HAL
archives-ouvertes.fr

Pour une géopolitique critique du savoir

Claske Dijkema, Karine Gatelier, Morgane Cohen

▶ **To cite this version:**

Claske Dijkema, Karine Gatelier, Morgane Cohen. Pour une géopolitique critique du savoir. 3e Rencontres de géopolitique critique, Grenoble, France. 2019. hal-02049595

HAL Id: hal-02049595
https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02049595

Submitted on 5 Mar 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



POUR UNE GÉOPOLITIQUE CRITIQUE DU SAVOIR

CAHIER DES 3ÈMES RENCONTRES DE GÉOPOLITIQUE CRITIQUE FÉVRIER 2018

SOUS LA COORDINATION
DE CLASKE DIJKEMA,
KARINE GATELIER
ET MORGANE COHEN

POUR UNE GEOPOLITIQUE CRITIQUE DU SAVOIR

Comment le savoir est-il produit ? Par qui ? Où ? Comment circule -t-il ?

Une géopolitique critique du savoir cherche à mettre en lumière l'historicité et la positionnalité des producteurs de savoirs, c'est-à-dire à éclairer qui ils sont et d'où ils parlent. Les savoirs ne sont pas neutres parce que les individus qui les produisent ne sont pas sans histoire, ni sans intention. Ce sont des savoirs situés, socialement, historiquement, politiquement, positionnés dans les rapports de force en vigueur : classe, genre, religion... mais aussi des généalogies et des héritages.

Les différences sur lesquelles sont construites les sociétés ne fonctionnent pas indépendamment les unes des autres. Pratiquer l'intersectionnalité signifie refuser de séparer ces multiples facettes des différences pour concevoir l'action et les recherches à mener. Associée à un questionnement sur la positionnalité, l'analyse intersectionnelle permet une lecture de chacun à partir de ses positions propres dans le jeu des influences de la société.

Ce travail de réflexivité n'est pas étranger aux sciences sociales ni aux méthodes de l'éducation populaire qui proposent une analyse du lieu d'énonciation afin de comprendre le point de vue des auteurs, le déroulement et les orientations de la recherche. C'est une position de questionnement et d'écoute qui laisse une place au doute, nécessaire pour rendre possible le dialogue entre les différents lieux et producteurs du savoir. Dès lors, ce travail réflexif revêt d'emblée une dimension politique et épistémique.

En nous inscrivant dans le courant de la pensée décoloniale, nous proposons de lire la production et la diffusion du savoir à travers le lien qui existe entre la modernité occidentale et son passé colonial. Les processus coloniaux de l'expansion impériale de l'Occident se poursuivent aujourd'hui dans les inégalités au niveau mondial. La colonialité a donné les bases d'une classification sociale qui attribue la position supérieure aux peuples du monde occidental, à partir de l'unique critère de la race, qui, s'il a été critiqué depuis, persiste dans sa force de produire des préjugés. Une déclinaison de cette situation est l'émergence d'une forme adjectivale « littérature nègre » comme inférieure à la littérature occidentale. La rupture avec cette hiérarchisation a donné lieu à la négriture, comme modalité d'affirmation de son indépendance de pensée et du refus de la pensée sous-tutelle. Une rupture reste nécessaire et elle questionne la réception, par les acteurs des anciennes colonies, de concepts venus d'ailleurs. Citons seulement la « décolonisation conceptuelle » qu'appelle de ses vœux le philosophe ghanéen, Wiredu.

En définissant la « colonialité du savoir », des chercheurs en sciences sociales latino-américains ont mis au jour une forme de colonialité renouvelée qui se poursuit bien au-delà des indépendances, tant que les hiérarchies établies pendant la période coloniale se poursuivent par les logiques du capitalisme et du développement. Ils analysent une violence épistémique et appellent

à une plus large reconnaissance d'une pluralité de savoirs. Une telle conscience décoloniale rend dès lors impossible l'énonciation d'un universalisme.

L'idée d'un « pluriversalisme » mettant à égalité toutes les humanités suggère une pluralité de formes d'être au monde, une multiplicité des sources et des centres de production du savoir. C'est une critique radicale de l'eurocentrisme dominateur et destructeur et une invitation à des approches nouvelles et des épistémologies alternatives, à développer des manières de vivre et de penser le monde. La diversité apparaît, dans ce contexte, comme le levier pour relever les défis de la justice sociale, en s'appuyant sur une conscience décoloniale et fondée sur une analyse intersectionnelle.

En visitant la richesse de la pluralité des savoirs, nous proposons d'explorer les conditions d'un dialogue qui les articulent en vue de la construction de savoirs collectifs. Nous cherchons à voir et entendre, à construire ensemble une pensée-monde décolonisée, en s'émancipant des binarités forgées par l'eurocentrisme. Nous questionnons au moins deux échelles :
- le niveau global, où un eurocentrisme persistant pose les modalités d'une asymétrie fondamentale dans les relations, sous la forme de colonialités ;
- le niveau local, où sont questionnés les lieux de production de savoirs à partir des expériences pour explorer les possibilités de partenariat et de méthodologies favorisant le dialogue entre eux.

Le programme des 3e Rencontres de géopolitique critique s'est déroulé autour de films, spectacles vivants, tables rondes, séance de l'université populaire, conférences gesticulées, ateliers en tout genre, balades sonores, permanences d'accès aux droits, publications et affichages....

BIBLIOGRAPHIE INDICATIVE

Spivak, G. C. Can the Subaltern Speak? (1988) Traduction française de VIDAL, J. Les Subalternes peuvent-elles parler ? Paris : Amsterdam, 2009
De Sousa Santos, B. Epistemologies of the South: Justice against Epistemicide, Boulder: Paradigm Publishers, 2014
Hountondji, P. J. « Introduction: Recentering Africa ». In P. J. Hountondji (Ed.), Endogenous Knowledge: Research Trails (pp. 1-39). Dakar: Codesria Book Series. 1997
Mignolo, « Géopolitique de la connaissance, colonialité du pouvoir et différence coloniale ». In Multitudes n° 6, Majeure : raison métisse, 2001
Mignolo, W. The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options. Durham and London: Duke University Press 2011
Quijano, A. « Coloniality and Modernity/ Rationality ». In W. Mignolo, and A. Escobar (Eds.), Globalization and the Decolonial Option (pp. 22-32). New York: Routledge, 2010
Vázquez, R. « Translation as Erasure: Thoughts on Modernity's Epistemic Violence ». Journal of Historical Sociology, 24(1), 2011, p 27-44

SOMMAIRE

Présentation des contributeurs P. 4

Produire des savoirs en situtation d'urgence de la Turquie à Grenoble P. 6
Z. Gizem Sayın, Çağla Aykaç, Cristina Del Biaggio et Claske Dijkema

Une autre montagne, Histoires de projections - Noémi Aubry et Anouck Mangeat P. 12

Les corps pensants - Lise Landrin et Julie Arménio P. 18

Indiscipliner l'urbanisme - Jennifer Buyck P. 26

DOSSIER : **Ville et pensée décoloniale** P. 30
Claske Dijkema, Ali Babar Kenjah et Sina Eickemeier

Faire parler la ville, Déambulation décoloniale à l'envers de la ville P. 30
Voix subalternes et toponymie P. 33
Remonter la ville dans le temps P. 37
Peut-on oser une critique systématique de l'histoire ? P. 44

DOSSIER : **Propositions de Glissant pour (re-)penser le monde** P. 52
Ali Babar Kenjah, Claske Dijkema et Morgane Cohen

Glissant : un parcours de vie P. 53
Inventer le langage de l'ère décoloniale… P. 56
Poème à Edouard Glissant P. 62

Savoirs en Jeu sur l'Afrique – Herrick Mouafo et Aboubakar Sow P. 64

Exposition «Images et colonies» - Coline Cellier et Jouda Bardi P. 70

DOSSIER :
Expérimenter le travail en atelier pour questionner les usages violents des mots P. 73
Karine Gatelier, Séréna Naudin et Coline Cellier

Cadavre exquis : l'atelier « Fabrique de l'altérité » P. 75
Les mots qui désignent, assignent ? P. 77
« Pourquoi as-tu quitté ton pays ? Pourquoi es-tu là, en France ? » P. 82
Une écoute dans le noir P. 87

Le savoir au service de l'action - Coline Cellier et Corentin Thermes P. 90

Drawing experience on the move - Mathilde Schimke et Morgane Dujmovic P. 98

PRÉSENTATIONS DES CONTRIBUTEURS

Julie Arménio

A la fois comédienne et metteuse en scène, membre de la compagnie Ru'elles, elle aime provoquer la rencontre aussi bien entre les personnes qu'entre les arts. Elle perçoit l'art comme un déclencheur d'esprit critique et du pouvoir d'agir sur soi et sur la société. Artiste à la croisée des arts, elle pratique le théâtre depuis 15 ans. Ses formations en Arts appliqués et en photographie lui ont ouvert un regard scénographique singulier. Son imaginaire arpente les recoins des rues et des places, cherchant à transformer l'utilisation consumériste de l'espace public pour créer des lieux de réflexion sensible et partagé. Cette démarche intellectuelle et artistique s'appuie fortement sur une recherche universitaire à propos de l'animation et de l'espace public.

Coline Cellier

De formation anthropologique, psychologique et géographique, Coline a eu l'occasion de travailler sur des sujets divers et s'est spécialisée sur le rapport au savoir dans les institutions scolaires et dans la société. Son mémoire de fin d'étude était consacré à cette nécessité d'ouvrir les murs de l'Université et de revaloriser tous les types de savoirs pour co-construire de la connaissance avec les acteurs locaux. Elle a également basé ses réflexions tout au long de son parcours universitaire et associatif sur différentes formes d'exclusion (racisme, sexisme, classisme) ou de violence.

Morgane Cohen

De formation, Morgane est architecte DE. Elle est également formée aux méthodes d'éducation populaire et aux pédagogies libertaires. Depuis toujours, elle est impliquée dans la démocratisation de l'architecture et la fabrication de la ville.

Lise Landrin

Doctorante au laboratoire PACTE Justice Sociales, à l'Université Grenoble Alpes, Lise étudie les discours et les pratiques émergentes du genre dans les milieux ruraux du Népal. Or quel meilleur moyen pour saisir l'intime, pour interroger les corps et leurs habitus que de les mettre en scène ? Persuadée de l'heuristique de la création, Lise étudie les normes spatiales du genre et des castes à l'aide du théâtre, de la poésie, des cartes mentales et d'ateliers menant une réflexivité collective. Sa recherche en sciences sociales prend le théâtre déclencheur comme méthodologie participative pour envisager des manières de produire des savoirs ensemble.

Ali Babar Kenjah

Kenjah est un chercheur indépendant qui travaille entre la Martinique et la France dans le champ intellectuel de la socio-anthropologie et dans celui, plus militant, de la décolonialité. Ses travaux portent entre autres sur les rapports de l'Etat-nation à la colonialité, et il s'intéresse particulièrement au cas de Marseille.

Claske Dijkema

Doctorante au laboratoire PACTE à l'Université Grenoble Alpes et salarié de l'association Modus Operandi dès son début en 2006, Claske trouve un terrain d'application locale pour son intérêt pour la transformation de conflit et les théories post- et dé-coloniale dans les quartiers qu'on dit « perdus de la république ». Par ailleurs, motivée par la question du rôle du savoir dans les luttes pour la transformation sociale, sa thèse s'inscrit dans une perspective de recherche partenariale impliquant associations et universitaires. Pour ceci elle bénéficie d'une subvention de la Région Rhône-Alpes (ARC7).

Herrick Mouafo

Herrick Mouafo est chargé de programmes à Modus operandi. Il est détenteur d'un doctorat en administration publique de l'Université Grenoble Alpes et est chercheur associé au Centre d'Études et de Recherche sur la diplomatie, l'Administration Publique et le Politique (CERDAP2), rattaché à Sciences Po Grenoble. Ses travaux de recherche

ont porté sur l'action de l'État en rapport avec la question du droit à l'éducation dans la région de l'Extrême nord érigée par cet État, au côté de trois autres régions, comme Zone d'Éducation Prioritaire. Son travail actuel porte sur les logiques d'appartenance, les conflits et la violence dans la société. Il mène ses recherches en France et au Cameroun.

Séréna Naudin

Séréna est responsable d'ateliers de recherche participative via l'outil radiophonique depuis mars 2018 au sein de Modus Operandi. Après avoir consacré ses études au théâtre et à l'anthropologie, elle a découvert l'outil radiophonique. A l'intersection entre création culturelle, recherche anthropo-sociologique et éducation populaire, son travail s'appuie sur l'outil radio et l'animation d'ateliers pour faire émerger la parole et la réflexion.

Jennifer Buyck

Jennifer Buyck est maîtresse de conférences à l'Institut d'Urbanisme et de Géographie Alpine et chercheure à l'UMR PACTE en délégation à l'UMR AAU Cresson. Conceptrice et responsable du Master Urbanisme et Aménagement parcours Design Urbain, elle enseigne le projet urbain, l'analyse et la théorie des paysages, la théorie et les pratiques de représentation des territoires ainsi que les méthodes et expérimentations en matière de design urbain. Ses travaux de recherche et publications portent sur les liens qu'entretiennent villes, paysages et transitions urbaines, les formes et enjeux de la nature en ville, l'agriculture et l'alimentation au sein des métropoles ainsi que sur les situations et méthodes du projet urbain.

Karine Gatelier

Titulaire d'un doctorat en anthropologie sociale (EHESS, Paris), Karine est chargée d'action-recherches sur la migration et les modalités de la présence des étrangers dans la société française, elle participe à la réflexion sur la production du savoir et elle intervient dans les écoles pratiques de Modus Operandi. L'idée d'une ethnographie de la citoyenneté à partir des pratiques des exilés traverse les actions de recherche mises en œuvre : ateliers de co-construction de la connaissance sur la procédure d'asile dans le cadre de la réforme de l'asile en France (2014-15) ; ateliers radiophoniques depuis 2016. Ces actions cherchent à créer les conditions d'une prise de parole dans l'espace public qui permettra de sortir des figures auxquelles sont assignés aujourd'hui les exilés : celle de la victime et celle du fraudeur.

Corentin Thermes

Doctorant en géographie au sein du laboratoire CITERES, Université de Tours, Corentin travaille sur les enjeux de la production de connaissances par les paysan-ne-s dans des contextes de changement et de transition. Il s'intéresse au développement des formes d'autonomies paysannes territorialisées construisant dans l'action une critique du système agricole et alimentaire actuel et des institutions qui le porte. Sa thèse porte sur les formes d'adaptations mises en œuvre par les vigneron-ne-s face aux impacts du changement climatique dans les régions Centre Val de Loire et Provence Alpes Côte d'Azur.

Mathilde Schimke et Morgane Dujmovic

Morgane est doctorante et enseigne la géographie sociale à TELEMME, Université de Aix-Marseille/CNRS. Mathilde est animatrice socio-culturelle, spécialisée dans les ateliers d'écriture, et enseignante de français, langue étrangère ; elle est co-fondatrice de l'association Le Pie œuvre à Marseille.

Noémi Aubry et Anouck Mangeat

Noémi, cinéaste et photographe passionnée par l'image argentique et diplômée en anthropologie Visuelle à l'EHESS et Anouck, cinéaste et scénariste documentaire et musicienne spécialiste du répertoire d'Anatolie et du Kurdistan, travaillent ensemble depuis plus de 15 ans sur des créations visuelles et sonores autour des identités, des minorités et d'exil sous le nom du Collectif Ozho Naayé, crée en 2006.

Aboubakar Sow

Chargé de communication en 2017-2019, pour l'association franco-tchadienne GOUMOUFOUK (« Levez-vous ») à Grenoble, dans le but de mener une réflexion sur la politique tchadienne et africaine. Intervenant en 2018, auprès des étudiants en Master 2 à l'Institut d'études Politiques de Grenoble, dans le cadre de l'association Modus Operandi, dans le but de mener une réflexion sur l'état de droit en Afrique. Ainsi qu'auprès d'élèves d'écoles primaires, dans le but de les sensibiliser au parcours de réfugié.



PRODUIRE DES SAVOIRS EN SITUTATION D'URGENCE DE LA TURQUIE À GRENOBLE

Z. Gizem Sayın, Çağla Aykaç, Cristina Del Biaggio et Claske Dijkema

Ce texte transmet des perspectives qui ont été développées collectivement par des femmes universitaires de différentes disciplines engagées socialement et politiquement en Turquie, en Suisse et en France, et qui se sont rencontrées en janvier 2018 à Grenoble dans le laboratoire de sciences sociale, Pacte. Deux ans plus tôt, en janvier 2016, quatre des universitaires présentes (Çağla, Gizem et aussi Ayşe Dayı et Aslı Takanay) avaient signé la pétition des Universitaires pour la Paix en Turquie, deux d'entre elles avaient quitté le pays car licenciées de leurs emplois, les deux autres habitaient et travaillaient encore en Turquie. Au courant de ces deux dernières années, comme nous en discutons dans ce texte, la situation des universitiares signataires de la Paix ne cesse de se détériorer en Turquie comme en dehors, dans un contexte où toute opposition politique est criminalisée, les espaces militarisés, les prisons surpeuplées et les morts nombreuses. En parallèle, au cours de ces deux années, les universitaires basées à Grenoble ont eu à se confronter aux conséquences et à la réalité des attaques sur les universités en France, avec les occupations et la présence policière au sein des universités en 2018, en lien avec la néolibéralisation des universités européennes.

« De cette rencontre en janvier 2018, avec ces quatre femmes, je me rappelle surtout cette incroyable énergie qu'elles dégagent. On sentait la fatigue, l'émotion, l'envie que les choses changent, l'engagement, mais surtout cette détermination qu' il faut s'investir pour inventer autre chose, de casser les façons de gouverner, mais aussi d'enseigner, basées sur la hiérarchie, le pouvoir et la peur. Cette envie de faire bouger les choses m'a aussi donné envie, ou, plutôt, a remobilisé mon envie. Elle est contagieuse. Leurs récits libèrent aussi nos imaginaires de tout ce que l'université peut être et tout ce qu'il vaut la peine de défendre ».

Collectivement, nous cherchons à donner un sens à notre travail et notre rôle en tant qu'universitaires. En parlant de nos résistances, nous participons à un mouvement plus général qui pense l'espace de l'université en relation à sa militarisation. Parmis nous, certaines s'occupent de construire des espaces pour la réflexion critique et le partage des savoirs en dehors de l'université, alors que d'autres continuent de travailler pour fertiliser la pensée critique dans les institutions. De nombreus·es universitaires de Turquie et d'ailleurs vivent dans des formes de nomadisme en relation aux institutions, aux lieux géographiques, langues et disciplines; pour des périodes indéterminées de temps. Certain·es sont en prison, et d'autres sont mort·es. Quelle que soit notre condition, nous avons besoin des pédagogies radicales qui incluent une dimension de soin et de solidarité. Dans de tels espaces, il n'y a pas de victimes, il y a des personnes qui s'intéressent à la transmission des savoirs et aux relations de pouvoir.

Ce texte vise à illustrer la vitesse et l'ampleur de la répression étatique en Turquie au cours des deux dernières années (2016-2018). Il témoigne aussi de la détermination des réseaux de citoyen·nes ordinaires et d'acteurs et actrices de la société civile qui défendent des idéaux d'égalité et de justice, et le rôle de la pensée indépendante et critique pour une société libre. Il souligne aussi comment penser la résistance en relation avec les universités en Turquie tout autant qu'en Europe.



L'Université de Turquie en État d'Urgence



Ateliers de «L'initiative des sans campus» avec des étudiant·es

La réponse d'une des universitaires pour la paix venue à Grenoble à une demande d'entretien avec un journaliste : « Nous sommes fatiguées, surtout des journalistes qui veulent voir et écrire des histoires sur des 'victimes', sur les pauvres Universitaires pour la paix en Turquie. Nous n'abandonnons pas, nous ne sommes pas des pauvres universitaires victimes, nous continuons à travailler et nous battre. »

Brèves notes contextuelles sur la Turquie

La publication, en janvier 2016, de la pétition intitulée «Nous ne serons pas complices de ce crime» a marqué un tournant dans la dynamique contemporaine entre l'État turc et l'enseignement supérieur en général.

La pétition a été initiée par le réseau des Universitaires pour la Paix et tient l'État turc pour responsable de la recrudescence de la violence dans les provinces kurdes dès l'été 2015. Elle exige, entre autres, un retour immédiat aux négociations de paix.

La pétition a d'abord été signée par 1128 universitaires, suite à la répression immédiate qui a suivi, le nombre de signataires est passé à 2212. Le lendemain, le Président de la République a insulté et menacé les universitaires signataires et appelé toutes les institutions de l'État à «faire le nécessaire» envers les signataires. Du jour au lendemain, les universitaires signataires ont subi une vague immédiate d'arrestation, des procédures administratives au sein des universités, ainsi que des menaces physiques. En mars 2016, quatre universitaires ont été arrêtés et ont passé 40 jours en prison. Depuis, les violations des droits des universitaires pour la paix ont été multiples et continues.

L'échec du coup d'État de juillet 2016 a marqué une escalade et une diffusion géographique sans précédent du terrorisme d'État. En quelques jours, l'état d'urgence (OHAL) a été déclaré et a permis une «épuration» générale de toute opposition politique. Toutes les mesures répressives ont été instaurées par une série de décrets gouvernementaux (KHK) qui ont entraîné des licenciements massifs, des arrestations arbitraires et la perte des droits de milliers de fonctionnaires dans tous les domaines: médecins, personnels militaires, procureurs, enseignant·es et universitaires, entre autres. Le réseau Scholars at risk, dans son rapport annuel 'Free to Think 2017', souligne les 'menaces extraordinaires' qui pèsent sur l'enseignement supérieur en Turquie.

10 minutes avant leur intervention, dans mon bureau, elles apprennent une nouvelle qui provoque une grande émotion : la fin de la grève de la faim de deux de leurs camarades en Turquie qui met fin à une longue résistance.

La répression à l'encontre des universitaires pour la paix a franchi une nouvelle étape en décembre 2017. Un par un, les signataires sont maintenant convoqué·es par la Haute Cour pénale d'Istanbul. Ils et elles sont accusé·es de «propagande en



faveur d'une organisation terroriste» en vertu de l'article 7(2) de la loi antiterroriste turque. La documentation, les observations en salle d'audience et les déclarations des universitaires se trouvent sur le blog Academics for Peace.

« Ce qui m'avait frappé était l'évolution de leur lutte. Au début, elles cherchaient à réintégrer l'université et ensuite elles s'étaient de plus en plus interrogées sur cette institution dont elles étaient déjà critiques en se posant la question: « Si c'était à refaire, qu'est-ce qu'on ferait ? »

Académies solidaires

L'une des stratégies de résistance développées par les universitaires qui s'opposent aux politiques contemporaines de guerre de l'État turc a été la création d'Académies solidaires qui ont vu le jour en Turquie au printemps 2016. Il existe aujourd'hui en Turquie 11 Académies solidaires ainsi que des réseaux de solidarité internationale pour les universitaires en exil. Les chercheur·ses qui participent à ces académies proviennent de toutes les disciplines et représentent tous les niveaux de la hiérarchie universitaire : étudiant·es, doctorant·es, professeur·es.

Les deux premières Académies solidaires ont été créées dans les mois qui ont suivi la pétition des Académiciens pour la Paix. En mai 2016, des Cours solidaires ont été organisés à Eskişehir suite aux sanctions administratives contre plusieurs universitaires de cette ville. Par la suite, l'Ecole d'Eskisehir a été créée. Elle organise maintenant des ateliers, des cours semestriels, des débats culturels et historiques dans le but de «construire tout ce qui nous manque et dont nous rêvons dans l'académie». En juin 2016, « les Académiciens Sans Campus » se sont réunis dans le but de transformer «le mode de production de la connaissance par la recherche critique et collaborative». Ils et elles ont une posture auto-réflexive et critique, remettant en question les liens entre la pratique et la théorie dans la production et la circulation du savoir, tout en insistant pour repenser les asymétries et les relations de pouvoir qui existaient dans les universités turques avant la pétition.

Le nombre d'académies a augmenté suite à la déclaration de l'état d'urgence après l'échec de la tentative de coup d'État de juillet 2016. L'imposition de décrets gouvernementaux (KHK) a entrainé des licenciements massifs et des pressions économiques, politiques, juridiques et sociales accrues sur les universitaires. Neuf autres Académies solidaires ont été créées dans tout le pays pour renforcer la solidarité et partager des informations sur les décrets-lois et les mesures de lutte. Toutes ces Académies solidaires sont indépendantes et organisent des cours et des ateliers publics, souvent en coordination avec les syndicats locaux et les espaces culturels présents dans les différentes villes. De nouvelles structures ont vu le jour à la suite de ces rencontres, comme la création d'une coopérative à Ankara ou la Kültürhane à Mersin et enfin, de l'association des Académies Solidaires, «BiraraDA», située à İstanbul.

En plus de ces académies régionales de solidarité, il y a plusieurs réseaux et sous-groupes thématiques, essentiels pour maintenir le flux d'information et la coordination. Ils sont impliqués dans les traductions, le soutien psychologique, le soutien juridique, l'organisation de procès ou d'autres procédures. Les membres de ces réseaux sont fortement investis dans la collecte de données, la politique de soins et les actions directes ; ils constituent une épine dorsale interdisciplinaire pour le réseau plus large des Universitaires pour la paix.

Cette image des cours mis en place par les universitaires sans campus est restée avec moi : des personnes assis dans un cercle, dans l'espace public ou un café pour (s')apprendre. Ces universitaires, motivé.es par un mélange de choix et de contraintes, trouvent leur public dans un contexte non-institutionnel. Il et elles s'approprient l'espace public car, dans ce climat politique très dur, où la sphère publique se rétrécit rapidement, il est très difficile pour des « universitaires sans campus » d'obtenir des salles pour des cours. Leur expérience souligne donc aussi l'importance de l'université comme lieu physique où la rencontre est possible.



Grève de la faim tournante en guise de soutien



Les académies solidaires

Cette appropriation de l'espace public m'avait parlé parce qu'en France, depuis les attentats, l'espace public est de plus en plus contrôlé. Cette expérience des universitaires sans campus fait écho avec mon expérience de co-créer une université populaire à Villeneuve, un quartier populaire de Grenoble, comme un lieu de réflexion populaire et d'ouverture d'espaces où la parole devient possible, où on cherche à faire de la place aux voix qui se taisent dans d'autres configurations d'assemblée. L'avantage d'un quartier comme la Villeneuve est qu'il y a beaucoup de bâtiments destinés aux initiatives citoyennes, reliquats d'un projet urbain utopique. Par contre, il s'est avéré plus compliqué de trouver des espaces de rencontre pour d'autres initiatives militantes qui se sont confrontées aux refus des prêts de salles gérées par la mairie. En France, dans cette phase post-attentat, on est également dans une démarche sécuritaire au niveau de l'espace public.

Exil et solidarité internationale

Entretemps, de nombreux·ses universitaires ont quitté le pays et sont actuellement en exil. Des associations impliquant les signataires de la pétition et des allié·es à la cause ont créé en France le groupe « Solidarité UP ! », en Allemagne l'Academics for Peace Germany ou « Off University ». En Suisse, leur voix est portée à travers le Laboratoire Autonome Mondial d'Études Culturelles et de Critique (LAMECC). Ces plates-formes sont reliées au réseau des universitaires pour la paix et ont pour objectif de continuer à produire et à partager des connaissances sur et avec les universitaires en Turquie. Sur le plan international, des universitaires, des institutions, des associations savantes ou des réseaux de recherche du monde entier ont pris des mesures concrètes pour soutenir les universitaires pour la paix par le biais d'initiatives de solidarité internationale et d'un appel à un boycott universitaire.

Les Académies solidaires en Turquie, les Académies sans campus et les différentes plates-formes pour chercheurs et chercheuses en exil sont interconnectées, bien qu'elles fonctionnent de manière autonome, avec leurs dynamiques propres et principes internes.

Pour aller plus loin :

Academics for Peace :
https://barisicinakademisyenler.net/

Pour les Académies solidaires:
https://www.dayanismaakademileri.org/

Pour des informations actualisées sur les procès:

Données au sujet des violations des droits des universitaires : http://barisicinakademisyenler.net/node/314
Academics for Peace Blog : http://afp.hypotheses.org/

Les violations des droits des "Académiciens pour la Paix" suite à leur signature de la Pétition pour la Paix entre 2016 - 2018 (11.01.2016 à 21.12.2018)

Données produites par les volontaires du «Groupe de solidarité BAK» et de la «Coordination BAK sur les procès pénaux».

Universitaires renvoyé·es et rayé·es des cadres de la fonction publique à la suite d'un décret-loi (1) + universitaires ayant démissionné ou ayant été contraint·es de démissionner + universitaires contraint·es de prendre leur retraite anticipée.	549 personnes
Enquêtes disciplinaires	505 personnes
Universitaires révoqué·es à vie de la fonction publique	112 personnes
Mise à pied disciplinaire	101 personnes
Universitaires ayant été dessaisi·es de leur responsabilités administratives	347 personnes
Gardes à vue	70 personnes
Détentions préventives (2)	4 personnes
Procès (3)	550 personnes
Nombre de jours pour lesquels les « Académiciens pour la Paix » se sont déplacés au Palais de justice pour suivre les procédures et au nom de la solidarité. (Période : 5 décembre 2017-11 décembre 2018)	131 jours
Nombre total d'audiences dans l'année (entre le 5 décembre 2017 et le 21 décembre 2018)	1024 audiences
Nombre d'universitaires condamnés au titre de leur signature de la Pétition pour la Paix (les peines prononcés allant de 15 mois à 30 mois de prison, avec ou sans sursis, avec ou sans suspension du prononcé du verdict)	65 personnes

(1) Parmi les signataires de la « Pétition pour la paix en Turquie », 42 universitaires ayant été préalablement renvoyé·es ou forcé·es de démissionner ont été révoqué·es à vie de la fonction publique par décret-loi. En outre, les étudiant(e)s en doctorat du Faculty Training Program ont été spolié·es de leurs droits suite à des modifications réglementaires et par décret-loi.
(2) Trois universitaires ont été maintenus en détention provisoire pendant respectivement 40 et 22 jours, avant d'être remis en liberté à l'issue de leur première audience au tribunal. Ils restent accusés au titre de la loi contre le terrorisme, article 7 alinéa 2 (21.12.2018).
(3) Accusés de « propagande en faveur d'une organisation terroriste » tel que prévu dans l'article 7/2 de la loi contre le terrorisme et l'article 53 du code pénal turc.
(4) Deux des quatre universitaires présentes à Grenoble dans le cadre des Rencontres de géopolitique critique sont également accusées de « propagande en faveur d'une organisation terroriste » et encourent à ce titre une peine de prison d'une durée de 15 à 30 mois (verdict prévu pour 2019)

SI VOUS SOUHAITEZ SOUTENIR LES UNIVERSITAIRES DES ACADEMIES SOLIDAIRES DE TURQUIE

Si, en tant que membre de la communauté académique, vous souhaitez vous opposer aux persécutions que subissent les universitaires de Turquie du fait de leurs opinions personnelles et politiques, les Académies solidaires de Turquie vous suggèrent les actions suivantes :

• Œuvrer en faveur de la reconnaissance institutionnelle des Académies solidaires (à l'exclusion d'autre types de reconnaissance ou d'accréditation),

• Inclure les Académies solidaires dans les projets de recherche internationaux en permettant aux universitaires concernés de participer aux dit-projets,

• Tisser des liens institutionnels entre votre université et les Académies solidaires de Turquie et faire en sorte de renforcer ces liens via des projets et des réseaux communs,

• Orienter les financements et les bourses proposées vers les projets menés en Turquie-même ainsi que les universitaires restés en Turquie (du fait d'une interdiction de sortie de territoire ou de leur volonté de poursuivre leur activité sur place en dépit des persécutions),

• Permettre aux étudiants de Master empêchés de poursuivre leur formation ou de soutenir leur mémoire en Turquie de poursuivre leurs études, en bénéficiant par exemple d'un enseignement à distance, en leur permettant de trouver un·e directeur·rice de mémoire à l'étranger, etc.,

• Assurer l'accès libre et gratuit aux bases de données et ressources documentaires et bibliothécaires de vos universités aux membres des Académies solidaires,

• Permettre aux chercheur·es exclu·es de leur université d'assurer au sein de votre université des cours et des séminaires à temps partiel à distance via des plateformes en ligne,

• Permettre aux universitaires de Turquie qui ont été privés de la possibilité de quitter leur pays (saisie de passeport, condamnation ou procès en cours etc.) de participer aux réunions scientifiques et universitaires à distance,

• Permettre à certains membres des Académies solidaires de suivre des cours de langue étrangère à distance en mettant gratuitement les ressources de votre université à disposition,

• Concourir à faire connaître et dénoncer la situation des universitaires de Turquie dans les groupes et instances internationales pour accroître les réactions et pressions contre l'Etat turc et sa politique de persécution,

• Soutenir l'appel au boycott universitaire sélectif visant à faire pression sur les institutions universitaires turques complices des persécutions des universitaires (cf https://academicboycottofturkey.wordpress.com/#French),

• Assister aux audiences en tant qu'observateur.ice.s. Cette présence d'observateur.ice.s internationaux est d'une importante cruciale pour nous. Nous vous encourageons à venir assister aux audiences, à témoigner et même écrire une courte analyse en rapport avec les verdicts qui ont été rendus. (Pour plus d'informations sur les audiences : https://afp.hypotheses.org/ - https://barisicinakademisyenler.net/English / Pour contacter: bakdavailetisim@gmail.com),

Si vous souhaitez mettre en oeuvre certaines des initiatives mentionnées, nous vous invitons à vous mettre en relation avec la coordination des Académies Solidaires de Turquie via notre site internet ou par courriel,

Ce contenu a été produit par les volontaires de La Coordination des Académies Solidaires.

Site internet :

https://www.dayanismaakademileri.org

http://biraradadernek.org/

Courriel : birarada.dernek@gmail.com

Voyage du film Une autre Montagne

à travers la France et un peu plus

Réalisation du film et textes : Noémi Aubry , Anouck Mangeat
Cartographie Morgane Cohen

Le film Baska bir dağ - Une autre montage a été projeté dans le cadre des Rencontres. Cette carte est une superposition de plusieurs cartes, celle de la France, celle de la Turquie. C'est une invitation à suivre le voyage du film à travers les lieux où il a était projeté entre 2017 et 2018.

Cette carte fait référence à une scène du film, celle où Ergül dessine le parcours de sa vie à travers la Turquie. Nos corps voyagent, se déplacent, et nos histoires également, ici c'est le film qui nous permet de voyager.

Morgane





Synopsis du film

Sur les terres d'Anatolie, un dicton dit « Si l'un de tes yeux pleure, l'autre ne peut rire ».

Burcu et Sinem vivent à Istanbul avec cet œil qui pleure en entendant que l'est du pays, le Kurdistan de Turquie, est sous couvre-feu, blocus, occupé par l'armée turque depuis plus de 40 ans.

Sur les traces des luttes des femmes, elles vont rencontrer Ergul à Safranbolu, ancienne activiste des mouvements révolutionnaires de la fin des années 70 étouffés par le coup d'état militaire de 1980. Les époques se mêlent et c'est toujours la guerre, la répression et une violence au quotidien.

Kurdes, mères, féministes. Il y a de la résistance et de la solidarité dans leurs mots, dans leurs pas, dans leurs cris, dans les rythmes des « erbané » (percussions) contre le nationalisme, la guerre, le patriarcat.

Pendant que là-bas, au kurdistan, des femmes prennent la montagne, comprenez le maquis, c'est Une autre montagne / Baska bir dağ, que Burcu, Sinem et Ergul gravissent chaque jour.

Bese, Bese, Bese, Assez assez assez !

Le film sortira en DVD au printemps 2019, pour le commander ozhonaaye@yahoo.fr, ainsi que le lien vers le site www.ozhonaaye.com

UNE AUTRE MONTAGNE HISTOIRES DE PROJECTIONS

Noémi Aubry , Anouck Mangeat

Les textes qui suivent ont été réécrits par les réalisatrices à partir de leurs carnets de note pendant leurs déplacements pour accompagner leur film, Une Autre Montagne, ici et là. Les réactions des unes, des autres, les rencontres, les partages. Ils racontent que le voyage commencé dans l'écriture, la production et le tournage d'un film continuent ensuite à la diffusion et permet de faire sens, d'inspirer, de questionner.

