



HAL
open science

Les dé-re-constructions identitaires des femmes afro-descendantes dans l'ordre patriarcal et colonialiste de Medellín, Colombie, au XXI^e siècle : parcours historique, littéraire et ethnographique

Sara Candela Montoya

► To cite this version:

Sara Candela Montoya. Les dé-re-constructions identitaires des femmes afro-descendantes dans l'ordre patriarcal et colonialiste de Medellín, Colombie, au XXI^e siècle : parcours historique, littéraire et ethnographique. Littératures. Université de Perpignan, 2023. Français. NNT : 2023PERP0051 . tel-04514337

HAL Id: tel-04514337

<https://theses.hal.science/tel-04514337>

Submitted on 21 Mar 2024

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.

THÈSE DE DOCTORAT

LES DÉ-RE-CONSTRUCTIONS IDENTITAIRES DES FEMMES AFRO-DESCENDANTES DANS L'ORDRE PATRIARCAL ET COLONIALISTE DE MEDELLÍN, COLOMBIE, AU XXIE SIÈCLE.

Parcours historique, littéraire et ethnographique

Présentée en vue de l'obtention grade de docteur
en **Études hispaniques et latino-américaines de l'Université de Perpignan Via Domitia**
en codirection avec l'Université Nationale de Colombie

École Doctorale n°544-INTERMED

Présentée par **Sara Candela MONTOYA**

Dirigée par **Victorien LAVOU**
Co-dirigée par **Mara VIVEROS**

Soutenue publiquement **15 DÉCEMBRE 2023*** devant le jury composé de

M Wilfrid MIAMPIKA Professeur, Universidad de Alcalá de Henares	Rapporteur
Mme Clotilde ALLELA KWEVI Professeure, Université Omar Bongo	Présidente du Jury
M Alain Pascal KALY Professeur assistant, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro	Jury
Mme Luciana DEPLAGNE Professeure, Universidade Federal de Paraíba	Jury et Rapporteure
M Victorien LAVOU Professeur, Université de Perpignan <i>Via Domitia</i>	Directeur de thèse
Mme Mara VIVEROS Professeure, Université Nationale de Colombie	Co-Directrice de thèse

Sommaire

<i>Dédicace</i>	11
<i>Remerciements</i>	12
<i>Résumé</i>	13
<i>resumen</i>	14
<i>Abstract</i>	15
<i>Introduction & problématique</i>	16
L'espace occidentalisé	20
Abya Yala et Amérique latine	22
Le double malheur généalogique	23
Un cadre d'analyse afro-diasporique	25
État de l'art	27
Cadre théorique	29
Approche méthodologique : la poétique de la relation	44
Présentation des trois parties	48
1 Partie 1 : SEXUALISATION ET RACIALISATION, LE DOUBLE MALHEUR GÉNÉALOGIQUE DES FEMMES DE LA DIASPORA AFRICAINE D'ABYA YALA. UNE APPROCHE DÉPATRIARCALE ET DÉCOLONIALE DE L'HISTOIRE	53
1.1 CHAPITRE 1 : Premier malheur généalogique : le patriarcat, le genre et la colonisation du corps des femmes noires	54
1.2 CHAPITRE 2 : Deuxième malheur généalogique : racialisation, sexualisation et esclavagisation des femmes afro-descendantes des Amériques	93
Conclusion	151
2 PARTIE 2 : DES IDENTITÉS FRAGMENTÉES EN DÉ-RE-CONSTRUCTION. LE CAS DES FEMMES NOIRES DE MEDELLÍN, COLOMBIE	153
2.1 CHAPITRE 1 — Les femmes noires dans l'ère républicaine colombienne, XIXe et XXe siècles.	154

2.2	CHAPITRE 2 — La femme noire dans l'espace littéraire de Colombie : une figure discursive et performative de l'exclusion.....	183
2.3	CHAPITRE 3 — Les femmes noires de Medellín au XXIe siècle.....	234
2.4	CHAPITRE 4 — Féminisation et sexualisation.....	291
	Conclusion	322
3	PARTIE 3 : UN PROJET HUMAIN ALTERNATIF AUX MAINS DES FEMMES AFRO-COLOMBIENNES ?.....	325
3.1	CHAPITRE 1 — Vers l'empowerment des femmes afro-colombiennes.....	329
3.2	CHAPITRE 2 — Ser negro.a es hermoso : une esthétique décoloniale	359
3.3	CHAPITRE 3 — Francia Márquez, première vice-présidente afro-colombienne	387
	Conclusion	434
	<i>Conclusion finale</i>	437
	<i>Annexes</i>	456
	ANNEXE 1 — Entrevista a Yolanda.....	458
	ANNEXE 2 — Tableau <i>Scène de mœurs</i>	488
	ANNEXE 3- Femmes marronnes, abolitionnistes, indépendantistes d'Abya Yala	489
	ANNEXE 4 — Racisme & Misogynie dans le langage publicitaire et médiatique	490
	ANNEXE 5— Coiffures africaines et afro-diasporiques	492
	ANNEXE 6 — Film-essai <i>Raíz Rizoma-Racine Rhizome</i>	496
	ANNEXE 7 — Fiches signalétiques des associations.....	497
	ANNEXE 8— Francia Márquez : première femme noire vice-présidente de la Colombie.....	503
	<i>Bibliographie</i>	504
1-	Ouvrages.....	505
2-	Littérature (romans, poésie, biographies).....	512
3-	Articles & ouvrages collectifs	514
4-	Articles en ligne	522

5- Rapports	525
6- Thèses & mémoires académiques	527
7- Supports audiovisuels	528

1. TABLE DES MATIERES

Dédicace	11
Remerciements	12
Résumé	13
resumen	14
Abstract	15
Introduction & problématique	16
L'espace occidentalisé	20
Abya Yala et Amérique latine	22
Le double malheur généalogique	23
Un cadre d'analyse afro-diasporique	25
État de l'art	27
Cadre théorique	29
La pensée postcoloniale et décoloniale.....	29
Féminisme de marronnage, <i>Black feminism</i> et le féminisme décolonial	34
L'intersectionnalité	38
Approche méthodologique : la poétique de la relation	44
Présentation des trois parties	48
1 Partie 1 : SEXUALISATION ET RACIALISATION, LE DOUBLE MALHEUR GÉNÉALOGIQUE DES FEMMES DE LA DIASPORA AFRICAINE D'ABYA YALA. UNE APPROCHE DÉPATRIARCALE ET DÉCOLONIALE DE L'HISTOIRE	53
1.1 CHAPITRE 1 : Premier malheur généalogique : le patriarcat, le genre et la colonisation du corps des femmes noires	54
1.1.1 La nécessité d'historiser la domination masculine pour comprendre la subalternisation des femmes noires	55
1.1.2 La création du patriarcat et du genre en Occident, en Afrique et en Amérique latine	61
1.1.2.1 La création du patriarcat en Occident	61
1.1.2.2 Débats sur l'évolution de l'ordre patriarcal dans les sociétés précoloniales africaines et amérindiennes	63

1.1.2.2.1	L'invention de la femme en Afrique et en <i>Abya Yala</i> selon Oyewumi et Lugones.....	64
1.1.2.2.2	La préexistence d'un ordre patriarcal de basse intensité dans les sociétés précoloniales.	
	66	
1.1.3	Esclavagisation, féminisation et racialisation	71
1.1.3.1	La colonisation raciale dans l'histoire mondiale de l'esclavagisation	71
1.1.3.2	Déconstruire l'approche patriarcale de l'esclavagisation	73
1.1.3.3	La généalogie misogyne de l'esclavagisation.....	75
1.1.3.3.1	La colonisation des femmes : un laboratoire humain de domination.....	75
1.1.3.3.2	La priorité historique des femmes dans l'histoire mondiale de l'esclavagisation.....	76
1.1.3.4	La sexualisation et la féminisation au cœur de l'esclavagisation raciale	78
1.1.3.4.1	Le viol physique des femmes, le viol symbolique des hommes colonisés	78
1.1.3.4.2	Les pratiques homosexuelles dans les colonies américaines.....	80
1.1.4	Le capitalisme, la Chasse aux sorcières en <i>Abya Yala</i> et la dégradation sociale de la femme <i>américaine</i>	82
1.1.4.1	Le capitalisme patriarcal et la dégradation sociale des femmes	82
1.1.4.1.1	La reconfiguration tragique du système-monde.....	82
1.1.4.1.1.1	L'exploitation capitaliste des ventres des femmes européennes, africaines et <i>américaines</i> 84	
1.1.4.2	La Chasse aux sorcières et la grande défaite des femmes occidental.isées	85
1.1.4.2.1	La Chasse aux sorcières <i>américaines</i> en <i>Abya Yala</i>	86
1.1.4.2.2	La défaite historique des femmes et leur dégradation sociale	90
1.2	CHAPITRE 2 : Deuxième malheur généalogique : racialisation, sexualisation et esclavagisation des femmes afro-descendantes des Amériques	93
1.2.1	L'invention de la <i>race</i> , la conquête-invasion du Nouveau Monde et la Traite transatlantique	93
1.2.1.1	« Race » et Racisme entre fiction et réalité	93
1.2.1.2	L'invasion d' <i>Abya Yala</i> et la Traite transatlantique africaine.....	97
1.2.1.3	Les femmes noires dans l'esclavagisation, racialisation et sexualisation des populations africaines 100	
1.2.2	L'expérience historique différenciée des femmes <i>américaines</i>	103
1.2.2.1	L'expérience féminine du gouffre	104
1.2.2.2	La force asservie des femmes	106
1.2.2.3	400 ans de viol dans les colonies américaines.....	107
1.2.2.3.1	Le viol intra-communautaire : El <i>cogimiento</i> et le <i>dérobé de jouissance</i>	110
1.2.2.4	L'instrumentalisation des ventres et des seins des femmes esclavagisées	115
1.2.2.4.1	Le vol du ventre des femmes noires	115
1.2.2.4.2	Les seins	119
1.2.3	Féministes, plaideuses, marronnes et abolitionnistes	122

1.2.3.1	La résistance individuelle et l'émergence d'un féminisme afro-diasporique	123
1.2.3.1.1	Résistance gynécologique	123
1.2.3.1.2	L'infanticide, une résistance maternelle	124
1.2.3.1.3	L'accommodement une autre forme de résistance individuelle	127
1.2.3.1.3.1	« J'exige ma liberté »	127
1.2.3.1.3.2	Esthétique d'emprunt.....	131
1.2.3.1.3.2.1	L'habillement	132
1.2.3.1.3.2.2	Défrisage et dépigmentation	135
1.2.3.2	Marronnes et abolitionnistes dans la résistance collective	140
1.2.3.2.1	Au nom du collectif. Sur les traces subversives des femmes de la diaspora africaine dans les Amériques.....	141
1.2.3.2.2	La résistance féminine dans le marronnage, le cas de Polonia, Wiwa et Orika	143
	Conclusion	151
2	<i>PARTIE 2 : DES IDENTITÉS FRAGMENTÉES EN DÉ-RE-CONSTRUCTION. LE CAS DES FEMMES NOIRES DE MEDELLÍN, COLOMBIE</i>	153
2.1	CHAPITRE 1 — Les femmes noires dans l'ère républicaine colombienne, XIXe et XXe siècles.	154
2.1.1	Une République contradictoire face à sa population afro-descendante.....	154
2.1.1.1	Entre esclavagisation, indépendance et abolition	154
2.1.1.2	La construction du corps-territoire noir sous la république	158
2.1.2	De 1851 à 1991 : une citoyenneté ambiguë marquée par la violence	162
2.1.2.1	140 ans d'invisibilisation sociale	162
2.1.2.2	Les femmes racisées dans les cycles de la <i>Violence</i>	164
2.1.3	Les femmes noires dans le conflit armé et la constitution de 1991	166
2.1.3.1	Le tournant constitutionnel de 1991	166
2.1.3.2	Le droit de cuissage au XXe et XXIe siècles	170
2.1.3.3	Les femmes racisées dans « el desombligamiento forzado »	173
2.1.3.4	De l'ombre à la lumière, l'activisme politique des femmes noires	176
2.2	CHAPITRE 2 — La femme noire dans l'espace littéraire de Colombie : une figure discursive et performative de l'exclusion.....	183
2.2.1	Le langage littéraire canonique et le discours de haine	185
2.2.1.1	L'acte de langage	185
2.2.1.2	Les personnages en papiers noirs dans la littérature universelle	188
2.2.1.2.1	Une image faussée	188

2.2.1.2.2	«Entre veras y burlas », el Reino Micomicón racializado y sexualizado de Miguel de Cervantes	190
2.2.2	La figure discursive de l'exclusion de la femme noire dans la littérature colombienne classique et contemporaine	192
2.2.2.1	<i>María</i> de Jorge Isaacs	195
2.2.2.1	<i>Changó el gran putas</i> de Manuel Zapata Olivella	197
2.2.2.2	<i>Orika de los palenques</i> de Germán Espinosa	201
2.2.2.3	La représentation de la femme noire chez García Márquez depuis une analyse dépatricale et décoloniale	205
2.2.3	De la figure discursive à la figure performatif de la femme noire dans la société colombienne	213
2.2.3.1	<i>María</i> et l'éducation sentimentale de la société colombienne du XIXe, XXe et XXIe siècles	214
2.2.3.2	L'acte de langage de « Mejorar la raza »	216
2.2.3.3	La littérature et la société : des espaces misogynes	217
2.2.4	Perspectives intersectionnelles de la place de l'écrivaine afro—descendante dans littérature colombienne : un espace eurocentré et masculin	221
2.2.4.1	La littérature universelle et afro-diasporique, un espace d'exclusion pour les femmes artistes noires	221
2.2.4.2	La structure hiérarchisante de l'industrie littéraire colombienne	224
2.2.4.3	L'invisibilisation de la production littéraire des écrivaines afro-colombiennes	229
	Conclusion	232
2.3	CHAPITRE 3 — Les femmes noires de Medellín au XXIe siècle	234
2.3.1	Medellín dans mon travail de terrain	234
2.3.1.1	Présentation des personnes interviewées et organisation des entretiens	235
2.3.1.2	Medellín	241
2.3.1.3	Migrations noires et re-configuration urbaine	244
2.3.1.4	L'histoire-présence africaine à Antioquia	247
2.3.2	Racisme et blanchiment	251
2.3.2.1	Un blanchiment névrosé	251
2.3.2.1.1	Le blanchiment à travers de son/sa partenaire affectif	253
2.3.2.1.2	Le corps	256
2.3.2.1.3	Réflexions autour des dénominations noir.e, afro-colombien.ne, afro-descendant.e	266
2.3.2.2	L'enfance : violences symboliques	269
2.3.3	Un parcours professionnel difficile	276
2.3.3.1	La muchacha del servicio	277
2.3.3.2	La black Lady — le plafond de verre	283
2.3.3.3	La xénophobie	288

2.4	CHAPITRE 4 — Féminisation et sexualisation.....	291
2.4.1.1	Le patriarcat noir.....	294
2.4.1.2	Le patriarcat blanc-métis	301
2.4.1.2.1	La misogynie de la culture populaire	303
2.4.1.2.2	Harcèlement de rue : <i>los piropos</i>	312
2.4.1.2.3	Afro-féminicides et seigneurs urbains	317
	Conclusion	322
3	PARTIE 3 : UN PROJET HUMAIN ALTERNATIF AUX MAINS DES FEMMES AFRO-COLOMBIENNES ?.....	325
3.1	CHAPITRE 1 — Vers l’empowerment des femmes afro-colombiennes.....	329
3.1.1	La conscientisation et l’empowerment.....	329
3.1.1.1	L’empowerment des femmes noires des Amériques.....	329
3.1.1.2	La dépolitisation de l’empowerment	338
3.1.2	L’auto-définition ethnico-raciale	340
3.1.2.1	Conscientisation ethnico-raciale et décolonisation	340
3.1.2.1.1	Conscience magique, conscience naïve et conscience critique	342
3.1.2.2	<i>Afro-antioqueñidad</i> ou la déconstruction du métissage universel	347
3.1.2.2.1	La Nouvelle Métisse	351
3.1.2.2.2	La créolisation	354
3.2	CHAPITRE 2 — Ser negro.a es hermoso : une esthétique décoloniale	359
3.2.1	L’auto-amour et la revalorisation du cheveu crépu	359
3.2.1.1	La sublimation du cheveu crépu en Afrique et en <i>Améfrique</i>	363
3.2.1.1.1	La symbolique spirituelle, politique et artistique du cheveu crépu	364
3.2.1.1.2	Huellas capilares de africanía en Colombia.....	370
3.2.1.2	Le cheveu crépu se créolise	376
3.2.1.2.1	Le cheveu crépu afro-occidental: une esthétique créolisée	376
3.2.1.2.2	Le mouvement Naturel à Medellín	378
3.3	CHAPITRE 3 — Francia Márquez, première vice-présidente afro-colombienne	387
3.3.1	Francia Márquez, une femme féministe décoloniale puissante.....	390
3.3.1.1	« Crecí en un territorio ancestral que data de 1636 »	390
3.3.1.2	« El territorio es la vida, y la vida no se vende, se ama y se defiende »	393
3.3.1.3	« Soy, porque somos ».....	397
3.3.2	Le début de la décolonisation et la dépatriarcalisation de la société colombienne ?.....	398
3.3.2.1	« De aquellos que sueñan que algún día los seres humanos vamos a acabar con el modelo económico de muerte ».....	398

3.3.2.2	« No solamente el racismo nos daña a nosotros sino que daña a quienes lo expresan »	400
3.3.2.3	« No hay descolonización si no hay despatriarcalización »	405
3.3.3	<i>Vivir sabroso</i> un projet politique alternatif de vie ?	411
3.3.3.1	« El planeta, la casa común, se destruye »	411
3.3.3.2	« <i>Vivir sabroso</i> , sembrar y coséchar economías para la vida »	419
3.3.3.2.1	La puissance des femmes racialisées	419
3.3.3.2.2	<i>Vivir sabroso</i>	423
3.3.3.2.2.1	La décentralisation de l'être humain et la centralité du vivant	427
3.3.3.2.2.2	La Terre perçue comme une force vivante et agissante	428
3.3.3.2.2.3	La vie est une chaîne temporelle et générationnelle incorporant l'avant, le présent et l'après.	431
	Conclusion	434
	Conclusion finale	437
	Annexes	456
	ANNEXE 1 — Entrevista a Yolanda	458
	ANNEXE 2 — Tableau <i>Scène de mœurs</i>	488
	ANNEXE 3- Femmes marronnes, abolitionnistes, indépendantistes d'Abya Yala	489
	ANNEXE 4 — Racisme & Misogynie dans le langage publicitaire et médiatique	490
	ANNEXE 5— Coiffures africaines et afro-diasporiques	492
	ANNEXE 6 — Film-essai <i>Raíz Rizoma-Racine Rhizome</i>	496
	ANNEXE 7 — Fiches signalétiques des associations	497
	ANNEXE 8— Francia Márquez : première femme noire vice-présidente de la Colombie	503
	Bibliographie	504
1-	Ouvrages	505
2-	Littérature (romans, poésie, biographies)	512
3-	Articles & ouvrages collectifs	514
4-	Articles en ligne	522
5-	Rapports	525
6-	Thèses & mémoires académiques	527

DEDICACE

A mi abuela, Mercedes Gutiérrez Serna

A nuestras ancestras

A nuestros ancestros

REMERCIEMENTS

Je remercie tous les êtres humains et non-humains, les êtres vivants et non-vivants, qui m'ont accompagné durant ces six années, rendant possible la réalisation de ce travail de recherche. Un grand merci à mon directeur de thèse Monsieur Victorien Lavou de l'Université de Perpignan et à Madame Mara Viveros de l'Universités Nationales de Colombie d'avoir accepté de diriger mon projet de thèse. Un grand merci également à Monsieur Wilfrid Miampika pour son suivi attentif au sein du Comité de Suivi Individuel. Merci à Madame Zoubida Benali d'avoir accepté que je travaille à temps partiel à la Direction de Affaires Internationales de la Sorbonne Nouvelle afin de mener à bien mon projet de recherche. Je remercie l'ensemble de ma famille et tout particulièrement mon père Pablo Montoya qui a toujours insisté pour que je concrétise cette thèse. Je remercie ma mère, Myriam Montoya, pour son soutien et son amour. Je remercie mon oncle Luis Fernando Montoya, mes tantes Olga Inés, Marta Montoya, Rosa Montoya et Mariana Montoya, mes cousines et cousins Kelly Córdoba, Leidy Montoya, Victor Montoya, Richard Montoya, Edwin Montoya, Luciana Gomez et Andrés Castrillón. Merci à ma sœur Eloísa, à Alejandra Toro et à Elizabeth Viana. Je remercie mes ami.e.s du cœur et de l'âme Guillaume Lecomte, Julián Ciro et Arnaud Biron, Ingrid Locoh Donou, Bérénice Onnen et Mathilde Gandar, Carole Rallier, Monica Chhor, Anne Monsallier et Marina Abella. Merci à celles et ceux qui ont contribué au bon déroulement de mon travail de terrain, notamment à Ramón Perea, Deyanira Valdés et Nancy Janeth Serna de m'avoir si généreusement ouvert les portes de *Carabantú*, la Red Nacional de Mujeres Afro-colombianas *Kambirí* et el *Parque Vivo del Sainete* à Medellín et Girardota. Merci à Solvay Cecilia Cáceres pour son accueil lors de mon passage au Palenque de San Basilio. À Selnich Vivas qui m'a ouvert les portes de la revue de l'université de Antioquia, Vilma Blanco, Celina Triviño de la Universidad UPTC de Tunja. À Marta Quiñónez, Stefanía Cadavid, Yuliza Valoyes, Sebastián Zuluaga, Luz Mary Moreno, Nicanor Serna, Tatiana Perea, Lillibeth Chaverra, Ledis Copete, Cindy Paola Mosquera, Danny Valencia, Yebni Arboleda, Yarleidy Cuesta, Victoria Chávez, Tomás Valencia, Margarita Restrepo, Camila Isaza, Natalia Quiceno, Hilda Rodriguez, Carlos Agudelo et Julio Olaciregui. Enfin un grand merci à tous les ekobias et ekobios du GRENAL, et en particulier à Yeison Meneses, à Ariel Tapia, à Émilie Leroux et à Adjo Bohoussou. Je remercie les arbres et les différentes maisons qui m'ont apporté tranquillité et abris pour me concentrer, réfléchir et écrire. Une pensée de reconnaissance à celles et ceux qui, en dépit de ma situation financière difficile, m'ont gentiment facilité un toit : Réda Albi, Marcela Ramírez, Magali Bernard, Charles Adenet, Marie-Denise François, la collocation de Vilain.e.s, Jessica Bradamantis et Wilfried Tannob et leurs enfants Nayah et Lenny. Je remercie Mia, mon ange gardien, de toujours avoir été inconditionnellement à mes côtés. Cette thèse a été possible grâce à vous toutes et à vous tous, je ne vous remercierai jamais assez.

RESUME

Cette thèse traite de la situation sociale et identitaire des femmes de descendance africaine qui habitent Medellín, capitale du département d'Antioquia, dans la Colombie du XXI^e siècle. Ce travail de recherche analyse les continuités et les discontinuités de la construction identitaire des femmes afro-descendantes (*afro-antioqueñas*, *afro-chocoanas*, *afro-costeñas* et afro-vénézuéliennes, mais aussi hétérosexuelles, homosexuelles et transsexuelles), dans une société patriarcale et colonialiste où les violences symboliques et physiques, racistes et sexistes, les affectent de manière intersectionnelle et multidimensionnelle. La racialisation et la sexualisation sont au centre de notre réflexion. Il s'agit, en effet, des deux oppressions majeures qu'ont vécues et vivent encore les femmes racialisées dans l'espace occidentalisé, dont la Colombie fait partie. Dans leur appartenance à la diaspora africaine d'Occident, les femmes noires de Medellín, sont aujourd'hui les héritières de l'imbrication de ces deux oppressions, de ce *double malheur généalogique*, également du classisme, l'hétérosexisme et de la xénophobie, entre autres, aussi abordés dans cette thèse. Dans une perspective historique, globale et afrodiasporique, nous essayons de comprendre comment le sexe-genre et la « race », en tant qu'outils culturels de domination, ont été élaborés et fermement implantés pour hiérarchiser les êtres humains, confinant les femmes noires au plus bas de l'échelle sociale. À partir du contexte colombien, nous nous sommes efforcé.e.s de saisir la place subalternisée qu'occupe aujourd'hui la femme noire au sein du récit imaginé *antioqueño*, lui-même fondé sur la blancheur, la masculinité et la féminité hégémonique, dont les femmes et les hommes *paisas*, malgré leurs racines afro-descendantes et natives, en sont les représentants les plus notables, dans l'imaginaire colombien. Malgré l'ancrage d'une forte stéréotypie, les femmes afro-colombiennes, porteuses de la résistance ancestrale noire, continuent de mener de manière individuelle et collective d'importants processus de conscientisation, de décolonisation et de dépatriarcalisation. Ce mouvement d'*empowerment* féminin noir, cristallisé dans la figure de Francia Márquez, remet de plus en plus en question les piliers fondateurs de l'ordre patriarcal, colonialiste et capitaliste, qu'il cherche à transformer en s'affirmant et en établissant un dialogue avec les autres groupes de la société.

Mots-clés : Colombie, Medellín, femmes, afrodescendance, identité, racialisation, sexualisation, *double malheur généalogique*, culture patriarcale *antioqueña*, littérature, études décoloniales, *Black feminism*, intersectionnalité, *empowerment*.

