *International Journal of Japanese Sociology* 21 (1): 1. https://doi.org/10.1111/j.1475-6781.2012.01161.x.

Funabashi, Harutoshi. 2012b. « Why the Fukushima Nuclear Disaster Is a Man-Made Calamity ». *International Journal of Japanese Sociology* 21 (1): 1. https://doi.org/10.1111/j.1475-6781.2012.01161.x.

Furuki, Genki, Junpei Imoto, Asumi Ochiai, et al. 2017. « Caesium-Rich Micro-Particles: A Window into the Meltdown Events at the Fukushima Daiichi Nuclear Power Plant ». *Scientific Reports* 7 (1): 1. https://doi.org/10.1038/srep42731.

Gaillard, J. C. 2018. *The Invention of Disaster: Power and Knowledge in Discourses on Hazard and Vulnerability*. Routledge Studies in Hazards, Disaster Risk, and Climate Change. Routledge, Taylor & Francis Group.

Gibney, Elizabeth. 2015. « Fukushima Data Show Rise and Fall in Food Radioactivity ». *Nature*, publication en ligne anticipée, février 27. https://doi.org/10.1038/nature.2015.17016.

Gill, Tom, Brigitte Steger, et David H. Slater, dir. 2013. *Japan Copes with Calamity: Ethnographies of the Earthquake, Tsunami and Nuclear Disasters of March 2011*. Peter Lang.

Godzik, Maren. 2013. « Rebuilding housing in Japan's tsunami-hit towns and cities ». *International Journal of Housing Policy* 13 (4): 4. https://doi.org/10.1080/14616718.2013.852301.

Goto, Aya, Michael R. Reich, Yuriko Suzuki, Hiroshi Tsutomi, Eiko Watanabe, et Seiji Yasumura. 2014. « Parenting in Fukushima City in the Post-Disaster Period: Short-Term Strategies and Long-Term Perspectives ». *Disasters* 38 (s2): s2. https://doi.org/10.1111/disa.12070.

Harada, Kouji H., Tamon Niisoe, Mie Imanaka, et al. 2014. « Radiation dose rates now and in the future for residents neighboring restricted areas of the Fukushima Daiichi Nuclear Power Plant ». *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 111 (10): 10. https://doi.org/10.1073/pnas.1315684111.

Harada, Nahoko, Jun Shigemura, Masaaki Tanichi, Kyoko Kawaida, Satomi Takahashi, et Fumiko Yasukata. 2015. « Mental Health and Psychological Impacts from the 2011 Great East Japan Earthquake Disaster: A Systematic Literature Review ». *Disaster and Military Medicine* (London) 1 (1): 17-. https://doi.org/10.1186/s40696-015-0008-x.

Hardacre, Helen. 2016. *Shinto: a history*. Oxford University Press.

Harootunian, Harry. 2021. « History's Repetition ». *Hot Spots, Fieldsights*, mai 25. https://culanth.org/fieldsights/historys-repetition.

Harvey, Valérie. 2017. « Les freins au désir d'enfant au Japon (note de recherche) ». *Anthropologie et Sociétés* 41 (2): 2. https://doi.org/10.7202/1042316ar.

Hastrup, Frida. 2011. *Weathering the World: Recovery in the Wake of the Tsunami in a Tamil Fishing Village*. Studies in Environmental Anthropology and Ethnobiology, v. 16. Berghahn Books.

Hawking, Stephen, et Leonard Mlodinow. 2008. *A briefer history of time*. Bantam trade pbk. ed. Bantam Books.

Hayama, Shin-ichi, Sachie Nakiri, Setsuko Nakanishi, et al. 2013a. « Concentration of Radiocesium in the Wild Japanese Monkey (Macaca Fuscata) over the First 15 Months after the Fukushima Daiichi Nuclear Disaster ». *PLoS ONE* 8 (7): 7. https://doi.org/10.1371/journal.pone.0068530.

Hayama, Shin-ichi, Sachie Nakiri, Setsuko Nakanishi, et al. 2013b. « Concentration of Radiocesium in the Wild Japanese Monkey (Macaca Fuscata) over the First 15 Months after the Fukushima Daiichi Nuclear Disaster ». *PLoS ONE* 8 (7): 7. https://doi.org/10.1371/journal.pone.0068530.

Heath, Michelle Alexandra. 2013. « Radiation stigma, mental health and marriage discrimination: The social side-effects of the Fukushima Daiichi Nuclear Disaster ». M.A., Ann Arbor, United States. https://www.proquest.com/docview/1373382157/abstract/7457E44C6F79404APQ/1.

Heidegger, Martin. 1995. *Être et temps*. Nachdr. Traduit par François Vezin. Oeuvres de Martin Heidegger Sect. 1, Écrits publiés de 1914 à 1970. Gallimard.

Heimburger, Jean-François. 2018. *Japan and Natural Disasters: Prevention and Risk Management*. Earth System -- Environmental Sciences. ISTE Ltd ; Hoboken, NJ.

Higaki, Shogo, et Masahiro Hirota. 2012. « Decontamination Efficiencies of Pot-Type Water Purifiers for 131I, 134Cs and 137Cs in Rainwater Contaminated during Fukushima Daiichi Nuclear Disaster ». *PLOS ONE* 7 (5): 5. https://doi.org/10.1371/journal.pone.0037184.

Hirano, Katsuya, Kawano Yoh, Yoshihiro Amaya, et Akiko Anson. 2017. « Reconstruction Disaster: The Human Implications of Japan's Forced Return Policy in Fukushima ». *The Asia-Pacific Journal* 15 (1): 1.

Hirose, Katsumi. 2012. « 2011 Fukushima Dai-Ichi Nuclear Power Plant Accident: Summary of Regional Radioactive Deposition Monitoring Results ». *Journal of Environmental Radioactivity*, Environmental Impacts of the Fukushima Accident (Part I), vol. 111 (septembre): 13-17. https://doi.org/10.1016/j.jenvrad.2011.09.003.

Hladik, Murielle. 2012. « Enjeux de la reconstruction : recoudre le tissu urbain, renouer le lien social ». *Ebisu. Études japonaises*, nº 47 (juin): 47. https://doi.org/10.4000/ebisu.436.

Hoffman, Susanna. 2002. « The Monster and the Mother: The Symbolism of Disaster ». Dans *Catastrophe & Culture: The Anthropology of Disaster*, 1st ed., sous la direction de Anthony Oliver-Smith et Susanna Hoffman. School of American Research Advanced Seminar Series. School of American Research Press.

Hoffman, Susanna, et Roberto E. Barrios. 2020. *Disaster upon Disaster: Exploring the Gap between Knowledge, Policy, and Practice*. First edition. Catastrophes in Context ; Volume 2. Berghahn Books. https://doi.org/10.1515/9781789203462.

Horie, Shinya, et Shunsuke Managi. 2017. « Why Do People Stay in or Leave Fukushima? » *Journal of Regional Science* 57 (5): 5. https://doi.org/10.1111/jors.12341.

Houdart, Sophie. 2017. « Les répertoires subtils d'un terrain contaminé ». *Techniques & culture*, nº 68 (décembre): 68. https://doi.org/10.4000/tc.8567.

Houdart, Sophie. 2020. « En déroute. Enquêter non loin de la centrale de Fukushima Daiichi, Japon ». *SociologieS*. http://journals.openedition.org/sociologies/14049.

Houseman, Michael. 2012. *Le rouge est le noir : essais sur le rituel*. Presses universitaires du Mirail.

Howe, Brendan M., et Jennifer S. Oh. 2013. « The Fukushima Nuclear Disaster and the Challenges of Japanese Democratic Governance ». *Korea Observer* (Seoul, South Korea) 44 (3): 3.