26 Avril 2018 - Montpellier, La Tendresse

30 personnes

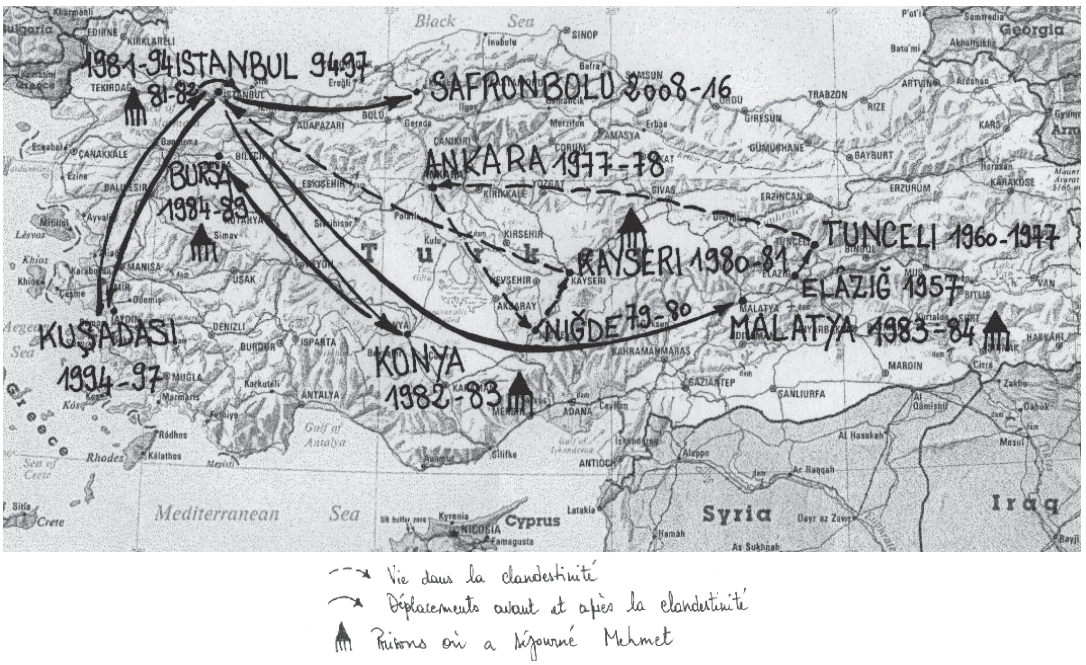
La Tendresse c'est une coopérative culturelle à Montpellier, un lieu d'expérimentation sociale. C'est un ami, Vincent qui nous invite à faire une projection dans son lieu. C'est un espace de travail et de diffusion dont les bureaux hébergent plusieurs compagnies, associations, créateurs, développeurs, activistes, ingénieurs, réunis par l'envie d'infuser la Tendresse collective à rebours de l'hyper-compétition contemporaine.

8 Mars 2018 - Saint-Claude, Cinéma La Fraternelle (Maison du peuple) - 40 personnes

La Maison du peuple a ouvert ses portes en 1910. Elle y hébergeait des organisations ouvrières; mutuelles, politiques, syndicales ou culturelles. C'est un petit bijou de l'architecture du début du siècle avec son bar en zinc et sa tapisserie d'époque aux fleurs peintes. Aujourd'hui, devenue La Fraternelle, elle conserve un fond d'archives sur les luttes ouvrières de la région. Elle est également un cinéma, un café, une salle de concert, une librairie, des salles de répétition et d'activités… Nous y avons été invitée dans le cadre d'une semaine spéciale de carte blanche à Stéphanie Barbarou, cheffe du Choeur Ouvrier. Nous y avons projeté Une Autre Montagne mais aussi notre précédent film documentaire sur les migrations Et Nous Jetterons la Mer Derrière Vous. La semaine s'est terminée par un concert d'Aman Aman qui a aussi créée la musique originale de Une autre montagne.

Eté 2018

Le temps d'un été et d'une petite tournée qui a commencé en Ariège et qui se termine par un tour de Bretagne. Une tournée comme celle-ci, ça nous prend 2 ou 3 mois pour la mettre en place, envoyer les DCP, faire que d'une salle à l'autre, il s'envoie le film, suivre les lettres suivies de La Poste pour savoir où le DCP est parti, etc… Négocier les droits du film, le partage des entrées, les défraiements. On devient distributeur ! A retenir, l'équipe transgénérationnelle du Ciné-club du P'tit Seize qui nous accueille avec un bon repas, la superbe mini-salle de cinéma à l'intérieur du Café Théodore tenu par le très chouette Denis et son calva breton maison et une projection hors du commun entre asters et pimprenelles dans le magnifique Jardin de Méridoul du jardinier-paysagiste Sylvain Antoine. A retenir aussi, les dizaines de galettes avalées, à la seiche, aux champignons, châtaignes, bleu, etc…Les verres de vins locaux, jus de framboise, de pomme, gnaules diverses. Des accueils du film tellement généreux. Une femme qui dira : « pour moi qu'elles soient en Turquie ou ailleurs n'a pas d'importance, je me reconnais dans chacune de ces femmes, leurs luttes sont les miennes ici et celles d'autres femmes dans le monde ».



Les déplacements d'Ergûl à travers la Turquie de 1957 à aujourd'hui

Carte tirée de l'article Baska bir dag *pour la revue Nunatak*

25 Mars et 2 Avril 2018 - Paris, Cinéma le Brady, Festival des cinémas de Turquie

35 personnes // 100 personnes

L'avant-première d'*Une Autre Montagne* s'est déroulée à guichets fermés au cinéma Le Brady, vieux cinéma de quartier des années 50 de films de genre fantastique aux films de charme, puis racheté par Jean-Pierre Mocky avec des films de série B. L'association ACORT, Assemblée Citoyenne des originaires de Turquie y organise chaque année son Festival des Cinémas de Turquie avec une programmation très chouette dont des films inédits sont projetés avec la traduction française. *Une Autre Montagne* fut projeté pour la soirée de clôture du Festival en présence de nos chères amies, les trois protagonistes du film; Sinem, Burcu et Ergül que nous avons réussi à faire venir de Turquie pour l'occasion. Ce qui n'était pas gagné car deux d'entre elles n'étaient jamais sorties de Turquie et n'avait ni passeport ni visa. Pour la petite histoire, Sinem a eu son visa la veille de son départ en avion ! Nous avons tremblé. La projection était extrêmement émouvante. Nous avons beaucoup pleuré. Nous étions toute l'équipe du film au complet au devant de la scène après la projection ; Sinem, Burcu et Ergül mais aussi Laura Dupuits, qui nous a assisté pendant le tournage et l'écriture du film, Yasemin Akinci, la monteuse, Gurkan, un des musiciens d'Aman Aman qui a écrit la musique originale du film, Noémi, Anouck et Zeynep, la programmatrice du Festival. Sinem, d'habitude plutôt timide en public, a pris la parole pour dire qu'elle avait enfin réussi à voir comment on la voyait et qu'elle se sentait forte, Ergül a dit que le cri au générique du film résumait très bien pour elle ce qu'elle ressentait en tant que femme en Turquie. Le film est dédié à la tante de Burcu, Zeynep, car elle est décédée pendant le montage du film dans son appartement à Paris, juste quelques mois avant. Dans la salle, il y avait toutes les amies de Zeynep et elles ont offert à Burcu un bouquet de fleurs et ont rendu hommage à sa tante. Une femme kabyle a pris la parole pour dire que notre film était comme une toile qui tisse les histoires entre les femmes.



3 Mars 2018 - St Julien Molin Molette, dans le cadre de Cinémolette - 90 personnes

Cinémolette, une asso pour un cinéma de proximité qui fait de la programmation de films dans le village de St Julien-Molin-Molette, nous invite pour présenter Une Autre Montagne dans le cadre des Semaines anti-coloniales et antiracistes. Comme à leur habitude et dans une perspective d'accessibilité des salles de cinéma pour tous.tes, ils proposent à un groupe de femmes du centre social de la ville voisine d'Annonay de venir partager un buffet en amont de la projection. Très vite, on se rend compte qu'elles ne savent pas que le film qu'elles vont voir parle des luttes des femmes en Turquie contre une société conservatrice. Or, plusieurs femmes de ce groupe sont d'origine turque. Pendant le repas, nous discutons. Elles nous testent, nous demandent si « on aime la Turquie », depuis combien de temps on y va etc… On répond que bien sûr, nous aimons cette terre où nous allons depuis presque 10 ans, que nous y avons de nombreux ami-es que l'on visite à chaque voyage, des lieux où l'on se sent comme dans nos propres foyers. Mais on comprend vite que la question est « Aimez-vous la Turquie? » avec un grand T, la puissante, celle d'Erdogan. On est vite toutes embarrassées, en comprenant qu'effectivement, ce n'est pas la même Turquie que nous aimons.

Elles assistent à la projection. Nous sommes mal à l'aise mais, elles sont là et puis nous assumons que nous avons fait ce film pour toutes les femmes, aussi différentes qu'elles soient et qu'il défend une forme de liberté pour toutes. A la fin du film, elles repartent, sans un mot.

Quelques semaines plus tard, nous recevons un mail par une des référentes du groupe. Suite à la projection, elles ont eu une discussion, une discussion violente. Elles nous reprochent d'avoir montré et légitimé des femmes kurdes en lutte, alors que pour elles, les kurdes ne sont que des terroristes, des barbares. Est-ce qu'on aurait préféré en discuter de vive voix? Pas sur. Et finalement, la question qu'on se pose c'est « Est-ce qu'on a vraiment fait ce film pour toutes? ». Peut-être que non, et nous l'assumons.

C'est la première, et quasiment la seule diffusion, où nous avons fait face à une réaction aussi violente.



5 Sept 2018 - Crest, Cinéma L'Eden, soirée d'ouverture des Rencontres Ad Hoc

400 personnes

Projection devant une salle de cinéma de 400 personnes pleine à craquer. Noémi est toute seule pour cette projection, elle présente le film en remerciant la salle de cinéma d'accueillir des documentaires dans une salle si grande et au Festival de se donner les moyens de la remplir. La salle est comble, Noémi dit «en étant comme ça devant tant de monde, dans une salle cinéma, j'ai l'impression d'être la réalisatrice de Batman!».

Automne 2018

Une petite tournée dans le Grand Est, là où Noémi et moi avons nos histoires familiales et là où nous nous sommes rencontrées il y a 18 ans à l'Université de Metz. Nous sommes accueillies dans des lieux bien différents; Ridouane Atif, président de l'association Diwan en Lorraine nous accueille dans la MJC Lillebonne dans la vieille ville de Nancy. Deux jours après plus de 120 spectateurs dans un local autogéré à Strasbourg, le Molodoï. À Mulhouse un collectif antifa nous invite à faire une projection à l'ACOTF, l'Association Culturelle des Ouvriers de Turquie en France. Devant un public composé à 90% de femmes de Turquie, ce fut une projection très émouvante. Elles nous diront « Tout ce que vous avez mis dans le film est vrai, car nous l'avons vécu. »

28 Sept. 2018 - Salé, Festival International du film de femmes de Salé (Maroc)

160 personnes

Nous avons été sélectionnées en compétition officielle documentaire de ce festival de la vieille ville de Rabah, Salé, «sous le haut patronage du Roi Mohamed VI». Arrivées sacs à dos et baskets dans un grand hôtel, l'organisatrice Hassania Raho et le directeur artistique Hicham Falah nous ont tout de suite surnommées les aventurières. Pas très habituées au tapis rouge, on s'est plutôt glissées dans les salles climatisées de cinéma pour y regarder tous les films en compétition (fictions et documentaires). Nous avons vu de très beaux films et fait la rencontre avec de nombreuses réalisatrices dont les films ou les parcours nous sont très proches. Parmi elles, Yesim Ustaoğlu, la grande cinéaste turque qui a eu autant de mal que nous à s'intégrer au protocole festivalier malgré sa renommée. Une actrice turque Defne Halman, a pris la parole sur la grande scène en dénombrant toutes les personnes incarcérées par l'état turc depuis la Tentative de coup d'état. Tout cela entre un présentateur « omettant » de traduire une partie de ses propos, et le défilé de l'actrice de série B égyptienne Rogina habillée pour l'occasion d'une robe de mariée improbable. Nous avons beaucoup ris de nous retrouver là.

Notre film a reçu une Mention Spéciale. Nous avons eu beaucoup de retours très positifs de femmes comblées d'avoir partagé le quotidien de ces femmes en lutte en Turquie.

LES CORPS PENSANTS

Un atelier de « Théâtre déclencheur » pour questionner l'incorporation des savoirs.

Lise Landrin et Julie Arménio



Figure 1- Sortir de soi, un atelier pour interro

Les corps sont des palimpsestes de savoirs. Chaque geste, chaque trace que l'on porte est la marque d'un apprentissage, d'une sociabilité, d'un échange. Tous les corps ont quelque chose à dire du monde, et pourtant, l'accès aux savoirs reconnu est inégalement répartit. Comment et par qui les savoirs sont-ils produits ? La réponse à la question requiert de passer par les corps. En effet, mener une recherche sur la production des savoirs ne dépend pas seulement de *ce qui est dit*, mais aussi de *comment* la chose est dite : avec quels corps, quels répertoires de gestes, avec quelle intention et pour quelle réception ? Lorsque l'on parle de la « posture » des chercheur.e.s par exemple, le terme n'est pas que métaphorique, il renvoie aussi à une attitude physique. Et les deux sens du mot sont intrinsèquement liés car nous *n'avons* pas un corps, mais *nous sommes* des corps.

Puisque l'imaginaire collectif est perpétuellement incorporé, puisque l'expression des corps peut être à la fois aliénant et libérateur, l'atelier des « corps pensants » se propose de mettre en scène les corps et de faire usage de la création pour révéler, conscientiser et redonner un accès libre aux savoirs des corps. Julie Arménio (Artiste, Compagnie Ru'elles) et Lise Landrin (Doctorante, Pacte) proposent au sein des Rencontres de géopolitique critique une initiation de deux heures à la découverte du « Théâtre Déclencheur».

Après un retour sur les épistémologies qui ont fait du corps un objet des sciences sociales, cet article présentera les fondements du théâtre déclencheur ainsi qu'une synthèse de l'atelier qui a souhaité décoloniser les arts et participer à une géopolitique critique en acte.

Le Théâtre déclencheur c'est quoi ?

Déclencher étymologiquement, c'est ouvrir la clenche. C'est ôter le mécanisme qui bloque un accès à l'extérieur. Dé-clencher, dès lors, c'est se donner la possibilité de sortir de soi, de rencontrer l'autre autrement, d'entamer le dialogue sur l'absurdité du monde et sur ces rôles que l'on interprète au quotidien. Inspiré du théâtre de l'opprimé (Augusto Boal [1966]), le théâtre déclencheur est une pratique ouverte à toutes et à tous sans prérequis artistiques. Son objectif consiste à donner des armes pour mieux comprendre les conséquences de nos arrangements sociaux. Le théâtre ici n'est pas entendu comme un lieu bordé de rideaux rouges mais plutôt comme un ensemble d'outils engageant une réflexivité sur les contraintes intériorisées et sur les potentiels inexplorés du corps pour (se)transformer.



interroger la place des corps



Figure 2- Pourquoi cet atelier ? J.Arménio et L.Landrin

In-corporer : la fabrique des corps

Dans la recherche en sciences sociales, l'attention pour les corps dans ce qu'ils cachent ou ce qu'ils disent, doit beaucoup à l'étude de la période coloniale. Consubstantiels à la domination coloniale, les corps ont fait l'objet de régulations constantes au travers d'un contrôle de la sexualité, des lieux de rassemblement, mais aussi dans la construction de l'exotisme, et ces fabriques de l'altérité trouvent des prolongements aujourd'hui dans le racisme. Les études postcoloniales et féministes ont conjointement interrogé depuis les années 1970 les mécanismes de production des corps. Bien sûr, Marcel Mauss en anthropologie établissait déjà en 1934 une théorie sur les « techniques du corps » selon laquelle tous nos gestes résultent d'un apprentissage culturel. Il y a eu également Michel Foucault qui s'intéressait dès les années 1960 aux régimes disciplinaires et normatifs contraignant les corps. Mais c'est surtout à partir des années 1970 que les recherches qui articulent les corps aux rapports de pouvoir se sont diversifiés ; et que les outils d'analyse se sont élargis à mesure que les auteur.e.s et les points de vue se sont décentrés. Avec les études postcoloniales et féministes, l'intérêt ne porte plus seulement sur l'aspect normatif des gestes et des interactions, mais surtout sur leur nature prescriptive.

Dépassant la traditionnelle dichotomie corps/esprit, les « *performances studies* » ont aidé à penser les mécanismes via lesquels on incorpore (on met dans le corps, dans la chair) des normes sociales. Par exemple dans les *performances studies*, le quotidien est souvent comparé à une vaste mise en scène dans lequel tout individu est un « performeur » qui s'ignore. L'acquisition d'une identité ou d'un statu social n'est dès lors que la compréhension et la reproduction méticuleuse de ce que l'on attend de nos corps. Ainsi les corps sont la toile de fond sur laquelle projeter nos catégories et nos exclusions en définissant ce qui est acceptable d'apercevoir ou non, d'où le fameux « trouble » jeté quand un corps déroge à la reconnaissance sociale (Butler, 2006). Aujourd'hui ce sont les corps des minorités et les refus des classifications binaires qui occupent majoritairement le corpus scientifique.

Les corps des chercheur.e.s et l'accès au savoir : une violence épistémique.

Les corps, on l'a vu parlent en eux même, et peuvent donc être l'objet d'interprétations. Mais ce n'est que tardivement dans l'histoire



Figure 3- Le théâtre déclencheur fait place à la plus petite échelle des productions de savoirs : le corps.

de la recherche que l'implication des corps des chercheur.e.s a été soulevée. Suivant l'idéal d'une science positiviste, les chercheur.e.s et notamment les géographes sur leur terrain ont longtemps prétendu.e.s à une neutralité dans leur observation, garantie d'une objectivité. Cette assertion nie pourtant que les chercheur.e.s ont des croyances, des valeurs, mais aussi des corps qui influencent les conditions d'accès au savoir. En dénonçant cette « ruse divine » qui consisterait pour le ou la chercheur.e « à tout voir depuis nulle part », Donna Harraway (2007) a renouvelé les épistémologies de terrain. Il est aujourd'hui admis qu'entre les corps se jouent des rapports de force silencieux, à l'origine de violences manifestes -quand bien même symboliques. Dire que la recherche est située, c'est dire que les chercheur.e.s ont une couleur, un âge, un genre, une classe, une caste ou encore des traces sur la peau (en dépit de la pluralité de nos identités et de ce que l'on peut cacher). Or tous les corps ne peuvent pas prétendre au savoir. Il y a généralement les savant.e.s d'un côté, et celles ou ceux qui ont les savoir-faire de l'autre ; de la même manière qu'il y a des expert.e.s et des enquêté.e.s qui appartiennent à des mondes différents. Pour éveiller l'attention sur ces lignes de fractures dues au privilège de la connaissance, la chercheuse et artiste Grada Kilomba compare le passé colonial à un masque qu'il n'est pas possible d'ôter (Kilomba, 2015).

« Le masque soulève pourtant tellement de questions : Qui peut parler ? Qui ne peut pas ? Et surtout de quoi peut-on parler ? […] Pourquoi la bouche des sujets Noirs doit-elle être ligotée ? Qu'est-ce que le sujet Noir dirait si sa bouche n'était pas scellée ? Et qu'est-ce que le sujet blanc pourrait entendre ? […] Avec le racisme, la bouche devient l'organe de l'oppression par excellence ; c'est l'organe qui énonce certaines vérités déplaisantes et qui doit être sévèrement confiné, contrôlé et colonisé. »

En comparant le racisme actuel aux manipulations corporelles du colonialisme, Kilomba évoque la mémoire des corps et la question de l'autocensure. Ces traces de domination incorporées sont issues d'un « viol de l'imaginaire » pour reprendre l'expression d'Aminata Traoré (2001). Elles ne peuvent être effacées par la simple volonté réparatrice d'un discours désormais égalitaire. Ce sont ces incorporations que le théâtre déclencheur a pour but de révéler.

Du théâtre de l'opprimé au théâtre déclencheur

Alerté par « l'aliénation des musculatures », c'est d'abord Augusto Boal qui a eu l'intuition que le théâtre pouvait aider à libérer des incorporations violentes. Selon le dramaturge, tous les corps sont des lieux de pouvoir, il faut donc passer par

les corps pour opérer une révolution sociale. De cette intuition a émergé le « théâtre de l'opprimé ». Né dans une époque de dictature où les terres sont volées par de grands propriétaires terriens, Boal s'est rendu compte qu'une dénonciation efficace des injustices ne pouvait plus se faire sur les scènes officielles de théâtre, lieux en proie à la censure. Il fallait que les outils théâtraux descendent dans les rues, dans les champs, et qu'ils cessent d'être le privilège d'une classe d'artiste. Le théâtre de l'opprimé est donc un ensemble de propositions artistiques et politiques à destination de celles et ceux qui n'ont jamais fait de théâtre. Il prend l'espace de la scène comme une répétition (fictive) de la révolution (réelle). Le succès de cette pratique dans différents pays et en Inde notamment sous sa forme du Jana Sanskriti montre que le théâtre parvient à questionner la pertinence des rôles que l'on prend au quotidien. Avec Boal, l'opprimé peut prendre la place de l'oppresseur et le spectateur devient un spect-acteur : c'est à dire qu'il vient tester sur le plateau la solution qui lui paraît adéquate au conflit exposé par les acteurs. Avec cette pratique, Boal propose de supprimer le rôle passif du spectacteur.

Sur cette base, le théâtre déclencheur que développe Julie Arménio souhaite mettre les outils artistiques au service de toutes et tous, afin de retrouver une capacité d'action sur les évolutions de notre société. Parce que la rue en particulier concentre des rapports de domination, c'est dans cet espace que sa *compagnie Ru'elles* centre son action. Ainsi le théâtre déclencheur fait usage des mimes, de la poésie et de la danse en insistant non pas sur le dualisme opprimé/oppresseur à la manière de Boal, mais la complexité intersectionnelle des identités. L'émotion et le quotidien sont au centre de ce théâtre qui part du vécu des individus. Il s'adresse à un public adulte ou adolescent et invite chacun.e à reprendre possession des lieux publics comme scène politique et artistique. Cet atelier apparaît donc comme une méthodologie participative entre action et création, et c'est sur cet intérêt croisé que se retrouvent Julie Arménio et Lise Landrin.

La pratique du théâtre déclencheur repose sur cinq étapes:

1. Prendre contact avec son corps, être là, laisser l'agitation dehors (Fig.1)

2. Constituer un groupe, créer la confiance du collectif et être dépositaire de la parole de l'autre sans jugement (Fig. 2)

3. Rendre les corps expressifs par le mime (Fig.6a,6b)

4. Proposer des mises en scène qui font l'objet de débats collectifs

5. Chercher la confrontation d'un public pour déclencher non plus seulement un phénomène en soi mais aussi hors de soi, afin d'évaluer la réception d'une performance dans l'espace public.

L'atelier

Le 5 février 2018, le théâtre des Peupliers à Villeneuve nous accueille. Nous sommes une vingtaine, issu.e.s de milieux sociaux et professionnels différents, mais avec une forte proportion de chercheur.e.s en sciences sociales. Le début de la séance se passe à l'intérieur, dans un froid ambiant qu'il faut apprivoiser. Après un temps de méditation au sol, la rencontre se fait debout, dos à dos, avec des questions simples : pourquoi êtes- vous venu à cet atelier, qu'en espérez-vous, comment vous sentez-vous à l'instant ? (Fig.3). Le placement hasardeux des



Fig. 4- Consigne de parcours et cartes sensibles

La carte sensible :

L'élaboration des cartes sensibles décale l'outil cartographique pour ouvrir les recherches à d'autres modalités d'enquête. Ce sont les rapports émotionnels, sensoriels et représentationnels à l'espace qui sont visés par cette production. La grammaire commune des cartes se compose d'un point de départ, d'un trait -l'itinéraire- et d'un point d'arrivé. Le reste de la mise en carte est libre, hors de tout codage scientifique.

personnes permet de voir ce qui se passe en nous quand on adresse la parole à quelqu'un sans que la vue des corps intervienne, sans que l'on puisse se référer à l'effet que notre discours produit sur l'autre. Ainsi, les corps s'ouvrent à d'autres sens pour la rencontre. Après une mise en commun de cette expérience (la parole est un point fondamental de l'atelier), nous partons en rue. Il s'agit cette fois d'éprouver, sur un petit parcours, ce que nos corps ressentent avec une contrainte corporelle. Certains ont la consigne d'effectuer le trajet les yeux baissés, d'autres la tête haute (Fig.4). Chacune et chacun élabore ensuite une carte sensible qui retrace son expérience (Fig 5).

Ici, plusieurs participant.e.s font état de la gêne ressentie vis à vis d'un vigil de grande surface, avec ce sentiment désagréable que certains peuvent jouer du théâtre pour se divertir pendant que d'autres n'ont pas le privilège d'accéder à ce type d'activité. D'autres participant.e.s racontent au contraire le plaisir ressentit de la lenteur de leur marche qui a été l'occasion de découvrir les différentes textures du sol. A cette étape, les participant.e.s commencent à entrer dans leurs expériences corporelles mais révèlent avoir du mal à lâcher ce contrôle qu'impose leur mental. C'est ce pour quoi le théâtre déclencheur a besoin de plusieurs étapes avant d'accéder à



Fig.6a- Une des statues incarnées

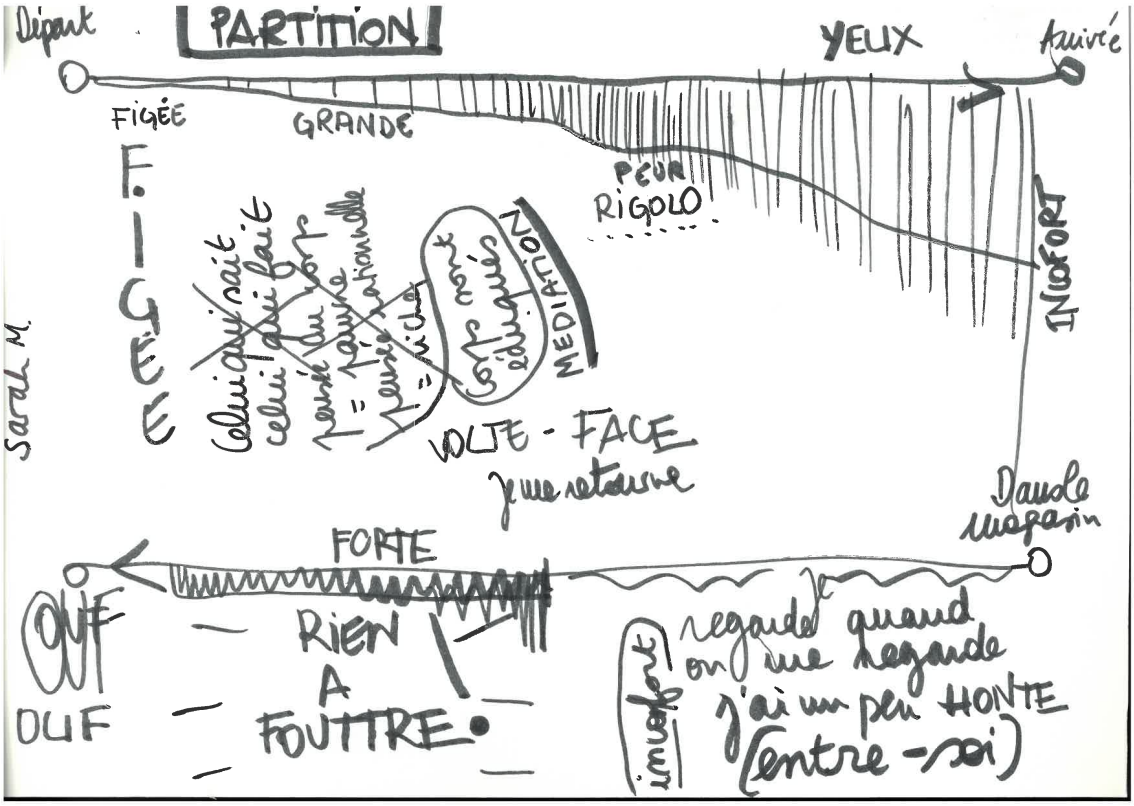


Fig.5- Une carte sensible durant l'atelier

une expression corporelle qui soit libérée de la résistance imposée par une bienséance sociale.

C'est seulement de retour au théâtre des peupliers après 45min d'atelier que l'on présente au groupe les raisons d'une session théâtrale au sein des Rencontres géopolitiques critiques (Fig.2). Lise expose l'heuristique de la démarche par les mots, Julie interprète ce discours par une improvisation corporelle. Vient ensuite un exercice de théâtre-image (Fig. 6a et 6b). Cette technique consiste à figer une attitude à la façon d'une statue, pour donner au groupe l'occasion d'en interpréter le sens. On propose qu'une moitié de la salle prenne une posture d'oppression et la tienne figée. Les autres doivent venir compléter avec leurs corps les statues existantes.

Ensuite l'ensemble du groupe donne un titre aux tableaux créés (tels que : 'la colonisation' ; 'promenons-nous avec notre honte' ; 'ne recommence pas' etc). L'exercice évolue en mettant ces biômes en mouvements. Les uns après les autres, des binômes ont été invités à présenter au reste de l'assemblée leurs déplacements, devenus des scénettes, afin de les soumettre à l'interprétation collective. Une partie de la salle s'est ainsi transformée en spect'acteur. Son but : commenter la marche qui se donne en spectacle, en essayant de préciser : qui peuvent



Fig.6b- Une des postures en binôme

être ces personnages représentés ? Quelle action s'est déroulée entre ces corps pour les mettre dans cette situation ? Et comment caractériser le rapport entre les corps ?

La mise en mouvement et la coordination des gestes du binôme ont été l'occasion de riches interprétations, faisant l'état d'une véritable complexité -que ce soit pour chercher la violence entre les corps frontalement, ou pour l'éviter. C'est au bout de ces deux heures que les corps et plus généralement les analyses de situation ont pu se libérer. L'atelier aura été prolongé de 45min devant l'intérêt suscité par ce dernier exercice de théâtre-image (Fig.7). Selon Julie Arménio, il ne restait que quelques étapes supplémentaires pour aller jusqu'à la création d'une performance. *In fine*, cette expérience aura été l'occasion d'interroger les mécanismes de l'incorporation des savoirs ainsi que ce qui résiste dans l'effort de les représenter. Nous rejoignons donc Marine Bachelot Nguyen sur cette intuition :

« *Une décolonisation ambitieuse des arts et des imaginaires nécessite de vraies fenêtres, et même des baies vitrées – on essuiera peut-être quelques tempêtes politiques et esthétiques, mais on respirera mieux...* » (Bachelot Nguyen, 2016)

Auteure : Lise Landrin
Mise en scène : Julie Arménio
Crédit photographique : Morgane Cohen
Crédit dessin : Annette Wijbrans
Remerciements : à Claske Dijkema pour soutenir la recherche qui a du sens, aux participant.e.s pour s'être prêté.e.s à la découverte du théâtre déclencheur et nous avoir enrichis.

Références :

Bachelot Nguyen, Marine., « La nécessaire décolonisation des arts et des imaginaires », Le club de Médiapart (n.d). Juillet 2018, https://blogs.mediapart.fr/decoloniser-les-arts/blog/071116/la-necessaire-decolonisation-des-arts-et-des-imaginaires

Boal, Augusto, *Le théâtre de l'opprimé*, La découverte, Poche, 1997

Butler, Judith, *Trouble dans le genre*, La découverte, Poche, 2006 [1990]

Fanon, Frantz, *Peau noire, masques blancs*, Points Essais, 2015

Foucault, Michel., « Les corps utopiques, les hétérotopies », conférences de 1966, Edition Lignes, 2009

Harraway, Donna., « Savoirs situés : question de la science dans le féminisme et privilège de la perspective partielle », Manifeste Cyborg et autres essais. Sciences-Fictions-Féminismes, Paris, Exil, 2007

Kilomba, Grada., « Decolonizing knowledge, a lecture-performance, 2015, Hambourg, https://voicerepublic.com/talks/grada-kilomba-decolonizing-knowledge-016ae920-48de-445f-845d-dcfe6926c4b4

Mauss, Marcel, «Les techniques du corps », conférence 1934, *Journal de Psychologie*, vol. xxxii, no 3-4, 15 mars-15 avril 1936

Traoré, Aminata, *Le viol de l'imaginaire*, Arles, Paris Acte Sud, Fayard, 2001





Figure 7- Fédération finale (moins les participant.e.s qui ont dû partir parce que l'atelier s'est prolongé).

INDISCIPLINER L'URBANISME

Jennyfer Buyck

Polémiques à partir du « territoire »

Le « territoire » fait partie de ces notions fortement mobilisées et dont aucune définition ne fait pourtant consensus. Pour les uns, le territoire est un object, pour les autres un processus. Cette dichotomie se retrouve notamment dans la distinction faite entre études urbaines et urbanisme. Local et global se retrouvent aussi fortement intriqués dans cette notion de « territoire ». Là encore, difficile de contenir en un seul mot ces deux dynamiques mais le *Tournant global des sciences sociales* y contribue très certainement. Enfin, le territoire est souvent synonyme de crises – écologique, sociale, démocratique,... – mais c'est aussi le lieu de la possible invention de solutions. Telles sont les discussions les plus courantes qui alimentent les polémiques sur le « territoire ».

La controverse que je souhaiterais soulever est autre. Il faut en effet s'extraire d'un lieu pour le qualifier de « territoire ». L'usage du terme de « territoire » repose je pense sur un processus double – voire triple – de distanciation, d'objectivation et la plus part du temps d'abstraction. Ce processus n'est pas en soit propre au « territoire » mais commun au monde de la recherche en général. Toutefois aujourd'hui en sciences humaines et sociales, plutôt que de chercher sans fin à objectiver savoirs et actions, l'expression de leur profonde et irrémédiable subjectivité constitue un pan non négligeable des travaux de recherche. Une telle actualité académique ne peut que modifier en profondeur le rapport au « territoire » des chercheur-e-s et enseignant-e-s. Entre détachement et dépendance voici les termes de la polémique sur le « territoire » que je souhaite ici raviver. D'autant plus que ce détachement pour parler de territoire s'inscrit souvent en résonance avec une dépendance étroite et non nécessairement explicitée avec un système de gouvernement. Sans doute n'a t-on pas suffisamment mesuré combien le territoire comme son aménagement est une « théorie en actes » lié à un mode de gouvernement, ici néo-libéral. Selon le théoricien de l'architecture Pier Vittorio Aureli, le formel et le politique sont des catégories qui se recoupent, s'entrecroisent et se nourrissent et que l'on retrouvent à la base de l'architecture comme de l'urbanisme. En ce sens le territoire n'est pour lui que le reflet du « paradigme managérial » qui – au coeur d'un capitalisme toujours émergeant – caractérise notre civilisée globalisée :

«*The modern forms of governance consist in the absorption of the political dimension of coexistence (the city) within the economic logic of social management (urbanization)* ».

Envisager une alternative à ce modèle de savoir et d'agir par le territoire, c'est il me semble commencer par se soucier du langage mobilisé. Entre pouvoir coercitif et appropriations des usager-ère-s et habitant-e-s, le « territoire » est de ces mots à interroger, à déconstruire et peut-être à abandonner temporairement. S'engager dans une telle dynamique revient à concevoir le langage comme champ de bataille politique et à réaffirmer sa puissance symbolique. Une telle reconquête de la part sensible des territoires s'inscrit plus largement dans la volonté de formuler des épistémologies émancipatrices. Les mots tout autant que les espaces et les actions qu'ils abritent donnent forme aux lieux de vie. Raviver le feu d'une polémique autour du « territoire » n'a aujourd'hui qu'une seule ambition : inviter à considérer le pouvoir créateur de la langue.