RESUMEN

Esta tesis trata sobre la situación social de las mujeres de descendencia africana, que viven en Medellín, capital del departamento de Antioquia, en la Colombia del siglo XXI. En este trabajo de investigación se analizan las continuidades y discontinuidades de la construcción identitaria de las mujeres afro-descendientes (afro-antioqueñas, afro-chocoanas, afro-costeñas y afro-venezolanas, pero también heterosexuales, homosexuales y transexuales) en una sociedad patriarcal y colonialista donde las violencias simbólicas y físicas, racistas y sexistas, las afectan de manera interseccional y multidimensional. La racialización y la sexualización están en el corazón de nuestra reflexión ya que constituyen las dos opresiones mayores que han vivido y siguen viviendo las mujeres del espacio occidentalizado, del cual Colombia forma parte. Al pertenecer a la diáspora africana de Occidente, las mujeres negras de Medellín, hoy son las herederas de la imbricación de estas dos opresiones, de ese *doble infortunio genealógico*. Pero también descienden del clasismo, del heterosexismo de la xenofobia, coyunturas abordadas igualmente en esta tesis. En una perspectiva histórica, global y afrodiaspórica, hemos intentado comprender cómo el sexo-género y la raza, instrumentos culturales de dominación, han sido elaborados y firmemente implantados para jerarquizar a los seres humanos, confinando a las mujeres negras en la esfera más baja de la escala social. A partir del contexto colombiano, nuestro objetivo principal ha sido analizar el lugar subalternizado que ocupa hoy la mujer negra en la narrativa imaginada antioqueña, fundada en la blanquidad, la masculinidad y la feminidad hegemónica, en la cual las mujeres y los hombres paisas, a pesar de sus raíces afrodescendientes e indígenas, son los representantes más notables en el imaginario colombiano. A pesar del anclaje de un fuerte estereotipo, las mujeres afro-colombianas, portadoras de la resistencia ancestral negra, individual y colectiva, continúan llevando a cabo importantes procesos de concientización, de descolonización y de despatriarcalización. Este movimiento de empoderamiento femenino negro, que recientemente se ha cristalizado en la figura de Francia Márquez, pone cada vez más en entredicho los pilares fundadores del orden patriarcal, colonialista y capitalista colombiano, y busca transformarlo al establecer un dialogo poderoso y genuino con otros grupos de la sociedad.

Palabras claves: Colombia, Medellín, mujeres, afrodescendencia, identidad, racialización, sexualización, *doble infortunio genealógico*, cultura patriarcal antioqueña, literatura, estudios descoloniales, *Black feminism*, interseccionalidad, empoderamiento.

ABSTRACT

This research deals with the social and identity situation of afro-descendent women living in Medellín, i.e the capital city Antioquia department, Colombia, in the XXI century. The investigation analyses continuities and discontinuities within the identity construction of black women (*Afro-Antioqueñas*, *Afro-Chocoanas*, *Afro-Costeñas* et *Afro-Venezuelan*, but also heterosexual, homosexual and transsexual) in a patriarchal and colonialist society, where they have to face symbolical and physical, racist and sexist, violences, in intersectional and multidimensional ways. The racialization and sexualization are in the center of our reflection. In fact, they are the major oppressions that racialized women have been experimenting for ages among occidentalized space, of which Colombia belongs to. From being part of African diaspora of Occident, black women living in Medellín, are today the inheritors of these two imbricated oppressions, of this *double genealogical misfortune*, often accompanied by other oppressions such as classicism, heterosexism and xenophobia, among others, also discussed in this research. From a historical, global and Afrodiasporic outlook, this study tries to understand how sex-gender and race, as cultural tools of domination, have been elaborated and firmly established in order to classify human beings, confining black women to remain in the lowest social stratum. In the Colombian context, this research highlights the subalternized place occupied today by Afro-Colombian women within the *antioqueño* imaginary narrative, itself based on whiteness, hegemonic masculinity and femininity, in which, *paisa* women and men, in spite of their African and Native roots, are today the most representative agent of in Colombian imaginary. Despite the anchorage of a negative stereotypy, Afro-Colombian women, bearer of an ancestral resistance, continue to lead individual and collective processes of conscientization, decolonization and depatriarchalization. This black feminine empowerment movement, crystallized on the political figure of Francia Márquez, calls more and more into questions the founding pillars of patriarchal, colonialist and capitalist order, that their leaders seek to transform by establishing a dialogue with the other social groups.

Key-words: Colombia, Medellín, women, afro-descendance, identity, racialization, sexualization, *double genealogical misfortune*, *Antioqueña* patriarchal culture, literature, decolonial studies, Black feminism, intersectionality, *empowerment*.

INTRODUCTION & PROBLEMATIQUE

« Chaque individu est non seulement la synthèse des rapports existants, mais aussi l'histoire de ces rapports, c'est-à-dire le résumé de tout le passé »¹ Antonio Gramsci

Ce travail de recherche vise à étudier depuis une perspective critique ancrée dans les études de genre, intersectionnelles, postcoloniales, décoloniales et féministes, la manière dont les femmes afro-descendantes construisent, déconstruisent et reconstruisent leurs identités, en tant que femmes noires, dans l'ordre social de Medellín, et de la Colombie en général, au XXI^e siècle. Nous proposons une analyse qui s'inscrit principalement dans « un contexte historique émergent » précis : celui de la Medellín d'aujourd'hui. Organique aussi, car les individus qui sont au cœur de ce projet de recherche sont les générations contemporaines de femmes afro-descendantes originaires de l'Antioquia noire, comme Girardota, Apartadó et Caucaasia, de la Caraïbe colombienne et de la région Pacifique, du Chocó, du Valle del Cauca et du Cauca. Qu'elles soient afro-*antioqueñas*, *chocoanas* ou *costeñas*², les femmes dont il est question dans ce travail de recherche, sont toutes issues d'une ou plusieurs migrations forcées. Celles de l'histoire de la Traite transatlantique au XVI^e siècle et/ou celles, plus récentes, relatives à l'exode rural, et du déplacement interne provoqué par le conflit armé au début du XX^e siècle dans le Pacifique et dans le Urabá *antioqueño*. En ce sens, dans le passé et le présent, pour une partie des populations et des femmes afro-colombiennes, Medellín n'a cessé d'être un espace de déracinement et d'exil, mais aussi d'agentivité et de créolisation.

À la fois capitale d'Antioquia et deuxième agglomération la plus importante de la Colombie, Medellín peut être considérée à maints égards comme un territoire qui est né et s'est structuré dans l'espace occidental et occidentalisé (dorénavant espace occidentalisé). Dans la culture, dans l'organisation sociale et tout particulièrement dans le langage officiel et populaire de cette idiosyncrasie, on y constate sans difficulté racisme et/ou sexisme, mais également classisme et hétérosexisme. Dans l'intersection de ces oppressions, les statistiques le montrent, les femmes noires sont un des groupes humains les plus subalternisés et vulnérabilisés de la

1 GRAMSCI Antonio, *Gramsci dans le texte*, Recueil de textes réalisé sous la direction de François Ricci en collaboration avec Jean Bramant, Éditions sociales, Paris 1975, p. 178.

2 *Antioqueño.as* sont les habitant.e.s du département de Antioquia. *Chocoano.a.s* est le gentilé des habitant.e.s du Chocó et *costeño.a.s* fait référence aux habitant.e.s de la Caraïbe colombienne. Comme nous n'avons pas trouvé de traduction en français correspondant à ces gentilés nous laisserons le mot en espagnol et en italique.

société *medellinense*³. En plus d'être des *victimes disproportionnées*⁴ du conflit armé dans les zones rurales, suite à leur déplacement ou *desobligamiento* forcé⁵ et leur installation dans cette ville, elles doivent faire face aux violences urbaines perpétrées par les bandes criminelles. À Medellín, comme dans la plupart des grandes aires métropolitaines du pays, les femmes noires sont aujourd'hui un des groupes les plus exposés aux violences raciales et sexuelles, physiques et symboliques, avec des taux élevés d'homicides, d'(afro-)féminicides, de viols ou de violences sexuelles. Leur état d'appauvrissement est aussi un fait. 95 % de la population féminine noire vit dans les trois premières strates les plus précaires de l'aire métropolitaine, dont 81 %, principalement dans les strates 1 et 2⁶. Face à une surreprésentation de la population féminine noire dans les activités domestiques (60 %) et dans la vente ambulante (19 %), seulement 4,6 % des femmes noires de la ville andine ont réussi à faire des études supérieures.

Le caractère organique de cette investigation, basée en grande partie sur de nombreux témoignages recueillis durant mon travail de terrain, occupe la deuxième et troisième partie de cette thèse. Cependant, il nous est apparu essentiel de revenir dans la première partie sur la place des femmes noires dans l'histoire occidentale, l'histoire colombienne, l'histoire afro-diasporique et de l'histoire des femmes. En effet, nous ne pouvons pas comprendre l'actuelle construction identitaire des femmes afro-colombiennes sans passer par un dialogue entre toutes ces histoires qui s'entrecroisent. C'est-à-dire, sans nous pencher sur l'histoire non seulement coloniale, mais également patriarcale, qui ont régi et régissent encore aujourd'hui l'ordre social

3 *Medellinense* est le gentilé des habitant.e.s de Medellín. « Paisa » est un autre gentilé plus commun et familier pour désigner les femmes et les hommes né.e.s à Medellín, et parfois à Antioquia. *Paisa* est en fait une dénomination géo-socio-anthropologique pour se référer aux habitant de la zone caféière, composée des départements de Antioquia, Caldas, Risaralda, Quindío, Norte del Valle et Norte del Tolima, et à leurs caractéristiques phénotypiques et comportementales. Cependant, il semblerait que Medellín soit à part entière le centre névralgique de la culture *paisa*.

4 MINA ROJAS Charo, « *Me quitó el camino* » : *análisis cualitativo del impacto del conflicto armado en las mujeres negras afrodescendientes, desde un enfoque étnico y de género en perspectiva étnica*, mémoire de master, Manizales, Colombie, 2020, p. 135.

5 MENESES COPETE Yeison, *El río sigue siendo el río. Enfance et résiliences intersectionnelles : des/obligamiento dans le département du Chocó-Colombie 1991-2020*, Thèse de doctorat, Université de Perpignan, 2020, pp. 101-116. Le *desobligamiento* est un concept proposé par le sociologue colombien Yeison Meneses qui fait référence au déplacement forcé, à l'exil et à la migration vécus par les communautés afro et indigéno-descendantes du Pacifique. Ce concept se base sur la pratique ancestrale socio-culturelle et spirituelle de la *obligada*, à savoir le fait d'enterrer dès la naissance d'un enfant son cordon ombilical sous terre souvent au pied d'un arbre. Ainsi, la *obligada* lie de manière tridimensionnelle les habitant.e.s à leur territoire, à la vie et à l'univers symbolique de l'ancestralité. Le *desobligamiento* est par conséquent un cadre théorique qui cherche à mettre en évidence la déconnexion territoriale et le déséquilibre spirituel résultant du déplacement forcé en Colombie.

6 ÁLVAREZ OSSA Lorena, *Mujeres, pobres y negras, triple discriminación : una mirada a las acciones afirmativas para el acceso al mercado laboral en condiciones de trabajo decente en Medellín (2001-2011)*, Ediciones Escuela nacional sindical, Medellín, 2015, pp. 64-66.

au sein duquel elles évoluent et construisent leurs subjectivités au XXI^e siècle. Cela d'autant plus, quand on sait que les processus d'*empowerment* qu'elles mènent aujourd'hui au niveau national et international, nécessitent « de faire face à toute la constellation de notre histoire, pas uniquement à lecture sélective de celle-ci »⁷. Ainsi, nous accordons ici un espace de réflexion et de recherche similaire tantôt à l'histoire coloniale et à la domination raciale tantôt à l'histoire patriarcale et à la domination masculine sur les femmes. Durant notre travail de terrain, si les femmes et les hommes avec qui nous avons échangé situaient avec aisance l'histoire de la Traite transocéanique, comme le début de la racialisation, il en était autrement pour la sexualisation-générification. Pour une grande partie de la population de Medellín, si la racialisation des populations indigènes et afro-descendantes peut-être moralement et juridiquement questionnable, l'infériorisation de la femme face à l'homme, relève d'un ordre naturel presque divin. Un ordre qu'on ne pourrait subvertir. Cela montre à quel point il est important aujourd'hui d'approfondir les recherches sur l'historisation du patriarcat et sur la construction du genre et du sexisme. Et surtout de saisir les liens intrinsèques historiques entre les processus de sexualisation et de racialisation. Ainsi, notre intérêt a été de comprendre comment, depuis leur appartenance intersectionnelle à un groupe genré et à une communauté ethno-raciale, tous deux appauvris, les femmes noires habitantes de Medellín forment à présent une identité plurielle et créolisée. En effet, souvent tiraillées de contradictions, leurs constructions identitaires s'articulent autour de la blancheur et de la négrité⁸, de la *antioqueñidad* et de l'*afro-antioqueñidad*, *chocoanidad/costeñidad*, mais également autour des diktats de la masculinité et de la féminité dans une société qui a historiquement agi de manière patriarcale et colonialiste.

Dans la construction préliminaire de notre problématique, nous nous sommes appuyé.e.s sur trois hypothèses principales autour desquelles s'est axé notre travail de recherche. Au vu de la forte présence d'afro-descendant.e.s à Medellín, je suis partie de l'hypothèse que malgré les « archétypes normatifs » racistes et sexistes qui historiquement assimilent les femmes noires à des domestiques, libidineuses/exotiques, magico-religieuses, etc., il s'était effectué un changement dans l'idéologie dominante *antioqueña* notamment du

7 HILL COLLINS Patricia, *La pensée féministe noire (Black Feminism Thought)*, Payot essais, Paris, 2021 (1^{ère} éd : 1990), p. 506.

8 « Blanchité et négrité (...) sont des « notions qui permettent d'aborder le blanc et le noir comme des couleurs de peau produites socialement correspondant à des positions hiérarchiques distinctes dans l'espace social- le blanc étant la couleur dominante et donc l'étalon à partir duquel les autres sont produites, marquées et classées. » définition proposée par VIVEROS Mara dans *Les couleurs de la masculinité*, La Découverte, Paris, 2018, p. 25.

fait de la Constitution multiculturelle de 1991 qui définit la population colombienne comme multiethnique. Ma deuxième hypothèse était que les nouvelles générations de femmes noires habitant l'aire métropolitaine de *Valle de Aburrá*⁹, sont aujourd'hui plus visibles dans des domaines professionnels autres que le travail domestique. Dans les années 90, dans *Gente negra, nación mestiza*, Peter Wade parlait d'une surreprésentation des femmes *chocoanas* dans le travail domestique. Il estimait qu'environ 60 % des femmes noires de Medellín étaient domestiques et que dans l'idéologie *paisa* persistait « l'idée que les femmes noires étaient des servantes et devaient le rester »¹⁰ (ma traduction). Actuellement, plusieurs études ont démontré qu'une partie des afro-colombien.ne.s et notamment des femmes étudient et ont souvent les mêmes diplômes que les personnes « blanches-métisses », mais qu'il subsiste ce plafond de verre « invisible » qui limite leur ascension professionnelle et sociale. Ma dernière hypothèse reposait sur l'idée que les femmes de Medellín, qui s'auto-définissent comme noires, connaissent actuellement un processus d'*empowerment* global non seulement envers leur identité noire urbaine, mais également envers leur appartenance à un sexe-genre¹¹ dit féminin. La question était de savoir si sur le terrain elles formaient des groupes de la société civile organisés et cohérents qui réussissent à mettre en avant des questions propres aux femmes noires comme les discriminations liées au racisme, au sexisme et au classisme, etc.

Comment les habitantes de Medellín, en tant que membres de la diaspora africaine des Amériques, dé-re-construisent-elles leurs identités/subjectivités dans l'ordre patriarcal colonial capitaliste, dans lequel s'inscrit la société occidentalisée colombienne au XXI^e siècle ? Comment, créent-elles de continuel contre-espaces de résistance, d'enseignement, de liberté voire un projet civilisationnel alternatif, face aux oppressions intersectionnelles et

9 L'aire métropolitaine du *Valle de Aburrá* (Vallée de Aburrá) est la région métropolitaine colombienne dont le noyau central est Medellín. Neuf autres municipalités font partie de cette aire métropolitaine : Caldas, La Estrella, Itagüí, Sabaneta, Bello, Copacabana, Girardota et Barbosa.

10 WADE Peter, *Gente negra Nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*, Editorial de la Universidad de Antioquia, Medellín, 1997, pp. 232-253. Ce phénomène a également été étudié par Patricia Hill Collins et Angela Davis dans le cadre des États-Unis et par plusieurs féministes noires et natives latino-américaines qui dénoncent la relation « maître.sse-servante » qui s'est historiquement instaurée entre les femmes de couleur et les femmes et les hommes blanc.he.s-métis.se.s latino-américain.e.s.

11 En nous appuyant sur l'épistémologie du féminisme matérialiste français, dans cette thèse plus que de parler du « genre » tout court, nous utiliserons le binôme « sexe-genre ». Comme l'explique Nicole-Claude Mathieu, l'une des fondatrices du féminisme matérialiste, le sexe n'a rien de biologique. Il est le produit d'un rapport social basé sur le pouvoir entre les hommes et les femmes. Cette théorie s'oppose à la perspective féministe anglo-saxonne, incarnée par Margaret Mead et Ann Oakley, qui propose de regrouper les rôles arbitraires dans le concept de « genre », pour les différencier « du naturel », le sexe. À ce sujet voir : FALQUET Jules, « Pour une anatomie des classes de sexe : Nicole-Claude Mathieu ou la conscience des opprimés », dans *Cahiers du Genre*, n° 50, 2011, pp. 193-217.

multidimensionnelles qu'elles subissent, pour contrer l'imaginaire collectif sexiste et raciste existant à leur rencontre ? Enfin, sous quelles formes leurs oppressions ainsi que leurs actions sociales dissidentes apparaissent-elles dans les champs historique, littéraire et ethnographique ?

Avant d'aborder l'état de l'art et les cadres théoriques et méthodologiques, ci-dessous, nous allons développer des concepts importants autour desquels s'est articulé notre travail de recherche, tel que l'espace occidentalisé, *Abya Yala*, *América ladina*, le double malheur généalogique, le cadre afro-diasporique.

L'espace occidentalisé

Tout au long de ce travail de recherche, nous parlerons de l'*espace occidentalisé*. Ce terme fait simultanément référence, à la sphère culturelle et géographique occidentale habitée par les sociétés européennes d'Occident et à l'ensemble des territoires et des populations d'Asie, d'Orient, d'Afrique et surtout des Amériques, qui suite aux violents processus de colonisation, se sont retrouvées envahies, incorporées et en partie profondément influencées par la culture européenne. Pour Stuart Hall, plus que géographique, l'occident est avant tout une construction historique :

«The “West” is a historical, not a geographical, construct. By “western” mean the type of society discussed in this book: a society that is developed, industrialized, urbanized, capitalist, secular and modern. Such societies arose at a particular historical period—roughly, during the sixteenth century, after the Middle Age and the break-up of feudalism. They were the result of a specific set of historical processes—economic, political, social and cultural. Nowadays, any society which shares these characteristics, whatever it exists on a geographical map can be said to belong to “the West”. The meaning of this term is therefore virtually identical to that word “modern”»¹²

En ce sens, l'existence symbolique et physique de l'Europe, paradigme de développement et de civilisation, s'est construit aussi en opposition et grâce à l'édification eurocentrée de ces espaces géographiques, vastes et pluriels, que les occidentaux dans leurs élans impérialistes ont progressivement nommés l'Orient¹³, l'Afrique et l'Amérique latine.

12 HALL Stuart, *The West and the rest: discourse and power*, 1992, p. 186.

13 À ce sujet voir : SAID Edward, *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Seuil, Paris, 1997 (1^{ère} éd : 1978), p. 16. « je m'efforce de montrer que la culture européenne s'est renforcée et a précisé son identité en se démarquant d'un Orient qu'elle prenait comme une forme d'elle-même inférieure et refoulée (...) Par conséquent parler de l'Orientalisme c'est parler essentiellement, mais pas exclusivement, d'une entreprise de civilisation, anglaise et française, d'un projet qui comporte des domaines aussi disparates que l'imagination d'elle-même, la totalité de

Bien que conflictuel et violent, l'espace occidentalisé peut être considéré comme une aire géographique, sociale, politique, culturelle, de continuelle interdépendance entre ces diverses régions et entre leurs populations européennes d'une part, et non-occidentales de l'autre. Au cours de l'ère de la conquête et de l'exploration, nous dit Hall, l'Europe commence à se définir en relation à cette nouvelle idée qu'il existe de nombreux nouveaux « mondes », profondément différents à elle-même. Ces deux processus, à savoir la croissante cohésion interne et les conflits et contrastes qui transparaissent au contact avec ces nouveaux mondes, aideront à renforcer ce nouveau sens d'identité que nous appelons « l'Occident »¹⁴. Par ailleurs, quand nous parlerons du Nord pour faire référence à l'Occident, et du Sud pour parler des continents anciennement colonisés, c'est en ayant conscience que l'un n'existerait pas sans l'autre, et que le Nord est composé de Sud et le Sud de Nord. De par son ancienne histoire coloniale, la Colombie et Medellín, font partie de cet espace occidentalisé. Ainsi, notre réflexion sur les constructions identitaires des femmes afro-colombiennes s'articulera donc autour de leur enrôlement et de leur évolution à Medellín, un lieu formant part de cet espace occidentalisé (patriarcal, colonial, moderne, capitaliste et hétéronormatif).

En faisant écho à Gramsci, le concept de *pluralité historique*, élaboré par Rita Segato, pense également les êtres humains, et tout particulièrement les populations latino-américaines issues d'un complexe métissage génétique et culturel, comme des corps traversés et composés de multiples histoires et d'espaces géographiques latents¹⁵. Au cours de la longue et complexe évolution de l'ordre patriarcal colonial, les femmes de la diaspora africaine des Amériques contemporaines s'enracineraient à la fois dans l'Afrique, dans l'Europe et dans les Amériques précoloniales. Et, tout particulièrement, dans leur chaotique et tragique rencontre à l'aube de la Modernité, quand les destinées de ces trois continents et de leurs habitants seront connectées à jamais. Cette pluralité historique est composée d'histoires séparées et communes, comme la colonisation des corps des femmes, la Chasse aux sorcières, les divers esclavages et projets impérialistes anciens et modernes, leur culmination dans la conquête du « Nouveau Monde »,

l'Inde et du Levant, les textes et les pays de la Bible, le commerce des épices, les armées coloniales et une longue tradition d'administrateurs coloniaux, un impressionnant corpus de textes savants, d'innombrables « experts » en matière d'orientalisme, un corps professoral orientaliste, un déploiement complexe d'idées « orientales » (despotisme oriental, splendeur orientale, cruauté orientale, sensualité orientale), de nombreuses sectes, philosophies, sagesse orientales pour l'usage interne des européens -on peu prolonger cette liste presque à l'infini. 14 *Ibid.*, p. 197.

15 SEGATO Rita, « Los cauces profundos de la raza latinoamericana : una relectura del mestizaje », dans *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*, Prometeo libros, Buenos Aires, 2018, pp. 211-245.

l'esclavagisation africaine, la superposition des *patriarcats de haute et basse intensité* (Segato, Paredes), entre autres. Des événements et processus historiques qui, de manière consciente ou inconsciente, marquent encore leur construction identitaire¹⁶ au XXI^e siècle et que nous essayerons d'analyser dans la première partie.

Abya Yala et Amérique ladina

Tout au long des XIX^e et XX^e siècle, en réponse aux discours eurocentrés universalistes et impérialistes, plusieurs penseur.se.s latino-américain.e.s et caribéen.ne.s issu.e.s de périodes et de pays différents, ont élaboré des cadres théoriques importants visant à la récupération de l'histoire précoloniale et des racines indigènes et/africaines. Il s'agissait de remettre en question la validité des termes comme « conquête », « découverte », « Nouveau Monde », ainsi qu'« Amérique latine », dénominations qui ont toutes traduit une perspective partielle de l'histoire de la colonisation, celle conçue par les subjectivités des conquérants européens. Est-il exact, par exemple, de parler de « Nouveau Monde » quand de grandes civilisations indigènes, mayas, aztèques, incas, pour ne citer que les plus importantes, régnaient sur ces territoires depuis des millénaires ? Certes, aux yeux des colons, l'arrivage sur ces terres signifiait la découverte et la conquête, alors que pour les populations natives il était question d'invasion et de destruction. De même, peut-on encore parler d'une Amérique « latine », sans tenir compte de l'importance de la « présence-histoire »¹⁷ des cultures indigènes et africaines, parfois prédominantes dans certaines régions du continent ? Depuis longtemps, des tentatives conceptuelles visant la récupération identitaire native et/ou africaine et la décolonisation de leurs sociétés ont progressivement vu le jour.