ICI.Radio-Canada. 2021. « 11 mars 2011 : un cataclysme frappe le Japon ». *Zone International*, mars 9. https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1774943/seisme-japon-tsunami-archives.

Ida, Akiko. 2011. « Le vécu de l'accident nucléaire de Fukushima, Japon: les paroles des enfants ». *Bulletin Amades. Anthropologie Médicale Appliquée au Développement Et à la Santé*, nº 84: 84.

Ikegami, Yoshihiko. 2012. « People's movement under the radioactive rain ». *Inter-Asia Cultural Studies* 13 (1): 1. https://doi.org/10.1080/14649373.2012.639338.

Imanishi, Kinji. 2011. *Le monde des êtres vivants une théorie écologique de l'évolution*. Traduit par Anne-Yvonne Gouzard. Avec Hiroyuki Takasaki, Pamela J. Asquith, et Baptiste Lanaspeze. Éditions Wildproject.

INA Culture. 2012. *Apostrophes : Claude Lévi-Strauss définit les mythes | Archive INA*. 03:37. https://www.youtube.com/watch?v=GDADrFHYUwI.

Inagaki, Kent, Eizo Nakaza, Carolyn Schaab, et Satoshi Tanaka. 2016. « Distribution Characteristics of Pine Trees Alongthecoast of Sendai City Swept Away by the 2011 Tohoku Region Tsunami ». *International Journal of Civil Engineering and Technology* 7 (6): 6.

Ingold, Tim. 2000. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling & Skill*. Routledge.

Irwin, Harry. 2020. *Communicating with Asia: Understanding People and Customs*. 1st edition. Routledge, Taylor & Francis Group. https://doi.org/10.4324/9781003134763.

Ishiwatari, Mikio, Federica Ranghieri, et Banque mondiale. 2014. *Learning from Megadisasters: Lessons from the Great East Japan Earthquake*. World Bank eLibrary. World Bank. http://elibrary.worldbank.org/doi/book/10.1596/978-1-4648-0153-2.

Itonaga, Koji. 2014. « Contamination and community support in the aftermath of the Fukushima disaster ». *Bulletin of the Atomic Scientists* 70 (4): 4. https://doi.org/10.1177/0096340214539861.

Jacquemin-Raffestin, Jean-Michel. 2021. *Fukushima: tremblements et stupeur : 10 ans après*. Avec Mickaël Naveau et Corinne Lepage. G. Trédaniel.

Jobin, Paul. 2012. « Qui est protégé par la radioprotection ? » *Ebisu. Études japonaises*, nº 47 (juin): 47. https://doi.org/10.4000/ebisu.351.

Johansen, Mathew P., Donovan Anderson, David Child, et al. 2021. « Differentiating Fukushima and Nagasaki plutonium from global fallout using 241Pu/239Pu atom ratios: Pu vs. Cs uptake and dose to biota ». *Science of The Total Environment* 754 (février): 141890. https://doi.org/10.1016/j.scitotenv.2020.141890.

Jouty, Sylvain, et Hubert Odier. 1999. *Dictionnaire de la montagne*. Arthaud.

Judge, Ayesha, et Michael S. Dodd. 2020. « Metabolism ». *Essays in Biochemistry* 64 (4): 607-47. https://doi.org/10.1042/EBC20190041.

Jung, Joo-Young. 2019. « Socio-Psychological Recovery From Disasters Through the Neighborhood Storytelling Network: Empirical Research in Shinchimachi, Fukushima. » *International Journal of Communication (Online)*, novembre 1, 5927-48.

Kainuma, Hiroshi. 2012. *« Fukushima » ron: genshiryokumura wa naze umareta no ka*. Dai13satsu éd. Seidosha.

Kanisch, G., et M. O. Aust. 2013. « Does the Fukushima NPP Disaster Affect the Caesium Activity of North Atlantic Ocean Fish? » *Biogeosciences* 10 (8): 8.

Kastenberg, William E. 2015. « Ethics, risk, and safety culture: reflections on Fukushima and beyond ». *Journal of Risk Research* 18 (3): 3. https://doi.org/10.1080/13669877.2014.896399.

Kato, Hiroaki, Yuichi Onda, et Mengistu Teramage. 2012. « Depth Distribution of 137Cs, 134Cs, and 131I in Soil Profile after Fukushima Dai-Ichi Nuclear Power Plant Accident ». *Journal of Environmental Radioactivity*, Environmental Impacts of the Fukushima Accident (Part I), vol. 111 (septembre): 59-64. https://doi.org/10.1016/j.jenvrad.2011.10.003.

Kenens, Joke, Michiel Van Oudheusden, Go Yoshizawa, et Ine Van Hoyweghen. 2020. « Science by, with and for Citizens: Rethinking 'Citizen Science' after the 2011 Fukushima Disaster ». *Palgrave Communications* 6 (1): 1. https://doi.org/10.1057/s41599-020-0434-3.

Kikuchi Keiko. 2011. « Establishment of Pine Coastal Forest in Sendai Clans ». *Tohoku Gakuin University economic review*, nº 177 (décembre): 127-38.

Kim, Yoonho. 2018. « Analyzing Accountability Relationships in a Crisis: Lessons From the Fukushima Disaster ». *The American Review of Public Administration* 48 (7): 7. https://doi.org/10.1177/0275074017724224.

Kingston, Jeff. 2012. « The Politics of Disaster, Nuclear Crisis and Recovery ». Dans *Natural Disaster and Nuclear Crisis in Japan: Response and Recovery after Japan's 3/11*, sous la direction de Jeff Kingston. The Nissan Institute/Routledge Japanese Studies Series. Routledge, Taylor & Francis Group. https://doi.org/10.4324/9780203124109.

Klein, Naomi. 2007. *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*. 1st ed. Alfred A. Knopf Canada.

Klien, Susanne. 2020. *Urban Migrants in Rural Japan: Between Agency and Anomie in a Post-Growth Society*. Avec EBSCOhost. State University of New York Press.

Kobayashi, Tomoyuki, Masaharu Maeda, Chihiro Nakayama, et al. 2022. « Disaster Resilience Reduces Radiation-Related Anxiety Among Affected People 10 Years After the Fukushima Daiichi Nuclear Power Plant Accident ». *Frontiers in Public Health* 10 (juillet): 839442. https://doi.org/10.3389/fpubh.2022.839442.

Kohn, Eduardo. 2013. *How forests think: toward an anthropology beyond the human*. University of California Press.

Kohn, Eduardo. 2015. « Anthropology of Ontologies ». *Annual Review of Anthropology* 44 (1): 1. https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102214-014127.

Kohso, Sabu. 2021. « Disaster Continues ». *Hot Spots, Fieldsights*, mai 25. https://culanth.org/fieldsights/disaster-continue.

Kotani Ryūsuke. 2023. « 用具を通して伝える無形文化遺産の被災とその意味 ». *Tohoku Journal of Religious Studies*, mars 31, 95-108. https://doi.org/10.50974/00136793.

Koyama, Ryota, et William D. Y. McMichael. 2021. « Radioactive Contamination Countermeasures, Food Inspection Systems, and the Issue of Reputational Damage in

the Early Stages of the Nuclear Disaster in Fukushima Prefecture ». *Journal of Disaster Research* 16 (8): 8. https://doi.org/10.20965/jdr.2021.p1274.

Krane, Kenneth S. 1988. *Introductory Nuclear Physics*. Wiley.

Krooth, Richard. 2015. *Nuclear Tsunami: The Japanese Government and America's Role in the Fukushima Disaster*. Avec Morris Edelson et Hiroshi Fukurai. Lexington Books.

Kubota, Aya, Misa Lee, Takuya Hagiwara, et Akinobu Masumura. 2020. « Study on Influences of Land Use-Management and Handling by Autonomous Community in Compound Disaster Area Including Nuclear Power Plant Accident ». 日本建築学会計画系論文集 85 (773): 1491-501. https://doi.org/10.3130/aija.85.1491.

