

agir par
la culture
#60 magazine politique & culturel
hiver 2019 // gratuit

Dépôt Bruxelles X
P501050
Périodique trimestriel
Belgique - België
P.P. - P.B.
1099 Bruxelles
BC 8507

Le refus de parvenir p. 04

Entretien avec Corinne Morel Darleux

Reflets p. 09

Conscient (engagé·e·s) de Julien Bauwens

Féminismes p. 32

La révolution, pas des savons !

Faire carnaval,



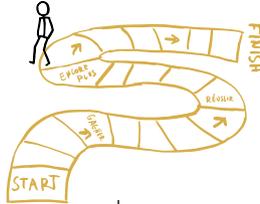
faire politique ?

CHANTIER p. 12

Les enjeux du folklore

SOMMAIRE

4



Pourparlers

CORINNE MOREL DARLEUX

Le refus de parvenir contre
le toujours plus de nos sociétés

8

Propos intempestifs
De qui Marie et Kevin
sont-ils les prénoms ?

9



Reflats

Conscient (Engagé·e·s)



Chantier

Faire carnaval,
faire politique ?

14

AURÉLIE GODET

Le carnaval
comme observatoire social

19

CARNAVAL SAUVAGE

« La tradition est à nous ! »

22

Égalité dans les rangs ?

23

JULIEN TRUDDAÛ

Le folklore belge
sous influence coloniale

26

La baudruche carnavalesque

28

BLODWENN MAUFFRET

Le carnaval,
espace de création et outil de lutte

Mouvement
écosocialiste



Agir par la culture
www.agirparlaculture.be
info@agirparlaculture.be
Une publication de Présence
et Action Culturelles asbl
Rue Lambert Crickx, 5
1070 Bruxelles – Belgique
www.pac-g.be
Tél: 02/545 79 11

ÉDITEUR·TRICES RESPONSABLES
Denis Dargent et
Sarah de Liamchine

RÉDACTEUR EN CHEF
Aurélien Berthier
aurelien.berthier@pac-g.be
Tél: 02/545 77 65

ÉQUIPE RÉDACTIONNELLE
Julien Annart, Sabine Beaucamp,
Valentine Bonomo, Jean Cornil,
Anne-Lise Cydzik, Denis Dargent,
Sarah de Liamchine, Vanya Michel,
Barbara Mourin, Jean-François
Pontégnie, Marc Sinnavee,
Olivier Starquit, Emmanuel
Troestler & Pierre Vangilbergen

ONT PARTICIPÉ À CE NUMÉRO
Julien Bauwens, Sophie Fondu,
Aurélien Godet, Margaux Joachim,
Blodween Mauffret, Corinne
Morel Darleux, Sung Posier,
Julien Truddaïu ainsi qu'Ours
et Taupe du Carnaval Sauvage

**COUVERTURE
& ILLUSTRATIONS DU DOSSIER**
Alice Bossut
cargocollective.com/alicebossut

**CONCEPTION GRAPHIQUE
& MISE EN PAGE**
Vanya Michel
& Emmanuel Troestler

31

Amicalement Nord
DaarDaar,
le Courier International belge

32

FéminismeS
La révolution, pas des savons!

34

Réverb'
De l'autre côté du Mur

35



Le dit et l'impensé
La sororité
contre la parité des inégalités

38

À bas la Culture!
Anarchie?
Dynamitons les préjugés!

39

Popcorns
Nos chroniques culturelles

Les folklores et les traditions qui les justifient, interrogent nos propres identités et, au-delà, l'inconscient collectif de tout un peuple. Ce sont, dans la majorité des cas, des rendez-vous festifs et mobilisateurs qui exaltent la bonne humeur dans un temps quelque peu suspendu. Pourtant des événements phares, au nord comme au sud du pays, continuent à nous interroger, à nous choquer, tant les représentations ou les pratiques qu'ils mettent en œuvre relèvent non plus d'un passé idéalisé, mais bien d'un héritage colonial ou patriarcal difficilement justifiable. Il ne suffit pas en effet d'en appeler au rôle supposé cathartique de la satire ou de la moquerie pour justifier, au cœur même de ces manifestations folkloriques, la survivance de stéréotypes racistes et de traditions sexistes.

Le désormais très courant (et très couru) classement de certains folklores régionaux au patrimoine oral et immatériel de l'Unesco ne signifie nullement

que ces traditions sont à jamais figées dans un *antan* éternel. C'est bien de l'esprit de ces traditions dont il s'agit ici, pas des murs d'un vieux château qui enrichissent nos paysages! Le caractère immatériel c'est justement ce qui doit, aujourd'hui, nous permettre de combattre ces mises en scène dégradantes. Il n'y a pas de traditions, d'us et coutumes, qui ne méritent une remise en cause critique. Pas une femme qui ne mérite d'être maintenue dans un rôle... *traditionnel* parce que femme, pas une personne afrodescendante qui ne mérite d'être rabaissée à une caricature telle qu'on la trouvait encore dans les manuels scolaires du 20^e siècle! Stop! Militons pour un folklore de la transgression politique et de l'émancipation des peuples.

Sarah de Liamchine
Denis Dargent
Codirectrice-teur de PAC

DÉPÔT
Abderrahim El Achhab
& Frank Roland
ABONNEMENT
info@agirparlaculture.be
Tél: 02/545 79 11

Pour recevoir *Agir par la culture* par la poste ou pour vous désinscrire de la liste d'envoi, rendez-vous sur le site www.agirparlaculture.be (abonnement gratuit pour la Belgique, frais de port payants hors de Belgique). Conformément à la loi du 8 décembre 1992 relative à la protection de la vie privée

à l'égard des traitements de données à caractère personnel ainsi qu'au Règlement européen pour la protection des données (RGPD), vous pouvez en permanence vous désabonner, consulter vos données, en demander la rectification en cas d'erreur ou en demander la suppression en vertu de votre droit à l'oubli.

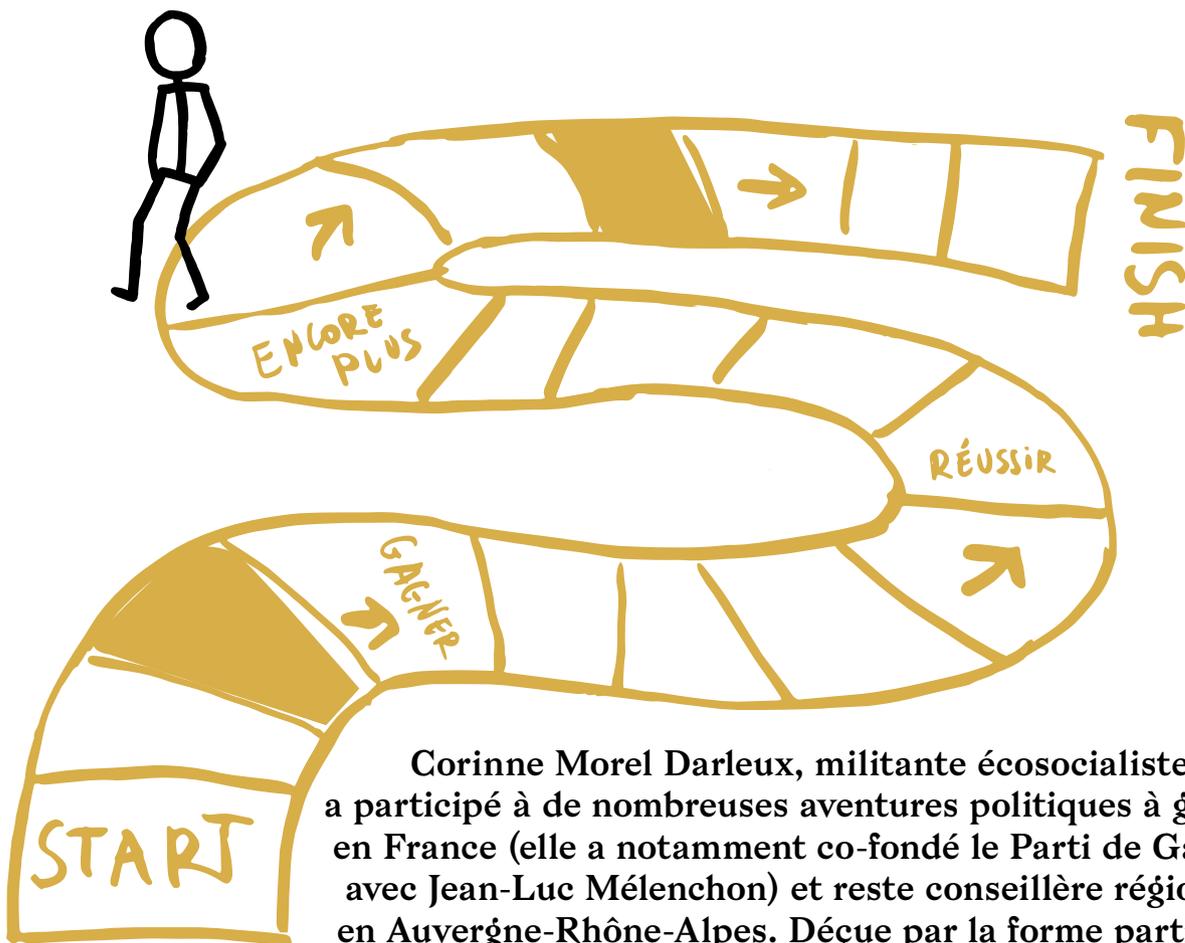
Le contenu des articles n'engage que leur-s auteur-es. Tous les articles peuvent librement être reproduits à condition d'en mentionner la source. La rédaction laisse libre ses auteurs et autrices d'utiliser l'écriture épicienne ainsi que l'orthographe réformée de 1990 et d'expérimenter ces nouveaux modes d'écritures plus inclusifs.

Avec le soutien du Service
Éducation permanente du
Ministère de la Fédération
Wallonie-Bruxelles et de
la Loterie Nationale.



Corinne Morel Darleux

Le refus de parvenir contre le toujours plus de nos sociétés



PROPOS RECUEILLIS PAR SABINE BEAUCAMP

Corinne Morel Darleux, militante écosocialiste, a participé à de nombreuses aventures politiques à gauche en France (elle a notamment co-fondé le Parti de Gauche avec Jean-Luc Mélenchon) et reste conseillère régionale en Auvergne-Rhône-Alpes. Déçue par la forme parti, elle s'investit à présent dans des mouvements d'action au plus proche du terrain. Son dernier ouvrage, *Plutôt couler en beauté que flotter sans grâce*, est un livre écrit à la première personne qui donne à penser tout en donnant des espaces de liberté. Elle y développe le cœur de ce qui peut constituer une matrice écosocialiste. Une stimulante réflexion sur la question de nos besoins, des imaginaires face aux effondrements à venir ou encore, du rapport entre égalitarisme et luttes contre la destruction des écosystèmes.

Dans votre livre *Plutôt couler en beauté que flotter sans grâce*, vous revenez longuement sur la notion de « refus de parvenir », comme la définissez-vous ?

Le refus de parvenir va bien au-delà de l'aspect matériel, même s'il l'inclut. Il s'agit du refus des privilèges, des distinctions et promotions individuelles, ou de la « réussite » telle que l'accumulation matérielle, présentée et érigée en modèle la définit, c'est-à-dire de manière extrêmement réductrice et basée sur l'accumulation du superflu.

Or, l'écologie me semble très liée d'une part à la question des inégalités sociales, et d'autre part à un important sentiment de frustration sociale. En effet, quand un modèle exposé dans les médias, par la publicité, la mode donne à voir à des gens qui se débattent dans la précarité, que le nec plus ultra serait justement d'accumuler du superflu, il y a de quoi comprendre l'émergence de la colère et du sentiment d'injustice. Cette indécence sociale a aussi des impacts environnementaux. La mondialisation, les rouages du capitalisme et cette société de consommation sont à l'origine d'une grande partie de la dégradation de l'état de la biosphère. À la fois par le prélèvement sur les ressources naturelles, la pollution générée par des transports de marchandises absurdes et infinis, et les émissions de gaz à effet de serre générées. On peut pourtant tenter de s'en extraire, chacun à sa manière et selon ses possibilités, en faisant un pas de côté.

Refuser de parvenir, c'est aussi chercher à sortir du rythme imposé. Car nous baignons dans une culture de l'instantané, de la précipitation, de l'immédiateté qui n'est pas toujours bonne conseillère. J'aime l'idée du ralentissement ou en tout cas, de manière plus juste, de la réappropriation du temps. Bien sûr, nous pouvons choisir parfois d'aller vite sur certains sujets, ou de « réussir » au sens des conventions sociales. L'ambition, la vitesse ne sont pas forcément mauvaises en soi, à condition qu'elles soient le résultat d'un choix singulier et d'une véritable délibération. On pourrait dire la même chose de la réappropriation de nos corps dans cette société et de bien d'autres choses encore. J'ai essayé d'exprimer dans mon livre que ce *refus de parvenir*, ces petits pas de côté que chacun peut trouver à son échelle, en fonction de ses conditions matérielles, de ses marges de manœuvre, sont l'occasion de reprendre un peu de souveraineté, de libre arbitre et d'autonomie pour soi-même...

La question de savoir si on avait le droit de parler de *refus de parvenir* alors que tant de personnes manquent de ce qui est nécessaire à une vie décente m'a beaucoup agitée. Je suis bien consciente que tout le monde n'a pas les mêmes possibilités. Mais précisément, pour que les plus précaires puissent se réapproprier aussi cette part de souveraineté individuelle qu'incluent la capacité et la possibilité de refuser le superflu, il faut que les plus nantis se dépouillent. Ou soient dépouillés.

Comment est-ce qu'on s'autorise et comment est-ce qu'on actionne ces transgressions, ces pas de côté ?

En sortant de cette manière de ne voir en nous que des producteurs-consommateurs permanents. Ce refus, c'est un premier pas vers le fait de se réapproprier sa dimension d'individu libre. Finalement le plus important n'est pas tant le résultat du refus que le refus lui-même. Quelle que soit son ampleur, poser ce refus c'est déjà commencer à faire des pas de côté. C'est déjà contribuer, comme je l'écris dans mon livre, à mettre « *un coup d'opinel dans la toile des conventions* ». Une fois que l'on a effectué un premier pas de côté, chaque pas suivant devient plus facile. Il y a parfois même une vraie jubilation à se singulariser et ne pas accepter tout ce qui vient sous forme d'injonction sociale. Ces petits choix individuels ne sont certes pas des actes susceptibles de renverser le système ni de sauver la planète. Pour autant, ils restent importants dans une société tellement homogène et standardisée. On a tellement mis nos désirs dans des cases que finalement c'est aussi dans ces interstices de liberté que le subversif renaît. Je pense que ces refus ont une portée politique, tant ils vont à contre-courant de tout ce qu'on nous dicte.

Dans votre livre, vous reprenez le slogan : « Nous ne défendons pas la nature, nous sommes la nature qui se défend ». Qu'évoque-t-il pour vous ?

Je trouve ce slogan scandé un peu partout et qu'on a notamment entendu à la ZAD de Notre-Dame-des-Landes, vraiment admirable, car il contient en une phrase beaucoup de choses extrêmement importantes, à commencer par le « nous » du collectif et de la lutte. Mais aussi la critique de l'anthropocentrisme qui nous a en grande partie menés à la situation inextricable dans laquelle nous sommes aujourd'hui englués. Si on y songe deux secondes, ce sentiment de toute-puissance de l'espèce humaine puéril, si ce n'est criminel, est totalement délirant. On ne pourra pas faire l'économie de remettre l'être humain à sa place : au sein des écosystèmes, dans un lien, non pas d'égalité, mais d'interdépendance.

« On commence seulement aujourd'hui à prendre conscience que notre survie dépend de celle des écosystèmes et de l'ensemble du vivant. »

On commence seulement aujourd'hui à prendre conscience que notre survie dépend de celle des écosystèmes et de l'ensemble du vivant. Il y a donc d'une part une nécessité à repenser notre place dans ces écosystèmes, et d'autre part une urgence à arrêter de les massacrer.

Ensuite, il y a la question du monde dans lequel on veut vivre. Avons-nous envie de vivre dans un monde entièrement artificiel et bétonné où nous ne serions plus jamais en contact avec l'humus,

le végétal, l'animal et où il n'y aurait plus de saisons? Je crois vraiment que cette question de l'exposition au sauvage, à la beauté des paysages, reste aujourd'hui éminemment politique. Je cite dans mon livre deux auteurs qui ont travaillé sur ce sujet, William Morris et Élisée Reclus, qui font magnifiquement le lien entre cette exposition à la beauté et la capacité à ne pas se soumettre, à lutter contre ce qui asservit. Je pense que cela fait partie des choses qui aident à redresser la tête et à ne pas abandonner.

Vous mettez en opposition les « Modernes » (et leur aveuglement du progrès à tout prix) par rapport aux « Terrestres » qu'a décrits Bruno Latour, que voulez-vous dire par là ?

L'idée est justement de questionner la modernité qui instaure et accompagne ce sentiment de toute-puissance de l'espèce humaine. Cette illusion de pouvoir se déconnecter totalement de ce qui nous entoure et du reste du vivant. Il s'agit de dépasser le dualisme nature / culture, comme l'a écrit Philippe Descola, et de nouer des complicités entre l'être humain et le reste du vivant, de retrouver notre condition de terrestre et d'habitant de cette planète, de nos territoires. Bruno Latour invite à y réfléchir notamment en termes de subsistance : habiter un territoire c'est aussi en tirer sa subsistance. C'est une réflexion intéressante, car elle interroge aussi la question de la mondialisation, de la délocalisation et de la perte d'autonomie dans nos sociétés modernes. Interrogeons nos besoins de base, qu'il s'agisse de se nourrir, de se chauffer, de s'habiller, de se déplacer ou de communiquer. Quelle que soit l'idée qu'on se fait de la perspective d'effondrement, on sait en tout cas qu'avec l'urgence climatique et la déplétion des ressources naturelles, on ne va pas pouvoir continuer à recourir aux énergies fossiles comme on l'a fait jusqu'ici. Soit qu'elles viendront à manquer, soit que leur extraction et leur utilisation généreront une telle augmentation des températures que plus personne ne sera là pour le voir...

Notre société est tellement dépendante aujourd'hui du pétrole, de l'électricité, des technologies numériques... Se pose vraiment cette question de retrouver de l'autonomie, et cela appelle un petit effort d'imagination. J'aime bien poser cette question dans mes interventions : à quoi ressemblerait une société sans pétrole, sans État ou sans électricité par exemple? Je ne sais pas si on en arrivera là, mais cet exercice d'imagination politique me paraît loin d'être inutile.

« Il y a beaucoup de combats que l'on mène, non parce qu'on est assuré de pouvoir les gagner, mais simplement parce qu'ils sont justes, sans en attendre de rétribution, simplement pour la beauté, l'élégance du geste. »

Face aux théories de l'effondrement civilisationnel et la perspective du chaos, vous parlez d'éthique de l'effondrement. Quel nouvel imaginaire politique pourrait émerger face au vertige collapsologique ?

J'observe une effervescence assez importante depuis plusieurs mois autour de cette notion d'effondrement. Je vois arriver dans les débats et les conférences beaucoup de personnes, de jeunes notamment, qui ont lu les tenants de ce courant et qui d'une certaine manière découvrent la collapsologie avant de découvrir l'écologie politique. Dès lors, ils manquent de munitions politiques qui leur permettraient de transformer des émotions individuelles en organisation et en lutte collectives. Cela demande en effet un peu de culture politique et d'avoir une colonne vertébrale idéologique, ce que la collapsologie n'apporte pas forcément. Je suis reconnaissante envers ces auteurs, car ils ont provoqué une véritable accélération dans la prise de conscience. Maintenant, le chantier, c'est donc bien celui de politiser la collapsologie, c'est-à-dire de transformer cet élan en engagement collectif.

Ensuite, une critique est souvent faite sur la notion d'effondrement : si tout doit s'effondrer, à quoi bon continuer à faire attention ou à mener des combats? N'est-ce pas là une incitation à baisser les bras? Toujours est-il que, effondrement à venir ou pas, la situation aujourd'hui est déjà extrêmement préoccupante. Les dégâts sociaux et environnementaux sont bien présents et touchent déjà les populations les plus précaires, notamment dans les pays du Sud. Il y a plus que jamais des combats politiques à mener ! Revenons sur la question du dérèglement climatique : il est aujourd'hui à peu près admis que le dépassement du seuil de + 1,5 degré est déjà inscrit dans les émissions de gaz à effet de serre émises jusqu'ici. Nous serons probablement condamnés à franchir les + 2 degrés d'ici 2040, et beaucoup plus d'ici la fin du siècle. Cela ne veut pas dire qu'il ne faille plus rien faire pour le climat, bien au contraire : chaque dixième de degré supplémentaire compte ! Il y a toujours plus de précaires à qui témoigner de la solidarité, d'espèces d'invertébrés à protéger, d'hectares de terres agricoles à empêcher d'être bétonnés. Le combat politique et militant ne doit pas s'arrêter. Et c'est là que peut intervenir la question de la « dignité du présent » que je développe dans le livre. Alors que les victoires futures semblent de plus en plus hypothétiques, face à un monde qui semble sombrer sur beaucoup d'aspects, y compris d'un point de vue culturel, il est important de se souvenir que le moteur de l'engagement n'est pas uniquement une question de gains futurs, de victoires à venir. Il y a au contraire beaucoup de combats que l'on mène, non parce qu'on est assuré de pouvoir les gagner, mais simplement parce qu'ils sont justes, sans en attendre de rétribution, simplement pour la beauté, l'élégance du geste. Pour pouvoir se regarder dans la glace, comme on dit. Je pense que c'est important de le rappeler aujourd'hui, car nous sommes nombreux à traverser des phases de découragement. Il faut garder à l'esprit ce ressort de la dignité du présent, c'est un moteur non négligeable.