Pour donner quelques exemples, dès 1891 face à la persistance du colonialisme espagnol, notamment dans la Caraïbe, et à l'impérialisme étasunien croissant qui venait menacer le continent latino-américain, le penseur cubain José Martí tentera de se réapproprier le terme *América*, utilisé pour nommer les États-Unis, en parlant de *Nuestra América*¹⁸. Dans

16 FEDERICI Silvia, *Le capitalisme patriarcal*, La Fabrique, Paris, 2019, 192 p.

17 LAVOU Victorien, *Du « migrant nu » au citoyen différencié. Présence-histoire des Noirs en Amérique latine. Discours et représentations*, Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan, 2003, 302 p. « L'histoire-présence est le parcours et l'inscription des noirs africains, esclaves et descendants dans les Amériques. Cette présence est à la fois porteuse d'une double histoire. Celle de l'histoire tragique de la Traite et de l'esclavage dont les descendants des Noirs portent encore les stigmates aujourd'hui. Celle de la contribution non reconnue des Noirs dans l'édification des Amériques. »

18 MARTÍ José, *Nuestra América*, Revista ilustrada, New York, 1891.

cet essai politique, Martí place certes au centre de son analyse la récupération de l'identité indigène, mais comme l'analyse Victorien Lavou la « présence-histoire » africaine, pourtant majoritaire à Cuba, et dans la Caraïbe en général, est paradoxalement peu visible dans *Nuestra América*¹⁹. En faisant un saut temporel, au Brésil, dans les années 1980, c'est la sociologue et féministe Lélia Gonzalez qui construira avec audace la catégorie politique et culturelle de *América ladina* et ses dérivés tels que *ladinoamefricano.a* (ladino-américain.e), *améfrican.a.o* (américain.e) et *Amefricanidad* (Améfricanité). En créant ce néologisme, unissant les termes « amérindien » et « Afrique », *América*, (*Améfrrique*), Gonzalez met en question le lien de la population brésilienne, et par extension latino-américaine, avec l'Europe et la latinité. Cette *América*, nous dit-elle, plus que Latine, est davantage *Ladine*, dans son sens premier d'« astucieuse », de « rusée ». En dépit du blanchiment, de l'eurocentrisme et du « racisme par dénégarion », les éléments culturels noirs et indigènes, explique-t-elle, ont tout de même persisté à travers les siècles et tendent actuellement à être prépondérants sur le continent *améfricano*²⁰. Enfin, *Abya Yala* est peut-être le terme le plus utilisé aujourd'hui non seulement par les nations natives des Amériques, mais aussi en sociologie et dans certaines sphères militantes politiques décoloniales. *Abya Yala*, signifie « terre en pleine maturité ». Avant la découverte-invasion de leur terre, c'était l'appellation de la totalité du continent américain (nord et sud) utilisée par la population native *Kuna* de la région du Darién située entre le Panama et la Colombie. Enfin, tout comme *Abya Yala* et *América*, *Alkebu-lan* est l'appellation sans doute d'origine arabe pour désigner le continent africain. Elle est souvent utilisée dans le discours panafricaniste qui juge le terme *Afrique* comme une construction épistémique eurocentrée. Dans ce travail de recherche, nous alternerons entre ces termes et les termes officiels d'Amérique latine et d'Afrique.

Le double malheur généalogique

Le malheur généalogique, concept conçu par Michel Certeau et rethéorisé par l'historien Victorien Lavou Zoungbo, est une résultante de l'histoire qui enfonce ses racines dans la Traite transatlantique et se perpétue encore aujourd'hui dans le système-monde

19 LAVOU Victorien, « Le métissage paradoxal dans Nuestra América de José Martí », dans *Les Blancs de l'Histoire, Afrodescendance : parcours de représentation et constructions hégémoniques*, Perpignan, Presse Universitaire de Perpignan, 2003, pp.141-150.

20 GONZALEZ Lélia, « A categoria político-cultural de Amefricanidade », dans *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, 1988, pp. 62-82.

patriarcal colonialiste, il concerne notamment les individu.e.s afro-descendant.e.s des sociétés postcoloniales des Amériques, mais il pourrait s'élargir à l'ensemble de la diaspora africaine du Sud et du Nord. Le malheur généalogique, signifie la « perte d'origine que marqueraient les descendant.e.s des ex-esclavisé.e.s dans les diasporas américaines et caribéennes, du sceau indélébile d'étranges étrangers », accompagnée de l'invisibilisation des populations noires en tant qu'acteurs, actrices, bâtisseurs et bâtisseuses fondamentaux des nations latino-américaines.

« Le malheur généalogique qui est un texte complexe au fond (re) pose fondamentalement la question de la co-appartenance des noir.e.s aux Amériques/Caraïbes, celle des représentations d'un Soi imaginé, fut-il local, régional, national ou transnational qui diffère incessamment la reconnaissance véritable de cette co-appartenance. Le malheur généalogique (re)pose par ailleurs sur une double question. D'une part celle du refus généralisé et persistant de la reconnaissance des Noir.e.s comme les bâtisseuses et bâtisseurs, aussi légitimes que d'autres, des Amériques/Caraïbe, et d'autre part, la question de la co-participation dynamique de Noir.e.s aux formations culturelles et imaginaires des régions du monde qui nous intéressent particulièrement. »²¹

Dans cette étude, en ce qui concerne les femmes afro-descendantes des Amériques, et en particulier les femmes afro-colombiennes, nous parlerons du *double malheur généalogique*. Il s'inscrit principalement dans deux épisodes historiques distincts de colonisation, qui n'ont cessé de dialoguer, de se rétro-alimenter voire de fusionner. Le *premier malheur généalogique* s'enracine premièrement dans la très ancienne conquête du corps féminin motivée par la division sexuelle des êtres humains. En effet, l'assignation au sexe-genre féminin et par conséquent à une position sociale minorisée et subordonnée est aussi le résultat d'un très long processus historique de domination masculine et de colonisation endogène des femmes par les hommes. À des degrés différents, ce premier malheur généalogique s'est développé en Europe, en Abya Yala et en Afrique. Selon plusieurs historiens et sociologues, comme Gerda Lerner, Joseph Miller et Rita Segato, entre autres, mais aussi selon le féminisme décolonial, la domination des femmes, aurait surgi à un moment antérieur aux différentes expériences d'esclavage connues dans l'histoire de l'humanité, devenant le premier laboratoire humain qui aurait rendu possible l'invention de l'esclavagisation. Au cours des six derniers siècles, au sein de l'espace occidentalisé, c'est bien l'ensemble très hétérogène du collectif féminin occidentalisé qui a subi, à des niveaux et sous des formes variables, *le malheur généalogique sexuel*, que signifie « être construite en tant que femme ». Le *deuxième malheur généalogique* est celui décrit par Victorien Lavou plus haut. Il naît de la colonisation raciale d'Abya Yala et

21 LAVOU Victorien, *Les blancs de l'Histoire*, Op.cit. p. 82.

de l'implantation de l'esclavagisation à partir de 1492 menant à l'asservissement et la déshumanisation de millions d'africain.e.s. L'esclavagisation alimentée par l'intensive et monstrueuse Traite transocéanique sera légitimée par l'institution esclavagiste occidentale, incarnée par l'homme blanc conquérant. Ce dernier dominera les terres et les populations colonisées grâce à une complexe hiérarchisation principalement raciale où le genre jouera aussi un rôle déterminant. Ainsi, à partir du XVIe siècle, ces deux malheurs généalogiques fusionnent avec puissance. Dans cette fusion, les femmes afro-descendantes deviendront les individus les plus exposées aux violences symboliques et physiques résultant d'un ordre social simultanément raciste et sexiste envers elles. Comme nous le verrons pour le cas de Medellín, sous des formes et à des degrés différents, ces violences issues du double malheur généalogique ont été déployées non seulement par les hommes et les femmes blanc.he.s-métis.se.s, les plus représentatifs de la société coloniale et postcoloniale en général, mais également par les hommes et les femmes de la communauté afro-diasporique, également régie par un *patriarcat noir colonial*²².

Un cadre d'analyse afro-diasporique

Le terme de diaspora désigne la dispersion d'un peuple ou d'une communauté à travers le monde à la suite des persécutions historiques, comme ce fut le cas de la diaspora juive depuis l'antiquité, ou des populations africaines massivement esclavagisées dans le cadre de la Traite transatlantique à partir du XVIe siècle. Pour rendre compte de cette caractéristique diasporique propre à l'ensemble des populations afro-descendantes, en particulier des Amériques, Paul Gilroy désigne le monde de *l'Atlantique noir* comme un espace interculturel et transnational où s'est constituée l'expérience des femmes et des hommes afro-descendant.e.s d'Occident²³. Loin des frontières de l'État-nation, l'Atlantique noir a pris forme durant l'histoire de l'esclavagisation impliquant l'implantation des politiques de la violence qui frapperont physiquement, psychologiquement et matériellement des centaines de milliers de vies noires diminuées par l'expérience de la déportation, du racisme et du sexisme. Cet espace afro-diasporique de l'Atlantique noir est aussi un lieu de circulation stéréophonique, linguistique,

22 LOZANO Betty Ruth, *Tejiendo con retazos de memorias insurgencias epistémicas de mujeres negras/afrocolombianas. Aportes a un feminismo negro decolonial*, Thèse de doctorat, Université Andine Simón Bolívar, Equateur, 2016, 269 p. La sociologue colombienne Betty Ruth Lozano emploie cette expression pour désigner la transformation d'un *patriarcat noir originel* propre aux sociétés précoloniales en un *patriarcat noir colonial* moderne dans les Amériques et notamment en Colombie.

23 GILROY Paul, *L'atlantique noir. Modernité et double conscience*, Édition Amsterdam, Paris, 2017, p. 33.

artistique et philosophique où se forge ce que Gilroy appelle « une contre-culture de la Modernité ». Du Mexique à l'Argentine, en passant par la Caraïbe, les populations noires ont été historiquement présentes sur l'ensemble des pays latino-américains conformant aujourd'hui environ 30 % à savoir 150 millions du total des habitants du continent. À partir des années 1990, le tournant multiculturel soutenu sur le plan international par de multiples événements comme la *Conférence mondiale de Durban* en 2001, ou la déclaration par l'ONU de la *Décennie internationale des personnes d'ascendance africaine* (2015-2024), permettront une progressive visibilité et une organisation politique des femmes et des hommes de la diaspora africaine notamment en Colombie et au Brésil, comme déjà mentionné, mais aussi en Équateur, au Venezuela, au Panama, à Cuba au Costa Rica, au Honduras, en Bolivie, au Pérou, en Argentine et en Uruguay, entre autres²⁴. Après les États-Unis et le Brésil, la Colombie est le pays où vit la diaspora noire la plus importante des Amériques.

En ce sens, en dépit des différents contextes géopolitiques et culturels, le développement des femmes noires dans l'espace occidentalisé, s'est aussi vu articulé autour d'expériences de vie commune. Dans leur double appartenance au collectif féminin et à la diaspora noire esclavagisée, que ce soit en Amérique latine, aux États-Unis, en Europe, dans les Antilles françaises et anglaises ou dans les îles Mascareignes, les femmes africaines et leurs descendantes, ont subi des oppressions similaires pendant la période coloniale et postcoloniale. De même, la mise en place de stratégies de résistance et d'*empowerment* individuel et collectif a aussi répondu à des schémas similaires. Le cadre d'analyse diasporique, pour reprendre les mots de Patricia Hill Collins, est extrêmement important, car bien qu'il sous-entende que les femmes afro-descendantes se sont vues dispersées dans les sociétés caribéennes, latino-américaines, étatsuniennes et européennes, les enjeux auxquels elles ont été confrontées dans le passé et le présent peuvent se ressembler²⁵. Dans ce travail de recherche, la complexe évolution historique et sociopolitique des femmes afro-descendantes de la Medellín coloniale et contemporaine a été abordée et enrichie à partir d'une approche historique afro-diasporique.

24 AGUDELO Carlos, « Paradojas de la inclusión de los afrodescendientes y el giro multicultural en América Latina », dans *Cuadernos Inter.c.a.mbio sobre Centroamérica y el Caribe*, Universidad de Costa Rica, 2019.

25 HILL COLLINS Patricia, voir « Des différences partagées », dans *La pensée féministe noire*, *Op.cit.* p. 491.

État de l'art

En général, les thèses ou mémoires multidisciplinaires sur les femmes de descendance africaine contemporaine en Colombie sont peu nombreux. Ils sont encore moins nombreux quand il s'agit des femmes noires *medellinenses*. Nous pouvons citer, par exemple, la thèse de doctorat *Tejiendo con retazos de memorias insurgencias epistémicas de mujeres negras/afro-colombianas*²⁶ dans laquelle la sociologue afro-colombienne, Betty Ruth Lozano étudie les existences subjectives des femmes du Pacifique ainsi que leurs modes de savoir, de faire et de penser. À partir d'un cadre théorique décolonial, féministe et intersectionnel, elle parle des *femmesnoires (mujeresnegras)*, tout attaché, pour rendre compte que lorsqu'on traite des identités des femmes afro-descendantes, on ne peut pas délier l'appartenance genrée et ethno-raciale à partir de laquelle elles ont été construites au sein de la société colombienne. En ce sens, je rejoins moi-même cette idée, lorsque je parle du *double malheur historique* des femmes noires habitantes de Medellín, dont leurs trajectoires existentielles, marquées par les oppressions sexualisantes et racialisantes, jettent leurs racines dans l'histoire patriarcale occidentales, d'une part, et dans l'histoire de la Traite transatlantique, de l'autre. À partir aussi d'une approche ethnique et de genre, Charo Mina Rojas propose deux travaux de recherches *Me quitó el camino* et *Combatiendo a las mujeres Negras como si fueran un enemigo bélico*²⁷, abordant l'impact du conflit armé sur les femmes afro-descendantes issues des zones rurales noires du pays : nord du Cauca, Tumaco, Buenaventura, Atlántico, Bolívar et Guajira. Dans ces deux travaux, Mina Rojas explique que les femmes afro-colombiennes sont des victimes disproportionnées (*víctimas desproporcionadas*) du conflit armé tout en étant des sujettes porteuses du *Buen vivir*, un savoir ancestral puissant d'origine africaine, qui propose un nouveau projet civilisationnel anti-patriarcal, anti-colonial et anti-capitaliste. Tout au long de ma thèse, je dialogue avec ces deux penseuses et activistes afro-colombiennes, en reprenant les concepts du *Patriarcat noir colonial*, en explorant le phénomène de la violence de genre, en

26 LOZANO Betty Ruth, *Tejiendo con retazos de memorias insurgencias epistémicas de mujeres negras/afrocolombianas. Aportes a un feminismo negro decolonial*, Thèse de doctorat, Université Andine Simón Bolívar, Equateur, 2016, 269 p

27 MINA ROJAS Charo, « *Me quitó el camino* » : *análisis cualitativo del impacto del conflicto armado en las mujeres negras afrodescendientes, desde un enfoque étnico y de género en perspectiva étnica*, mémoire de master, Manizales, Colombie, 2020, 135 p.

- MINA ROJAS Charo, *Combatiendo a las mujeres Negras como si fueran un enemigo bélico. La violencia de género en mujeres negras del norte del Cauca, Tumaco, Buenaventura, Atlántico, Bolívar y Guajira*, Rapport réalisé dans le cadre du projet « *Iniciativas comunitarias afrocolombianas para la paz sostenible e inclusive en Colombia* », 2019, 31 p.

particulier les *féminicides*, en essayant aussi d'approfondir la philosophie *Ubuntu* du *Buen Vivir* ou *Vivir sabroso*, sujet qui est au centre du tout dernier sous-chapitre de la thèse.

El color del espejo : narrativas de vida de mujeres negras en Bogotá écrit par Natalia Santiesteban et *Mujeres pobres y negras : triple discriminación* écrite par Lorena Álvarez Ossa²⁸, sont deux investigations consacrées aux femmes afro-colombiennes du contexte urbain propre à Bogotá et à Medellín. Le premier ouvrage décrit les processus de construction identitaire ethnico- raciale et de genre de quatre femmes noires, Orika, Flor de Ipanema, La Cigarra et Martina, auxquels s'ajoute le récit de vie de l'autrice et chercheuse Natalia Santiesteban. Les trajectoires individuelles dans leur enfance, jeunesse, relations amoureuses, vie professionnelle, ainsi que les dynamiques d'auto-reconnaissance, peuvent se ressembler à certains égards avec les témoignages des femmes noires habitantes de Medellín que j'ai recueilli durant mon travail de terrain. Enfin, en ce qui concerne Medellín, la thèse de doctorat de Lorena Álvarez Ossa, intitulée *Mujeres pobres y negras : triple discriminación*, est une analyse qui rend compte de la pauvreté structurelle, ainsi que de la marginalisation et de l'exclusion sociale et économique des femmes noires de Medellín, issues principalement des populations déplacées du Pacifique et du Urabá *antioqueño*. Álvarez aborde aussi les actions affirmatives mises en place par la gouvernance de Medellín pour améliorer l'accès au marché du travail des femmes afro-descendantes. Nous y avons trouvé des chiffres et des statistiques concrets sur les indices de pauvreté, d'éducation, d'accès au travail légal et illégal, de santé publique qui ont enrichi substantiellement notre travail de recherche.

Mis à part les travaux académiques, des rapports réalisés dans un cadre institutionnel et/ou associatif ont aussi contribué à notre étude : comme *Condiciones de vida de la población negra, afrocolombiana, palenquera y raizal de Medellín*²⁹, publié en 2011 par la Mairie de Medellín et l'association *Convivamos*. Une partie conséquente de ce rapport aborde les questions raciales et de genre référentes aux femmes afro-descendantes de la ville. Nous avons

28 Natalia Santiesteban Mosquera, *El color del espejo, narrativas de mujeres negras en Bogotá*, Editorial Universidad Icesi y Centro de Estudios Afrodiaspóricos, 2017, p. 226, <https://doi.org/10.18046/EUI/expl.11.2017>
-ÁLVAREZ OSSA Lorena, *Mujeres, pobres y negras, triple discriminación : una mirada a las acciones afirmativas para el acceso al mercado laboral en condiciones de trabajo decente en Medellín (2001-2011)*, Ediciones Escuela nacional sindical, Medellín, 2015, 203 p.

29 Rapport de la Mairie de Medellín-Convivamos, « Condiciones de vida de la población negra, afrocolombiana, palenquera y raizal de Medellín », 2010-2011, 243 p.

Plenquero.a est le gentilé pour désigner les habitant.e.s de San Basilio de Palenque, la plus ancienne communauté marronnes de la Colombie établie au XVI^e siècle près de Carthagène des Indes. Raizal fait référence aux femmes et aux hommes qui habitent les îles de la Caraïbe colombienne : San Andrés et Providencia.

été particulièrement surpris que depuis 2011, la mairie de Medellín n'ait pas actualisé les données de ce rapport. Sont aussi à citer le rapport *Diagnóstico condiciones de trabajo decente de las trabajadoras domésticas afrocolombianas en la ciudad de Medellín* effectué en commun par la Corporation Carabantú et la Escuela Nacional Sindical, ainsi que le rapport *Empoderamiento y participación política de las mujeres Negras, Afrodescendientes y Palenqueras en Colombia* soutenu par Oxfam, AECID et le Réseau des femmes afrocolombiennes *Kambiri*³⁰. Dans le cadre plus large de *La décennie internationale des personnes d'ascendance africaine*, les rapports ou travaux collectifs internationaux ont proliféré et ont bénéficié d'une plus grande visibilité. Dans cette longue liste, nous pouvons citer *Afrodescendencias. Voces en resistencia* et *Afrodescendencias y contra hegemonías desafiando al decenio*, publiés par la CLACSO entre 2018 et 2019, ainsi que *Mujeres afrodescendientes en América Latina y el Caribe, Deudas de igualdad* réalisé par la CEPAL en 2018³¹.

Cadre théorique

La pensée postcoloniale et décoloniale

Les différents mouvements de penseurs postcoloniaux ou décoloniaux issus des populations vaincues ont fait de précieux et innombrables apports à la réflexion autour de l'expérience du racisme, du colonialisme ou de la colonialité du pouvoir. Est à citer en premier lieu, la *Négritude* élaborée par Aimé Césaire, héritée d'une certaine manière par des penseurs martiniquais postérieurs tels que, Frantz Fanon et Édouard Glissant. De ce premier groupe de penseurs antillais, nous retenons les lectures du *Discours sur le colonialisme, Peau noire masques blancs, Les damnés de la terre, Le discours antillais et Traité du tout Monde*³². Bien

30 MORALES María Edith, MUÑOZ Sandra, *Diagnóstico condiciones de trabajo decente de las trabajadoras domésticas afrocolombianas en la ciudad de Medellín*, Corporación Escuela Nacional Sindical – ENS Corporación Afrocolombiana de Desarrollo Social y Cultural – CARABANTÚ, Medellín, 139 p.

- DE LA TORRE Jenny, SEPÚLVEDA Candelaria, MARIN Claudia, BERARDINELLI Narda, *Empoderamiento y participación política de las mujeres Negras, Afrodescendientes y Palenqueras en Colombia*, Oxfam, AECID et Red Kambiri, 2013, 272 p.

31 CAMPOALEGRE Rosa, *Afrodescendencias voces en resistencia, Voces silenciadas*, Colección antologías del pensamiento social latinoamericano y caribeño, Buenos Aires 2018, p 321.

-CAMPOALEGRE, Rosa, LOANGO Anny, *Afrodescendencias y contra hegemonías desafiando al decenio*, CLACSO, Buenos Aires, 2019, 419 p.

-*Mujeres afrodescendientes en América latina y el Caribe*, CEPAL, 2018, 98 p.

32 CÉSAIRE Aimé, *Discours sur le colonialisme*, Présence africaine, Paris, 2000, 58 p.

-FANON Frantz, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Points, 2015, 240 p.

- FANON Frantz, *Le damnés de la terres*, Paris, La découverte, 2004, 311 p.

que la colonisation soit un fait politique et historique qui s'est développé durant l'époque coloniale, le colonialisme est quant à lui un phénomène socio-politique, résultant de la colonisation, qui a continué à régir les sociétés dites post-coloniales. Le colonialisme est une doctrine politique qui préconise ou cherche à justifier l'exploitation d'une colonie, d'un territoire ou d'un état par un état étranger. La souveraineté que le pays (ex)colonisateur exerce sur sa (ex)colonie se traduit par une domination politique, culturelle, militaire et une exploitation économique au détriment des populations locales. Les penseurs et penseuses dits post-coloniaux vont en ce sens dénoncer la permanence du colonialisme au-delà des indépendances des pays du Sud anciennement colonisés par les pays du Nord.

La pensée forgée au sein du groupe latino-américain colonialité/modernité représentée par les penseurs Anibal Quijano, Enrique Dussel, Nelson Maldonado Torres et Ramón Grosfoguel, entre autres, a constitué un pilier conceptuel important dans l'élaboration de notre thèse avec des écrits comme *Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América latina*, *Philosophie de la libération*, *Colonialidad del saber : eurocentrismo y ciencias sociales*, *La descolonización y el giro descolonial*, *Racismo/sexismo epistémico, universidades y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI*³³. La colonialité du pouvoir fait référence à un régime ou à un ordre de pouvoir qui émerge à l'époque moderne avec la colonisation et l'avènement du capitalisme. Celui-ci ne s'achève pas avec les processus de décolonisation, bien au contraire il continue d'organiser les rapports sociaux de pouvoir actuel dans le système monde. Les penseurs du Tournant décolonial (Giro descolonial) latino-américain mettent en lumière la manière dont le capitalisme a eu besoin de la racialisation du travail pour fonctionner et s'implanter. L'idée de « race »³⁴, explique la figure emblématique du Tournant décolonial,

-GLISSANT Édouard, *Traité du Tout-Monde*, Paris, Gallimard, 1997, 268 p.

- GLISSANT Édouard, *Le discours antillais*, Gallimard, Paris, 1997, 839 p.

33 QUIJANO Anibal, « Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina », dans *Crítica Cultural en Latinoamérica : Paradigmas globales y enunciaciones locales*, University Of Michigan, vol 24, 1999, pp. 137-148.

-DUSSEL Enrique, *Filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá, 1996 (1ère éd 1977), 225 p.

- LANDER Edgardo, *Colonialidad del saber : eurocentrismo y ciencias sociales perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires, 2000, 245 p.

- MALDONADO TORRES Nelson, « La descolonización y el giro descolonial », dans *Tábula Rasa*, Bogotá, N°9, 2008, pp. 61-72.

- GROSGOUEL Ramón, « Racismo/sexismo epistémico, universidades y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI », dans *Tábula Rasa*, N° 19, Bogotá, 2013, pp. 31-58.

34 À cause du caractère polémique qu'enferme le mot *race*, notamment en France où il est de l'ordre du tabou, nous mettrons ce mot entre guillemets. En effet, si la « race biologique » est une véritable « fiction coloniale » (Segato), « une construction sociale » (Cunin), sa plus grande conséquence, le racisme, est un phénomène social bien réel et palpable dans l'ensemble des sociétés humaines. Ce sujet sera largement développé dans les sous chapitres *Race et racisme, entre fiction et réalité* et *Blanchiment névrosé*.

Anibal Quijano, est très sûrement « le plus efficace instrument de domination sociale inventé dans les derniers 500 ans, produit tout au début de la formation de l'Amérique et du capitalisme entre le XV et le XVI^e siècle et imposée dans les siècles suivants sur l'ensemble de la population mondiale »³⁵. Il est important de noter que la colonialité du pouvoir a ouvert un vaste champ de recherche sur les rapports de pouvoir dans la Modernité occidentale. Ont ainsi émergé d'autres notions plus spécifiques, telles que la *colonialité du savoir*, qui met en lumière l'importance de déconstruire une épistémologie eurocentrée, imposée dans une grande partie des sociétés, aboutissant à l'effacement d'autres savoirs non-occidentaux qu'il est nécessaire de récupérer³⁶. La *colonialité de l'être*, élaborée par Nelson Maldonado Torres, propose une réflexion ontologique sur l'impact et l'influence de la colonisation sur les subjectivités des êtres qui ont dominé et ceux qui ont été colonisés.e.s³⁷. Enfin, développée par la philosophe argentine, María Lugones, *la colonialité du genre*, réfléchit aux questions des rapports de sexe-genre imbriqués à la « race », venant enrichir la pensée décoloniale depuis une posture féministe³⁸. La colonialité du genre est l'expérience historique des femmes colonisées qui se base simultanément sur leur appartenance à un groupe racialisé et sexualisé. Mais également à leur double assujettissement : celui des colonisateurs et celui des hommes colonisés³⁹. Nous y reviendrons dans les prochains chapitres.