Le terme de « territoire », utilisé en tant qu'objet, ne nous dit rien des lieux en question. Impossible de s'en faire une représentation. En ce sens, la notion est lisse, sans prise aucune

avec la réalité des lieux. Comme si, dans une grande perspective égalitaire, tous les lieux se ressemblaient. D'ailleurs le « territoire » se situe sans doute à l'exact opposé sémantique du « camp » que Giorgio Agamben a rendu célèbre, à la suite de Foucault, en tant que paradigme caché de l'exercice du pouvoir. L'un est en apparence neutre, équitable, et inclusif alors que l'autre est clairement exclusif, injuste et intolérant. Mais l'actuelle quête de justice écologique et sociale qui occupe le devant de la scène en urbanisme démontre bien que la réalité du territoire-objet comme du territoire-processus est tout autre. Cette lutte contemporaine contre des inégalités aux tailles et enjeux si variés est pour moi le frappant témoignage de l'échec du pouvoir égalitariste du « territoire ». Le mathématicien et philosophe français Gilles Châtelet appelait dans sa critique de la notion d'espace vert à regarder en face les petits arrangements et autres consensus passés avec le capitalisme. Le théoricien et historien de l'art américain Hal Foster prolonge et amplifie cette critique en parlant non pas de consensus mais de structuration économique conjointe dans laquelle le produit comme le territoire est conçu comme « une donnée à manipuler, c'est-à-dire à designer et redesigner, à consommer et reconsommer ».

Cette question du design me semble centrale. Elle est pour moi intimement lié au territoire. Le philosophe allemand Peter Sloterdijk définit dans un article de 2006 l'architecture et l'urbanisme en tant que pratique – voire art – du design d'immersion. Il nous rappelle ainsi que la fonction première de l'urbanisme est la création d'environnements artificiels, générant de facto des bains psycho-sématiques. Pour lui, l'urbanisme est une oeuvre humaine qui enveloppe, embarque, un totalitarisme d'immersion en quelque sorte. En ce sens, il appréhende l'urbanisme en tant que forme de totalitarisme – à visée égalitaire au XXème siècle bien entendu. Il appelle très largement la communauté des architectes et des urbanistes à prendre conscience de ces responsabilités que sont la construction de situations immersives et la gestion de ces bains immersifs. Un équilibre est alors à trouver, à renégocier sans cesse, entre le désir d'être pris – de devenir selon les termes de Peter Sloterdijk un « sujet designé » – et celui d'être libre. Le territoire, en tant que l'un des principaux éléments de langage de l'urbanisme et de l'aménagement, est entendu comme agent de ce design d'immersion. A suivre les propos de Peter Sloterdijk, on comprend bien que l'invitation est ici à la déconstruction du grand récit du « territoire » tout comme à la prise de recul vis à vis du discours sur et par le « territoire » pour reconsidérer la « *success story* » que le « territoire » véhicule plus ou moins consciemment.

Ce constat est aussi une incitation à réexaminer les rapports entre urbanisme et politique. Des rapports qui sont bien souvent éclipsés par la quête des conditions matérielles de la cohabitation urbaine – quête étymologiquement inscrite à la source de l'urbanisme (« *urbs* »). Pier Vittorio Aureli nous rappelle que les formes politiques de coexistence sont elles contenues dans le préfixe « *polis* » et que cette dimension politique de coexistence est absorbée dans le management économique et social qu'est l'urbanisme. Tour à tour, politisation et dépolitisation ne cessent de ponctuer l'histoire et la théorie de l'urbanisme. Depuis le seconde guerre mondiale, la tendance est toutefois à l'apparente dépolitisation et à la forte technicisation. Le « territoire » est symptomatique de cette orientation et n'est en ce sens peut-être pas adapté à toutes les dimensions de l'urbanisme. A l'utiliser à tout prix ou sans justification explicite, le « territoire » finit par dépasser le paradigme managérial qui le sous-

tend pour devenir à son insu l'instrument d'une biopolitique. C'est ainsi que le « territoire » et le « camp » – « espace biopolitique le plus absolu » – peuvent finir (et parfois contre toute attente) par se ressembler étrangement.

Par cet usage soigné et parcimonieux du « territoire » auquel j'appelle, invitation est faite à décoloniser l'urbanisme. Loin d'être une métaphore cette interpellation est un encouragement à la désobéissance épistémique. Comment s'approprier et s'émanciper d'une discipline à ce point liée à une forme de totalitarisme ? J'entrevois aujourd'hui trois domaines de réflexion pour susciter une telle indiscipline. Dans le prolongement direct de cette critique du « territoire », le premier chantier à entamer invite à se soucier du langage. Il s'agit d'écrire et de dire *en deçà du territoire*, c'est à dire de penser le point d'articulation dérobé entre le langage et le territoire. A peser sur cette articulation, un déplacement de ces deux termes s'opère en même temps et les manières d'oeuvrer à cette réévaluation sont diverses : comment se nommer justement, de quelle façon qualifier les autres (les habitant-e-s par exemple), comment désigner les lieux que l'on explore et les processus à l'oeuvre. Dans ce cadre, le recours à des grandes catégories synthétiques me semble moins approprié que le témoignage précis des singularités.

Le second chantier se confronte lui aux systèmes de références. Proposition est ici faite de se référer, de penser *au delà du territoire* ; par exemple en proposant d'éclairer au sein des enseignements universitaires d'autres pans de l'histoire et de la théorie de l'urbanisme – pas forcément liés aux pratiques d'aménagement du territoire canoniques, pas nécessairement européennes, pas exclusivement illustrés par des dires d'expert. Il s'agirait aussi d'initier un questionnement des théories urbaines au regard des outils et techniques mobilisés. Tenter d'expliciter les liens entre projet d'urbanisme et projet politique contribuerait aussi activement au débat sur l'éthique de l'urbanisme.

Enfin, le troisième chantier se focalise lui sur les expériences de projet : expérimenter et fabriquer *par delà les territoires*. L'idée est ici d'échapper au projet de territoire comme systématisme. Dans le cadre des formations, cette injonction pourrait sous-entendre l'organisation d'ateliers de projet sans commande spécifique préalablement donnée par une collectivité publique. L'attention et le soin pour les méthodes et processus pourrait aussi s'avérer crucial tout comme la mise en critique permanente du processus de projet. Dans cette dynamique, le « territoire » produit ne saurait être une finalité.

Pour conclure, je ne peux qu'insister sur la nécessiter de resituer en permanence l'urbanisme aux sein des autres disciplines universitaires – notamment issues des sciences humaines et sociales. Ce n'est que dans un dialogue foisonnant et sans cesse renouvelé avec ces dernières que l'urbanisme pourra développer pleinement sa reconfiguration disciplinaire et ainsi se mettre en quête d'une justice écologique et sociale.

Bibliographie

Agamben, G. (1997). *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Le seuil, 224 p.

Aureli, P. V. (2011). *Possibility of an Absolute Architecture*, Cambridge, MIT Press, Writing Architecture Series, 272 p.

Body-Gendrot, S. (dir.) (2000). *La Ville et l'urbain, l'état des savoirs*, Paris, La Découverte, 2000, pp. 5-17.

Caillé, A. & Dufoix, S. (dir.) (2013). *Le tournant global des sciences sociales*, Paris, La Découverte, coll. « Bibliothèque du MAUSS », 350 p.

Châtelet, G. (2010). *Les animaux malades du consensus*, Paris, Nouvelles Editions Lignes, 250 p.

Corboz, A. (2001). *Le Territoire comme palimpseste et autres essais*, Besançon, Editions de l'Imprimeur, Collection « Tranches de villes », 81 p.

Foster, H. (2008). *Design et crime*, Paris, Les Prairies ordinaires, Collection « Penser/croiser », 192 p.

Frey, J.-P. (1999). Généalogie du mot urbanisme, *Urbanisme*, n° 304, pp. 63-71.

Harvey, D. (2010). *Le nouvel impérialisme*, Paris, Les prairies ordinaires, 2010, 241 p.

Harvey, D. (2014). *Brève histoire du néolibéralisme*, Paris, Les Prairies ordinaires, 320 p.

Marié, M. (1982). *Un territoire sans nom*, Paris, Librairie des Méridiens, Collection « Sociologies au quotidien », 176 p.

Paquot, T. (2013). Urbanisme, Urbanologie, études urbaines : l'improbable classification. *Hermès, La Revue*, 67,(3), pp. 95-100.

Pinson, D. (2004). Urban planning: an 'undisciplined' discipline?, *Futures*, Volume 36, Issue 4, pp. 503-513.

Scherrer, F. (2010). Le contrepoint des études urbaines et de l'urbanisme : ou comment se détacher de l'évidence de leur utilité sociale. *Tracés*, *Revue de Sciences humaines*, n°10.

Sloterdijk, P. (2006). Architecture As an Art of Immersion. Translated by A.-Chr. Engels-Schwarzpaul. *Interstices*, n°12. Unsettled Containers: Aspects of Interiority, pp. 105-109.

Tonkiss, F. (2013). *Cities by design: the social life of urban form*. Cambridge, Polity, 224 p.

DOSSIER VILLE ET PENSÉE DÉCOLONIALE

Claske Dijkema et Ali Babar Kenjah



FAIRE PARLER LA VILLE, DÉAMBULATION DÉCOLONIALE À L'ENVERS DE LA VILLE

Claske Dijkema,
Sina Eickemeier,
Kenjah Ali Babar

Cette balade urbaine avait pour objectif premier de faire émerger chez les randonneuses (eurs) et penseuses (eurs) qui y prenaient part, une nouvelle façon de percevoir la ville. Cette nouvelle lecture du paysage urbain, à travers l'espace et le temps, avait pour vocation d'ajouter une manière différente d'appréhender la ville à travers une pensée décoloniale. Nous rendons compte de cette expérience sous forme de quatre textes, le premier traite les façons de faire parler la ville ; le deuxième s'arrête sur la place des voix subalternes dans la ville, une interrogation par la toponymie ; le troisième s'intéresse aux rapports entre modernité et colonialité à Grenoble et le dernier vise un approfondissement théorique de la démarche de déambulation suite à un retour critique des étudiants.



Fig. 1 Début de la déambulation, à l'Allée des deux Mondes, derrière l'Institut d'Urbanisme et de la Géographie Alpine. Photo : Alain Manac'h

Faire parler la ville

Un mercredi après-midi en février, équipé d'écharpes, bonnets et moufles, un groupe d'une vingtaine de personnes faisaient face au vent glacial pour explorer l'envers de la ville de Grenoble. Un événement qui était proposé dans le cadre des 3e Rencontres de Géopolitique critique « Pour une géopolitique critique du savoir » (2018). Deux semaines avant, le parcours avait été expérimenté avec une classe d'étudiants du master « *International Development Studies* ». La déambulation était le résultat d'une réflexion collective, menée par les auteurs, appuyés par Lilian Héritier, étudiant en géographie. L' « envers » de la ville peut être compris ici de trois façons différentes. Premièrement, une déambulation à l'envers de la ville appréhende la ville depuis sa périphérie pour questionner le centre ; deuxièmement, elle s'intéresse à son histoire en remontant le temps ; troisièmement, elle vise à déterrer les histoires subalternes, de ceux qui ne peuvent pas laisser des traces dans la ville, de ceux qu'on ne veut pas entendre, afin de connaître et reconnaître ceux dont les vécus et contributions à la ville ont été rendues invisibles.

La déambulation partait de l'Institut d'Urbanisme et Géographie Alpine, dans les quartiers sud de Grenoble, et il amenait le groupe vers le parc Paul Mistral derrière la mairie de Grenoble, au pied de la Tour Perret, emblème de Grenoble, mise en avant dans l'iconographie officielle de la Ville. Ainsi, la balade prenait les lieux périphériques comme point de départ, comme point de référence pour appréhender le centre. Le terme « périphérique » a cette double signification d'un éloignement géographique par rapport au centre et d'un éloignement par rapport à là où se concentre le pouvoir politique, mais là où le pouvoir est subi. C'est cette dernière signification qui nous intéresse particulièrement. Ces quartiers « sud » sont l'objet de discours stigmatisant, définis comme quartiers « perdus de la République », nécessitant par ce fait une « reconquête républicaine » (Dossier de presse, Ministère de l'intérieur, 18 septembre 2018). Cette balade visait à interroger ce pouvoir du centre qui se traduit entre autres par le pouvoir à produire un discours sur la ville. Nous avons retenu deux dates-clés dans le façonnement de ce discours : 1925 et 1968. Elles correspondent aux deux grands événements organisés à Grenoble, l'Exposition Internationale de la Houille Blanche et du Tourisme (1925) et les Jeux Olympiques d'Hiver (1968), qui, en même temps, ont été deux occasions d'extension du tissu urbain du centre ancien vers le sud. Ils ont mis Grenoble sur la carte, lui ont donné une visibilité internationale et lui ont permis d'étaler sa modernité.

Ce discours de la ville moderne fait perdre de vue le rôle des subalternes, et, parallèlement, construit leur mise en scène au service du récit. Rappelons les origines latines du terme subalterne : *sub* « sous » et *alternus*, dérivé de *alter*, « autre ». Le terme « subalterne » désigne celles et ceux qui occupent une position marginalisée dans la

société, celles et ceux dont les voix sont réduites au silence dans l'historiographie officielle. On s'intéresse donc à l'histoire de celles et ceux qui sont placé.e.s hiérarchiquement en dessous des autres, dont la présence historique n'est pas visible parce qu'elle n'a pas été commémorée, célébrée à travers des monuments et des noms de rue. On peut dire que le pouvoir des groupes sociaux peut être mesuré, dans une certaine mesure, à travers leur capacité à laisser des traces dans les archives et à travers des monuments. A l' « envers de la ville » signifie donc aussi une référence à cet exercice d'excavation qui consiste à déterrer ces histoires invisibilisées, enfouies dans la ville, difficilement observables à l'œil nu, mais qu'on peut se raconter. Le parcours de la balade intégrait trois bâtiments (IUGA, MC2 et La Tour Perret) et s'interrogeait autour de six noms de rue (le Jardin des poètes, l'Avenue Marie Reynoard, la Rue des Alliés, la Rue Gay Lussac, Rue Kruger, l'Avenue Albert Ier de Belgique) et un monument aux morts pour la patrie dans les différentes guerres. Chaque étape présentait l'occasion de questionner l'histoire, de commémorer et de raconter l' « envers » de cette histoire. A certains endroits, un contre-discours a été formulé. Dans les deux sections suivantes, seront d'abord explorés 4 noms de rue qui ont donné place aux contre-discours et ensuite sera développée la place des subalternes dans le discours sur Grenoble comme ville moderne.

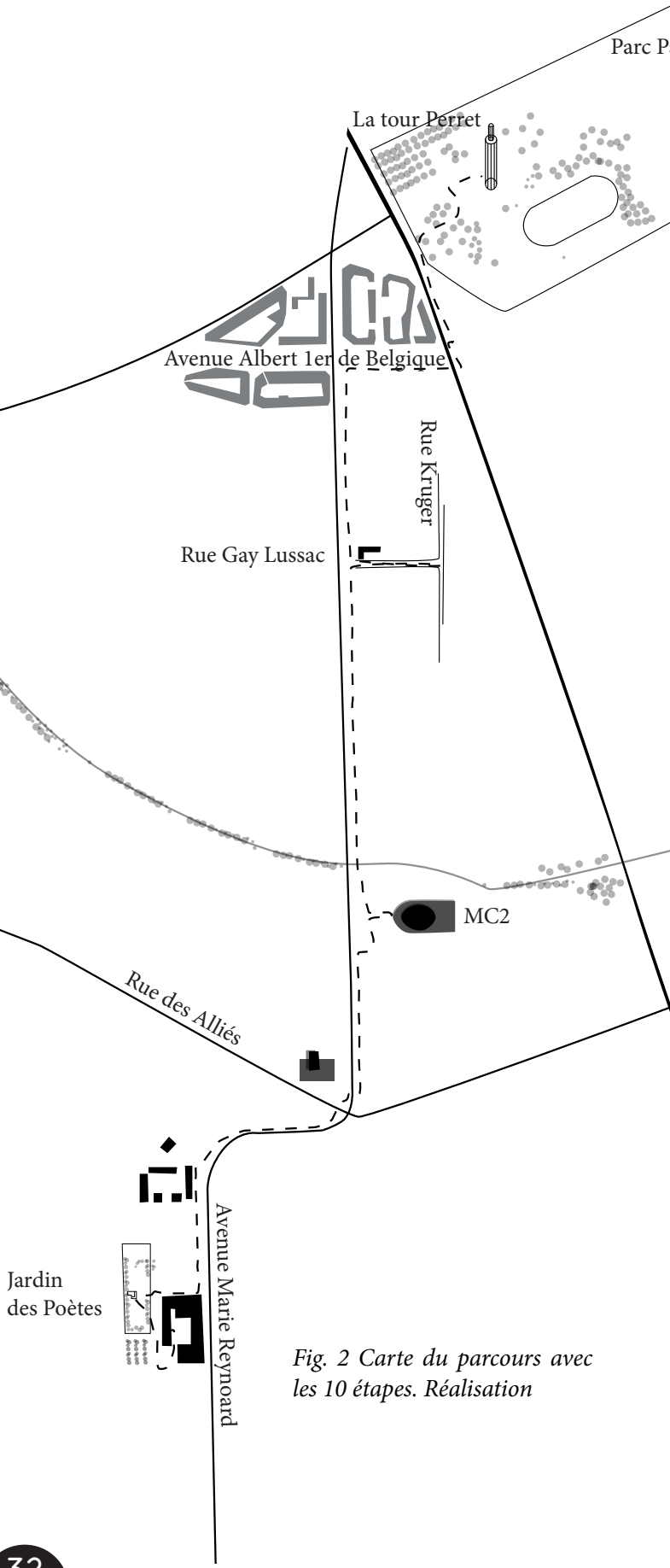
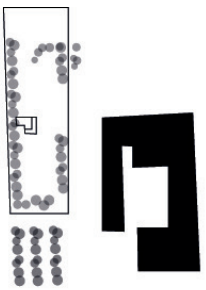


Fig. 2 Carte du parcours avec les 10 étapes. Réalisation



VOIX SUBALTERNES ET TOPONYMIE

Claske Dijkema, Sina Eickemeier, Kenjah Ali Babar



Le Jardin des poètes, en honneur à la créolité

Un carré d'herbe, entre le béton des bâtiments du nouveau quartier résidentiel « Vigny-Musset » et le béton du nouveau bâtiment de l'Institut d'Urbanisme et de Géographie Alpine, porte le nom « Jardin des poètes ». Peut-on lire dans ce choix une intention de « pacifier » l'espace social des nouveaux quartiers de la ville, de même qu'en nommant les rues de manière impersonnelle, avec des noms de fleurs, d'oiseaux, etc. ? Derrière le Jardin des poètes, on trouve l'« Allée des Deux Mondes ». La binarité qu'elle évoque ne nous échappe pas dans ce bout de parc où les habitant.e.s du quartier, et étudiant.e.s sont séparé.e.s par un mur en verre. Ils se croisent mais ne se mélangent pas. C'est l'occasion pour invoquer une autre vision du monde, celle du partage, du voyage, du métissage et de la créolité (Glissant). On va utiliser ce « jardin » comme il est proposé : en lisant à voix haute le poème « Frères Migrants » de Patrick Chamoiseau (2017).

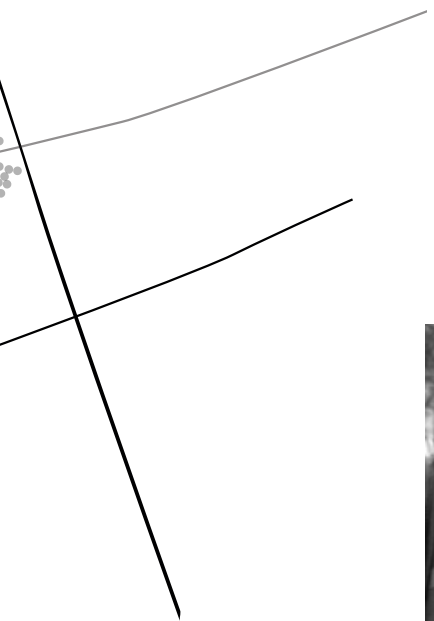
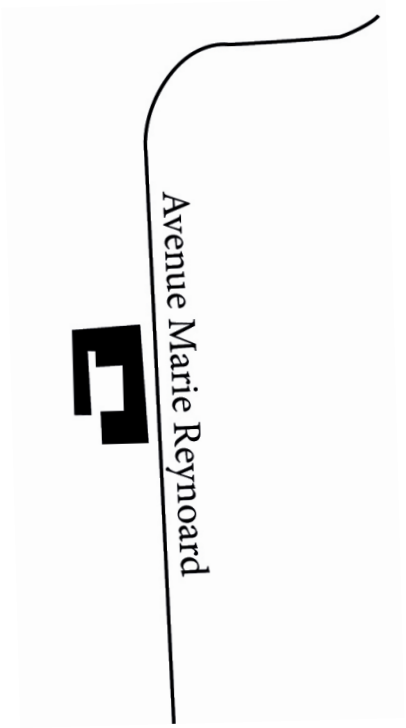




Fig. 3 Lecture à voix haute d'extrait du livre « Frères Migrants » de Patrick Chamoiseau. Photo : Alain Manac'h



L'Avenue Marie Reynoard, en honneur aux petites mains de la ganterie

En 1930, moins de 1% des rues portaient les noms de femmes. l'Avenue Marie Reynoard, portant le nom d'une héroïne de la résistance, atteste que cette situation a commencé à évoluer mais une participante attire l'attention sur l'invisibilité des femmes ouvrières dans la ville en prenant la ganterie comme exemple. Du XVIIe au XXe siècle, Grenoble était la capitale mondiale du gant de luxe. Sa spécialité, le gant long en chevreau, est exportée partout dans les empires européens. En 1936, 30.000 personnes travaillaient dans la ganterie, pour la plupart des femmes et des enfants (Veyret-Verner 1941) et environ une famille sur deux vivait de cette activité (entre 1850 et 1950). Pourtant, aucun honneur n'est fait à toutes ces petites mains qui ont fait la gloire de cette ville.



Rue Kruger

Cette rue a été baptisée en 1925 lors du centième anniversaire de la naissance de Paul Kruger. Une date qui coïncide avec l'Exposition internationale et de la Houille Blanche. Nous avançons l'hypothèse que cette figure a été récupérée par les élites grenobloises en soutien à la tendance nationaliste de l'époque. Paul Kruger, homme politique du milieu de 19e siècle sud-africain, était un des leaders des Boers, une communauté de descendants de migrants huguenotes qui s'est distinguée très vite par son sentiment de la supériorité blanche, sa rigidité vis-à-vis des populations autochtones et la défense de l'esclavagisme des Africains. Donner de l'importance à la figure de Kruger dans l'historiographie de la ville (à travers des statues et des noms de rues) est soumise à de vifs débats en Afrique du Sud. Sa statue au cœur de Prétoria est vivement contestée, à l'instar du mouvement "Rhodes must fall", demandant le démantèlement des statues en Afrique du Sud qui célèbrent l'histoire ségrégationniste du pays autour de la figure de Cecil Rhodes. Ce mouvement décolonial s'est démultiplié dans d'autres pays anglophones mettant à l'honneur Rhodes. Les débats ont trouvé une issue à Prétoria en maintenant la statue mais lui associant une plaque pour contextualiser son histoire.

A Grenoble, un mouvement décolonial s'est également formé à l'initiative des associations Survie, Contrevent et du Comité contre la Traite Négrière (CTN), se saisissant de l'enjeu de la toponymie. Ils se demandent s'il serait possible de réussir le changement de nom dans cette impasse, qui n'est pas dans une grande artère commerçante et sans enjeux commerciaux important, ce qui n'a pas été possible pour le Rue Thiers ? Kenjah propose d'ainsi tester la volonté des élus de suivre ce mouvement, comme cela a

été le cas à Bordeaux et Marseille où les choses sont en train d'évoluer selon lui. Lors de la déambulation, un membre d'une commission de la ville de Grenoble qui attribue des noms de rue, explique que le changement du nom de la Rue Thiers a été sérieusement débattu mais que cette initiative rencontrerait des résistances importantes des habitant.e.s et surtout des commerçant.e.s pour des questions pratiques. Au-delà du côté pratique, quelles sont les implications de renommer ou de contextualiser ? Renommer ne serait pas une autre forme d'effacement de l'histoire ? Une contextualisation ne serait-elle pas préférable, comme l'a été le cas lors de la Balade décoloniale proposée par les association Contrevent et Survie Isère en 2018 [1].

Les étudiants du masters « *International Development Studies* » apportaient d'autres références à ce débat. Une étudiante de Kenya commentait qu'après l'indépendance tous les noms de rue à Nairobi avaient été changés et elle ne comprenait alors pas pourquoi il était aussi difficile d'imaginer le changement de rue. Sa camarade de classe d'origine iranienne racontait que la toponymie avait également été modifiée à Téhéran après la révolution islamique et que se référer aux anciens noms de rue serait une façon de se situer politiquement. Claske témoigne que dans le cycle de l'Université populaire sur la question « que reste-t-il du passé colonial ? », en effet, les noms de rue sont arrivés très régulièrement dans les témoignages de ceux ayant vécu la période d'accès à l'indépendance. Une participante racontait par exemple comment sa mère continuait à référer aux noms de rue français pour s'orienter dans la ville qu'elle avait quitté le pays dans les années 80. D'autres exemples d'Afrique australe montre comment une violence coloniale peut faire place à une autre violence, anti-coloniale cette fois-ci, ce qui est également problématique. Le débat s'était poursuivi sur comment rendre compte de l'évolution de l'Histoire, sans l'effacer ?

Par défaut de traces matérielles laissées par l'histoire, nous avons choisi lors de la déambulation, de nous tourner vers des actes symboliques et éphémères en faisant entendre un contre-discours à ces endroits de commémoration des dominants, par le biais de lecture à haute voix. Ainsi, la lecture du discours de Nelson Mandela, son plaidoyer au tribunal de Pretoria en 1964 avant sa condamnation à perpétuité, a répondu à Kruger. Son discours offre une excellente analyse de la violence du système d'apartheid et une justification du choix de la violence armée comme dernier recours



dans la lutte pour la citoyenneté des noirs.

Avenue Albert Ier de Belgique

Albert Ier de Belgique est connu en Europe comme le «roi chevalier» qui lutta à la tête des troupes belges aux côtés des armées alliées lors de la première guerre mondiale. Le 18 novembre 1938, le maire de Grenoble déclarait au cours de la réunion du Conseil Municipal à ce sujet: « Nous donnons ce nom à cette voie, pour immortaliser le geste de ce noble monarque qui, repoussant avec fierté les insolentes sommations

1 Contrevent et Survie, « Militaires colonisateurs……résistances », Balade décoloniale n° 3, 2018

Fig. 5 Lecture collective du discours de Lumumba de la cérémonie d'indépendance de 1960 au cours de la ballade avec un groupe d'étudiant.e.s du master International Development Studies, 25 janvier 2018. Photo auteur.

de la violence, n'hésita pas à tirer et à entraîner son peuple à nos côtés où, pendant quatre ans, il combattit avec vaillance pour l'honneur et l'indépendance de son pays » (Les Affiches de Grenoble et du Dauphiné, 1975). Tandis qu'il est donc commémoré ici pour sa lutte contre la violence, il participe et est responsable des violences atroces au Congo belge, dont l'administration coloniale a été une des plus cruelles, notamment en ce qui concerne la production de caoutchouc. Tandis que le Congo avait été propriété personnelle de son oncle, ce pays devient une colonie belge en 1908. Quand Albert Ier succède, en 1909, à son oncle Léopold II sur le trône, il doit alors s'occuper de ce passage de pouvoir et il procède à la rationalisation de la colonisation du Congo. Il y avait voyagé pour bien comprendre les zones riches à développer et il émet l'idée du chemin de fer au Congo qui a fait des milliers de morts. Une participante à la balade, d'origine congolaise, expose les intérêts financiers de l'exploitation des ressources, comme le caoutchouc, les diamants et autres richesses minières dans l'actuelle République démocratique du Congo, dont le pillage continue à alimenter les guerres aujourd'hui. « *Il ne faut pas oublier la force, la terreur, le fait de couper les bras si une certaine quantité de caoutchouc n'avait pas été récolté [pendant la période coloniale]. Jusqu'à aujourd'hui on voit l'impact moral de cette colonisation, qui perdure jusqu'à aujourd'hui malheureusement encore.* »

C'est Patrice Lumumba qui répondra au roi Albert Ier de Belgique à travers son discours à l'occasion de la cérémonie d'indépendance du Congo en 1960. La lecture collective de son discours sur la place publique est notre façon de commémorer les paroles de Lumumba qui furent un grand choc pour les élites belges et congolaises car leur franchise était un scandale diplomatique mais reflétaient une opinion largement partagée par le peuple.



Fig. 4 Participante à la déambulation qui apporte le commentaire sur les richesses minières en RDC. Photo : Alain Manac'h



REMONTER LA VILLE DANS LE TEMPS LA VILLE, ÉTALAGE DE LA MODERNITÉ

Claske Dijkema, Sina Eickemeier, Kenjah Ali Babar

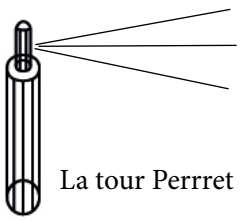
Cette balade s'inscrit dans une approche décoloniale. Ce qui nous intéresse dans l'approche décoloniale, c'est qu'elle permet de rompre avec l'idée que le fait colonial ne concerne pas que les territoires lointains et une période qui prend fin en 1962 avec la fin de la guerre d'Algérie. Même si pendant la décolonisation des années 60 la présence française se retire en grande partie de ses territoires outre-mer, cette histoire n'est pas finie. Elle se poursuit dans la manière dont les États colonisateurs exercent encore une domination sur la population racisée en métropole.

Les études décoloniales attirent l'attention sur la « face sombre » de la modernité (Mignolo 1995, 2011) et sur le mythe selon lequel la modernité serait un phénomène intra-européen. Un mythe qui a comme conséquence l'invisibilisation de l'interdépendance entre l'Europe et ses colonies ainsi que la violence inhérente à la domination coloniale (Escobar 2009, 38). Il passe aussi par l'effacement des savoirs et des cultures des colonisé.e.s. D'où l'argument des études décoloniales qui soulignent que la modernité n'aurait pas pu se déployer sans colonialité (Quijano 2000, 2007, 2009). La colonialité doit être comprise ici comme un modèle hégémonique de pouvoir capitaliste au profit d'intérêts d'hommes blancs d'un certain âge, réduisant femmes, travailleurs et travailleuses, personnes racisées et la nature aux positions assujetties. Nous nous intéressons d'abord aux liens entre la modernité et la colonialité à travers le rôle des sciences et ensuite à la façon dont cette colonialité prend forme dans une ville de province, en France métropolitaine, à travers son récit sur la modernité. Tracer l'histoire des rues et des bâtiments à partir des quartiers construits en 1968 à l'occasion des jeux olympiques pour aller vers le parc où a eu lieu l'Exposition internationale de la Houille Blanche et du Tourisme en 1925 permet par ailleurs d'appréhender les liens entre les politiques, les scientifiques et les industriels et de comprendre comment ils ont forgé la ville. La commission en charge de l'organisation de l'exposition en 1925, par exemple, est composée de politiciens, de géographes (Raoul Blanchard) et d'industriels, tous confiants dans le progrès technique. Les liens forts entre l'université, la recherche et l'industrie, encore d'actualité à Grenoble aujourd'hui (voir par exemple Solomon and Mekdjian 2018), sont un héritage de cette époque (Vincent et Guibal 2015).

Rue Gay Lussac

Comprendre le lien entre la modernité et la colonialité à la rue Gay Lussac

La rue Gay Lussac se trouve dans un ensemble de rues portant le nom de grands scientifiques du 19ème siècle dans le quartier Exposition-Bajatière. Les motivations derrière ce choix en 1909 ne sont pas connues, mais cette étape de la déambulation permet de questionner la place de la science dans la modernité et comment la raison et la rationalisation ont participé au processus de racisation. Nous entendons par « racisation », le marquage des corps dont certains sont racisés comme supérieurs et d'autres comme inférieurs (Grosfoguel and Cohen 2013:45). Gay Lussac (1778-1850), physicien et chimiste, était témoin de la transition entre le premier et le deuxième empire colonial qui débutait avec la campagne militaire menée contre la régence d'Alger en 1830. La mission civilisatrice, leitmotiv de la domination coloniale française, est justifiée sur une base présentée comme scientifique, de classification et de hiérarchisation des « races » et des « cultures ». Des inventions telles que l'angle facial de Camper ou la volumétrie crânienne de Blumenbach permettaient une séparation des groupes humains et « modifiaient en profondeur l'appréhension du corps, qui devient un espace à cartographier plus finement pour définir efficacement les frontières entre les races » (Bancel 2014, 10). Il y a donc une interaction entre le travail scientifique et l'altération qui est soulignée pour mettre en avant la nécessité de la mission coloniale : elle a rendu possible la création des races, du nègre avec toutes les caractéristiques qui lui ont été attribuées, des clichés sur la barbarie du continent africain et sur l'impossibilité d'intégration des personnes du Maghreb pour des raisons culturelles. Simultanément de la dévalorisation des noirs, d'autres procédés de mise en avant d'une altérité ont eu lieu, impulsés par la science à l'époque des Lumières. Cette dernière opère une distinction entre la nature et la culture et c'est à travers l'esprit que l'on peut se cultiver et s'extraire à l'état de la nature. C'est ainsi que la médecine va contribuer à une hiérarchisation et une subordination des femmes et des noirs car ces deux groupes sont considérés plus proches de la nature et donc inférieurs. Leur infériorité est également mise en récit à l'exposition internationale en 1925.



La tour Perrret

1925 : L'Exposition universelle de la Houille blanche et du Tourisme met en lumière les colonies

En 1925, Paul Mistral, le maire de Grenoble, voit réaliser une de ses grandes ambitions pour la ville qu'il vise à positionner comme la « capitale des Alpes ». La houille blanche et le tourisme représentent à l'époque les gros pôles du développement dans la région. Marius Blanchet, industriel et commissaire général de l'exposition, déclare que son objectif est de « faire éclater aux yeux du monde, en les réunissant, les progrès que l'homme doit à son génie, et par là exalter sa fierté et stimuler son pouvoir créateur » (Le Petit Dauphinois, 22 mai 1925 dans Vincent et Guibal, 2015). Dans Le Petit Dauphinois on peut lire que « c'est plus qu'une exposition qu'on inaugure, c'est le nouveau Grenoble, le Grenoble de l'Avenir, la cité future, (..) le centre où aboutiront, depuis les plus hauts sommets où on capte l'énergie, les voies peuplées d'usines ». Ce même Marius Blanchet avait déjà à son actif la préparation de l'exposition coloniale à Marseille en 1906. La



dimension coloniale ne manque pas à cet éloge à la modernité. Aux côtés du pavillon de la Houille Blanche, du Palais du Tourisme, du Palais du Tourisme d'autrefois, de la Maison moderne et d'autres encore, on trouve le Pavillon colonial, les souks et le « Village africain ». Comment le récit colonial s'insère-t-il dans le récit de la ville moderne ? Il permet de poser la modernité en juxtaposition de la tradition, de diffuser le récit de la modernité dans lequel « le Noir » joue un rôle particulier et il permet de justifier l'impérialisme.