Corinne Morel Darleux
Plutôt couler en beauté que
flotter sans grâce
Libertalia, 2019



Alors que certains estiment que l'écologie n'est ni de droite ni de gauche, en quoi la lutte contre la destruction des écosystèmes et les changements climatiques peut s'avérer au contraire une manière de réactiver une lutte des classes ?

En ce moment, on entend une petite musique qui laisse croire que l'urgence écologique doit gommer les clivages, que cette question n'est ni de gauche ni de droite et qu'il devrait y avoir une grande union sacrée face au péril. Comme si tout d'un coup, l'urgence écologique allait gommer les rapports de force et de domination qui existaient jusqu'ici dans la société. Je pense que ce positionnement est illusoire.

D'abord, parce qu'il y a de fait une responsabilité différenciée selon les pays, les individus et les classes sociales. C'est largement documenté, nous pouvons aujourd'hui établir avec certitude que ce sont les pays les plus riches et les plus industrialisés, qui ont le plus émis de gaz à effet de serre. On sait également que ce sont les individus les plus riches qui ont les modes de vie les plus polluants et destructeurs du vivant.

Ensuite, les conséquences ne sont pas non plus vécues de la même manière par tous. Aujourd'hui, les premières victimes de l'intensification, de la multiplication d'un certain nombre d'aléas climatiques extrêmes sont les plus précaires. Ce sont les petits pêcheurs traditionnels des pays du Sud ou les paysans qui n'ont pas les ressources pour faire face à des épisodes de sécheresse ou à des inondations qui s'accumulent. Dans nos pays, les habitants des quartiers populaires sont aussi les plus exposés à la pollution : c'est dans leurs zones d'habitat que s'implantent les industries chimiques les plus toxiques, les axes routiers les plus polluants. On commence à ce sujet à entendre parler d'*apartheid environnemental*.

Enfin, les stratégies de mise à l'abri ne sont pas les mêmes. Il existe une classe de gens extrêmement riches qui peuvent mettre en place des stratégies d'évitement et de protection. Ce sont les milliardaires de la Silicon Valley qui se construisent des bunkers ou s'achètent des îles dans lesquelles ils font stocker des armes, des munitions, des denrées alimentaires, de l'eau potable. Ou se payent des agences chargées de les exfiltrer en cas de conflit, de début de guerre civile, d'inondation ou d'ouragan... Donc non, nous ne sommes pas tous égaux face à la multiplication de ces risques.

«Aujourd'hui, les premières victimes de l'intensification, de la multiplication d'un certain nombre d'aléas climatiques extrêmes sont les plus précaires.»

Aujourd'hui, certains intérêts, notamment économiques, priment et ne veulent surtout pas que les choses changent. Ils sont prêts à tout pour maintenir un système qui trouve le moyen de faire des profits en générant la destruction, puis en gérant les destructions elles-mêmes : c'est ce que l'on appelle le capitalisme vert. C'est pourquoi je suis persuadée que ces questions de l'effondrement, des changements climatiques ou de l'extinction de la biodiversité réactualisent la question de la lutte des classes et donc réimposent le fait d'avoir une vision extrêmement sociale de la situation.

Aujourd'hui, est-il devenu plus évident que les luttes environnementales sont intimement liées aux luttes sociales ?

C'est le fondement même de l'écocapitalisme, qui part du postulat que les luttes sociales et les luttes environnementales sont totalement imbriquées. Cette écologie affirme son incompatibilité avec le système capitaliste. Il n'y a en effet pas besoin de fouiller très profondément pour se rendre compte que ce sont les mêmes rouages du système qui exploitent les ressources naturelles et les ressources humaines. Dans les deux cas, la réponse à apporter doit être systémique.

On vit aujourd'hui majoritairement dans des sociétés où la plupart des gens sont pauvres, et voient face à eux une accumulation indécente de superflu. C'est précisément ce superflu qu'il faut élaguer, car il n'est là que pour honorer une consommation ostentatoire, comme l'a écrit Thorstein Veblen, et faire augmenter les ventes et les profits des actionnaires.

Personnellement, je ne souhaite pas que l'on vive dans un monde où on ne satisferait plus que nos besoins primaires, d'où les désirs et les envies seraient gommés. Mais je crois qu'il existe énormément de choses dont on nous vante le besoin, pour lesquels on nous fabrique des envies, et qui en réalité ne comblent ni l'un ni l'autre, et qui finiront au fond d'un tiroir ou à la poubelle.

Alors que tant de personnes manquent du nécessaire et que la biosphère se meurt, est-ce bien raisonnable de laisser faire ?

Cela pose également la question du partage. À partir du moment où les ressources qui nous permettent de vivre ne sont pas inépuisables, il faut réduire de manière considérable leur consommation à l'échelle globale. Mais c'est à ceux qui consomment le plus de réduire en priorité, et de manière drastique, leur consommation afin que ceux qui n'ont rien disposent au moins de quoi vivre décemment !

Retrouvez l'intervention de Corinne Morel Darleux lors de la conférence-débat «Socialisme + écologie - capitalisme = écosocialisme» qui s'est tenue le 23/11/2019 pour les 50 ans de PAC <https://www.youtube.com/watch?v=EVaMcD1H1q8>



De qui Marie et Kevin sont-ils les prénoms ?

PAR JEAN CORNIL

J'ai voulu sans tarder vous faire part des analyses de Jérôme Fourquet dans « *L'archipel français* »¹ paru au printemps dernier, qui m'ont captivées. Il y a quelques mois, j'avais entendu parler de ce livre et lu vaguement quelques critiques. Victime de mes préjugés, je le rangeai dans la catégorie des essais français de saison redondants et superficiels. Je me trompais totalement. Il s'agit au contraire d'un passionnant décryptage de statistiques qui révèle un véritable basculement anthropologique. De la sociologie comme on en rêve.

Que nous démontre le regard intense de Fourquet sur les comportements des français ? Une métamorphose radicale des nouvelles générations sur quelques décennies dont témoignent notamment :

- La dislocation de la matrice catholique : effondrements du nombre de baptêmes et des inhumations au profit des crémations ; déclin des prénoms, ces marqueurs culturels décisifs, Marie et Jean et généralisation de prénoms comme Kevin et Dylan ; la banalisation du dimanche : de la messe à Ikea ; des naissances hors mariage devenues la norme ; de l'IVG entrée dans les mœurs ; de la décrispation sur l'homosexualité et de l'ouverture à de nouveaux droits ; de la banalisation du tatouage, de la nette évolution du statut de l'animal...
- La défiance vis-à-vis du cadre intellectuel cartésien : remise en question des données scientifiques, adhésion aux thèses complotistes, méfiance vis-à-vis des vaccins...

– La dislocation de la matrice culturelle commune et l'affaiblissement du brassage social : démultiplication des prénoms, forte densité des cadres vivants au cœur des villes, fin du service militaire, lent déclin des colonies de vacances, exil fiscal et internationalisation des élites, clivage socio-économique de plus en plus manifeste au sein des partis politiques, accroissement des fractures territoriales, pénétration de la culture anglo-saxonne de masse dans les milieux populaires, perte d'influence des grands mass-médias,

Bien sûr, bien des éléments repris en vrac ci-dessus sont connus et sujets à de multiples interprétations. Le grand mérite de Fourquet est, à mon sens, de les avoir reliés et mis en perspective dans une analyse globale au travers d'indicateurs extrêmement variés. Jusqu'à leur difficile traduction sur le plan politique avec les multiples recompositions électorales, qui passent, par exemple, de la rassurante opposition gauche / droite à « *la logique de fond du clivage gagnants-ouverts/perdants-fermés de plus en plus prégnant* ».

Il me paraît enfin que cette somme d'indicateurs et leur mise en perspective, même au travers d'analyses sommaires, représentent des savoirs de haute pertinence pour l'éducation populaire. Certes, il s'agit de la France et des enquêtes partielles ont été réalisées en Wallonie et à Bruxelles... mais l'intuition me guide vers des tendances potentiellement contredit par de véritables enquêtes sociologiques, attendues impatiemment et susceptibles d'être mise en miroir avec les évolutions en Flandre, à l'heure des interrogations sur le destin du plat pays.



1. Jérôme Fourquet, *L'archipel français, Naissance d'une nation multiple et divisée*, Le Seuil, 2019.

L'éco-anxiété a le vent en poupe. Marche *Rise up for climate*, 27/01/2019 à Bruxelles.



Conscient

Activiste et photoreporter à ses heures, Julien Bauwens partage par la photo un témoignage au cœur d'actions de revendication collectives en Belgique et en Europe. Des marches symboliques à la désobéissance civile, une multitude de moyens d'engagement sont représentés et réunis pour être montrés dans l'exposition « Conscient (Engagé-e-s) » de laquelle sont extraites ces clichés. Climat, migrations, environnement, les thématiques sont variées elles aussi, mais ce qui les relie c'est la recherche de justice. Et le besoin de montrer une vision de l'intérieur. Il s'agit aussi de garder la trace de tous ces moments de lutte.

PHOTOS ET LÉGENDES: JULIEN BAUWENS



Penser global, agir local :
 climat et migration sont liés et
 le seront davantage à l'avenir.
Solidarité! Human Challenge:
 chaîne humaine autour du parc
 Maximilien, le 25 janvier 2018.

We are unstoppable, another
 world is possible [*Personne
 ne pourra nous arrêter, un
 autre monde est possible*].
 Les actions de masse... Action
 à Ende Gelände (Allemagne)
 en novembre 2017.



...et les petits gestes
 (qui comptent quand même).
 Marche Rise up for climate,
 27/01/2019 à Bruxelles.



C'est tōdi les p'tits qu'on
 spotche! Pas de futur, pas
 de petite ceinture. Action de
 Gilets Jaunes et Black Block
 lors de la marche Rise up for
 climate, 27/01/2019 à Bruxelles.



L'urgence c'est maintenant. L'inaction politique est le point commun de toutes les civilisations qui se sont effondrées. Rassemblement de soutien lors du procès de l'EZLN.



Climatique, migratoire, fiscale... ce qui relie ces mouvements de manifestation, de désobéissance. Devant le Parlement, novembre 2018 à Bruxelles.



Faire carnaval, faire politique ?

Enjeux sociaux et politiques des folklores

Dossier coordonné par Aurélien Berthier



En quoi le carnaval fait-il politique? Peut-il être un outil de lutte? Qu'est-ce qu'il permet et ne permet pas? À quoi et à qui sert-il? Au-delà des généralisations hâtives type «carnaval comme moment de subversion» ou, son versant négatif, «carnaval comme soupe de sécurité pour éviter les révolutions», ce chantier tente d'identifier quelques dimensions politiques qui se jouent pendant ou autour des carnivals et des folklores. Car ces pratiques festives, véritables miroirs déformants de nos sociétés, mettent en scène et révèlent des tensions qui les traversent: colonialité et racisme, sexisme, tensions raciales, touristification, marchandisation, gentrification... Elles s'avèrent aussi parfois des lieux d'affrontements d'idées antagonistes, des porte-voix qui permettent, en caricaturant, parodiant, tournant en dérision, de diffuser des revendications, de rire du pouvoir et des oppressions (ou quelquefois d'asseoir un pouvoir). Et, en développant de nouveaux imaginaires, elles élaborent des utopies. Elles sont également des lieux d'affirmation qui permettent un jeu sur les identités imposées grâce au grimage, aux costumes et à la prise de l'espace public. Un espace politisé à surveiller, donc. Et à investir.



Un «Mardi Gras Indian» lors de la procession de la Saint Joseph du 19 mars. Photo : Aurélie Godet.

AURÉLIE GODET

Le carnaval comme observatoire social

Aurélie Godet est maîtresse de conférences en civilisation nord-américaine à l'Université Paris Diderot. Co-rédactrice en chef d'une revue internationale sur les pratiques festives (*Journal of Festive Studies*), elle suit de près les évolutions de la carnavalogie et prépare elle-même une histoire politique du carnaval de La Nouvelle-Orléans. Elle rappelle combien le carnaval, souvent décrit en termes d'exaltation populaire et de communion civique, est aussi un lieu d'expression des conflits sociaux et un lieu où s'imaginent d'autres possibles. En cela, il constitue un point d'accès privilégié à l'imaginaire politique des sociétés dans lesquelles il s'inscrit.

PROPOS RECUEILLIS PAR AURÉLIEN BERTHIER

Comment définiriez-vous ce qu'est un carnaval et ce qu'il fait à la société qui le produit ?

Le carnaval, pour faire vite, est un rite annuel du renouveau vécu collectivement et publiquement (même s'il peut s'accompagner d'événements privés voire secrets), encadré par les élites mais vécu comme un espace de liberté par les participants. D'où une esthétique et une éthique de l'excès et l'outrance, qui va souvent à l'encontre des normes admises du Beau, de la décence, etc. Des événements de type carnavalesque existent partout dans le monde, bien au-delà de la sphère d'influence catholique.

Jusqu'à un certain point, le carnaval permet à des groupes de « faire société », c'est-à-dire de s'unir autour de rituels communs. Cette vocation unificatrice est cependant loin d'épuiser le sens du carnaval, car celui-ci met également en scène les tensions, voire les divisions qui parcourent les groupes en question. Cette mise en scène influence en retour les rapports sociaux, le rapport au pouvoir. Le carnaval n'est pas qu'un reflet des sociétés humaines, il contribue à les modeler, les informer. En ce sens, il fait figure de « fabrique du politique ».

Comment le carnaval fait-il de la politique ? Cela passe-t-il par le discours ou l'expression artistique ?

La manière la plus évidente dont le politique émerge du carnaval, c'est par le discours visuel ou verbal de type satirique, par le commentaire que les acteurs du carnaval peuvent faire de la vie politique, locale, nationale ou internationale. Mais de manière un peu plus subtile, le carnaval est aussi créateur d'utopies politiques. Pour ne prendre qu'un exemple, le carnaval est fêté à La Nouvelle-Orléans par une multiplicité d'organisations qui s'auto-désignent soit comme « *krewe* », soit comme « *carnival clubs* », soit comme « tribus ». Ces sociétés festives font de la politique sur un mode symbolique en créant des mondes alternatifs qui peuvent s'inscrire dans un imaginaire, un territoire – celui du quartier, de la ville voire de la nation tout entière – ou dans des identités socialement construites (ethniques, culturelles, sexuelles, etc.). On pourrait voir ces clubs de carnaval comme des créateurs d'« hétérotopies » (pour reprendre le terme de Michel Foucault) c'est-à-dire des « ailleurs » sociaux.

Mais si ces *krewe* peuvent défier les hiérarchies et les normes sociales en vigueur, ils peuvent aussi les reproduire. Ainsi, historiquement, les premiers clubs de carnaval à La Nouvelle-Orléans étaient très aristocratiques, ils valorisaient la suprématie blanche, l'hérédité, les liens du sang et leurs défilés publics tout comme leurs bals privés témoignaient d'une fascination profonde pour les rituels monarchiques. Il s'agissait alors de reproduire voire d'accentuer l'ordre

social existant et, pour l'élite blanche post-guerre de Sécession, de retrouver une assise forte. On ne peut donc pas faire du carnaval un rituel intrinsèquement critique ou « progressiste » : il est plutôt le lieu d'un rapport de force incessamment renouvelé.

À La Nouvelle-Orléans c'est surtout autour de la question raciale que se cristallisent beaucoup de tensions qui s'expriment lors du carnaval.

Effectivement, lorsqu'on parle de La Nouvelle-Orléans et des Amériques en général, on ne peut occulter l'héritage de la colonisation, de l'esclavage et de l'immigration, et par conséquent la question de la segmentation, voire de la ségrégation, ethn raciale.

Sans surprise, l'histoire du carnaval néo-orléanais regorge d'épisodes de tensions interethniques ou interraciales. Certains ont vu s'opposer Créoles catholiques francophones et Anglo-Américains protestants, d'autres immigrés irlandais et Noirs libres, d'autres enfin élites blanches et population noire au moment où le binarisme racial en est venu à remplacer les catégories ethn raciales préexistantes. Un exemple me vient immédiatement à l'esprit, c'est celui du carnaval de 1873, lors duquel l'organisation blanche *Mystick Krewe of Comus* travestit la pensée darwinienne en présentant les anciens esclaves, à présent libres, comme le « chaînon manquant » de l'évolution humaine. Cet imaginaire raciste, souvent dissimulé derrière une façade « exoticiante » continue aujourd'hui de hanter les défilés carnavalesques à La Nouvelle-Orléans.

Pouvez-vous revenir sur la figure intéressante du « Mardi Gras Indian », spécifique au carnaval de La Nouvelle-Orléans ?

Les *Mardi Gras Indians* (dont la première apparition remonte aux années 1880) sont principalement des hommes issus de la classe ouvrière noire qui, soit se revendiquent d'une ascendance afro-indienne, soit affirment vouloir rendre hommage aux tribus indiennes qui ont hébergé les esclaves marrons aux 18^e et 19^e siècles. Leurs immenses costumes de plumes et de perles, dont la fabrication requiert des centaines d'heures de travail, s'inspirent largement de ceux des Indiens des plaines, et leurs chants ainsi que leur musique illustrent parfaitement les processus de « créolisation » dont La Nouvelle-Orléans est le produit. Ils ont longtemps défilé en secret dans les rues des quartiers noirs de la ville (Tremé, Central City) et aujourd'hui encore, refusent de se soumettre aux règles du carnaval officiel (demande de permis, d'escorte policière, séparation physique entre acteurs et spectateurs). Ils sont le parfait exemple d'un carnaval participatif, qui abolit la distance entre acteurs et spectateurs. En même temps, les « tribus » de *Mardi Gras Indians* sont très hiérarchisées et imposent une discipline très stricte à leurs membres.

Vous dites qu'ils ont fait exploser le binarisme noir/blanc et « créé un ailleurs racial ». Est-ce qu'on peut leur donner une portée politique en ce qu'ils se jouent des identités imposées ?

Effectivement, de par le caractère syncrétique de leurs costumes et de leurs traditions, les *Black Indians* ont défié les frontières raciales artificiellement imposées par la municipalité blanche de la ville après la période de Reconstruction (1865-1877). Aujourd'hui encore, ils rappellent et figurent le multi-ethnisme qui caractérise La Nouvelle-Orléans depuis trois siècles. Même si leur discours célèbre un peu moins le métissage afro-indien aujourd'hui que l'héritage africain à proprement parler, il n'en demeure pas moins que leurs processions sont toujours vues, à raison, comme un vecteur de résistance à l'ordre ethnoracial dominant.

Vous parlez beaucoup du carnaval comme d'une scène politique. Est-ce que le carnaval peut être un lieu d'innovation sociopolitique et avoir des répercussions dans la société ? Je pense par exemple au carnaval de Salvador de Bahia où en 1975, pour la première fois, des Noirs vont défilé dans un carnaval qui était jusque-là fait plutôt pour les Blancs par les Blancs.

Toute la question est de savoir si le carnaval reflète ou anticipe les évolutions profondes d'une société... Deux écoles s'affrontent à cet égard. Il y a ceux qui disent le carnaval est moins perméable au changement que le reste de la société car il repose sur la tradition, autrement dit la répétition de discours (visuels, auditifs, etc.) existants. Et puis il y a ceux qui, au contraire, discernent dans le carnaval les prémisses d'un monde à venir, les signes avant-coureurs d'une révolte ou tout au moins d'un désir de changement. Mon avis est qu'il faut traiter cette question au cas par cas. Le carnaval n'est pas *en soi* vecteur de résistance ou de maintien des hiérarchies existantes. Il peut incarner ces deux pôles successivement, voire simultanément, car comme toute « performance » et acte de communication, il peut faire l'objet de multiples lectures et interprétations.

De même, je dirais qu'il n'est pas intrinsèquement *politique*. Son caractère public – c'est une fête de rue – fait qu'il peut en revanche plus facilement faire l'objet d'une *politisation* que d'autres pratiques culturelles. À La Nouvelle-Orléans, le carnaval a ainsi pu être instrumentalisé pour défendre la cause des droits civiques autant que pour défendre la suprématie blanche, le féminisme autant que le patriarcat.

Aujourd'hui, le carnaval est devenu un objet de politique culturelle. De quelle manière les pouvoirs publics s'en emparent-ils ?

Depuis le déclin de l'industrie pétrolière et portuaire à La Nouvelle-Orléans, la culture est devenue l'un des axes forts de développement urbain. Mais sur le terrain, ce sont en réalité deux

conceptions de la culture qui s'affrontent. D'un côté, la culture est envisagée comme un levier de développement économique, une « ressource ». Le carnaval, selon cette perspective, constitue un outil de l'attractivité et de la « distinction » territoriale dans un contexte de compétition accrue entre espaces urbains à l'échelle mondiale. De l'autre, on observe une volonté de faire du carnaval un outil d'*empowerment*, autrement dit de développement social et d'émancipation collective, qui permette aux subalternes de devenir acteurs de leur destin.