Nous abordons aussi le courant du *Panafricanisme* en nous inspirant de la pensée de W.E.B Dubois cristallisée dans son livre *Les âmes du peuple noir*, dont le concept de *la double conscience* aura une place centrale dans le chapitre lié à l'enfance⁴⁰. La pensée critique de Stuart Hall réunie dans *Identités et cultures. Politiques des Cultural Studies* traverse également plusieurs chapitres de ce travail de recherche consacrés à la construction identitaire des afro-colombiens et surtout au langage comme médium essentiel de décodification et de résignification⁴¹. De même, les travaux menés dans le cadre du *Groupe de Recherche sur les noir.e.s d'Amérique latine* (GRENAL), ont été des référents fondamentaux dans notre

35 SEGATO Rita, « Anibal Quijano y la perspectiva de la colonialidad del poder », dans *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos, Op.cit.* p. 53.

36 LANDER Edgardo, *La colonialidad del saber : eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Clacso, Buenos Aires, 2000 (1^{ère} ed : 1993), p. 152.

37 MALDONADO TORRES Nelsón, « Sobre la colonialidad de ser : contribuciones al desarrollo de un concepto », dans *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2007, pp. 127-167.

38 LUGONES María, « colonialidad y género », dans *Revue Tábula Rasa* N° 9, Bogotá, 2008, pp.73-101.

39 VERGÈS Françoise, *Un féminisme décolonial*, La Fabrique, Paris, 2019, p. 45.

40 DU BOIS, W.E.B, *Les âmes du peuple noir*, Paris, La découverte, 2007, 350 p.

41 HALL Stuart, *Identités et cultures. Politiques des Cultural Studies*, Paris, Éditions Amsterdam, 2007, 411 p.

réflexion. Depuis 1997, à partir d'un cadre théorique basé sur les études culturelles, les études subalternes et les études post-coloniales, entre autres, le GRENAL analyse les représentations hégémoniques des afro-descendant.e.s dans les récits pédagogiques nationaux des Amériques et des Caraïbes à travers la littérature, les manuels scolaires et les discours ontologiques sur les identités nationales imaginées, entre autres. Au sein du GRENAL sont à citer les ouvrages de l'historien Victorien Lavou, comme *Du « Migrant Nu » au citoyen différé*, *Les blancs de l'Histoire* et *Imaginaire racial et projections identitaires* co-dirigé avec l'historienne Marlène Marty, ou encore la thèse doctorale de Yeison Meneses intitulée *El río sigue siendo el río* et quelques de ses articles⁴². Le colonialisme, le conquérant sauvage, la colonialité du pouvoir, l'aliénation, l'expérience du gouffre, la double conscience, le malheur généalogique, el *desobligamiento* forcé, l'extériorité, la créolisation entre autres, sont des concepts qui ont une place fondamentale dans notre analyse.

Cependant, en dépit de quelques exceptions, « le noir », « les noirs », « el negro », « los negros », sont restés pendant longtemps les catégories dominantes dans la pensée postcoloniale et décoloniale, dans lesquelles l'expérience de la subalternisation s'est principalement concentrée sur le problème racial vécu par l'homme noir. Cette nomination universelle basée sur la prédominance du masculin sur le féminin, s'articulant sans aucun doute à un ordre patriarcal régnant, s'est traduit par un désintérêt manifeste vis-à-vis de l'expérience différenciée des femmes, traversée à la fois par la racialisation et genrisation, durant l'époque coloniale et postcoloniale. Ainsi, les premières perspectives épistémiques des mouvements postcoloniaux et décoloniaux, dirigés en général par des hommes noirs, natifs ou métis, ont conservé cette posture androcentriste envers les femmes de leur propre communauté. Comme l'explique Ochy Curiel, au sujet d'Aimé Césaire et de Frantz Fanon :

« En tant qu'intellectuels noirs, ils ont défié l'eurocentrisme de la pensée et des analyses politiques, nous laissant aujourd'hui un héritage important pour la compréhension de la réalité et pour l'action politique, qui a beaucoup apporté à l'Amérique latine et aux Caraïbes. Malgré ces apports majeurs, Fanon comme Césaire n'ont pas abordé les

42 LAVOU Victorien, *Du « migrant nu » au citoyen différé, Présence-histoire des Noirs en Amérique latine. Discours et représentations*, Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan, 2003, 302 p.

- LAVOU Victorien, *Les blancs de l'Histoire, Afrodescendance : parcours de représentation et constructions hégémoniques*, Perpignan, Presse Universitaire de Perpignan, 2003, 262 p.

-LAVOU Victorien, MARTY Marlène, *Imaginaire racial et projections identitaires*, Perpignan, Presse Universitaire de Perpignan, Perpignan, 2009, 445 p.

-MENESES COPETE Yeison, *El río sigue siendo el río. Enfance et résiliences intersectionnelles : des/obligamiento dans le département du Chocó-Colombie 1991-2020*, Thèse de doctorat, sous la direction de Victorien Lavou, Université de Perpignan, 2020, 795 p.

questions de sexe-genre et de sexualité. On remarque un biais androcentrique et hétérocentrique dans leurs œuvres, comme c'est le cas chez beaucoup d'auteurs latino-américains qui abordent ces sujets. S'ils isolent la race comme critère de classification des populations qui détermine des positions dans la division internationale du travail et dans des rôles sociaux au sein du capitalisme global, ils ne font qu'effleurer leur relation avec le sexe et la sexualité et ne font pas référence aux apports de nombreuses féministes dans la création de cette pensée.»⁴³

Si la question intersectionnelle des femmes racisées était négligée dans la pensée postcoloniale reposant sur l'autorité des hommes, un schéma similaire se reproduisait envers les femmes intellectuelles et intellectuelles au sein des mouvements noirs. En rejoignant Curiel, pour le mouvement de la *Négritude*, Mara Viveros cite les sœurs Paulette et Jeanne Nardal, ainsi que la femme d'Aimé Césaire, Suzanne Roussi Césaire, des femmes intellectuelles et militantes convaincues de l'identité antillaise. À leur manière, toutes trois ont œuvré dans la diffusion de la *Négritude* à travers de brillants articles, dans l'organisation de leur salon au 7 rue Hebert à Clamart ou en tant qu'intermédiaires dans les échanges entre les mouvements intellectuels afro-diasporiques, par exemple avec les intellectuels afro-nord-américains de *La Renaissance de Harlem*⁴⁴. Ou tout simplement, à partir de leur rôle d'épouse, en influençant et en soutenant la pensée des hommes, mais aussi leurs maris et compagnons, comme ce fut le cas de Suzanne Roussi et d'Aimé Césaire⁴⁵.

Dans le contexte latino-américain, au sein du Tournant décolonial (Giro descolonial), dans son article *Colonialidad y género*, déjà cité ci-dessus, María Lugones fait une critique constructive à la pensée décoloniale de Anibal Quijano qui, selon elle, depuis une perspective masculine, a privilégié le sujet de la « race » et ne s'est pas assez intéressé à l'expérience intersectionnelle du genre vécue par les femmes noires, les femmes natives et les femmes de

43 CURIEL Ochy, « Critique postcoloniale et pratiques politiques du féminisme antiraciste », dans *Revue Mouvements*, N° 5, La Découverte, Paris, 2007, pp. 119-129.

44 BERTIN-ELISABETH Cécile, « Les Nardal : Textes, co-textes, contextes », dans *Flamme, Mondes noirs : hommage à Paulette Nardal* (N°1), 2021, Université de Limoges, <https://www.unilim.fr/flamme/89> (2/02/2024). Plusieurs articles de Jane et Paulette Nardal ont été publiés dans les revues : *La dépêche africaine*, *La revue du Monde Noir*, *La femme dans la cité*, « Les actualités coloniales » du *Quotidien Le soir*. Parmi les écrits nardaliens, on peut citer notamment « Pantins exotiques » et « L'internationalisme noir » écrits par Jane Nardal dans *La Dépêche africaine* en 1928 et « L'éveil de la conscience de race » écrit par Paulette Nardal dans *La revue du Monde Noir* en 1932. Paulette Nardal est la première femme noire à s'inscrire à l'université Sorbonne où elle étudia l'anglais. C'est justement grâce à ces capacités linguistiques qu'elle donna une dimension bilingue français/anglais à *La Revue du Monde Noir/ The review of the Black World*, qu'elle co-fonda avec l'écrivain haïtien Léo Sajou, facilitant les échanges socio-culturels entre les intellectuels anglophones et francophones de la diaspora africaine en Occident.

45 VIVEROS Mara, « Discurso sobre o Colonialismo de Aimé Césaire : uma chave de leitura feminista latino-americana descolonial », dans *Equatorial – Revista Do Programa De Pós-Graduação Em Antropologia Social*, 2021, pp. 1-16

couleur. Quijano, soutient Lugones, ne tient pas vraiment compte du genre comme catégorie culturelle de subordination d'une part, et de la convergence qui s'opère entre « race » et genre dans les oppressions intersectionnelles que subissent les femmes racisées, de l'autre :

«Debemos entender los cambios en la estructura social de las sociedades precolombinas que fueron impuestos por los procesos constitutivos del capitalismo eurocentrado colonial/moderno. Esos cambios se introdujeron a través de procesos heterogéneos, discontinuos, lentos, totalmente permeados por la colonialidad del poder, que violentamente inferiorizaron a las mujeres colonizadas. Es importante entender hasta qué punto la imposición de este sistema de género fue tanto constitutiva de la colonialidad del poder como la colonialidad del poder fue constitutiva de este sistema de género. La relación entre ellos sigue una lógica de constitución mutua.»⁴⁶

Comme nous le verrons dans la deuxième partie, l'occultation de la femme afro-colombiennes en tant que sujette historique, au même titre que les hommes et femmes blanc.he.s et non-blanc.he.s, a été une constante dans l'évolution de l'histoire et de la littérature du système-monde patriarcal colonial. Jusqu'à très récemment, elles ont été peu visibles dans les espaces de lutte noire, politique et/ou intellectuelle de la Colombie.

Féminisme de marronnage, *Black feminism* et le féminisme décolonial

Le XXe siècle verra émerger des groupes hétérogènes de femmes issues de diverses origines et d'horizons culturels différents qui, à partir de leurs expériences de subalternisation, seront à même de théoriser le système oppressif patriarcal et notamment la signification sociale, politique et culturelle d'appartenir au sexe-genre féminin, à un groupe racialisé et/ou à une sexualité non-normative. À partir de la moitié du XIXe siècle, vont se succéder, ce qu'on a appelé les « trois vagues » des mouvements féministes. Nous tenons à mettre des guillemets autour de cette expression puisque « la périodisation des trois vagues du féminisme a été largement remise en question, car elle tend à homogénéiser les diverses trajectoires du féminisme dans différents contextes géopolitiques en un seul récit hégémonique »⁴⁷. Par exemple, aux États-Unis, l'émergence de la troisième vague féministe est davantage identifiée avec les apports théoriques *queer* de Judith Butler qu'avec la prolifération de multiples féminismes représentés par ces *Autres* femmes, noires, chicanas, indigènes et/ou *queer*. Dans

46 LUGONES María, « colonialidad y género », *Op.cit.*, p. 92.

47 VIVEROS Mara, *Les couleurs de la masculinité*, *Op.cit.* p. 38.

leur ensemble, ces dernières avaient été exclues ou minorisées au sein du mouvement féministe hégémonique étatsunien.

Des dynamiques similaires attirent l'attention en Europe et en Amérique latine. Les mouvements féministes dominants sont généralement représentés par des femmes blanches ou blanches-métisses. Par ailleurs, malgré les apports indiscutables de nombreuses femmes issues de ce féminisme occidentalisé, il a souvent aussi été qualifié d'universaliste. D'une part, l'idéal masculin y était souvent présenté comme un exemple à suivre, prônant l'acculturation et l'assimilation des femmes au monde masculin blanc capitaliste, une des idées principales du féminisme théorisé par Simone de Beauvoir⁴⁸. D'autre part, parce qu'il a souvent été conçu et structuré exclusivement à travers l'expérience de domination masculine relative aux femmes hégémoniques, blanches, bourgeoises et hétérosexuelles. Aussi, la position colonialiste et hétérosexiste propre aux courants féministes des deux premières vagues a-t-elle été vigoureusement critiquée par les femmes afro-descendantes, natives, issues de l'immigration, ouvrières, lesbiennes, dont les problématiques inhérentes à la racialisation ou à l'homophobie, et leur condition intersectionnelle et multidimensionnelle face aux oppressions multiples et simultanées ont rarement été au cœur de la réflexion féministe hégémonique.

Cette périodisation rigide des « trois vagues » est également remise en question par Ochy Curiel, Françoise Vergès ou Betty Ruth Lozano qui situent le « féminisme de marronnage » exercé par les femmes esclavagisées durant la période coloniale, bien avant le mouvement des suffragettes aux États-Unis et en Europe. Ce *féminisme de marronnage*⁴⁹ a pourtant été oublié et occulté par les récits hégémoniques patriarcaux blancs et noirs, mais aussi par la pensée féministe eurocentrée. Ce sont les bribes de voix indignées et dissidentes retrouvées dans des documents historiques, dans la mémoire d'autres femmes, mais aussi dans l'expérience organique des femmes noires des XXe et XXIe siècle, qui jetteront les premières bases des pensées féministes noires et décoloniales. Celles-ci, seront par la suite récupérées par nombreuses intellectuelles et féministes de la diaspora africaine, faisant essentiellement partie du *Black feminism* aux États-Unis et du féminisme décolonial en Amérique latine (Davis, Hill Collins, Lord, Anzaldúa, Walsh, Espinosa, Curiel, Vergès). Comme l'explique Betty Ruth

48 Selon Marcelle Marini « aucune théoricienne n'a à la fois aussi radicalement analysé l'universel comme approprié au masculin et aussi radicalement tranché en défaveur des femmes ».

49 VERGÈS Françoise, *Un féminisme décolonial*, *Op.cit.* p. 37.

Lozano pour la Colombie : « Les femmes noires/colombiennes n'avons cessé de construire depuis l'héritage de nos ancêtres *cimarronas* et *palenqueras* un tout autre féminisme qui met en question les approches universalistes du féminisme eurocentré et andinocentré, en le transformant et en l'enrichissant »⁵⁰.

Le *féminisme décolonial* naît en Amérique latine et dans la Caraïbe dans les années 1990. Il s'agit d'un projet collectif composé d'une pluralité de mouvements féministes latino-américains et caribéens tels que le *Black feminism*, le féminisme communautaire⁵¹, le féminisme autonome et le féminisme *queer* ou lesbique⁵², entre autres.

«El feminismo descolonial es un movimiento en pleno crecimiento y maduración que se proclama revisionista de la teoría y la propuesta política del feminismo desde lo que considera su sesgo occidental, blanco y burgués. Entendemos que el feminismo descolonial aglutina las producciones de pensadoras, intelectuales, activistas feministas, lesbianas feministas, afrodescendientes, indígenas, mestizas pobres, así como algunas académicas blancas comprometidas con la tarea de recuperación histórica de un nombre propio, de una teoría y práctica feminista antirracista en *Abya Yala*.»⁵³

Il s'agit d'intellectuelles organiques qui, à partir de la décolonisation et de la dépatriarcalisation du savoir et de l'être, cherchent une rupture avec le projet patriarcal, hétérosexiste, colonialiste et capitaliste. Un des piliers théoriques du *Féminisme décolonial* est la pensée féministe noire étatsunienne, mais également le féminisme postcolonial et certains mouvements du féminisme occidental, comme par exemple le féminisme matérialiste français représenté par les intellectuelles Nicole-Claude Mathieu, Christine Delphy, Paola Tabet ou Colette Guillaumin entre autres. Il se nourrit également des philosophies postcoloniales et décoloniales,

50 LOZANO Betty Ruth, « El feminismo no puede ser uno porque las mujeres somos diversas. Aportes a un feminismo negro decolonial desde la experiencia de las mujeres negras del Pacífico colombiano » dans *Tejiendo de otro modo el Feminismo*, *Op.cit.* pp. 335-353.

51 Le féminisme communautaire est un mouvement qui est né des luttes des militantes boliviennes de l'association *Mujeres creando Comunidad* (Femme artisanes de communauté) et s'est progressivement étendu à d'autres régions d'Amérique latine, en particulier d'Amérique centrale. Ainsi, plusieurs mouvements féministes de femmes indigènes du Guatemala, de Honduras et du Mexique se revendiquent également comme faisant partie du féminisme communautaire. Le féminisme communautaire dénonce à la fois le patriarcat et le colonialisme du regard européen sur le continent américain.

52 La question de l'hétérosexisme et l'homophobie en Amérique latine sont des sujets importants du féminisme décolonial qui sont traités simultanément depuis une perspective intersectionnelle et à partir des études de genre. Les féministes décoloniales Ochy Curiel, Yuderlys Espinosa ou encore Julieta Paredes, entre autres abordent ces sujets dans leurs analyses respectifs.

Voir CURIEL Ochy, « Hacia la construcción de un feminismo descolonizado », dans *Tejiendo de otro modo el Feminismo*, *Op.cit.* pp. 325-334.

« La desobediencia de las lesbianas es la gran transformación, » dans *Tejiendo de otro modo el Feminismo*, *Op.cit.* p. 453-455.

53 ESPINOSA Yuderlys, GÓMEZ Diana, OCHOA Karina, *Tejiendo de otro modo el Feminismo*, *Op.cit.* p. 32.

principalement représentées par des hommes, telles que la Négritude et le Tournant décolonial latino-américain, cités ci-dessus. Dans ce travail de recherche, nous nous appuyons sur l'abondante littérature d'Ochy Curiel, Yuderkys Espinosa Miñoso, Betty Ruth Lozano, Karina Muñoz Ochoa et Julieta Paredes. Ces dernières apparaissent dans l'ouvrage collectif *Tejiendo de otro modo el Feminismo-epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala* qui est une tentative de regrouper la très grande diversité des féminismes dits décoloniaux latino-américains⁵⁴. Parmi la pensée féministe décoloniale latino-américaines, nous pouvons citer aussi *La guerra contra las mujeres* et *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda* de Rita Segato, l'article *Colonialidad y Género* de María Lugones sont aussi étudiés⁵⁵. Et des féministes décoloniales françaises telles que Françoise Vergès et Jules Falquet, et leurs ouvrages, *Le ventre des femmes* et *Un féminisme décolonial*, *Le sexe de la mondialisation*, *De grès ou de force, les femmes de la mondialisation* sont citées à plusieurs reprises⁵⁶.

Dans une perspective à la fois influencée par les féminismes, les épistémologies postcoloniales et décoloniales, les études de genre et la pensée intersectionnelle, le livre *Les couleurs de la masculinité* écrit par Mara Viveros, ainsi que plusieurs articles de la même auteure comme *Género, raza y nación, los réditos de la masculinidad blanca en Colombia*, *Les études de genre et les mouvements ethno-raciaux en Colombie, entre méfiances et défis*, *La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual* ont également été fondamentaux dans le cheminement de notre réflexion⁵⁷. Dans ces

54 ESPINOSA Yuderkys, GÓMEZ Diana, OCHOA Karina, *Tejiendo de otro modo el Feminismo-epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*, édition Universidad del Cauca, Popayán, 2014, 480 p.

55 SEGATO, Rita, *La guerra contra las mujeres*, Traficantes de sueños, Madrid, 2016, 200 p.

SEGATO, Rita, *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos*, Prometeo libros, Buenos Aires, 2018, 293 p.

LUGONES María, « colonialidad y género », dans *Tábula Rasa*, N° 9, Bogotá, 2008, pp. 73-101.

56 VERGÈS Françoise, *Le ventre des femmes. Capitalisme, racialisation et féminisme*, Albin Michel, Paris, 2021, 284 p.

-VERGÈS Françoise, *Un féminisme décolonial*, La Fabrique, Paris, 2019, 142 p.

-FALQUET Jules, *Dé gré ou de force, les femmes de la mondialisation*, La Dispute, Paris, 2008, 213 p.

-FALQUET Jules, HIRATA Helena, *Le sexe de la mondialisation, genre, classe, race et nouvelle division du travail*, Presses de Sciences Po, Paris, 2010, 275 p.

57 VIVEROS Mara, *Les couleurs de la masculinité*, Paris, La Découverte, 2018, 224 p.

-VIVEROS Mara « Género, raza y nación, los réditos de la masculinidad blanca en Colombia », dans *Maguaré*, Bogotá, vol° 27, 2013, pp. 71-104.

-VIVEROS Mara, « Les études de genre et les mouvements ethno-raciaux en Colombie entre méfiance et défis », dans *Regions & Cohesions*, Vol 7, New York, 2017, pp.93-108.

-VIVEROS Mara, « La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual », dans *Revista latinoamericana de estudios de familia*, Caldas, 2009, pp. 63-81.

-VIVEROS Mara, « Feminismos interseccionales para desnaturalizar las violencias », dans *Liderazgos feministas actuales y la Agenda Mundial de las Mujeres : reflexiones desde el sur global*, (coor : ALCÁZAR Campos, POZO Olga), Granada, 2022, pp. 29-59.

travaux, pour la plupart ancrés dans le contexte colombien, Viveros analyse la dimension relationnelle du genre en tant que rapport de pouvoir entre les sexes et, en particulier, entre les hommes, faisant partie d'un groupe social, certes en général privilégié, mais traversé par de nombreuses oppressions intersectionnelles ethnico- raciales, sexuelles, classistes, etc. Enfin, les textes *Défaire le genre*, *Trouble dans le genre*, *Le pouvoir des mots*, *Ces corps qui comptent*, écrits par Judith Butler occupent ici une place précieuse⁵⁸. Son approche du sexe-genre en tant que construction sociale ainsi que la performativité du genre, sont des théories avec lesquelles nous efforçons de dialoguer dans certains passages de cette étude.

L'intersectionnalité

À travers de la théorie de l'intersectionnalité, les pensées féministes noires et décoloniales nous montrent que l'on ne peut hiérarchiser les oppressions, c'est-à-dire en considérer certaines plus urgentes que d'autres. Il faut, en ce sens, identifier et comprendre les raisons qui font que les oppressions soient interconnectées. Situer aussi où elles s'additionnent pour intensifier leurs effets sur un ou plusieurs groupes d'individu.e.s. Dans son analyse des oppressions, la posture intersectionnelle, refuse par conséquent de découper race, sexualité et classe en catégories qui s'excluraient mutuellement. L'objectif est de prendre en compte la totalité des rapports sociaux et d'aborder les questions de manière transversale et holistique en condamnant à la fois le racisme, le sexisme, l'hétérosexisme, la xénophobie, le capitalisme et l'impérialisme. À partir de cette posture intersectionnelle, ces féminismes dissidents, dénoncent, les différents types de discriminations raciales, la culture du viol, les féminicides. Ils avertissent sur les différents types de souffrances provoquées par l'androcentrisme au sein même des diverses populations masculines. De manière plus large, ils lient leurs multiples combats aux luttes contre les politiques de dépossession, contre le néo-colonialisme, l'extractivisme et la destruction systématique du vivant. De ce fait, dépassant la lutte concentrée sur les femmes, ces féminismes sont constamment en quête de coalitions politiques avec des groupes sociaux pluriel. Eux aussi à la recherche d'une libération et surtout de la transformation de la société, où primerait l'empathie et non la sympathie, la solidarité et non l'aide. « Si vous êtes venus m'aider, vous perdez votre temps. Mais si vous êtes venus parce que votre libération

58 BUTLER Judith, *Défaire le genre*, Édition Amsterdam, Paris, 2016, 396 p.

BUTLER Judith, *Trouble dans le genre*, Paris, La Découverte, 2006, 181 p.

BUTLER Judith, *Le pouvoir des mots : discours de haine et politique du performatif*, Amsterdam, Paris, 2017, 249 p.

BUTLER Judith, *Ces corps qui comptent*, Amsterdam, Paris, 2018, 250 p.

est liée à la mienne, alors travaillons ensemble. », clamait la militante féministe autochtone australienne Lilla Watson⁵⁹. Dans ce même esprit, nombreuses sont les féministes décoloniales qui appellent les hommes à lutter aussi contre le patriarcat, non pas au nom des femmes et dans le but de les protéger de la violence de genre et la culture du viol, mais pour se libérer eux-mêmes des mandats de la masculinité et des pédagogies de la cruauté qu'ils doivent continuellement assimiler et reproduire. L'approche intersectionnelle permet dans ce sens une vision holistique des oppressions qui touchent l'ensemble des groupes sociaux qui demeurent en réalité interconnectés.

C'est en élaborant une dialectique de l'oppression et de la résistance que les femmes de la diaspora africaine, à des époques, dans des géographies et sous des nominations diverses, ont théorisé la *praxis* propre à l'intersectionnalité. En effet, même si le terme issu de la pensée féministe noire nord-américaine s'est établi dans l'espace occidentalisé à la fin de années 80, d'autres sociologues avaient déjà élucidé et proposé des cadres théoriques pionniers de la pensée intersectionnelle. Par exemple, en France, l'anthropologue franco-sénégalaise, Awa Thiam, fondatrice de *la Coordination des femmes noires*⁶⁰, un des plus importants mouvements féministes noirs en France, articulera bien avant Kimberlé Crenshaw la théorie de l'intersectionnalité. Son ouvrage *La parole aux négresses*, publié en 1978, recueillant une série d'entretiens réalisés auprès d'un dizaine de femmes africaines, est souvent considéré comme un livre précurseur du féminisme africain. « Là où l'europpéenne se plaint d'être doublement opprimée, la négresse l'est triplement. » constate Thiam, « Oppressions de son sexe, de par sa classe et de par sa race. Sexisme, racisme-existence de classes sociales (capitalisme, colonialisme ou néo-colonialisme). Trois fléaux. Le mouvement féminin négro-africain pour aboutir doit se fixer pour tâche l'enrayement de ces trois fléaux de la société. »⁶¹

Plus ou moins à la même période, en Amérique latine, les sociologues mexicaine Gloria Anzáldua et les Brésiliennes Lélia Gonzalez et Sueli Carneiro sont également une des premières

59 *Ibid.*, p. 33.