Kuhn, Thomas S. 1996. *The Structure of Scientific Revolutions*. University of Chicago Press.

Kukihara, Hiroko, Niwako Yamawaki, Kumi Uchiyama, Shoichi Arai, et Etsuo Horikawa. 2014. « Trauma, Depression, and Resilience of Earthquake/Tsunami/Nuclear Disaster Survivors of Hirono, Fukushima, Japan ». *Psychiatry and Clinical Neurosciences* 68 (7): 7. https://doi.org/10.1111/pcn.12159.

Kumaki, Hiroko. 2022. « Suspending Nuclearity: Ecologics of Planting Seeds after the Nuclear Fallout in Fukushima, Japan ». *Cultural Anthropology* 37 (4): 707-37. https://doi.org/10.14506/ca37.4.05.

Kumani, Hiroko. 2021. « Living in Paradox: Technopolitics of Health and Well-Being in Fukushima ». Art. de conf. presented sur A Decade of Fukushima: Socio-Technical Perspectives on Surviving the Nuclear Age in Japan. mai 17.

Kunii, Yasuto, Yuriko Suzuki, Tetsuya Shiga, et al. 2016. « Severe Psychological Distress of Evacuees in Evacuation Zone Caused by the Fukushima Daiichi Nuclear Power Plant Accident: The Fukushima Health Management Survey ». *PLoS ONE* 11 (7): 7. https://doi.org/10.1371/journal.pone.0158821.

Kushida, Kenji E. 2014. « The Fukushima Nuclear Disaster and the Democratic Party of Japan ». *The Japanese Political Economy* 40 (1): 1. https://doi.org/10.2753/JES2329-194X400102.

Laceby, J. Patrick, Sylvain Huon, Yuichi Onda, Veronique Vaury, et Olivier Evrard. 2016. « Do Forests Represent a Long-Term Source of Contaminated Particulate Matter in the Fukushima Prefecture? » *Journal of Environmental Management* 183 (Pt 3): Pt 3. https://doi.org/10.1016/j.jenvman.2016.09.020.

Lagane, Jean. 2014. « Catastrophes au Japon et complexité des relations homme/nature. De l'apport de la médiance… ». *Amnis. Revue d'études des sociétés et cultures contemporaines Europe/Amérique*, nº 13 (septembre): 13. https://doi.org/10.4000/amnis.2104.

Langumier, Julien. 2021. *Survivre à l'inondation: Pour une ethnologie de la catastrophe*. Avec Françoise Zonabend. Sociétés, Espaces, Temps. ENS Éditions. https://doi.org/10.4000/books.enseditions.36468.

Latour, Bruno. 1987. *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers through Society*. Harvard University Press.

Latour, Bruno. 1991. *Nous n'avons jamais été modernes: essai d'anthropologie symétrique*. Nachdr. La Découverte.

Latour, Bruno. 2012. *Enquête sur les modes d'existence: une anthropologie des modernes*. La Découverte.

Latour, Bruno, et Steve Woolgar. 1986. *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*. Princeton University Press.

Levi-Strauss, Claude. 1973. *Anthropologie Structurale Deux*. Avec Internet Archive. Plon. http://archive.org/details/anthropologiestr0000clau_m1f3.

Lévy, Christine. 2012. « Les voix des femmes après la catastrophe du 11 mars ». *Ebisu. Études japonaises*, nº 47 (juin): 47. https://doi.org/10.4000/ebisu.363.

Lieber, Mark. 2017. « Assessing the Mental Health Impact of the 2011 Great Japan Earthquake, Tsunami, and Radiation Disaster on Elementary and Middle School Children in the Fukushima Prefecture of Japan ». *PLoS ONE* 12 (1): 1. https://doi.org/10.1371/journal.pone.0170402.

Little, Mark P., Richard Wakeford, Simon D. Bouffler, et al. 2022. « Review of the risk of cancer following low and moderate doses of sparsely ionising radiation received in early life in groups with individually estimated doses ». *Environment International* 159 (janvier): 106983. https://doi.org/10.1016/j.envint.2021.106983.

Long, Michael A., Michael J. Lynch, Paul B. Stretesky, et Edward Elgar Publishing. 2023. *Handbook on Inequality and the Environment*. Elgar Handbooks on Inequality. Edward Elgar Publishing.

Mabon, Leslie, et Midori Kawabe. 2018. « Engagement on risk and uncertainty - lessons from coastal regions of Fukushima Prefecture, Japan after the 2011 nuclear disaster? » *Journal of Risk Research* 21 (11): 11. https://doi.org/10.1080/13669877.2016.1200658.

Managi, Shunsuke, et Dabo Guan. 2017. « Multiple Disasters Management: Lessons from the Fukushima Triple Events ». *Economic Analysis and Policy* 53 (mars): 114-22. https://doi.org/10.1016/j.eap.2016.12.002.

Matsubayashi, Tetsuya, Yasuyuki Sawada, et Michiko Ueda. 2012. « Natural Disasters and Suicide: Evidence from Japan ». *Social Science & Medicine* 82: 126-33. https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2012.12.021.

Matsumoto, Miwao. 2021. *The Sociology of « Structural Disaster »: Beyond Fukushima*. Routledge Studies in Science, Technology and Society 39. Routledge.

Mauss, Marcel. 1934. *Les techniques du corps*. Classiques des sciences sociales. J.-M. Tremblay. https://doi.org/10.1522/cla.mam.tec.

Mauss, Marcel. 2007. *Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. Avec Florence Weber. Quadrige. Grands textes. Presses universitaires de France.

Mayumi, Kozo, et John M. Polimeni. 2012. « Uranium Reserve, Nuclear Fuel Cycle Delusion, CO2 Emissions from the Sea, and Electricity Supply: Reflections after the Fuel Meltdown of the Fukushima Nuclear Power Units ». *Ecological Economics* 73 (janvier): 1-6. https://doi.org/10.1016/j.ecolecon.2011.10.012.

McCurry, Justin. 2013. « Fukushima Residents Still Struggling 2 Years after Disaster ». *The Lancet* 381 (9869): 9869. https://doi.org/10.1016/S0140-6736(13)60611-X.

McLaughlin, Levi. 2011. « In the Wake of the Tsunami: Religious Responses to the Great East Japan Earthquake ». *Cross Currents (New Rochelle, N.Y.)* (Oxford, UK) 61 (3): 290-97. https://doi.org/10.1111/j.1939-3881.2011.00184.x.

McLaughlin, Levi. 2013. « What Have Religious Groups Done After 3.11? Part 1: A Brief Survey of Religious Mobilization after the Great East Japan Earthquake Disasters ». *Religion Compass* (Oxford) 7 (8): 294-308. https://doi.org/10.1111/rec3.12057.

McNeill, David. 2013. « Them versus Us: Japanese and International Reporting of the Fukushima Nuclear Crisis ». Dans *Japan Copes with Calamity: Ethnographies of the Earthquake, Tsunami and Nuclear Disasters of March 2011*, sous la direction de Tom Gill, Brigitte Steger, et David H. Slater. Peter Lang.

Medwinter, Sancha Doxilly. 2023. *Ecologies of Inequity: How Disaster Response Reconstitutes Race and Class Inequality*. Sociology of Race and Ethnicity. The University of Georgia Press.

Miichi, Ken. 2016. « Playful Relief: Folk Performing Arts in Japan after the 2011 Tsunami ». *Asian Ethnology* 75 (1): 1. https://doi.org/10.18874/ae.75.1.06.