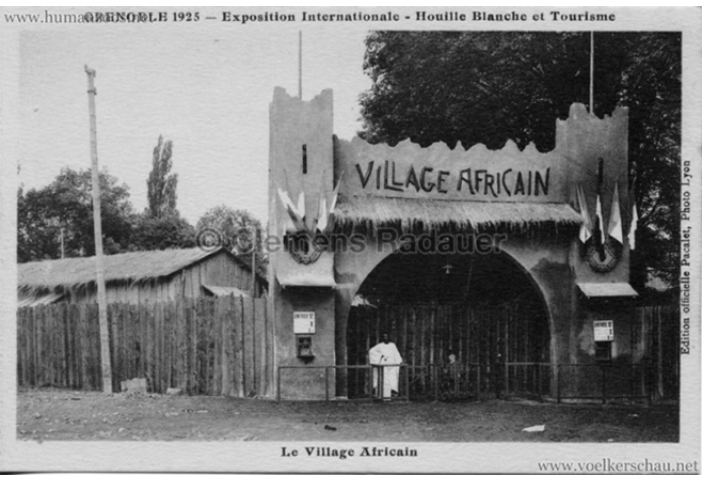


Fig. 6 Carte postale du « Village Africain » lors de l'exposition en 1925. Source : https://achac.com/immigration-des-suds/rhone-alpes-carrefour-des-suds-2/

Pour démontrer la modernité, il est nécessaire de montrer le point de départ du progrès fait et donc d'inventer la « tradition ». Les « indigènes » dans les colonies y jouent un rôle mais ils ne sont pas les seuls à être mobilisés dans ce récit. A côté du « village africain » avec son école, ses cases et ses figurants bijoutiers, tisserands, cordonniers et piroguiers (Vincent et Guibal, 2015), se trouvaient les (reconstructions de) « villages alpins » avec également des figurants. Ces villages, symboles de la ruralité, sont en forte opposition avec la « Maison Moderne » construite en béton armé et exposant « les applications pratiques de l'électricité en matière d'usages ménagers et urbains » (Vincent et Guibal, 2015, p.79).

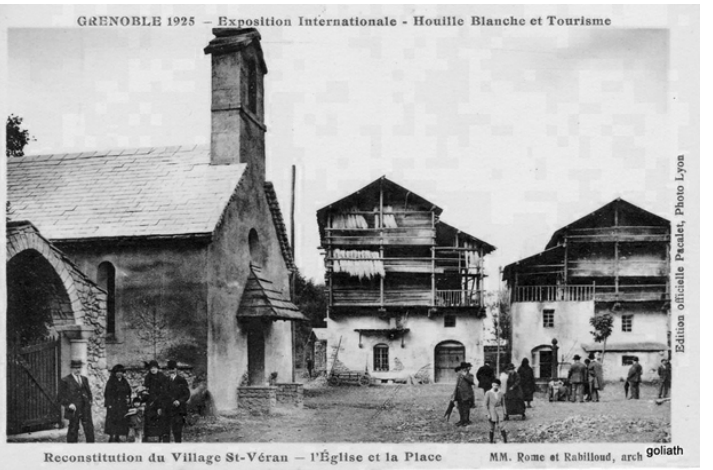


Fig. 7 Carte postale de la « Reconstruction du Village St. Véran – l'Église et sa Place » lors de l'exposition en 1925. Source : https://www.cparama.com/forum/1925-grenoble-exposition-houille-blanche-tourisme-t26159.html

La figure du Noir et de la « culture nègre » jouent un rôle particulier dans le récit de la modernité pendant la période de l'entre-deux-guerres. Dans les années 1920, l'intérêt pour cette culture était à la mode et « être au fait de cette culture constituait le signe même de la modernité » (Mbembe dans Dorlin 2007:153). Dans cette période pré-Facebook, les cartes postales de l'exposition et du village africain avaient pour rôle d'afficher sa mondanéité. Les sujets coloniaux sont ainsi mis en images, mobilisés comme « objets d'un dessein qui ne les concerne pas au premier chef » (Dorlin 2007:153).

Le Palais colonial vise à valoriser le potentiel touristique de l'Algérie, la Tunisie, le Maroc, le Madagascar, l'Indochine, à travers des photographies, des cartes et des propositions de circuits, mais aussi leur potentiel énergétique avec la construction des premiers barrages (Vincent et Guibal 2015, 80). La colonisation est présentée aux visiteurs dans la double perspective d'un bienfait pour les populations locales et une source de richesse pour l'Occident (Vincent et Guibal 2015, 82). Avec ses millions de visiteurs, les expositions sont un outil efficace pour diffuser ces images et pour obtenir un soutien populaire à la politique d'expansion impérialiste (Rydell 1984).

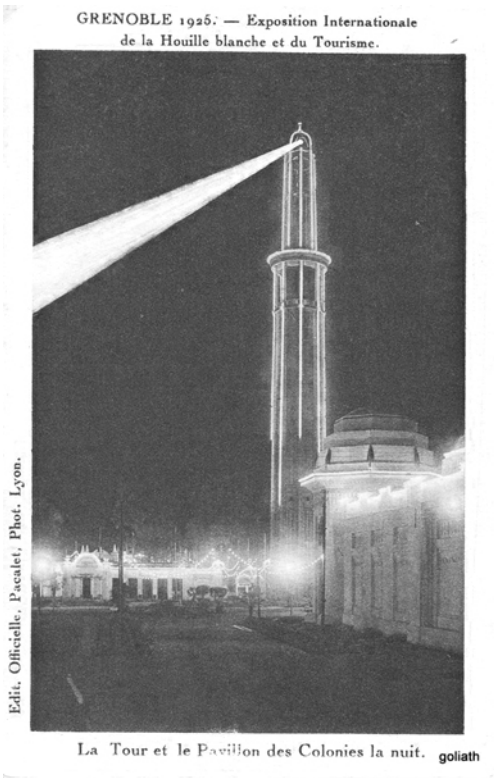


Fig. 8 Carte postale de « La Tour et le Pavillon des Colonies la Nuit » lors de l'exposition en 1925. Source: https://www.cparama.com/forum/1925-grenoble-exposition-houille-blanche-tourisme-t26159.html

Pendant la période de l'entre-deux-guerres, l'empire colonial est à son comble et, comparé à d'autres périodes, peu contesté. Dans la représentation, la France était une république composée de multiples territoires, de peuples, de races et de religions (Dorlin 2007), éclairée par la métropole. A l'exposition, nous pouvons voir la mise en scène de ce récit à travers la Tour Perret. Cette tour d'architecture phallique, éclaire l'exposition la nuit et diffuse également une lumière horizontale, telle un phare. A partir de sa position centrale, elle domine toute l'exposition et éclaire l'obscurité, comme la modernité est supposée éclairer les ténèbres. Elle est la seule construction qui reste aujourd'hui de l'exposition.

Ce récit de la France multi-territoriale et multinationale, pays des Lumières qui rayonne sur ses colonies disparaît avec la décolonisation dans les années 60, en tout cas dans sa partie coloniale. Un nouveau récit de modernité est à trouver après la double humiliation de la deuxième guerre mondiale et la perte de ses colonies, un récit de modernité et de rayonnement qui s'inscrit de nouveau dans la ville, cette fois-ci à travers les Jeux olympiques d'Hiver. La poussée vers le sud que Paul Mistral avait initié en 1925, grâce au terrain qu'il avait gagné sur les militaires, se poursuit en 1968.



1968 : Les Jeux olympiques de l'Hiver

Dans le double contexte de la période post-guerres mondiales et post-coloniale, les élites sont à la recherche d'un nouveau mythe. La modernité reste porteuse et on voit se développer l'internationalisme, le multilatéralisme et la construction de l'Europe comme nouveaux ingrédients de ce mythe qui pourtant ne rompent pas avec des sentiments nationalistes. On peut observer une réorientation de la géographie imaginaire française qui cherche à oublier l'histoire coloniale et à invisibiliser les liens coloniaux. Et pourtant, ces liens sont encore extrêmement importants, notamment à travers l'arrivée des travailleurs immigrés des anciennes colonies dans le quartier Très-Cloîtres dans les années 50. Dans les années 60, la démonstration de la modernité passe par la construction d'œuvres monumentales, la communication high-tech et l'ouverture de la ville à l'automobile. Les Jeux Olympiques « fournirent à Grenoble un magnifique prétexte au désir de modernité dont elle rêvait » (July et Parent, 1988, 105). Grâce à un apport massif de l'État « qui voyait en cette occasion un effet de vitrine pour le pays », la

ville se transformera dans les années 60 avec une rapidité et une ampleur exceptionnelle pour une ville de province à l'époque contemporaine (Joly et Parent, 1988, p. 106). A Grenoble seul, quinze œuvres monumentales sont réalisés en quelques années. Au parc Paul Mistral, le Palais de la Houille Blanche doit faire place au stade et à l'anneau de vitesse.

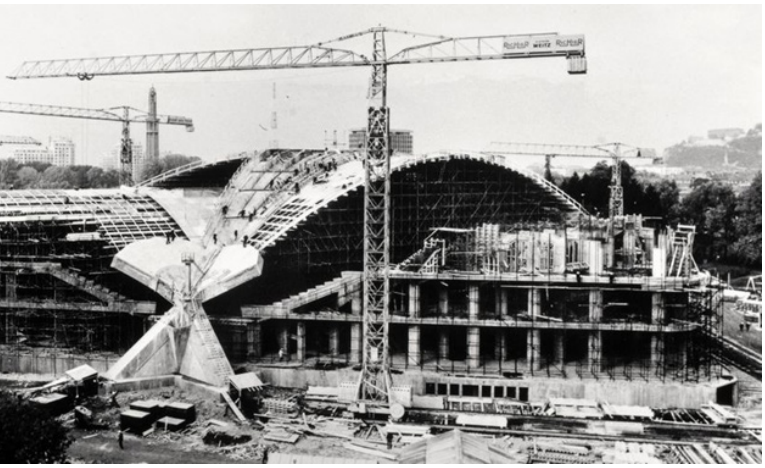


Fig. 9 Construction du Palais des Sports, 1967. Source: http://www.grenoble.fr/portefolio_m/96/40-la-construction-des-jeux-de-grenoble-en-1968.htm

Un peu plus au sud est construite la Maison de la Culture (actuelle MC2). Elle était destinée à devenir un nouveau point de centralité dans la ville, mais elle est restée en réalité assez isolée. Lors de la déambulation, une fois arrivé.e.s à MC2, un débat est entamé sur la représentation très élitiste de la conception de la culture, encore largement en vigueur. Cette conception est remise en cause récemment par des mouvements à Villeneuve, comme celui de « Culture pas sans nous » qui pose la question de la culture partagée pour tous et toutes, son rapport aux gros bâtiments prestigieux et quelles formes de culture ne sont pas représentées dans ces bâtiments.



Fig.10 La nouvelle Maison de la Culture, 1968. Photo: Marie Jésus Diaz, http://webmuseo.com/ws/mc2/app/collection/record/16589

L'étape à MC2 est l'occasion de lire les paroles de M. Bouabid, venu en France comme travailleur immigré, et qui fait surgir la question, plus large, de quelles traces les immigré.e.s peuvent laisser dans la ville qu'ils ont aidé à construire.

« Avant, les gens étaient de l'autre côté [de la Méditerranée], on va dire 'chez eux'. On les a pris des champs pour faire la guerre [première guerre mondiale]. On ne leur a pas demandé leur nationalité. On les a emmenés en France pour industrialiser la France mais ils sont toujours presque invisibles. On leur demande d'être presque invisibles. (..) Quand on avait demandé un lieu de culte, [on a reçu une réponse négative]. Il y a des gens qui sont nés ici, qui travaillent ici, qui ont libéré ce pays. Ils ont construit cette ville, vous les côtoyez tous les jours, ils sont en train de crever et vous ne les voyez pas. »

Dès l'arrivée des travailleurs immigrés en France, leur présence est invisibilisée, à la fois leur présence dans la ville et leur contribution à la société. Cette invisibilisation passe, par exemple, par leur regroupement dans des foyers, conçus dans les années 50 de manière à être les moins visibles possible et à ce que les relations entre leurs occupants et les riverains soient réduites au maximum (Barou, 2012), ou par le manque de reconnaissance de la République pour la contribution des anciennes colonies aux efforts de guerre. L'invisibilisation passe aussi par le refus de la construction des mosquées reléguant les lieux de prière aux caves, garages et appartements. C'est pourtant ces mêmes

immigrés qui ont contribué massivement à la construction des équipements des Jeux. C'est eux que l'équipe municipale de Grenoble a voulu mettre à l'honneur avec la commémoration des 50 ans des Jeux olympiques à travers une exposition de portraits d'ouvriers qui ont participé aux chantiers de construction.

La semaine de la déambulation à l' « envers de la ville » était aussi la semaine d'une déambulation festive à l'Avenue Marie Reynoard, dans les quartiers de Vigny-Musset, du Village Olympique et de la Villeneuve dans le cadre des commémorations des 50 ans des JO. Dans les espaces verts des axes principaux qui entourent ces quartiers, des stèles ont été installées qui doivent contribuer à améliorer l'image de ces quartiers stigmatisés et racisés afin de leur redonner un aspect mythique, héroïque. Ce récit s'insère dans une vaste opération de rénovation urbaine des quartiers sud et des contestations des démolitions des parties de la galerie d'Arlequin, qui était en construction en 1968 et ouverte après les Jeux, dont le but est de casser l'image de ghetto. Un nouveau discours sur la ville est en construction, qui rend hommage aux anciens immigrés, et parle d'une nouvelle centralité des quartiers sud (Dauphine Libéré, 5/10/2018) mais dans lequel les populations racialisées de ces quartiers continuent à ne pas trouver leur place. Le miroir qui leur est tendu continue à les déformer.

Références

Bancel, Nicolas, David Thomas, and Thomas Dominic. *L'Invention de La Race*, 2014. https://www.cairn.info/l-invention-de-la-race--9782707178923.htm.

Barou, Jacques. "Les foyers de travailleurs." *Hommes et migrations. Revue française de référence sur les dynamiques migratoires*, no. 1295 (January 1, 2012): 40–52. https://doi.org/10.4000/hommesmigrations.1065.

Chamoiseau, Patrick (2017): *Frères Migrants.* Paris: Éditions du Seuil. P. 131 - 133.

Dorlin, Elsa. "Décoloniser les structures psychiques du pouvoir." *Mouvements n° 51*, no. 3 (September 1, 2007): 142–51.

Dorlin, Elsa. *La matrice de la race: généalogie sexuelle et coloniale de la nation française*. La Découverte poche 312. Paris: La Découverte, 2009.

Escobar, Arturo. "Worlds and Knowledges Otherwise." *Cultural Studies 21*, no. 2–3 (March 1, 2007): 179–210. https://doi.org/10.1080/09502380601162506.

Grosfoguel, Ramón, and Jim Cohen. "Un dialogue décolonial sur les savoirs critiques entre Frantz Fanon et Boaventura de Sousa Santos." *Mouvements 4*, no. 72 (2012): 42–53.

Joly, Jacques, and Jean-François Parent, eds. *Paysage et Politique de La Ville: Grenoble 1965 - 1985*. Grenoble: Pr. Univ. de Grenoble, 1988.

Les Affiches de Grenoble et du Dauphiné, Les Mille et une Rues de Grenoble, Jeune Chambre de Commerce, 10 avril 1975





Lilly, Robert J. *La face cachée des GI's. Les viols commis par des soldats américains en France, en Angleterre et en Allemagne pendant la Seconde Guerre mondiale,* Paris, Payot, 2003, 371 pp.

Mignolo, Walter. *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization. University of Michigan Press, 1995.*

Mignolo, Walter. *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures*, *Decolonial Options*. Duke University Press, 2011.

Quijano, Aníbal. "Coloniality of Power, Eurocentraism, and Latin America." *Nepentla: Views From the South 1*, no. 3 (2000): 533–580.

Quijano, Aníbal. "COLONIALITY AND MODERNITY/RATIONALITY." *Cultural Studies 21*, no. 2–3 (2007): 168–78. https://doi.org/10.1080/09502380601164353.

Quijano, Aníbal. «Worlds and Knowledges Otherwise, The Latin American modernity/coloniality research program», Mignolo, Walter D., and Arturo Escobar. *Globalization and the Decolonial Option*. 1st ed. London: Routledge, 2009.

Jon Solomon et Sarah Mekdjian, « De Frontex à Frontex - À propos de la "continuité" entre l'université logistique et les processus de militarisation », lundimatin (blog), 1 mai 2018, https://lundi.am/De-Frontex-a-Frontex.

Veyret-Verner, Germaine, 'L'évolution de la ganterie grenobloise depuis le dernier tiers du XIXe siècle', *Revue de Géographie Alpine, 29* (1941), 265–82 <https://doi.org/10.3406/rga.1941.4307>



PEUT-ON OSER UNE CRITIQUE SYSTÉMATIQUE DE L'HISTOIRE ?

Ali BabarKenjah et Claske Dijkema

« Déambuler dans l'envers de la ville » était une proposition d'analyse décoloniale participative, in situ, visant à déconstruire les représentations dominantes qui imposent à notre diversité urbaine leur vision unilatérale de l'histoire et des rapports sociaux dans la cité. Une première expérimentation de cette déambulation « à l'envers de la ville » a été organisée dans le cadre d'un cours du master « International Development Studies », pour un groupe d'étudiants internationaux venant de pays aussi divers que la Corée, l'Afrique du Sud, les Etats-Unis, l'Angleterre, le Kenya et la France. Un débriefing par la suite leur a permis d'apporter un regard critique sur notre proposition. Nous attachons de l'importance à cette critique car elle sera sans doute partagée plus largement dans la société ; elle nous permet également de préciser notre projet et d'en améliorer la présentation. Cet article présente d'abord la critique des étudiants et ensuite notre réponse.

Une déambulation contestée, voire déprimante

Ayant déjà été acteurs de plusieurs « balades décoloniales », nous nous proposions d'ouvrir le concept à un plus large public et de poursuivre la déconstruction de la toponymie grenobloise. Ainsi est née le projet « Déambuler à l'envers de la ville ». Il s'avère qu'à l'issue de cette balade décoloniale, plusieurs étudiants étaient assez affectés par la confrontation avec le côté sombre de l'histoire. Les liens que nous établissions entre les noms de rue de femmes et le rôle des alliés, ou entre Jeux Olympiques et colonialité échappaient à plusieurs personnes, montrant que ce concept n'était pas acquis et prêtait à confusion avec ceux de « colonisation » et de « colonialisme ». Une étudiante exprimait s'être sentie mal à m'aise avec l'approche critique de la balade. En tant que Française, elle se sentait personnellement concernée. Elle avait vécu notre critique comme une accusation, comme si on cherchait à faire des reproches, créant des tensions entre des groupes, ayant des conséquences négatives pour la cohésion sociale. Elle contestait le fait que les noms donnés aux rues puissent encore avoir une signification politique. Selon elle, ils peuvent



être vus comme des références à une histoire malheureuse mais qui n'a plus d'importance pour le présent. Elle se demandait si nous pourrions trouver, pour nommer des rues à Grenoble, 800 personnes à qui on ne pourrait rien reprocher ? On ne devrait pas juger les personnages historiques à travers la morale de notre temps ; il fallait comprendre les personnes dans le contexte de leur époque. Ensuite, elle opposait à notre critique du système esclavagiste que l'esclavage avait existé depuis 2000 ans, bien avant l'esclavage européen, et que les tribus africaines étaient également impliquées dans ce commerce… La dénonciation des viols des troupes alliées, à la Rue des Alliés, avait été particulièrement difficile à avaler pour un des étudiants qui avait le sentiment qu'on lui enlevait ses héros. Elle disait avoir « décroché » à ce moment. Il était problématique pour elle de critiquer ces forces alliées sans que leurs réalisations positives soient reconnues de tous et sans aussi insister sur « le récit incroyable d'union des forces alliées contre le Mal ». En plus, le fait d'insister uniquement sur le phénomène des viols du côté américain était vécu comme « US bashing ». Notre présentation de l'histoire était ressentie comme trop binaire. Elle exprimait le besoin de plus de contextualisation et la célébration des récits positifs. Plusieurs étudiants témoignaient d'un sentiment de dépression à la suite de la balade.

Réponse aux étudiants L'insoutenable envers de l'histoire…

Suite à ce retour, nous avons fait le constat du besoin d'une présentation théorique plus élaborée du contexte de l'approche décoloniale. Jusqu'alors, nous étions habitués à un public davantage militant, déjà sensibilisé à certaines formes de mise en relation de différentes dimensions de la Domination au sein de la société. A l'évidence, il nous aurait fallu être plus précis et informatifs en termes de prérequis et d'approches théoriques des fondements de notre perspective décoloniale. Ce texte entend répondre à ce besoin d'outils théoriques supplémentaires permettant à notre proposition de faire sens, en termes de sensibilisation de publics « non-initiés ».

Déconstruction et systématicité

Notre méthodologie donne à première vue l'impression d'être, a priori, idéologiquement orientée et engagée dans une opposition systématique au monde blanc. Une telle impression peut être nourrie par un sentiment de systématicité. Or ce ressenti n'est pas qu'un sentiment subjectif: *notre intention est réellement de travailler dans un cadre systémique…* Une approche en termes de « décolonialité » doit être qualifiée de « critique » et de « déconstructive » dans ses fondements. « Critique », c'est-à-dire « *analyse systématique* des faits à l'aide d'argumentations rationnelles ». « Déconstructive », c'est-à-dire : « effort d'éclairage des procédés et dispositifs mobilisés pour imposer l'universalité d'une représentation partisane ». Nous sommes donc engagés dans l'analyse systémique de la racialisation, du sexisme et autres formes de dominations, en tant que *socialement produites et matériellement reproduites* à travers, notamment, le dispositif de l'Etat-nation dont la nature et l'activité sont déterminées par la matrice généalogique (*épistémè* ou système de valeurs), « civilisatrice », du capitalisme mondialisé.

Permanence (de la profitation) vs intermittence (de l'indignation)

La perspective critique systémique produit, par effet miroir, un contre-discours critique systémique mais, aussi, un élargissement du

champ historique normé, par la réhabilitation d'éléments factuels (et/ou d'acteurs) idéologiquement marginalisés par le récit officiel. La « systématicité », ou plutôt la « permanence », est un des caractères typiques de toute domination subie sur la base d'une marque physique, car -en principe- personne n'échappe à son apparence ou à sa condition visuelle (race, genre etc). « *Un Ethiopien peut-il changer la couleur de sa peau ?* » s'interroge le prophète Jérémie… A l'opposé de cette permanence du caractère discriminant (et donc de ses conséquences stigmatisantes), l' « *intermittence* » pourrait qualifier l'attention que les individus privilégiés sont prêts à accorder aux situations où leur solidarité envers les dominés semble requise. Et ceci quel que soit leur niveau réel d'empathie avec la cause considérée… *Car nul ne saurait vivre, sur une base permanente, dans la condition d'un autre*, **sauf à s'aliéner** (ce qui est généralement exigé des « étrangers » par l'Etat-nation français, dans le processus proprement colonial d'assimilation).

Intermittence et indignation

L'intermittence se présente donc comme un effet inévitable de la différence, dont les effets pervers ne s'annulent que dans la volonté d'un dépassement : la décision du privilégié d'inscrire sa conscience d'acteur dans un espace conceptuel partagé, intégrant la déconstruction systémique des valeurs socialement/culturellement/politiquement dominantes. L'intermittence est le propre de l'indignation. Au-delà de sa dimension protestatrice, on pourrait dire que la condition essentielle de l'indignation est sa limitation dans le temps et dans l'intensité. Dépasser l'indignation et son intermittence, c'est entrer dans la permanence d'une volonté de transformation matérielle et durable du monde.

L'intermittence, sauvegarde et condition de la « bonne conscience »

L'intermittence comme pratique sociale de sauvegarde peut envelopper le contact avec certaines situations d'une zone de confort, maintenant la souffrance de l'Autre à distance, argumentant l'impuissance de toute réaction individuelle face à une violence systémique. L'intermittence de l'attention solidaire permet d'échapper à la prégnance des problématiques imbriquées. Annuler provisoirement cette capacité de mise à distance, et imposer une lecture de la ville où serait mis en œuvre un repérage systématique de la Domination, peut causer un sentiment de « débordement », le ressenti d'un accablement sous l'avalanche des négativités inédites. Pour ceux qui jouissaient du *privilège* de l' « ignorance » c'est, littéralement, « too much » !

Approche décoloniale de l'urbanisme et de la politique de la ville

Du point de vue de l'urbanisme et de la politique de la ville, l'approche décoloniale repose sur la définition basique de la ville comme lieu d'un partage économique et de production sociale d'une solidarité organique (E. Durkheim) ; espace organisé par et pour une diversité d'acteurs, en relation idéale de complémentarité. Ces notions d'espace et d'histoire partagés sont frontalement contredites par la représentation officielle de la ville, discours unilatéral qui ne fait place qu'à une minorité privilégiée de citoyens (l'élite des Puissants, des nobles et des riches : le cercle *élu* des mâles blancs et influents). Nous pensons que la représentation commune d'une ville doit refléter la diversité de ses composantes également méritantes, cette diversité pouvant aisément être valorisée à travers l'histoire de la

cité, ses luttes sociales et ses résistances, à travers les arts et métiers, les pratiques populaires et l'imaginaire des lieux…

Toponymie et domination

Une citoyenneté réellement démocratique devrait exprimer une égale dignité des différentes composantes de la communauté, la toponymie officielle (nomination des places et des rues) offrant un bon critère du mode de prise en compte de la diversité sociale et culturelle de la ville. Il est significatif de noter que, notamment dans le cas de Grenoble, les noms des rues du centre-ville portaient, à l'origine, sur des activités et des métiers populaires, avant d'être personnalisés (privatisés) au fur et à mesure de la verticalisation du pouvoir dans la ville.

La toponymie urbaine joue un rôle majeur dans l'expression symbolique de l'identité d'une ville. C'est une narration collective, *autobiographique,* exprimant une vision originale de la vie et du monde qui impacte insidieusement notre quotidien. La toponymie institutionnelle est un enjeu politique du pouvoir symbolique de représenter la ville. Elle peut-être un puissant outil d'intégration… ou d'exclusion !

La toponymie comme récit commun privatisé

Un autre aspect de l'approche décoloniale considère la narration de l'histoire comme une confrontation partisane de points de vue conflictuels. L'histoire n'a jamais été un sens unique de réalités univoques, une version unilatérale de « ce » qu'il s'est passé. L'histoire n'est pas non plus une collection de contes de fée mettant en scène « héros héroïques » et « romances romantiques ». L'histoire doit être entendue, contradictoirement, du double point de vue des dominants et des dominés. L'histoire est aussi l'histoire des « petites gens sans histoires », acteurs invisibles dont les vies, littéralement inouïes, sont tout autant dignes de l' « Historial communal » que celles de la Légion d'Honneur. Restaurer la dignité d'une citoyenneté égalitaire, nécessite de donner à voir dans nos rues et sur nos places l'expression d'une autre histoire ; une histoire qui rendent aux minorités effacées cette forme de légitimité qui a été niée historiquement par une suprématie de classe et de race.

Etat-nation, domination et décolonialité

Des chercheurs comme Colette Guillaumin, Elsa Dorlin, Silvia Federici ont montré que le processus particulier qui a produit la forme d'identité propre à l'Etat-nation français, s'enracine historiquement à la fois dans la double matrice coloniale du patriarcat et de la race. Ce double enracinement organise la société dans le sens d'un asservissement intérieur (femmes, enfants, serfs sans terres etc.) et d'une domination impériale des peuples non européens, au bénéfice du capitalisme marchand puis industriel, et sous l'égide du discours républicain universaliste hérité du siècle des Lumières de la Raison. Une telle conception identitaire – républicaine et nationale – paradoxalement liée, à la fois, à l'universalité des « Droits de l'homme » et à la toute relativité d'une « mission spécifique de la France », a été capable d'intégrer l'esclavage, puis la colonisation, comme des aspects essentiels de sa prétendue supériorité. A travers le processus de rationalisation du contrôle du corps social, ce dispositif spécifique de gouvernance en vint à former une forme de totalitarisme soft, que Michel Foucault appelle « biopouvoir » (cf H. Arendt, H. Marcuse, T. Adorno, I. Illitch, G. Deleuze, P. Boudieu, H. Lefebvre etc.)

Le laboratoire colonial du biopouvoir

La colonialité européenne (patriarcat + race + capital) fut expérimentée et développée dans les Amériques et les îles Caraïbes du XVIème au XIXème siècle. Ses principales modalités furent ensuite adaptées pour organiser la société métropolitaine sur des bases de discrimination ethnique et d'exclusion sociale (centralisation nationale vs folklorisation des cultures « régionales » françaises). Les groupes sociaux soumis à l'exploitation capitaliste « nationale » relevèrent, à leur tour, de formes de sujétion dérivées de celles autrefois appliquées aux esclaves et aux indigènes, phénomène accentué par les migrations économiques en provenance de l'ex-empire colonial. La République universelle française est en réalité organisée sur un modèle de ségrégation non officielle, discriminant des portions entières de citoyens légalement en règle : Noirs d'Afrique et des Antilles, Musulmans et Maghrébins, Européens marginalisés (Roms, originaires d'Europe centrale et des Balkans), minorités sexuelles, chômeurs ou précaires, jeunes des cités populaires, personnes âgées des classes laborieuses etc… L'islamophobie exponentielle, la négrophobie et la romophobie ambiantes, qui sont opposées en permanence à des groupes ciblés, servent en même temps à justifier (par les réponses qu'elles provoquent chez les concernés) un état d'urgence permanent qui constitue une menace croissante contre les droits fondamentaux de tous les citoyens. La persistance des inégalités de salaire en fonction du genre (bien qu'illégales) et la prégnance des violences faites aux femmes, sont des marqueurs l'ethnicisation effective de la population féminine.

Domination systémique et intersectionalité

La pensée décoloniale s'est imposée comme une compréhension globale et une déconstruction systématique du système de domination historiquement mondialisé. Le racisme, le sexisme et tant d'autres -ismes de domination idéologique, ne relèvent pas – dans leur nature et analyse – d'un niveau de compréhension psychologique, individuel ou moral. L'analyse décoloniale de la domination s'appuie sur une prise en considération systémique du dispositif social, culturel et politique organisé par l'appareil d'Etat, en conformité avec les exigences de la globalisation économique. Nous n'instruisons aucune chasse aux sorcières racistes, ne recherchons aucune forme de pureté morale ou politique stigmatisant des individus. Nous ne sommes pas les arbitres du Bien et du Mal au sein de l'Histoire. Nous discutons des valeurs affichées par notre société, (dé)montrant ce qu'elle n'ose avouer sur ces prétendus hauts faits de la construction communautaire, éclairant la part d'ombre, révélant les silences et dénonçant les mensonges qui entachent ces valeurs. Valeurs qui souffrent l'imposture et enfantent l'oubli, n'étant celles que d'une petite élite. A leur tour, ces impostures affectent la vie des dominés, hypothéquant culturellement et politiquement leur estime de soi… C'est pourquoi nous pensons qu'il vaut le coup de persévérer, et d'approfondir notre approche critique, car de nombreuses vérités historiques tardivement exhumées sont restées ignorées des autorités académiques, faute de mobilisation suffisante pour leur prise en compte effective.

L'approche décoloniale de l'organisation sociale se focalise sur différents modes de gouvernementalité propres à la société métropolitaine, formes de gouvernance héritée du racisme colonial et de l'orientalisme (E. Saïd). Cette approche cherche à créer pour les citoyens membres de minorités dominées, des conditions leur permettant de témoigner de leurs luttes et d'affirmer leurs présences dans la ville. Elle vise



à favoriser les convergences « intersectionnelles » d'une solidarité qui doit faire face aux divers niveaux de répression que chacun peut expérimenter au quotidien. De fait, vous pourriez avoir du mal à imaginer toutes ces structures, animées par des bénévoles et des militant-es, dédié-es à soutenir des situations complexes, confronté-es à des problématiques croisées telle, par ex, cette migrante illettrée, musulmane voilée venue du Sénégal, sdf, sans papiers ni revenus réguliers… Les logiques croisées de l'intersectionalité semblent désormais s'imposer comme une ressource militante majeure et un axe stratégique émergent.

L'actuel moment décolonial au sein des sciences sociales ne se focalise plus sur les territoires colonisés, mais plutôt sur les réalités vécues en métropole par les millions de citoyens subalternes issus des anciennes colonies, et par leur descendance. L'approche décoloniale pointe aussi l'évolution historique des formes de gouvernementalité expérimentées par l'Etat-nation dans sa dimension impérialiste internationale vers des applications purement nationales, en réponse à des problématiques sociales internes. Une systématisation du biopouvoir sous forme de totalitarisme soft (cf Elsa Dorlin, Se défendre, 2017). La désinformation et la manipulation de l'histoire sont des facteurs cruciaux de ce processus en cours et, pour les contrer, un courant radical au sein du monde de la recherche accumule des données critiques en vue de produire une contre-histoire – ou une histoire populaire du savoir-pouvoir (cf Howard Zinn) – visant à refonder le corps collectif de la ville/communauté sur la diversité de ses usagers et résidents.

Unité fondamentale et diversité formelle de la Domination dans ses représentations urbaines

De l'exposition universelle aux JO : colonisation de la montagne et exclusions urbaines

Partant de ces éléments, nous avons lié l'anniversaire des JO à Grenoble avec 1) la contradiction évidente entre la fierté municipale au sujet du recyclage socio-urbain des investissements consentis à l'époque (l'exemple du Village Olympique) et la transformation progressive de cette zone d'habitat social en ghetto ethnique stigmatisé ; 2) le rôle majeur (et passé sous silence) des travailleurs Maghrébins dans la construction des équipements ; 3) la

réalité occultée de plusieurs gâchis financiers (« éléphants blancs ») parmi les équipements réalisés à l'époque…

Nous avons aussi choisi de mettre cet anniversaire des 50 ans des JO de 1968, en parallèle avec l'Exposition Universelle de 1925, ces deux événements concourant solidairement à l'image nationale et internationale de Grenoble. En effet, ils nous semblent liés par la mobilisation de formes idéologiques propres à établir la dimension métropolitaine de Grenoble. On peut ainsi lire le développement du tourisme dans les Alpes, à partir de l'expo de 1925, comme une vaste entreprise de colonisation de la montagne, entraînant de brutales mutations de l'économie pastorale et au sein des communautés villageoises. En ce sens, ce projet « colonial » trouve son apogée avec les JO de 1968…

Interroger la vulgate de la Libération

Nous avons aussi proposé une déconstruction de la vulgate officielle de la Libération, en remettant en perspective le comportement des alliés américains pendant la période. Compte-tenu de l'importance de la Libération dans le récit biographique de la ville (une des quatre communes françaises faite Compagnon de la Libération), certains ont pu être choqués de cette approche critique… Les faits prouvent une entreprise systématique de viols organisés (plusieurs milliers) de la part des GI's débarqués en France, encouragés par une propagande sur les femmes françaises, viols dont très peu ont fait l'objet de jugements, ceux-ci visant presque exclusivement des soldats Noirs… Mais il s'agissait précisément de distinguer entre analyse historique (les faits) et émotions conditionnées (la propagande). La narration dépassionnée doit dire toutes les parts de l'histoire, y compris (surtout ?) les moins avouables. Il n'entrait pas dans nos intentions de dénigrer l'apport des Alliés lors de la Deuxième Guerre Mondiale, mais bien d'éclairer la part d'ombre, de témoigner d'abus cachés et de souffrances humaines niées. Il est intéressant de noter que les mythologies historiques ne souffrent aucun ombre. Comme si la complexité elle-même était taboue. Parfois la révélation du passé semble accablante, mais aucune réparation, aucune évolution sociale n'a pu advenir sans connaissance, conscience et action. Les sentiments n'y sont pas décisifs, seuls le courage et la détermination…

Du Vercors à Koufra : l'envers colonial de la 2de Guerre mondiale

Le rôle crucial joué par des centaines de soldats des troupes coloniales venues du Maroc, d'Indochine et d'Afrique Noire, au sein du maquis du Vercors doit être connu, documenté et valorisé. Il y aurait là un moyen de rabouter la mémoire de la ville à celle des quartiers populaires… Les milliers de viols commis et encouragés par les forces Alliées américaines au Royaume-Uni, en France et en Allemagne ne doivent restés cachés pour complaire à la légende dorée des GI's. L'histoire des troupes françaises durant la 2de Guerre Mondiale peut être lue à travers l'épopée des premières troupes ralliées au général De Gaulle, les Tirailleurs africains du premier gouverneur noir, Félix Eboué (AEF, Brazzaville), de leurs premières victoires dans les sables du Sahara et du Serment de Koufra prononcé par Leclerc, serment trahi par le « blanchiment des troupes coloniales » (sic) dans les Vosges, peu avant la prise de Strasbourg… Glorieuse épopée achevée dans le déni, le mépris et le sang des révoltés du camp de Thiaroye ! Cette histoire, aussi amère fut-elle pour certains, doit être connue des jeunes générations de la République…

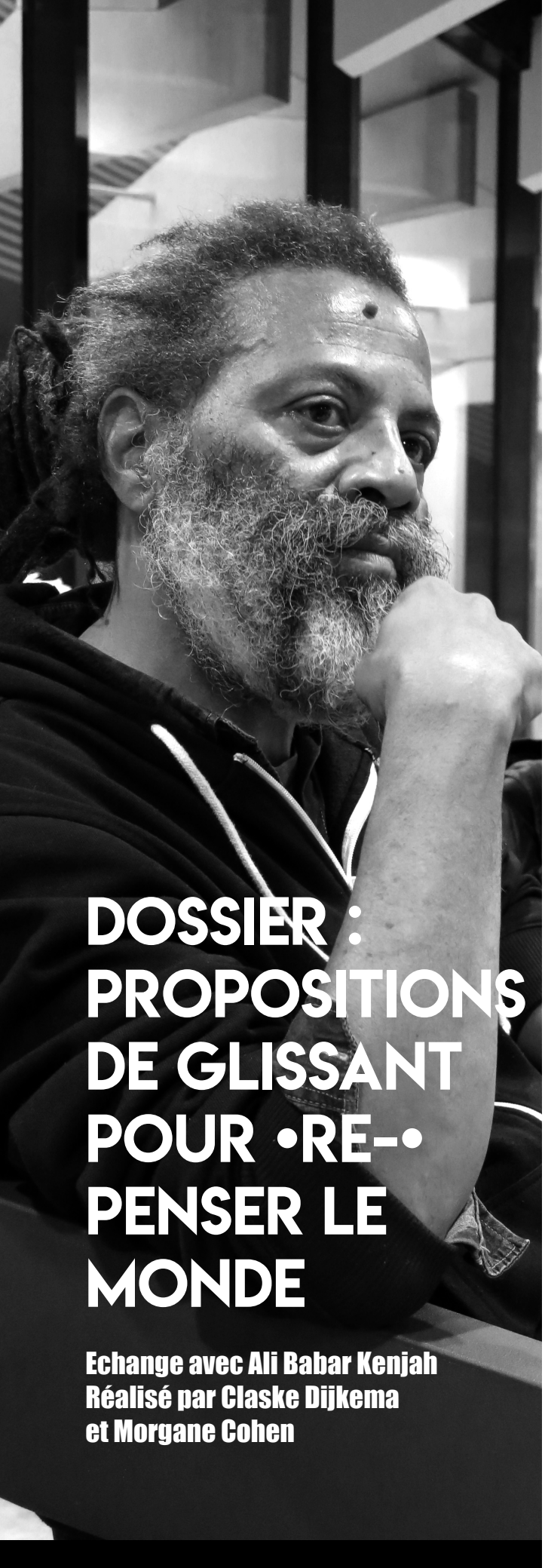
1925, le nationalisme triomphant

Paul Kruger (1825-1904) n'était pas directement

impliqué dans ce qui fut la politique officielle de l'Afrique du Sud de 1948 à 1994, politique de racisme d'Etat nommée apartheid (i.e. développement séparé), mais il en était une des figures de référence. Le fait qu'il soit ainsi honoré d'une rue à Grenoble en 1925 (année de l'Expo universelle), témoigne de l'importance significative d'un courant nationaliste fondé sur la race, courant inscrit dans un mouvement général en Europe et qui annonce la montée des fascismes en Europe, la Shoah et les tueries de la Deuxième Guerre Mondiale.