60 En 1978, *la Coordination des femmes noires* fondée par Awa Thiam, Susy Landeau, Maria Kalalobé, Époupa Mitzipo, Béatrice et Françoise Elom, questionne le récit féministe blanc, et propose d'analyser l'intersection entre être femme, être noire, être ex-colonisée, être lesbienne et être immigrée en France. Cette coordination est composée principalement de femmes antillaises, africaines et afro-américaines qui partagent toutes le *double malheur généalogique* d'être femmes et noires dans la société française contemporaine. Depuis 1978, la *Coordination des femmes noires* a notamment milité contre l'excision et la polygamie, tout en étant engagée contre le racisme, le néocolonialisme et les représentations exotisantes ou misérabilistes des femmes racisées. En dépit de l'existence d'une importante population féminine issue des périodes coloniales, il est important de noter que ce n'est que récemment que l'afro-féminisme commence timidement à se faire entendre en France.

61 THIAM Awa, *La parole aux négresses*, Édition Denoël/Gonthier, Paris, 1978, p. 160.

intellectuelles latino-américaines à théoriser l'intersectionnalité. Grâce à leur position respective de femme noire au cœur de la société brésilienne, et de femme chicana et lesbienne aux États-Unis et au Mexique, elles identifient l'entrecroisement des discriminations sexistes, hétérosexistes et racistes que subissent les femmes *amefricanas* et *mestizas* dans les espaces patriarcaux colonialistes et communautaires d'un côté, et au sein des mouvements militants féministes eurocentrés, de l'autre⁶². Ainsi, dans son livre *This bridge called my Back*, publié en 1981, sous le terme « *mujeres de color* » préfigurait déjà l'intersectionnalité, car il incluait simultanément les femmes d'ascendance chicana, les latinas, les indigènes, les asiatiques et afro-descendantes, les migrantes, etc. Et surtout la quête commune de générer des espaces politiques d'alliance pour contrer ensemble les oppressions de genre, de classe, de « race » et de sexualité qui les affectaient⁶³. Au Brésil, au début des années 1980, ce sont les féministes noires comme Thereza Santos, María Beatriz do Nascimento, Luisa Bairro et notamment Lélia Gonzalez, suivie de Sueli Carneiro, qui ne cesseront de dénoncer « la triade d'oppressions race-classe-genre » qu'expérimentait la population féminine afro-brésilienne qui à l'époque représentait environ 50 % de la population brésilienne⁶⁴.

Aux États-Unis, les féministes afro-nord-américaines, conformant le *Black Feminism*, articuleront également une riche et solide théorie intersectionnelle qui a été fondamentale dans la réalisation de ce travail de recherche. Nous souhaitons citer notamment l'ouvrage de Patricia Hill Collins *Une pensée féministe noire* dont la lecture nous a ouvert de nombreuses voies de réflexion et qui sera régulièrement cité tout au long de cette thèse⁶⁵. C'est donc le cadre conceptuel de l'intersectionnalité propre au féminisme noir afro-étatsunien qui jouira d'une plus grande visibilité. Cela est en partie dû à une très ancienne organisation sociopolitique féminine noire, qui s'est développée très tôt dans le contexte particulier des États-Unis. Une autre raison qui expliquerait aussi cette grande visibilité dans les études sociologiques et au sein même de la communauté féminine afro-diasporique, est l'ancrage paradoxal, mais d'une certaine manière, privilégié, des intellectuelles africaines-américaines à une puissance

62 GONZALEZ Lélia, « A categoria politico-cultural de Améfricanidade » dans *Tempo brasileiro*, Rio de Janeiro, 1988, pp. 69-82.

- ANZALDÚA Gloria, « La conscience de la Mestiza. Vers une nouvelle conscience », dans *Les cahiers du CEDREF Théories féministes et queers décoloniales*, pp. 75-96

63 VIVEROS Mara, « Feminismos interscacionales para desnaturalizar las violencias », dans *Liderazgos feministas actuales y la Agenda Mundial de las Mujeres : reflexiones desde el sur global*, Granada, 2022, p. 32.

64 *Ibid.*

65 HILL COLLINS Patricia, *La pensée féministe noire*, Payot essais, Paris, 2021, 637 p. (Titre original : *Black Feminism Thought*, 1ère éd : 1990).

mondiale. Dès lors, les épistémologies, même alternatives, formulées dans la langue de communication internationale, l'anglais, ont généralement bénéficié d'une plus grande réception⁶⁶. Cependant, comme le rappelle Viveros, et comme nous avons essayé de le souligner antérieurement, « il ne faut pas oublier que derrière cette catégorie il y a une longue histoire très riche de l'activisme de femmes noires aux États-Unis et dans d'autres latitudes »⁶⁷. Par ailleurs, il est aussi intéressant de voir comment entre les années 1970 et 1990, la pensée féministe noire étasunienne est devenue l'espace d'une riche émergence conceptuelle sur l'intersectionnalité. Dans les années 1970, aux États-Unis, l'organisation afro-féministe lesbienne *Cambahee River Collective* est l'un des groupes les plus actifs du féminisme noir dans lequel foisonne « une extraordinaire formulation autour de la problématique de l'intersectionnalité » cristallisée dans la *Déclaration Féministe Noire*⁶⁸. Dans ce document, les membres de Combahee River Collective définissent une ligne d'action politique axée sur la lutte contre les oppressions raciales, sexuelles hétérosexuelles et de classe » et parlent de « l'imbrication (interlocking) des oppressions »⁶⁹. En se définissant femme, noire, pauvre, lesbienne, artiste et guerrière, Audre Lorde se positionnait aussi comme une pionnière de l'intersectionnalité. Hill Collins parlera quant à elle de « l'enchevêtrement des oppressions »⁷⁰ et Angela Davis parlera de « croisement des oppressions ». C'est pourtant la notion d'*intersectionnalité* élaborée par Kimberlé Crenshaw en 1989 qui s'imposera finalement dans les domaines féministes et sociologiques de nombreux pays des Amériques et d'Europe et plus tard au sein des organisations internationales de l'espace occidental.⁷¹

Dépassant le contexte social des femmes noires comme groupe collectif, l'intersectionnalité est devenue ultérieurement un outil théorique de grande utilité pour expliquer les multiples et simultanées oppressions sociales pouvant s'abattre sur d'autres groupes sociaux discriminés ou non discriminés. Ainsi, dans son étude sur les masculinités hégémoniques et les masculinités subordonnées, réunissant les hommes noir, blanc,

66 *Ibid.*, p. 506.

67 VIVEROS Mara, « Feminismos intersccionales para desnaturalizar las violencias », *Op.cit.* p. 34.

68 *Ibid.*, p. 31.

69 « Déclaration de Combahee River Collective », dans *Les cahiers du CEDREF*, traduction de Jules Falquet, 2006, pp.53-67. Cette déclaration date de 1977 mais elle a été publiée en 1979. Voir : <https://journals.openedition.org/cedref/415#quotation>

70 HILL COLLINS Patricia, *La pensée féministe noire*, *Op.cit.* p. 55.

71 CRENSHAW Kimberlé, « Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics », dans *University of Chicago Legal Forum* 1, vol. 1989, issue 1, pp. 139-167.

CRENSHAW Kimberlé, « Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color », dans *Stanford Law Review*, vol. 43, n°6, July 1991, pp. 1241-1299.

hétérosexuel et homosexuel) en Colombie, la sociologue Mara Viveros a souligné l'importance de l'intersectionnalité, comme outil théorique et politique hérité de la pensée féministe noire⁷². Dans ce même esprit, Judith Butler. Les études sur les personnes en situation de handicap et sur les migrants se sont rétro-alimentées de cadre théorique de l'intersectionnalité.

Enfin, à l'image de la notion d'*empowerment*, l'intersectionnalité a aussi été absorbée et appauvrie par les grandes institutions internationales et notamment l'ONU. D'après la féministe dominicaine, Ochy Curiel, certes l'intersectionnalité est un concept important dans l'évolution de la pensée féministe noire et décoloniale, mais il est devenu un concept néolibéral. Désormais présent dans tous les rapports internationaux sur les groupes minoritaires, et notamment sur les femmes du Sud, les populations LGBTQIA+⁷³, les migrant.e.s, l'intersectionnalité est aujourd'hui selon Curiel un cadre théorique qui se limite uniquement à la description des oppressions multiples et simultanées. Même s'il s'agit bien d'une avancée d'identifier les oppressions, Curiel souligne que ces institutions se demandent rarement pourquoi ces individu.e.s ont été construit.e.s comme subalternisé.e.s :

« Con esta propuesta (de la interseccionalidad) lo que ha hecho la institucionalidad, llámese academia o estado, es hacer un lugar de descripción: «ella no es solo una mujer, sino que también es negra, sino que también es migrante, sino que también es lesbiana ». Hay una lógica de la diversidad, pero esa propuesta tiene un problema: nunca se pregunta ¿por qué ella es una mujer negra, ni tampoco se pregunta porque ella es una mujer? Estas categorías que dentro de la lógica inclusiva se colocan como diversidad, como lógicas de inclusión, son en realidad producidas por las opresiones. Entonces si yo le preguntaría a ustedes ¿qué es una mujer? o qué produce a la mujer? La mujer, esto lo sabemos las feministas, no es una cuestión biológica ni natural. La mujer la produce la opresión del patriarcado. Si yo les pregunto a ustedes ¿quién produce a la mujer negra? Las mujeres negras no se inventaron esa categoría, la produjo el colonialismo, más allá que nosotros la utilizamos para hacer acción política. O por ejemplo, a la lesbiana no la produce el gen o el deseo que ella quiera acostarse con otra mujer, la produce la heterosexualidad. Entonces, como feministas decoloniales a nosotras nos interesa preguntarnos como se produjeron estas identidades. Y eso tienen que ver con la historia de cómo se producen esas identidades. »⁷⁴

Il est certain que le terme de l'intersectionnalité a été élaboré par l'avocate et intellectuelle afro-nord-américaine Kimberlé Crenshaw. Cependant, en tenant compte de l'intense effervescence

72 VIVEROS Mara, *Les couleurs de la masculinité*, *Op.cit.* p. 21.

73 Le sigle LGBTQIA+ est un terme qui recouvre des orientations sexuelles non hétérosexuelles : Lesbienne, Gay, Bisexuel.le, Transgenre, Queer, Intersexuel.le et Asexuel.le.

74 CURIEL Ochy, *Conferencia sobre feminismo decolonial de Abya Yala*, Conférence réalisée à l'Université de Valence, Espagne en 2018 voir : <https://www.youtube.com/watch?v=PgTecEnnPAo&t=1688s>, Min : 21:10 - 24 :56 (Consulté 21/12/2022)

afro-diasporique qu'il sous-tend, dans ce travail de recherche, nous le voyons plutôt comme la cristallisation de tout un héritage direct du *féminisme de marronnage*, récupéré à partir du XXe siècle sous de multiples nominations par les intellectuelles et militantes de la diaspora africaine de l'espace occidentalisé. Face encore une fois à la dénaturalisation voire à l'appauvrissement qu'il subit dans le langage institutionnel international, il demeure tout de même un cadre conceptuel de grande valeur. Il est cependant nécessaire de l'enrichir et de l'approfondir. Depuis sa posture de féministe décoloniale, Françoise Vergès met en valeur l'importance de l'approche multidimensionnelle dans l'analyse des oppressions intersectionnelles :

«Il ne s'agit pas de relier des éléments de manière systématique et finalement abstraite, mais de faire l'effort de voir si des liens existent et lesquels. L'enjeu est de tenir plusieurs fils à la fois pour surmonter la segmentation induite par l'idéologie dominante et « mettre en lumière les réseaux d'oppression concrets et subjectifs qui tissent la toile de l'exploitation et des discriminations.»⁷⁵

Dans cette même logique, Ochy Curiel appelle à dépasser la simple description intersectionnelle des oppressions subies historiquement par les femmes racisées. Au-delà de la description, il faudrait aussi comprendre pourquoi ces éléments identitaires proviennent de tout un système d'oppressions. Dans ce travail de recherche, la femme, la femme noire, la femme appauvrie, la femme lesbienne, la femme migrante, etc., sont analysées comme des identités qui ont été construites à partir d'instruments socio-culturels, du genre, de la race, de la classe, de l'hétérosexualité et de la nationalité. Ces instruments ont été méthodiquement élaborés au sein du système patriarcal, colonialiste et capitaliste pour hiérarchiser et dominer l'ensemble des femmes, pour une part, et pour assurer le *statu quo* de ce système, de l'autre. Si au XXIe siècle ces paradigmes opèrent avec tant de vigueur, c'est parce que nous nous trouvons toujours au sein du même système et du même projet. Dans l'optique de pouvoir les déconstruire, ou au moins de pouvoir détecter ces mécanismes d'oppression, nous avons essayé de revenir, non sans difficulté, sur la construction millénaire du système patriarcal et des différentes configurations qui l'ont maintenu tout au long des six derniers siècles : le patriarcat colonialiste capitalisme et la mondialisation néo-libérale actuelle.

75 VERGÈS Françoise, *Un féminisme décolonial*, *Op.cit.* p. 35.

Approche méthodologique : la poétique de la relation

«La relation est la quantité finie de toutes les particularités du monde sans oublier une seule. C'est notre manière à nous tous, d'où que nous venions, d'aller vers l'autre, de se changer en échangeant avec l'autre, sans se perdre, ni se dénaturer. »⁷⁶ Édouard Glissant

Tout au long de ma thèse, mon approche méthodologique s'est arborée autour de *la poétique de la relation*. D'abord à travers de nombreuses lectures, et la mise en relation entre champs théoriques et disciplinaires divers et variés, élaborés par de multiples intellectuel.les du Nord et surtout du Sud. Il s'est agi d'une période foisonnante de lectures que je percevais comme des lieux de rencontre entre les auteur.e.s et moi-même, un tissage relationnel herméneutique entre les diverses épistémologies et mon sujet d'investigation.

Entre 2017 et 2019, j'ai commencé à lire de nombreux ouvrages d'histoire, de sociologie et d'anthropologie, littéraires aussi, traitant de l'esclavagisation et de ses conséquences socio-politiques dans les sociétés des Amériques et de la Caraïbe du XXe et du XXIe siècle, tantôt écrit par des auteur.e.s américain.e.s, français.e.s ou latino-américain.e.s. Il s'agissait non seulement d'avoir une vision globale et claire de ce chapitre de l'histoire de l'humanité, mais surtout d'y saisir la perspective d'énonciation et de mesurer l'espace et la profondeur réservés aux femmes africaines et afro-descendantes. Je me suis rendue très vite compte que malgré quelques exceptions, l'expérience des femmes noires était y été abordée en général de façon insatisfaisante. Elles se fondaient souvent dans la masse homogénéisée des hommes esclavagisés dont la catégorie prédominante était bien la figure masculine. Parfois quelques lignes, un paragraphe et dans les meilleurs des cas, un sous chapitre, pouvaient évoquer la particularité historique que vécurent les femmes noires. Nous nous sommes alors tournées vers des ouvrages traitant l'histoire des femmes d'Occident, des Amériques, de la Colombie où le manque d'informations concernant les femmes noires était également notoire. Encore une fois, la primauté de l'étude historique des femmes blanches et métisses révélait un total désintérêt pour les femmes noires et indigènes. C'est en nous concentrant dans un troisième temps sur la

76 « Édouard Glissant, parole libre », entretien fait par Laure Adler, 2004. Médiathèque du site Édouard Glissant.fr, <http://www.edouardglissant.fr/relation.html>, (Consulté le 8/09/2023).

production contemporaine académique et féministe noire et décoloniale d'auteures afro-américaines, latino-américaines, françaises et colombiennes que nous avons commencé à réunir des outils et un cadre conceptuel concret pour aborder la construction identitaire des femmes noires de Medellín. En règle générale, l'ensemble de ces travaux désignent le sexisme et le racisme comme les oppressions majeures autour desquelles les femmes afro-descendantes, et les femmes racisées construisent leurs identités au XXI^e siècle. Notre travail de recherche ainsi que nos entretiens se sont aussi axés autour de ces deux piliers thématiques principaux : sexualisation résultant de la domination masculine et de la racialisation issue de la domination coloniale⁷⁷.

Parallèlement, à mes recherches sur l'esclavagisation raciale, dans un mouvement plus ample, mon intérêt s'est ensuite centré sur l'histoire globale de l'esclavage et tout particulièrement sur l'histoire du patriarcat et de la domination masculine envers les femmes. Ces deux points d'inflexion, à savoir l'histoire globale et plurielle de l'esclavagisation et du très ancien asservissement des femmes, m'ont ouvert une nouvelle piste de réflexion. En effet, pour de nombreux chercheurs et historiens, la très ancienne domination des femmes a permis le développement et l'implantation de l'esclavage. Je cherchais à comprendre comment s'était édifiée la domination de la moitié des êtres humains fondée sur le sexe-genre. Et comment cette domination s'était opérée en Occident, en Afrique et en Amérique latine? Quelle était la place de la femme noire dans ces différentes histoires où elle se situe de manière intersectionnelle? Encore une fois, les pensées féministes postcoloniales et décoloniales ont été des sources de réflexions considérables de réflexions qui transparissent et que j'ai essayé de faire dialoguer dans cette étude.

Dans un deuxième temps, à partir de 2019, nous avons ouvert un lieu de rencontre et de dialogue entre ces théories, recueillies au fil des lectures des deux premières années, et les précieux témoignages des femmes noires qui ont participé dans cette étude et dont les expériences de vie depuis leur position située, constituent en soi des épistémologies organiques de grande valeur au même titre que les sources théoriques déjà citées. Ainsi, les constructions identitaires des femmes afro-colombiennes au XXI^e siècle ont été analysées à partir d'une critique théorique multidisciplinaire basée sur l'histoire, la littérature, la sociologie,

⁷⁷ Le classisme occupe également une place importante dans notre réflexion, mais comme phénomène social résultant de l'entrecroisement du sexisme et du racisme-colonialisme.

l'anthropologie, la psychologie et aussi sur les arts visuels. Ces diverses disciplines ont été à leur tour abordées à partir d'une approche postcoloniale, décoloniale, dépatricarcale, féministe et intersectionnelle et par les récits de vie de douze femmes noires habitantes de Medellín.

Selon les paradigmes ethno-raciaux préétablis dans les sociétés occidentales, je ne suis pas « une femme afro-descendante », mais, que ce soit en France ou en Colombie, je suis une femme racisée (indigéno-afro-blanche-métisse). À des échelles différentes, je me reconnais à maints égards dans les oppressions racialisantes et sexualisantes vécues par les femmes qui ont participé dans ce travail de recherche. En effet, même si les personnes noires sont les plus affectées par l'ordre pigmentocratique et misogyne de la Colombie, ou d'Occident, celui-ci se déploie à des degrés différents envers l'ensemble des personnes définies comme des femmes et/ou ayant des couleurs de peau et/ou de traits morphologiques éloignés de la blancheur. En tant que femme « métisse », je me situe en ce sens comme un être construit et faisant partie de la même histoire patriarcale et colonialiste. Ainsi, parler des femmes noires, c'est en partie parler d'une partie de moi-même et d'une partie des femmes de ma famille, de mes ancêtres. C'est en tout cas cet état de conscience qui m'a mené à élaborer et à écrire cette thèse.

C'est par conséquent à partir d'une relation intersubjective que les femmes interviewées ici apparaissent non comme des objets-sujettes d'études, mais comme des actrices sociales à part entière. En reprenant les mots de Betty Ruth Lozano, cette position cherche à rompre la relation asymétrique et duelle entre chercheuse d'une part, et le sujet/objet de recherche en favorisant une relation intersubjective, c'est-à-dire, l'établissement d'une poétique de la relation, entre deux personnes qui se rencontrent, échangent, interagissent, réfléchissent ensemble sur une réalité précise : le sexisme et le racisme dans l'ordre social de Medellín, « lo cual resulta en un conocimiento enriquecido que, además, es más efectivo en la lucha por la justicia y en la realización de la paz y el progreso social »⁷⁸.

Cependant, je suis consciente que la manière dont je m'identifie peut être totalement différente à celle dont cette pluralité d'*Autres* m'identifient : les processus tant de la sexualisation que de la racialisation fluctuent selon l'angle de vue subjectif de chaque observateur.trice. Par exemple, lors de mon travail de terrain, une représentante du Collectif féministe Wiwa, un des mouvements afro-féministes les plus dynamiques de Medellín,

78 LOZANO Betty Ruth, *Tejiendo con retazos de memorias insurgencias epistémicas de mujeres negras/afrocolombianas. Aportes a un feminismo negro decolonial*, *Op.cit.* p. 20. (Lozano cite Fals Borda).

n'accepta pas de me rencontrer, car tant elle comme les membres de ce collectif souhaitaient conserver un séparatisme. « Nous ne voulons pas qu'une femme métisse nous analyse, nous voulons nous définir nous-mêmes entre femmes afro », me répéta-t-elle plusieurs fois par message audio. Il est aussi important de noter qu'en Colombie, mon encrage à deux contextes familiaux, maternel et paternel, que l'on peut qualifier d'opposé, le premier faisant partie de la classe blanche-métisse, moyenne aisée de Laureles, et le deuxième d'une classe « populaire », avec une racine afro-indigène importante, originaire de Frontino, de Niquía, ont facilité le déroulement de mon travail de terrain. Je suis dans ce sens consciente que le caractère caméléonesque non seulement de mon apparence physique métisse, mais également de mon entourage social pluriel, m'ont aidée à me mouvoir avec une certaine aisance dans des sphères sociales diverses, variées et parfois même antagoniques, dont je connaissais plus ou moins les codes. C'est donc à partir de cette posture assumée de femme créolisée que j'ai mené la mise en relation avec les sujet.te.s qui ont accepté de participer à mon travail de recherche à travers leurs récits de vie.

J'ai préalablement organisé mon travail de terrain autour de trois groupes. Trois grilles d'entretien ont été préparées en amont pour chaque groupe contenant de 10 à 15 questions articulées autour de deux grandes thématiques : le racisme et le sexisme. Les témoignages et récits de vie ont été, avec leurs accords, enregistrés sur dictaphone puis, dans un deuxième temps, transcrits pour l'analyse textuelle et thématique. Le premier groupe est composé de 12 habitantes de Medellín. Ce sont les protagonistes principales de ce travail de recherche. Même si elles proviennent d'horizons, d'origines et de (sous-)cultures différentes : *antioqueña*, *chocoana*, *costeña* et vénézuélienne, elles ont deux points communs. D'une part, elles vivent ou ont vécu pendant une très longue période à Medellín, de l'autre, elles s'auto-définissent toutes comme des femmes noires. Les interviews propres à ce premier groupe ont duré environ deux heures et se sont pour la plupart étalées sur deux jours distincts. Dans un premier temps, les questions de la première rencontre s'articulaient essentiellement autour du racisme et de la racialisation, puis dans un deuxième temps, autour du sexisme et de la sexualisation. Ces questions recouvraient différentes étapes de leur vie comme l'enfance, l'adolescence et l'âge adulte, ainsi que leur fréquentation de différents espaces personnels et publics de la société medellinense. La famille, l'école, le lycée, l'université, le marché du travail y ont été évoqués,

ainsi que les divers lieux fréquentés au quotidien constituant l'espace public, la rue, les commerces et les transports en commun⁷⁹.

Présentation des trois parties

Si comme le soutient Antonio Gramsci « chaque individu est non seulement la synthèse des rapports existants, mais aussi l'histoire de ces rapports, c'est-à-dire le résumé de tout le passé »⁸⁰, aujourd'hui les femmes afro-colombiennes, tout comme l'ensemble des femmes afro-descendantes des Amériques et d'Occident, parce que simultanément *femmes et noires*, sont la synthèse d'un cumul d'expériences traumatisantes de domination, fort anciennes et actuelles. C'est à partir du constant dépouillement physique et sexuel perpétré durant l'époque coloniale et postcoloniale que se consolidera depuis l'extériorité⁸¹ une forte stéréotypie à l'égard des femmes afro-diasporiques dont les habitantes *américaines* de Medellín sont aujourd'hui les héritières. C'est ce que nous avons appelé le *double malheur généalogique*. Cependant, l'histoire de la domination des femmes afro-descendantes ne commence pas avec la Traite transocéanique. Depuis des millénaires, elle se profilait déjà progressivement, mais sûrement, dans l'ostracisation socio-politique induite par l'appartenance au sexe-genre défini comme féminin. Les pratiques communes aux trois continents, basées sur l'échange des femmes, l'ancienne surreprésentation des femmes dans les multiples types d'esclavagisation, l'essence misogyne de l'esclavagisation, la vague de féminicides qui se cristallisèrent en Europe dans la Chasse aux sorcières, sont des pratiques qui prouvent que les femmes dans leur ensemble ont progressivement commencé à occuper une place infériorisée et subalternisée dans l'ordre patriarcal de ces continents. Dans le premier chapitre de cette thèse, depuis une approche historique, nous accorderons une attention particulière à l'historisation du patriarcat et à la construction du sexe-genre comme outil de domination, constituant le *premier malheur généalogique*. Une des idées principales de ce chapitre est que la préexistence de la domination

79 Je développe davantage le déroulement de mon travail de terrain dans la deuxième partie, au sous-chapitre *Présentation des personnes interviewé.e.s et organisation de mon travail de terrain*.