La municipalité, dans sa communication, hésite par ailleurs entre deux discours promotionnels : l'un met l'accent sur la dimension multiculturelle du carnaval et valorise à égalité des initiatives relevant de différents groupes ethniques (sur le mode « des carnivals pour tous les goûts ») ; l'autre insiste sur le caractère interculturel du carnaval, qui se doit de transcender les différences en une expérience de joie collective (« un carnaval pour tous »). Sur le terrain, cette ambiguïté est souvent mal vécue par les acteurs, dont certains affirment qu'ils ne se sentent toujours pas « représentés » au carnaval, et d'autres qui soulignent l'importance du dialogue entre traditions carnavalesques et rejoignent (ou fondent) des groupes socialement mixtes.

Est-ce qu'on a voulu assagir, rendre inoffensif, dépolitiser le carnaval ? Que ce soit en le folklorisant, en l'inscrivant à l'Unesco ou par d'autres moyens ?

L'inscription récente des carnivals au registre du patrimoine immatériel de l'humanité pose effectivement de nombreux problèmes. Elle aboutit notamment à une hiérarchisation des pratiques (certaines formes se voient valorisées aux dépens d'autres) et à une muséification de traditions autrefois « vivantes ». Mais plus largement, l'histoire du carnaval est toute entière faite de tentatives pour en contrôler et circonscrire les aspects les plus controversés. À La Nouvelle-Orléans, on ne compte plus les décrets municipaux qui ont visé à réguler les festivités depuis 1781. C'est surtout au 19^e siècle, sous la pression des élites blanches anglophones, que le carnaval a fait l'objet d'une véritable « domestication », qu'il a perdu son caractère spontané et chaotique pour embrasser des formes plus organisées et prévisibles. En même temps, comme on l'a vu, cette domestication n'a jamais été totale, et le carnaval actuel continue d'osciller entre un apolitisme de façade (le code municipal néo-orléanais interdit depuis 1999 les messages à caractère « commercial, religieux ou politique ») et la dramatisation de conflits larvés.

Un épisode résume bien cette ambiguïté du carnaval actuel. La controverse autour des monuments confédérés à La Nouvelle-Orléans a abouti, comme on le sait, au déboulonnage de la statue du général Lee qui dominait la place Tivoli (Tivoli Circle) en 2017. Lorsqu'il s'est agi de réfléchir à ce qui allait remplacer cette statue, les propositions ont afflué. Certaines personnalités locales



«Throwing game» lors du défilé de l'organisation féminine Cleopatra, La Nouvelles-Orléans. Photo : Aurélie Godet.

ont proposé de rebaptiser la place «Mardi Gras Circle» car, selon elles, le carnaval est un rituel vecteur d'unité. À l'opposé, d'autres ont proposé de la renommer en l'honneur de Dorothy Mae Taylor, ancienne conseillère municipale à l'initiative de laquelle avait été votée en 1991 une ordonnance très controversée visant à désintégrer les organisations carnavalesques. Apolitique ou politique, le carnaval? Tout dépend à qui l'on parle...

Le carnaval est-il une soupape de sécurité permettant au pouvoir de se perpétuer, comme le dit la critique classique, ou constitue-t-il un réel vecteur de résistance?

Cette dichotomie classique entre carnaval comme rituel instrumentalisé par les élites et «seconde vie du peuple», porteuse d'émancipation, doit selon moi être dépassée et surtout recontextualisée. Autrement dit, parler du carnaval dans l'abstrait, comme «fête de l'inversion» par exemple, ne me semble pas très utile. Tout se joue au cas par cas. Les charivaris du Moyen-âge, souvent organisés pendant le carnaval, opéraient par exemple un contrôle social des alliances matrimoniales et de la vie sexuelle des couples, en recourant à des modalités punitives. À l'opposé, nous avons de multiples exemples de carnivals ayant débouché sur des révoltes voire des révolutions (Bâle en 1376, Romans en 1580, Dijon en 1630, Bordeaux en 1651, Paris en 1848, Trinidad en 1970, Haïti en 1986, etc.). L'usage répandu du masque et du costume durant la période du carnaval a en effet pu permettre à des groupes plus ou moins organisés d'avancer sans être immédiatement empêchés.

Les mouvements sociaux qui adoptent aujourd'hui une esthétique «carnavalesque» (Occupy Wall Street en est l'un des exemples les plus connus, mais on pourrait également penser à la «Marche des femmes» de janvier 2017 qui a succédé à l'investiture de Donald Trump) donnent très clairement au carnaval un sens contestataire. Ils sont à l'origine du concept de «protestival», qui combine codes festifs et messages explicitement politiques. Pour autant, rien n'empêche une réappropriation des codes esthétiques carnavalesques par des groupes conservateurs ou réactionnaires. Je considère pour ma part le carnaval comme une forme, un médium, un langage. Son message, lui, est variable et dépendant du contexte dans lequel il s'insère.

Sur cette idée d'empowerment de ceux qui font le carnaval, est-ce que c'est notamment le cas du carnaval de Notting Hill qui a permis à la communauté caribéenne de s'affirmer dans une Angleterre des années 60 et 70 alors ultra-raciste? Ou encore des défilés de sans-papiers à Cologne ou à Marseille?

Oui, le carnaval peut être un outil d'*empowerment*, mais la question est de savoir à quelle échelle. Les groupes dont vous parlez sont des constructions sociales, souvent issues de phénomènes d'assignations externes; leur unité est donc artificielle. La rhétorique de l'*empowerment* par le carnaval touchera certains membres du groupe, là où d'autres y seront insensibles, voire la rejeteront.

Un exemple illustre cette ambivalence: celui de la parade des «Zulus» à La Nouvelle-Orléans. Née au début du 20^e siècle, elle visait à l'origine à parodier



Parade de 'Tit Rex, La Nouvelle-Orléans. Photo: Aurélie Godet.

la façon dont les Blancs représentaient les Noirs dans la culture populaire (comme des « sauvages ») et faisait un usage immodéré du blackface et des détails exoticiants afin de « noircir » le tableau. Dans les années 1960, ce défilé est devenu extrêmement controversé au sein de la minorité noire, certains voyant en lui un frein à leur quête de respectabilité, d'autres une arme dans le combat pour les droits civiques. Cette polémique autour du « blackface » tel que le pratique Zulu continue chaque année de susciter des débats localement et nationalement. Un défilé comme celui des « Zulus » peut-il être vecteur d'empowerment pour la minorité afro-américaine ? La réponse est loin d'être claire, tout simplement parce qu'il n'y pas « une » communauté afro-américaine à La Nouvelle-Orléans. Le fossé culturel entre classe moyenne créole (descendante des libres de couleur) et classe ouvrière noire « anglo » (descendante des anciens esclaves) n'a pas encore disparu, loin de là.

Lors des parades de certains carnivals, on peut voir des chars à messages politiques, par exemple à la Nouvelle-Orléans ou bien à la « parade des fantômes » à Cologne. Est-ce que ces revendications politiques-là vont porter ou bien c'est juste un spectacle, juste un char parmi d'autres ?

Voilà qui pose la question de la réception et de l'interprétation qui est faite du « discours » carnavalesque. Pour partir de ma propre expérience ethnographique, je rappellerais ici qu'en général, les défilés du carnaval vont vite et qu'un char, une chanson, un message, en remplacent vite d'autres. Que conserve la foule de cette débauche sensorielle, de cette surcharge émotionnelle, des messages satiriques qu'elle voit défiler ? En interrogeant des spectateurs du carnaval de la Nouvelle-Orléans, on s'aperçoit vite

qu'il ne subsiste souvent pas grand-chose hormis des impressions fugaces (« le carnaval était plus réussi que celui de l'an dernier », « les chars du Krewe du Vieux étaient particulièrement osés », etc.). Les touristes, souvent, ne disposent pas des codes susceptibles de les aider à décrypter certains messages à caractère local. On découvre également que les participants aux défilés ne savent pas forcément ce que leur char « veut dire » (voire qu'ils ne l'ont jamais vraiment regardé). Pour le spectateur régulier et assidu, on peut néanmoins imaginer un effet cumulatif du carnaval susceptible de créer une attente spécifique (certaines organisations carnavalesques sont ainsi connues pour leurs messages à caractère satirique visant des personnalités de la vie locale, nationale ou internationale) ou de générer un débat qui dépasse l'espace-temps du carnaval.

Et qu'est-ce qui fait alors que ce n'est pas juste un spectacle ?

L'idée que le carnaval ne serait plus qu'un spectacle parmi d'autres n'est pas sans fondement. Celui de La Nouvelle-Orléans constitue en effet un cas d'école de la commercialisation, de la touristification et de la coupure grandissante entre spectateurs et participants. La deuxième moitié du 19^e siècle, notamment, a vu sa domestication et sa transformation en un spectacle bien rôdé.

Cela étant, il subsiste un aspect participatif dans les cadeaux jetés à la foule que les gens s'échangent ensuite entre eux (le « *throwing game* »). Surtout, l'après-Katrina a vu la multiplication des groupes carnavalesques de petite taille, qui défilent à pied et recherchent le contact direct avec la foule. Plus démocratiques, plus mixtes socialement, ils misent sur l'échange, la participation plus que sur la splendeur et la grandeur. Certains n'hésitent d'ailleurs pas à parodier les « super-krewes » créés dans la deuxième moitié du 20^e siècle (Bacchus, Endymion, etc.). 'Tit Rex défile ainsi dans le quartier Marigny avec des chars miniatures (des boîtes à chaussures décorées avec un grand sens du détail) afin de dénoncer pêle-mêle l'impact écologique désastreux du carnaval, la gentrification de quartiers comme le Marigny ou Bywater et l'état catastrophique des infrastructures locales. En apparence, La Nouvelle-Orléans se gentrifie en silence, sans débats, mais en assistant aux défilés, on découvre des opinions bien plus contrastées.

Ainsi, le carnaval ne cesse de se transformer, de se renouveler, de participer à la vie de la cité en proposant de nouvelles formes d'expression politique. C'est ce qui en fait un observatoire social privilégié et un sujet d'étude fascinant.

On peut lire accéder aux passionnants articles du Journal of Festive Studies (en anglais) à cette adresse <https://journals.h-net.org/jfs/>

« La tradition est à nous ! »

PROPOS RECUEILLIS PAR AURÉLIEN BERTHIER

Depuis environ 10 ans, les carnivals alternatifs se multiplient en Europe et font renaître par les marges, un esprit du carnaval, qui mélange des éléments anciens et perdus de vue du folklore carnavalesque, tout en s'inscrivant dans des enjeux sociaux et politiques très contemporains.

Le Carnaval sauvage, organisé depuis 2012 à Bruxelles par un collectif

au fonctionnement horizontal se veut ainsi un défilé poétique qui va autant fêter la fin de l'hiver que partir à l'assaut de la gentrification. Il vise à inventer une tradition qui reflète quelque chose de ce que vivent ceux et celles qui le font. Et à développer d'autres figures d'altérité lors de ces moments de transe collective qui s'élancent dans les quartiers populaires de Bruxelles. Hors des sentiers battus, mais pas hors des préoccupations sociales. Rencontre avec deux de ses membres, Taupe et Ours.



Pourquoi avez-vous voulu lancer il y a sept ans un nouveau carnaval dans un pays, la Belgique, qui en comporte déjà beaucoup ?

Taupe: Déjà parce qu'il n'y en avait presque plus à Bruxelles. Et aussi parce que ceux qui existaient étaient des carnivals très policés et très balisés, qui s'adressent pour la plupart aux enfants. Or, on se trompe si on pense que le carnaval est prévu pour les enfants, il s'adresse en effet aux adultes. Le prévoir pour les enfants génère des problèmes d'ordre et de sécurité et implique le blocage des accès avec barrières Nadar pour que les petits ne risquent pas de se faire écraser par des chars. Ce qui empêche une participation aux cortèges, on devient spectateur du carnaval qui se change en spectacle alors que tout l'intérêt du carnaval, selon nous, c'est bien de le faire.

Dans cette idée du pas de spectateur-trices, seulement des carnavalier-ères, il y a l'invitation à ce que tout le monde viennent déguisés, de porter à minima un masque, aussi simple soit-il s'ils ont envie de se joindre au cortège...

Taupe: Ce qui nous intéresse c'est d'avoir des participant-es qui *font carnaval*, donc qui sont costumé-es. Participer au carnaval sans masques déforce l'ensemble et joue sur l'énergie du cortège. Car être masqué et voir d'autres gens masqués, soutenu par une musique de transe, déploie énormément d'imaginaire. Du coup, s'il y a beaucoup de spectateurs qui ne sont pas masqués et qui se marrent un peu, ça va faire retomber cette énergie. C'est pour ça qu'on insiste d'avoir au moins un masque même « vite fait ». Car dès le départ, on s'est fixé comme règle qu'on n'achèterait aucun matériau. Ça permet, entre autres, de faire que la participation soit plus accessible et ne dépende pas de l'argent. Même si tu n'as que cinq minutes, tu prends un chiffon tu fais des trous dedans et tu peux venir comme ça !

Comment l'idée de ce carnaval a émergé ?

Taupe: On avait envie de raconter notre propre histoire du carnaval. On avait aussi à fêter la mort et la renaissance de la Compilothèque [*Un lieu culturel alternatif bruxellois* NDLR] quand elle était au canal. C'était un peu un déclencheur sauf que ça a pris de l'ampleur et, comme on s'est bien amusés, on a continué à le faire. Un certain nombre de choses sont venues en puisant dans les carnivals traditionnels d'un peu partout. Le carnaval c'est un phénomène européen qui est très large et très divers. Beaucoup d'éléments relèvent de pratiques culturelles et de représentations qui racontent des choses sur comment l'Europe voit le monde et voit l'existence. On y prend ce qui nous plait et ce qui a du sens, pour le décaler et le rendre cohérent par rapport à notre mode de vie urbain. Nos questions de départ, c'était : c'est quoi une tradition ? C'est quoi le carnaval ? On considérait que c'était à nous cette tradition et qu'on avait le droit d'en faire ce qu'on en voulait : importer des traditions d'ailleurs ou faire bouger celle de notre coin.

Pourquoi se nommer le carnaval « sauvage » ?

Taupe: Ce qui nous intéressait beaucoup c'était la figure du *Sauvage*, de l'homme sauvage (représenté aussi parfois par un ours) qui est omniprésente dans bon nombre de mascarades, rurales notamment. Ce que racontent ces narrations traditionnelles, c'est l'intrusion du sauvage issu des bois dans le village que la civilisation va arriver à dominer et à expulser. Ça nous parlait pas mal, sauf qu'on avait plutôt la vision du sauvage et envie de prendre son parti ! Ainsi, on n'avait pas envie de raconter cette victoire de l'ordre sur le désordre, mais plutôt de raconter que le désordre est une

force nécessaire à la vie, et une puissance pour soi, pour le groupe et pour le reste de la société sans lequel l'ordre social central serait insupportable.

Un autre Sauvage, celui d'Ath, défraye la chronique. Quel regard vous portez sur certaines figures du folklore belge qui peuvent continuer de véhiculer une histoire coloniale et/ou un discours raciste sous couvert de tradition ?

Taupe: Il y a beaucoup de racisme dans les représentations carnavalesques, c'est quelque chose de récurrent. Ça peut être les Noirs comme à Ath, mais ça peut varier selon les pays : en Pologne ce sont les Juifs, en Roumanie ce sont les Roms, en Grèce ce sont les Turcs, en Espagne, ce sont les Maures etc. On a souvent une représentation de l'étranger, qui n'est pas toujours non plus moqueuse – ça peut par exemple être un personnage important, avec un rôle central dans le déroulé de la fête –, mais il y a tout de même beaucoup de moqueries et beaucoup de clichés racistes qui sont véhiculés ce faisant. Dès le début, on a senti que cette narration-là n'avait strictement aucun sens pour nous. Certes, l'un des enjeux d'un carnaval c'est bien de ressentir quelque chose qui est de l'ordre de l'altérité, de ressentir un trouble intime en portant le masque de quelque chose d'autre que soi. Mais selon nous, on ne peut pas le ressentir à travers des clichés racistes, parce que ce n'est pas notre vie d'urbain dans laquelle on côtoie des gens du monde entier : à quoi ça rimerait de se déguiser en Arabe quand nos voisins et amis sont arabes ? Le truchement de l'animal ou de la nature alors qu'on vit dans un monde complètement minéral, c'est quelque chose qui nous parle plus. C'est pourquoi on encourage beaucoup les costumes liés au naturel (bêtes, végétaux...). Et aussi des déguisements liés aux esprits des morts (spectres, revenants, monstres...). Par exemple, des êtres souterrains peuvent faire analogie avec nos modes de vie « underground ».

On se reconnaît plutôt dans ces formes-là qui, de mon point de vue, ont la même racine, les mêmes intentions dans les sociétés européennes (représenter l'altérité, la dimension sauvage de l'humanité), mais qui ont évolué différemment. Elles peuvent prendre à un moment de l'histoire une forme raciste comme celle du sauvage d'Ath.

Faut-il la retirer du répertoire ?

Taupe: Il y a eu un basculement au moment de la colonisation où ce qu'était la figure du sauvage se déplace sur d'autres cultures, d'autres groupes humains qu'on ne connaît pas bien ou qu'on considère comme inférieurs (Indiens, Incas, Noirs d'Afrique...) La narration du Sauvage à Ath pourrait se maintenir à mes yeux si on arrivait à déconstruire ce passage au racisme dû à la colonisation et à l'esclavage. Les organisateurs n'auraient pas grand-chose à changer dans leurs traditions s'ils revenaient à un personnage sorti des bois. Le personnage actuel a d'ailleurs déjà des attributs qui l'évoquent comme les plumes de faisán, pas tellement un oiseau africain (mais un oiseau



chassé, donc lié au monde sauvage). Si on voyait que c'est un blanc, qui serait sale parce qu'il vit en forêt, couvert de feuilles ou de poils, ça pourrait déjà être un Sauvage, le tout sans insulter les Noirs.

On fait valoir l'idée que la tradition ne devrait jamais changer. C'est faux, c'est une pratique culturelle qui est en évolution permanente. S'il n'y a plus de mouvement, ça devient une pratique folklorique qu'il faudrait juste reproduire conformément à ce qui se faisait avant. Mais depuis quand avant? Le discours type « cela fait des millénaires qu'on fait le carnaval comme ça » est hallucinant. Évidemment que ce n'est pas la même ducasse que l'on faisait il y a 1000 ans ni même 150 ans! Pourquoi cette ducasse pourrait changer à un moment pour développer un cliché raciste et pourquoi elle ne pourrait plus changer par la suite en cessant de véhiculer ce cliché raciste?

Chaque année, vous réalisez le procès puis exécutez les zombies du Promoteur immobilier et de sa fidèle compagne la Bureaucratie, enterrés lors de la bataille de Marolles en 1969. Pourquoi rejouer cet évènement-là?

Ours: Parce que les parties constituantes des collectifs ont pour la plupart habité ou participé à des projets culturels en bail précaire (La RTT, La Compilothèque...) mis à la porte par la spéculation immobilière. Et comme d'une part les récus au marché aux puces des Marolles ont servi dès le départ de ressource principale pour réaliser des costumes, et que d'autre part, le point de départ chaque année du carnaval, c'est la place du Jeu de Balle, ce constat s'est rapidement greffé avec la mémoire de luttes passées menées aux Marolles. Des luttes, dont la Bataille des Marolles¹ qui restent toujours d'actualité aujourd'hui vu l'augmentation des loyers, la gentrification et les projets immobiliers

CARNAVAL ET CINÉMA

Du 09/01/20 au 23/02/20, le Carnaval sauvage et le cinéma Nova s'associent pour proposer de nombreux films et rencontres autour du carnaval.

Tous les détails sur : www.nova-cinema.org

délirants ici ou là. Il s'agit donc de construire une mémoire commune, de réveiller les consciences et les énergies, et de fédérer une communauté autour de ces préoccupations-là en faisant l'expérience de notre force collective

On essaye de passer à des endroits où les défilés officiels ne passent pas souvent, d'aller visiter les quartiers délaissés pour aller les chatouiller, de passer dans les tours, de passer dans les quartiers populaires et d'offrir un petit coup de tambour dans leurs rues pour créer de l'effervescence chez eux.

Quelles autres dimensions politiques vous voyez dans le Carnaval sauvage?

Taupe: Je pense qu'il y a le fait de prendre en main nous-mêmes l'organisation de la fête, de ne pas la laisser à l'administration. Et puis de ne rien lui demander. Ni subsides, ni autorisation. L'idée que c'est à nous de nous en occuper et de le faire sans eux parce qu'on les estime incompetents en matière de carnaval. Ça nous a tout de suite paru un contresens de demander l'autorisation au pouvoir d'organiser une fête qui prône la joie et le désordre à ceux qui ne pensent qu'en termes de sécurité, de barrières, de balises.

Le carnaval est, dit-on souvent, un espace de défoulement et de critique social qui peut même servir de soupape de sécurité au pouvoir en place.