Mimura, Tetsuro, Toru Fujiwara, et Hiroo Fukuda. 2014. « As Plant Scientists Who Faced the Fukushima Nuclear Disaster ». *Journal of Plant Research* 127 (1): 1. https://doi.org/10.1007/s10265-013-0606-y.

Møller, Anders Pape, Isao Nishiumi, Hiroyoshi Suzuki, Keisuke Ueda, et Timothy A. Mousseau. 2013a. « Differences in Effects of Radiation on Abundance of Animals in Fukushima and Chernobyl ». *Ecological Indicators* 24 (janvier): 75-81. https://doi.org/10.1016/j.ecolind.2012.06.001.

Møller, Anders Pape, Isao Nishiumi, Hiroyoshi Suzuki, Keisuke Ueda, et Timothy A. Mousseau. 2013b. « Differences in Effects of Radiation on Abundance of Animals in Fukushima and Chernobyl ». *Ecological Indicators* 24 (janvier): 75-81. https://doi.org/10.1016/j.ecolind.2012.06.001.

Moreau, Yoann. 2017. *Vivre avec les catastrophes*. 1re édition. L'écologie en questions. Presses universitaires de France.

Moreau, Yoann, Mathias Crémadez, et Kyoko Maruyama. 2016. « Être en reste face aux résidus nucléaires ». *Techniques & Culture. Revue semestrielle d'anthropologie des techniques*, n^{os} 65-66 (octobre): 65-66. https://doi.org/10.4000/tc.7816.

Morgan, Rachel, Eleanor Holding, et Nicholas Woodrow. 2023. « The Impact of Social Inequalities on Access to Green Space for Children and Young People in the WHO European Region ». British Association of Child and Adolescent Public Health. *Archives of Disease in Childhood* 108 (Suppl 2): A81-A81. https://doi.org/10.1136/archdischild-2023-rcpch.136.

Môri, Yoshitaka. 2021. « Too Many Crises to Remember ». *Hot Spots, Fieldsights*, mai 25. https://culanth.org/fieldsights/too-many-crises-to-remember.

Morimoto, Ryō. 2023. *Nuclear Ghost: Atomic Livelihoods in Fukushima's Gray Zone*. California Series in Public Anthropology, v. 56. University of California Press.

Morin, Edgar. 2020. *Sur la crise*. Flammarion.

Murphy, Michelle. 2017. « Alterlife and Decolonial Chemical Relations ». *Cultural Anthropology* 32 (4): 494-503. https://doi.org/10.14506/ca32.4.02.

Nadesan, Majia Holmer. 2013. *Fukushima and the Privatization of Risk*. Palgrave.

Nagamatsu, Shingo, Adam Rose, et Jonathan Eyer. 2020. « Return Migration and Decontamination After the 2011 Fukushima Nuclear Power Plant Disaster ». *Risk Analysis* 40 (4): 4. https://doi.org/10.1111/risa.13432.

Nakahara, Shinji, et Masao Ichikawa. 2013. « Mortality in the 2011 Tsunami in Japan ». *Journal of Epidemiology* 23 (1): 1. https://doi.org/10.2188/jea.JE20120114.

Nakamura, Yoshio. 2013. « La raison-cœur des co-suscitations paysagères : les fluctuations du paysage entre corps, lieu et langage ». Traduit par Augustin Berque. *Ebisu. Études japonaises*, nº 49 (avril): 49. https://doi.org/10.4000/ebisu.766.

Nakanishi, Hiromi, Houdo Tanaka, Kouki Takeda, et al. 2014. « Radioactive cesium distribution in bamboo [Phyllostachys reticulata (Rupr) K. Koch] shoots after the TEPCO Fukushima Daiichi Nuclear Power Plant disaster ». *Soil Science and Plant Nutrition* 60 (6): 6. https://doi.org/10.1080/00380768.2014.939936.

Nelsen, David R., Aaron G. Corbit, Angela Chuang, John F. Deitsch, Michael I. Sitvarin, et David R. Coyle. 2023. « Veni, Vidi, Vici? Future Spread and Ecological Impacts of a Rapidly Expanding Invasive Predator Population ». *Ecology and Evolution* 13 (11): e10728. https://doi.org/10.1002/ece3.10728.

Nishizaka, Aug. 2017. « The moral construction of worry about radiation exposure: Emotion, knowledge, and tests ». *Discourse & Society* 28 (6): 6.

Nitobe, Inazō. 1927. *Le bushido, l'âme du Japon*. Traduit par Charles Jacob. Payot.

Nöggerath, Johannis, Robert J. Geller, et Viacheslav K. Gusiakov. 2011. « Fukushima: The myth of safety, the reality of geoscience ». *Bulletin of the Atomic Scientists* 67 (5): 5. https://doi.org/10.1177/0096340211421607.

Novak, David. 2017. « Project Fukushima! Performativity and the Politics of Festival in Post-3/11 Japan ». *Anthropological Quarterly* 90 (1): 1. https://doi.org/10.1353/anq.2017.0008.

Ochiai, Kazuhiko, Shin-ichi Hayama, Sachie Nakiri, et al. 2014. « Low Blood Cell Counts in Wild Japanese Monkeys after the Fukushima Daiichi Nuclear Disaster ». *Scientific Reports* 4 (1): 1. https://doi.org/10.1038/srep05793.

OECD. 2025. *Agricultural Policy Monitoring and Evaluation 2025: Making the Most of the Trade and Environment Nexus in Agriculture*. Agricultural Policy Monitoring and Evaluation. OECD Publishing. https://doi.org/10.1787/a80ac398-en.

Ogawa, Akihiro. 2014. « The right to evacuation: the self-determined future of post-Fukushima Japan ». *Inter-Asia Cultural Studies* 15 (4): 4. https://doi.org/10.1080/14649373.2014.977516.

Ohashi, Shinta, Naoki Okada, Atsushi Tanaka, Wataru Nakai, et Shigeyoshi Takano. 2014. « Radial and Vertical Distributions of Radiocesium in Tree Stems of Pinus Densiflora and Quercus Serrata 1.5 y after the Fukushima Nuclear Disaster ». *Journal of Environmental Radioactivity* 134 (août): 54-60. https://doi.org/10.1016/j.jenvrad.2014.03.001.

Ohnishi, Takeo. 2012. « The Disaster at Japan's Fukushima-Daiichi Nuclear Power Plant after the March 11, 2011 Earthquake and Tsunami, and the Resulting Spread of Radioisotope Contamination ». *Radiation Research* 177 (1): 1.

Oka, Toshitaka, Atsushi Takahashi, Kazuma Koarai, et al. 2020. « External exposure dose estimation by electron spin resonance technique for wild Japanese macaque captured in Fukushima Prefecture ». *Radiation Measurements* 134 (juin): 106315. https://doi.org/10.1016/j.radmeas.2020.106315.

Okumura, Nobuyuki, Kaori Hayashi, Koji Igarashi, et Atsushi Tanaka. 2019. « Japan's Media Fails Its Watchdog Role: Lessons Learned and Unlearned from the 2011 Earthquake and the Fukushima Disaster ». *Journalism*, décembre 9, 146488491989127. https://doi.org/10.1177/1464884919891270.

Okuzono, Sakurako S., Kate Burrows, Koichiro Shiba, et al. 2024. « Pre-Disaster Income Inequality and Post-Disaster Mental Health: A Natural Experiment from the 2011 Great East Japan Earthquake and Tsunami ». *Health & Place* (England) 90: 103363-. https://doi.org/10.1016/j.healthplace.2024.103363.

Oliver-Smith, Anthony. 1986. *The Martyred City : Death and Rebirth in the Andes*. Avec Internet Archive. University of New Mexico Press. http://archive.org/details/martyredcitydeat0000oliv.

Oliver-Smith, Anthony. 2016. « Disaster risk reduction and applied anthropology ». *Annals of Anthropological Practice* 40 (1): 73-85. https://doi.org/10.1111/napa.12089.