Science et savoir-pouvoir capitaliste

Nous avons également questionné la figure romantique (et académique) de l' « inventeur », le rôle spécifique des scientifiques dans le processus global de rationalisation de la domination (biopouvoir), et la complémentarité savoir/pouvoir dans le cadre progressiste de la Modernité. Ce questionnement permet également d'éclairer les modes d'appropriation des savoirs populaires au profit des privatisations capitalistes, cette forme de prédation se nourrissant de la dépossession et de de l'asservissement des communautés et des groupes ayant transmis ces formes « traditionnelles » de connaissance (cf les procès d'Aristide Bergès, « père » de la houille blanche, avec les communautés villageoises l'accusant de détourner leurs ressources en eau…). Clifford Conners, auteur d'Une histoire populaire des sciences, apporte un panel diversifié d'exemples illustrant la manière dont l'histoire des sciences et des « inventeurs » a été romantisée et l'appropriation des savoirs communautaires (souvent frauduleuse, toujours passée sous silence) à la source des plus « remarquables » des découvertes scientifiques. Par exemple, on sait que la vaccination était pratiquée dans plusieurs aires culturelles bien avant les travaux de Pasteur (notamment à Constantinople au XVIIème siècle)



DOSSIER : PROPOSITIONS DE GLISSANT POUR •RE-• PENSER LE MONDE

Echange avec Ali Babar Kenjah
Réalisé par Claske Dijkema
et Morgane Cohen

Introduction

Kenjah s'inscrit dans la lignée de Aimé Césaire, de Frantz Fanon et d'Edouard Glissant, qu'il appelle par ailleurs ses maitres penseurs. Lui-même est né à Paris, de parents Martiniquais, et a grandi dans cette société insulaire si particulière au sein des Caraïbes, qui nous invite à repenser l'unité et la centralité à partir de la diversité de l'archipel. La géopolitique particulière des îles, éclatées dans l'océan, est un bon antidote contre la «pensée unique» de Etat-nation. Par ailleurs, Kenjah est motivé par l'enjeu d'inventer, de faire émerger (dans le sens où il existe déjà mais qu'il est couvert, peu connu et peu utilisé) le langage nouveau d'une réalité décoloniale qui s'impose sous nos yeux, convergence critique et radicale des «damnés de la terre»... Par ailleurs, il a été un des animateurs de l'Université populaire de la Villeneuve sur la question « Que reste-t-il du passé colonial ?

Kenjah : Merci à vous de vous être déplacés. Merci déjà parce que c'est un moment auquel je me suis dédié. C'est un de ces moments où je vais parler d'une personne qui m'est très chère, qui m'est très proche. Et donc je ne le conçois pas du tout ni comme une épreuve, ni comme une conférence, c'est vraiment un moment d'intimité. Je vais vous parler de quelqu'un que j'aime beaucoup personnellement. Et qui a beaucoup compté pour nos pays, nos petits pays, les îles, les archipels. Et aussi pour ceux qui vivent des conditions d'exclusion, de migration, d'exil, d'errance, etc. Ce sont des conditions qu'Edouard Glissant a exploré. Je propose de l'explorer, lui, Edouard Glissant, avec moi ce soir. Je vais vous parler de Glissant à la manière dont je pense qu'il aimerait qu'on parle de lui. C'est-à-dire en tremblant. C'est quelqu'un qui aborde la question du savoir avec ce concept du tremblement, que je vais expliciter un peu plus. Je vais essayer une poétique, c'est-à-dire non pas une technique de discours, ni une expertise, ni quoi que se soit de cet ordre. Je vais essayer d'être vivant, d'être vrai... Et d'aborder des choses par des intuitions et des remontées de souvenir, de mots clefs, de situations clefs.

GLISSANT : UN PARCOURS DE VIE

Edouard Glissant est né à la Martinique en 1928. Pour le situer un peu, je dirai qu'il fait partie d'un trépied fondateur de la modernité antillaise: Aimé Césaire, Franz Fanon et Edouard Glissant. Examinons ces traces…

Sur les traces d'Aimé Césaire…

Alors qu'Aimé Césaire est né en 1913, son importance fondamentale, quasi prophétique, vient du poème qui l'a introduit, qui l'a intronisé, le *Cahier d'un retour au pays natal*. Aimé Césaire écrit, alors qu'il est étudiant: « Je reviens vers la hideur désertée de nos plaies et si je ne sais que parler, c'est pour vous que je parlerai… je serais la bouche de ceux qui n'ont pas de bouche, la voix de ceux qui s'affaissent aux cachots du désespoir… ». *Et c'est ce qu'il est devenu : le héraut des sans-voix…* J'ai été vraiment surpris de voir combien de gens d'origines différentes se sont reconnus dans l'écriture de Césaire. Et ils disent tous à peu près la même chose, quelque soit leurs horizons, Afrique, Amérique Latine etc : « Césaire, pour la première fois, dit ce que nous portons de contestations, d'identité, de force créatrice ». Donc c'est quelqu'un qui inaugure un chemin…

Pour les Martiniquais, il n'a pas seulement la force d'un poète mais aussi la force d'un homme politique. Il a été député-maire de la capitale [Fort-de-France] pendant un demi-siècle. Cette capitale était le réceptacle des descendants d'esclaves. Lorsque les usines ont fermé, au lendemain de la 2de guerre Mondiale, des milliers de gens ont convergés vers la ville. Ils ont constitué des bidonvilles, des ghettos, sur des terres qui appartenaient aux blancs créoles, aux usines… C'étaient donc des squatters et Aimé Césaire en a fait des citoyens. Il a créé une espèce de *communalisme*, avec un vrai projet politique et culturel qu'il serait trop long de développer ici, mais le peuple de Fort-de-France, l'appelle *Papa Césaire*… Il a donné à cette population de squatters, de SDF, de gens qui vivaient dans des conditions infâmes, un vrai statut, des quartiers équipés, avec l'eau courante, l'électricité, des crèches pour les mères qui élèvent seules leurs familles. Et donc chez nous il est aimé non seulement parce qu'il est un grand poète international mais surtout parce qu'il est le fondateur de cette citoyenneté martiniquaise.

Sur les traces de Frantz Fanon…

Franz Fanon est le résistant, c'est celui qui a joint le geste à la parole. C'est essentiel parce que les intellectuels tournent souvent autour du truc… Il me vient une phrase d'Ulrike Meinhof qui dit « *les mots sans les actes sont des insultes* » et, en fait, c'est un peu ce à quoi renvoie l'attitude de Fanon. Il aurait eu l'impression d'insulter de ne pas joindre l'acte à la parole. Il avait cette posture radicale. Fanon a été élève de terminal dans le lycée où enseignait Aimé Césaire, juste au moment de la guerre, en 1940. Césaire avait une aura d'intellectuel rebelle, il publiait la Revue Tropiques. L'île est alors entourée par un blocus, l'île est renfermée sur elle-même. Fanon fait partie de ces jeunes qui vont quitter l'île de manière clandestine, pour rejoindre les troupes de De Gaulle, avec un vrai désir de libérer la France du nazisme. Et là, au sein de l'armée française, il va découvrir le racisme de la hiérarchie. Et il va faire éclore sa pensée radicale de tout ça, de toute cette expérience. A un moment donné il sera confronté avec la réalité coloniale de la société en Algérie, il va franchir le pas et s'inscrire au FLN où il va jouer un rôle éminent, en tant qu'intellectuel, en tant que chroniqueur dans El



Moudjahid, ou en tant que représentant du FLN pour l'Afrique noire. Là il va préparer les bases de ravitaillement des wilayas de l'ALN (Armée de Libération Nationale), à partir du Mali. Il va mourir quelques mois avant les accords d'Evian, d'une leucémie. Il aura consacré la fin de sa vie à écrire *Les damnés de la terre*. Cet essai est devenu un peu la bible des mouvements anticolonialistes et révolutionnaires du monde entier. Donc il est vraiment « *LE rebelle* », celui qui a concrétisé le *marronnage*, parce que chez nous, une des structures essentielles pour comprendre l'anthropologie, la culture et la société, c'est le fait que les esclaves n'ont pas tous accepté le statut d'esclave et qu'il y a eu des résistances et des fuites dans les *mornes*, les collines et les bois... Et donc la constitution d'une résistance autour de ce qu'on appelle le *marronnage*. Donc, Fanon va mourir très jeune, en1961, âgé de 36 ans.

La marque d'Edouard Glissant…

Il reste donc de ce trépied fondateur. Edouard Glissant, qui est un peu plus jeune que les deux précédents (il est né en 1928). Mais, moment unique, il était en classe de collège au lycée Schœlcher, dans ces années 1940, au moment où Césaire et Fanon s'y côtoient. Il va arriver en France aux lendemains de la guerre et y mener une carrière d'intellectuel, de critique d'art, de poète, de romancier ; une carrière d'enseignant aussi, mais plus tard, essentiellement aux USA (à Bâton Rouge, en Louisianne, et à New York). Il sera aussi un homme très engagé politiquement, il va créer une organisation non pas martiniquaise, ni guadeloupéenne mais antillo-guyanaise, *le Front Antillo-Guyanais pour l'Autonomie*. Ce sera la première tentative d'un dépassement du cadre insulaire. A travers l'autonomie, il va revendiquer une forme d'indépendance pour les vieilles colonies des Amériques. Une forme d'indépendance inscrite dans l'environnement des Caraïbes et des Amériques.

Ces précurseurs du Front Antillo-Guyanais vont être l'objet d'attaques féroces des services secrets. Il y a cet avion qui va se crasher en Guadeloupe en 1964, avec deux leaders charismatiques à bord (le Guyanais Justin Catayée et le Guadeloupéen Albert Béville, dit Paul Niger) et ces deux dirigeant du Front Antillo-Guyanais vont opportunément disparaître dans ce crash qui, jusqu'à nos jours, reste inexpliqué.

Ensuite, Glissant va être interdit de séjour aux Antilles de 1959 à 1965. A son retour, il va fonder l'*Institut Martiniquais d'Etudes* (IME), un lycée alternatif, comme un défi à l'Education nationale française… C'est une tentative de décoloniser le savoir, déjà, un peu comme une forme de Montessori à l'antillaise pour les collégiens et lycéens. Donc voilà les termes de l'engagement…

Une écriture exigeante…

Alors qu'Aimé Césaire, député-maire de Fort de France pendant un demi-siècle, a privilégié la poésie et la tragédie pour exposer ses thèses, Franz Fanon, le résistant, a choisi l'essai engagé. Glissant, lui, s'est fait connaître par le roman et par l'essai philosophique, même s'il s'affirme fondamentalement poète. Et de fait, l'écriture romanesque de Glissant comme celle de ses essais est saturée d'*intentions poétiques* (titre d'un de ses premiers essais). Alors, quand vous prenez un livre de Glissant, vous le sentez passer parce que, précisément, ça ne se laisse pas lire. C'est une écriture qui convoque votre présence, qui vous demande d'aller vraiment à sa rencontrer, d'assumer votre part, *de partager* ce moment… Ce n'est pas une écriture de romans de gare, qu'on pratique en pilotage automatique.

En 1958, son roman *La Lézarde* obtient le prix Renaudot. On verra que ce qui caractérise Glissant, ce qui est fort, ce qui est puissant, c'est qu'il construit une œuvre complexe et foisonnante mais que tout se tient d'un tenant. Ça rhizome, ça part dans tout les sens, mais c'est

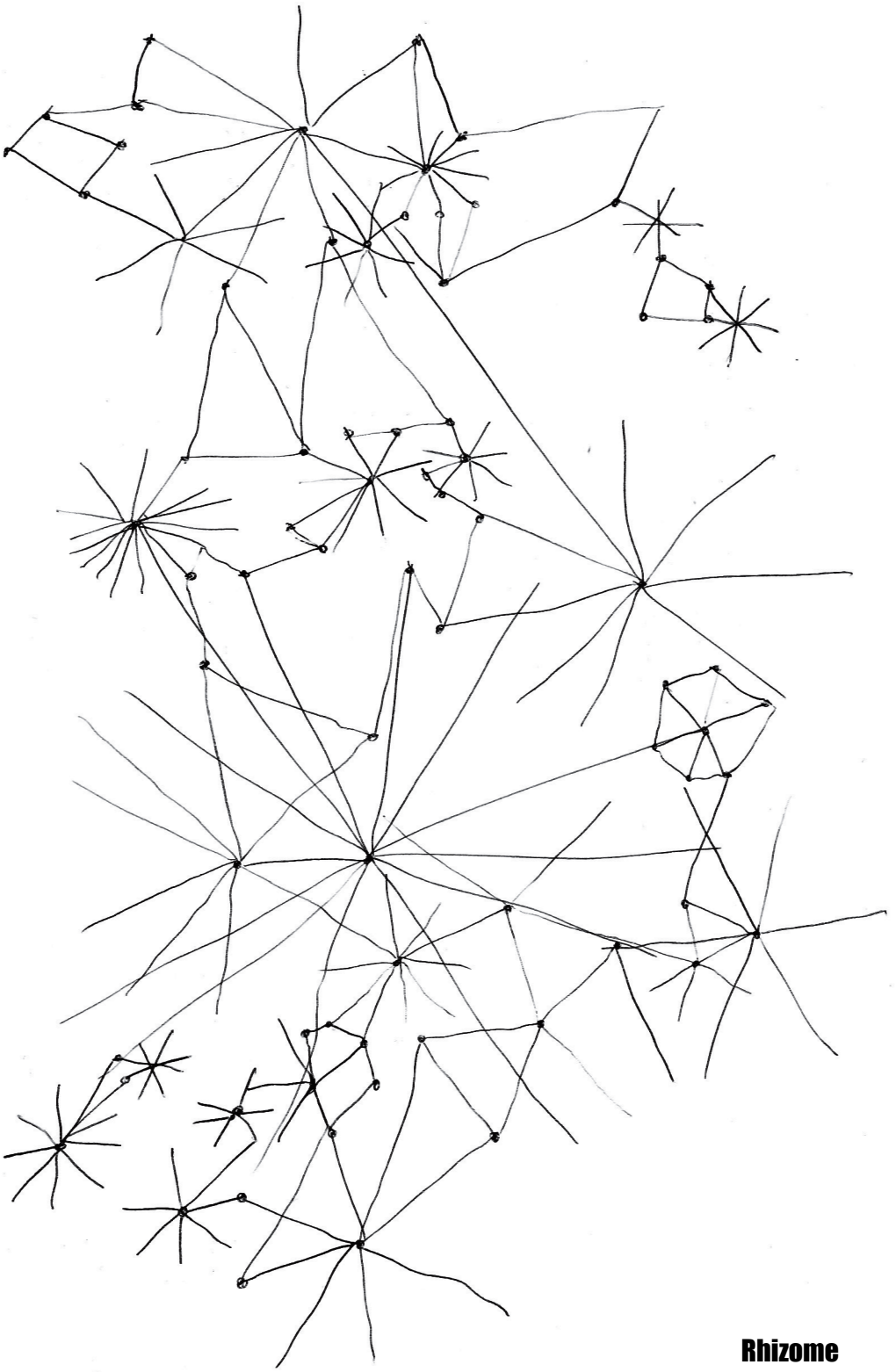


une œuvre qu'il considère lui-même comme un texte unique, un intertexte. Je vais revenir là-dessus. Et donc, ses romans sont une matière unique qui se développe au fil du temps, depuis la fin des années 1940 jusqu'à sa mort en 2011. Ça n'a jamais cessé, ça a toujours rhizomé, jailli du même corps de texte.

Glissant est, du point de vue du trépied intellectuel fondamental, celui qui, à mon avis, parle le plus de la réalité antillaise, de la réalité martiniquaise contemporaine. Césaire avait pris le parti de défendre la négritude, c'est-à-dire l'appartenance ancestrale à une réalité africaine méprisée et niée dans la culture martiniquaise. Fanon s'est battu en Algérie en ouvrant encore plus le champ de la relation. Lui, Glissant, il dit que notre identité « ce n'est pas simplement le cri nègre, ce n'est pas simplement le chant de la résistance… il faut que nous partions de cette expérience unique qu'a été la plantation. La plantation est le creuset d'un nouveau monde, aussi sombre soit-il…»

La plantation c'est le lieu où, en fin de compte, la modernité et la mondialisation fermentent. Sur la plantation sont mises en relation, les races, les cultures, donc à priori l'Europe et l'Afrique, mais en fait l'élément amérindien n'a jamais vraiment disparu, il est là, diffus… Ensuite on va engager des gens d'Inde pour remplacer les esclaves lors de son abolition, on va faire venir des gens de Chine ; il va y avoir une importante, en tout cas symboliquement forte, communauté libanaise, syro-libanaise, et tout ça donne un magma, tout ça donne un mouvement de culture qui ne relève, selon lui, ni de l'acculturation, de la sous culturation, déculturation, hybridation etc. mais bien de ce qu'il appelle la *créolisation*.

Alors peut-être là faire une petite parenthèse, pour dire que chez Glissant la *créolisation*, c'est bien la désignation d'un *processus* qu'il va analyser précisément. Pour lui *créolisation*, c'est différent de *créolité*… La *créolité*, pour lui, ça revient à une définition essentialiste de cette culture de la plantation, or ce qui caractérise Glissant c'est une opposition déterminée à toute forme d'essentialisme. Il est dans le mouvement, dans la complexité des flux, il est dans la rencontre, dans ce mot - « métissage » - qu'il approuve du bout des lèvres, qu'il remplace précisément par *créolisation* qui est un type particulier de ce qu'on entend généralement par « *métissage* ». Il dit : « *le métissage est prévisible, tandis que la créolisation est imprévisible, imprédictible.* » Et pour lui, le caractère fondamental de ce que nous vivons aujourd'hui au XXIème siècle, c'est l'imprédictibilité, c'est le *chaos-monde*.



Rhizome

INVENTER LE LANGAGE DE L'ÈRE DÉCOLONIALE…

Je vais un peu passer comme ça du coq à l'âne sur les concepts qui me semblent importants pour essayer de repenser les catégories de l'universel. Il s'agit de sortes de propositions. Le travail des Césaire-Fanon-Glissant peut être compris comme une branche antillaise de cette remise en cause de l'universel hérité des Lumières. Il y a d'autres endroits dans le monde qui ont produit des pensées fortes à ce niveau. Il y a par exemple une pensée décoloniale indienne très forte (subaltern studies), qui date des années 60-70. Il y a bien sûr le courant latino-américain et caribéen de la colonialité autour de A. Quijano et R. Grosfoguel. En ce moment en Afrique, il y a des personnalités comme Achille Mbembe et Felwine Sarr, qui sont les porteurs d'une pensée néo radicale qui enrichit les apports de F. Fanon. Glissant quant à lui, développe ce compagnonnage avec Gilles Deleuze et Félix Guattari autour de la déconstruction de l'imaginaire dominant et pour repenser, sur les ruines fumantes du marxisme et de la dictature du prolétariat, le cadre de pensée d'une alternative à l'échelle de la planète.

La poétique, posture glissantienne contre la pensée fermée du système

Les essais de Glissant tournent autour d'une poétique, c'est-à-dire, non pas d'une philosophie, non pas d'une politique portée par une idéologie, mais de quelque chose qui a trait, à la fois, à la pensée, à l'utopie, au sensible et au vivant. Et pour moi, quand j'essaie d'expliquer pourquoi il choisit ce terrain du poétique, de la poétique comme une forme, je pense beaucoup à son dialogue avec Edgard Morin, et notamment sur la question des systèmes ouverts ou fermés… L'ennemi c'est le système de pensée qui s'énonce dans la pensée de système… Glissant part du principe, qui est en filigrane partout dans ses textes, que les systèmes fermés sont soumis à la loi d'entropie. Cela veut dire que tout système fermé et, a priori, tout système est pensé en tant que système fermé, est soumis au fait que les énergies qui circulent à l'intérieur, vont s'épuiser et que finalement le système va s'effondrer, s'il ne se ressource pas. Et donc la proposition d'Edgard Morin (à la suite des travaux de l'école de Palo Alto) est qu'il faut réussir à penser la notion de système, dispositif originellement fermé sur lui-même, avec la nécessité d'une ouverture, qui est une capacité de régénération (*feed back* informatif) qui nous rend possible non pas des mutations prévisibles, mais *des métamorphoses imprévisibles*… On peut penser à ce phénomène de la chrysalide et du vers qui se transforme en papillon.

Pour Glissant la réponse au système fermé c'est la poétique : une acceptation du tragique du monde… l'acceptation d'une part d'imprédictible, une part de sensible et de vivant au cœur de nos décisions… non pas un renoncement à la pensée mais la reconnaissance qu'aucune domination n'est durable et que nous créons dans un monde chaotique mais *vivant*. Le chaos est une approche de la complexité sociale qui se mesure désormais à l'aide d'outils développés à partir de la physique quantique, d'une science et d'une pensée du chaos. Glissant entretient un dialogue passionné avec ces scientifiques qui travaillent sur la pensée du chaos.

…Contre la pensée de l'Un

Chaque fois qu'on va essayer d'uniformiser la pensée, on va aller vers cette tyrannie de l'Un, comme il dit. Alors, vraiment, l'ennemi de Glissant c'est l'Un. La pensée de l'Un, la pensée unique, c'est-à-dire la pensée qui fabrique à la

fois l'universel racisé, qui va produire la Tragédie (histoire d'une genèse mythique)… la *Genèse*, c'est un texte sacralisé qui va vous expliquer que tel groupe est sur cette terre depuis que l'homme est l'homme, depuis que l'homme est Adam. Qui va légitimer l'appropriation du sol par un groupe. A partir du moment où cette terre appartient prétendument à tel groupe de population ça va autoriser la mutation du rapport à la terre en une pensée du *territoire*. La pensée du territoire va mener à une sacralité de la Loi et de la langue qui ont posé le texte de la Genèse ; sacralité circulaire qui va produire un outil : le type de raison qui, à son tour, produit la nation… C'est-à-dire, en fait, une pensée du Même, une espèce de logique du mimétisme qui va nier les présences vivantes de l'autre, de l'altérité ; et donc «la pensée de l'Un», de l'unité nationale ou raciale, va toujours produire ce retour à une racine unique, à une homogénéisation du monde, à une suppression ou réduction de sa diversité, produisant peur et angoisse envers cette diversité pragmatique du monde…

Des formes culturelles de résistance

Glissant, par opposition à cette production de la race et de la nation, va explorer les alternatives à la pensée de l'Un à partir d'une réflexion esthétique sur le baroque. Le baroque étant, pour lui, comme une antithèse succédant à chaque cycle de domination de l'Un : comme une alternance entre des périodes culturelles marquées par le classicisme, par une culture classique dominante (triomphe de l'Un), alternées par une remise en cause baroque. Nous pouvons penser, par exemple, au baroque flamand en opposition à la renaissance italienne post-moyen-âge, ou au moment où ce baroque, en Amérique latine, va venir contester (par le métissage, notamment) les lois de la colonialité de la conquête espagnole…. Ce baroque va, plus ou moins, lancer des formes qui font exploser le cadre établi. Ce sont des formes où la matière prolifère dans l'exubérance et le foisonnement, où on va assister à un métissage des représentations, où les représentations amérindiennes vont entrer en créolisation avec des représentations européennes, qui vont donner des formes culturelles à la fois de résistance et d'affiliation.

Ça donne une créativité plastique latino-américaine extraordinaire, peu connue en Europe… Ça peut aller jusqu'à Jean-Michel Basquiat, en passant par Wifredo Lam ou Roberto Matta, le peintre chilien… Mais ça va aussi donner le jazz, la salsa et le reggae. Là aussi l'image de l'archipel est essentielle contre la pensée de l'Un. Si on prend la Caraïbe il y a une unité de populations malgré les morcellements géographique, institutionnel et colonial, ce sont exactement les mêmes populations, sur des iles distantes de 20 à 30 km, qui se voient les unes les autres. Pourtant, sur une île ça donne le reggae, sur une autre la salsa, là le soca et là le zouk… Avec les mêmes matériaux, les mêmes populations, le même fond, on a une diversité de formes, qui relève d'une unité culturelle et d'une diversité dans l'unité. Ce jeu aléatoire des mêmes éléments constitutifs donne des choses imprévisibles, des chatoiements et des ramifications interminables. C'est ce processus là qu'Edouard Glissant appelle *créolisation*. C'est-à-dire, s'ouvrir aux logiques infinies du chaos.

J'aimerais vous faire entendre un peu sa voix. Je vais lire un extrait sur la notion de tremblement et la pensée archipélique. « Le monde tremble, se créolise, c'est-à-dire se multiplie, mêlant ses forêts et ses mers, ses déserts et ses banquises, tous menacés, changeant et échangeant ses coutumes et ses cultures en ce qu'hier encore il appelait ses identités, pour une grande part massacrée. La pensée archipélique tremble de ce tremblement bouleversé de ses crises géologiques, traversé de ces séismes humain. Elle repose pourtant auprès des rivières, qui enfin s'apaisent, et des lunes qui alanguies s'attardent. »



L'identité rhizome

Glissant, Deleuze et Guattari s'enrichissent mutuellement et notamment autour d'une pensée de l'identité et de cette pensée du rhizome. En quelques mots, la pensée du rhizome découle d'une critique de la pensée de l'Un. L'identité ayant été pensée comme une chose uniforme posée à partir de l'expérience occidentale du monde. Donc ils vont se mettre à réflechir à la question du dépassement de cette pensée de l'Un, etc. Ils vont poser le postulat suivant : il n'y a pas qu'une forme d'identité. Ils distinguent deux formes d'identités : 1) Les civilisations fortes, qui ont une longue durée, et qui ont pu poser une genèse et un texte sacré, qui s'approprient le sol en termes de territoire et qui vont sacraliser une langue. On peut penser à toutes ces civilisations fortes, aussi bien européennes que les anciennes civilisations africaines, ou asiatiques. Très souvent elles vont avoir pour symbole un grand arbre majestueux, qui s'enracine très profondément dans la verticalité. A ce propos, il y a un proverbe en Afrique, qui dit que *rien ne pousse à l'ombre du baobab…* Le grand arbre est majestueux, certes, mais il tue son environnement, il est seul. Il règne seul sur son écosystème, de manière totalitaire. A côté de ce type d'identité, qu'ils appellent *identité atavique*, qui est l'identité des peuples majestueux forts, qui ont une longue histoire (en tout cas une histoire écrite), Glissant, Deleuze et Guattari proposent l'*identité rhizome*.

L'*identité rhizome* serait une identité qui ne s'approfondit pas en verticalité, qui s'étend en horizontalité, qui s'adapte aux accidents du sol et qui concilie les différentes espèces. Ce n'est ni exclusif, ni invasif. Le rhizome est apaisé avec son environnement et il ressurgit de manière imprédictible. Il fait des troncs et des noeuds -on ne peut pas prévoir où, ça va ressortir de manière inopinée. C'est la confrontation de ces deux types d'identité qui va leur permettre d'essayer d'imaginer une autre forme d'être au monde. Et notamment, ces auteurs résonnent beaucoup pour ces populations, qu'Hannah Arendt appelait les « *sans Etat* », ces gens poussés pour multiples raisons sur les chemins du monde, ces exilés ou ces migrants, ces gens qui portent leur patrie en eux, qui n'ont plus d'Etat pour les défendre, qui ont été rejetés par ces Etats, qui se retrouvent dans des situations non définies, indéfinissables.

Créolisation

On va retrouver cette idée de l'idée du rhizome au niveau de l'opposition entre *mondialisation* et *mondialité*. Mais d'abord, la *créolisation* : nous l'avons vu, la créolisation c'est ce processus où, contrairement au métissage, qui produit un résultat prévisible, les individus, les cultures vont se rencontrer et produire des choses de manière imprédictible. Des retombées dont, à l'avance, on ne peut pas prévoir les résultats. C'est ce qui spécifie la forme de la créolisation par rapport au métissage. La créolisation est un processus et non pas une essence. Glissant dit donc que la créolité antillaise et la plantation antillaise sont une forme de créolisation qui n'a aucune légitimité spécifique à s'imposer aux autres types de créolisations. Toute forme de créolisation a son contenu et ses logiques propres. Notamment celles qui s'accélèrent actuellement du fait de la mondialisation…

Le droit à l'opacité

Une autre chose m'avait frappé dans mes premières discussions avec Glissant. Il s'agit d'un une anecdote qu'il aimait beaucoup raconter. Une fois il était invité à l'université de Mexico pour faire une conférence avec Octavio Paz. Ils avaient

décidé de parler du *droit à l'opacité*, et il me dit: « On se sentait bien, on était convaincant ». Il racontait que c'était un grand amphi avec plein de monde et que tout en haut il sent qu'il y a une espèce d'AG qui est en train de se monter. Il voit des groupes d'étudiants, et il imaginait qu'il y a des gars qui sont tellement contre ce qu'il avance qu'ils sont en train de préparer une espèce de manifestation pour venir protester à la tribune. Il les voit s'avancer, et ils prennent le micro et ils annoncent : « Suite à votre conférence nous avons décidé de proposer une motion pour que soit inscrite dans la constituions du Mexique le droit à l'opacité ». Il aimait absolument raconter ça !

Cette histoire de droit à l'opacité est un peu liée à ce dont on traite ici en ce moment [pendant les rencontres pour une géopolitique critique du savoir]. Il dit : « l'académie occidentale s'est présentée à nous en ayant cette volonté de transparence absolue, la science sait *tout*, voit *tout* et va *tout* dire, va *tout* montrer et elle va percer l'être humain dans *tous ses* recoins, dans *tous ses* secrets ». La science occidentale a ce projet de la transparence absolue. Et il dit : « Non seulement c'est impossible, mais je me refuse aussi à ce qu'on transperce le monde comme ça du regard. Je tiens à préserver des maquis en moi. De toute façon, cette prétention ne pourra jamais se réaliser ». La preuve est la physique quantique aujourd'hui. Il dit donc : « Cette volonté de *comprendre* est malsaine… le mot « comprendre » ça veut dire « prendre avec soi ». Et lorsqu'on veut me comprendre, c'est en fait qu'on me prend, qu'on m'intègre et qu'on me bouffe ». Il rejette cette volonté perverse de « comprendre, et qu'il associe à la connaissance produite par les « experts » occidentaux sur les pays dominés qui serait, « j'ai lu les statistiques, j'ai lu les dossiers, je suis venu, j'ai vu, j'ai tout compris ». Glissant dit : « Combien de gens débarquent dans nos pays et au bout de deux semaines ils disent qu'ils ont tout compris… Déjà c'est impossible, d'envisager de comprendre des réalités exotiques comme ça… Et il faut toujours anticiper un reste à connaître, un reste à savoir et un maquis encore à découvrir ». Il dit alors que le droit à l'opacité est la reconnaissance que l'autre ne sera jamais totalement transparent. Qu'il ne sera jamais totalement connaissable, maîtrisable ni à maîtriser et que l'autre aura toujours une part de mystère qui va faire qu'on aura toujours intérêt à continuer le cheminement ensemble. Il en résulte qu'on ne pourra jamais enfermer l'autre dans un système de pensée, ni dans une équation, ni dans une solution point final. Ce sera toujours une solution «relation».

Ce qui nous amène à deux autres concepts, celui de *Relation* et celui du *Tout-Monde*.

La Relation

Le concept de Relation est la considération que notre identité n'est pas définie en soi mais définie par opposition, relativement, en système et en dialogue. Je dirais, définie en ramification infinie, jamais fermé en soi, toujours avec justement l'irruption de cette mise en réseau du monde. Ce dernier fait que des choses incroyables, des gens improbables, des peuples et des langues qu'on avait même plus pensés, qu'on avait oublié ou qui nous sont inconnus, arrivent à nous et nous touchent et nous contactent et nous contaminent... Donc, aujourd'hui, on ne peut plus raisonner, on ne peut même plus écrire dans une tour d'ivoire.

Mondialisation vs mondialité

Glissant dit : « j'écris en présence de toutes les langues du monde ». C'est-à-dire que la condition humaine aujourd'hui nous est donnée à travers cette mise en relation du monde. On en parle à travers la catégorie de la mondialisation. Pour lui, la mondialisation est le négatif infernal d'une réalité dont l'endroit positif serait -ce qu'il appelle- la mondialité. La mondialité c'est ce qui se passe lorsqu'on met frénétiquement en contact différentes partie du monde et de manière accidentelle, imprévisible et incalculable. Des gens se rencontrent, des histoires se nouent, des langues se créent, des imaginaires se métissent, des choses se passent... On en vient de toute part du monde à une intuition, l'intuition qu'on pourrait mettre nos utopies en relation…

La volonté de l'utopie est forte chez lui, parce qu'il se rend bien compte que pendant longtemps on s'est déterminé en fonction du passé, c'est toujours notre passé - notre passé esclavagiste, de dominé - qui nous détermine dans notre action d'aujourd'hui ; or le basculement sur l'utopie nous projette dans le futur. Par contre, au sujet de l'utopie il est vraiment très prudent. Ce n'est pas une utopie à réaliser qui se réalisera. C'est une utopie qui avancera devant nous, sans cesse, parce qu'elle aura toujours à intégrer les utopies des autres. Ce ne sera jamais une utopie d'une partie du monde, ni d'un moi, d'un Je. Ce serait toujours une utopie vouée à rencontrer d'autres utopies et cherchant comment on peut produire quelque chose qui soit un universel *pour tous,* sans exclusive.