80 GRAMSCI Antonio, *Gramsci dans le texte*, *Op.cit.* p.178.

81 DUSSEL Enrique, *Filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá, 1996 (1ère éd 1977), 225 p. C'est à partir de l'extériorité, nous dit le philosophe argentin Enrique Dussel, que les populations colonisées ont été « méprisées, niées et ignorées plus qu'anéanties » par l'hégémonie politique et culturelle eurocentrée. Paradoxalement, cette extériorité a aussi permis la survie et l'évolution de ces milliers de femmes et d'hommes dans le silence et l'obscurité. De cette extériorité sont nés des espaces contestataires, des praxis subversives et la construction d'une philosophie périphérique, une philosophie de la libération.

masculine basée sur le genre jettera les bases, tout en garantissant l'implantation et consolidation du projet colonial occidental, articulé cette fois-ci sur la « race ». Dans le deuxième chapitre, nous aborderons le deuxième malheur généalogique à travers la brutale incorporation et déshumanisation des femmes africaines, et notamment des femmes afro-colombiennes, dans le projet patriarcal, colonial et capitaliste impulsé à partir de 1492 par la découverte-invasion de *Abya Yala* et l'esclavagisation africaine transatlantique. Cependant, la subalternisation des femmes de la diaspora africaine dans les Amériques et la Caraïbe, s'est aussi accompagnée d'un esprit et d'une sagesse collectifs de résistance et de *féminisme de marronnage*⁸² que nous analysons à travers de plusieurs types de résistance : la résistance gynécologique et maternelle, l'accommodement, le marronnage ainsi que le militantisme indépendantiste et abolitionniste. Même si cette première partie repose sur une approche globale des femmes de la diaspora noire dans l'espace occidental, isé notamment dans les Amériques, la majeure partie se concentre sur les femmes et hommes de l'histoire afro-diasporique colombienne comme Paula de Eguiluz, Leonor Membela, Benkos Biohó, Wiwa, Orika, Polonia, entre autres. La mémoire *palenquera* féminine organique délivrée par Solvay Caceres Cabarca, vient aussi dialoguer avec l'histoire patriarcale et coloniale et ses répercussions dans l'actuel San Basilio de Palenque.

La deuxième partie intitulée *Des identités fragmentées en dé-re-construction, le cas des femmes noires de Medellín*, est abordée à partir d'une perspective principalement ethnographique. Mais pas que. Composée de quatre chapitres, il s'agit là, de la partie la plus longue de la thèse. Le premier chapitre propose une étude sur le parcours des femmes afro-colombiennes au cœur des deux premiers siècles de l'ère républicaine. À partir de l'abolition de l'esclavage en 1851 jusqu'à la promulgation de la nouvelle Carte constitutionnelle de 1991, nous nous interrogeons sur la place des femmes dans la complexe évolution des populations et des mouvements noirs de Colombie. Ce chapitre cherche aussi à mettre en lumière la flagrante continuité entre, d'une part, l'ordre patriarcal et colonial de la Nouvelle Grenade et d'autre part, la permanence de la colonialité du pouvoir et de la colonialité du genre dans l'évolution de la Nouvelle République de Colombie. Comme nous l'étudierons dans ce chapitre, les différents et les interminables cycles de la violence, résultant aujourd'hui dans le conflit armé, n'ont fait qu'intensifier les violences intersectionnelles, raciales, sexuelles et de classe se déployant avec

82 VERGÈS Françoise, *Un féminisme décolonial*, *Op.cit.* p. 37.

force envers les femmes natives et métisses des classes populaires et tout particulièrement envers les femmes afro-descendantes.

Un peu à part, le deuxième chapitre est dédié à la représentation littéraire de la femme noire dans la littérature colombienne classique et contemporaine. À partir d'une analyse féministe décoloniale du roman fondateur de la Colombie, *María* de Jorge Isaacs, d'un large éventail de romans et de nouvelles écrit par Gabriel García Márquez ainsi que de la nouvelle *Orika de los palenques* de Germán Espinoza, nous porterons un intérêt particulier à l'hypersexualisation assignée aux femmes et aux fillettes racisées qui dans ces écrits apparaissent souvent comme des personnages secondaires. En outre, dans la littérature afro-colombienne, notamment dans la Saga de *Changó el gran putas* de Manuel Zapata Olivella, notre étude se concentrera sur la représentation de la femme noire comme mère nourricière au service de la lignée masculine héroïque de la diaspora afro-descendante des Amériques. Dans ce mouvement, le langage littéraire est considéré comme un acte performatif à partir duquel les « corps-textes » des femmes noires et leur assignation en tant que figure de l'exclusion dans l'espace lettré deviennent des « corps-organiques » discriminés dans l'espace social. Cela non seulement comme « citoyennes différées », mais également au sein de l'espace intellectuel en tant qu'artistes disqualifiées et désautorisées à écrire et à produire de la littérature. Ainsi, ce chapitre s'achève avec une perspective propre à la sociologie de la littérature puisqu'à partir de plusieurs témoignages, j'établis une correspondance entre des sujets amplement développés au cœur de la littérature colombienne et des réalités sociales concrètes comme les logiques sexualisantes et racialisantes de l'éducation sentimentale, le diktat de « mejorar la raza » ou encore le fort ancrage de la culture du viol au cœur de la société colombienne contemporaine.

Dans les deux derniers chapitres, à partir d'un dialogue constant entre les entretiens effectués lors du travail de terrain et le large cadre conceptuel jusqu'ici exposé, nous proposons un regard ethnographique de l'inscription des femmes noires dans l'ordre patriarcal et colonialiste dans la Medellín d'aujourd'hui. À Medellín, que ce soit dans l'espace public et/ou dans l'espace privé, le sexisme et le racisme sont des phénomènes structurels et banalisés qui se sont forgés à la fois dans l'obsession de la blancheur et de la négrophobie ainsi que dans la domination masculine. Le racisme et le sexisme, nous le verrons, sont au centre non seulement du langage quotidien (blagues, expressions, « compliments »), mais également de la musique populaire (le reggaeton et la salsa), de la publicité, de la télévision, de l'industrie de la beauté, et de la société de consommation en général, des espaces dans lesquels, nous l'avons vu, à

différents niveaux circulent indiscutablement une surreprésentation négative de la femme noire. Au cours de l'ensemble des étapes de la vie, enfance, adolescence, jeunesse, âge mûr, au sein de leur famille, à l'école, à l'université, dans les lieux de travail, les femmes habitantes afro-*antioqueñas*, afro-*chocoanas*, afro-*costeñas*, afro-vénézuélienne, construisent leurs identités en fonction des représentations archétypales de la femme hypersexuelle, de la nounou, de la sorcière, de la femme appauvrie. À partir d'un double encrage à une double conscience, celle d'être une femme et celle d'être une personne noire, les femmes racisées établissent une relation douloureuse et traumatique avec leur corps et notamment avec leur cheveu crépu. Dans ce travail de recherche, plusieurs mouvements traitent de l'histoire du cheveu crépu. Trait négroïde affichant sans équivoque l'ascendance africaine, dans l'espace occidentalisé et en particulier à Medellín, le cheveu crépu été un espace organique constamment effacé, caché et dénaturé. Aujourd'hui dans le mouvement d'*empowerment* qui touche de nombreuses femmes afro-colombiennes, la récupération et l'acceptation du cheveu crépu sont au contraire devenues des lieux de dissidence, une esthétique décoloniale qui cherche à renverser les codes patriarcaux et colonialiste de la beauté eurocentrée.

Cette dernière partie nommée *Un projet alternatif aux mains des femmes afro-colombiennes* s'intéresse aux importants processus de conscientisation et d'*empowerment* initiés par les femmes noires, notamment les habitantes afro-descendantes de Medellín. Principalement articulée autour de l'auto-définition ethnico-raciale et l'estime de soi, la prise de conscience qu'entreprennent les femmes de Medellín qui décident d'embrasser leur africanité et leur féminité est un processus marqué par des moments cathartiques de crise identitaire. Il implique en effet des mécanismes conscients, individuel et collectif de décolonisation et de dépatriarcalisation, pouvant aboutir en soi à un acte libertaire et d'autonomisation. À Medellín, ces dynamiques de déconstruction peuvent mener à la déstabilisation de certaines catégories sociales figées comme l'identité *paisa*, le métissage, la notion de beauté et de féminité. Ainsi, l'émergence timide de l'*afro-antioqueñidad* questionne le métissage universel véhiculé séculairement dans le projet politique de la Nation métisse dans lequel l'être colombien, en particulier l'être *paisa*, doit idéalement se blanchir et effacer ses racines noires et indigènes. Par ailleurs, de nombreuses femmes noires sont également conscientes que l'acceptation de leur corps et notamment de leur cheveu crépu est une posture politique esthétique essentielle pour l'auto-affirmation et l'entretien de l'amour de l'image de soi. Dans le deuxième chapitre de cette dernière partie, nous analysons la réappropriation et la

revalorisation du cheveu crépu, comme un acte politique décolonial et dépatricial, car il cherche à renverser en partie la normativité esthétique eurocentrée de la féminité hégémonique. Enfin, nous clôturons ce travail de recherche, avec le parcours militant (anti-raciste, anti-patricial et anticapitaliste) de Francia Márquez ainsi que son arrivée à la vice-présidence de la Colombie. En tant que femme noire pleinement *empoderada*, le parcours personnel et politique de *Francia Márquez* fait d'elle une figure d'importance capitale dans la construction identitaire non seulement des femmes afro-colombiennes, mais également, afro-latino-américaines et afro-diasporiques. Cela non seulement parce qu'il s'agit d'une femme noire issue d'une classe sociale modeste qui grâce à sa persévérance et sa puissance d'agir a gravi les échelons. Mais aussi parce que Francia Márquez représente avant tout un projet politique alternatif basé sur la décolonisation, la dépatricialisation et la transformation du système capitaliste. Il s'agit là d'un nouveau projet civilisationnel, forgé dans la dialectique de la philosophie *Ubuntu*, qu'elle cite couramment dans ces interventions : *Vivir sabroso*.

1 PARTIE 1 : SEXUALISATION ET RACIALISATION, LE DOUBLE MALHEUR GÉNÉALOGIQUE DES FEMMES DE LA DIASPORA AFRICAINE D'ABYA YALA. UNE APPROCHE DÉPATRIARCALE ET DÉCOLONIALE DE L'HISTOIRE

1.1 CHAPITRE 1 : Premier malheur généalogique : le patriarcat, le genre et la colonisation du corps des femmes noires

En Colombie, durant la dernière campagne présidentielle en 2021, Francia Márquez plaçait au centre de son discours politique la lutte contre le patriarcat, au même rang que le racisme et le capitalisme : « El patriarcado ha destruido este planeta. El patriarcado junto al racismo y el capitalismo han sido las formas de opresión que han destruido nuestra casa y por eso nuestro planeta está en altos niveles de riesgo »⁸³. Le patriarcat est une forme d'organisation sociale et juridique fondée sur la confiscation de l'autorité politique, culturelle, économique et religieuse par les hommes, et sur l'exclusion explicite de l'ensemble des femmes et implicite de certains hommes. Les sociétés occidental.isées, dont les sociétés latino-américaines et notamment la colombienne, ont été séculairement régies par une organisation patriarcale. Par conséquent dans cette thèse, suivant le sillage de Rita Segato, le patriarcat est appréhendé comme « la pierre angulaire, l'édifice de tous les pouvoirs »⁸⁴ et la source de toutes les dominations, qui organise et hiérarchise les sociétés humaines, en particulier la société colombienne. Qu'elle soit blanche ou noire, la domination masculine a pu s'édifier grâce à la création et naturalisation du genre et du sexisme. Elle a mené à la plus ancienne forme d'assujettissement de l'histoire de l'humanité : la domination endogène des femmes par les hommes. Ainsi, au sein de l'espace occidental.isé, le malheur généalogique lié au sexe-genre est l'une des racines principales, et sans doute la plus ancienne, des oppressions de la globalité des femmes, et notamment des femmes noires habitantes de Medellín. En ce sens, nous ne pouvons pas aborder la construction identitaire des femmes de la diaspora africaine contemporaine sans nous arrêter d'abord sur les différentes dominations masculines qu'elles ont subies sous des formes et à des degrés différents.

Même si la tâche paraît difficile, il est fondamental d'essayer de comprendre quand, comment et pourquoi ce système de domination basé originellement sur la différence sexuelle, s'est établi et maintenu dans l'histoire. Cette première étape analytique nous permettra de saisir les raisons pour lesquelles au XXI^e siècle le patriarcat continue à structurer l'ordre social de l'espace occidental.isé et tout particulièrement celui de Medellín, celui de la Colombie. De comprendre aussi son évolution et les nouvelles formes d'extrême violence qu'elle sous-tend,

83 RAMÍREZ Jesús, « Qué viva la Francia », dans *Ancestral*, Pregón, Medellín, 2022, p. 31.

84 SEGATO Rita, *La guerra contra las mujeres*, Traficantes de sueños, Madrid, 2016, 200 p.

viol, destruction génitale, féminicide, pour ne citer que les plus radicales. À Medellín, nous le verrons dans la deuxième partie, ces violences s'abattent sur l'ensemble de femmes, mais elles sont plus systématiques et récurrentes chez les femmes racisées. Enfin, cette première compréhension historique des dynamiques propres à la construction du genre et de la femme, comme des individus infériorisés, nous aidera, dans un second temps, à mieux discerner les mécanismes de la « race » et à l'asservissement des populations colonisées à travers la racialisation. Ce cheminement de la pensée nous éclairera aussi vis-à-vis de la profonde correspondance et complexe imbrication entre « race » et sexe-genre qui sont survenues dans le nouveau projet colonial résultant de l'invasion-conquête de « Nouveau Monde » et de l'esclavagisation transatlantique africaine. Il nous permettra aussi de saisir le lien étroit qui existe actuellement en racialisation et sexualisation dans les sociétés postcoloniales contemporaines. Le cas de la Colombie, et plus précisément de Medellín, est exemplaire à ce sujet.

1.1.1 La nécessité d'historiser la domination masculine pour comprendre la subalternisation des femmes noires

À travers les âges et notamment depuis l'invention de l'écriture qui marque le début de l'Histoire de l'humanité, les pensées philosophiques, religieuses, politiques et littéraires occidentalisées, reléguées ensuite par les nouveaux supports modernes de communication, comme la télévision, le cinéma, l'internet et la web culture, ont généralement naturalisé et perpétué l'ordre patriarcal colonial et par conséquent la subordination des femmes, et en particulier des femmes colonisées⁸⁵. L'historienne Gerda Lerner nous explique les processus politiques et culturels qui ont jeté les bases du patriarcat :

«Desde la época de las listas de los reyes de la antigua Sumer en adelante, los historiadores, fueran sacerdotes, sirvientes de monarca, escribas y clérigos, o una clase profesional de intelectuales con formación universitaria, han seleccionado los acontecimientos que había que poner por escrito y los han interpretado a fin de darles un sentido y un significado. Hasta un pasado reciente estos historiadores han sido varones y lo que han registrado es lo que los varones han hecho, experimentando y considerando que era importante. Lo han denominado y lo declaran universal. Lo que las mujeres han hecho y experimentado no ha sido escrito, ha quedado olvidado, y se ha hecho caso omiso a su interpretación. Los estudios históricos, hasta un pasado muy reciente, han visto a las mujeres al margen de la formación de la civilización y las han

85 BLANCHARD Pascal, TARAUD Christelle, *Sexe, race et colonies, la domination des corps du XVI^e siècle à nos jours*, La Découverte, Paris, 2018, 544 p.

considerado innecesarias en aquellas ocupaciones definidas como de importancia histórica. Por consiguiente, el registro del pasado de la raza humana que se ha escrito e interpretado es solo un registro parcial, pues omite el pasado de la mitad de la humanidad, y está distorsionado por lo que narra la historia tan solo desde el punto de vista de la mitad masculina de la humanidad.»⁸⁶

Durant des millénaires, le patriarcat s'est profondément ancré dans l'imaginaire collectif de la majorité des sociétés comme un ordre mondial anhistorique et naturel dans lequel l'hégémonie masculine et la subalternisation des femmes paraissaient des faits banals et non questionnables. En Europe, cette culture misogyne transparaîtra explicitement dans de nombreux écrits fondateurs religieux et politiques des États-nations, ultérieurement hérités et implantés au sein des colonies puis des jeunes républiques latino-américaines. Le sexisme du Code civil napoléonien, premier code de la modernité libérale promulgué le 21 mars 1804, entérinant les acquis de la Révolution française et par conséquent de la *Déclaration des Droits de l'homme et du Citoyen*, est illustratif à cet égard. Aux yeux de l'élite *criolla* masculine patriarcale colombienne, le code napoléonien, ainsi que sa jurisprudence en défaveur des femmes, devient une source d'inspiration pour la future organisation patriarcale de la naissante République. En dépit de leurs particularités culturelles et géographiques, jusqu'à très récemment les femmes, en particulier les femmes mariées, issues de ces deux pays du Nord et du Sud de l'espace occidentalisé, ont été confinées à un état d'incapacité juridique qui légalisait leur infériorité face aux hommes.

Jusqu'à la moitié du XXe siècle, le Code civil français stipulait que « le mari doit protection à sa femme, la femme obéissance à son mari » (article 213), « la femme est obligée d'habiter avec le mari, et de le suivre où il juge à propos de résider » (article 214), « la femme ne peut donner, aliéner, hypothéquer, acquérir à titre gratuit ou onéreux, sans le concours du mari dans l'acte, ou son consentement par écrit » (article 217). On retrouve ces mêmes lois anti-démocratiques dans le Code civil colombien qui à partir de 1873, date de sa promulgation, se verront très timidement modifiées. Ce n'est qu'à partir de 1930 que les femmes colombiennes mariées ne seront plus traitées comme des mineures et la tutelle des hommes (père et mari) sera abrogée. En 1974, elles obtiendront l'autorité parentale sur leur progéniture au même titre que les hommes et elles pourront désormais travailler sans l'autorisation légale de leur mari. Pourtant, de nombreux articles sexistes ont été au socle du Code civil colombien renforçant la

86 LERNER Gerda, *La creación del patriarcado*, Crítica, Barcelona, 1990 (1ère éd : 1986) p. 20.

culture patriarcale et la domination des femmes colombiennes. Par exemple, jusqu'à 2006, l'article 33 disait que les termes « hommes », « garçon » et « adulte » s'appliquaient à tous les individus sans distinction de sexe, comprenant les hommes et les femmes. En revanche, les mots « femme », « fille » et « veuve » n'étaient applicables qu'aux femmes⁸⁷.

Au XXe siècle, plusieurs historiens sociologues, philosophes comme Lévis Strauss, Messailoux, Joseph Miller et Pierre Bourdieu et récemment Pascal Blanchard, ont commencé à manifester l'urgent besoin d'historiser le patriarcat et à mettre en question le caractère anhistorique du système patriarcal. Si les deux premiers voient le phénomène social de « l'échange des femmes » dans les sociétés primitives comme le début de la subordination des femmes, pour l'historien Joseph Miller, l'esclavagisation n'est en fait que « l'aboutissement, l'amplification et l'extension de la subordination des femmes sur d'autres populations ». Malgré les nombreuses critiques, depuis sa subjectivité d'homme européen intellectuel, Pierre Bourdieu, osera mettre en question le puissant système contemporain de la domination masculine sur les femmes occidentales. Dans son livre *La domination masculine*⁸⁸, Bourdieu appelle en effet à « la déconstruction et reconstruction du travail historique de déshistorisation du patriarcat et de ses mécanismes de reproduction de hiérarchies sociales ». Pour lui, loin d'être naturelles, les structures de domination masculine sont le produit « d'un travail incessant et donc historique de reproduction auquel contribuent des agents singuliers (dont les hommes avec les armes comme la violence physique et la violence symbolique) et des institutions, Famille, Église, École, État »⁸⁹. C'est également à Bourdieu que l'on doit l'important concept de *violence symbolique* qu'il décrit dans *Domination masculine* comme « une violence douce, insensible, invisible pour ses victimes mêmes, qui s'exerce pour l'essentiel par les voies purement symboliques de la communication et de la connaissance — ou, plus précisément, de la méconnaissance, de la reconnaissance ou, à la limite, du sentiment »⁹⁰. Cependant, comme l'ont incessamment rappelé de nombreuses féministes matérialistes, dans une posture très critique envers Bourdieu⁹¹, même si la violence symbolique est un fait, c'est bien la violence

87 SARRALDE Milena, « Por qué el Código civil colombiano es machista ? », dans *El tiempo*, 2019 <https://www.eltiempo.com/justicia/cortes/el-codigo-civil-colombiano-es-machista-378328>(consulté le 20/07/2023).

88 BOURDIEU Pierre, *Domination masculine*, Paris, Seuil, 1998, 134 p.

89 *Ibid.*, pp. 39-40.

90 *Ibid.*, p. 7.

91 FALQUET Jules, « Pour une anatomie des classes de sexe : Nicole-Claude Mathieu ou la conscience des opprimés », *Op.cit.* pp. 193-217. Dans cet article Jules Falquet énumère « 1) Non-citation d'auteurs importantes ayant travaillé sur le sujet (dont Françoise Héritier, sa collègue au Collège de France, mais aussi Christine Delphy, Colette Guillaumin, Paola Tabet) ; 2) Référence rapide à certains auteurs majeurs en déformant leur théorie

matérielle et physique exercée contre les femmes par des hommes la plus récurrente et préoccupante dans l'ordre patriarcal. La violence symbolique ainsi que la violence physique sont les principaux faisceaux autour desquels s'articulent les diverses oppressions que subissent les personnes opprimées et en particulier les femmes racisées, ce qui explique la place centrale qu'occupe ce concept dans les pensées militantes des populations subalternisées.

Ce sont surtout les chercheuses, académiciennes et militantes d'Europe, d'Afrique, des Amériques, et des pays du Sud en général, comme Gerda Lerner, Silvia Federici, Judith Butler, Rita Segato, Ochy Curiel ou Oyeronke Oyewumi, entre beaucoup d'autres, qui depuis leur position subalternisée, de femmes, de femmes racisées et/ou de femme non-hétérosexuelle, ont fait les apports scientifiques les plus poussés dans l'historisation du système patriarcal colonial. Les multiples, et parfois divergents résultats de leurs recherches, dans des contextes géographiques divers et variés, ont néanmoins deux points en communs. Le premier est l'idée que le patriarcat est un système historique qui s'est construit et s'est consolidé au fil des siècles et par conséquent est susceptible d'avoir une fin. Le deuxième point en commun, qui découle du premier, est la convocation impérative à une grande révolution socioculturelle dans le monde afin de transformer et démonter le système patriarcal colonial capitaliste hétérosexuel. Pour Judith Butler cela signifierait en amont un profond travail de déconstruction du sexe-genre, de la « race » et de l'hétérosexualité, non seulement au niveau théorique, mais aussi pratique, à travers des interventions aux niveaux sociaux et politiques, menant à long terme à une véritable transformation sociale⁹². Bien que le système patriarcal semble actuellement bien ancré et naturalisé à l'heure où j'écris ce travail de recherche, il est important de savoir que de nombreux académiques et militant.e.s se sont évertué.e.s et s'évertuent encore actuellement à son analyse dans le but de le transformer, voire de le renverser.

Avant de commencer notre réflexion sur l'émergence du patriarcat en Occident, en Afrique et en Amérique latine, nous voulons aborder un point essentiel qui est celui de la participation des femmes au maintien de l'ordre patriarcal. Selon certains intellectuels, c'est grâce au « consentement » d'une grande partie des femmes que la domination masculine a pu

(Claude Lévi-Strauss) ; 3) Référence à certaines auteures avec allusion faussée à leurs théorisations, ou sans allusion théorique et à propos d'un détail (Gayle Rubin, Gail Pheterson) ; 4) Allusion, sans citation de leur auteur, à certaines théories directement en rapport avec le sujet (Maurice Godelier) ; 5) Recours au saupoudrage de références (anglo-saxonnes principalement) » (...) »

92 BUTLER Judith, « La question de la transformation sociale », dans *Défaire le genre*, Édition Amsterdam, Paris, 2012, pp. 233-261.

se perpétuer durant des siècles. Le « consentement » des opprimé.e.s est un sujet épineux qui a été étudié par plusieurs penseurs comme Antonio Gramsci, Maurice Godelier et Pierre Bourdieu, entre autres. La théorie de Antonio Gramsci est un pilier central des *Cultural Studies*. Selon Stuart Hall une des contributions les plus remarquables de Gramsci est l'approche sur l'hégémonie culturelle. Celle-ci doit être considérée comme accomplie non d'abord au moyen de la contrainte légale et légitime, mais principalement en obtenant un consentement actif des classes et des groupes qui y sont subordonnés⁹³. En ce qui concerne les femmes, en tant que groupe historiquement infériorisé, une des thèses qu'avance Maurice Godelier est que la collaboration des femmes serait le déterminant principal de la reproduction de la domination masculine.

«Des deux composantes du pouvoir, la force la plus forte n'est pas la violence des dominants, mais le consentement des dominés à leur domination. Pour mettre et «maintenir au pouvoir », c'est-à-dire au-dessus et au centre de la société une partie de la société, les hommes par rapport aux femmes, un ordre, une caste ou une classe par rapport à d'autres ordres, castes ou classes, la répression fait moins que l'adhésion, la violence physique et psychologique moins que la conviction de la pensée qui entraîne avec elle l'adhésion de la volonté, l'acceptation sinon la "coopération" des dominés.»⁹⁴

Bourdieu, quant à lui, parle des « dispositions soumises » qui amèneraient les femmes à adhérer à la vision patriarcale de l'ordre du monde⁹⁵. Dans son article, *Quand céder n'est pas consentir*, Nicole-Claude Mathieu met en question les postures de Godelier et Bourdieu au sujet du consentement des femmes. Elle esquisse un tableau des limites et des fragmentations de la conscience auxquelles les femmes sont soumises pour expliquer ce qu'elle appelle justement « la conscience dominée »⁹⁶. Selon la féministe matérialiste, même si les femmes « peuvent être plus sensibles aux contradictions inhérentes à leur situation, de par leur position de classe de sexe dominée, elles ne sont pas en mesure d'évaluer, non seulement la domination exercée, mais même la domination subie ». *L'arraisonnement des femmes*, pour reprendre l'expression de Mathieu, se doit à des déterminants matériels, culturels et psychiques. D'abord, il y a l'idée que les femmes sont sujettes à un épuisement mental et physique chronique étroitement lié

93 HALL Stuart, « Du « reflet du consensus » à la « production du consentement » », dans *Identités et cultures, politiques des Cultural studies*, *Op.cit.* pp. 245-249.