Taupe: L'idée de la soupape est une critique marxiste un peu éculée selon laquelle comme un carnaval défoule une population frustrée, cela empêcherait de se révolter pour de vrai. Or, je pense que c'est plutôt l'inverse, le carnaval peut jouer comme musculation de la révolte. Ou une poétique de la révolte : c'est poser dans le monde une représentation de la rébellion.

1. Menacé par un projet immobilier destructeur d'extension du Palais de Justice en 1969, les Marolliens ont déclaré la guerre - qu'ils gagneront - aux promoteurs et à la bruxellisation pour sauver leur quartier. Pour fêter leur victoire, la population organise alors l'enterrement symbolique du Promoteur immobilier et de la Bureaucratie. [NDLR]



Carnaval Sauvage 2019. Photo: fabonthemoon - CC BY-NC-SA 2.0

Égalité dans les rangs ?

PAR MARGAUX JOACHIM

En Wallonie, les femmes ne participent pas équitablement à ce qui constitue l'ADN profond de la région : son patrimoine, son folklore, ses traditions. Dernièrement, l'Association des Marches Folkloriques de l'Entre-Sambre-et-Meuse brillait dans la presse par son sexisme assumé, suite aux débats survenus autour de la « possibilité » qu'Alexandra Colin, fille du Tambour-Major de la St-Feuillen, puisse le remplacer en cas de fatigue... « Les femmes, comme l'aurait alors déclaré le président de ladite association, c'est pour le repos du guerrier... »

Les Marches de l'Entre-Sambre-et-Meuse? « *D'anciennes processions religieuses dédiées à des saints locaux, protecteurs des paroisses, ayant pris au fil des temps un caractère folklorique, sans cependant que l'aspect religieux en soit totalement perdu. Elles sont accompagnées d'escortes armées, également traditionnelles.* »¹ On compte 140 de ces processions sur le territoire wallon. D'ampleurs différentes, elles sont gérées par des comités organisateurs indépendants. Ces événements populaires, à la fois solennels et festifs, ont été reconnus au patrimoine culturel immatériel de l'Unesco en 2012. Or, sans faire ici une analyse approfondie de toutes ces marches folkloriques, on ne peut nier que leurs organisations comportent des dérives assurément sexistes. Un exemple parmi d'autres? La Sainte Rolende de Gerpennes, star des marches, qui se déroule le dimanche et le lundi de Pentecôte. Chaque année, cette procession qui réunit plus de 3.000 marcheurs, répartis en 11 compagnies, retrace en partie le chemin que la Sainte aurait emprunté.

MAIS OÙ SONT LES FEMMES ?

Trois de ces compagnies n'acceptent aucune femme... Chez les autres, des places comptées sur les doigts de la main sont accordées sous certains critères : femmes non-mariées, limite d'âge, places *mises aux enchères*, obligations de porter une jupe (!), etc. Notons que la plupart de ces compagnies acceptent favorablement les filles, mais seulement jusqu'à l'âge de 12 ans...

Les postes proposés aux femmes reposent le plus souvent sur l'obligation de *devoir* à la compagnie. Quand il ne s'agit pas de vendre de la *goutte* aux soldats, il faut porter le matériel des officiers ou accompagner les jeunes marcheuses. Seules les places, très limitées, d'infirmières et de vivandières (quand elles ne doivent pas transporter les tartines ou vendre des objets) permettent à une petite partie d'entre elles de profiter de la marche sans obligation. Sauf celle de marcher au pas.

Pourtant, les femmes ont un rôle essentiel pour la bonne tenue de ces marches folkloriques. Elles s'occupent des costumes et de la logistique en amont, gèrent l'intendance et les enfants pendant les festivités et accueillent la famille et les visiteurs venus en masse pour profiter de l'évènement. Tout le monde n'a donc pas intérêt à ce que ça change ! Les hommes surtout, qui composent très majoritairement les organes de décision. Pour justifier ces formes d'injustice, les arguments d'un autre âge – très répandus ! –, ne manquent pas : « *C'est la tradition !* », « *Les femmes ne portent pas le fusil !* », « *On a toujours fait comme ça...* »

Tradition, héritage, souvenir, conscience collective, mais aussi devoir de transmission et d'enrichissement des pratiques à travers le temps². Ces notions se heurtent au *traditionalisme* ambiant que veulent imposer les comités organisateurs. Une attitude passéiste qui tend à figer l'histoire de manière arbitraire, comme si elle pouvait se résumer à un instant T que l'on pourrait rejouer à souhait, année

après année, sans prendre en compte les mutations de la société. L'*authenticité* que revendiquent ces comités est le résultat d'un tri sélectif servant les intérêts d'une partie seulement de la population. Car il est ici question d'intérêts et de privilèges. Si demain en effet, les rôles devaient changer, si les femmes avaient le droit et l'opportunité de pouvoir marcher aux côtés de leurs ami-es et de leurs voisins-es, qui assurerait l'intendance ?

Pour ne pas s'essouffler, la sacrosainte tradition ne doit-elle pas s'adapter aux évolutions positives – parce que justes – de notre société? Pour quelles raisons valables peut-on aujourd'hui priver la moitié de la population d'un patrimoine commun? Quels messages envoie-t-on à nos filles lorsqu'à l'âge de 12 ans elles doivent quitter les rangs, laissant leurs frères, leurs cousins, leurs amis parader, eux, librement ?

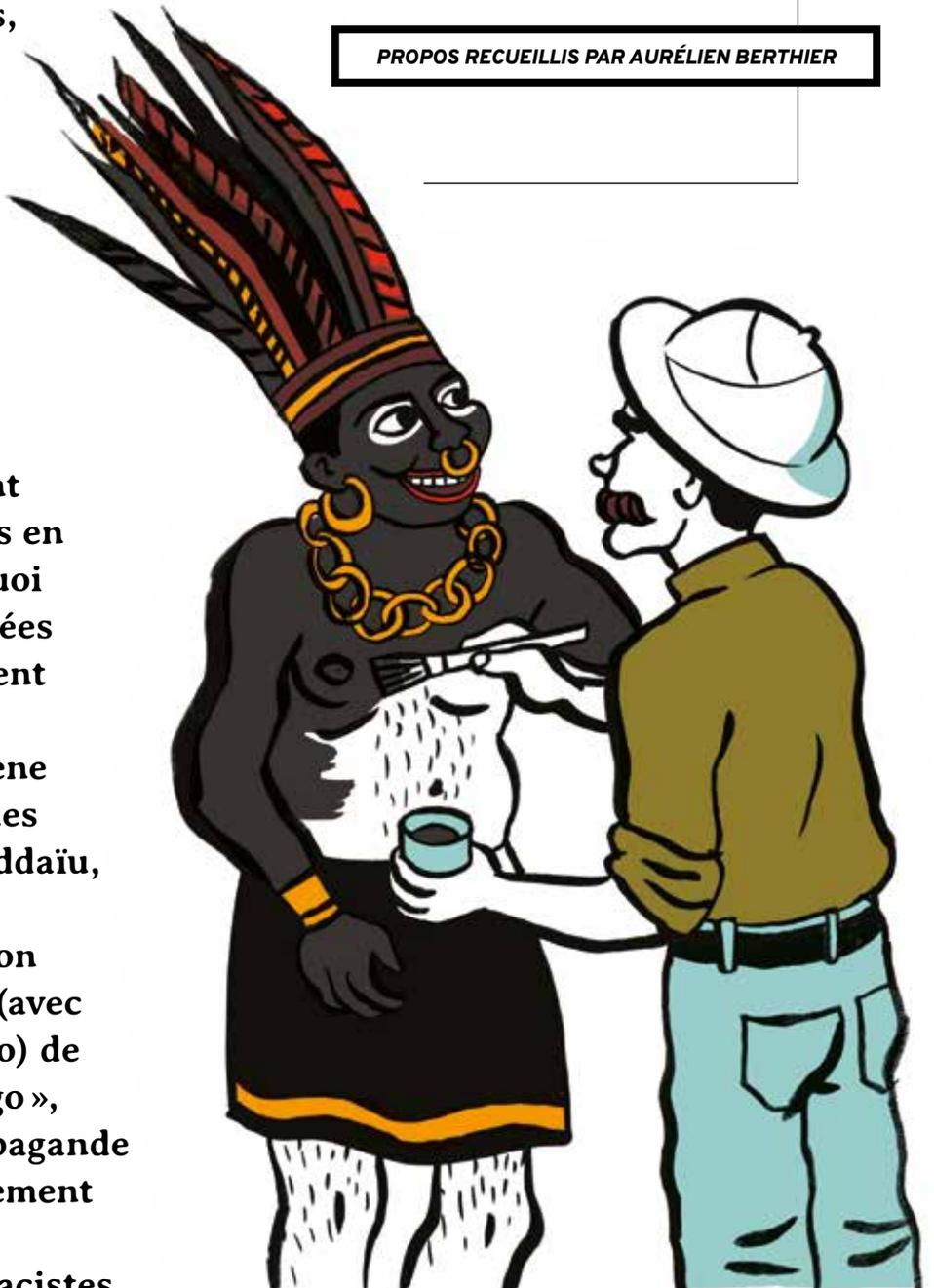
Aujourd'hui, des groupes de femmes se rassemblent pour questionner cette organisation résolument patriarcale de notre folklore. Devront-elles s'imposer par la force? En recourant à la justice? Ou pouvons-nous espérer un sursaut des esprits? Le débat est posé, la question ne pourra plus être évitée, et il semble logique que les autorités locales y prennent aussi leur part de responsabilité.

1. Définition empruntée à l'article « Marches de l'Entre-Sambre-et-Meuse » sur Wikipédia.
2. Des notions empruntées à l'article « Tradition » sur Wikipédia.

Le folklore belge sous influence coloniale

PROPOS RECUEILLIS PAR AURÉLIEN BERTHIER

Les « Noirauds » bruxellois, la « sortie des Nègres » de la Ducasse des Culants à Deux-Acren, le Sauvage d'Ath, sans compter en Flandre, les chars antisémites et racistes d'Alost, ou, dans un autre registre, Zwarte Piet, les expressions racistes dans le folklore de Belgique sont nombreuses et peu remises en cause. Comment et pourquoi ces figures se sont immiscées dans le folklore. Et comment arriver à s'en départir ? Exploration d'un phénomène aux racines sociohistoriques profondes avec Julien Truddaïu, chargé de projets à l'ONG Coopération par l'Éducation et la Culture et co-auteur (avec l'historien Elikia M'Bokolo) de « Notre Congo / Onze Kongo », ouvrage consacré à la propagande coloniale belge, qui a justement participé à structurer ces expressions folkloriques racistes.



Comment se fait-il que des expressions racistes se retrouvent dans le folklore belge ?

Ces expressions ont une filiation historique assez identifiable. Si on prend par exemple les Noirauds à Bruxelles, ce groupe a été fondé en 1876, ce qui correspond à l'organisation de l'une des premières conférences géographiques de Léopold II à Bruxelles qui avait pour but de rendre compte des « explorations » des hommes de Léopold II en Afrique notamment Stanley et de préparer les arguments de la conférence de Berlin. L'existence même de ce groupe s'inscrit dans l'histoire coloniale belge. Ils sont grimés en « notables congolais » (veste queue-de-pie noire, pantalons bouffants de couleur vive, breloques clinquantes). C'est comme ça qu'on appelait des chefs communautaires avec qui Stanley avait signé des soi-disant traités d'allégeance, et qu'il avait en fait purement et simplement spoliés. Le blackface saute évidemment aux yeux. Le terme « Noiraud » lui-même pose problème puisqu'il est aussi péjoratif et raciste que celui de « nègre » et se réfère à des théories racialisante et suprémaciste.

Suite à l'interpellation d'associations il y a quelques années, les Noirauds ont fait évoluer leur grimage avec les couleurs du drapeau belge à la place du seul noir, tant mieux. Mais ils conservent encore des éléments symboliques racistes qu'il faut combattre dont le déguisement du Manneken-Pis en caricature du bon sauvage de l'époque coloniale ou une « tête de nègre » très stéréotypée et affublée d'un anneau nasal brandie sur une pique.

C'est révélateur de plusieurs problèmes. D'abord, de la non-déconstruction des stéréotypes hérités de la propagande coloniale. L'histoire coloniale a duré environ 100 ans (si tenté qu'elle se soit arrêtée), période pendant laquelle on a bourré le crâne des Belges jusqu'à ce que ceux-ci et celles-ci croient vraiment ce qu'on leur racontait : le Noir est polygame, le Noir est paresseux, il a un don pour le sport, il a un don pour la musique, etc.

Ensuite, outre cet héritage, on a aussi affaire à une banalisation du racisme en Belgique en raison d'une loi contre le racisme in fine complètement vide en termes de sanctions puisque la définition juridique de l'acte raciste est extrêmement restrictive. C'est particulièrement clair vis-à-vis des chars antisémites et négrophobes à Alost, dans une ville politiquement très à droite et où les digues retenant les discours racistes ont été rompues. Les autorités ont même défendu leur cas auprès de l'Unesco en mettant en avant la liberté d'expression... [La ville a depuis décidé de retirer elle-même son carnaval de la liste de l'Unesco, anticipant la sanction. NDLR]. Ce déni de racisme ne changera pas tant qu'on n'aura pas une vraie loi antiraciste qui aura les moyens de sanctionner correctement ce genre d'acte ou de paroles. Et leurs condamnations systématiques par la classe politique qui, sur Alost, a apparemment choisi le silence radio.

Elikia M'Bokolo et Julien Truddaïu
Notre Congo/Onze Kongo :
la propagande coloniale belge dévoilée
Coopération Education Culture, 2018

Et enfin, on a un racisme structurel, avec des discriminations à tous les étages qu'elles soient dans les représentations publiques ou qu'elles soient dans les sphères privées. Les afrodescendants sont les plus touchés des minorités dans l'accès à l'emploi et au logement. Et ce sur ce quoi ils sont discriminés, c'est sur base de leurs représentations qui proviennent justement des stéréotypes coloniaux développés par la propagande.

Qu'est-ce qui fait que la figure du sauvage d'Ath est raciste et coloniale ?

L'histoire de ce sauvage trouve sa source dans une espèce de mythe qui ressemble très fort à des légendes coloniales et dans les représentations qu'on avait des Africain-es. C'est un sauvage qui est enchaîné et qui brise ses chaînes. Ce qui semble d'ailleurs renvoyer à l'alibi de la colonisation proposé à la conférence de Berlin : pourquoi est-ce qu'on va au Congo ? Pas du tout pour exploiter les matières premières, mais parce que nous allons sortir ces pauvres gens de l'esclavage nous dit-on ! Cette allégorie n'est pas forcément comprise des gens participant au folklore qui se disent qu'au contraire, si le Sauvage brise ses chaînes, c'est que c'est un homme libre. Libre certes, mais dont la source se trouve sans dans la colonisation. Et personnage qui est toujours infériorisé par rapport à ceux qui l'entourent. D'où une représentation qui est dégradante : même s'il est acclamé par l'ensemble de sa ville, cela reste un gars qui est enchaîné, et habillé étrangement. Et qui plus est, c'est un blackface, c'est-à-dire une personne qui se déguise en noir, ce qui est inacceptable.

L'historien officiel de la ville d'Ath ne dit pas autre chose. Il reconnaît volontiers l'origine coloniale de cette figure, mais, et c'est pervers, tente ensuite de la défendre en affirmant que les gens ne font justement aujourd'hui plus le lien avec cette histoire coloniale. Or, évidemment que tout ça est inconscient pour la plupart de gens ! Là où c'est gravissime, c'est qu'on a affaire à des historien-es qui ont normalement des compétences pour analyser ce genre de choses et qui ne sont pas présentes pour remettre en question ce folklore !

Que peut-on faire face à ces figures racistes ? Et quelle stratégie est la plus pertinente sur cette question épidermique ?

Tant qu'on ne sortira pas de représentations culturelles stéréotypées, de ces dominations, de ces privilèges instaurés sous la période coloniale et qui ont perduré ensuite, on n'arrivera à rien. L'enjeu, énorme et compliqué, c'est d'arriver à faire comprendre à l'ensemble des personnes qui prennent part à ce folklore ou le regardent pourquoi ces représentations et pratiques sont négrophobes. Pourquoi il y a un lien avec les discriminations. Et pourquoi il existe un lien avec la colonisation.

Et je pense qu'on ne remettra pas en question ce folklore en ayant des attitudes frontales, du moins en première stratégie. Malheureusement, nous sommes



en minorité. C'est pourquoi il faut essayer de trouver d'autres voies de lutte pour que les gens ne se braquent pas a priori. Et pour que les politiques embrayent sur ces problématiques. Nous sommes plusieurs associations à se dire qu'il faut stratégiquement essayer d'abord de discuter avec les responsables c'est-à-dire les historiens de la ville, le bourgmestre, le collège échevinal, mais aussi les organisations qui financent les carnivals. On espère ainsi passer d'une minorité à un groupe beaucoup plus large qui soit capable d'aller dire aux mandataires politiques « maintenant, ça suffit ! », et exiger un plan national contre le racisme, des heures d'histoire sur l'histoire coloniale, mais aussi l'histoire du continent africain, et réclamer d'arrêter avec ce folklore raciste et les blackface.

Par ailleurs, nous avons pris aussi conscience que pour bouger les responsables politiques sur ces questions, les acteurs de la société civile sont souvent obligés d'aller interpeler les instances internationales pour qu'elles exercent à leur tour une pression sur la Belgique. C'est le cas pour Alost mais aussi pour Ath où des associations sont allées voir les instances onusiennes. Il semble que c'est seulement à partir de là qu'un débat national arrive enfin à émerger et que les gens se posent des questions.

Cela semble devenir assez rapidement impossible d'évoquer la possibilité de faire évoluer les facettes racistes de leurs traditions avec les carnavalier-ères ou les organisateur-trices, pourquoi est-ce aussi délicat ?

On a affaire à des personnes qui tiennent à leur folklore et y participent souvent depuis leur enfance. Elles travaillent depuis un an sur leur char ou leurs costumes. Si on vient trois semaines avant en criant sur tous les toits que ce qu'elles font, c'est raciste – même si évidemment ça l'est – on risque fort de se heurter à un mur. Car la plupart des gens ne font pas le lien avec le temps colonial et donc n'y voient aucun problème. Pas étonnant dans le contexte belge où seules deux heures d'enseignement dans tout un cursus scolaire (et encore, quand on a le temps) seront consacrées à l'histoire coloniale ! Si les gens sont peu interpellés, il y a peu de chance qu'ils réfléchissent par eux-mêmes sur ces questions. Il faut donc ouvrir un dialogue de longue haleine avec eux sur la colonialité de notre culture aujourd'hui, tout en évitant les altercations ségrégantes qui n'amènent que des réponses primaires. Quitte à passer à une autre méthode si les gens restent vraiment sourds à toute argumentation.

Si on peut être indulgent et patient pour les citoyen-nés lambda qui sont sous-informé-es, en revanche, on peut estimer incompréhensible des discours politiques, qui défendent coûte que coûte ces pans racistes du folklore. Car eux sont informés et conscients du racisme structurel. Et ils sont censés détenir les outils et le conseil scientifique pour faire le lien entre ces représentations, carnavalesques ou folkloriques, et les discriminations. Ils ont cette responsabilité d'aller de l'avant et de sortir des considérations électoralistes

Y a-t-il à l'égard du folklore raciste une spécificité en Belgique par rapport aux autres anciens empires coloniaux ?

En Belgique, à chaque fois qu'on a des vieilles représentations concernant les personnes afrodescendantes dites « africaines », elles trouvent leur source à 80 % dans l'histoire coloniale. Pourquoi ? Parce que jusque 1960, la présence noire sur le territoire de la métropole belge est presque inexistante, contrairement à d'autres empires comme l'Angleterre ou la France qui ont accueilli très tôt sur leur territoire des étudiants issus des pays colonisés – dans le but de former une élite maniable pour continuer à dominer. Dès lors, les représentations des Noirs à disposition en Belgique provenaient essentiellement de la colonisation. La Belgique a toujours eu peur du métissage. Une peur que l'on retrouve inscrite aussi profondément dans ces folklores exotisants et racistes qui semblent être les seules démonstrations de la culture africaine qu'on a gardées et qui sont devenues à un moment la représentation de l'Autre au sens large.

Car on peut établir un lien entre la propagande coloniale et l'identité nationale belge qui va se construire en même temps qu'elle construit le regard sur l'Autre. N'oublions pas que quand démarre la colonisation, en 1885, la Belgique, très jeune n'a pas d'identité nationale très définie. Dans la propagande coloniale, le Belge colonisant, le colonisateur, ce n'est ni un Flamand, ni un Wallon, ni un Bruxellois, c'est un Blanc, un Blanc qui s'oppose, dans les représentations, au Noir. Cette identité nationale belge ainsi permise et fortifiée par la colonisation est évidemment fragile. Et ce n'est pas un hasard si dès la fin de la colonisation, les premières tensions communautaires entre Flamands et francophones émergent. Tout ça s'exprime en creux derrière le folklore.

Est-ce qu'il y a eu moins de travail de déconstruction de la propagande coloniale qu'ailleurs ?