Le tout-monde / le chaos-monde

On revient à ce constat du début. On est parti de l'universel des lumières qui était un universel pour le club Blanc et qui n'a pas fonctionné pour les peuples colonisés, pour les peuples que l'universel, précisément, excluait comme acteurs libres… Comment, aujourd'hui, peut-on essayer de concevoir une forme d'approche de la relation de *Tous* sur la terre ? Ce qui est marrant avec lui - c'est peut-être la première question que je lui ai posé- « Pourquoi vous ne dîtes jamais l'humanité ? Vous dites *les humanités* ? Est-ce parce que l'humanité est encore en projet ? ». Il dit qu'il faut que les humanités se veuillent, se désirent, pour se rencontrer et que, de cette rencontre, naisse l'imaginaire partagé de ces humanités reliées. Il n'y a pas de vision qu'on ait déjà atteint l'humanité… Non, il y a encore des mondes sur cette Terre, on n'est pas encore dans un moment où on pourrait dire LE monde.

Il n'envisage pas une uniformité, une continuité physique qui rétrécirait le monde… Mais plutôt la posture qui postule une relativité de chacun, un interdit de se sentir supérieur ou plus indispensable… Personne ne peut ne pas anticiper l'Autre…

La mondialité c'est un chaos monde parce qu'à travers les mailles du Système, elle est faite de rencontres éparses improbables, incroyables, de réseaux discontinus, de gens venus de parties du monde qui ne se connaissaient même pas et vont fonder ensemble des actions. C'est un chaos-monde parce que les grandes structures qui maintiennent l'apparence d'une continuité stable, sont impuissantes à contrôler la masse des flux et les niveaux infra de la société. Le chaos tient à la taille des failles, des angles morts internes au Système. Dans les zones d'ombre qui entoure la ville-lumière, il y a d'infinies possibilités alternatives. Il n'y a pas une pensée unifiée, linéaire, organisée. Il y a des discontinuités, il y a des réseaux, des passerelles, des archipels.

La proposition du Tout-Monde me semble

combler le vide laissé par la récusation de l'Universalisme des Lumières (la pensée eurocentrée de l'Un rationnel). Le statut épistémologique du Tout-Monde mêle les approches économiques et socio-anthropologiques d'une dimension matérielle à des modes de connaissance, de praxis ou de ressenti de la réalité de l'ordre du sensible (la poésie, le tragique, le symbolisme, l'ésotérique, le vitalisme etc…) En fait il s'agit de penser la manière nouvelle dont coexistent, désormais, les imaginaires, les cultures et les individus sur la planète Terre, réorganisée par la mondialisation, et sous les tremblements infinis de la mondialité…

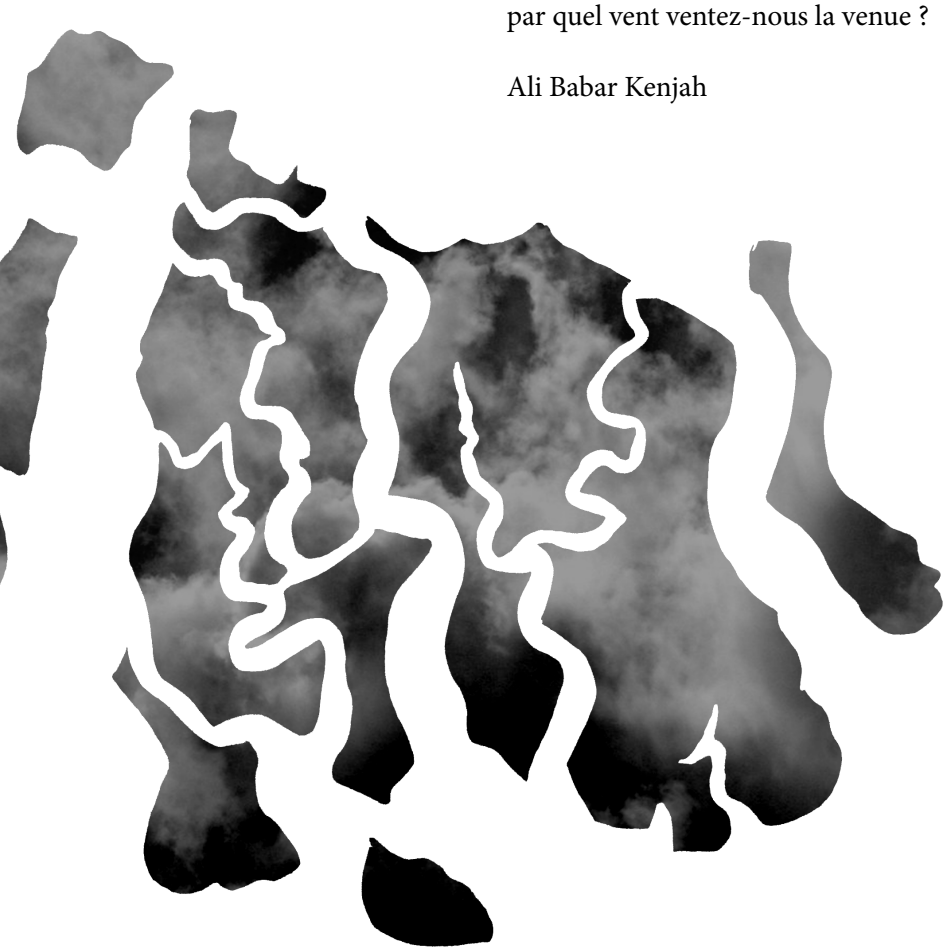
Le Tout-Monde que Glissant formalise mêle à la fois la réalité des rapports sociaux, des échanges culturels, et les représentations (utopies) que nous nous en faisons. Ce nouvel universalisme ne se ferme sur aucune pensée de système mais insiste sur le fait que nul entité vivante –connue ou inconnue – ne pourra, par principe, en être exclue. Le Tout-Monde introduit à la pensée d'une totalité « innumérable » [*réalité finie mais qu'on ne peut concrètement déconstruire ou énumérer, comme un banc de poisson*] qui englobe l'humanité en toutes ses parts réelles et rêvées…



POUR EDOUARD GLISSANT

A cœur greffé de houilles marines
l'emmêlée intruse accorée nue
si-tant guildive dévire son nord
pour qu'aux gréements
l'appel achoppe
Pierre sombre et prolifère du tremblement
dans les mots les blesses l'équinoxe
O marabouts borgnes O pieds bots
Ex-voto de l'errance
n'affluez pas ma sensitive...
Presqu'îles déventées aux faims de rêve
En quel bord flaquez-vous ?
Ru sec des mangroves de parole
Archipel des soupirs
Quel mot criez-vous là ?
Et vous, en-allée des graffes du désir
par quel vent ventez-nous la venue ?

Ali Babar Kenjah



DIALOGUE : « SAVOIRS EN JEU SUR L'AFRIQUE »

Herrick Mouafo Djontu et Aboubakar Sow

Les raisons d'une prise de parole

Sciences po, le 18 février 2018, dans l'amphi F, aux côtés du réalisateur indépendant, Aboubakar Sow, nous avons engagés une conversation devant un public sur le sujet « savoir en jeu sur l'Afrique ». Ce choix de sujet est né d'une rencontre avec Aboubakar alors qu'il conduisait, avec une étudiante de Sciences Po, un projet de film documentaire sur l'image qu'ont les personnes[1] rencontrées à Sciences po Grenoble de l'Afrique. Il nous a été donné d'interroger les lieux d'énonciation du savoir en nous posant la question s'il existait un lieu qui fait de son savoir un savoir universel. Cette interrogation nous est apparue non dénuée de tout fondement surtout lorsqu'on jette un regard dans le rétroviseur de l'histoire avec son lot de prétendue mission civilisatrice. En effet, pour tenter de justifier la sortie de ses frontières afin d'aller à la conquête d'autres lieux (Afrique, Amériques, Inde, Asie…) l'Europe qui s'est toujours présentée comme le chantre de la démocratie, du respect des droits de l'homme, de l'humanisme et fait de son savoir « une pensée-monde »[2] a violé dans les colonies tout ce qu'elle prétendait défendre.



En effet, en se considérant comme le centre monde, l'Europe dans les colonies a ainsi justifié sa domination en mobilisant sa pensée comme unique référent. Ce faisant, elle n'a pas été à même de voir les singularités des sociétés qu'elle découvrait et a même fondé toute une science pour tenter de comprendre ces sociétés qu'elle considérait comme dépourvues d'histoires et de capacité à produire de la connaissance. C'est d'ailleurs sur ces fondements de prétention à la « pensée-monde » que l'anthropologie a vu le jour comme nous le rappelle Achille Mbembé parlant de la genèse de cette science comme « une mode explicatif qui repose sur la conviction qu'il existerait des peuples sans histoires ; des peuples qui ne feraient pas de distinction entre la nature et la culture ou encore entre la nature et la société ; des peuples vivant à l'état naturel et pratiquant le culte des faux dieux »[3].

La persistance dans le débat public[4] de cette rhétorique de mission civilisatrice interpelle et tend à réduire l'humain à la figure de l'Européen au point de ne voir en ces autres semblables en humanité, ceux qui appartiennent à un continent qui peine à entrer dans l'histoire[5]. Pour donc



s'inscrire dans une démarche qui rame à contre-courant d'une prétention universalisante d'un savoir, la rencontre avec le réalisateur Aboubakar Sow s'est voulue être une modalité qui affirme sa prétention à s'inscrire dans une logique de décolonisation de l'imaginaire politique européen. Une décolonisation qui s'attaque à la violence épistémique entretenue par un savoir situé à prétention universel. D'ailleurs Alioune Diop dénonce, dans la Revue Présence africaine en 1956, une tradition à la Sorbonne de recherche d'une soif hégémonique en écrivant : « comment ne pas regretter que des hommes de culture, des plus éminents, en arrivent à énoncer innocemment, et sans trouble que l'Occident seul a la vocation de l'universel »[6].

La conversation engagée avec le réalisateur Ibrahim Sow lors des troisièmes rencontres de géopolitique critique sur le thème « savoir en jeu en Afrique » part de nos positions respectives pour énoncer le savoir. Un savoir situé qui se pense en ouverture tout en se refusant d'être porté par des certitudes. Un savoir qui prend et apporte sa part dans la « pensée monde ». Ci-dessous les apports que nous avons faits.

Réaction du réalisateur Aboubakar Sow : « Je pensais ou je croyais faire de « l'aventure » un simple voyage, mais, au fil du temps, c'est « l'aventure » par le voyage qui m'a fait et défait »

Atteindre divers horizons mais surtout apprendre le monde et tendre vers la connaissance de soi… L'aventure c'est découvrir une réelle authenticité dans les rapports humains. Cette expérience est un formidable révélateur pour mon futur… Les êtres ont beau être simples, parfois très pauvres, il émane d'eux une lumière étonnante et une soif de vivre.

Avec le temps, un voyage n'est plus un simple interlude de distractions et de détours, de visites touristiques et de loisirs, mais une série de ruptures, au fil desquelles on abandonne peu à peu tout un confort (...) Etre seul sans jamais se sentir isolé. Il s'agissait, non pas de bonheur, mais de sécurité, de sérénité, de découvertes au gré des allées et venues.» Car, les voyages permettent la rencontre avec l'ailleurs et avec l'autre. Le voyage demande à l'homme une plus grande humilité. Il doit s'adapter, se mouler

dans d'autres types de relations pour vivre la différence. L'aventure qui a été mienne m'a donné l'opportunité d'éprouver la conception que j'avais sur mon pays, sur l'Afrique et sur le monde en général. Toutes ces rencontres sur les voies de l'aventure sont une source inépuisable dans les réflexions qui structurent mon activité cinématographique. A titre d'exemple, la série sur l'éducation sexuelle que j'ai réalisée au Tchad s'est faite à partir d'une collecte de données dans plusieurs localités. Cette série m'a donné à voir comment au Tchad, un centre (la capitale) où se trouvent les institutions politiques a la prétention de penser ce qui se fera dans les périphéries du pays. En l'absence d'un travail d'analyse du contexte, les décisions pensées et élaborées à partir de la capitale sont inefficaces sur le terrain parce que pas adaptées. Mon goût de l'aventure m'a donné à voir les limites de l'homogénéisation de la pensée. C'est pourquoi, je fais partie de ces personnes qui ne s'encombrent pas de la notion de frontière. L'aventurier, que je suis, aime aller à la découverte d'autres espaces géographiques. C'est ce rapport au terrain qui me particularise. C'est pourquoi j'ai par exemple participé avec Léa à la réalisation du documentaire que vous venez de voir.

J'ai toujours été libre dans ma pensée artistique. Je ne suis pas à la recherche d'un modèle. Je ne fais pas des règles conventionnelles du cinéma un fétiche qu'il faudrait craindre. Non. Je considère que l'obsession à s'enfermer dans un cadre conventionnel limite l'acte de création du cinéma. Par conséquent, il est question pour moi de bouleverser les attentes traditionnelles par le biais des expériences sur l'esthétique, c'est-à-dire sur la philosophie de l'art, la science du sensible et l'interprétation du beau.

Le rapport langue et dialecte.

En quittant mon pays le Tchad et tous ces endroits que j'ai traversé pour me retrouver ici où d'ailleurs je ne cesse de bouger, j'ai ainsi pu contempler la beauté de la rencontre. Et en venant participer à cette conférence, en plus du fait que je vous ai entretenu sur mon goût à l'aventure comme modalité d'ouverture sur l'autre, je souhaiterais m'appesantir sur une question qui ne cesse de m'intriguer à savoir le rapport entre langue et dialecte.

En effet, durant tout mon séjour dans mon pays il m'a été donné de constater que suivant l'outil de langage que l'on utilise, on nomme certains langues et d'autres dialectes. Sans être un expert sur cette question, je note que pour les outils de langage issus des communautés situés en Afrique on parle de dialecte. Alors que pour l'outil de langage parlé ici, on parle de langue française. Ceci me laisse croire que par l'usage de langue pour qualifier des outils de langage parlé ici, il y'a une certaine valorisation, je dirais même que la langue est constitutive du civilisé et de l'idée de nation. Alors que par l'usage du mot dialecte, on la réduit à celui qu'on pourrait qualifier de non-civilisé appartenant à une tribu. On y voit une forme d'incapacité de ces non-civilisés à faire de leur outil de langage une langue parlée au sens du dominant qui choisit des mots pour qualifier ce qui ne lui ressemble pas. Plus largement, un ensemble de qualificatifs aux fondements scientifiques très contestables distribue les langues sur une échelle de valeur : il y aurait des langues plus claires, plus riches, plus aptes à nommer l'abstraction...

Rappelons qu'en situation de conquête, une des modalités de l'oppression d'un peuple ou d'une

communauté passe par la domination exercée sur sa langue. Le rapport de domination politique symbolisé par les termes langue et dialecte à l'intérieur de la France s'est reproduit dans tout le processus de colonisation. Le droit de prendre, de régir et d'habiter des régions du monde que se sont appropriés les pays colonisateurs, s'est associé étroitement au « droit de nommer ». Encore ici, la langue devient symbole de l'impérialisme.

En nommant les lieux et les peuples, les colonisateurs n'ont pas seulement manifesté du mépris pour les peuples et les appellations des personnes rencontrées mais ils y inscrivaient leur domination. Et cela nous mènerait à une harmonieuse organisation dichotomique sur laquelle se fonderait le confort de l'Occident colonialiste…

Les liens dominant / dominé dans le processus colonialiste se sont manifestés au plan linguistique de diverses manières allant de la mort totale de certaines langues au mépris attribué à celles qui ont réussi à survivre. Le colonialisme s'est toujours accompagné d'une domination linguistique imposant, avec plus ou moins de succès, la langue des colonisateurs à la population locale. Il montre comment l'emploi de la langue importée par l'administration et son expansion, à la faveur du néo-colonialisme, au sein des élites urbaines locales (à l'exclusion des paysans), correspondent à la division en classes sociales de la société colonisée : ainsi la lutte contre la domination linguistique se confond-elle avec la lutte des classes et avec le combat nationaliste.

Réaction de Herrick Mouafo : «Je n'ai personne à rattraper.»

En empruntant au vocabulaire de Sheldon Pollock[7], l'imaginaire impérial européen s'est déployé dans d'autres espaces géographiques du monde suivant une logique dominatrice qui faisait de ses savoirs, un référentiel à prétention universelle. C'est ainsi qu'ont pu être justifiées les missions civilisatrices des sociétés occidentales et qu'ont pris corps les premiers dispositifs d' « injustice épistémique »[8]. Cet imaginaire impérial européen nous conduit, d'une part, à interroger les lieux d'énonciation du savoir. Et voir comment des savoirs énoncés en un lieu tendent à se sacraliser ou à se fétichiser, d'autre part. Quand bien même nous sommes dans des espaces de rencontre, ces savoirs sont très souvent en position hiérarchique et semblent réduire le monde à leur seule grille de lecture. D'ailleurs, Bernard Dadié, cité par Mamadou Diouf, nous offre un raccourci saisissant lorsqu'il écrit, « … intelligence et génie ne sont pas l'apanage d'une race, d'une couleur. Or le blanc hors de son continent voudrait tout ramener à lui, tout subordonner à sa couleur »[9]. L'urgence serait donc de sortir d'une conception monopolistique d'un lieu unique d'énonciation du savoir pour entrevoir, comme nous le rappelle Achille Mbembé, « cette possibilité de circulation et de rencontre d'intelligibilités différentes que requiert la pensée-monde »[10].

En nous inscrivant dans cette approche de la circulation et de la rencontre, on se veut être comme le précise le philosophe camerounais Eboussi Boulaga un « Muntu recelé dans le vœu de philosophie, à savoir, être par et pour soi-

même, par l'articulation de l'avoir et du faire, selon un ordre qui exclut la violence (arbitraire) »[11]. Penser par et pour soi-même s'inscrit également dans un système de relation allergique à toute forme de contrainte épistémique. Cette pensée rame à contre-courant de ces pensées géographiquement situés qui tentent de projeter une image universaliste sur les autres lieux géographiques du monde. Penser par et pour soi-même dans ce système de relation postule comme le rappelle Edouard Glissant à « dépasser tous les particuliers » tout en œuvrant, poursuit Glissant, à « mettre [tous les particuliers] en contact dans des conditions d'égalité, de justice et d'équilibre »[12].

Penser par et pour soi-même ne nous enferme pas ou encore ne nous isole pas dans une sorte de défiance vis-à-vis des autres et encore moins ne nous installe dans une sorte d'attente qu'un « juge extérieur, sorte de moraliste institutionnalisé ou d'épistémologue de service, qui établit les critères de scientificité [vienne vérifier] le respect »[13]. C'est une pensée qui a la prétention d'apporter sa part à la compréhension du monde tout en se refusant à toute forme de généralité. Cette pensée épouse les caractéristiques d'une science fondée sur une démarche « à la fois réflexive et prospective »[14]. Réflexive quand « la science exerce un contrôle vigilant sur ses propres démarches et met en œuvre des critères précis de validation »[15], prospective quand « elle élabore des méthodes qui lui permettent d'étendre de façon systématique le champ de son savoir »[16].

Penser une utopie des rencontres des savoirs

Une certaine littérature négationniste[17] à prétention scientifique a eu un impact non-négligeable dans l'imaginaire mentale des personnes sur l'Afrique. Elle a participé à l'élaboration réductionniste d'une image chaotique voire psychopathologique de l'Afrique. Même avec l'indépendance des pays africains acquis, pour la plupart, autour de 1960, on n'a vraiment pas assisté à une réelle indépendance de la pensée. Les savoirs mis en route par les systèmes gouvernants sont, très souvent, des savoirs importés faisant ainsi du savoir produit par des personnes vivant sur le territoire une apostasie. En accordant une priorité aux savoirs venus d'ailleurs, les systèmes gouvernants en Afrique affichent une forme de mépris à ses savoirs propres tout en faisant des savoir-faire et des savoir-être des non-évènements. L'indépendance politique n'a pas donné lieu à une indépendance de la pensée.

Près de soixante après les indépendances, le temps est venu d'opérer une utopie qui exalte la rencontre des savoirs. Sortir d'une posture de consommateur d'idées venues d'ailleurs pour s'inscrire dans une démarche qui valorise les savoirs situés. Des savoirs situés qui se pensent en ouverture sur le monde. Dans le premier numéro de Présence Africaine, Alioune Diop, sur l'amour des idées au service du développement, écrit : « Le développement du monde moderne ne permet à personne ni à aucune civilisation naturelle d'échapper à son emprise. Nous n'avons pas de choix. Nous nous engageons désormais dans une phase héroïque de l'histoire. Le salut n'est offert qu'à ceux qui croient en l'homme, en la valeur de l'action humaine et de la science (…). Nous autres, Africains, nous avons besoin de prendre goût à l'élaboration des idées, à l'évolution des techniques (…). Nous devons saisir des questions qui se posent sur le plan mondial et les penser avec tous, afin de nous retrouver un jour parmi les créateurs d'un ordre nouveau »[18]. Cet amour pour les idées dans notre quête d'une nouvelle utopie s'observe dans ce nouveau cadre mis en place à Dakar sous la dénomination « Ateliers de la pensée ». Ce cadre

qui regroupe des chercheur.e.s vivant de divers espaces mondes pourrait s'appréhender comme un lieu de production d'un savoir pluriel sur le continent africain. Ces ateliers souhaitent ainsi relancer le projet d'une pensée critique qui ne se contenterait pas seulement de se lamenter et de persifler. En bref, une pensée qui serait capable d'anticiper, de créer véritablement et, ce faisant, d'ouvrir des chemins nouveaux à la mesure des défis de notre temps.

Références

[1]Etudiants, chargé.e.s d'enseignements, directeur de Sciences Po Grenoble…
[2]Achille Mbembé, « L'Afrique qui vient » in Alain Mabankou (dir), Penser et écrire l'Afrique aujourd'hui, Ed Le Seuil, 2017. P 25
[3]Op cit.
[4] Voir Antoine Glaser, Arogant comme un français en Afrique, Ed Fayard, 2016. 192 p
[5]Discours de Sarkozy à Dakar
[6]Présence africaine, N° spécial 809-10, 1956. Cité par Jean-Marc Ela, L'Afrique à l'ère du savoir, Science, Société et Pouvoir, Ed L'Harmattan. 2007. P 20
[7] Cité par Mamadou Diouf, « L'universalisme (Européen ?) à l'épreuve des histoires indigènes » in Achille Mbembé et Felwine Sarr (ss dir), Ecrire l'Afrique-Monde, Ed Philippe Rey, 2017. P 30
[8]Rajeev Bhargava, « Pour en finir avec l'injustice épistémique du colonialisme » revue Socio, numéro de 2013
[9]Bernard Dadié, Climbié. Légendes et poèmes. Afrique Debout. Climbié. La ronde des jours, Paris, Seghers, 1966, P. 27 in Mamadou Diouf, op cit. p 33
[10]Achille Mbembé, « L'Afrique qui vient », préface Alain Mabanckou (ss dir), Penser et écrire l'Afrique aujourd'hui, Ed Seuil, 2017. P 25
[11]Eboussi Boulaga, La crise du Muntu, Authencité africaine et philosophie, Ed Présence Africaine, 1977. P 11
[12]Edouard Glissant et François Noudelman, L'entretien du monde, Ed Presses Universitaires de Vincennes, 2018. P 13
[13]Jean-Marc Ela, L'Afrique à l'ère du savoir : science, société et pouvoir, Ed L'Harmattan, 2006. P 16
[14]Jean Ladrière, « Sciences et discours rationnel », Encyclopaedia universalis, Paris, vol. 14, 1972, p. 755. Cité par Jean-Marc Ela, op cit, p 15.
[15]Id.
[16]Id.
[17]Numa Broc, Dictionnaire illustré des explorateurs et des voyageurs français, 1988, Paris, CTHS. Cité par RASA/AROA, Numéro zéro. Un rapport pour l'Afrique et par l'Afrique Dakar, Sénégal, Avril 2018, P 41
[18]Cité par Jean-Marc Ela, op cit, p 19

EXPOSITION « IMAGES ET COLONIES »

à l'Institut d'Urbanisme et de Géographie Alpine (Vigny-Musset) et à la Maison des Habitants du Patio (Villeneuve)

par Jouda Bardi et Coline Cellier

L'exposition « Images et Colonies » a été conçue par «L'Achac» (Association Connaissance de l'Histoire de l'Afrique Contemporaine), et la Ligue de l'enseignement. Elle présente un siècle d'iconographie et d'histoire coloniale à travers 20 moments privilégiés invitant à un voyage dans le temps et les images. Ce travail met en exergue la manière dont les Européens, générations après générations, ont imaginé le monde colonial, l'Afrique et les Africains, en élaborant mythes et stéréotypes, le plus souvent fort éloignés de la réalité. Elle contribue à une meilleure connaissance d'une période dont les résonances continuent parfois d'agir de nos jours, notamment dans la représentation des rapports Nord-Sud.

Louée à la Ligue de l'Enseignement, l'exposition avait donc pour but de servir de support pédagogique, critique et stimulateur d'échanges. Elle permettait à la fois de pousser les habitants à parler de leur histoire et de faire prendre conscience aux jeunes générations d'une réalité souvent partiellement ou entièrement occultée.

Au carrefour entre habitants de la Villeneuve, Institut d'Urbanisme et de Géographie Alpine, Lycée André Argouges et Université Populaire, elle permettait également de tisser des liens entre ces milieux et aires géographiques. C'est ainsi que des étudiants ont été invités à la Villeneuve, que des habitants participants à l'Université Populaire ont découvert l'exposition et que des lycéens ont eu l'occasion de se rendre à l'Université, par le biais de l'exposition.

Un support pour stimuler la parole – Le cadre de l'Université Populaire de la Villeneuve sur le passé colonial

L'université populaire de la Villeneuve

a accueilli l'exposition « Images et colonies » au Patio, lieu de passage des habitants.

Des images d'un autre temps ? Des sourires, des corps tordus, des danses, des noirs, des arabes déguisés ou non, tous mis en scène pour nourrir une histoire, celle de la « colonisation bienfaitrice ». La France qui se dote d'une mission civilisatrice auprès de peuples sauvages ou du moins celle qui devait construire l'histoire glorieuse du roman national propagandiste. Des images de glorification donc, qui ont sans conteste laissé des traces dans un inconscient collectif et qui ont nourrit les préjugés, le racisme et les discriminations qui sévissent encore aujourd'hui.

Dans ce lieu de passage, on n'offrait pas vraiment le choix aux habitants, tout le monde devait voir cette exposition, le seul choix laissé aux passants était de ne pas la regarder, de tout lire ou de ne lire que les sujets qui pouvaient intéresser les personnes. Le Barathym offrait ses repas du midi sous les toiles géantes de cette longue histoire, personne ne devait passer à travers, c'était le choix de l'université populaire.

« Pourquoi mettre une telle exposition dans cet espace ? Nous avons besoin de travailler sur le vivre ensemble, cette exposition va encore cliver » disaient certains habitants. Pour d'autres, il s'agissait « d'une propagande colonialiste dont ils ne mesuraient pas l'impact dans la société ». Et d'autres encore déclaraient : « Enfin des gens courageux qui osent !» ;» Mais quand donc enfin parlerons-nous de la colonisation ! » ; « Je ne savais pas que c'était allé aussi loin... ». Quand on expliquait que cette exposition était louée à la ligue de l'enseignement et qu'elle était réalisée par des historiens renommés, il y avait comme une forme de soulagement chez certain.e.s. Et oui, cette exposition n'était pas de la défiance, mais un véritable travail de recherche. Pour d'autres habitants, elle était valorisante car enfin on parlait de leur histoire, même si l'on ne pouvait pas s'empêcher parfois de « ressentir une douleur, une atteinte à sa dignité, de voir ces corps ainsi exposés ».

A travers une chronologie et une présentation thématique, on ré-apprend l'histoire coloniale. Cette exposition nous a fait réfléchir sur les mécanismes qui engendrent le racisme, et a aidé à mieux comprendre les images qui sont aujourd'hui diffusées par les médias sur les quartiers populaires et ses habitants. Elle aura permis aux gens d'échanger, de se questionner. Elle aura permis de dire sans détours ce que l'histoire a laissé, et, qu'ensemble, conscientisés, nous empêchions de réitérer l'impardonnable.

Une exposition qui fait prendre conscience des réalités coloniales aux jeunes générations

Dans l'optique de co-construire une réflexion et d'approfondir les connaissances existantes sur l'histoire de la colonisation, le projet a également réunit une classe de L/ES du lycée Argouges et des étudiants de l'Institut d'Urbanisme et de Géographie Alpine au sein de ses locaux autour de l'exposition.

Cette dernière, déjà présentée au musée de Grenoble en octobre 2017, permettait d'accompagner et de nourrir le travail pédagogique apporté en classe. Elle complétait et apportait une vision plus critique de la colonisation, en lien avec les chapitres portant sur l'empire colonial, la république face à la colonisation, les décolonisations et la guerre d'Algérie. Elle permettait notamment de questionner le roman national français.

Ajouté à cela, elle avait également pour but de



Extrait de l'exposition « Images et colonies » -Achac

développer des compétences de décryptage des images et médias, qui véhiculent encore aujourd'hui un certain nombre de stéréotypes.

Pour les étudiants, elle fut l'occasion de réfléchir sur la place de l'histoire coloniale en urbanisme et en géographie.

Au préalable, une intervention dans la classe de première L/ES avait été réalisée. Elle était l'occasion de présenter l'exposition et le contexte historique des colonisations et décolonisations. Il y avait là un enjeu à la fois pédagogique, critique et analytique.

Le 7 février 2018 fut ensuite organisée la journée autour de l'exposition à l'Institut d'Urbanisme et de Géographie Alpine. Ce fut l'occasion pour les lycéens de découvrir le monde universitaire en même temps que le travail de l'exposition. Un questionnaire permettait de décrypter et mieux comprendre cette dernière et l'intervention de l'anthropologue Ali Babar Kenjah d'enrichir la réflexion. L'objectif était que les élèves puissent créer des liens entre le passé colonial, le rôle des images et les représentations de l'autre dans la société actuelle.

Suite à la visite de l'exposition, un extrait du film « Zoos humains »[1] puis un jeu dynamique autour du placement des images sur une échelle de temps furent proposés. L'enjeu principal était de construire une réflexion collective à la fois sur des faits peu connus de la colonisation et leur impact sur la société ainsi que sur le rôle des images dans la construction des stéréotypes et du racisme.

Quelques lycéens parurent très touchés par la question et des exemples comme la publicité réalisée par l'entreprise H&M furent abordés. Le jeu des images permettait de mettre en exergue l'aspect actuel de la question. En effet, de nombreuses images du passé furent placées tard sur l'échelle temporelle (dans les années 2000-2010) et plusieurs autres furent placées dans les années 50 alors qu'elles étaient au contraire très actuelles. Les lycéens soulevèrent donc l'importance des médias dans le développement du racisme et la présence encore importante des stéréotypes, par ailleurs renforcés par les publicités.

Ces séances autour de l'exposition furent donc l'occasion d'une réflexion collective enrichissante et critique.

1« Zoos humains », documentaire réalisé par Eric Deroo & Pascal Blanchard, 2002.

Lien vers le film : https://www.youtube.com/watch?v=HycHlPvWy44&t=275s

DOSSIER : EXPÉRIMENTER LE TRAVAIL EN ATELIER POUR QUESTIONNER LES USAGES VIOLENTS DES MOTS

Séréna Naudin
Coline Cellier
Karine Gatelier

Lors des Rencontres « Pour une géopolitique critique du savoir », nous avons interrogé les mots qui désignent l'autre par le biais de deux événements : l'atelier *Fabrique de l'altérité* et une séance d'écoute dans le noir du documentaire sonore *Les mots des autres*, produit par l'atelier radio « A plus d'une voix ». Ces deux événements ont en commun d'expérimenter des méthodologies pour valoriser la diversité des savoirs, les articuler pour produire de la connaissance à partir d'expériences vécues et partagées.

Parce que nous travaillons sur les dynamiques de la stigmatisation et de l'assignation, nous expérimentons des façons de créer les conditions pour partager des émotions et des analyses dans des espaces protégés. C'est aussi pour cela que nous sommes convaincues qu'une connaissance de ces situations peut seulement se construire en croisant les points de vue et les positions. Les ateliers que nous présentons dans les pages qui suivent mettent en œuvre des méthodes s'appuyant sur les savoirs situés. Cela a été conceptualisé en critique à ce qui est généralement présenté comme la neutralité construite par la méthode scientifique. Or au lieu de neutralité c'est un savoir produit par les dominants qui ne disent jamais leur position. A partir des années 70, des universitaires féministes ont, en premier, critiqué des savoirs scientifiques qui sont en réalité produits par des hommes et où les femmes sont fort peu présentes. Il s'agit dès lors de reconnaître que tout savoir est formulé depuis un point de vue et d'éclairer la position des chercheurs qui ne peut être neutralisée par la méthode scientifique.

L'atelier *Fabrique de l'altérité* propose de questionner la production des représentations et imaginaires collectifs sur l'autre qui aboutissent notamment à la stigmatisation et à l'exclusion. La

réflexion s'appuie sur des supports variés - écoute d'émissions radio, de chansons, le visionnage de vidéos, d'images de bande-dessinée, la lecture de textes scientifiques ou de fictions - et le partage d'expériences. Dans ce travail, nous interrogerons notamment l'usage de mots pour désigner les personnes et la production de l'altérité qui en découle. Par altérité, nous entendons la mise à distance de l'autre en lui attribuant des caractéristiques figées qui l'enferment dans une catégorie différente de celles auxquelles nous nous identifions, et dévalorisante. Cependant, l'altérité porte un autre sens, celui construit par les disciplines de la philosophie ou encore de l'anthropologie, qui est la reconnaissance de l'autre dans sa différence.

Le documentaire sonore *Les mots des autres* est issu de l'atelier radio « A plus d'une voix » mené avec des personnes en demande d'asile qui apprennent le français. Dans cet atelier, nous proposons aux participants de discuter les sujets de leur choix par le biais d'interviews et de débats enregistrés entre nous ; de discussions avec des personnes invitées dans les ateliers ou dans d'autres contextes. C'est l'occasion pour les participants d'apprendre les bases de l'outil radiophonique, prise de son et techniques d'interviews. Lors d'un atelier, un participant a proposé de poser la question suivante à nos invités: « *quelle est la différence entre les expatriés et les immigrés ?* ». Cette question a été un déclencheur pour questionner les mots « immigrés », «émigrés », « migrants », « réfugiés », «expatriés», « exilés » à propos de leur sens et de leurs usages. Sous les projecteurs, le phénomène de la migration est l'objet d'un traitement médiatique et politique par quantité de mots pour le décrire et qualifier les personnes qui migrent. Que ça soit dans les médias, les déclarations politiques, les mouvements de soutien, les associations d'aide, les discussions quotidiennes, des mots sans cesse utilisés pour parler des personnes qui se déplacent pour s'installer en France. Pourtant, il est rare d'entendre les premiers concernés sur cette question et c'est ce que nous avons essayé de faire avec cet atelier radio. Ce documentaire sonore cherche à rendre compte d'une partie de ce travail.

D'abord, cet ensemble d'articles montrera à partir des ateliers *Fabrique de l'altérité* les différentes formes de violences liées au vocabulaire utilisé pour désigner l'autre, que ce soit les mots eux-même qui dégagent de la violence, leur usage, ou les représentations qu'ils véhiculent. Puis, en nous appuyant sur l'expérience de l'atelier radiophonique, nous montrerons comment le fait de désigner quelqu'un par un terme plutôt qu'un autre dénote d'une catégorisation qui crée des frontières entre les individus. Cela permettra ensuite à partir de l'analyse du langage de tirer une analyse plus large sur la position qui est faite aux étrangers dans la société. Pour finir, nous expliquerons le choix de faire écouter un documentaire sonore dans le noir.