Oliver-Smith, Anthony, et Susannah M. Hoffman. 2002. *Catastrophe & Culture: The Anthropology of Disaster*. 1st ed. School of American Research Advanced Seminar Series. School of American Research Press.

Oliver-Smith, Anthony, et Susannah M. Hoffman. 2020. *The Angry Earth: Disaster in Anthropological Perspective*. Second edition. Routledge.

Onaizi, Ali M., Mugahed Amran, Waiching Tang, et al. 2024. « Radiation-shielding concrete: A review of materials, performance, and the impact of radiation on concrete properties ». *Journal of Building Engineering* 97 (novembre): 110800. https://doi.org/10.1016/j.jobe.2024.110800.

Onda, Yuichi, Keisuke Taniguchi, Kazuya Yoshimura, et al. 2020. « Radionuclides from the Fukushima Daiichi Nuclear Power Plant in Terrestrial Systems ». *Nature Reviews Earth & Environment* 1 (12): 12. https://doi.org/10.1038/s43017-020-0099-x.

Ortiz, Alfonzo. 1977. « Some Concerns Central to the Writnig of “Indian” History ». *The Indian Historian* 10 (1): 17-22.

Otsuki, Kei. 2016. « Procedural Equity and Corporeality: Imagining a Just Recovery in Fukushima ». *Journal of Rural Studies* 47 (octobre): 300-310. https://doi.org/10.1016/j.jrurstud.2015.12.012.

Pelletier, Philippe. 2012. « La guerre de Fukushima ». *Hérodote* 146-147 (3): 277-307. https://doi.org/10.3917/her.146.0277.

Peterson, Nathan J. 2013a. « Adapting Religious Practice in Response to Disaster in Iwate Prefacture ». Dans *Japan Copes with Calamity: Ethnographies of the Earthquake, Tsunami and Nuclear Disasters of March 2011*, sous la direction de Tom Gill, Brigitte Steger, et David H. Slater. Peter Lang.

Peterson, Nathan J. 2013b. « Adapting Religious Practice in Response to Disaster in Iwate Prefacture ». Dans *Japan Copes with Calamity: Ethnographies of the Earthquake, Tsunami and Nuclear Disasters of March 2011*, sous la direction de Tom Gill, Brigitte Steger, et David H. Slater. Peter Lang.

Phillips, Sarah. 2013. « Fukushima Is Not Chernobyl? Don't Be so Sure. » *Somatosphere*, mars 11. http://somatosphere.net/2013/fukushima-is-not-chernobyl-dont-be-so-sure.html/.

Polleri, Maxime. 2019a. « Conflictual Collaboration: Citizen Science and the Governance of Radioactive Contamination after the Fukushima Nuclear Disaster ». *American Ethnologist* 46 (2): 2.

Polleri, Maxime. 2019b. « The Truth About Radiation in Fukushima ». *Diplomat (Rozelle, N.S.W.)* (Tokyo).

Polleri, Maxime. 2019c. « The Truth About Radiation in Fukushima ». *Diplomat (Rozelle, N.S.W.)* (Tokyo).

Povinec, P. 2021. *Fukushima Accident 10 Years After.* Second edition / Pavel P. Povinec, Katsumi Hirose, Michio Aoyama, Yutaka Tateda., Second edition. Avec Katsumi Hirose, Michio Aoyama, et Yutaka Tateda. Elsevier.

Povinec, Pavel, Katsumi Hirose, et Michio Aoyama. 2013. *Fukushima Accident: Radioactivity Impact on the Environment*. Elsevier Science Publishing Co Inc.

Reader, Ian. 1991a. « Letters to the Gods: The Form and Meaning of Ema ». *Japanese Journal of Religious Studies* 18 (1): 1. https://doi.org/10.18874/jjrs.18.1.1991.23-50.

Reader, Ian. 1991b. *Religion in contemporary Japan*. University of Hawaii Press.

Rees, Tobias. 2018. *After ethnos*. Duke University Press.

Reiher, Cornelia. 2012. « Food Pedagogies in Japan: From the Implementation of the Basic Law on Food Education to Fukushima ». *Australian Journal of Adult Learning* 52 (3): 3.

Revet, Sandrine. 2008. « L'ethnologue et La Catastrophe ». *Problèmes d'Amérique Latine* 69: 99-120.

Revet, Sandrine. 2010. « Le sens du désastre ». *Terrain. Anthropologie & sciences humaines*, nº 54 (mars): 54. https://doi.org/10.4000/terrain.13936.

Revet, Sandrine. 2017. *Anthropologie d'une catastrophe: Les coulées de boue de 1999 au Venezuela*. Presses Sorbonne Nouvelle.

Revet, Sandrine. 2019. « Après la catastrophe, entre injonctions internationales de la résilience et pratiques locales du vivre avec ». Dans *Les gestions des transitions: anticiper, subir, réagir, planifier*, sous la direction de Florence Padovani et Benjamin Lysaniuk, avec Pôle de recherche pour l'organisation et la diffusion de l'information géographique. Colloques & rencontres. L'Harmattan.

Ribault, Thierry. 2021. *Contre la résilience: à Fukushima et ailleurs*. Pour en finir avec. L'Échappée.

Richardson, David B., Klervi Leuraud, Dominique Laurier, et al. 2023. « Cancer Mortality after Low Dose Exposure to Ionising Radiation in Workers in France, the United Kingdom, and the United States (INWORKS): Cohort Study ». Research. *BMJ* 382 (août): e074520. https://doi.org/10.1136/bmj-2022-074520.

Rika, Morioka. 2013. « Mother Courage: Women as Activists between a Passive Populace and a Paralized Government ». Dans *Japan Copes with Calamity: Ethnographies of the Earthquake, Tsunami and Nuclear Disasters of March 2011*, sous la direction de Tom Gill, Brigitte Steger, et David H. Slater. Peter Lang.

Rots, Aike P. 2017. *Shinto, Nature and Ideology in Contemporary Japan: Making Sacred Forests*. Bloomsbury Publishing.

Rots, Aike P. 2021. « Trees of Tension: Re-Making Nature in Post-Disaster Tohoku ». *Japan Forum (Oxford, England)* (Abingdon) 33 (1): 1-24. https://doi.org/10.1080/09555803.2019.1628087.

Roy, Kingshuk, Katsuhiro Sasada, et Eiichi Kohno. 2014. « Salinity Status of the 2011 Tohoku-Oki Tsunami Affected Agricultural Lands in Northeast Japan ». *International Soil and Water Conservation Research* 2 (2): 40-50. https://doi.org/10.1016/S2095-6339(15)30005-8.

Ruff, Tilman A. 2013. « A Public Health Perspective on the Fukushima Nuclear Disaster ». *Asian Perspective* 37 (4): 4.

Sahoo, Sarata Kumar, Norbert Kavasi, Atsuyuki Sorimachi, et al. 2016. « Strontium-90 Activity Concentration in Soil Samples from the Exclusion Zone of the Fukushima Daiichi Nuclear Power Plant ». *Scientific Reports* 6 (1): 23925. https://doi.org/10.1038/srep23925.

Sakaguchi, Takashi. 2009. « Storage Adaptations among Hunter–Gatherers: A Quantitative Approach to the Jomon Period ». *Journal of Anthropological Archaeology* 28 (3): 290-303. https://doi.org/10.1016/j.jaa.2009.05.001.

Samuels, Richard J. 2013. *3.11: Disaster and Change in Japan*. Cornell University Press.

Sapir, E. 1929. « The Status of Linguistics as a Science ». *Language* 5 (4): 207-14. https://doi.org/10.2307/409588.