En fait, la propagande coloniale a concerné proportionnellement beaucoup plus de monde en Belgique. Et à ça il faut rajouter une dimension affective très importante puisque 2/3 des familles belges seraient directement concernées par la colonisation. Cela amène un sentiment fébrile parce qu'on n'a pas envie que grand-père soit un salaud. On a à peu près le même affect sur le folklore, un mélange de fierté et de nécessité de défendre la chose alors qu'en même temps, on sent bien que tout cela ne va pas. Il faut donc déculpabiliser les enfants ou petits-enfants de ceux qui ont participé à la colonisation : ils n'ont rien à voir avec la colonisation en elle-même. Mais ils ont à voir par contre avec ses conséquences actuelles. C'est pourquoi il faut les amener à prendre conscience que ce qu'on a fait gober à ses grands-parents a des conséquences aujourd'hui sur l'organisation de la société belge, sur le racisme structurel et sur les discriminations. Le travail est immense ! Ce folklore, c'est la face émergée de l'iceberg. Derrière cette remise en cause du folklore raciste issu de la colonisation et les réactions que ces interpellations suscitent, on touche en effet rapidement à des phénomènes beaucoup plus profonds et larges qui indiquent toute l'ampleur du travail à mener pour décoloniser les esprits en Belgique.

La baudruche carnavalesque

Même si les carnivals peuvent encore être (ou redevenir) sauvages et politiques, les carnivals institutionnels, quant à eux, sont si bien englués dans l'époque que ces fêtes « collectives » paraissent bien n'être plus que de grands exercices cathartiques fort commodes pour les instances de domination: plus dures sont les gueules de bois, plus les puissants dorment en paix.

PAR JEAN-FRANÇOIS PONTÉGNIE

Dans notre monde globalisé, *l'ordre est requis* – et la violence contemporaine de ses affidés en témoigne – pour que se puisse accomplir le grand-cœur économique, basé sur une division du travail de plus en plus poussée et sur une atomisation jamais achevée de la société, dont les membres sont censés être tout entiers consacrés à la recherche égoïste de la maximisation de leur profit ou de leur plaisir.

Il est donc assez tentant de prêter une *fonction spécifique* aux fêtes collectives qui favoriseraient une *« véritable affirmation d'existence du collectif pour lui-même »*. Pour Durkheim¹, par ce rite *« le groupe ranime périodiquement le sentiment qu'il a de lui-même et de son unité; en même temps, les individus sont réaffirmés dans leur nature d'êtres sociaux »*. Et c'est d'ailleurs pourquoi c'est en lui-même et par lui-même que le rassemblement de la communauté engendrerait l'exaltation collective. Pour Freud cependant, *« l'exaltation festive ne peut naître que de la transgression des interdits; de l'excès que la fête autorise »*².

On oppose d'ordinaire ces deux conceptions – l'exaltation est endogène / elle naît de la transgression – qui, en réalité, se complètent fort bien, dans la mesure où la fête, au sens où la considèrent ses approches classiques, serait une réaction tout à la fois contre l'atomisation des relations sociales et contre l'ordre garant de la bonne marche productive. Mais, en dehors des fêtes « sauvages » – ces « poèmes de la révolte » – que restait-il de ces bonnes intentions dans les fêtes ritualisées, institutionnalisées – on songe à Notting Hill, *« initié à la fin des années cinquante par la communauté trinitadienne de Notting Hill [...] qui fut longtemps discrédité par les autorités et les médias, et qui est célébré aujourd'hui pour son potentiel économique et créatif »*³ ?

GESTION DES TRANSGRESSIONS

Pour le dire trivialement: on peut savoir où commence, mais pas forcément où s'arrête l'économie transgressive que génère ou permet la fête collective carnavalesque. Divers mécanismes tendent donc à canaliser les transgressions.

On repèrera tout d'abord l'imposition du respect de la tradition. Pour prendre l'exemple binchois, inscrit sur la liste du Patrimoine culturel immatériel de l'humanité, un contrôle social extrêmement puissant s'exerce pour que soient respectées la foule de règles rituelles ainsi que les hiérarchies qui prévalent entre compagnies et groupes officiels.

Il n'en reste pas moins que des milliers de personnes participent aux festivités, dont, outre les habitants, de nombreux étudiants, équipés de leurs oripeaux de « guindaille » et les touristes. La gestion de ces éléments extérieurs aux corps carnavalesques constitués est essentiellement assurée par les forces de l'ordre, dans un souci qui mêle la volonté d'assurer le bon déroulement des rituels, la réputation du carnaval – source importante de revenus et de capitaux culturels et politiques – et une certaine bienveillance liée au rituel transgressif.

Dès lors, quel que soit le carnaval institutionnel envisagé, on retiendra qu'il n'est guère possible de procéder à son organisation sans que s'instaure une étroite collaboration entre les forces de l'ordre, les organisateurs et les autorités publiques qui, ensemble – par le maintien de l'ordre, par la codification plus ou moins poussée des événements, par le discours politico-culturel... – veillent à canaliser l'effervescence.

Constat qui tend à mettre à mal ou, au moins, à fortement minimiser, la puissance transgressive de l'événement.

CARNAVAL ET INDIVIDUALISME NÉO-LIBÉRAL

Il est d'ordinaire admis que, puisque tous sont conviés à une activité collective, à un processus fusionnel, l'individu est *« arraché à sa vie privée pour être totalement voué à une pratique collective »*⁴. Il ne paraît pas inutile de revenir sur cette perception accréditée par nombre d'auteurs. C'est que tout d'abord, on l'a vu, les carnivals sont structurés par des compagnies, des confréries, des sociétés, qui travaillent séparément, souvent même de façon concurrente – ainsi des diverses écoles de samba qui concourent à Rio et à la division des défilés en « blocs »

recoupant ou reproduisant les divisions sociales. À Binche, on constate même des heurts physiques entre sociétés de Gilles⁵. Le moment des danses et les défilés, fortement ritualisés, tend à invisibiliser ce travail concurrentiel effectué en amont de la parenthèse carnavalesque.

Ensuite, la façon de « faire la fête » a profondément changé. Le carnaval « ne peut pas se passer de l'adhésion et de la participation de ses destinataires, il manque sa mission s'il se donne comme un spectacle qui maintient son public dans l'extériorité⁶ ». La fête serait donc censée produire un brassage unanimiste entre les milliers de badauds, de fêtards et les quelques centaines ou milliers de personnes – selon l'ampleur de l'organisation – rassemblées en associations diverses. Or, observe Pierre Mayol, nous sommes dans « une société fragmentée » où prédomine la dissémination individuelle au détriment des célébrations collectives : « les "fêtards" s'amusent chacun de leur côté ». Cette tendance, intimement liée au régime néo-libéral – et même voulue par lui – « se retourne surtout contre les fêtes collectives de la Cité » qui ne s'avèrent plus nécessaires « pour célébrer le culte de sa propre identité ou de sa communauté d'origine (qu'elle soit généralisée, régionale, ethnique, etc.)⁷ ».

DÉMOBILISATION ET CATHARSIS

Il est de toute évidence impossible d'opérer à l'échelle mondiale un décompte même approximatif du nombre de personnes qu'implique la préparation d'un carnaval. Mais, on imagine assez facilement la fantastique quantité d'énergie engloutie pendant des mois et des mois pour que réussisse une fête de deux ou trois jours. Et l'on s'interroge donc sur le sens de l'affaire.

Certes, les discours auto-justificatifs fleurissent, qui nous paraissent pouvoir être répartis en deux grandes catégories : le carnaval fabriquerait du lien social et un enracinement local – tous deux forcément bienvenus – et il permettrait de faire passer des messages politiques.

À ce dernier égard, le carnaval serait ainsi « un moment où le peuple exerce sa citoyenneté et prend part aux grands

débats d'une façon détournée. Il a, en particulier à Rio, toujours été le reflet des tensions politiques⁸ ». Le carnaval de Rio 2019, qui suivait de près l'élection du sinistre Jair Bolsonaro, a dès lors été scruté de près. Et, rapporte-t-on dans le Monde par exemple, alors que « l'on pensait l'irrévérence carnavalesque enfouie sous les logos des sponsors », ce fut « un carnaval engagé contre le président Bolsonaro », qui mit « en valeur les femmes, les Noirs et les Indiens » et durant lequel furent utilisés des « déguisements pour défendre l'environnement, les Indiens et les minorités sexuelles ». Mais ensuite ?

On ne peut à l'évidence explorer ici ce que recouvrirait le syntagme « lien social ». Il nous apparaît néanmoins que l'on peut suivre Serge Paugam quand il affirme que « son usage courant peut être considéré comme l'expression d'une interrogation sur ce qui peut faire encore société dans un monde où la progression de l'individualisme apparaît comme inéluctable⁹ » : en d'autres termes, le carnaval répondrait à sa façon à cette interrogation, sans que soit particulièrement apporté de sens à cette notion floue qu'on « peut définir comme l'ensemble des relations personnelles, des normes, des valeurs et des règles communes qui relient les individus¹⁰ ». Foin donc dans l'affaire des antagonismes politiques qui structurent la vie sociale. Mais à quoi peut bien servir un « lien social » s'il n'est pas orienté vers un but politique, au sens large ?

Enfin, le maître-mot du discours rationalisant les carnivals est l'« identité » locale, régionale, etc. qui se trouverait collectivement réaffirmée dans le processus carnavalesque. On s'avance ici en terrain miné : quoique que l'on ne puisse nier que le sentiment d'appartenance soit constitutif de la construction de l'individu, nul n'ignore non plus de quels discours fascisants le terme est investi, ou même plus simplement que sont, comme le chante Brassens, insupportables les « imbéciles heureux qui sont nés quelque part » et qui « quand sonne le tocsin sur leur bonheur précaire, contre les étrangers tous plus ou moins barbares, sortent de leur trou pour mourir à la guerre ». En ces temps de Nouveau Régime Climatique, selon l'expression de Bruno Latour, où la fuite sans fin vers une mondialisation

non seulement inaccessible mais mortifère rend désirable un retour au local, il conviendrait cependant de repenser celui-ci, en profondeur, afin d'éviter de tomber dans le piège que nous tend ce concept quand il « promet tradition, protection, identité et certitude à l'intérieur de frontières nationales ou ethniques¹¹ ».

QUE RESTE-T-IL ?

Il n'existe guère de raisons que le carnaval comme institution échappe à l'époque. On peut rêver à un passé enfui et largement fantasmé, il reste qu'aujourd'hui les carnivals sont le lieu des marques et logos – « sponsoring » oblige. Les quelques expressions politiques quant à elles, faute d'être structurées, s'évaporent dans les limbes, où elles ne gênent guère les politiciens. Ce dont témoigne le silence de Jair Bolsonaro, d'ordinaire fort porté à la vitupération, pendant le Carnaval de Rio. À l'autocrate brésilien comme aux autres, il n'a pas échappé qu'une soupe est nécessaire. Car aucun contenant, notamment populaire, n'est capable d'endurer d'innombrables montées de pression sans exploser. Reste donc du carnaval officiel un grand moment cathartique qui présente l'avantage supplémentaire de longtemps mobiliser des énergies associatives pour des plumes plutôt que des révoltes.

1. Les formes élémentaires de la vie religieuse, E. Durkheim, PUF, 1998 (cité par Nicolas Righi dans *Un objet pour tous : la fête*. www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2002-2-page-149.htm
2. Cité par M. Ozouf, *La fête révolutionnaire, 1789-1799*. Paris, Gallimard, 1976
3. *Un objet pour tous : la fête*. Op. cit.
4. *Un objet pour tous : la fête*. Op. cit.
5. *Formes rituelles et comportementales dans la fête populaire. Le carnaval de Binche comme exemple type*, Albert Piette. www.jstor.org/stable/40463370
6. *Un objet pour tous : la fête*. Op. cit.
7. *La fête comme « fêtes »*, Pierre Mayol. www.persee.fr/doc/agora_1268-5666_1997_num_7_1_1526
8. Luiz Antonio Simas, historien, cité dans « C'est un moment propice pour la politique : un carnaval de Rio engagé contre le président Bolsonaro », Noémie Bonnin & Anne Vigna (Radio France). www.francetvinfo.fr/monde/bresil/c-est-un-moment-propice-pour-la-politique-un-carnaval-de-rio-engage-contre-le-president-bolsonaro_3214513.html
9. *Le lien social : entretien avec Serge Paugam*. ses.ens-lyon.fr/articles/le-lien-social-entretien-avec-serge-paugam-158136
10. Ibid.
11. *Où atterrir ? Comment s'orienter en politique*, Bruno Latour, La Découverte, 2018

BLODWENN MAUFFRET

PROPOS RECUEILLIS PAR AURÉLIEN BERTHIER

Le carnaval, espace de création et outil de lutte

Docteure en étude théâtrale, Blodwenn Mauffret étudie le carnaval alternatif de Rennes, exemple de carnaval qui s'est recréé en mélangeant revendications politiques, fête et formes de dérision. Elle est aussi l'auteurice de l'ouvrage « Le carnaval de Cayenne : esthétiques et subversion ». Elle répond ici à nos questions concernant les liens entre activisme politique et carnaval et sur ce qui fait de cette forme culturelle un lieu du faire politique.

De quelle manière un carnaval peut-il faire politique ?

D'un point de vue historique, le carnaval a déjà un sens politique puisqu'il est parti d'une fête qui devait saluer l'entrée en Carême pour devenir une fête qui s'opposait à ce Carême. Il devient ainsi, au 17^e siècle, un signe de débauche, d'orgie et d'exubérance contre tout ce qui était l'ordre du jeûne, de la pénitence mais aussi de l'austérité. En cela, il s'oppose à toutes formes de pouvoir qui offraient des conditions de vie austères. Également, on peut déceler, dans ces manifestations esthétiques historiques, le principe même de la dérision et du grotesque qui rabaisent toutes les formes d'autorité.



Par ailleurs, à partir du 19^e siècle, le carnaval a été réapproprié dans tous les espaces urbains par le pouvoir dominant, c'est-à-dire la bourgeoisie. Il lui permettait ainsi de parader, de réaffirmer ses normes et ses valeurs, de faire montre d'une cohésion sociale, d'affirmer son existence et sa force dans l'espace public.

Ensuite, le carnaval est politique de par son histoire coloniale. Par le biais de la réappropriation, il a permis à des cultures nouvelles, en particulier les cultures créoles, de se montrer dans l'espace public et d'exprimer tous les traumatismes historiques liés à l'émergence de cette culture.

Plus proche de nous, dans les carnivals contemporains, on peut voir que le carnaval est réapproprié au sein des manifestations politiques. Une forme, qu'on appelle aujourd'hui « artivisme », reprend les principes de la dérision et du grotesque, qui avaient émergé au Moyen Âge et sous la Renaissance et permettaient de mettre en dérision le pouvoir. De plus, à l'instar de la bourgeoisie du 19^e siècle, cette réappropriation offre la possibilité d'exprimer une visibilité, une cohésion de groupe, un idéal qui parfois est souvent contre le pouvoir, un rêve de vie, une utopie.

Ces esthétiques carnavalesques sont aujourd'hui largement reprises dans les manifestations politiques car, indubitablement, on est dans une société de spectacle et c'est sur ce terrain-là que se jouent les rapports de pouvoir.

C'est-à-dire ?

Cette idée du recours au spectaculaire, c'est celle de supposer un impact plus important des messages sur le public d'un rassemblement politique par le biais du visuel et de la mise en scène. Les passant-es, qui suivent une manifestation, seront plus interpellés par des esthétiques carnavalesques (jeux théâtraux, masques, musiques, performances) que par une simple distribution de tracts ou par des slogans parfois inaudibles comme on le fait classiquement. Il est aujourd'hui plus aisé de faire passer des idées ou d'affirmer son existence par le biais du spectacle, plutôt que par le manifeste ou le tractage.

À ce sujet, on constate une large porosité qui va dans les deux sens : des formes carnavalesques intègrent des manifestations politiques tandis que des revendications politiques émergent dans certains carnivals...

Beaucoup de carnivals actuels comme celui de Rennes ressemblent en effet à ces réappropriations carnavalesques qui se déroulent au sein de manifestations politiques. Par exemple, lors des mobilisations contre l'aéroport de Notre-Dame-des-Landes, un défilé-carnaval a été organisé par les opposants à ce projet à Rennes en février 2016. Il a permis de tourner en dérision Manuel Valls – alors Premier ministre, ou tout ce qui était lié à ce grand projet inutile et a pris à parti le concessionnaire de ce projet scandant notamment : « Vinci, dégage, résistance et sabotage ! ».

Il a aussi permis de mettre en avant les principes écologiques revendiqués. On pouvait ainsi observer beaucoup de masques d'animaux et de slogans autour de la protection de cette zone. Des projets politiques étaient visibles également dans le scénario lui-même, dans la mise en scène du carnaval : la gratuité du banquet, l'utilisation de matériaux renouvelables écologiques, l'échange politique autour de table de presse.

Est-ce qu'on a assisté à une espèce de domestication du carnaval ou un embourgeoisement qui tente de le rendre inoffensif ou d'en faire un simple spectacle ?

En effet, partir du 19^e siècle, on a assisté à un embourgeoisement du carnaval, notamment dans les deux carnivals les plus en vogue en France – Nice et Paris – que les autres villes ont ensuite pris comme modèles. Pour les autorités, l'objectif était de policer le carnaval, d'essayer d'en enlever tout le caractère dérisoire, le grotesque et tout ce qui était lié à la souillure. Ainsi, le jet d'œuf pourri et de farine ont été remplacé par les jets de bonbons qui aujourd'hui sont devenus des jets de confettis. Le rabaissement au bas corporel et à la matière a progressivement disparu, en particulier au sein des carnivals urbains, tous les jeux qui étaient liés aux pets par exemple ont été évincés. Au sein des archives du 19^e siècle, on peut constater

la présence d'arrêtés municipaux qui interdisent le port du bâton, du masque à partir d'une certaine heure, etc. Il y avait une réelle volonté d'enlever tout le caractère violent de la dérision, celui-là même qui permettait de mettre à bas le pouvoir. Cet embourgeoisement est encore visible dans des carnivals urbains ou semi-urbains avec cette esthétique de parade, de chars. On est assez loin de la subversion mais plutôt dans l'idée de réaffirmer un groupe, de réaffirmer des valeurs et des normes.

Le carnaval mainstream contemporain n'est-il devenu qu'une simple attraction touristique, un simple spectacle ?

C'est vrai que, pour prendre un exemple, le carnaval de Guyane a vu son carnaval se transformer pour plusieurs raisons, dont notamment la volonté de renforcer ses capacités d'attrait touristique. Les carnivals les plus spectaculaires esthétiquement parlant comme le carnaval du Brésil, et en particulier celui de Rio, ont tendance à influencer énormément de carnivals dans le sens d'un spectacle très touristique. Dans le même temps, ce carnaval de Rio influence aussi les manifestations politiques et les carnivals alternatifs. On constate une espèce d'homogénéité d'une esthétique liée à la batucada qu'on retrouve à la fois dans des manifestations politiques, des rassemblements pour le climat, des carnivals mainstream ou des carnivals pour enfants. Néanmoins disons que c'est au cas par cas, je ne pourrais pas généraliser et dire que tous les carnivals mainstream sont devenus « touristique » dans le sens péjoratif du terme.

« Il est aujourd'hui plus aisé de faire passer des idées ou d'affirmer son existence par le biais du spectacle, plutôt que par le manifeste ou le tractage. »



Et pourquoi cette recrudescence de ces nouveaux carnivals qui renouent avec ou réinventent des traditions carnavalesques qui avaient presque disparu ?

On assiste en effet depuis le début du 21^e siècle à une renaissance et un regain d'intérêt pour cette forme de carnaval qui était jusque-là en recul constant. Pourquoi exactement cette renaissance ? Difficile à dire mais on peut faire l'hypothèse que dans une société de spectacle comme la nôtre, il devient nécessaire de renouer avec une certaine cohésion sociale qui est très virtualisée aujourd'hui.

Toujours est-il qu'un grand besoin de carnaval s'exprime. Il peut emprunter différentes formes suivant les espaces où il renait. Quelquefois, il s'agit de retrouver une tradition perdue, on est là dans quelque chose de plus réactionnaire. D'autre fois de recréer un mythe, on est alors plus dans l'idée de de renouer avec l'esprit des carnivals ruraux. D'autre fois encore, comme à Rennes, il s'agit de mettre en scène une volonté de dérision, d'égalité et de s'affranchir de tous les points de vue prédominant sur le monde.

Beaucoup de protagonistes des carnivals alternatifs ont aussi un ancrage militant...