1 – Les micro-violences du quotidien : Quand le langage devient une arme, par Coline Cellier
2 – Les mots qui désignent, assignent ? par Séréna Naudin
3 – « Pourquoi as-tu quitté ton pays ? Pourquoi es-tu là, en France? ». Les étrangers face à l'injonction permanente de justifier leur présence, par Karine Gatelier
4 – Une écoute dans le noir du documentaire sonore « Les mots des autres », par Karine Gatelier et Séréna Naudin

Pédé

Selon le Larousse, « pédé » est un terme « *très familier et injurieux pour désigner un homosexuel* ».

D'après le dictionnaire cnrtl, le terme est un diminutif du mot « pédéraste » qui signifie « *homme qui éprouve une attirance amoureuse et sexuelle pour les jeunes garçons, enfants ou adolescents* » mais dont le diminutif est également utilisé pour signifier « pauvre type » comme « abréviation populaire ». De façon générale, l'utilisation de ce diminutif est péjorative. Si l'on verra plus tard des mouvements d'hommes homosexuels reprendre le diminutif, son utilisation première reste négative et violente.

Pédé = Mot issu de « pédéraste » qui signifie « homosexuel ». Peut également qualifier des traits dits « féminins » chez un homme, un « vrai ». Ex : « Arrête de chialer, pédé. »

Pédé = Diminutif généralement péjoratif utilisé par des homophobes ou insulte utilisée pour accuser la faiblesse de quelqu'un... Pleins de sens selon l'Histoire.

Pédé = Mot utilisé comme une insulte par les homophobes mais aussi par les LGBT eux-mêmes (et proches) pour tourner en dérision les homophobes et eux-mêmes.

Les mots qui font mal

Pour exemple, deux mots traités des ateliers. Voici les définitions données par les participant.es

<u>« Pédé' »:</u>

Pédé = Personne qui vit dans le marais à Paris.

Pédé = Détester/aimer.

Pédé = Terme insultant une minorité qui, sous prétexte de choix sexuels différents d'une majorité, pose problème.

Pédé = Hommes qui font l'amour par l'anus.

L'atelier « Fabrique de l'altérité » et sa séance sur la violence des mots :

Le jeu du ***« cadavre-exquis des mots »*** *proposé dans l'atelier* Fabrique de l'altérité *consistait à ce que chaque participant.e donne une définition d'un mot qu'il/elle jugeait péjoratif. Ensuite, sur certains des mots choisis, il était possible d'en donner une définition médiatique, exagérée, réelle, scientifique ou imaginée sans pouvoir connaître les définitions que les autres choisissaient.*

L'objectif de cet exercice était de mettre en avant les différentes formes de violence langagière. Ainsi, nous avons pu noter que la violence se situait tout autant dans le contexte d'énonciation qui donne la tonalité de l'intention que dans la structure même d'un terme. Les séances ont également mis en évidence l'importance du langage comme jeu social et instrument de pouvoir.

L'atelier, mené dans plusieurs lieux de l'agglomération grenobloise avec des publics diversifiés, a fait ressortir les termes suivants, jugés péjoratifs:

militant arabe intégration
patron féministe
quartier défavorisé
terroriste bamboula
Negro pédé
pute gitan clochard
bobo miskina

Intégration :

Selon la définition du Larousse, l'intégration est « L'action d'intégrer ; le fait pour quelqu'un, un groupe de s'intégrer à, dans quelque chose ». Pourtant, d'après le vécu de certain.e.s participant.e.s, « avec tout ce que tu as, tu ne peux pas seulement « intégrer » ». Ça ne suffit jamais... Ainsi, bien que le terme intégration ne soit pas violent en soi, il semble incarner et véhiculer des réalités violentes. Le terme induirait une injonction à s'oublier. Pourtant, il ne s'agit pas d'une assimilation. Mais le terme serait utilisé, de manière politiquement correcte et donc stratégique, pour parler d'assimilation.

Intégration = Il y a une différence entre l'intégration comme pratique et l'intégration comme devoir ou obligation. Je ne peux plus entendre ce mot car il est la plupart du temps utilisé pour dire ce que les immigrés comme moi font trop ou pas suffisamment. Comme s'il y avait un seuil d'intégration auquel tu es tout le temps mesuré.

Intégration = Action de s'intégrer à un groupe ou à une culture, parfois demandée par les politiques. Elle est parfois refusée pour ne pas « perdre son identité ».

Intégration = Ajuster son identité à celle de son entourage.

<u>« Intégration »:</u>

Intégration = Sentiment d'appartenance à un groupe, une communauté, un pays

Intégration = Processus qui permet de rentrer dans les codes, normes, conventions d'une organisation, d'une société.

Intégration = Respecter les normes et les lois d'un pays.

Intégration = Processus qui conduit à s'insérer dans une société jusqu'à en adopter les codes et valeurs. Trop souvent peu égalitaire.

Les micro-violences du quotidien : Quand le langage devient une arme

Si la violence est généralement définie par un abus de force physique ou psychologique, elle se situe parfois bien plus dans l'accumulation d'actions quotidiennes imperceptibles que dans des actes visibles.
De fait, les micro-violences sont souvent négligées et continuent ainsi à s'accumuler sans qu'on ne les discerne ou qu'on ne les dénonce. Elles sont subtiles et se matérialisent par de petits actes réguliers ou par l'usage répété de mots qui blessent, humilient et réduisent l'autre à ce qu'il n'est pas.
Avec *La fabrique de l'altérité*, nous avons tenté de déceler cette violence des mots et en avons identifié deux types. Le premier est celui que l'on qualifiera de violence étymologique. Dans ce cas de figure, le terme est d'emblée violent dans son origine étymologique ou sa définition première. Les mots véhiculent donc de la violence dans le sens premier qui leur a été donné.
Le second est celui qu'on appellera violence contextuelle des mots. Dans ce cas, les termes véhiculent de la violence ou s'avèrent dépréciatifs selon l'interlocuteur qui l'utilise et le contexte dans lequel ils sont choisis.

« C'est toujours la même chose, t'arrives à passer au-dessus et puis au bout d'un moment, trop c'est trop. Et un tout petit truc va faire que tu vas exploser... Du coup tu vas peut-être reporter cette colère sur une seule personne alors que cette personne, elle n'aura fait qu'une petite chose, et ce sera la goutte d'eau qui aura fait déborder le vase. Alors qu'il y a des dizaines de personnes qui sont passées avant et qui ont fait beaucoup plus, sauf qu'elles ne verront pas ce que ça t'a fait à toi. » L. 15 ans, Lycée A. Argouges.

Dans une société sans espace d'exutoire de la colère et de l'agressivité, la violence subie ou perçue devient vite une « violence agie » citer l'article. Cette violence d'entre les lignes vient frapper des egos fragilisés de manière suffisamment répétée pour créer ensuite une réponse agressive au sentiment d'humiliation. Comme l'explique Joyce Aïn (2012) *« la violence représente fréquemment une défense contre une menace sur l'identité »*. Ainsi, quand l'humiliation devient trop importante, que l'ego est trop écorché, l'individu devient à son tour violent. Or si toutes et tous n'en viennent pas à répondre de manière agressive, ces micro-violences concernent tout un chacun. Le travail sur le langage constitue donc un outil pour lutter comme ces formes de violences insidieuses.

« Racaille » :
Etudié dans plusieurs ateliers, ce mot fut abordé à partir de la chanson de Kerry James.

« K.James fait un contre-sens du mot racaille, pour dire que ce ne sont pas ceux qu'on croit, les gens des cités, des voleurs etc. mais que ce sont plutôt les gens du gouvernement. Il dit que ce sont eux qui nous volent et que ce sont eux les rats de la société. On a fait le lien avec le fait qu'aujourd'hui le mot est dénué de son sens. Et pourtant si on prend son étymologie, c'est un mot vraiment fort. Et les gens se revendiquent « racaille » mais en fait ne font que s'insulter. » I, 18 ans, Lycée A.Argouges.

Kerry James joue avec le mot de façon à inverser les catégories d'analyse et désigner de « racailles » ceux qui initialement l'utilisaient pour incriminer et dévaloriser une partie de la population.

« Les gens l'ont pris pour un avantage et ça leur permet de s'identifier. » T, 17 ans, Lycée A.Argouges.

Maîtriser le langage et posséder les mots est une forme de pouvoir. C'est ainsi que certains se saisissent des mots dévalorisants pour les faire vivre autrement. C'est une manière de se réapproprier le langage.

« On véhicule des idées avec des mots simples, tous les jours » S., MDH des Baladins

Le choix des mots conditionne ce qui peut être entendu et les effets qui seront produits. C'est un jeu social et un art.

« Dans les quartiers, pourquoi on invente des mots ? Ce n'est pas seulement contre le rapport de domination, mais aussi parce qu'il y a une grande pluralité de personnes et de la créativité. »
D, MDH des Baladins.

Chaque jour le langage est modelé, réapproprié, réinventé... On crée de nouveaux termes et l'on joue avec les anciens. Mais dans ce contexte-là, comment lutter contre la violence langagière ?
Il nous semble qu'il s'agit avant tout de prendre conscience collectivement des enjeux sous-jacents au langage et du poids de certains mots. En mettant en avant l'usage stratégique du langage et la violence des termes, on peut espérer agir.
Toutefois, il ne faut pas oublier que toute violence est relative au contexte. Elle peut être un jeu ou une réponse à d'autres formes de violence subies. Elle constitue alors un acte politique de réponse – consciente ou non – à des « agressivités ressenties » Et comme le précise Claudine Moïse (2012), « La violence verbale est soumise à des déclencheurs, propices à une montée en tension ». Il s'agit donc bien évidemment d'agir également sur le contexte de cette violence.

LES MOTS QUI DÉSIGNENT, ASSIGNENT ?

Par Séréna Naudin

*Les deux ateliers dont il est question ici proposent des méthodologies ayant comme objectif commun de faire jaillir les représentations communes dissimulées derrière les mots et montrer en quoi un même terme peut évoquer un sens différent selon les personnes, les contextes d'énonciation, historiques, politiques et sociaux. En interrogeant les définitions, il s'agissait d'éclairer les multiples facettes d'un même terme, la fabrication et l'évolution du sens. Dans cette partie, je propose une description et analyse de l'expérience que nous avons menée avec les participant.es de l'atelier radiophonique entre octobre 2017 et janvier 2018 qui a été présentée sous la forme du documentaire sonore «**Les mots des autres**».*

Le 4 novembre 2017, Junior [1], un des participant.e.s de l'atelier, a proposé de poser la question suivante aux invité.es : « *Quelle est la différence entre les immigrés et les expatriés?*». Nous avons ainsi choisi de nous interroger collectivement sur les mots utilisés pour désigner les personnes en mobilité. Ce sont les termes suivants qui sont sortis en premier : immigrant, immigré, émigré, réfugié, expatrié. Nos premières interrogations ont permis de constater une grande confusion. D'abord, sur la définition des mots eux-mêmes et, puis, sur ceux qui sont communément utilisés, ou ceux qu'on entend/comprend.

Alors que dans les discours médiatiques et politiques dominants, l'usage du mot « migrant» est fréquent, nous comprenons, lors des discussions avec les participant.es, qu'à l'oreille ils-elles entendent plutôt comme « immigrant », « migration », « immigré » ou même parfois «émigré ». Tout se mélange, le son et le sens... Ce mot est arrivé plus tard au fil de nos discussions, surtout à propos de ce qui se dit à leur égard, dans les médias par exemple. En effet, plusieurs participant.es, y compris francophones, expliquent par la suite la découverte de ce terme en arrivant en Europe : « *Nous, en Afrique, on connaît les réfugiés pas les migrants,. Donc ceux qui quittent leur pays pour venir dans un autre pays sont les réfugiés (…). Sauf en Europe, à la télé, ici, on écoute les migrants* » [2].

Yannick
immigrant = « *quelqu'un quitte son pays pour se réfugier dans un autre pays* »
expatrié = « *quelqu'un qui est immigré mais qui soit légal, peut-être pour faire des études ou pour travailler légalement* ».

Junior
expatrié = « *comme un immigré mais professionnel, c'est pour faire des études ou des enseignements* »
réfugié = « *un peu un immigrant, il est hors de son pays par rapport aux menaces qu'il a subies dans son pays d'origine pour qu'on puisse le protéger.* »
immigrant = « *c'est la rentrée massive des personnes qui quittent leur pays pour aller vivre là-bas* ».

Propos recueillis lors d'un atelier radiophonique, le 11 décembre 2017

Lors de la première interview réalisée avec une étudiante en sciences politiques, Junior pose les questions suivantes : « *Qui on appelle un expatrié ? (…) En fait, en Afrique on se dit par exemple que vous qui quittez l'Europe pour venir en Afrique on vous appelle souvent des expatriés et nous qui venons vers vous, vous nous appelez des migrants... Je voudrais un peu savoir quelques différences à ce sujet là... Pourquoi on nous appelle pas expatriés quoi ?* ». Au fur et à mesure des interviews avec des Français, il devient évident que l'usage du mot « expatrié » est plutôt réservé

1 Les prénoms ont été modifiés.
2 Atelier radiophonique, le 1er février 2018

aux Européens qui vivent en Afrique alors que dans sa définition il signifie «vivre hors de sa patrie ». Cela révèle ainsi un regard différent sur la mobilité des Européens et celle des Africains. Les six personnes, trois hommes et trois femmes âgés de 25 à 35 ans, que les participant.e.s ont interviewées sur l'usage des mots « immigré », « migrant », « réfugié » et « expatrié » réagissent par rapport aux définitions communément admises dans les médias, généralement pour les contester. Il ressort de ces échanges que les mots reflètent des représentations et des images sur les personnes qui se déplacent d'un pays à l'autre (Del Biaggio, 2017). Par exemple, une invitée disait que le terme « migrant », au delà de sa définition concrète, est associé à la peur, l'inconnu, l'étranger, sans même savoir d'où les personnes viennent. Plusieurs des invité.es remarquent que le mot « réfugié » est d'emblée utilisé pour les Syrien.nes qui se déplacent, peu importe qu'ils et elles aient obtenu le statut administratif de réfugié. A leurs yeux, cela dépend du contexte médiatique et politique qui diffuse fortement les informations sur le conflit syrien, ce qui fait penser que ces personnes sont légitimes de fuir. Pour les personnes d'Afrique de l'Ouest, par contre, c'est le terme « migrant » qui est employé. L'usage des mots dans les médias dominants ou dans les discours politiques révèle ainsi une logique de tri entre les personnes, pointent des raisons légitimes ou, au contraire, illégitimes pour quitter son pays. Un invité parlait de « discrimination » en fonction de la couleur de peau des personnes. Elles et ils s'interrogent sur la façon de dépasser cette logique : faut-il utiliser le même mot pour tout le monde ? « *Soit on est tous des migrants, soit on est tous des expatriés* »[3].

Pour continuer d'alimenter notre réflexion, nous avons choisi de travailler sur des définitions. Pour un même terme, nous avons cherché la définition du Larousse, de la CIMADE et celle de l'UNESCO. Dans cette étape de travail, nous nous sommes confrontés à la complexité et à la multiplicité des définitions. Il fallait parfois faire un travail de décryptage pour comprendre ce qui était désigné par chacune de celle-ci mais, surtout, cette phase a renforcé la confusion. Pour « migrant », par exemple, nous avons trouvé trois définitions distinctes.

A partir de ces trois définitions, nous lançons un débat pour savoir si les participant.es se sentent concerné.es par les descriptions des personnes désignées par ces mots. Leurs réactions se concentrent surtout sur l'usage du mot « volontaire » utilisé par Larousse pour qualifier le déplacement des migrants. Chacun.es des participant.es tient à rappeler que le choix de quitter leur pays était, au contraire, contraint. Après quelques échanges, Junior conclue : « *cette définition du Larousse comme c'est fait par l'Académie française, peut-être ils ont tenu compte de leur situation. C'est à peu près une définition qui tient compte de la population européenne, soit européenne ou américaine, parce qu'on se dit que la démocratie c'est ici. La démocratie c'est ici donc on ne peut pas quitter par suite de persécutions ou bien menaces, parce que là on ne se sent pas dans cette situation. Donc c'est proprement pour les pays occidentaux et non pour les pays africains. Si les Français ou les Allemands nous considèrent toujours migrants parce que notre processus n'est pas atteint d'abord, on va continuer à migrer toujours. Parce que tant que tu n'es pas stable, tu n'es pas bien accueilli, tu continues à migrer. Donc ils vont continuer à nous coller cette définition, ils vont continuer à nous coller cette définition... Sinon cette définition est faite pour eux !*» Il montre ainsi que l'assignation à cette catégorie ne lui convient pas puisqu'elle est construite selon des critères qui ne correspondent pas à

3 Atelier radiophonique, le 15 janvier 2018

Larousse, dictionnaire de français

« **Migrant, migrante,** adjectif et nom : Qui effectue une migration. »

« **Migration**, nom féminin : Déplacement volontaire d'individus ou de populations d'un pays dans un autre ou d'une région dans une autre, pour des raisons économiques, politiques ou culturelles. »

UNESCO, organisation des Nations-Unies pour l'éducation, la science et la culture

« Le terme **migrant** peut-être compris comme toute personne qui vit de façon temporaire ou permanente dans un pays dans lequel il n'est pas né et qui a acquis d'importants liens sociaux avec ce pays. Cependant, cette définition est peut être trop restrictive lorsque l'on sait que certains pays considèrent comme migrants des personnes nées dans le pays. (…) »

CIMADE, association de défense du droit des étrangers

« Il arrive qu'il serve à opérer un tri entre les personnes qui quittent leur pays selon les causes supposées de leur départ. Les **"migrants"** feraient ce choix pour des raisons économiques, quand les réfugiés ou les demandeurs d'asile y seraient forcés pour des motifs politiques. Or les contraintes économiques et politiques se confondent souvent, et la distinction entre différentes catégories de "migrants" est généralement arbitraire. »

Pour toutes ces références, voir les sites suivants: https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/migrant/51397?q=-migrant#51279
https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/migration/51399
http://www.unesco.org/new/fr/social-and-human-sciences/themes/international-migration/glossary/migrant/
https://www.lacimade.org/faq/qu-est-ce-qu-un-migrant/

son expérience et aux contraintes qui pèsent sur sa situation mais sont au contraire produits selon le contexte où est fabriquée cette catégorie. Junior expose également l'effet performatif de cette assignation et l'interdépendance entre le traitement qui lui est réservé en Europe et les représentations qui circulent sur les personnes de situation.

Afin de rendre compte de ces discussions et débats, nous avons travaillé au montage d'un documentaire sonore autour de cette expérience. Nous avons recueilli ensemble des sons d'ambiance, des pas dans la ville de Grenoble. Ces pas sont individuels, en groupe, s'accélèrent, ralentissent, s'arrêtent brutalement. Par la réalisation du montage, nous avons cherché à restituer la confusion vécue à l'écoute de cet ensemble de mots, la façon dont les invité.es ont pointé du doigt les représentations et préjugés véhiculés par ceux-ci, le travail de lecture des multiples définitions, les réactions qu'elles ont suscitées mais aussi les questions que nous nous sommes posées sur le choix des mots pour désigner l'autre. Ces choix de montage résultent de la confusion des sens qui s'est révélée au point de s'y perdre et de ne plus savoir que penser. La complexité est apparue fortement. Les définitions s'allongent tant cela dépend du lieu d'énonciation et de la production du signifié. Que comprendre d'un mot pour lequel certains imaginent que la personne désignée par celui-ci est simplement partie de son pays, qu'elle est partie parce qu'elle en avait envie, ou alors, qu'elle est partie parce qu'elle n'avait pas les moyens de survivre... La situation économique des individus est-elle distincte du contexte politique ? Et, pourquoi réduire une personne au fait qu'elle a traversé des frontières ?

Ainsi, l'objet radiophonique commence par une sorte de balayage des définitions auxquelles nous pensons à l'écoute des termes discutés et aux représentations communes sur les personnes désignées par ces mots. Sont articulées les paroles des participant.es et des invité.es. Puis, nous proposons une lecture des définitions trouvées. Au fur et à mesure qu'elles sont données, certaines viennent se superposer, s'emmêlant et créant une sorte de brouillage auditif d'où ressort progressivement le mot « politique » et le mot « économique ». Cet enchevêtrement apparaît

sur la définition que la CIMADE donne du terme « réfugié » en énumérant les critères qui permettant d'obtenir ce statut administratif. Étant donné sa longueur et le fait que dans les ateliers nous avions remis en question la construction de cette catégorie [4], nous avons choisi d'opérer un brouillage pour laisser apparaître le flou, le sentiment d'errance dans la compréhension de ces catégories, l'imbroglio qui caractérise une telle classification.

Enfin, le montage du documentaire sonore se termine par les paroles des participant.e.s qui expliquent en quoi ces définitions ne leur conviennent pas pour les désigner. La conclusion se fait par un échange à propos de la manière de nommer l'autre, la façon dont cela influence nos représentations sur lui et comment cela peut constituer des frontières. Carlos fait référence à son expérience. Lorsqu'il se rend à l'église, il appelle les hommes des frères et les femmes des sœurs, cela pour établir une relation de fraternité et de proximité : « *C'est ça qu'on devrait faire, ça veut dire, voir tout le monde comme notre égal, son frère, sa sœur, comme quelqu'un qui a des projets, qui a des ambitions, qui a des problèmes, qui vit la même chose que tout le monde quoi ...*» [5]

Le décryptage des mots permet de comprendre l'instrumentalisation politique de ces derniers pour construire des catégories et exclure des individus en les classant dans des groupes essentialisés et considérés comme fixes. En cherchant à comprendre ce qui conduit à utiliser certains termes plutôt que d'autres dans le langage courant, une prise de conscience de l'effet des discours médiatiques et politiques s'effectue. Dans le cas des mobilités, ces frontières entre les individus sont particulièrement marquées par les mots. Depuis 2015, les personnes qui traversent les frontières pour se réfugier en Europe sont généralement désignées dans les médias et dans les déclarations politiques par les termes « migrant » ou « réfugié » (Canut, 2016). De ce fait, dans le langage courant en France, les personnes originaires des pays dits du « sud » et qui s'installent en France sont la plupart du temps appelés « migrant ». Avant qu'il soit repris par le Front National dans les années 80, c'était le terme « immigré » qui était employé. Dans ce contexte, certain.es chercheur.es ont choisi d'utiliser le substantif « migrant », moins connoté, pour désigner les personnes qui se déplacent et traversent des frontières. Néanmoins, cela décrit un processus. Dans la presse, à la télévision ou à la radio, il est pourtant utilisé pour désigner les personnes quelle que soit l'étape du processus de migration, c'est-à-dire y compris lorsqu'elles

4 Sur la construction de la catégorie de réfugié comme résultat de la victoire idéologique des puissances occidentales sur les États socialistes imposant comme critère fondamental les violences politiques plutôt que les injustices économiques et sociales (Akoka, 2011).

Réfugié (définition de la CIMADE) : Au sens de la Convention de Genève de 1951, est éligible au statut de réfugié toute personne qui, craignant avec raison d'être persécutée du fait de sa race, de sa religion, de sa nationalité, de son appartenance à un certain groupe social ou de ses opinions politiques, se trouve hors du pays dont elle a la nationalité et qui ne peut, ou, du fait de cette crainte, ne veut se réclamer de la protection de ce pays. Il existe aussi une acception non juridique de la notion de réfugié, qui désigne toute personne contrainte à quitter son pays d'origine et ne pouvant y rentrer.

5 Atelier radiophonique, le 29 janvier 2018

sont installées, ou du moins qu'elles tentent de s'installer, dans le pays. Le clivage à l'œuvre avec le terme « réfugié » révèle une distinction opérée entre les personnes : elles quitteraient leur pays pour fuir la guerre ou des problèmes politiques tandis que les « migrants » le feraient pour des raisons dites « économiques ». Cette dichotomie élude la complexité du réel. Les causes profondes de la migration sont plus imbriquées que cela : les problématiques économiques, politiques, sociales, climatiques s'articulent dans bien des cas. En outre, le statut de réfugié tel qu'il est défini dans la Convention de Genève [6] est le fruit d'une construction politique et son attribution est liée au contexte géopolitique (Noiriel, 2005 ; Akoka, 2011).

Le travail que nous réalisons dans les ateliers radio autour des mots fréquemment utilisés dans l'actualité pour désigner les personnes en mobilité avec les premier.es concerné.es permet de réfléchir à la place que notre société fait à ces personnes. Ces échanges mettent en lumière une ligne de partage qui se construit entre certaines catégories de personnes traversant les frontières et d'autres. Et ce partage se réalise sur la base de critères qui ne leur conviennent pas car il gomme les singularités, l'expérience que chacun vit, ses motifs propres et quelque part son humanité.

Le fait de nommer des groupes et créer des catégories permet dans la recherche en sciences humaines et sociales d'étudier les dynamiques, les logiques sociales et les relations entre les individus. Pourtant, dans le quotidien, nous utilisons également des termes pour désigner les individus en les attribuant à un groupe. Mais comment choisissons-nous ces mots ? Pourquoi en utilise-t-on certains plutôt que d'autres ? Quelles sont les premières images, associations d'idées qui surgissent lorsqu'on les emploie, lorsqu'on entend certains mots ? Pourquoi ne serions pas tout simplement des passants ?

« Le passant serait-il donc tout cela à la fois, le véhicule, le pont ou la passerelle, les bordages qui recouvrent la rangée des barrots d'un navire, celui qui, ayant ses racines ailleurs, est de passage quelque part où il réside temporairement, quitte à rentrer chez soi le moment venu ? Qu'adviendrait-il cependant s'il ne revenait point et si, d'aventure, il poursuivait sa route , allant d'un lieu à un autre, revenant sur ses pas au besoin, mais toujours à la périphérie de son lieu natal, sans pour autant se réclamer du « réfugié » ou du « migrant », et encore moins du « citoyen » ou de l'autochtone – l'homme de -souche ? » (Mbembe, 175-176)

6 La Convention de Genève du 28 juillet 1951 relative au statut de réfugié est un traité international qui définit les critères pour délivrer un statut de réfugié ainsi que les droit et les devoirs de ces derniers. Elle a été complétée en 1967 par le Protocole relatif au statut de réfugié.

« POURQUOI AS-TU QUITTÉ TON PAYS ? POURQUOI ES-TU LÀ, EN FRANCE ? »

Les étrangers face à l'injonction permanente de justifier leur présence

Voix off à la fin du documentaire sonore « Les mots des autres »

« Le titre de cette émission a été trouvé par les deux animatrices de cet atelier. Son sujet, comme tous les sujets traités dans cet atelier, est proposé par ses participants. C'est en discutant entre eux des procédures et en particulier en partageant leur ressenti sur la procédure Dublin dans laquelle la plupart se trouve, que l'interrogation du sens des mots est arrivée.

Elle nous a fascinés, parce qu'à vouloir creuser cette question, croiser les significations, nous nous sommes tous perdus dans la multitude de sens de ces mots, pour se rendre compte qu'ils étaient les témoins solides du climat politique qui traverse aujourd'hui la société française.

Le brouillage du sens de mots s'est d'abord imposé dans nos échanges. Puis s'est révélée dans un second temps, avec davantage de recul, la violence de l'injonction à se justifier d'être là.

Être étrangers aujourd'hui c'est devoir continuellement expliquer pourquoi on est venu ; c'est parfois même devoir raconter pourquoi on est parti, pourquoi on a fui, surtout quand on est en demande d'asile. Comme si ces informations étaient publiques.

Cette injonction à se raconter renvoie à un jugement permanent porté sur ces personnes.

Cette injonction à légitimer sa présence renvoie au soupçon de mentir, d'abuser des aides sociales ou d'usurper le droit d'asile.

Cette émission est le résultat du début de notre travail dans l'atelier radiophonique. Elle semble témoigner que ces premiers échanges entre nous ont agi comme une catharsis. Une fois exprimées ces émotions nées de l'exil, les participants de l'atelier ont pu parler d'autre chose et prendre de la distance avec le quotidien administratif de la procédure. »

« Monsieur, tu es migrant ? Pourquoi es-tu là en France ? Mais chez vous, vous êtes riches, qu'est-ce que vous faites ici en France ? ». (…) « Vous avez beaucoup de choses à faire, il faut rentrer chez vous » [1].

Ces questions ont été adressées, dans la rue, à une personne étrangère qui demandait son chemin à un homme identifié comme local. Ces paroles ne sont pas forcément malveillantes, pourtant, elles traduisent la violence d'une injonction incessamment adressée aux personnes étrangères identifiées comme nouvellement arrivées : l'obligation de présenter des raisons jugées valables pour justifier d'avoir quitté leur pays et de s'être installées en France. Derrière cette injonction, se trouvent à la fois le soupçon de ne pas être parti pour les « bonnes » raisons et la posture de jugement sur un choix personnel qui nie le droit et la liberté aux personnes étrangères de décider et d'organiser leur vie comme bon leur semble ; tout comme nous, en somme.

1 Émission – promenade sonore « Afrique-Europe, le rêve en exil », issue de l'atelier radio « A plus d'une voix », avril 2018. Disponible sur http://audioblog.arteradio.com/blog/3048423/a_plus_d_une_voix/



Dessin : Mélina Vigneron

Remontons dans le temps, tout d'abord, pour comprendre d'où vient cette injonction. Écoutons, ensuite, comment les personnes à qui elle s'adresse y répondent.

Une lente, mais certaine, remise en cause du droit d'asile

C'est dans les années 80 que se situe le tournant dans la perception et le traitement des demandeurs d'asile. Jusque là, le terme de *réfugié* était largement attribué à toute personne originaire d'un pays connu pour être dirigé par un régime autoritaire (Amérique latine, Espagne, Portugal). Ces personnes ne faisaient pas forcément de demande d'asile car il était possible d'obtenir une carte de travail et de séjour, de trouver un emploi et donc de s'installer librement. Deux phénomènes déterminants et liés changent la donne : le début d'une crise économique et la fermeture de possibilités simples d'immigrer, au milieu des années 70. Dès lors, les dirigeants des États européens développent un discours sur la menace que représenterait l'immigration pour les sociétés ; le droit d'asile devient une des rares possibilités d'entrée en Union européenne. Les bases sont alors posées pour un durcissement du climat politique et social : maîtrise des flux migratoires, harcèlement des personnes en situation irrégulière, hiérarchisation entre les victimes de persécutions. Cela conduit à dénier le droit d'asile et à construire le soupçon que certains réfugiés seraient des demandeurs d'asile abusifs. Il est de plus en plus fréquent dans les médias et dans les discours politiques de qualifier les réfugiés de « faux » demandeurs d'asile, de « migrants illégaux »[2]. Ainsi l'encadrement de l'asile devient de plus en plus strict pour résoudre l'équation impossible de préserver les apparences d'un respect des engagements internationaux (convention de Genève 1951 notamment[3]) et empêcher ou décourager la demande d'asile sur le territoire : militarisation des frontières, externalisation de la demande d'asile hors de l'Union européenne, imposition du pays responsable de la demande d'asile ; précarisation de l'accueil et altérisation des demandeurs d'asile ; criminalisation du séjour et de l'intention de demande d'asile... sont quelques unes des modalités qui, en multipliant les obstacles, remettent en cause le droit d'asile en tant que droit fondamental, donc ouvert à tous.

Ces dernières années, des travaux universitaires ont montré que les politiques européennes de l'asile sont fondées sur un postulat d'hostilité utilisé pour justifier un déni de responsabilité de la part des États-membres.

Par ailleurs, l'existence de telles mesures mises en place par les démocraties occidentales alimente l'idée de soupçon à l'égard de ceux dont on pense qu'ils feraient une demande d'asile non fondée, et opère ainsi un amalgame entre les demandeurs d'asile et les immigrés. Cette lente évolution depuis les années 80 trouve sans doute aujourd'hui son expression dans l'adoption d'une loi unique qui traite à la fois les questions d'asile et de migration [4].

2 « Classer-Trier les migrants et les réfugiés : des distinctions qui font mal », Alain Morice, Claire Rodier, revue Hommes et Libertés - Revue de la Ligue des Droits de l'Homme, dans son numéro 129 de janvier - mars 2005, 58-61

3 Cette convention internationale adoptée à Genève en 1951 régit le droit d'asile.

4 Loi n° 2018-778 du 10 septembre 2018 pour une immi-



Dessin : Mélina Vigneron

Imposteur ou victime ?

Le glissement sémantique du terme *réfugié* révèle des choix politiques volontairement opérés et se manifeste par un déni de droits. En empêchant d'accéder à la demande d'asile et en assimilant les personnes qui souhaitent jouir de ce droit aux immigrés, il devient possible de les déclarer « en situation irrégulière » ce qui est soit une erreur au regard du droit, soit une manipulation politique[5]. Aujourd'hui le terme *réfugié* a restreint sa signification au statut juridique reçu à l'issue de la demande d'asile acceptée. On passe donc de la représentation d'une personne en recherche d'un refuge à celle d'une personne qui doit passer par l'épreuve de la crédibilité pour obtenir la légitimité à être présent sur le territoire d'un État européen pour exercer son droit d'asile.

Dans ce contexte, on comprend que la présence des étrangers est devenue *a priori* suspecte. Il faut donc passer par l'épreuve de cette suspicion sur l'illégitimité de la présence. Cette épreuve conduit à justifier sa présence par la souffrance vécue au pays, donc par le statut de victime pour justifier d'être venu. C'est non seulement l'épreuve de la crédibilité, c'est celle de la victimisation, avec ce que cette position suppose de dé-subjectivation.

Cette injonction, en mettant en doute la légitimité, fait peser sur les personnes qu'elle cible la charge de la preuve du fait qu'elles ont pris la bonne décision, en quittant leur pays. Pourtant il faut bien reconnaître que cette injonction ne fonctionne pas à l'identique pour tous les réfugiés. Certains y échappent. Dans notre atelier radio, lors d'interviews mutuels au sein du groupe, on a pu entendre un participant adresser à un autre cette question :

- « pourquoi avez-vous quitté votre pays ? »

La réponse :

- « Pour des raisons personnelles que je ne vais pas exposer ici » [6].

Si on peut voir que l'injonction à justifier sa présence a été intériorisée par la personne qui pose la question, on observe aussi que la personne

gration maîtrisée, un droit d'asile effectif et une intégration réussie, https://www.legifrance.gouv.fr/eli/loi/2018/9/10/INTX1801788L/jo/texte

5 Morice, Rodier, op. cit.

6 Tous les propos rapportés entre guillemets sont extraits des enregistrements réalisés dans l'atelier radio « A plus d'une voix », entre octobre 2017 et juillet 2018. Chaque citation n'est pas attribuée pour préserver l'anonymat de ses auteurs.

interrogée parvient à refuser de répondre. La première personne possède une nationalité qui reçoit facilement l'asile ces dernières années et a déjà été reconnue réfugiée ; nous n'y voyons pas là un hasard. Quant au refus de répondre, il nous semble avoir été possible par la configuration même de l'atelier.

En effet, en questionnant la légitimité des personnes à avoir quitté leur pays, cette injonction ne laisse rarement d'autre choix que de se justifier. De rares conditions leur permettent de se dégager de cette injonction. On peut se poser la question de l'alternative pour les personnes qui refusent de se justifier : le risque d'être assigné à la figure de l'imposteur soupçonné d'abuser du droit d'asile ? Pour ceux qui ne peuvent échapper à l'injonction, la réponse ne peut être trouvée que dans le récit des souffrances et des dangers subis.C'est seulement en se présentant comme des victimes que les réfugiés peuvent espérer se débarrasser du soupçon qui pèse sur eux. L'injonction fonctionne donc en victimisant les réfugiés. Elle a pour effets à la fois de mettre sur la place publique un vécu personnel et un discours de souffrances victimisant, et de placer les personnes qu'elle vise sous le coup d'un jugement permanent.

Répondre à l'injonction

Dans les séances de l'atelier radio, nous expérimentons les interviews en les pratiquant entre nous. Cette méthode, on se rend compte, contribue à construire la parole de chacun. Questionné dans un contexte où les enjeux sont faibles, la confiance est plus grande et il devient possible de ne pas se laisser écraser par la violence de la question *Pourquoi as-tu quitté ton pays ?* et se laisser réduire au silence. Les réponses sont à la fois moins victimisantes ; elles révèlent davantage le libre choix opéré par les personnes :

- « J'avais un problème qui m'a fait quitter mon pays. »

- « J'ai quitté chez moi involontairement »

Les réponses montrent aussi le besoin de dénoncer les généralisations sur les causes des départs et les situations fuies ; le besoin de personnaliser les réponses, d'être entendu individuellement : chaque personne a son histoire et est venu pour différentes raisons.