94 GODELIER Maurice, « La part idéelle du réel : essai sur l'idéologie », dans *L'Homme XVIII*, N°3-4, 1978, pp. 155-188.

GODELIER Maurice, *La production des Grands Hommes : pouvoir et domination masculine chez les Buruya de Nouvelle Guinée*, Fayard, Paris, 1982, 370 p.

95 RICCI Sandrine, « Céder n'est pas consentir : Apports de Nicole-Claude Mathieu à une pensée critique du consentement des femmes à l'oppression », dans *Penser « L'arraisonnement des femmes » vivre en résistance. Nicole-Claude Mathieu (1937-2014)*, Les Éditions sans fin, 2017, pp. 173-181.

96 MATHIEU Nicole-Claude, « De la conscience dominée des femmes », dans *Les Cahiers du GRIF*, N°29, 1984, pp. 73-75.

d'une part au travail du soin (care), d'autre part, à une dénutrition généralisée issue de la violence alimentaire. Pour de nombreuses femmes, peu de loisirs ainsi que peu de force sont à disposition pour les laisser penser pleinement à leurs oppressions. Deuxièmement, l'accès et le partage inégal à la culture sont conditionnés par le sexe. Historiquement, les femmes n'ont pas eu accès aux mêmes informations sur leur culture que les hommes (alphabétisation, éducation scientifique et sexuelle, connaissances religieuses, philosophique ou ésotérique)⁹⁷. Enfin, les attentes sont sociales envers les femmes et les hommes. Dans un mouvement contradictoire et schizophrénique, « les femmes doivent adhérer aux valeurs dominantes de leur société tout en restant à leur place. Voire, en incarnant simultanément le contraire de tout ce qui est considéré de masculin et qui constitue l'idéal culturel »⁹⁸. Les recherches sociologiques et anthropologiques de Mathieu mettent en lumière la façon dont les rapports sociaux de sexe anesthésient la conscience du sujet opprimé, ce qui peut laisser à penser qu'il participe à sa propre oppression. Cependant, « les domin(é)s ne font pas *que* se plier au schéma inconscient d'eux-mêmes et des dominants que leur procure le système », explique Mathieu. « Et ils n'ont pas besoin d'être des intellectuels de haut niveau pour *saisir*, sinon théoriser, que quelque chose ne va pas, ne serait-ce que face au mépris, aux insultes, aux coups ou aux limitations de leur existence »⁹⁹. Ainsi pour Nicole-Claude Mathieu parler du consentement des opprimé.e.s est équivoque puisqu'un constat forcé et donc inconscient n'est pas être considéré comme un consensus.

«Il semble bien que les rapports d'oppression basés sur l'exploitation du travail et du corps se traduisent par une véritable anesthésie de la conscience inhérente aux limitations concrètes, matérielles et intellectuelles imposées à l'opprimé.e, ce qui exclut que l'on puisse parler de consentement.»¹⁰⁰

97 FALQUET Jules, « Pour une anatomie des classes de sexe : Nicole-Claude Mathieu ou la conscience des opprimés », dans *Cahiers du Genre*, n° 50, 2011, pp. 193-217.

98 *Ibid.*

99 RICCI Sandrine, « Céder n'est pas consentir : Apports de Nicole-Claude Mathieu à une pensée critique du consentement des femmes à l'oppression », *Op.cit.*

100 MATHIEU Nicole-Claude, « Quand céder n'est pas consentir », dans *L'anatomie politique. Catégorisation et idéologies su sexe*, Côté-femmes, Paris, 1991, pp. 206-225.

1.1.2 La création du patriarcat et du genre en Occident, en Afrique et en Amérique latine

1.1.2.1 La création du patriarcat en Occident

Le livre, *La création du patriarcat*, est l'aboutissement de huit années de recherches autour de l'apparition de l'ordre patriarcal dans l'ancien Proche-Orient correspondant *grosso modo* à l'actuel Occident. En confrontant plusieurs sources sociologiques et anthropologiques, d'anciennes civilisations des espaces socio-culturels considérés comme les berceaux de la société occidentale, comme la Mésopotamie, l'Empire romain, la culture judéo-chrétienne, entre autres, l'historienne Gerda Lerner, situe le début de l'ordre patriarcal dans la période néolithique de la préhistoire. La mise en place du patriarcat a été en effet un processus lent qui s'est étendu sur une très longue période de 2 500 ans située approximativement entre 3100 à 600 av J.C et qui est toujours en vigueur de nos jours¹⁰¹. Cette « préhistoire patriarcale de l'humanité » est décrite par la sociologue argentine Rita Segato comme « un cristal archaïque, un temps extrêmement long, si long qu'on a cru naturel, mais qui est pourtant pleinement historique ». C'est dans ce très long laps de temps composé de millénaires, perçu comme atemporel que s'est forgé le système patriarcal : « le ciment, le pilier et la pédagogie de toutes les oppressions et par conséquent de tous les pouvoirs du système-monde actuel »¹⁰². C'est dans la période néolithique, explique Lerner, au sein des états archaïques, structure basique des futurs États-nations, qu'apparaissent les prémices de la famille patriarcale, principale cellule humaine où s'engendre le vaste système patriarcal. C'est aussi à ce moment que surgissent progressivement les notions de propriété privée, la division sexuelle du travail. Ces notions s'accompagnent au sein des groupes de pouvoir d'une préoccupation naissante au sujet du contrôle de la sexualité et de la procréation féminines ainsi que de l'institutionnalisation de l'esclavage.

Ainsi, à l'aube de la civilisation occidentale, la différence biologique sexuelle, en particulier la capacité de procréation et la responsabilité d'assurer la survie de leur groupe, relèguera graduellement les femmes à une croissante différenciation dans leur communauté aboutissant à la division sexuelle du travail et à la domestication et à la subordination de la femme. C'est de cette façon que naît lentement l'imaginaire de genre. Il s'est consolidé à travers

101 LERNER Gerda, « Los orígenes », dans *La creación del patriarcado*, *Op.cit.* pp. 33-65.

102 SEGATO Rita, *La guerra contra las mujeres*, *Op.cit.* p. 19.

le progressif consentement¹⁰³, issu de la conscience dominée des groupes féminins face à leur construction sociale comme des êtres inférieurs et à la croissante domination masculine. La création dans la préhistoire et le maintien de la catégorie culturelle du genre jusqu'à nos jours peut être perçue comme le principal facteur responsable de l'assignation des femmes à une place minorisée au sein des sociétés occidentales anciennes et actuelles. Gerda Lerner explique dans son étude que si la domination masculine est un phénomène historique qui a surgi dans un contexte déterminé par la biologie et l'impératif de la survie humaine, elle est devenue sur une très longue durée une structure créée et imposée par la culture patriarcale.

«Yo parto del presupuesto que hombres y mujeres son biológicamente distintos, pero que los valores y las implicaciones basados en esta diferencia son consecuencia de la cultura (...) Los atributos sexuales son una realidad biológica, pero el género es un producto del proceso histórico. El hecho que las mujeres tengan hijos reside al sexo, que las mujeres críen se debe al género, una construcción cultural. Las cualidades que habrían ayudado a la supervivencia humana durante el neolítico ahora les son innecesarias a las personas.»¹⁰⁴

Ainsi, pour des questions biologiques, qui ne sont plus justifiées aujourd'hui, très tôt, les femmes se sont trouvées dans une position de désavantage par rapport aux hommes. Il est important d'insister que la graduelle dégradation sociale des femmes en Occident s'inscrit dans l'évolution sociopolitique du système patriarcal et que cette perte progressive du pouvoir féminin se développe depuis le néolithique à travers les âges atteignant un de ses paroxysmes durant l'ère capitaliste, notamment lors de la Chasse aux sorcières. En ce sens, plusieurs études importantes ont dernièrement remis en question l'image stéréotypée de victimisation qui enfermait les femmes de la préhistoire, du Moyen-Âge et de l'Antiquité en général, mais aussi les femmes précoloniales. Pendant longtemps elles ont été définies comme des êtres dépourvus d'agencement et à la merci de la brutalité d'hommes des *cavernes* ou des *sauvages*. En contraste, on a implanté dans notre imaginaire, la figure tutélaire de la femme moderne et capitaliste comme synonyme de liberté et d'autonomie. Cependant, comme l'ont démontré Federici et Lerner pour nombreuses femmes de l'Europe précapitaliste, Oyewumi pour les femmes africaines yoruba et Paredes et Lugones, pour les femmes natives précolombiennes, l'établissement de l'ordre patriarcal, colonial capitaliste a eu comme résultante plutôt la perte

103 HALL Stuart, « Du « reflet du consensus » à la « production du consentement » », dans *Identités et cultures, politiques des Cultural studies*, *Op.cit.* pp. 245-249.

104 LERNER Gerda, *La creación del patriarcado*, *Op.cit.* pp. 22-23.

de nombreux pouvoirs socio-politiques. La perte de ce pouvoir ira de pair avec une intense détérioration des populations féminines incorporées dès lors dans le vaste espace occidental. La privation de l'autonomie des femmes à disposer de leur corps et à contrôler la reproduction, leur enfermement dans l'espace privé, la dévaluation du statut des femmes qui deviennent de mineures aux yeux de la loi, entre autres sont illustratifs du grand cataclysme que représente le capitalisme pour la moitié de la population occidentale.

1.1.2.2 Débats sur l'évolution de l'ordre patriarcal dans les sociétés précoloniales africaines et amérindiennes

Notre réflexion se centre en grande partie sur l'historiographie du patriarcat en occident, comme système dominant dans lequel s'inscrivent depuis six siècles les femmes afro-latino-américaines. Néanmoins, l'étude sur les relations sociales des femmes et des hommes au sein des sociétés précoloniales avant la colonisation l'*Abya Yala* et de l'Afrique sont aussi importante. Elle peut nous éclairer davantage sur l'évolution de ces relations dans les sociétés actuelles et en particulier sur le contexte social colombien. En effet, dû à leur appartenance au genre féminin, les femmes racisées du passé colonial et du présent colonialiste, ont également vécu et vivent encore des processus de subalternisation au sein de leurs propres communautés. Il s'agit là d'un sujet récurrent dans les mouvements contemporains féministes noirs, communautaires, décoloniaux ou post-coloniaux des pays du Sud. Ainsi, dans l'étude de l'historisation du patriarcat dans les continents colonisés, les questions suivantes se posent : les femmes vivaient-elles déjà dans un ordre social genré avant l'arrivée des colonisateurs européens ? À l'image du vieux continent, leur position sociale était-elle subordonnée au pouvoir masculin dans ces territoires qui n'étaient pas encore occidentalisés ? Comment expliquer les taux élevés et inquiétants d'inégalités de genre et de sexisme qui prédominent aujourd'hui au sein des patriarcats coloniaux noirs et natifs en Amérique latine et qui enferment les femmes *américaines* dans une culture patriarcale communautaire également misogyne et nocive ?

Depuis quelques années, deux courants de pensée académiques et féministes du Sud ont avancé plusieurs théories intéressantes sur l'évolution de l'ordre patriarcal dans les sociétés précoloniales. Le premier courant est incarné par les penseuses Oyeronke Oyewumi et María Lugones qui soutiennent que les colonisateurs européens ont importé avec eux l'imaginaire de genre et le système de domination masculine propre à la culture occidentale. Cette importation

culturelle aboutira à « l'invention des femmes », concept qui n'existait pas dans les cosmogonies précoloniales native et yoruba selon ces deux sociologues. Pour Rita Segato, comme pour plusieurs penseuses du féminisme communautaire, comme la sociologue bolivienne Julieta Paredes, avant la colonisation, les sociétés précoloniales s'organisaient autour d'un ordre patriarcal *de basse intensité* qui en se juxtaposant et en fusionnant avec le patriarcat occidental *de haute intensité* s'est considérablement amplifié, mettant à l'écart les femmes qui, jusqu'à ce moment, jouissaient d'un certain pouvoir social dans leurs communautés.

1.1.2.2.1 L'invention de la femme en Afrique et en *Abya Yala* selon Oyewumi et Lugones

Dans son livre *L'invention des femmes*¹⁰⁵, la sociologue et féministe nigériane Oyeronke Oyewumi fait une étude socio-historique fort intéressante sur l'imposition du genre par les colonisateurs anglais dans la société yoruba, plus précisément dans l'ancien Royaume Óyò, correspondant à l'actuel Nigéria. Une société, selon Oyewumi, où le corps et le genre n'étaient pas originellement à la base de la hiérarchisation sociale. Chez les Yoruba la division sociale se faisait principalement en rapport à l'ancienneté basée sur l'âge chronologique et la légitimité des relations entre les individus. Ainsi, avant l'intrusion de la catégorie occidentale du genre, tout comme celle de la « race », importée par les européens, la sociologue nigériane explique qu'il n'y avait pas vraiment de « femmes » dans la société yoruba au sens strict du terme. La femme conçue par la culture occidentale comme un être moins puissant, en désavantage, contrôlée et définie par l'homme n'existait pas dans la société Óyò¹⁰⁶. Dans la société yoruba précoloniale, les femmes avaient des fonctions politiques importantes, certaines étaient devenues reines, elles disposaient d'autonomie économique et pouvaient être propriétaires de terres. Oyewumi explique qu'à la suite de l'expérience coloniale, la patriarcalisation et genrisation de l'ancienne société Óyò a donné lieu à un effacement des traces historiques qui prouvaient, d'une

105 OYEWUMI Oyeronke, *La invención de las mujeres, Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*, Editorial en la Frontera, Bogotá, 2017, 315 p. (OYEWUMI Oyeronke, *The invention of women. Making an African sense of Western gender discourses*, University of Minnesota Press, 1997, 256 p).

106 « En la sociedad Yorùbá precolonial, el tipo de cuerpo no era la base de la jerarquía social : la posición social de machos y hembras no dependía de su distinción anatómica. El orden social requirió de una cartografía diferente y no de un mapa de género basado en la presuposición de la biología como el fundamento de la clasificación social (...) La sociedad estaba organizada jerárquicamente, desde la gente esclavizada hasta quienes gobernaban. El rango de las personas dependía primera y principalmente de la senioridad, la cual se definía usualmente por la edad relativa », *Ibid.*, p. 19.

part, l'inexistence du genre chez les sociétés précoloniales yoruba, et d'autre part, l'importance et la puissance des individus ultérieurement définis de « femmes » par les européens.

Les traductions à l'anglais des récits oraux fondateurs yoruba ont notamment éclipsé le rôle central de diverses reines qui ont gouverné durant la période précoloniale apparaissant régulièrement sous la mention de « roi » ou dans une position dégradée de régente. De nombreux héritages culturels de cette période non-genrée perdurent plus ou moins dans la culture yoruba, comme la neutralité des noms personnels, des noms substantifs, de la troisième personne du singulier il/elle, ainsi qu'une relative indépendance économique, etc. Cependant, l'incessante réutilisation des traductions anglaises par les scientifiques occidentaux et africain.es, nous dit Oyewumi, n'a fait que renforcer encore plus l'invisibilisation historique de l'autonomisation des « femmes » et l'idée erronée que l'organisation à partir du sexe-genre avait toujours existé au cœur de la société yoruba¹⁰⁷. De même, dans une société où l'homosexualité et l'androgynie n'étaient pas vues négativement et permettaient le mariage entre des individus du même sexe, comme ce fut également le cas dans les populations natives des Amériques, le patriarcat colonial imposera l'hétérosexualité et l'étroite cosmogonie binaire occidentale. Par conséquent, avec la complicité des hommes asservis, explique la sociologue africaine, l'introduction du genre par les colons anglais, a été un événement historique devenant un artefact social puissant de domination qui en se naturalisant et en convergeant avec la race, a profondément bouleversé la place des femmes dans la société coloniale yoruba. Pour Oyeronke Oyewumi, dans le cas du peuple Óyò, l'expérience coloniale s'est accompagnée de « l'invention de la femme » :

«Debemos reconocer que si el género está construido socialmente, hubo entonces un tiempo específico (en diferentes sitios arquitectónico/culturales) en el cual “fue creado” y, en consecuencia, un tiempo previo en el que la creación no había ocurrido. Así, siendo el género una construcción social, también es un fenómeno histórico y cultural. Entonces, resulta lógico suponer que en algunas sociedades la construcción de género jamás llegó a suceder.»¹⁰⁸

En s'appuyant sur la thèse de Oyeronké Oyewumi, mais aussi sur les études de la chercheuse amérindienne Paula Gunn Allen sur la place centrale des femmes dans les

107 OYEWUMI Oyeronke, « La traducción de las culturas : el engeneramiento del lenguaje, la oratura y el sentido del mundo yoruba, dans *La invención de las mujeres*, *Op.cit.* pp. 259-291.

108 *Ibid.*, p. 51.

populations natives¹⁰⁹, María Lugones, penseuse et féministe argentine, soutient dans son article *Género y Colonialidad*, qu'avant l'invasion de l'*Abya Yala*, l'organisation des populations précolombiennes ne se basait pas non plus sur le genre, mais sur un égalitarisme social. Dans celui-ci les femmes disposaient d'un statut sociopolitique important, voire prédominant, puisqu'à travers l'expression « égalitarisme gynocratique et non-genré » Lugones évoque même la forte probabilité d'un ordre matriarcal¹¹⁰. Tout comme dans la société yoruba, c'est avec l'accord tacite des hommes dominés que s'est établi sur les terres conquises ce que Lugones appelle un *système du genre colonial moderne*. Ce dernier continue de se perpétuer à travers la colonialité du genre encore visible de nos jours dans l'ensemble des sociétés postcoloniales. La colonialité du genre est l'expérience historique des femmes colonisées qui se base simultanément dans leur appartenance à un groupe racialisé, mais aussi sexualisé. Mais également à leur double assujettissement : celui des colonisateurs et celui des hommes colonisés¹¹¹.

1.1.2.2.2 La préexistence d'un ordre patriarcal de basse intensité dans les sociétés précoloniales.

En contraste, Rita Segato, qui s'inscrit aussi dans le mouvement décolonial latino-américain, observe que de nombreux éléments constitutifs des sociétés précoloniales, comme les mythes, les légendes et les coutumes, attestent de la préexistence de formes patriarcales dans une large partie des populations précoloniales. Par exemple, nombreux sont les mythes originels de divers peuples pré-coloniaux qui partent souvent d'un épisode fondateur racontant « la défaite ou l'asservissement d'une femme ou d'un groupe de femmes ». Un moment pleinement historique, mais si lointain et long à la fois qu'on l'a cru universel, naturel et d'ordre divin. Même si avant « l'intrusion coloniale », les femmes jouissaient d'une place valorisée basée sur un certain degré de réciprocité et de la complémentarité, Segato considère qu'il s'agissait tout

109 Según Allen, muchas tribus eran ginecráticas, entre ellas los susquehanna, hurones, iroqués, cherokee, pueblo, navajo, narragansett, algonquinos de la costa, montagnais. También nos indica que entre las ochenta y ocho tribus que reconocían la homosexualidad, aquellas que la reconocían en términos positivos incluían a las tribus de apaches, navajos, winnebagos, cheyennes, pima, crow, shoshoni, paiute, osage, acoma, zuñi, sioux, pawnee, choctaw, creek, seminole, illinois, mohave, shasta, aleut, sac y fox, iowa, kansas, yuma, aztec, tlingit, maya, naskapi, ponca, maricopa, lamath, quinalt, yuki, chilula, y kamia. Veinte de estas tribus incluían referencias específicas al lesbianismo.

110 LUGONES María, « colonialidad y género », dans *Tábula Rasa* N° 9, Bogotá, 2008, pp. 73-101.

111 VERGÈS Françoise, *Un féminisme décolonial*, *Op.cit.* p. 45.

de même d'une structure hiérarchique. Sous une forme plus subtile, il y prédominait déjà une idée de genre, ce que la sociologue argentine a nommé un *ordre patriarcal de basse intensité*.

De nombreuses femmes natives, militant dans différents mouvements féministes communautaires d'Amérique latine, comme les femmes aymaras de Bolivie, les mayas du Chiapas, les Mayas-Xincas au Guatemala, rejoignent souvent cette thèse. En ce sens, Julieta Paredes, féministe bolivienne, aymara et lesbienne, parle pour sa part « d'une jonction des patriarcats »¹¹² (entronque de patriarcados) entre le *patriarcat originnaire ancestral* et le patriarcat colonial européen. La résultante de cette jonction patriarcale a été le substrat si bien connu sous l'expression « machisme latino-américain »¹¹³. De même, dans le contexte colombien, la sociologue Betty Ruth Lozano, parle également du développement d'un puissant *patriarcat colonial noir* issu de cette imbrication de patriarcats. Selon cette thèse, que ce soit dans les communautés natives ou noires, cette imbrication a favorisé une hypermasculinité des hommes colonisés dans leur propre communauté. Mais aussi, très paradoxalement elle a donné lieu à leur émasculatation¹¹⁴ au sein de l'ordre patriarcal blanc hégémonique. Une fois que les structures patriarcales noires et autochtones précoloniales ont été pénétrées par la culture patriarcale européenne, les sociétés coloniales et postcoloniales sont devenues des espaces répressifs et liberticides pour les femmes racisées :

« En la hiperinflación de la posición masculina en la aldea ocurre también la emasculación de esos mismos hombres en el frente blanco que los somete a estrés y les muestra la relatividad de su posición masculina al sujetarlos al dominio soberano del colonizador. Este proceso es violentogénico, pues oprime aquí y empodera en la aldea, obligando a reproducir y a exhibir la capacidad de control inherente a la posición de sujeto masculina en el único mundo ahora posible, para restaurar la virilidad perjudicada en el frente externo. Esto vale para todo el universo de masculinidad racializada, expulsada a la condición de no blancura por el ordenamiento de la colonialidad.»¹¹⁵

Dans *Le discours antillais*, Édouard Glissant parle également d'un *machisme ambiant antillais* qui est une résultante directe des traumatismes sexuels subis par les femmes et hommes

112 PAREDES Julieta, « El feminismo comunitario: la creación de un pensamiento propio », dans *Corpus en ligne*, Vol 7, 2017.

113 ESPINOSA Yuderlys, GÓMEZ Diana, OCHOA Karina, *Tejiendo de otro modo el Feminismo*, *Op.cit.* p. 374.

114 De la préhistoire à la modernité, la féminisation et la sexualisation des populations colonisées où s'inscrit l'émasculatation des hommes natifs et africains, est un point traité dans la section suivante dans laquelle notre attention sera portée sur les origines misogynes de l'esclavagisation. À partir de l'invasion-conquête du Nouveau monde et de la Traite transatlantique, la correspondance entre le sexe-genre et la « race », entre féminisation et racialisation seront deux outils continuellement déployés pour déshumaniser et exploiter les populations africaines et *américaines* colonisées.

115 SEGATO Rita, *La guerra contra las mujeres*, *Op.cit.* p. 116.

martiniquais.e.s durant l'époque coloniale. Ce machisme antillais nous dit Glissant propage « une inouïe brutalité de manières » incluant de nombreuses violences symboliques notamment dans la langue créole qui est peuplée d'un éventail d'expressions misogynes qui à longue durée ont permis à un homme de se vanter d'avoir eu des rapports sexuels avec une femme : « Coupé famm'la, batt famm'la, raché famm'la » (couper la femme, battre la femme, tailler la femme). Ce langage injurieux (hate langage) (Butler) se traduit par des actes performatifs dans la vie de tous les jours expliquant, selon Glissant, la fréquence des viols et violences physiques envers les femmes martiniquaises¹¹⁶.

Dans cet ordre social extrêmement hiérarchisé long de six siècles, tant les femmes natives que les femmes afro-descendantes, et les femmes du Sud en général, ont souvent été divisées entre la loyauté vis-à-vis de leur communauté nettement patriarcale, confrontée à grande échelle au racisme structurel du colonialisme et entre leur combat interne contre les oppressions et les discriminations de genre déployées par les hommes de leur foyer et communauté. Par ailleurs, l'entretien fait à Solvay Cecilia Caceres Cabarca, représentante communautaire de San Basilio de Palenque¹¹⁷, rend compte de l'expérience vécue de ce patriarcat colonial noir par elles et les femmes de l'ancienne communauté marronne :

« Nosotras pasamos toda la historia de la esclavitud, pero nosotras estábamos en mano de otra esclavización que era la de nuestros propios hombres. Entonces, qué más esclavización que la del patriarcado, que te digan: «usted no dice nada», «usted no tiene derecho de hablar, aquí trabajo yo, aquí el dinero lo traigo yo, yo traigo la agricultura y yo soy el que mando» decirles a la mujer y a sus hijas «aquí están para lavar, cocinar y planchar». Con esa situación del patriarcado y del machismo estamos sumergidas a todo el abuso y violencia tanto física como psicológica. Y el ataque no es solo del hombre hacia la mujer, aquí hay un ataque más terrible, que es el de la mujer hacia la mujer, porque como lo han concientizado que como la que siempre lo hace malo es la mujer, cada vez que una mujer tiene un problema, lo primero que se dice es 'te lo buscaste', 'por algo te sucedió' y eso es lo que hemos escuchado desde nuestras madres y abuelas. Ellas no decían: ¿usted qué le hizo a su marido ?, ¡por algo le pegó, usted se me devuelve para allá!»¹¹⁸

116 GLISSANT Édouard, « Plaisir et jouissance : le vécu martiniquais », dans *Le discours Antillais*, *Op.cit.* pp. 503-519.