À Rennes, ceux qui ont remis le carnaval au goût du jour au début du 21^e siècle sont des individus issus de collectifs artistiques et alternatifs avec, parfois, un ancrage dans la culture anarcho-punk, ou encore issus d'associations qui veulent promouvoir ou redynamiser des quartiers populaires. Ces personnes se sont fédérées afin d'organiser le carnaval rennais au sein du collectif « Mardi du gras jour férié ». L'idée c'est vraiment celle d'une prise du pouvoir par le peuple de l'espace public, de se rendre visible par la créativité, la prise de parole et puis de rire de tout ça en utilisant largement la dérision. Ainsi, ils ont lancé une pétition en ligne qui souhaite « remettre la France au carnaval » comme on avait voulu, à droite de l'échiquier politique, « remettre la France au travail »... Ils ont aussi développé des happenings qui dénoncent le pouvoir au sein d'instances dramaturgiques. Par exemple en organisant une queue extrêmement longue devant un Pôle emploi ou une séance de rire collectif devant de l'art « content pour rien ». Cette année, en réaction à la surveillance sur internet et dans l'espace public, ils ont mené toute une réflexion pour concevoir des costumes et maquillage en noir et blanc et en trompe-l'œil qui rendent impossible l'identification et permettent de déjouer les algorithmes de reconnaissances faciales et, partant, le fichage. Il s'agissait d'un projet artistique soutenu par le collectif d'artistes Vivarium et en même temps politique qui a pu émerger au sein du carnaval et qui montre que celui-ci peut jouer comme espace de création et d'outil de lutte.

Blodwenn Mauffret
Le carnaval de Cayenne : esthétiques et subversion
Editions Musée du Carnaval et du Masque de Binche, 2019

Le carnaval a lieu dans la rue, dans la ville qui est aujourd'hui fortement privatisée, marchandisée, néolibéralisée. Est-ce que dans les carnivals, en particulier alternatifs, il y a cette idée de reprendre l'espace public, notamment en ne demandant aucune autorisation pour faire carnaval ?

Aujourd'hui, en France, on ne peut pas manifester sans autorisation de la Préfecture ou de la mairie. Même pour le carnaval, alors que pendant longtemps, on n'avait pas d'autorisation préalable à avoir pour le jour du Mardi gras. À Rennes, *Mardi gras jour férié* tente par exemple de revenir à un instant où enfin on a le droit de prendre possession de l'espace public sans autorisation préalable et justement de se moquer de ces autorisations, et du pouvoir.

Vous avez travaillé sur le carnaval de Cayenne, qu'est-ce que le carnaval dans les pays colonisés ou anciennement colonisés peut permettre ou a pu permettre dans l'affirmation, la réappropriation son identité pour des populations dominées, colonisées, acculturées ?

Tout d'abord, il y a cette idée de visibilité dans l'espace public qui participe à la subversion du carnaval. Ensuite, il y a la possibilité d'exprimer une culture émergente par le biais du masque. Ainsi, le carnaval permet de mettre en avant des figures qui évoquent des légendes créoles comme le Zombi baré yo – des sortes de zombies, tout vêtus et cagoulés de blanc, qui encerclent les spectateurs –, Sousouris, sortes de chauve-souris noires et rouges qui cherchent à attraper et chatouiller les badauds, ou encore les Djables ou Ladjablès, pleureuses qui apparaissent le jour du mercredi des cendres et cherchent à entraîner les maris infidèles vers l'enfer...

Et puis il y a aussi l'expression de toute l'histoire coloniale et de sa violence, notamment avec les Nègmarons (esclaves qui ont marronné c'est-à-dire qui ont fui l'esclavage pour recréer une société dans un milieu hostile, la forêt amazonienne, le fleuve, les montagnes), les Coupeuses de canne ou les Vidangeurs qui rappellent le bagne en Guyane.



Ainsi, le carnaval permet de mettre en dérision les rapports de force de colonisation et d'esclavage qui ont existé, et qui existent encore, et qui sont à l'origine de cette culture nouvelle.

DaarDaar, le Courrier international belge

Joyce Azar est Journaliste à la VRT. Chroniqueuse à la RTBF chaque mercredi et au magazine Le Vif, elle est aussi responsable éditoriale du site francophone DaarDaar www.daardaar.be. Au quotidien, elle sélectionne le meilleur cru de la presse néerlandophone pour les francophones. Il s'agit d'une initiative citoyenne gratuite qui permet à celles et ceux qui ne maîtrisent pas le néerlandais de prendre le pouls de ce qui se dit et s'écrit au Nord du pays.

Vous êtes la co-fondatrice et rédactrice en chef de DaarDaar, comment est venue l'idée de créer ce site d'info ? C'était une manière de répondre aux nombreux francophones qui ne lisent pas la presse néerlandophone ? Il y avait une demande ?

L'idée est venue du politologue français Vincent Laborderie, qui ne fait aujourd'hui plus partie de l'équipe. Ne comprenant pas le néerlandais, il s'est demandé s'il existait en Belgique un équivalent du « Courrier international » au niveau national. Face à l'absence de ce genre de média, il a contacté David Charlier ainsi que moi-même, et nous avons décidé de lancer le projet ensemble. DaarDaar est effectivement un média qui rend la presse flamande accessible au public francophone. Si l'existence d'une demande n'a pas officiellement été mesurée par une enquête, elle a été confirmée par le succès de DaarDaar dès son lancement.

Depuis combien de temps existe DaarDaar ?

DaarDaar existe depuis mai 2015. Au fil du temps, notre équipe s'est agrandie. Nous sommes aujourd'hui dix personnes à travailler totalement bénévolement pour ce projet qui nous tient à cœur. Nous payons toutefois les traducteurs et les droits d'auteur qui sont très onéreux. Pour ce faire, nous avons obtenu quelques subsides, et recevons encore régulièrement des dons de nos généreux lecteurs.

Comment faites-vous la sélection des articles à traduire ?

Tous les jours, je consulte les sept grands quotidiens du nord du pays (*De Standaard, De Morgen, Het Laatste Nieuws, De Tijd, Het Nieuwsblad, Gazet van Antwerpen et Het Belang van Limburg*). Je regarde également les sites internet d'info, comme VRT NWS, NewsMonkey, Bruzz, ou encore les sites plus engagés (*MO** et *dewereldmorgen*, politiquement à gauche, et le *Doorbraak*, proche du mouvement flamand). Je sélectionne généralement un article dont le sujet n'a pas ou peu été traité en Belgique francophone, ou dont le traitement est différent. Je tente aussi, au fil de la semaine, de varier les thèmes, et de relayer le plus large panel de médias possible. J'opte par ailleurs très souvent pour des analyses de fond ou des éditoriaux qui permettent de relater une info tout en exprimant une opinion ou une vision venue du Nord. Pour ce qui est des sujets non relayés par la presse francophone, il s'agit de sujets typiquement flamands, comme par exemple la mauvaise santé économique de De Lijn, ou alors l'un ou l'autre fait de société, ou encore une campagne intéressante, un fait culturel ou médiatique... Pour ce qui relève des thèmes abordés différemment que dans les médias francophones, il s'agit souvent de sujets politiques. On citera par exemple la nomination de la Première ministre MR, inconnue du public flamand, ou encore des opinions sur le nouveau gouvernement flamand, qui pointent parfois des éléments dont les journalistes francophones n'ont pas parlé.

Vous traduisez fidèlement les articles ou vous interprétez quelque peu leur contenu ?

Nous travaillons avec une équipe de traducteurs professionnels qui traduisent le texte le plus fidèlement possible, sans que la traduction ne soit pour autant littérale. Lorsque le sujet est peu ou pas connu en Belgique francophone, j'y ajoute généralement un encadré pour présenter le contexte au lecteur. La seule liberté que je prends par rapport à l'article source est le choix du titre, que je décide selon le contenu de l'article.

Il y a des sujets que vous choisissez de ne pas traiter ?

Aucune restriction n'existe concernant les sujets traités. En traduisant des textes du *Doorbraak*, nous proposons par exemple également des opinions nationalistes flamandes. L'unique limite que j'impose concerne les articles écrits par une personne d'extrême droite et/ou dont le contenu a un caractère raciste.

PROPOS RECUEILLIS PAR SABINE BEAUCAMP

La révolution, pas des savons !

«Zéro tampon, zéro déchet»,
«Zéro déchet dans ma cuisine»,
«10 gestes DIY qui font du bien
à la planète», «Mes kits make it»...
Les «petits gestes» ont le vent en
poupe. Il faut sauver la planète.
Mais le bicarbonate de soude et
le shampoing solide changeront-ils
le monde? Et à qui s'adresse
cette injonction? Décortiquons.

PAR SOPHIE FONDU

Dans une colocation, les femmes ont comme tâche fixe la confection des produits d'entretien et les hommes, la sortie hebdomadaire des poubelles ou le changement des ampoules. Dans un couple hétérosexuel, Billy paye les factures. Pendant ce temps, Maryse, elle, est bien déterminée à dégoter une nouvelle recette qui lui permettra d'utiliser les pelures de pommes de terre et les verts de poireau. Bien que le trait soit un tantinet forcé, ces schémas, vécus ou observés, font écho chez la plupart d'entre nous. Les femmes semblent se sentir plus concernées par l'impératif écologique. Et pourtant, ces «petits gestes» profiteront à tout le monde; Billy mangera la soupe de verts de poireau de Maryse et les hommes de la colocation se doucheront avec le savon des habitantes de la maison.

Ces différences ne sont pas dues à une raison biologique ou génétique justifiant un intérêt particulier pour les fanes de carottes et les cristaux de soude mais bien à la socialisation; nous n'avons pas toutes reçu les mêmes notions d'empathie. Les petites filles sont simplement beaucoup plus sensibilisées à *prendre soin*, d'elles, d'autrui et donc, de la planète.

De par cette socialisation, la charge environnementale repose essentiellement sur les femmes. Mais pourquoi se sentent-elles tant concernées par le sort de la planète? Pourquoi prennent-elles en charge les petits gestes au détriment de temps et d'esprit libres? Ont-elles raison de penser qu'elles sauveront le monde?

ESSENTIALISATION ET COMPLÉMENTARITÉ

«Le monde occidental a mis de côté des valeurs féminines – intériorité, intuition, intelligence du lien – et privilégié des dimensions masculines: action, raison, pouvoir. Les femmes ont un rôle à jouer dans la revalorisation du féminin dont notre société a besoin.» Cette injonction se construit main dans la main avec notre socialisation. Elle est lisible un peu partout sur le net et dans les magazines. Mais on la retrouve également dans des déclarations officielles comme le principe 20 de la Déclaration de Rio (1992) sur l'environnement et développement qui disait déjà: «Les femmes ont un rôle vital dans la gestion de l'environnement et le développement. Leur pleine participation est donc essentielle à la réalisation d'un développement durable.»



Le danger de ce discours pratiquement biologiste, c'est qu'il renforce la binarité, sous couvert, non pas d'inégalité mais de «complémentarité» entre hommes et femmes. Ces dernières prennent donc soin et évoluent dans l'espace privé. Dans cette optique, les pratiques «zéro-déchet» sont une énième façon d'invisibiliser les rapports de domination sans les remettre en question. Elles s'associent parfaitement avec un laïus genré qui assigne des rôles stéréotypés aux hommes et aux femmes. Il y a d'un côté, les «petits gestes» accaparés par les femmes: une lutte pacifiante et non-violente, une action douce qui appelle à faire paix et qui se passe donc, au sein de l'espace privé – or, non, on ne fait la pas la révolution quand on fait de la lessive maison. Et d'un autre côté, il y a des modes d'action combattifs, dans l'espace public, représentés par des hommes – les «petits gestes» vs les «grandes décisions» de nos institutions politiques gouvernées, essentiellement, par des hommes. Cette complémentarité ne semble pas bénéficier à tout le monde de la même manière mais soumet plutôt une moitié de la population à l'autre.

Et cette tendance est d'autant plus inquiétante qu'elle est soutenue et ancrée dans une veine «pop» d'un prétendu écoféminisme qui renvoie aux pratiques des sorcières et à la récupération d'autonomie: «C'est moi qui l'ai fait, je sais ce qu'il y a dedans, fuck le capitalisme et la surconsommation». Ce n'est pas l'écoféminisme qui est ici à bannir, mais bien ses versions simplistes et manichéennes. Car en plus de nier des années d'actions et de réflexions, cette résurgence exclusive se frotte dangereusement aux travers de l'essentialisation qui donc, renvoie les femmes dans leur cuisine et les hommes au combat.

SOBRIÉTÉ ET POUVOIR D'ACHAT

De plus, ces pratiques DIY ne sont-elles pas le glissement d'un mode de consommation vers un autre tout aussi identique? Si à la place d'acheter de la lessive liquide au supermarché, j'achetais, dans ce même supermarché, les produits qui me seraient nécessaires pour fabriquer cette lessive? Cette pratique, bien que stimulante et

empouvoirante n'en est pas moins néolibérale. Mon pouvoir d'action se trouve toujours dans mon pouvoir d'achat: je suis *consomm'actrice*. Je vais devoir réfléchir aux produits que j'achète, où je les achète, quand je les achète mais également faire un choix entre le magazine qui titre «25 tutos DIY des nécessaires de la salle de bain» et celui qui prône la sobriété «La maison minimaliste zéro-déchet». À la charge mentale s'ajoute donc la charge environnementale: chaque achat est conscientisé, réfléchi, évalué, pesé, emballé, transporté, préparé, utilisé, placé, responsabilisé...

«À la charge mentale s'ajoute la charge environnementale: chaque achat est conscientisé, réfléchi, évalué, pesé, emballé, transporté, préparé, utilisé, placé, responsabilisé...»

Le DIY est certes une prise d'autonomie mais essentiellement individuelle. Je gagne la sensation de ne plus avoir besoin de personne. Je suis autonome. À la fois sonnante tout comme le projet libéral, les petits gestes courent le risque de dépolitiser ceux qui s'en chargent. Et tandis que certains militent sur des combats concrets, d'autres, en l'occurrence, essentiellement des femmes, sont dans leur cuisine, expriment leurs talents, font des choix en s'emparant des petits gestes.

1. À ce sujet, un très bon article: www.slate.fr/story/180714/ecologie-feminisme-alienation-charge-morale
2. Oui, le paiement des factures et le changement des ampoules profitent à tout le monde aussi. Mais il est question ici de la charge environnementale et surtout, de dénoncer la répartition genrée des tâches, et donc de souhaiter que dans un futur idéal, ces dernières soient réparties de manière égales et non-genrées.
3. Source: www.lavie.fr/bien-etre/psycho/se-reconcilier-avec-sa-feminite-06-03-2018-88488_417.php
4. Source: www.un.org/french/events/rio92/aconf15126vollf.htm
5. Ces personnages politiques, plutôt blancs, et plutôt riches, nient leur responsabilités climatiques en pointant du doigt toute une série de personnes qui, pourtant, subissent plus que quiconque tous ces dérèglements.

ALORS QUOI?

Mais alors, qu'est-ce qu'on fait? Qu'est-ce qu'on met en place, collectivement, quand on a pris conscience que des discours essentialistes entourent ces pratiques zéro-déchet et que ces dernières sont réappropriées par la société capitaliste, celle-la même que l'on tente implicitement de combattre à travers nos petits gestes?

Faisons des savons si nous le voulons mais gardons à l'esprit que ces gestes quotidiens ne seront pas suffisants à faire tomber une société ancrée dans des valeurs patriarcales, capitalistes, racistes et classistes. Et toujours si nous le voulons, créons du collectif pour que ce dernier devienne lieu d'initiatives et d'actions dans l'espace public. Interpellons les pouvoirs publics, imaginons des alternatives à grande échelle. Et enfin, repensons la répartition des tâches sur tous les plans pour que chaque personne puisse disposer de son temps et de son énergie comme elle le souhaite.

D'un point de vue essentialiste, la combativité ne semblerait être l'apanage que des hommes et la responsabilité de créer une société meilleure, celui des femmes. C'est cette vision qui est à combattre; il faut anéantir l'essentialisation pour se réapproprier la combativité, détricoter toutes ces constructions sociales gluantes et poussiéreuses, et lutter, ensemble, sans dominer. La révolution ne doit pas être féminine, mais féministe.

- Rappelons ici que la notion collective d'«urgence» climatique n'en est une que depuis que l'Occident voit la saison des prunes un peu perturbées mais, en réalité, il s'agit d'une urgence d'un tout autre ordre et depuis bien plus longtemps pour d'autres: www.mediaterre.org/actu,20170407070510,13.html
6. L'écoféminisme est un courant à part entière doté de ses théories et de ses contradictions. Pour le (re) penser: <https://ecorev.org/spip.php?article711&lang=fr>
 7. Do-it-yourself qu'on peut traduire par «à faire soi-même».
 8. L'empouvoirement, c'est quoi? Une traduction française de l'empowerment, tout un concept mêlant acceptation de soi, confiance, estime, ambition et pouvoir.

DE L'AUTRE CÔTÉ DU MUR

SCORPIONS



Lindy Buckley - CC BY 2.0

« Take me to the magic of the moment, On a glory night, Where the children of tomorrow dream away, in the wind of change ». En lisant ces paroles de chanson, il est probable qu'un air de musique vous vienne à l'esprit. Que vous vous mettiez à siffloter. Oui, c'est bien cela ! « Wind of Change », célèbre morceau des Scorpions. Il est probable également qu'à présent, en fonction de votre âge, l'inconscient collectif projette dans votre mémoire des souvenirs liés à la chute d'un mur, celui de Berlin, à la fin de l'année 1989. Cela fait aujourd'hui 30 ans qu'a été démembré ce mur de la honte, qui mutilait l'Allemagne. Autant d'années aussi que ce titre issu du hard rock incarne la bande-son de cet événement majeur de l'histoire allemande... et ce, malgré lui.

En effet, les fondations de ce morceau remontent à quelques mois auparavant, en août 1989, où le groupe donnait un concert à Moscou. L'Armée rouge est alors postée devant la scène, dos tourné aux musiciens afin de surveiller la foule. « Quand nous sommes arrivés, les militaires se sont retournés vers nous et n'ont plus fait qu'un avec les fans, ils ont lancé leurs casquettes en l'air », raconte le vocaliste Klaus Meine. « En rentrant à la maison, nous avions le sentiment d'avoir vu le monde changer sous nos yeux¹ ». Le morceau était né.

La légende le transformera en un hymne cimenté au mur de Berlin. Et pourtant, « Wind of Change » n'est enregistré que quelques mois après la chute, en 1990, avant de sortir en version single un an plus tard et connaître dès ce moment un succès planétaire. Lors de cérémonies commémoratives, en 1999, les Scorpions jouent à Berlin ce morceau. Ils sont accompagnés de 160 violoncellistes, sous la direction

de Mstislav Rostropovitch. Ce dernier s'était rendu célèbre en interprétant en 1989 quelques notes au pied du mur, fraîchement en ruines. Il n'en fallait pas plus pour graver dans la pierre le récit de « Wind of Change », associé depuis lors à la réunification des deux Allemagne.

Le 9 novembre dernier, cela faisait 30 ans. Trente ans que ce mur était réduit à l'état de gravats, d'un espoir naissant qu'on ne séparerait plus les peuples. Du moins... à l'intérieur de l'Europe². En 1995, on instaure l'espace Schengen, où toute personne est censée être libre de se déplacer. Et puis en trois décennies, les mentalités changent : l'ennemi n'est plus à l'intérieur, mais à l'extérieur de l'Europe. Ce ne sont plus deux idéologies qui s'affrontent, mais bien un repli sur soi qui se déploie. Une crainte perfusée de raisons économiques, politiques, culturelles et sécuritaires. Les murs ne sont plus nécessairement faits de briques et de ciment. Ils se sont mutés en fils barbelés, en tours de contrôle ou en trajets en drones. Certains sont même devenus invisibles, mais leur utilité demeure : repousser celles et ceux dont on a estimé qu'ils et elles n'avaient rien à faire de l'autre côté. Quitte à ce que ces personnes y laissent leur vie. Ces cinq dernières années, plus de 17 000 exilés sont en effet mortes aux portes du Vieux Continent³.

En trente ans, ce sont 1 000 kilomètres de murs⁴ qui ont été érigés aux abords de l'Europe, afin de contrôler que ces « migrant·es », si vulgairement appelés qu'il·elles en deviennent déshumanisés,

ne viennent pas menacer les emplois et la sécurité des Européen·nes. Et puis, ces murs ne sont pas sortis tous seuls du sol, leur construction étant en partie financée par l'UE : 1,7 milliards d'euros via le fonds pour les frontières extérieures (sur la période 2007-2013), 2,76 milliards d'euros via le fonds pour la sécurité intérieure-Frontières (sur la période 2014-2020).

Le 2 novembre 2019, la ville française de Calais émettait un arrêté municipal afin de chasser les personnes migrantes du centre-ville⁵. En cause : des festivités culturelles autour d'un dragon géant, qui allaient accueillir 300 000 visiteur·euses. Il ne fallait pas donner une mauvaise image. Quelques jours avant, Prince Will, un jeune nigérian de 25 ans, décède intoxiqué dans sa tente après avoir fait un feu dans une boîte de conserve, pour se réchauffer. Il cherchait à rejoindre l'Angleterre. Retentit alors le même refrain : « Take me to the magic of the moment, On a glory night, Where the children of tomorrow dream away, in the wind of change. »

1. « Wind of change » ou la BO de la chute du Mur », Dépêche AFP du 9 novembre 2009.
2. À l'exception notable des murs de Belfast et de Nicosie. Voir Philippe Antoine, « Nicosie et Belfast : non, tous les murs n'ont pas disparu en Europe ! ». RTBF Infos, 9 novembre 2019.
3. Stéphane Maurice, Florence La Bruyère et al. « En 2019, l'Europe compte ses murs ». Libération, 8 novembre 2019.
4. Vincent Coste, « 30 ans après la chute du Mur de Berlin, toujours plus de barrières en Europe », Euronews, 8 novembre 2019.
5. « Scandaleux » : après la mort d'un migrant à Calais, la polémique enfle sur les conditions d'accueil », Dépêche AFP du 2 novembre 2019.