- (…) *« tu connais que ta famille, tu peux pas dire que je vais connaître tout, non. Même faut pas qu'on généralise les choses, faut bien préciser. Moi quand je vais parler de la Guinée, je parle pas de toute la Guinée, je parle de mon ethnie, je parle de ma famille. Je peux pas dire que tous les Guinéens sont les mêmes. C'est ça qui me touche, il faut pas généraliser les choses ».*

Ou encore :

« Tout le monde ne vient pas ici parce que tout le monde souffrait là-bas. Non, j'ai été contraint de laisser le pays, j'ai été contraint de fuir mais je ne vivais pas dans la misère. Parce que j'ai été très très bien dans mon pays. (…) J'avais une bonne vie qui me permettait de continuer ma vie, j'avais mon rêve au pays, je n'avais pas mon rêve en Europe et lorsque j'ai été contraint de quitter le pays, j'ai essayé de revoir les choses, de reformuler mon rêve. Comme je suis ici en France, quels sont mes rêves, quels sont mes objectifs ? Je vois toujours mon avenir en Afrique à la longue. Je suis contraint d'être en France. (…) Personne ne peut accepter de vivre dans la souffrance ».

Avec le recul, et après avoir échangé entre nous sur son expérience, la personne interpellée dans la rue par la personne à qui il demandait son chemin, voudrait à son tour lui poser une

Question :

- « Moi je voudrais savoir, qu'est-ce que les Français pensent des migrants qui ont des richesses mais qui quittent leur pays pour immigrer en France ».

Quelles occasions aura-t-il de poser cette question tant que l'injonction à se justifier de sa présence le réduit au silence ?

Comme on le voit, l'injonction faite aux personnes nouvellement arrivées de justifier leur choix d'être venues en France, parce qu'elle est généralisée, elle produit du sens – tout le monde n'est pas libre de quitter son pays et de choisir le pays dans lequel il peut venir vivre – et des catégories : ceux qu'on accueillerait et ceux qu'on pourrait refuser d'accueillir. Cette injonction se traduit par les mots « réfugiés » et « migrants ». Elle représente un procédé de fabrication de sens, donc pour certains de savoir, et parce qu'elle dispose de puissants relais tels que les médias dominants et les formations politiques majoritaires, se diffuse largement. Elle laisse peu de moyens à la contradiction qui reste plus difficilement audible. Des universitaires, des médias alternatifs, des associations et des collectifs militants travaillent à déconstruire ce procédé, mais il reste que dans leur quotidien, les personnes ciblées par cette injonction la rencontrent fréquemment, ce qui les réduit parfois au silence.

- « Je me définirais comme un réfugié (…). Reste à la France d'accepter que je sois réfugié, dans ma tête je me considère comme réfugié. »

On comprend ainsi que cette injonction parle à leur place :

- « Tu demandes l'asile, tu vas, on te demande pourquoi tu est parti. Tu leur expliques et on te croit pas. (…) L'histoire qui t'as fait quitter chez toi, on te dit non, ça existe pas. On te croit pas ».

Elle parle à leur place parce que leur parole n'est pas perçue comme une connaissance sur une situation, comme une vérité sur une condition et enfin comme une connaissance à articuler à d'autres, existantes. Pour préserver le pouvoir des personnes qui ont fait le choix de l'exil, pour que celui-ci ne vole pas en éclats face à l'injonction que nous avons décrite, cette parole doit être reconnue comme savoir sur la grande question des mobilités contemporaines ; et dans le contexte qui nous concerne plus directement, celui de l'exil en France de personnes venues de pays non européens, dont certains ont été dans l'histoire dominés par des pays européens et où encore aujourd'hui les diplomaties de ces derniers influencent encore leur politique.

Il est également indispensable de reconnaître que tous les savoirs sont situés ; non pas seulement les savoirs qu'on associe généralement à l'expérience et à la pratique, mais la démarche scientifique doit également se reconnaître comme située au sens où elle est déterminée par des marqueurs sociaux, historiques, politiques, économiques...



Dessin : Mélina Vigneron

Une écoute dans le noir du documentaire sonore

« LES MOTS DES AUTRES »

des mots résonnent
ils circulent
des tons de voix se font découvrir, des accents

une respiration
deux
trois

le silence

un souffle



le corps est relâché
l'esprit libre

Le noir permet de reposer un de nos sens sans cesse sollicité, la vue, pour laisser plus de place à un autre : l'ouïe. Il se trouve que la radio est généralement écoutée lors d'une autre action en cours : la cuisine, la conduite, au petit déjeuner, en bricolant...etc. Mais est-on vraiment concentré ? Notre corps n'est-il pas occupé à autre chose ? Pourtant, l'écoute radiophonique est un exercice particulièrement apaisant lorsque le corps est entièrement consacré à l'écoute. Les sons pénètrent notre esprit, suscitent notre imaginaire, les voix transportent, le sens se fabrique autrement.



Dans cette idée, le lieu avait été aménagé pour favoriser cette disponibilité totale : fauteuils, matelas, coussins permettaient la décontraction des corps, leur relâchement. Le partage d'un espace exigu et chaleureux, la proximité des corps, les positions libérées des conventions, ont participé à créer une intimité, propice à partager des impressions de l'ordre plus émotionnel.

Dans un contexte où l'image nous submerge via les vidéos, les photos, les écrans d'ordinateurs ou autre technologie qui occupe notre champ visuel, nous avons choisi de mettre la vue en suspend par le noir.

L'écoute d'un montage sonore c'est la privation de l'image. L'écoute dans le noir, c'est non seulement accepter d'être privé d'images – de visages à juxtaposer à des voix notamment – mais c'est aussi renoncer à tout autre vision. C'est se laisser envahir par les voix, et leurs mots. C'est renoncer à la communication avec les autres dans la même situation d'écoute ; ne pas se laisser influencer par leurs réactions, ne pas pouvoir les partager. C'est un exercice de solitude, en public.

Ainsi on a cherché à associer à l'anonymat des paroles, la cécité de l'auditeur. S'abstraire de l'image des visages à poser sur les voix et s'abstraire des visions de ce qui nous entoure. Pour se concentrer encore davantage sur les paroles entendues. Parce que nous voulions les faire entendre différemment et pour cela, il nous faut nous abstraire de nos univers de références.

Nous avons fait le pari que la décontraction des corps, appuyés ou allongés sur des coussins, leur proximité, créerait une intimité plus propice au partage de l'émotion suscitée par l'écoute. Une fois concentrés et plongés dans l'univers du sensible, nous pouvions nous retrouver ensemble, dans une lumière tamisée, pour se raconter ce que nous avions vécu. L'écoute dans le noir reste une écoute publique et le montage sonore a aussi pour objectif le partage.

La surprise des participants de l'atelier radio à la découverte de leur voix dans le montage en dit sans doute long de l'écho donné à leur parole. Ils ont témoigné du fait que le montage donnait une importance à leur parole qu'ils ne soupçonnaient pas.

Par ailleurs, l'écoute dans le noir proposait une autre manière d'organiser un événement. Les écoutes radiophoniques qui se pratiquent la plupart du temps dans les milieux de passionnés de radio (festivals radiophoniques) ne sont pas, comme les projections, des événements fréquemment organisés. Nous voulions donc proposer une forme peu mobilisée pour faire découvrir nos travaux.

Les émissions radio sont généralement pensées pour être écoutées via les ondes hertziennes ou des plateformes en ligne. Ces diffusions ne permettent pas de créer un lien direct avec le public qui les écoute. L'idée de présenter nos productions sonores au public est pour commencer de vivre l'expérience collectivement. Notamment pour celles et ceux qui ont participé à la réalisation par les enregistrements de leurs paroles et d'ambiances sonores, le fait de partager avec d'autres un moment d'écoute permet de prendre conscience que leurs paroles sont transmises. Ceci est primordial dans le cadre de notre travail car, tel que nous l'avons déjà expliqué, la parole des personnes avec lesquelles sont conçues les émissions est peu entendue dans l'espace public. A ce propos, l'un.e des participant.es disait en retour de cette expérience qu'elle.il ne se rendait pas compte en réalisant les enregistrements que cela serait véritablement entendu par des personnes extérieures aux ateliers sous la forme de productions radiophoniques.

L'ambition des ateliers radio est de faire une place à cette parole dans l'espace public, la faire circuler et la faire entendre. C'est un objectif de publicisation : confronter la parole dans un espace oppositionnel, c'est-à-dire l'espace public bourgeois, celui qui est réservé aux dominants (Véron, 2013). De plus, l'écoute d'un documentaire sonore en public a pour dessein de recueillir les impressions des personnes suite à cette action et de poursuivre la discussion, le débat.

Bibliographie Commune

Joyce Aïn, « La violence des mots », in Joyce Aïn, *Violences chaudes, violences froides*, ERES « Psychanalyse », 2012, p. 11-23.

Karen Akoka, « L'archétype rêvé du réfugié », *Plein droit* 2011/3 (n° 90), p. 13-16

Cécile Canut, « Migrants et réfugiés : quand dire, c'est faire la politique migratoire » in *Vacarme*, 12 juin 2016, version en ligne, consulté le 06/08/2018, https://vacarme.org/article2901.html

Cristina Del Biaggio, Retrouver l'être humain dans les mots qui disent la migration, in Écarts d'identité. *Migration, égalité, interculturalité,* 2017, no. 128, p. 30-33

Achille Mbembe, *Politiques de l'inimitié*, Paris, La découverte 2016

Claudine Moïse, « Violence verbale, fulgurances au quotidien. » Scérén, Cndp-Crdp, 2012

Alain Morice, Claire Rodier, « Classer-Trier les migrants et les réfugiés : des distinctions qui font mal », revue *Hommes et Libertés - Revue de la Ligue des Droits de l'Homme*, dans son numéro 129 de janvier - mars 2005, 58-61

Gérard Noiriel, *État, nation et immigration. Vers une histoire du pouvoir*, Gallimard, Folio Histoire, Paris, 2005, (1ère éd. 2001), p.414

Daniel Veron, « Quand les sans-papiers prennent la parole », *Variations* [En ligne], 18 | 2013, mis en ligne le 31 mai 2013, consulté le 05 avril 2018

SAVOIRS AU SERVICE DE L'ACTION

Coline Cellier et Corentin Thermes

Entre autonomie locale des producteurs de savoirs non universitaires et responsabilité sociale des universités, cet article présente à travers deux études un travail sur la production de savoirs au service de l'action. La première partie sera consacrée à la production de savoirs par les paysan-ne-s au sein d'un système de connaissance très hiérarchisé. Nous aborderons comment ce processus amène à la construction de l'autonomie par et pour ces paysan-ne-s dans les territoires. La seconde partie portera quant à elle sur le rôle de l'Université envers la société et questionnera l'engagement des universitaires vis-à-vis de la société civile et les méthodes de recherches en Sciences Humaines et Sociales.

LA PRODUCTION DE SAVOIRS AU SERVICE DE L'ACTION ET L'ACTION AU SERVICE DE LA PRODUCTION DE SAVOIRS : DÉVELOPPER LES AUTONOMIES PAYSANNES

Corentin Thermes

Les réflexions qui suivent sont issues d'une participation au programme de « recherche-action » PSDR 4 (Pour et Sur le Développement Régional). Ce programme, piloté par L'INRA et l'IRSTEA[1], se décline dans certaines régions en projets territoriaux. Dans la Drôme un collectif s'interroge sur le rôle des paysan-ne-s dans les processus de production de connaissances au service de la transition en agriculture. A partir de groupe de réflexion nous avons interrogé durant 6 mois des paysan-ne-s dans la vallée de la Drôme sur leurs manières d'aborder les connaissances dans un système de connaissances agricoles très hiérarchisé. Nous y avons observé les lieux et les réseaux où les interactions se construisent et où les savoirs se partagent.

Les paysannes et paysans rencontrés, ainsi que les structures agricoles locales ont permis de comprendre et questionner les façons de produire du savoir, dans un contexte de

1 Institut National de la Recherche Agronomique et Institut national de Recherche en Sciences et Technologies pour l'Environnement et l'Agriculture. Deux établissements publics à caractère scientifique et technologique ayant le monopole de la recherche sur l'agriculture en France. Un projet de fusion de ces deux mastodontes est en cours.



pratiques. L'agriculture est une activité privilégiée pour analyser les connaissances, c'est un lieu où celles-ci sont constamment en évolution[2]. Il suffit de penser aux changements climatiques, aux évolutions catastrophiques de l'agriculture de marché et aux dynamiques agricoles alternatives pour constater cette perpétuelle évolution et les conflits de perceptions et d'actions qui en découlent. Les savoirs sont au cœur de ces évolutions et les paysan-ne-s sont les premier-ère-s concerné-e-s. Ils/elles font face à des instituts de recherche, des instituts techniques et des structures agricoles qui « détiennent » des savoirs techniques et qui engagent un rapport souvent hiérarchique avec ces dernière-s.

Petit point historique

Dans les années 1950, pour répondre à la nécessité d'augmenter la production agricole – donc d'intensifier l'agriculture pour nourrir les populations et intégrer cette production sur le marché mondial – l'état français développe la science agronomique, à l'aide d'instituts publics de recherche. Cette science a pour mission de donner l'accès au « progrès » dans les milieux agricoles passant alors par la « diffusion de l'innovation depuis les laboratoires vers les champs et les étables. »[3]. C'est une étape clé qui vient appuyer un demi-siècle de critiques où les savoirs locaux et « profanes » sont réduits à l'état de savoirs obsolètes et où les paysan-ne-s traditionnels sont pointés comme des « paysans irrationnels »[4]. L' « évangile agronomique »[5] se développe dans les années 1950 et occupe la place de la production de connaissances, au détriment des connaissances traditionnelles qui sont écrasées. La dualité imposée par les chercheurs entre paysan-ne-s/savoirs pratiques et agriculteur-trices-s/savoirs modernes issus de la science, conduit à oublier les travaux millénaires qui ont prouvés leur efficience bien avant la modernisation de l'agriculture.

Néanmoins, dès les années 1960 de nouvelles formes d'agricultures émergent par la base, par les travailleur/se-s. L'agriculture biologique par exemple est développée à travers des expérimentations et des pratiques paysannes. L'émergence d'agricultures alternatives à l'agriculture industrielle se fait à travers un renversement de la hiérarchisation des savoirs. Des paysan-ne-s soucieux-seuse-s de leurs pratiques réinterrogent les connaissances dispensées et expérimentent de nouvelles manières de produire.

Produire des savoirs pour l'action et l'action pour produire des savoirs, l'exemple des réflexions paysannes dans la vallée de la Drôme

Les paysan-ne-s créent du savoir tous les jours

De par leurs activités les paysan-ne-s produisent

2 D'après les travaux de Jean-Pierre Darré, ethnologue ayant travaillé sur les communautés de pratiques en agriculture

3 Bonneuil, Denis, Mayaud (dir.) Sciences, chercheurs et agriculture, pour une histoire de la recherche agronomique, l'Harmattan, 2008, 296 p

4 Sanson André, Les missionnaires du progrès agricole, 1858

5 Op cit. Bonneuil, 2008

des savoirs tous les jours dans leurs fermes. La mise en place d'une pratique ou la prolongation d'une ancienne pratique constituent des moments où des savoirs sont mobilisés et créés. Selon les contextes des fermes et selon les parcours des individus la production de savoirs est multiple. Nous avons pu observer des profils différents dans la production de savoirs : certain-e-s reproduisent ce qu'ils/elles ont appris, souvent dans un cadre de reprise familiale, d'autres placent au centre de leurs actions l'observation de leur environnement et d'autres encore situent une dimension collective d'échange au cœur de leurs pratiques.

Dans la mobilisation des savoirs, tout n'est pas si tranché. Les paysan-ne-s mobilisent différents types de savoirs. Les savoirs traditionnels, selon un point de vue historique, ont pour la plupart disparus dans la vallée de la Drôme. Les savoirs liés à la production de la Clairette de Die – production territoriale- ont été peu à peu effacés par l'industrialisation de ce vin effervescent. L'industrialisation, avec ses besoins de production rapide et importante, a investi les pratiques vigneronnes et a remplacé les savoirs traditionnels, par exemple les savoirs portant sur la vinification ou sur les liens entre la culture de la vigne et les écosystèmes constituant le territoire. La volonté de certain-e-s jeunes vigneron-ne-s aujourd'hui est de retrouver des pratiques traditionnelles. Celle-ci se résume alors à aller chercher à l'extérieur du territoire les connaissances traditionnelles, en particulier dans des livres ou sur internet.

Les savoirs formels, scientifiques, présents sur le territoire sont des savoirs produits à l'extérieur de celui-ci et communiqués aux paysan-ne-s à travers des formations, des conseils techniques ou des normes imposées. Les rapports aux instituts de recherche sont décrits comme étant négatifs dans le territoire.

Les savoirs pratiques reviennent le plus dans les discussions que nous avons eu avec les paysan-ne-s. Ceux-ci sont élaborés dans l'action et sont échangés au sein de réseaux dans ou à l'extérieur du territoire. Ces réseaux d'individus se définissent par le partage d'une activité commune[6]. Ces savoirs forment des liens entre les paysan-ne-s qui partagent leurs expériences collectivement. C'est ce type de savoir qui est au cœur des changements engagés par les paysan-ne-s dans l'agriculture et dans leur quotidien.

Les paysan-ne-s partagent les savoirs

La ferme comme lieu central

Nous avons pu constater que les processus de production de savoirs sont individuels pour les paysan-ne-s interrogé-e-s. La plupart d'entre elles/eux passent par des étapes de travaux et d'échanges collectifs mais la ferme apparaît comme le lieu de production de connaissances. C'est ici que les paysan-ne-s expérimentent, transforment des connaissances extérieures etc.

Au-delà d'un lieu de production de connaissance individuel, la ferme est aussi souvent un lieu d'échange et de rencontres. Dans la Drôme comme ailleurs, certaines fermes sont identifiées comme étant des lieux de partage, organisés ou non, autour de réflexions thématiques. Parfois mis en oeuvre par des structures agricoles proposant des formations, parfois à l'initiative de paysan-ne-s qui échangent autour de pratiques spécifiques ou de questions politiques (impact du loup sur les élevages et les éleveurs, conduites culturales spécifiques, création d'outils agricoles etc.). Pour ne citer qu'un exemple, en 2017 L'Atelier Paysan[7] a organisé ses Rencontres de

6 Telles que les communautés de pratiques, définies par Jean-Pierre Darré

7 Société Coopérative d'Intérêt Collectif agricole qui

L'Atelier Paysan sur la ferme des Volonteux[8] dans la Drôme. Le temps d'un week-end, conférences, ateliers, débats, visites de ferme et concerts, ont permis aux participant-e-s d'échanger des connaissances sur de multiples pratiques agricoles, en particulier sur la réappropriation de la machine par les paysan-ne-s. Cette structure développe un temps fort annuel itinérant qui fédère autour d'elle des paysan-ne-s qui bricolent, expérimentent et tentent de créer de nouvelles connaissances pour une agriculture plus sociale, écologique, paysanne.

La ferme devient lieu central de partage dans un temps précis, elle invite les participant-e-s à venir échanger et former des constellations[9]. Ces fermes sont des espace-temps où des individus se mélangent et construisent quelque chose ensemble, parfois éphémère parfois durable. Ici ces espace-temps se placent en marge de l'agriculture « industrielle », « conventionnelle », « raisonnée » ou même « agro-écologique[10] » ; et revendiquent de nouvelles formes d'agricultures et « plus d'autonomie par la réappropriation des savoirs » [11].

La difficulté de dialogue avec le monde de la recherche : retour sur l'histoire

A côté de cela, l'on a envie de se tourner vers le monde de la recherche pour comprendre les liens entretenus avec ces formes de production de savoirs. Dans la Drôme les propos des paysan-ne-s envers les chercheur-e-s ne sont pas tendres et force est de constater que le dialogue ne s'est pas beaucoup amélioré depuis les années 1950.

La vallée de la Drôme a la particularité d'être un lieu de villégiature ou de vie pour certain-e-s chercheur-e-s français-e-s et européen-ne-s. Ses paysages magnifiques et son dynamisme social attire des chercheur-e-s travaillant sur l'alimentation, l'agriculture… En lien avec ces individus des programmes de recherche apparaissent sur le territoire souvent appuyés par les collectivités territoriales. Néanmoins les paysan-ne-s interrogés se détachent de ces programmes où l'échange à double sens est inexistant. Pour la plupart d'entre elles/eux, il leur est préférable de se passer de ces programmes dans leurs productions de connaissances.

Nous avons participé à un programme dit de « recherche-action » où des acteurs locaux, des paysan-ne-s et des chercheur-e-s travaillaient ensemble. Le bilan que nous avons pu faire de ce programme est de constater que le dialogue entre recherche et acteurs locaux est difficile. Notamment du fait du manque de recul des chercheur-e-s et sur l'exercice de positions hiérarchiques dans des réunions. Par exemple, la fâcheuse tendance possédée par certain-e-s de vouloir poser un cadre conceptuel en amont des discussions avec des acteurs locaux. Il arrive que ce cadrage conceptuel soit d'un côté une possibilité d'affirmation hiérarchique pour les chercheur-e-s et d'un autre côté vécue comme une leçon dispensée par un professeur.

travaille à la mise en œuvre de l'autonomie paysanne par le biais de formations à l'auto construction à destination des paysan-ne-s.

8 Société Coopérative Ouvrière de Production, une des premières SCOP agricole en France, qui porte un modèle collectif de production. Basée dans la Drôme à Beaumont-lès-Valence

9 « Chaque constellation est à la fois une porte, une sortie, un passage », Collectif Mauvaise Troupe à propos du livre Constellations, https://mauvaisetroupe.org

10 Au sens gouvernemental du terme, le projet agro-écologique pour la France a été initié par Stéphane Le Foll et est a aujourd'hui quasiment disparu parmi les actions du nouveau ministre monsieur Stéphane Travert.

11 L'Atelier Paysan : https://www.latelierpaysan.org/

LA RESPONSABILITÉ SOCIALE DANS LA PRODUCTION DES SAVOIRS : LE SAVOIR AU SERVICE DE L'ACTION ?

Coline Cellier

L'étude présentée ici avait pour but de questionner l'utilité sociale des savoirs produits à l'Université et l'engagement de ses membres envers la société. Le travail et l'analyse produits sont le résultat d'une collaboration entre des membres de l'Institut de Géographie Alpine et de nombreux acteurs (notamment associatifs) présents dans le secteur 6 de Grenoble.

La méthodologie de recherche était basée sur des méthodes d' immersion et d'observation-participante, d'analyse de documents et d'entretiens semi-directifs. Nous avons donc suivi un cours de licence 3 sur la « recherche-action », participé aux réunions du collectif de lien « Villeneuve-Université » et travaillé avec l'Université Populaire de la Villeneuve. L'objectif de tous ces éléments était de mieux connaître les quartiers du secteur 6 de Grenoble, d'expérimenter la création de liens et de produire un savoir collectif.

Le savoir comme enjeu de pouvoir

Le présupposé de ce travail selon lequel il existe une hiérarchie sachant / non-sachant entre les universitaires et les membres de la société civile nous a amené à explorer la question des rapports de pouvoir liés à la production et la maîtrise des savoirs.

Noam Chomsky propose une illustration fort représentative de ces rapports de pouvoir dans un extrait de « Comprendre le pouvoir ». Il y déclare : « Bakounine affirmait que la nature même de l'intelligentsia en tant que formation dans une société moderne industrielle fait que ses membres essaient de devenir les managers de la société. [...] ils deviennent les managers de la société parce qu'ils savent contrôler, organiser et orienter ce qu'on appelle « la connaissance » »[12]. Dans cet extrait, Bakounine et donc Chomsky conçoivent la connaissance comme instrument de contrôle. Or, ce que soulignera ensuite Chomsky dans son œuvre, c'est l'aspect dissimulé de ce contrôle, qui permet en quelque sorte de contenir la société, ou, plus explicitement, les classes populaires, afin que celles-ci ne se soulèvent pas. Cela met donc en avant l'idée d'instrumentalisation du savoir.

Dans notre étude, nous cherchions à mettre en avant le risque perpétuel de dévalorisation des savoirs non-scientifiques et la déconnexion fréquente de la sphère universitaire d'avec la société. Il nous a alors semblé que la différenciation et la hiérarchisation des « types » de savoirs - le savoir scientifique étant souvent considéré comme le seul « juste » et « vrai » - engendraient des difficultés à se saisir de la réalité et à donner du sens au monde de manière systémique.

Ce fut d'ailleurs tout le travail de Foucault dans « Il faut défendre la société » que de reconnaître la nécessité de revaloriser le « savoir des gens ». Il y critique le fait que ces savoirs soient en permanence « disqualifiés comme savoirs non conceptuels, comme savoirs insuffisamment élaborés : savoirs naïfs, savoirs hiérarchiquement inférieurs, savoirs en dessous du niveau de la connaissance ou de la scientificité requise » [13]. Or, il nous semble que c'est en partie la dévalorisation des savoirs non-universitaires qui cristallise les différences entre groupes d'individus et perpétue un système de domination des élites intellectuelles sur les « gens ». En effet, le savoir expert, dira Foucault, « minorise le sujet parlant,

12 Noam Chomsky, « Comprendre le pouvoir, L'indispensable de Chomsky, Troisième mouvement », Bruxelles, Editions Aden, 2006, p.9

13 Op.cit Foucault ,1997, p.9

le sujet d'expérience et de savoir »[14] et il l'écrase en décrédibilisant sa place en tant que sujet sachant dans la société. De fait, lorsque les universitaires ou les politiciens se servent de ce savoir produit tout en ne lui attribuant aucune légitimité en soi, ils utilisent « le bâton du peuple pour battre le peuple ».

La responsabilité sociale des Universités et la nécessité d'engagement des universitaires

En 2007, la Loi de Responsabilité Sociale des Universités est votée en France. Elle a pour objectif de repenser le rôle de l'Université vis-à-vis de la société et permet une réévaluation de l'enseignement supérieur dans sa capacité à intégrer les territoires de proximité dans la production de savoirs.

Comme l'expliquent les auteurs du document « Les tours d'en face » [15], la RSU « intègre aussi bien l'idée d'une responsabilité organisationnelle interne (envers ses étudiants et employés), qu'éducative (faciliter l'accès des jeunes aux universités et à la connaissance, former des citoyens responsables), scientifique (faire avancer la recherche pour le développement durable et la paix) que sociale (entrer en dialogue interactif avec la société) ». La responsabilité de l'Université est donc diverse et la loi s'avère fondamentale pour transformer l'université et revaloriser d'autres savoirs.

Pourtant, plus de dix ans après, une grande partie des universitaires méconnaissent la loi et/ou n'en appliquent que très rarement les principes. Il est donc à la fois nécessaire de la faire connaître mais également de valoriser l'engagement envers la société comme une fonction intrinsèque au rôle de l'universitaire.

Patrick Wagner indique à ce propos que « Sartres proclame le devoir d'engagement » et que « Dans ce cas, personne ne peut prétendre à la neutralité. […] le sujet ne saurait se retirer au sein d'une pure subjectivité. Donc, refuser de choisir implique néanmoins un choix car c'est choisir de ne pas choisir. Ainsi, quoique nous fassions, nous sommes toujours dans le coup, « embarqués », et par là même responsables. » [16]. Pour Sartres, l'engagement est donc une obligation morale et une forme de contrepartie à notre liberté (de choix, de penser, d'être) quoique relative.

Pour Lagasnerie, nous avons été « jetés dans un monde que nous n'avons pas choisi » et nous n'avons donc « pas de contraintes éthiques à nous engager » [17]. Cependant, dès lors que l'on écrit, que l'on publie, que l'on cherche ou que l'on créer, nous choisissons à ses yeux de « faire partie des producteurs d'idées, de faire circuler des discours, et donc de contribuer à façonner le discours du monde ». Le propos soulevé par l'auteur est fondamental car il souligne la responsabilité sociale intrinsèque au rôle de chercheur/trouveur/créateur A partir de l'instant où ils produisent des idées, les chercheurs doivent assumer leur engagement envers la société.

En partant alors de cette nécessité pour les chercheurs de s'engager, nous avons néanmoins été confrontés à un point de rupture : l'engagement signifie-t-il que la recherche doit permettre le développement d'actions concrètes de manière systématique ?

A cette question, certains universitaires ont

14 Ibid p.12-13
15 D.Bodinier, C.Dijkema, K.Koop, « Les tours d'en face, Renforcer le lien entre Université et Villeneuve », ITF imprimeur, 2015

16 Ibid, Wagner, paragraphe 12
17 Op.cit, De Lagasnerie, p.12

défendu l'autonomie du chercheur et la nécessité de sortir de l'utilitarisme intellectuel. D'un autre côté, plusieurs acteurs associatifs attendaient de l'université des réponses pratiques et une utilité concrète dans la production du savoir. Nous avons donc tenté de comprendre de quelle manière l'université pouvait contribuer à faire évoluer la société et s'il était possible de s'engager sans nécessairement produire des actions.

Nous avons alors définit quatre types d'engagement possibles :

L'engagement pratique :

Dans ce cas, l'engagement est une immersion dans le terrain et un investissement pratique. Le chercheur est invité à participer à l'ensemble des activités de manière à servir le collectif, avec la même intensité que les autres, mais avec ses propres outils. Bien des chercheur-e-s militants se retrouvent dans ce cas de figure où ils incarnent plusieurs postures et où chacune d'elle nourrit l'autre dans une interaction permanente. Ici, l'utilité de la recherche se trouve alors dans l'agir.

L'engagement critique :

De la même manière que la posture critique (propre au terrain), l'engagement critique se manifeste par la création d'un savoir permettant de remettre en question le modèle en place ainsi que de générer un changement de représentations et de croyances. Cela nécessite un pas de côté et on comprendra que la posture sur le terrain est donc plus distanciée. L'engagement critique peut être adressé à ses pairs universitaires afin de transformer le milieu dans lequel ils se trouvent, puisque l'objectif est de changer leur regard sur la réalité.

L'engagement par explicitation :

Ce type d'engagement consiste en une démarche de vulgarisation ou d'éclairage sur des réalités. Le chercheur-e s'engage alors à rendre explicites des données complexes. Il contribue à une meilleure compréhension de celles-ci et permet aux acteurs de s'en saisir. Il contribue également, par quelques apports théoriques, à compléter des savoirs existants afin de leur donner encore davantage de consistance. L'objectif de ce type d'engagement est d'utiliser la méthode scientifique comme autre moyen d'éclairage des réalités, en complémentarité des démarches de production de connaissances adoptées par les acteurs sur le terrain.

L'engagement « visibilisant » :

Ce cas de figure est probablement l'un des plus attendus par les acteurs (avec l'engagement pratique) puisqu'il est concret et offre des rendus visibles. L'idée centrale est de valoriser l'existant, et de donner une visibilité à des réalités ou groupes d'individus, par des objets diffusables, appropriables et intelligibles (textes de journaux, événements, bandes-dessinées, cartes, films, pétitions). Il s'agit également de plaidoyer, de prêter son nom et de témoigner des réalités observées dans différents milieux.

A travers cette étude, nous cherchions donc à montrer qu'il y avait une réelle nécessité de s'engager dans la recherche en Sciences-Humaines et Sociales et la présentation des différents types d'engagement permettait de mettre en avant les possibilités diverses de réponses à notre responsabilité sociale. Ainsi, il nous semble que le savoir ne doit pas nécessairement générer une action directe de manière systématique (bien que ce soit également fondamental) mais qu'il doit également contribuer à un changement des mentalités et manières de faire.

VERS DE NOUVELLES PRATIQUES ? (PROPOSITIONS)

Apprendre à connaître un territoire et co-produire des savoirs situés avec les acteurs locaux : Repenser le rapport au territoire, s'immerger, le pratiquer et former un réseau d'acteurs diversifié afin de co-produire de la connaissance. Promouvoir les initiatives citoyennes et associatives autour des universités.

Développer plusieurs formes d'engagement à l'université : Inciter à l'engagement dans les pratiques universitaires en Sciences-Humaines et Sociales, dès la licence 1. Ouvrir des Unités d'Enseignements sur les méthodes de recherche-action, sur le travail collaboratif avec des acteurs locaux et sur l'éthique de l'engagement. Travailler avec les étudiants sur le contexte de leurs études ainsi que sur la positionnalité et la réflexivité des chercheur.e.s.

Développer la médiation socio-scientifique pour faire un pont entre l'université et la société : L'idée de médiateur « socio-scientifique » consisterait à créer un médium entre le domaine d'étude parfois appelé « terrain », et le monde de la recherche.

Le médiateur aurait pour but de mettre en lien les acteurs sur la base d'une thématique commune et il participerait ensuite de façon intégrale à la recherche-action avec les étudiants et/ou enseignants et les habitants et/ou associations. À la fin du processus et de l'analyse, il aurait pour objectif de créer une forme de rendu vulgarisée, intelligible et appropriable. Le médiateur serait également à l'origine d'organisation d'événements, de conférence ou de communication sur le sujet étudié. Cela permettrait une meilleure diffusion et accessibilité des savoirs produits.

DRAWING ON THE MOVE
ATELIER PARTICIPATIF

Animé par Morgane Dujmovic et Mathilde Schimke



Jeudi 8 février : 12-14h et Vendredi 10-12h

Les 3 halls de l'Institut d'Urbanisme et de Géographie Alpine ont présenté l'exposition de 25 planches A3 issues des ateliers créatifs conduits au cours de l'été 2017 dans la vallée de la Roya, à la frontière franco-italienne, sur la propriété de Cédric Hérou qui a l'époque accueillait une soixantaine de personnes.









Par cette initiative, ses deux auteures s'inscrivent dans le courant de la géographie radicale et cherchent à dénoncer la vision homogène de ce phénomène migratoire tel que décrit dans les médias et la plupart des institutions politique et universitaires, en le donnant à voir dans une collection de parcours individuels.

Les visiteurs et visiteuses ont pu les découvrir et étaient invité-e-s à repérer un élément – texte, dessin, photo ou carte – qui leur plaisait particulièrement puis à produire un écrit, un dessin ou une carte sur une expérience personnelle qui s'inspire de l'élément sélectionné. Leurs productions ont été traduites puis numérisées et diffusées sur le compte Facebook, utilisé pour maintenir le lien avec les auteurs des cartes, dessins et autres écrits laissés par l'atelier de la Roya.


Mohamad Soulevman
Ada sagesse
Je vous laisse pas attire par les apparences
elles sont trompeuses.
Et ne vous laissez pas non plus attirer par la richesse. Soyez attiré par celui qui vous fait rire, parce que tout ce dont vous avez besoin c'est de faire passer cette brève journée.
Une femme, en sortant, a vu trois hommes âgés avec de longues barbes blanches, assis dans son jardin. Elle ne les a pas reconnus. Elle leur a dit : Je ne vous connais pas, mais je comprends que vous avez faim : je vous en prie, veuillez entrer pour manger. »
Adam Tolich
SPORT
yoga
LE HOCKEY CLUB
GUC-YOGA

« Il n'y a pas de commencement absolu. Les commencements fluent de partout, comme des fleuves en errance. »

Edouard Glissant, *La Cohée du Lamentin*, 2005

« L'image que peint Glissant retourne la chose, parce que quand on pense à un fleuve on pense à un point de départ et un point d'arrivée, c'est quelque chose de relativement linéaire. Et là, non seulement Glissant met le commencement au pluriel, mais en plus ces fleuves sont en errance. C'est une image très « Golfe du Mexique », avec le Mississipi qui mélange des cours anciens, des cours nouveaux et ça se superpose dans tous les sens. On a pensé à un lieu d'origine et en fait non, on est dans l'errance. » (participant, 6 février 2018)

« Cette citation de Glissant correspond bien au thème du savoir. Si on disait qu'il n'y a pas de commencement absolu du savoir, que le savoir peut commencer partout, comme des fleuves prennent leur source en plusieurs affluents, quelles sont nos sources de savoirs ? Comment l'expérience, peut-elle être une source de savoir et comment on l'articule avec ce qu'on lit ? Comment cela communique ? Il y a, à la fois, des lieux de savoirs et des sources de savoirs qui peuvent venir de partout. » (Kenjah, 6 février 2018)

modus operandi

Pacte
Laboratoire des sciences sociales