Sasahara Ryoji. 2001. « The Distribution of Sanbiki Shishima ». *National Museum of Ethnology* 26 (2): 171-236.

Sawano, Toyoaki, Toshiyuki Kambe, Yuki Seno, et al. 2019. « High Internal Radiation Exposure Associated with Low Socio-Economic Status Six Years after the Fukushima Nuclear Disaster: A Case Report ». *Medicine* 98 (47): 47. https://doi.org/10.1097/MD.0000000000017989.

Sawano, Toyoaki, Masaharu Tsubokura, Akihiko Ozaki, Claire Leppold, Shigeaki Kato, et Toshiyuki Kambe. 2018. « Legionnaires' Disease as an Occupational Risk Related to Decontamination Work after the Fukushima Nuclear Disaster: A Case Report ». *Journal of Occupational Health* 60 (3): 3. https://doi.org/10.1539/joh.17-0041-CS.

Schreurs, Miranda A. 2021. « Reconstruction and Revitalization in Fukushima a Decade after the "Triple Disaster" Struck: Striving for Sustainability and a New Future Vision ». *International Journal of Disaster Risk Reduction* 53 (février): 102006. https://doi.org/10.1016/j.ijdrr.2020.102006.

Senk, Pascale. 2019. *Un haïku chaque jour: un poème et sa méditation pour être plus présent à la vie*. Éditions Points.

Sethi, S. Prakash. 1980. « Japanese Management Practices Part I ». *IEEE Engineering Management Review* 8 (2): 3-14. https://doi.org/10.1109/EMR.1980.4306809.

Shibuya, Nozomu. 2021. « From Bravado to Radical Interdependence ». *Hot Spots, Fieldsights*, mai 25. https://culanth.org/fieldsights/from-bravado-to-radical-interdependence.

Shigemura, Jun, Takeshi Tanigawa, Daisuke Nishi, Yutaka Matsuoka, Soichiro Nomura, et Aihide Yoshino. 2014. « Associations between Disaster Exposures, Peritraumatic Distress, and Posttraumatic Stress Responses in Fukushima Nuclear Plant Workers Following the 2011 Nuclear Accident: The Fukushima NEWS Project Study ». *PLoS ONE* 9 (2): 2. https://doi.org/10.1371/journal.pone.0087516.

Shimazono, Susumu. 2004. *From Salvation to Spirituality: Popular Religious Movements in Modern Japan*. English ed. Japanese Society Series. Trans Pacific Press.

Shimizu, Kosuke. 2017. « Reflection, the Public, and the Modern Machine: An Investigation of the Fukushima Disaster in Relation to the Concepts of Truth and Morality ». *Japanese Journal of Political Science* (Cambridge, United Kingdom) 18 (4): 4. https://doi.org/http://dx.doi.org/10.1017/S1468109917000160.

Simpson, Edward. 2013. *The Political Biography of an Earthquake: Aftermath and Amnesia in Gujurat, India*. Hurst & Co.

Slater, David H. 2013. « Moralities of Volunteer Aid: The Permutations of Gifts and Their Reciprocals ». Dans *Japan Copes with Calamity: Ethnographies of the Earthquake, Tsunami and Nuclear Disasters of March 2011*, sous la direction de Tom Gill, Brigitte Steger, et David H. Slater. Peter Lang.

Slater, David H. 2021a. « 3.11 Politics in Disaster Japan, Ten Years Later: Introduction ». *Hot Spots, Fieldsights*, mai 25. https://culanth.org/fieldsights/3-11-the-politics-emerging-and-dissipating-ten-years-since.

Slater, David H. 2021b. « Reterritorialization of the Nuclear Village ». *Hot Spots, Fieldsights*, mai 25. https://culanth.org/fieldsights/reterritorialization-of-the-nuclear-village.

Slater, David H., Rika Morioka, et Haruka Danzuka. 2014. « Micro-Politics of Radiation: Young Mothers Looking for a Voice in Post–3.11 Fukushima ». *Critical Asian Studies* 46 (3): 3. https://doi.org/10.1080/14672715.2014.935138.

Sprague, David S. 2021. « Mapping Diffuse Anxiety ». *Hot Spots, Fieldsights*, mai 25. https://culanth.org/fieldsights/mapping-diffuse-anxiety.

Springer, Kate. 2019. « How KFC Became a Christmas Tradition in Japan ». CNN, décembre 24. https://www.cnn.com/travel/article/kfc-christmas-tradition-japan.

Stäger, Felix, Dorian Zok, Anna-Katharina Schiller, Bin Feng, et Georg Steinhauser. 2023. « Disproportionately High Contributions of 60 Year Old Weapons-137Cs Explain the Persistence of Radioactive Contamination in Bavarian Wild Boars ». *Environmental Science & Technology* 57 (36): 13601-11. https://doi.org/10.1021/acs.est.3c03565.

Steger, Brigitte. 2013. « Solidarity and Distinction through Practices of Cleanliness in Tsunami Evacuation Shelters in Yamada, Iwate Prefacture ». Dans *Japan Copes with Calamity: Ethnographies of the Earthquake, Tsunami and Nuclear Disasters of March 2011*, sous la direction de Tom Gill, Brigitte Steger, et David H. Slater. Peter Lang.

Stohl, A., P. Seibert, G. Wotawa, et al. 2012. « Xenon-133 and Caesium-137 Releases into the Atmosphere from the Fukushima Dai-Ichi Nuclear Power Plant: Determination of the Source Term, Atmospheric Dispersion, and Deposition ». *Atmospheric Chemistry and Physics* 12 (5): 5.

Stolz, Robert. 2014. *Bad water: nature, pollution, and politics in Japan, 1870-1950*. Asia-pacific: culture, politics, and society. Duke University Press.

Sugimoto, Amina, Sarah Krull, Shuhei Nomura, Takeshi Morita, et Masaharu Tsubokura. 2012. « The Voice of the Most Vulnerable: Lessons from the Nuclear Crisis in Fukushima, Japan ». *Bulletin of the World Health Organization* 90 (8): 8.

Sugimoto, Amina, Shuhei Nomura, Masaharu Tsubokura, et al. 2013. « The Relationship between Media Consumption and Health-Related Anxieties after the Fukushima Daiichi Nuclear Disaster ». *PLoS ONE* 8 (8): 8. https://doi.org/10.1371/journal.pone.0065331.

Sugimoto, Takashi, Tomohiro Shinozaki, Takashi Naruse, et Yuki Miyamoto. 2014. « Who Was Concerned about Radiation, Food Safety, and Natural Disasters after the Great East Japan Earthquake and Fukushima Catastrophe? A Nationwide Cross-Sectional Survey in 2012 ». *PLoS ONE* 9 (9): 9. https://doi.org/10.1371/journal.pone.0106377.

Suppasri, Anawat, Nobuo Shuto, Fumihiko Imamura, Shunichi Koshimura, Erick Mas, et Ahmet Cevdet Yalciner. 2013. « Lessons Learned from the 2011 Great East Japan Tsunami: Performance of Tsunami Countermeasures, Coastal Buildings, and Tsunami Evacuation in Japan ». *Pure and Applied Geophysics* 170 (6): 6. https://doi.org/10.1007/s00024-012-0511-7.

Suzuki, Itoko. 2013. *Japan's Disaster Governance How Was the 3.11 Crisis Managed?* 1st ed. 2013. Avec Yuko Kaneko. Public Administration, Governance and Globalization. Springer New York. https://doi.org/10.1007/978-1-4614-6151-7.

Takakura, Hiroki. 2023. *Anthropology and Disaster in Japan: Cultural Contributions to Recovery after the 2011 Earthquake and Tsunami*. Routledge Focus on Anthroplogy. Routledge. https://doi.org/10.4324/9781003348757.