La sororité

PAR MARC SINNAEVE

contre la parité des inégalités

Novembre 2019, en France... et un peu en Wallonie. Les Gilets jaunes marquent, à leur façon, un an d'actes de révolte contre l'injustice sociale qui asphyxie leur vie. Douze mois plus tôt, l'insurrection fluorescente faisait surgir de terre une colère jusque là contenue dans les culs-de-basse-fosse du capitalisme contemporain. Émerge de ses rangs, de façon frappante mais trop peu soulignée, une forte proportion de femmes. Un nouveau prolétariat se dresse. Contre les inégalités sociales de revenus, pas – ou pas d'abord – contre les inégalités de genre.

On les voit et on les entend sur les ronds-points, dans les manifestations, chez elles parfois, face aux caméras, sur les plateaux de télévision, aussi bien français que belges¹, dans les reportages ou documentaires consacrés au sujet... Issues des classes populaires et moyennes, les femmes gilets jaunes sont le plus souvent infirmières et aides-soignantes, physiothérapeutes ou massothérapeutes, mais aussi puéricultrices et institutrices, agentes de sécurité (de plus en plus) et femmes de ménage de sociétés sous-traitantes (magnifiquement

mises en évidence par la journaliste Florence Aubenas²), éducatrices de rue et employées de maisons de retraite...

Avec la précarisation, la féminisation du monde du travail³ compte au nombre des évolutions les plus fondamentales des cinq ou six dernières décennies. Le « nouveau prolétariat » des services représente une donnée économique et sociale désormais massive⁴. Mais aussi, pour qui veut y regarder de plus près, un enjeu politique et stratégique d'avenir potentiellement porteur.

LE DRAPEAU NOIR FLOTTE TOUJOURS SUR LA MARMITE

À ce titre, comme le note Pierre Rimbert dans une analyse décapante, les femmes font tourner les rouages de services essentiels au bon fonctionnement de la société libérale: les secteurs, majoritairement féminins, de l'éducation, des soins, du travail social, du nettoyage...: «*Transférées au siècle dernier de l'univers familial, religieux ou charitable à celui du travail salarié, ces tâches ne sautent aux yeux que lorsqu'elles ne sont plus prises en charge*»⁵. Ce sont des emplois indispensables socialement mais aussi économiquement, parce qu'ils produisent la richesse, non marchande, qui est la condition de la production de la richesse dans un pays. Ils sont non délocalisables et peu automatisables. Et ils ont en commun d'être en première ligne des coupes budgétaires érigées en norme de gouvernance depuis 40 ans.

Celles qui les occupent se coltinent presque toujours des doubles journées de travail, parfois des doubles emplois, des fonctions à temps partiel (80% de femmes), des tâches peu valorisantes, des horaires décalés, des contraintes de mobilité usantes, ou/et des réductions institutionnelles de moyens alors que la demande, face à elles, ne fait que croître. Pour des salaires souvent modiques, inférieurs à leur niveau de qualification ou/et à l'exigence des conditions de travail.

Les femmes Gilets jaunes ont été nombreuses à faire le choix de « sacrifier » la part domestique de leur temps de travail pour participer à la mobilisation contre les fins de mois difficiles... Y compris bien des femmes élevant seules des enfants : un phénomène sociétal en expansion, mais aussi une réalité sociale préoccupante eu égard au statut socio-économique dévalorisé de nombre de familles monoparentales⁶. Lorsque les femmes entrent en masse dans une action sociale longue, c'est qu'il est minuit moins cinq. Jules Vallès, l'écrivain journaliste et élu de la *Commune* de Paris Jules Vallès le pointait, au 19^e siècle déjà, à propos de leur engagement dans l'insurrection populaire parisienne du printemps 1871, écrasée après deux mois lors de la « semaine sanglante » de mai : « *Grand signe ! Quand les femmes s'en mêlent, quand la ménagère pousse son homme, quand elle arrache le drapeau noir qui flotte sur la marmite pour le planter entre deux pavés, c'est que le soleil se lèvera sur une ville en révolte* »⁷.

L'INÉGALITÉ DES CHANCES, MAIS PAS L'INÉGALITÉ DES CONDITIONS

Hasard du calendrier, en novembre 2018, l'irruption des Gilets jaunes (et de leur forte composante féminine, donc) vient concurrencer, dans les titres de presse, le premier anniversaire de « l'affaire Weinstein », à l'origine de la formation de la vague mondiale #MeToo contre les violences et les crimes sexuels dont sont victimes les femmes. En Belgique, à cette époque, un certain nombre de médias avaient trouvé leur angle pour accompagner la première bougie du mouvement : la sous-représentation des femmes en haut de la hiérarchie sociale, que ce soit dans les directoires d'institutions publiques, dans les fonctions à responsabilité politiques, ou dans les conseils d'administration et aux postes de PDG des grandes entreprises...

Un an plus tard, le journal *Le Soir*, en pointe sur la question, déplore le manque de femmes parmi les chefs de restaurants étoilés de l'édition 2020 du guide Michelin⁸. Une caricature de Kroll les représente en toque pour la photo de famille avec au bas du dessin, à droite, un plateau de coupes de champagne apporté par une serveuse. À la différence

du caricaturiste, le traitement écrit n'évoque pas le statut des « ouvrières » de la restauration... L'inégalité des chances est devenue une cause éditoriale. Pas l'inégalité des conditions.

Même évolution pour le 8 mars, Journée internationale pour les droits des femmes depuis 1977. La plupart des discours ainsi que les états des lieux traditionnels publiés ce jour-là tendent à occulter les inégalités sociales et les difficultés qui touchent les femmes en situation de vulnérabilité économique.

Les hommes perçoivent presque 20% de salaire de plus que les femmes, lorsqu'on mesure l'écart sur une base mensuelle incluant temps plein et temps partiels⁹. Un peu plus encore sur une base salariale annuelle... Mais que les femmes cadres touchent 2,4 fois plus que les ouvrières (en France), cela ne semble heurter que peu de sensibilités féministes.

Les revendications en faveur de la parité, telle qu'elles tendent à s'imposer dans le débat public et médiatique comme enjeu premier de la cause des femmes, note Louis Maurin¹⁰, s'accommodent, par indifférence, par négligence ou par ignorance sociologique, du maintien de la précarité et de l'exploitation dans l'emploi féminin. Elles permettent, selon lui, de « *combattre les inégalités entre les femmes et les hommes tout en défendant un modèle concurrentiel de société* ». Seul importe que la compétition soit équitable. Malheur aux vaincus... Plus encore aux vaincues.

L'OBSTACLE DES CLIVAGES DE CLASSES

Les combats pour l'émancipation, notamment financière, des femmes ont toujours poursuivi l'objectif de l'égalité dans l'autonomie, pas celui de la réussite sociale. Le fait qu'une femme comme Ursula von der Leyen dirige la Commission européenne ne change rien pour les 99% restants des femmes : « *Le féminisme, note la philosophe américaine Nancy Fraser, n'a pas pour but d'assurer l'égalité des femmes privilégiées. Ça, ce n'est pas l'égalité, c'est une sorte de parité entre les inégalités.* »¹¹

Historiquement, une des conditions pour que les femmes de la bourgeoisie puissent travailler hors de chez elles



et occuper des emplois valorisés, c'est qu'elles pouvaient elles-mêmes employer des femmes qui prenaient soin de leur maison et de leurs enfants. Aujourd'hui, ces mêmes femmes de ménage, souvent



Janvier 2019 : rassemblement de Gilets Jaunes à Rouen. Daniel Briot - CC0 1.0

racisées, nettoient les bureaux et l'univers où travaillent les premières, ainsi que les trains ou les avions qu'elles prennent pour aller en vacances ou se rendre à un rendez-vous d'affaires.

Le concept clé ici est sans doute celui de la sororité, pendant féminin de la fraternité. L'historienne Arlette Farge montre bien combien la solidarité entre les femmes qui s'était développée dans les

années 1960 et 1970, est venue se heurter ensuite aux clivages de classes et à l'individualisme de la société. C'est ce qui nous amène à penser, avec la philosophe Fabienne Brugère, que la grande question à laquelle sont confrontées les femmes aujourd'hui est la question sociale, « *cette réalité incontournable des différences de pouvoir et de richesse dans le monde.* »¹²

Les grèves victorieuses récentes dans le secteur de l'hôtellerie de plusieurs pays l'ont montré : le potentiel de blocage de services à dominante féminine est réel, sans que cela n'ait donné lieu jusqu'ici à des traductions politiques ou syndicales structurantes. Si les femmes européennes qui, en regard des salaires masculins, « travaillent pour rien » entre le 4 novembre et la fin de l'année¹³, arrêtaient le travail et ne le reprenaient pas après le 1^{er} janvier, que croyez-vous qu'il se passerait ?

1. Notamment dans le talk show du mercredi soir « À votre avis » de Sacha Daout, sur la RTBF.
2. Florence Aubenas, *Le quai de Ouistreham*, Éditions de l'Olivier, 2010.
3. « Le marché de l'emploi belge se féminise », *Le Soir*, 2 août 2019.
4. « Enquête emploi 2017 », INSEE.
5. Pierre Rimbart, « La puissance insoupçonnée des travailleuses », *Le Monde diplomatique*, janvier 2019.
6. Philippe Defeyt, « Le point sur les familles monoparentales », Institut pour un développement durable, mars 2015. www.iddweb.be/docs/Monoparentales.pdf et www.bastamag.net/femmes-gilets-jaunes-maison-du-peuple-mouvement-social-mobilisation-greve-5-decembre
7. *L'Insurgé* (1886), in *Œuvres*, Gallimard, La Pléiade, 1990.
8. 19 novembre 2019.
9. « L'écart salarial entre les femmes et les hommes en Belgique. Rapport 2017 », Institut pour l'égalité des femmes et des hommes. igvm-iefh.belgium.be/fr/publications/lecart_salarial_entre_les_femmes_et_les_hommes_en_belgique_rapport_2017
10. « Inégalités entre les femmes et les hommes : les leurres du 8 mars », Observatoire des inégalités, 6 mars 2019.
11. *Libération*, 29 juillet 2019.
12. Fabienne Brugère, « Le féminisme doit se confronter aux inégalités de pouvoir et de richesse », *Le Monde*, 10 juin 2019.
13. « Equal Pay Day: Joint Statement by First Vice-President Timmermans and Commissioners Thyssen and Jourová », 31 octobre 2019. ec.europa.eu/commission/presscorner/detail/en/statement_19_6192



Mikhail Bakounine
par Nadar

ANARCHIE? DYNAMITONS LES PRÉJUGÉS!

L'anarchie, c'est l'ordre sans l'autorité. C'est, en outre, une ramification évidente de la pensée socialiste visant à l'émancipation de la classe ouvrière et la mise à bas de toute forme de domination sociale. Et ce, même si, comme le disait Adolphe Fischer (militant anarchiste américain, l'un des cinq martyrs du *Black Friday*, le 11 novembre 1887): «*Tout anarchiste est socialiste mais tout socialiste n'est pas nécessairement un anarchiste.*»

Daniel Colson, dans son *Petit lexique philosophique de l'anarchisme* (LGF, 2001) apporte cette remarquable précision: «*C'est d'abord le refus de tout principe premier, de toute cause première, de toute idée première, de toute dépendance des êtres vis-à-vis d'une origine unique (qui finit toujours pas s'identifier à Dieu). L'anarchie c'est, dès maintenant, comme origine, comme but et comme moyen, l'affirmation du multiple, de la diversité illimitée des êtres et de leur capacité à composer un monde sans hiérarchie, sans domination, sans autres dépendances que la libre association de forces radicalement libres et autonomes.*»

Ce qu'il y a d'irritant avec les médias de masse – disons les «*grosses chaînes d'info télé*» pour faire simple –, c'est leur propension à restreindre l'usage sémantique des mots et, par effet de contamination, à faire de nos imaginaires des champs stérilisés par abus de monoculture. Or, réduire le langage, ce n'est rien d'autre qu'amoindrir l'espace de la pensée critique...

Prenez le mot *anarchie* par exemple, ou son adjectif *anarchique*. Quand les journalistes paresseux les utilisent, c'est pour désigner, au choix: le désordre, l'émeute, le chaos, la pagaille... Plus curieux, cette définition d'*anarchie* trouvée dans Le Robert (édition 2013):



Pierre Kropotkine
par Nadar

«*Désordre résultant d'une absence ou d'une carence d'autorité.*» Il faut remonter plus loin, dans cette vieille édition du dictionnaire Quillet (1948) pour trouver celle-ci qui se rapproche, au moins, du sens étymologique: «*Absence de tout gouvernement. État social où cette absence de gouvernement est présentée comme idéale.*»

À partir des années 1880, le bouillonnement idéologique anarchiste dans un contexte de répression et d'inégalités sociales ahurissantes, engendre un courant activiste dont les principes d'action – propagande par le fait et reprise individuelle (repandre ce que les patrons nous ont volés!) –, sont résumés par les mots célèbres de Pierre Kropotkine: «*La révolte permanente par la parole, par l'écrit, par le poignard, le fusil, la dynamite...*» C'est la période des attentats et des bandits anarchistes qui focaliseront pour longtemps l'attention des masses et des médias. Ce qui explique pourquoi un mot synonyme de liberté a perdu tout son sens premier. Mais le besoin d'anarchie, au sens propre, lui demeure.



Louise Michel

On respire! Sans être sentencieux, nous aimerions rappeler ici que l'anarchie, à l'origine, est une philosophie politique et qui, loin d'envisager le désordre comme une fin en soi, postule une organisation sociale alternative qui se passe de toute forme de hiérarchie.

PAR DENIS DARGENT

1

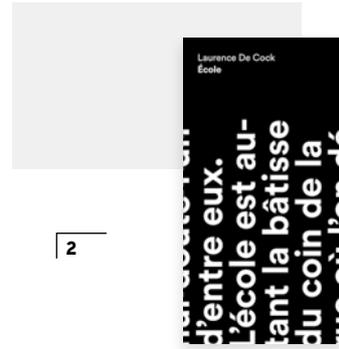
Un féminisme décolonial //
Françoise Vergès //
La Fabrique, 2019

Dans son dernier essai, Françoise Vergès, militante et intellectuelle française, ne se limite pas à tracer les contours de cette forme contemporaine de féminisme politique qui se développe partout dans le monde depuis le début du 21^e siècle. Elle revient sur l'histoire et l'évolution des mouvements féministes en occident, et la transformation du féminisme qui militait pour l'émancipation des femmes devenu *féminisme civilisationnel*, qui milite pour les droits des femmes. L'auteure développe une analyse sur l'émancipation aux droits qui s'est faite au détriment des femmes les plus précaires : les femmes racisées et issues des milieux populaires. Françoise Vergès dénonce une nouvelle inégalité entre les femmes elles-mêmes. La machine libérale est passée par là, permettant aux femmes blanches et éduquées de faire carrière, tandis que leurs enfants étaient gardés et leur ménage assuré par des femmes pauvres et étrangères. Cette fracture traverse également les mouvements féministes de l'intérieur, les courants du féminisme « mainstream » déniaient toute légitimité à certaines militantes et mouvements de femmes selon leur appartenance, réelle ou supposée, à des communautés culturelles ou religieuses déclarées incompatibles avec le combat des femmes. L'auteure voit dans ces clivages l'expression contemporaine d'une forme de colonialisme qui perpétue sa sinistre tradition de hiérarchisation, écornant certaines figures emblématiques du féminisme des 18^e, et 19^e siècles. Françoise Vergès distingue une forme moderne et néolibérale, qui sous des couverts d'ouverture sert surtout la machine commerciale et recycle les combats féministes et LGBTQIT+ pour en faire des questions de libertés individuelles. Quant au patriarcat conservateur, qui n'hésite pas à appeler au viol contre les féministes et les transgenres, elle le qualifie de néofasciste et masculiniste. Elle signe ici un texte court mais dense, didactique, pertinent et riches d'analyses. Ce livre s'adresse à toute personne acceptant de voir son confort intellectuel et ses certitudes bien ancrées quelque peu bousculés ! **BM** _|

lecture



1



2

2

École // Laurence De Cock //
Anamosa, 2019

Laurence De Cock, historienne et chercheuse en Sciences de l'éducation, connue notamment pour sa chronique vidéo « Les détricoteuses » qu'elle anime avec Mathilde Larrère sur Médiapart, revient sur le mot « école » dans ce second volume de la collection « Le mot est faible » consacré aux mots outils cruciaux qui servent à penser le réel. Dans cet ouvrage, elle traite la question du sens de l'école et du projet de société porté par les politiques menées à son sujet. Politiques qui remettent violemment en question la démocratisation de cette institution et de l'éducation en général. Avec comme résultat, étudié depuis longtemps, un renforcement de l'assignation sociale mais aussi au genre et à l'ethnie. L'auteure revient ensuite sur les critiques bien connues de l'école, notamment à partir de la pensée d'Ivan Illich et de sa « Société sans école », et les projets alternatifs. Elle évoque ainsi les pédagogies Freinet, Montessori ou Sudbury, qui toutes,

au-delà de leurs différends, sont aujourd'hui instrumentalisées pour accélérer la marchandisation de l'école. Différends et marchandisation qui posent le sens-même de l'école, c'est-à-dire de son objectif véritable. Ici, Laurence De Cock nous invite à redécouvrir le travail de Paolo Freire et sa pédagogie des opprimés comme outil pour construire le modèle éducatif d'émancipation sociale qu'elle défend dans son ouvrage. « École » de Laurence De Cock est donc un livre conçu pour se réapproprié un mot-clef, déconstruire les idées reçues et prendre position dans le débat public au sujet de l'éducation. Doté d'une riche et vivifiante bibliographie, il permet à celles et ceux qui le souhaiteraient d'interroger les finalités de l'éducation et de mettre en pratique les idées défendues dans ce livre qui se veut « *un plaidoyer pour une école commune, démocratique et émancipatrice* ». **JA** _|

3

Manuel indocile des sciences sociales, Pour des savoirs résistants //
Fondation Copernic // La Découverte, 2019

Une bombe sous le sapin ? Ni plus, ni moins, voilà ce à quoi se sont attelés Philippe Boursier et Willy Pelletier, grands coordinateurs de cette initiative sous l'égide de la Fondation Copernic, dont le mot d'ordre est de « remettre à l'endroit ce que le libéralisme fait fonctionner à l'envers ». Cet outil de salut public se veut en quelque sorte une sorte de « salons des refusés » des sciences sociales, par analogie avec ce salon de peintures ouvert en marge du salon officiel de 1863. Ainsi, plus de 120 contributeurs sont rassemblés. Le livre prend la forme d'un manuel qui essaie d'éviter le jargon tout autant que les évidences. L'objectif, c'est de pouvoir résister et changer nos visions à travers plus de 1000 pages dans lesquelles butiner au hasard ou aller chercher des informations spécifiques. Ce pavé, véritable kit de survie intellectuelle en ces temps de disette, se lit tout seul. Brillamment documenté, il offre une profusion d'analyses sociales, politiques et économiques à travers plusieurs grandes questions théoriques (le marché, le capitalisme...) et sujets d'actualité (les gilets jaunes, le populisme...). Une somme qui vise tout simplement à construire un nouveau récit collectif. Un ouvrage à manier, éplucher, critiquer, triturer dans tous les sens. Une mine d'or, une pépite qui fera des étincelles par la lucidité qu'elle apporte. Soyons indociles grâce à ces savoirs résistants et suivons cette exhortation lancée par cette noria de penseurs engagés. **OS** _|



3



4

4

Les nouveaux territoires de l'agrobusiness // Ouvrage collectif // Alternatives Sud, Vol 26 // Syllepse - Centre tricontinental, 2019

Dans les années 1960-1970, plusieurs pays du Sud (en Asie et en Amérique latine essentiellement) ont connu une première « révolution verte ». Caractérisée par une forte hausse des rendements agricoles, elle reposait sur l'irrigation, l'usage massif de produits phytosanitaires et une sélection de semences améliorées hybrides. Le modèle de révolution verte qu'on promeut aujourd'hui pour l'Afrique n'est pas très différent. Comme sa première mouture, il mise avant tout sur l'usage des nouvelles technologies (semences améliorées, engrais de synthèse, irrigation, etc.) en vue de « moderniser ». Mais derrière les ambitions affichées de cette nouvelle révolution verte (à savoir le renforcement de la sécurité alimentaire) se cache en réalité une stratégie visant à convertir les agricultures africaines aux canons productivistes du marché, et à favoriser la pénétration des grandes firmes de l'agrobusiness sur le continent. La plupart des gouvernements africains ont été séduits par les promesses techno-productivistes des grandes firmes, si bien que ces dernières participent désormais à l'élaboration des stratégies nationales de développement agricole. Partout, le modèle proposé est celui d'une agriculture chimisée, industrialisée et standardisée visant la production d'un petit nombre de produits alimentaires valorisables sur le marché international. En fait, ce modèle est un modèle taillé sur mesure par et pour les géants de l'agrobusiness, lesquels continuent à poursuivre leur irrésistible expansion comme le montre l'extension du complexe du soja en Amérique latine, dominé aujourd'hui par une poignée de transnationales (Bunge, Cargill, Maggi, ADM et Louis Dreyfus Company). Désormais, le thème de la lutte contre la faim leur sert de paravent pour coloniser de nouveaux territoires. Afin d'accroître leur attractivité économique, des infrastructures de soutien à la production et à la commercialisation y sont développées et d'importantes facilités réglementaires, douanières et fiscales y sont accordées aux candidats investisseurs. Les investisseurs font miroiter les promesses d'une relance de la croissance, de création d'emplois, mais, dans les faits, on assiste à un accaparement des terres avec des expulsions des paysans de leurs terres. **SB** _

5

Zeitgeist, Vocabulaire des Anti-Lumières // Erik Rydberg // LitPol, 2019

Dans la collection LitPol qu'il anime, Erik Rydberg souhaite remettre à l'honneur les théoriciens du mouvement ouvrier en un temps où les « armes de la critique » s'avèrent plus que jamais nécessaires. Le nom, LitPol, a été choisi en hommage au Verlag für Literatur und Politik (dont c'était l'abrégié) fondé à Vienne en août 1924 et liquidé par le régime nazi en juin 1934. *Zeitgeist*, le petit opus qu'il y publie, vient rejoindre ces ouvrages, qui de plus en plus, considèrent que le langage est un terrain de combat. Mais, outre la dénonciation des mots que l'on retrouve dans les écrits de nos adversaires - cette propagande langagière qui jette un voile opaque sur le sens des mots -, ou encore la détection des tics de langage et des anglicismes, il va plus loin et s'attaque à

ce qu'il appelle les « mots sous-marins », ces termes d'allure progressiste qui, parachutés par la sphère dominante, viennent gangréner les discours de gauche sans en avoir l'air. Pensons notamment à la « cohésion sociale » ou encore à la « société ouverte ». Nul doute que certaines positions pourraient susciter la polémique (ce qui n'est absolument pas dramatique, bien au contraire !). Il réserve également un sort cinglant à ces mots absolutisés qui foisonnent et dont le but principal est surtout de ne pas nous inviter à réfléchir. Avec verve, érudition et truculence, Erik Rydberg jette un bon coup de pied dans la fourmière et nous incite plus que jamais à réfléchir deux fois avant d'opter pour tel ou tel mot. Bref, un bel objet à dévorer au coin du feu. **OS** _



5



6

6

L'avenir du travail vu du Sud, Critique de la quatrième révolution industrielle // Cédric Leterme // Syllepse, 2019

Pour Cédric Leterme, chercheur au CETRI - Centre Tricontinental, la multiplication et le systématisme des appels au « *Future of work* » des think tank et organisations internationales (G20, FMI, OCDE, Banque mondiale etc.) - qu'on sait souvent au service de l'idéologie du capital - avait quelque chose d'intrigant et suspect. C'est pourquoi il propose dans ce livre de « mettre en débat le débat » autour de l'auto-proclamée « quatrième révolution industrielle » et mettre en lumière les questions que celui-ci évacue. Car cet « avenir du travail » s'avère exclusivement pensé en fonction des conséquences supposées des évolutions technologiques récentes, au premier rang desquels la robotisation et la disparition du travail humain. Quelle part de fantasme dans cette représentation du futur du travail sans travail ? Quels enjeux de pouvoir ce débat biaisé masque-t-il ? Comme par exemple le fait que l'automatisation, comme l'a bien montré Antonio A. Casilli, ne fait pas disparaître le travail mais en revanche le précarise en créant d'innombrables tâcherons du clic. Quelles évolutions moins spectaculaires mais tout aussi profondes sont passées sous silence ? Quelles résistances à ce

projet sont minorées ? On sait aussi que l'écrasante majorité l'essentiel de la masse ouvrière actuelle s'est « sudifiée ». Les travailleurs-euses du « Sud Global » apparaissent-ils seulement dans ces réflexions ? Cette déconstruction documentée des discours officiels est salvatrice à plus d'un titre et permet de se faire une idée claire des phénomènes de fond en cours. Tant la sociologie des acteurs en présence que l'histoire de l'émergence de cette thématique permettent de replacer le contexte idéologique. Mais le livre aborde aussi le fond du dossier et le techno-déterminisme à l'œuvre masquant des conséquences autrement plus néfastes de la numérisation de l'économie sur le travail et dans les rapports Nord-Sud. Sans oublier les dimensions négligées dans ces débats comme le modèle de développement, la question des migrations et des mobilisations syndicales. Une réflexion prenante qui permet de décentrer son regard des discours prémâchés et orientés du pouvoir et d'organiser la réflexion face à une énième ruse des capitalistes pour affaiblir les travailleur-euses et mieux les exploiter. **AB** _

Les furtifs // Alain Damasio // La Volte, 2019

L'intrigue de ce livre pourrait être résumée simplement s'il ne s'agissait pas d'un livre d'Alain Damasio. L'on dirait alors que, dans une dystopie, l'auteur nous emmène dans une ville française privatisée en 2040. Dans cette histoire, un père refuse de croire à la mort de sa fille disparue. Elle serait partie de plein gré rejoindre les furtifs, des êtres dont elle aurait pris la forme.

Alors, je n'avais jamais lu Alain Damasio, et visiblement dans le milieu de la science-fiction c'est un nom, d'aucuns semble-t-il, trouvent d'ailleurs ce roman un peu faible. Autant dire qu'après avoir entendu cela, je me suis ruée sur ses anciennes productions. Parce qu'ouvrir ce livre, c'est entrer dans un monde,

certes dystopique mais dont il paraît plus que probable qu'il advienne, tant il envahit déjà nos vies et nos sociétés : des villes privatisées, rachetées par des multinationales, auxquelles le citoyen-client paye des droits d'accès pour emprunter les rues, hyper-connecté y compris pour anticiper le désir, quel qu'il soit. Ce livre est une alerte et une dénonciation puissante de la société de la technologie, du contrôle, de la consommation et donc éminemment politique. Ça confronte et ça peut irriter. Mais au-delà de la dénonciation, Alain Damasio nous emmène dans des possibles, des résistances et îlots de constructions de mondes nouveaux. Un livre politique et fortement ancré idéologiquement donc, mais il est bien plus que ça, car

c'est aussi un livre philosophique questionnant l'humain et son besoin de maîtriser le monde, la terre, les êtres qui l'habitent, quand il prend connaissance de cet inconnu, le furtif. Le furtif, cet être hors cadre connu, interroge notre rapport au vivant. Et finalement, c'est un magnifique roman d'amour, celui qu'un père et une mère peuvent porter à leur enfant. Comme s'il ne suffisait pas de ces registres politiques, philosophique, existentiel, Alain Damasio use, dans un roman polyphonique, dans laquelle la langue de chaque personnage a sa singularité. Et d'une langue follement délectable, où le son prend part à l'intrigue et est toujours poétique. Où les mots sautillent, s'enfilent, s'envolent, savoureux et justes. Courez le lire ! **A-LC** ┘

7



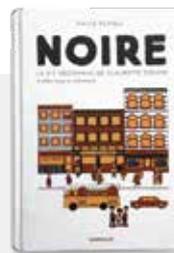
8

Ce qu'elles disent // Myriam Toews // Buchet Chastel, 2019

Dans une communauté mennonite de Bolivie, des femmes et jeunes enfants, se réveillent un matin endolories, rouées de coup et violées. La communauté de Molotschna vit reculée du monde, soumise à des prescrits religieux... Les femmes sont loin d'y être l'égal de l'homme : elles sont analphabètes, ne parlent que la langue de la communauté, un dialecte allemand et sont isolées du monde extérieur. Au sein de la communauté, l'emprise du diable est la seule réponse plausible à cette situation, mais les femmes de la communauté savent qu'il s'agit bien du fait des hommes. Le roman commence là, quand les femmes de la colonie, ayant découvert la vérité, décident de se réunir dans le fenil d'un vieillard sénile, tandis que les hommes sont encore emprisonnés. Le temps presse, elles ont 48h pour se mettre d'accord. Partir ou rester, fuir ou se battre. Deux-cents trente pages durant, elles argumenteront, tandis que l'instituteur du

village (pas tout à fait un homme aux yeux des autres hommes) consigne leurs discussions. Elles s'appuient sur leur ignorance - finalement, vu qu'elles ne savent pas lire, elles ne font que croire ce que les hommes leur disent être écrit dans la Bible -, sur la religion, sur la possibilité de s'émanciper. Elles négocieront leur liberté, leur justesse, leurs oppositions et au final leur solidarité. *Ce qu'elles disent* est un roman qui engage, l'on se prend à vouloir répondre et s'identifier à leur combat pour la justice, l'égalité et l'éducation de leurs enfants, filles et garçons. Un double huis-clos (une colonie reculée, isolée de Bolivie et des femmes tenant concile) sur un fond religieux peu ouvert à la remise en question. **A-LC** ┘

9



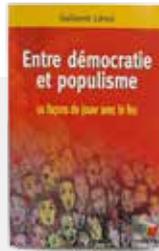
9

Noire, la vie méconnue de Claudette Colvin // Émilie Plateau // Dargaud, 2019

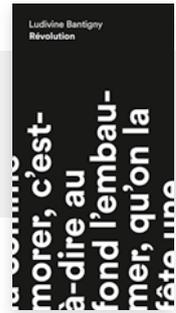
Que retient-on de l'histoire ? Les histoires marquantes, le nom des grands hommes, ceux qui donnent leur nom à des rues, des places, des monuments ou des écoles. « hommes » avec un petit h parce qu'une brève analyse des noms de rue ou de place nous porte à croire que les femmes se sont bien moins illustrées que les hommes dans la grande histoire de l'humanité. Moins illustrées certes, mais pas pour autant moins présentes, moins actives, moins courageuses et moins déterminées. De plus en plus de voix et de plumes s'élèvent pour rendre une place méritée et juste à toutes les grandes femmes qui ont fait l'histoire mais que le récit collectif a trop souvent laissé en arrière-plan... d'un homme. *Noire* est une contribution de plus à ce combat de réhabilitation, une bande dessinée écrite par Émilie Plateau qui retrace l'histoire oubliée de Claudette Colvin, la première femme à s'être opposée à la ségrégation raciale dans les transports publics américains. Bien avant Rosa Park, elle avait mis sa sécurité en danger pour dire stop à la ségrégation en Alabama. Au départ soutenue par la cause et les militant·es, elle fût finalement oubliée, on lui préféra d'autres porte drapeaux à l'image plus respectable. D'ailleurs, avant de commencer à lire cette critique, vous ne saviez rien d'elle... Rassurez-vous, il n'est jamais trop tard pour rencontrer une héroïne. **SdL** ┘

**Entre populisme et démocratie,
10 façons de jouer avec le feu //**
Guillaume Lohest //
Éditions Couleur livres, 2019

Entre démocratie et populisme est un petit ouvrage d'une remarquable lucidité critique, trop rare en ces temps tourmentés. Face à l'inquiétante progression de mouvements politiques nationalistes, populistes et xénophobes, de l'Italie au Brésil, de l'Inde aux États-Unis, Guillaume Lohest lance un salutaire « appel à la vigilance » qui se veut ni une incantation morale, aussi répandue que vaine, ni un catalogue de propositions alternatives pour construire un nouveau récit mobilisateur. Tout au contraire, il ausculte avec une grande profondeur nos réflexes progressistes et nos pratiques d'éducation populaire notamment, dans la seconde partie du livre, au travers de « 10 façons de jouer avec le feu ». Je me suis, hélas, souvent reconnu dans certaines manières d'appréhender les pestes brunes qui montent, entre simplifications, imprécations et exclusions, où l'émotion et l'exaltation l'emportent sur l'argumentation complexe, du moins au moment des mobilisations collectives. Guillaume Lohest permet un sacré dégrisement de certaines ivresses militantes dont les résultats, jusqu'à présent, demeurent incapables de soigner les gueules de bois des démocraties fatiguées. **OS** ┘



10



11

11

Révolution // Ludivine Bantigny // **Anamosa, 2019**

Ce court ouvrage d'un peu moins de cent pages provoque l'ivresse. L'ivresse de pouvoir goûter par les mots ce moment où le présent devient tellement insupportable qu'il n'y a plus d'autres alternatives que de le renverser. C'est aussi un instant éphémère, qui disparaît simultanément et involontairement au moment même où cette révolution s'incarne, pour faire place à un nouveau système. Ce momentum où tout se bouscule, Ludivine Bantigny, historienne à l'université de Rouen-Normandie, l'aborde tout d'abord par les émotions. Elle jongle adroitement avec les termes : elle les fait rimer, s'entrechoquer, s'acquiescer avant d'en dégager la saveur poétique qu'amène ce changement structurel. L'auteur glisse d'une époque à l'autre, afin de confronter d'hier à aujourd'hui l'essence de ce mouvement. Ensuite, très habilement et surtout sans lasser, l'écrivaine convoque quelques grandes dates et figures de l'histoire : la Commune, Louise Michel, Rosa Luxembourg, Che Guevara, la Terreur, la Russie, Alexandra Kollontaï ou encore Mai 68.

« Face à un système bien organisé, la prémisse d'une révolution tient sans doute dans la désadhésion : se désassigner pour devenir sujet ». Une phrase parmi d'autres, que Ludivine Bantigny se plaît à conjuguer au passé, au présent et en esquissant philosophiquement en fin d'ouvrage quelques trames pour le futur, avec le capitalisme en ligne de mire : « la révolution [...] change les critères de référence : non plus le marché, mais le partage, non plus la concurrence, mais la solidarité, non plus la publicité, mais l'art par et pour chacun, non plus la compétition, mais le commun. En cela, elle redonne du sens à ce qui n'en avait plus et du désir quand il s'était perdu ». Vous vous souviendrez certainement de ces cours d'histoire, aussi rasants qu'insipides, car dénués de résonance pour soi. Oubliez-les et profitez ici de son antithèse, où l'approche des révolutions n'est plus présentée par un amas de bouquins et d'images en noir et blanc, mais devient l'expression d'un vécu universel. **PV** ┘

théâtre



1



Photo : Marianne Grimont

1

Maison Renard // Une pièce de et avec Alexandre Dewez // **Zoé (asbl), 2019**

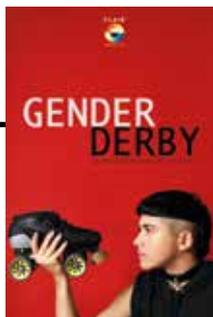
Réchauffement climatique, tensions politiques, risques de guerres nucléaires, 6° extinctions de masses des espèces, raréfaction des matières premières comme l'eau potable ou le sable... S'il n'y a plus de doute que tout va s'effondrer, la question est maintenant de savoir comment survivre à cet effondrement. À ce sujet, Bertrand Renard, entrepreneur en construction vous répondra avec son large sourire rassurant et inquiétant à la fois : « Préparez-vous au pire et espérez le meilleur ! » ! Seul sur scène, Alexandre Dewez campe le rôle d'un entrepreneur au service des citoyen-es,

des collectivités, des entreprises à qui il vend et construit des abris pour échapper au pire à venir. Trente mètres sous terre, tout sera prévu pour survivre. Seul-e ou en famille, avec votre quartier ou vos collègues, les Bases Autonomes Durables (B.A.D.) construites par la Maison Renard contenteront tout le monde à condition d'en avoir les moyens. On rigole (jaune), on a du mal à réfréner des rictus nerveux tant la situation du monde dépeinte est inquiétante et réelle. Car si les B.A.D. de la Maison Renard n'existent pas, l'état du monde conté par Bertrand Renard et en tout point fidèle à

la réalité de notre présent et de notre futur proche. En forçant le trait, la Cie Zoé souhaite provoquer un électrochoc c'est plutôt réussi. Il est encore temps d'agir mais agir pour quoi et pour qui ? Agir pour sauver la planète et la société d'une catastrophe à venir ou agir pour se protéger soi et quelques autres quand le pire sera là ? À vous de voir (la pièce) ! **SdL** ┘

Maison Renard a reçu le Label d'Utilité Publique de la CoCof pour l'année 2020, plusieurs dates sont d'ores et déjà programmées : le 14 mars 2020 au CC Jacques Franck (Bruxelles), les 23 et 24 janvier 2020 au CC de Herve.

série



Captures d'écran :
Gender Derby, Camille Ducellier

Gender Derby // Camille Ducellier // Flair Productions, 2018

Lorsque l'artiste Camille Ducellier rencontre Jasmin lors d'une séance d'astrologie, elle décide de capter une tranche de sa vie et d'en faire une web série documentaire. Sept épisodes de 8 minutes seront réalisés en moins d'un an et demi. Jasmin est jeune, trans et fan de roller derby ; sport méconnu inventé par et pour les femmes. Et sport de contact, avec son lot de violence et qui pourtant porte en lui des valeurs d'inclusion et de mixité. Dans *Gender Derby*, Camille Ducellier expose les espaces d'expression de soi, de prise de confiance qu'ouvre le sport quand il est pratiqué hors des circuits balisés. La série met au cœur de son propos l'envie de se réapproprier son corps, par le sport, un tatouage, de la testostérone... et de refuser

les déterminismes comme une manière de se politiser, de refuser un système qui discrimine et enferme.

Loin des représentations habituelles, complaisantes avec nos tendances voyeuristes, les trans n'apparaissent plus ici comme des patient-es pour la médecine ou la psychologie. Il ne s'agit pas de suivre les transformations d'un corps d'un état à un autre mais bien de découvrir des personnalités solaires animées de passions, entourées d'amie-s, confrontées à leurs doutes, animées de certitudes, à un instant T de leur existence et dans leur combat pour avoir le droit de ne pas être homme ou femme, mais d'être seulement soi.

Cette revendiquée « série docu queer » est tournée au format vertical. Elle montre les

corps de près, debout, dans leur entièreté et leur vitalité sans tomber dans l'esthétique crade ou excessivement filtrée des films de téléphone. Les images de *Gender Derby* se font ainsi le miroir de corps fiers, en mouvements perpétuels. Un film accessible à tous dès l'adolescence, conçu pour donner à voir, à rire, à penser, à servir de support à la discussion et que l'on peut louer tant pour ses qualités artistiques et ludiques que pédagogiques. La série est accessible librement sur Youtube France et partout ailleurs, pour les plus initié-es... **VB** |

Little Inferno // Tomorrow Corporation (États-Unis) 2012

À Burnington, une ville perpétuellement enneigée et plongée dans la nuit, vous incarnez un enfant entouré de personnages sinistres échappés d'un film expressionniste et habités d'une bonne humeur forcée. Dans cette ambiance morbide, vous allez passer les trois heures que dure le jeu devant une cheminée dans laquelle vous allez brûler toutes sortes d'objets. Perspective absurde et jeu qui n'en est pas un ? Tout à fait. À moins que... À la fin de décennie 2000 un nouveau modèle économique s'est imposé dans les jeux vidéo sur mobile et Facebook : le *free-to-play* ou F2P. Soit des jeux gratuits à télécharger et à jouer mais remplis de mécanismes pour inciter le joueur à y consacrer de nombreuses heures. Ce temps assure aux compagnies des revenus grâce à la publicité mais surtout grâce aux données générées par les actions des joueurs et à l'incitation à de petits achats par la frustration. Un modèle qui rencontra un succès inouï, illustré notamment par les emblématiques *Farmville* (Zynga, 2009) et *Candy Crush Saga* (King, 2012).

Si ce genre de jeu a depuis perdu de son importance, son architecture de *gameplay* et son modèle de rentabilité fondé sur l'économie de l'attention, a perduré et s'est répandu dans d'autres médias, comme le montre par exemple Netflix, rendant le propos de *Little Inferno* - c'est-à-dire nous retenir dans une activité visiblement dénuée de sens mais étonnamment satisfaisante - plus pertinent que jamais. Construit sous la forme d'une mise en abîme particulièrement audacieuse, le jeu de Tomorrow Corporation ose le délicat mélange d'ennui, de fascination et de réflexion sur son sujet sans jamais sortir de son *gameplay* radical. Un titre audacieux qui mise sur l'intelligence du joueur pour lui proposer une expérience troublante où tout déraile au ralenti pour finalement le confronter à lui-même. **JA** |

jeu vidéo



DE L'ÉDUCATION PERMANENTE



#54

CLIMAT

//

**Pourquoi
les urgences
ne répondent
pas**

LES CAHIERS



#53

ÉCRITURE INCLUSIVE

**« Hommes-
Femmes :
toutes
égales »**

#52 Face aux métamorphoses du monde. Héritages.

Accélération. Éveils. Espoirs #51 Le droit à l'habitat : une priorité sans appel #50 Éducation populaire et numérique. Trouver le juste équilibre entre pertinence, transformation et résistance

#49 Migrants : les naufragés des populismes #48 Reboussolons-nous !

Réenchanter l'éducation permanente #47 Climat en souffrance.

Planète en sursis #46 Les malaises de l'après-Charlie : identités mouvantes, inégalités croissantes et dérives culturelles

#45 D'une culture de l'urbanité? Expériences partagées et à partager

// Du #44 au #1 disponibles sur le site : www.pac-g.be/boutique/

Mouvement
écosocialiste



Agir par la Culture

50 ans