Takebayashi, Yoshitake, Lien vers un site externe, celui-ci s'ouvrira dans une nouvelle fenêtre, et al. 2020. « Characteristics of disaster-related suicide in Fukushima Prefecture after the nuclear accident ». *Crisis: The Journal of Crisis Intervention and Suicide Prevention* 41 (6): 6. https://doi.org/http://dx.doi.org/10.1027/0227-5910/a000679.

Takeuchi, Maria R. H., Tatsuya Hasegawa, Susie M. L. Hardie, Linda E. McKinley, Gian Powell B. Marquez, et Keiichi N. Ishihara. 2021. « Scientific justifications for the political decision-making on environmental remediation carried out after the Fukushima nuclear accident ». *Heliyon* 7 (3): e06588. https://doi.org/10.1016/j.heliyon.2021.e06588.

Tanter, Richard. 2013. « After Fukushima: A Survey of Corruption in the Global Nuclear Power Industry ». *Asian Perspective* 37 (4): 4.

Tierney, Kathleen J. 2014. *The Social Roots of Risk: Producing Disasters, Promoting Resilience*. High Reliability and Crisis Management. Stanford Business Books, an imprint of Stanford University Press.

Toivonen, Tuukka. 2013. « Youth for 3.11 ». Dans *Japan Copes with Calamity: Ethnographies of the Earthquake, Tsunami and Nuclear Disasters of March 2011*, sous la direction de Tom Gill, Brigitte Steger, et David H. Slater. Peter Lang.

Tokonami, Shinji, Masahiro Hosoda, Suminori Akiba, Atsuyuki Sorimachi, Ikuo Kashiwakura, et Mikhail Balonov. 2012. « Thyroid Doses for Evacuees from the Fukushima Nuclear Accident ». *Scientific Reports* 2 (1): 1. https://doi.org/10.1038/srep00507.

Tollefson, James W. 2014. « The Discursive Reproduction of Technoscience and Japanese National Identity in The Daily Yomiuri Coverage of the Fukushima Nuclear Disaster ». *Discourse & Communication* 8 (3): 3. https://doi.org/10.1177/1750481313510817.

Topitzhofer, E., C. Hedstrom, P. Chakrabarti, et al. 2020. « A Potential Threat to Honey Bee Colonies in Oregon ». *Oregon State University Extension Service*, 1-5.

Tsing, Anna Lowenhaupt. 2015. *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton University Press.

Tsubokura, Masaharu, Stuart Gilmour, Kyohei Takahashi, Tomoyoshi Oikawa, et Yukio Kanazawa. 2012. « Internal Radiation Exposure After the Fukushima Nuclear Power Plant Disaster ». *JAMA* 308 (7): 7. https://doi.org/10.1001/jama.2012.9839.

Turner, Edith. 2012. *Communitas: The Anthropology of Collective Joy*. Palgrave Macmillan.

Turner, Victor W. 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Lewis Henry Morgan Lectures ; 1966. Aldine.

Utz, Sonja, Friederike Schultz, et Sandra Glocka. 2013. « Crisis Communication Online: How Medium, Crisis Type and Emotions Affected Public Reactions in the Fukushima Daiichi Nuclear Disaster ». *Public Relations Review* 39 (1): 1. https://doi.org/10.1016/j.pubrev.2012.09.010.

Visschers, Vivianne H. M., et Michael Siegrist. 2013. « How a Nuclear Power Plant Accident Influences Acceptance of Nuclear Power: Results of a Longitudinal Study Before

and After the Fukushima Disaster ». *Risk Analysis* 33 (2): 2. https://doi.org/10.1111/j.1539-6924.2012.01861.x.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2009. *Métaphysiques cannibales*. Presses Universitaires de France. https://doi.org/10.3917/puf.castro.2009.01.

Vives I Batlle, Jordi, Tatsuo Aono, Justin E. Brown, et al. 2014. « The Impact of the Fukushima Nuclear Accident on Marine Biota: Retrospective Assessment of the First Year and Perspectives ». *Science of the Total Environment* 487 (1): 1. https://doi.org/10.1016/j.scitotenv.2014.03.137.

Vivoda, Vlado, et Geordan Graetz. 2015. « Nuclear Policy and Regulation in Japan after Fukushima: Navigating the Crisis ». *Journal of Contemporary Asia* 45 (3): 3. https://doi.org/10.1080/00472336.2014.981283.

Walker, Brett L. 2015. *A concise history of Japan*. Cambridge concise histories. Cambridge University Press.

Watanobe, Hajime, Tomoyuki Furutani, Masahiko Nihei, et al. 2014. « The Thyroid Status of Children and Adolescents in Fukushima Prefecture Examined during 20-30 Months after the Fukushima Nuclear Power Plant Disaster: A Cross-Sectional, Observational Study ». *PLoS ONE* 9 (12): 12. https://doi.org/10.1371/journal.pone.0113804.

Watsuji, Tetsuro. 1996. *Watsuji Tetsuro's Rinrigaku: Ethics in Japan*. Traduit par Robert E. Carter et Seisaku Yamamoto. State University of New York Press.

Watsuji, Tetsurō. 2011. *Fûdo: le milieu humain*. Traduit par Augustin Berque. Avec Pauline Couteau et Akinobu Kuroda. Réseau Asie. CNRS éditions.

Whorf, Benjamin Lee. 1964. *Language, Thought, and Reality*. Avec John Carroll. Massachusetts Institute of Technology.

World Nuclear Association. 2021. « Fukushima Daiichi Accident ». world-nuclear.org. https://world-nuclear.org/information-library/safety-and-security/safety-of-plants/fukushima-daiichi-accident.aspx.

Yamaguchi, Ayano, Min-Sun Kim, Atsushi Oshio, et Satoshi Akutsu. 2017a. « Influences of Social Capital on Natural Disaster Research in Japan ». *Journal of Sustainable Development* 10 (3): 3. https://doi.org/10.5539/jsd.v10n3p46.

Yamaguchi, Ayano, Min-Sun Kim, Atsushi Oshio, et Satoshi Akutsu. 2017b. « Influences of Social Capital on Natural Disaster Research in Japan ». *Journal of Sustainable Development* 10 (3): 3. https://doi.org/10.5539/jsd.v10n3p46.

Yamamura, Eiji. 2009. « Effects of Interactions among Social Capital, Income and Learning from Experiences of Natural Disasters: A Case Study from Japan ». *Regional Studies*, Regional Studies, vol. 44 (8): 8. https://doi.org/10.1080/00343400903365144.

Yamashita, Jun, et Jun Shigemura. 2013a. « The Great East Japan Earthquake, Tsunami, and Fukushima Daiichi Nuclear Power Plant Accident: A Triple Disaster Affecting the Mental Health of the Country ». *Psychiatric Clinics of North America*, Disaster Mental Health: Around the World and Across Time, vol. 36 (3): 3. https://doi.org/10.1016/j.psc.2013.05.004.

Yamashita, Jun, et Jun Shigemura. 2013b. « The Great East Japan Earthquake, Tsunami, and Fukushima Daiichi Nuclear Power Plant Accident: A Triple Disaster Affecting the Mental Health of the Country ». *Psychiatric Clinics of North America*, Disaster Mental Health: Around the World and Across Time, vol. 36 (3): 3. https://doi.org/10.1016/j.psc.2013.05.004.

Yasumura, Seiji, Mitsuaki Hosoya, Shunichi Yamashita, et al. 2012. « Study Protocol for the Fukushima Health Management Survey ». *Journal of Epidemiology* 22 (5): 5. https://doi.org/10.2188/jea.JE20120105.

Yasunaga, Nobuyoshi. 2024. *Community Vitalization and Rebuilding of Small Rural Economies: A Focus on Less-Favored Areas in Japan*. 1st ed. 2024. Avec Norikazu Inoue et Yukiko Nakama. New Frontiers in Regional Science: Asian Perspectives, 79. Springer Nature Singapore. https://doi.org/10.1007/978-981-97-7166-0.

Yokoyama, Jotaro. 2013. « Fukushima Disaster and Reform ». NATIONAL AFFAIRS. *Environmental Policy and Law* (Amsterdam, Australia) 43 (4/5): 4/5.

Yoshida, Naohiro, et Jota Kanda. 2012. « Tracking the Fukushima Radionuclides ». *Science* 336 (6085): 6085.

Zernik, Clélia. 2017. « L'Art japonais après Fukushima : au prisme des festivals ». *Critique d'art. Actualité internationale de la littérature critique sur l'art contemporain*, nº 49 (novembre): 49. https://doi.org/10.4000/critiquedart.27147.

Annexes 1 : Minamisoma City: Current Situation and Initiatives for Development

The Great East Japan Earthquake and Beyond

March 2023

Minamisoma City: Current Situation and Initiatives for Development



MINAMISOMA

【Editor/Publisher】Innovation Policy Division, Reconstruction Planning Department, Minamisoma City, Fukushima Prefecture

〒975-8686 Fukushima-ken, Minamisoma-shi, Haramachi-ku, Motomachi 2-27
TEL：0244-22-2111（Direct Line）
Mail：innovation@city.minamisoma.lg.jp

Annexe 2: Citations des entretiens

1. 「元々その相馬家の祖先というのが平将門になっておりまして。…平将門公が下総国ですかね、そちらの方で野馬を捕らえて妙見様に奉納するっていう儀式が元々野馬追の起源っていう風に言われてて、それが相馬家に伝わって相馬家の祭礼としてやってて。」
2. 「だけど、もう 50 年も続けて私なんかもやってるっていうのは、やっぱりその先祖の血が流れてるから余計にこういう思いがあって、私は家族でみんなでやってるんだと思ってます。だから彼が 1 代目で 2 代目で、私 3 代目で、彼女の同級生の私の息子が今 4 代目なんですよ。」
3. 「相馬野馬追そのものが、そういう事故じゃなくて、飢饉があったり、いろんなことがあって、それでも戦争もあったりしましたけど、絶えず希望を縮小して、なんかの形でずっとその一千年の歴史の中でそういうようなことをやってるんですね。だから我々もやっぱりなんとかその絶やさずにやりましょうと。」
4. 「私の生活は朝五時に起きて、馬の世話をして、六時半くらいに家に戻って食事して会社に行く。仕事終わったらまっすぐ帰ってきて、夜の馬の世話をして…それがもう三百六十五日。[…] 馬も私に対して信頼を持ってるし、私も飼ってる馬に対しては信頼感を持ってて、win-win の関係になってしまう。」
5. 「武士道というか、精神は重要だと思ってます。私自身、まず礼節を重んじる礼儀、そういうものをきっちり。[…] 武士の関係っていうのは、その上下関係っていうのがきっちりしてますから、そういうのはきっちり引き継いでいくというか、教えていくことですね。」
6. 「同じ釜の飯を食うっていう…みんな集まって、同じ食事を…そうすると、そこにコミュニティができてきて仲良くなる…お互いに助け合って生きるっていうのは、元々この日本それがずっと残ってるっていうか。」
7. 「昔は、あの、茅葺きの屋根って…電気はロウソクです。…火事が多かったんですね。いや、屋根が燃えやすいんですよ。冬になると乾燥してきて火事になりやすい。それでやっぱりこう冬、屋根に水をかけて歩くっていうことは、やっぱり

こう、防火っていうか…理にかなってるっていうか。何にもないと火事があったら忘れちゃう人間っていうのは、毎年やることによって、その意識づけ、火事に対する防火の意識づけとか、そういうのを毎年やることによって大事…お祭りっていうのは、そういう生活に密着してるというか、大事なことなんですよ。」

8. 「神様が動く時は夜中と朝の間っていうのは、多分太陽が出てくる。その時期が一番神様のエネルギーがある時。」「日本の神社の考え方、明るいうちは神様はあんまり動かない。」
9. 「お宮から出るときには、神楽は噛みついて悪魔を払うんです。…帰ってきたらば、ここで神様を楽しませるための踊りになるっていうことですよね。だから神楽にはこう 2 つの役目がある。」
10. 「これはやっぱり夜真っ暗いうちに出て行くんで、昔のやっぱりこう、懐中電灯の代わり。…昔はみんな真っ暗、街路灯なかったですから…あれで案内するっていうのは役目。点灯郎っていうんですけどね。それ昔からの。そうやってるから、それを伝統的にやってるということですよね。昔からやってる通りに続けてる。だから続けるっていうことが大事なんで。」
11. 「水、冬、水かけられて寒いもんです。余計なこと全部考え、ただ寒い。もういろんなことはもう考えらんないっていうか、寒い寒い寒いで。そうすると心は悪いことは考えないっていうか。もう本当に寒さに耐える。それがやっぱり心が綺麗になる状態なのかなと。」
12. 「ここは本当にあの、ほら、津波でさ、松林がいっぱいあったでしょ。それが全部なくなったから。海風が強くなった。2011 年の前より今の方が強い風が。直接、海が、海の風がこの辺までね。こんなに前は海風は来なかった。」
13. 「小高神社は今も、今も完全には元の形は戻ってない。やっぱり高の人口がやっぱり 3 分の 1 になったから…1 万 2000 人ぐらい、震災前に。だけど今も 4000 人ぐらいしかいないでしょ。だから 3 分の 1 に減っちゃったから、なかなか同じような規模でやるってことは難しいね。」
14. 「人がいなくなるというのが一番。やっぱり。お宮として自然となくなっちゃう可能性があるっていうか、いくら立派に直したって、人がいなくなっちゃったら、

それを面倒見る人がいなくなっちゃうし。…これから人口が減っていくっていうのが一番大変なんだよな。神社も。…小さいお宮ってのは会津とか福島県の山の方ではだいぶお宮なくなってるし。人がいなくなってね。これから一体どうなるのかね。やっぱりそんな神社だけじゃ生活もできない。…小さなお宮ってのは大変になってくるなとは思いますね。だんだんやっぱり人間っていうのは、その地域性っていうのが薄れてきてるし。震災以降、あちこちに移った人もいるし、震災受けた人たちもこっちに移ってきてるし、そういう人はここのね、町の文化っていうのもまだ馴染んでないし。」

15. 「氏子さんがその神社を運営する人たち…この人たちがもうほとんどいないってなると、再建はほぼ無理なんですよね。神社があれば人がこう行くわけで、草刈りでも何でもするわけですよね。ところがこれを大きな神社に移しちゃうんで、そうするとこの森っていうのはもう誰も手入れをしない。」
16. 「日本独特の暦が前あったから…5 月中の去る。それを今の暦に直すと、6 月の末か 7 月の頭、それぐらいの季節になるね。だけどその頃でも昔はそんなにね、暑くはなかったと思うんだよね。」
17. 「去年の祭りの時が非常に暑くて、人も熱中症とかでも数百人、私も倒れたんですけど。あと馬も熱中症で 2 頭死んだりして。その野馬追そのものが神事ですね。神道の、神事であり、その祭りでもあるんで、その文化庁、あと神社庁の許可ももらえないと勝手には変更できなかった。」
18. 「火っていうものはものすごく大事。しかし、悪い方に使う。使われると火事になる。…その二面性があるんですよ。…神様に、いい神様と悪い神様がいますから…全て何事でもいい方だけというのは絶対ありえない。山の木をみんな切っちゃって洪水になったり、そういうことをやっぱり人間っていうのは考えていかないと、この辺まあ昔からその罰が当たるっていうこと。言われてきたんですけども。」