117 San Basilio de Palenque, anciennement appelé *La Matuna*, se situe au sein de la municipalité de Mahates, dans le département du Bolívar, à environ 50 km de Carthagène de Indes. Lors du dernier recensement de 2018, 6 637 colombiens s'auto-reconnaissaient comme *palenquero.a.s.* dont 3 988 vivent dans *le Palenque*. Il s'agirait d'une population 100 % « afro-descendante ». La langue officielle est *el palenquero* qui vient de la famille africaine Bantoue avec des origines portugaises.

118 Entretien réalisé à Solvay Cecilia Caceres Cabarca à San Basilio de Palenque, Carthagène en Colombie, le 7 juillet 2021.

Pour terminer ce sous-chapitre, nous voulons revenir à la critique que Rita Segato sur la thèse de Oyeronke Oyewumi à savoir l'inexistence de la hiérarchisation genrée de la société yoruba précoloniale. Pour Segato, qui a également étudié la complexité et la sophistication de la cosmogonie non-binaire yoruba implantée en Amérique latine suite à l'esclavagisation, le genre ainsi qu'un certain degré de patriarcat, que ce soit de manière explicite ou implicite, manifeste ou dissimulée, ont toujours existé dans les sociétés précoloniales et postcoloniales yoruba. Dans l'article *Género, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura yoruba*¹¹⁹, Segato met en évidence les contradictions que présente la thèse de Oyeronke Oyewumi en soulignant une position « conventionnelle » et « acritique » de la sociologue nigériane dans son argumentation sur la non-existence du genre dans la société yoruba pré-coloniale :

« Oyeronke incurre, por otro lado, en innumerables contradicciones (...) Significativamente, Oyeronke nos hace saber también que, mientras hombres y mujeres podían ser oko para otros hombres y mujeres en función de su senioridad, ana-machos (anamales) no podían ser aya (esposas) de ningún ana-macho (anamale) o ana-hembra (anafemale). Ellos sólo podían ser aya para los orixas a los cuales prestaban culto y recibían en posesión, lo que quiere decir que los machos anatómicos no cruzaban la frontera decreciente de género en el campo social. Definitivamente, entre los Yoruba pre-coloniales, los machos anatómicos estaban conectados a una condición de status y prestigio que no combinaba con el papel social propio de esposa, excepto bajo el comando de las divinidades. Nos sorprende que un punto de tal importancia, con todas sus consecuencias, pase completamente inadvertido por la autora. Lo que, creo, termina por colocar una seria limitación a la eficacia de su modelo. »¹²⁰

De la transnationalisation et hybridité des populations yoruba esclavagisées à Bahia, au Brésil naît la culture et religion Candomblé. Il est question « d'un extraordinaire travail de préservation dans le Nouveau Monde » qui a favorisé l'implantation de cette complexe et abstraite structure de genre non essentialiste et androgyne originaire d'Afrique¹²¹. Segato observe comment les populations afro-latino-américaines yoruba sous une apparente structure

119 SEGATO Rita, « Género, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura Yoruba », dans *Estudios afro-asiáticos*, 2003, pp. 333-363.

120 *Ibid.*, p. 342.

121 *Ibid.*, p. 353. « En este verdadero zodiaco de género, una persona con cuerpo femenino puede tener una personalidad clasificada como masculina si su divinidad tutelar es masculina. En ese caso se dirá que su "santo dueño de la cabeza es un santo –u orixa– hombre". Y una persona con cuerpo masculino puede ser, de la misma forma "hija" de una orixa "mujer". En este modelo, es la personalidad lo que se encuentra predicado por el género, y la anatomía ideal, paradigmática de los orixas, opera como el significante de esa diferencia. Al mismo tiempo, la androginidad y la transitividad de género también se encuentran presentes en el sistema, incorporadas en la mitología de algunos orixas: Logunede, en Bahía, es seis meses del año masculino y seis meses, femenino, y Oya habría sido masculina en el pasado, tornándose femenina en tiempos más recientes, después de su casamiento con Xango, aunque exhibe todavía una personalidad viril. »

patriarcale n'ont cessé en fait de la subvertir, de la déstabiliser voire de se moquer de cet ordre hégémonique patriarcal et hétérosexuel ; qu'elles acceptent tout en la renversant radicalement de l'intérieur. Cependant comme le remarque la sociologue argentine, si pendant des siècles les femmes ont eu des positions politiques et religieuses importantes au sein du culte et de l'organisation sociale afro-diasporique yoruba, aujourd'hui il y a une forte patriarcalisation au sein même des structures socio-religieuses du Candomblé. Ces dernières années plusieurs prêtresses ont signalé une domination croissante et inquiétante de la part des hommes de la communauté brésilienne candomblé.

Même si c'est deux mouvements académiques et féministes s'opposent dans la question de l'existence ou non du patriarcat dans les sociétés précoloniales, ils se rejoignent sur plusieurs points importants. Le premier est que, égalitarisme ou non, division sexuelle ou non, les femmes des sociétés précoloniales disposaient en général toutes d'une meilleure position sociale avant l'intrusion patriarcale coloniale capitaliste. Certaines avaient des positions de pouvoir comme reine ou prêtresse, jouissaient d'une certaine autonomie sociale, économique et politique par rapport aux hommes avec qui elles entretenaient des relations sociales basées sur la complémentarité. Le deuxième point est le grand bouleversement qui s'opère dans les relations entre les femmes et hommes natifs et africains suite à l'imposition de la culture misogyne et raciste implantée par les colons sur les terres conquises. Par conséquent, se voyant émasculés et féminisés sur la scène sociale dominante, les hommes vont par la suite reproduire des patrons similaires de violence envers les femmes de leur communauté. Enfin le troisième point, qui est perceptible dans l'ensemble des sociétés colonisées, est l'alliance tacite qui se crée très tôt entre les hommes colonisateurs et colonisés.

Cette homosolidarité aboutira à la domination des femmes africaines et/ou *américaines* tant dans la sphère publique que privée. En ce qui concerne la thèse de l'inexistence de genre dans les sociétés précoloniales et la possibilité d'un ordre ancien matriarcal dans lequel, à l'inverse extrême du patriarcat, les femmes gouvernaient les hommes et avaient des privilèges sur eux, nous gardons une position sceptique sur cette idée qui d'ailleurs jusqu'au présent n'a pas été scientifiquement prouvée dans aucune des civilisations de l'histoire de l'humanité. En effet, on ne connaît pas de sociétés matriarcales au sens où les hommes seraient traités comme les femmes dans les sociétés patriarcales, ni une symétrie dans la brutalité de l'oppression que

les un.e.s font subir aux autres¹²². D'un autre côté, comme le souligne Mara Viveros, l'ouvrage de Oyeronké Oyewumi, *L'invention des femmes*, est d'une importance capitale dans sa tentative de « produire des concepts déliés des paradigmes théoriques européens qui se sont ancrés dans les réalités locales » et qui de certaine manière ont affecté depuis des siècles jusqu'à nos jours les études des sociétés africaines, souvent traitées depuis des perspectives du savoir hégémonique et de définitions extérieures¹²³. Nous serions plus enclin.e.s à rejoindre la thèse selon laquelle les systèmes patriarcaux de haute et de basse intensité ont émergé à des moments et sous des formes différentes, ont transmuté, voire fusionné au sein de la majeure partie des sociétés humaines, et en particulier dans les sociétés latino-américaines issues de la colonisation raciale. C'est par ailleurs, en nous appuyant sur cette thèse que nous étudierons l'émergence de l'hypermasculinité guerrière et ganstérile en Colombie.

1.1.3 Esclavagisation, féminisation et racialisation

1.1.3.1 La colonisation raciale dans l'histoire mondiale de l'esclavagisation

Au cours de ces dernières décennies, de plus en plus de travaux sur les différentes sociétés qui ont exercé l'esclavagisation ont vu le jour. L'esclavagisation et/ou la colonisation ont été désignées comme des pratiques globales très anciennes, constantes, plurielles et présentes dans la majeure partie de continents et des sociétés humaines, se déclinant à des époques et sous des formes extrêmement différentes d'une société à une autre. En ce sens, le récent ouvrage, *Les mondes de l'esclavage*, dirigé par l'historien Paulin Isnard, et les multiples études de l'esclavage dans des contextes géographiques différents à travers le monde, viennent confirmer que l'on peut parler « d'une histoire mondiale de l'esclavage »¹²⁴. Au sein du

122 FALQUET Jules, « Pour une anatomie des classes de sexe : Nicole-Claude Mathieu ou la conscience des opprimés », *Op.cit.* pp. 193-217. (Nicole-Claude Mathieu cité par Falquet). Si Nicole-Claude Mathieu exclut l'existence des sociétés matriarcales, dans l'ouvrage *Une maison sans fille est une maison morte*, elle fait une intéressante analyse sur les sociétés matrilineaires et surtout uxori-locales dans lesquels le pouvoir masculin est moins fort que dans les sociétés patrilineaires.

123 VIVEROS Mara, « Oyewumi Oyeronke (2017), La invencion de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género. Bogotá : en la Frontera », dans *Revista LiminaR Estudios Sociales y Humanísticos*, 2018, México, pp. 203-206.

124 Pour ne citer que quelques exemples, sous des formes diverses et variées, l'esclavagisation s'est développée en Mésopotamie, chez les Vikings, dans la Grèce et la Rome antiques, sur les routes transsahariennes de l'Afrique, dans l'Égypte du Moyen-Âge, dans la Chine des HAN au XVIIe siècle, dans les civilisations amérindiennes précoloniales et entre le XVe siècle et le XIXe siècle dans le vaste espace, conformé par les Amériques, l'Afrique et l'Asie, progressivement colonisées par l'Occident moderne. En plein XXIe siècle, « L'esclavage moderne », basé sur l'exploitation de la main-d'œuvre et sexuelle, en particulier, mais pas seulement, des habitants du Sud par

GRENAL, l'historien Victorien Lavou souligne que « l'Afrique n'a pas le monopole de l'esclavage »¹²⁵ et interroge le rapport des mémoires collectives occidentales et occidentalisées à la Traite transatlantique. La mémoire collective, nous dit-il, fonctionne fondamentalement dans la dimension idéologique et implique ce faisant une projection d'un soi collectif, un rapport au monde, un rapport aux autres, un rapport à l'historien »¹²⁶. Au cœur des mémoires collectives de l'espace occidentalisé, poursuit-il :

« Lorsqu'on évoque la question de l'esclavage, l'opinion commune pense automatiquement au Noir, à l'Afrique Noire. Cette réaction quasi programmée témoigne d'une méconnaissance profonde des faits historiques qui pour la plupart sont au fondement de l'ère moderne: révolution industrielle, développement technologique, finances, commerce que, par ailleurs, le sujet occidental(isé) célèbre (...) Mais cette réaction pose surtout la question du lien que les mémoires collectives entretiennent avec l'esclavage. L'Afrique n'a pas le monopole de l'esclavage. »¹²⁷

Alors que pendant très longtemps dans les différentes sphères sociales et académiques, l'esclavagisation a été un sujet mineur, oublié et ignoré, depuis la fin du XXe siècle, plusieurs investigations, ont essayé de traiter et de confronter sous des angles multiples et divers les différents espaces et systèmes esclavagistes qui ont rythmé l'histoire de l'humanité. C'est le cas par exemple de *La création du Patriarcat, Femmes et esclavage, Caliban et la sorcière, Les routes de l'esclavage, Sexe, race et Colonies*¹²⁸, *Les mondes de l'esclavage*, ainsi que les divers travaux et réflexions menés au sein du Groupe de Recherche sur l'Études des Noir.e.s d'Amérique latine (GRENAL). Parmi beaucoup d'autres, ces travaux de recherche ont en commun la volonté d'élargir l'étude académique et scientifique sur l'esclavagisation en favorisant l'approche comparatiste et transversale. Un des objectifs principaux est de déconstruire un bon nombre d'idées reçues sur l'esclavagisation et la colonisation qui circulent avec vigueur dans les sociétés postcoloniales du XXIe siècle. Comme par exemple : la

le Nord, nous montre bien que c'est encore un sujet d'actualité et que l'histoire mondiale de l'esclavagisation continue de s'écrire aujourd'hui sous nos yeux

125 LAVOU Victorien, *Du « migrant nu » au citoyen différé*, *Op.cit.* p. 38.

126 *Ibid.*, p. 36.

127 *Ibid.*, pp. 37-38.

128 LERNER Gerda, « Women and Slavery », *Slavery and Abolition: a journal of comparative studies*, vol 4, N°3 1983, pp. 173-198.

-MILLER Joseph, *Women and Slavery: Africa, the Indian Ocean World and the Medieval North Atlantic*, Ohio University Press, 2007, 392 p.

-FEDERICI Silvia, *Calibán y la Bruja, mujeres, cuerpos y acumulación primitiva*, Traficantes de sueños, Madrid, 2010, 368 p.

-COQUERY-VIDROVITCH Catherine, *Les routes de l'esclavage. Histoire des traites africaines du VIe-XXe siècle*, Albin Michel, Paris, 2021, 320 p.

-BLANCHARD Pascal, TARAUD Christelle, *Sexe, race et colonies*, *Op.cit.*

réduction quasi exclusive de l'esclavage à la Traite transatlantique et à l'africanisation de la figure archétypale de la femme et surtout de l'homme asservi.e. Est à citer aussi l'incompréhension face à la position périphérique et refoulée de cet événement historique dans la sphère culturelle, sociopolitique, et académique et en particulier dans les mémoires collectives des sociétés post-esclavagistes contemporaines du Sud et de Nord. Un autre point abordé dans ces études est la supposée disparition de l'esclavagisation suite aux abolitions du XIXe siècle présumant un ordre social nouveau et vertueux. « Comme événement, discours, mémoire souffrance et représentations », l'esclavage nous dit Victorien Lavou, ne s'est pas arrêté à son abolition. « Il est des personnes qui le portent encore socialement, telle la trace (visible dans ce cas) que laissait le carimbo, de sinistre mémoire »¹²⁹. L'esclavage moderne est aujourd'hui une réalité organique amplement documentée dans l'ensemble des continents de la planète qui jettent sans aucun doute ses racines dans cette histoire globale des mondes de l'esclavage.

Enfin, et c'est le sujet que nous voulons développer dans ce mouvement, depuis le début des années 1990, il y a un intérêt académique croissant, mais encore peu visible, à l'égard de l'importante place des femmes, du genre et de la sexualité dans les différentes configurations des entreprises esclavagistes et coloniales et en particulier dans les colonies américaines et africaines. Cette approche cherche à déconstruire la vision patriarcale intellectuelle qui a souvent mis la figure archétypale masculine de l'être humain esclavagisé au centre des sciences humaines et notamment dans les études sur l'esclavage. Elle cherche par conséquent à mettre en exergue « la priorité des femmes » (Lerner, Miller) dans l'histoire globale de l'esclavagisation, non seulement au niveau quantitatif, mais aussi du point de vue de la structure et des mécanismes de domination qui sous-tendent l'esclavagisation.

1.1.3.2 Déconstruire l'approche patriarcale de l'esclavagisation

L'esclavagisation et la colonisation ont souvent été, et continuent d'être, étudiées comme des phénomènes essentiellement masculins, entrepris, dans des contextes guerriers d'extrême violence, par des hommes dominants pour assujettir d'autres hommes dominés. Cette approche de l'esclavagisation comme une résultante de guerres et d'impérialismes, qui est en partie vraie, a abouti à l'élaboration d'un imaginaire collectif dans lequel l'esclavage au sens

129 LAVOU Victorien, *Du « migrant nu » au citoyen différé*, *Op.cit.* p. 225.

large du terme et de façon stéréotypée a souvent été synonyme de masculinité. Dans l'imaginaire collectif, cette association de l'esclavage à la masculinité s'est forgée à partir de la catégorie allégorique dominante du colon, homme blanc occidental, armé, d'abord romain ou grec, substitué ensuite par le *conquistador* espagnol, portugais, français ou anglais. En contrepartie derrière la figure tutélaire de l'esclave, s'est premièrement dessiné le barbare blanc de l'antiquité, cédant sa place à partir du XVe siècle à l'homme racisé indigène, natif et particulièrement africain. Au sein du système-monde patriarcal colonial, la violence est certes inhérente à l'expérience esclavagiste et coloniale, dans ce sens, ce sont majoritairement l'ensemble hétérogène d'hommes aux commandes du pouvoir patriarcal et militaire qui ont conçu, naturalisé et institutionnalisé l'esclavagisation. Dans cette théorisation androcentriste et eurocentrée, de l'esclavage, où les hommes, tant dominants que dominés, apparaissent comme les principaux acteurs, c'est l'ensemble des femmes esclavagistes, mais surtout esclavagisées, qui se sont vues aux marges de l'Histoire mondiale de l'esclavagisation. Pourtant, nous explique Joseph Miller, sur des milliers d'années, bien avant la Traite transatlantique africaine, dans la majorité des sociétés esclavagistes, l'esclavagisation, s'est en premier lieu déployée en contre des femmes et des enfants

«Men were anomalous as slaves and they were decidedly uncommon in most historical context anywhere in the world before the northern Atlantic in the late Seventeenth century. Men particularly young able-bodied ones were potential competitors for women and heirs. Unless as eunuchs rendered impotent by castration. America developed as an arena of profound commercialization (...) It was there that men became the political economic backbone of species producing mines and commodity producing plantation that made the America so commercially evaluable. That is with African men European slavers converted, historic strategies of slaving females for household and community reproduction to dedicated and driven production of nonconsumable commodities by enslaved males. The unprecedented masculinity and commercialization of slaveries in the Americas in turn made men the hallmarks of the presentist and conventional literature on slavery everywhere around the globe.»¹³⁰

L'historienne Gerda Lerner est une des premières, à démontrer dans son ouvrage *La création du patriarcat* (*The creation of patriarchy*), le surpeuplement des femmes esclavagisées en Occident ancien, ce qu'elle a défini comme «la priorité historique des femmes dans l'esclavagisation». Elle est aussi une des pionnières à tracer depuis la préhistoire une généalogie entre la création du patriarcat et du genre, d'un côté, et la conquête des femmes ainsi que l'invention de l'esclavagisation, de l'autre. Suivant ses pas, en 2008, dans une approche

130 MILLER Joseph, « Domiciled and dominated: slaving as a history of women », dans *Women and Slavery, The modern Atlantic*, *Op.cit.* pp. 298-299.

globale de l'histoire de l'esclavagisation axée sur le genre, les deux volumes de *Women and Slavery* dirigés par Suzanne Miers, Gwyn Campbell et Joseph Miller, rendent compte de la primauté des femmes dans différents contextes géographiques et culturels esclavagistes¹³¹. Plus récemment la pensée décoloniale en Amérique latine incarnée par Karina Ochoa Muñoz, Rita Segato, Nelson Maldonado Torres, ont mis au centre de leur réflexion, l'importance des processus de féminisation et de sexualisation des populations colonisées, comme des mécanismes structurels de l'esclavagisation issue de la colonisation raciale dans les Amériques. Par conséquent, avant d'aborder dans le chapitre suivant l'expérience de l'esclavagisation des femmes africaines durant la Traite transatlantique, et pour mieux comprendre le haut degré de violence et de brutalité qui vont s'abattre sur le corps féminin noir à partir du XVI^e siècle, simultanément sexualisée et racisée, nous voulons nous concentrer dans un premier temps sur cette généalogie misogyne de l'esclavagisation.

1.1.3.3 La généalogie misogyne de l'esclavagisation

1.1.3.3.1 La colonisation des femmes : un laboratoire humain de domination

À la fin des années 1980, dans ses travaux de recherche *Femmes et esclavage* ou encore *La création du patriarcat*¹³², la sociologue italo-américaine Gerda Lerner démontre à partir de nombreuses sources historiques, que la subordination des femmes et l'esclavagisation sont en fait deux phénomènes sociaux faisant partie de la même généalogie. Ce n'est pas une coïncidence si en Occident au cours de la préhistoire, plus précisément au néolithique, la progressive genrisation et l'assujettissement des femmes s'accompagnent quasi parallèlement des premières pratiques d'esclavagisation et de la division des sociétés archaïques en classes. De ce fait, pour Lerner les états archaïques, à savoir les futurs États-nations, naissent « des racines sœurs de la domination sexuelle des hommes sur les femmes et de l'exploitation des quelques hommes sur d'autres hommes ». En effet, dès le début de l'instauration de l'ordre patriarcal, les hommes ont progressivement appris à hiérarchiser et à assujettir d'autres êtres humains grâce à la très ancienne pratique de domination basée sur le genre et exercée depuis

131 L'absence de la traduction en français de ces livres dans les champs disciplinaires des sciences humaines pose question. En particulier dans l'évolution socio-politique de l'histoire, la sociologie et l'anthropologie, qui aujourd'hui sont de plus en plus concernées par les problématiques raciales et de sexe-genre, non seulement en France mais dans une grande partie des pays de l'espace occidentalisé.

132 LERNER Gerda, «Women and Slavery», dans *Slavery and Abolition: a journal of comparative studies*, vol 4, N°3 1983, pp. 173-198.

LERNER Gerda, « Esclava », dans *La creación del patriarcado*, *Op.cit.* pp. 122-157.

des millénaires sur les femmes de leur propre groupe et/ou des groupes conquis. Ainsi, comme explique Lerner la subordination de la femme est antérieure à l'esclavagisation en même temps qu'elle la rend possible¹³³ :

«La invención cultural de la esclavitud se basó tanto en la elaboración de símbolos de la subordinación de las mujeres como en su conquista efectiva. Al subordinar a las mujeres de su propio grupo y más tarde a las cautivas, los hombres aprendieron el poder simbólico del control sexual sobre los otros hombres y elaboraron el lenguaje simbólico con el que expresar dominio y crear una clase de personas psicológicamente esclavizadas. Al experimentar con la esclavitud de las mujeres y los niños, los hombres aprendieron que todos los seres humanos poseen la capacidad de tolerarla, y desarrolla técnicas y formas de esclavización que les permitirían transformar su absoluta dominación en una institución social.»¹³⁴

1.1.3.3.2 La priorité historique des femmes dans l'histoire mondiale de l'esclavagisation

Par ailleurs, la « priorité historique de l'esclavagisation des femmes », à savoir la surreprésentation démographique des femmes captives dans une grande partie des systèmes esclavagistes anciens, trace la correspondance atavique entre domination des femmes et esclavagisation. Comme noté auparavant, *Les mondes de l'esclavage* présente de nombreux articles consacrés aux sociétés de l'antiquité dans lesquels la féminisation de l'esclavage sont souvent mentionnés sans être approfondie. Par exemple dans l'Inde ancienne dans laquelle, Cédric Ferrier nous dit que « les femmes paraissent être plus exposées (à l'esclavage) que les hommes, tout particulièrement les plus jeunes qui alimentaient les réseaux de prostitutions »¹³⁵. Pour sa part, dans son étude sur le sanctuaire d'Apollon de la Grèce d'époque archaïque où « 201-200 avant notre ère jusqu'à la fin de notre ère y furent gravées des copies des actes d'affranchissement », Paulin Ismard observe que « 60 % des affranchis sont de sexe féminin ce qui atteste moins de l'importance des femmes au sein de l'ensemble de la population servile que du rôle que peut jouer l'asservissement de l'esclave concubine dans la reproduction des structures de parenté »¹³⁶. En s'appuyant sur de nombreuses sources écrites anciennes, juridiques, littéraires et religieuses, Gerda Lerner nous montre également que dans les sociétés guerrières et impérialistes anciennes mésopotamiennes et gréco-romaines, les hommes des

133 *Ibid.*, p. 124.

134 *Ibid.*, p. 128.

135 FERRIER Cédric, « Le mirage d'une société sans esclaves, l'Inde ancienne III^e siècle avant notre ère-VI^e de notre ère », dans *Les mondes de l'esclavage, une histoire comparée*, Seuil, Paris, 2019, pp. 67-75.

136 ISMARD Paulin, « les affranchis d'Apollon, Delphes II^e-I^{er} siècles avant notre ère », dans *Les mondes de l'esclavage, Op.cit.* pp. 75-78.

populations colonisées souvent tués ou mutilés durant les guerres, représentaient peu d'intérêts pour les réseaux esclavagistes, alors que pendant des siècles les femmes ainsi que les enfants ont été les groupes humains les plus sollicités et pourtant les plus exposés et enclins à l'esclavage¹³⁷. Selon Ben Raffield, les femmes et les enfants étaient également prioritaires dans l'esclavage viking mené en Scandinavie entre VIIIe et XIe siècles¹³⁸. Dans son livre *Anthropologie de l'esclavage* Claude Meillassoux¹³⁹ observe également qu'avant et durant la Traite transatlantique africaine, une claire féminisation de l'esclavage prédominait dans les traites transcontinentales maghrébines et sahéliennes :

«On sait, par les témoignages arabes, que la traite maghrébine portait surtout sur les femmes et les enfants. Il en était de même pour la traite inter-africaine du Moyen-Âge, comme dans les périodes plus contemporaines. Nous savons comment les prisonniers de guerre mâles étaient exécutés dès que la traite atlantique étant prohibée, la demande pour les captifs masculins baisse.»¹⁴⁰

Ainsi, quand la Traite transocéanique s'installera au XVIe siècle, la totalité des captifs trouvait un débouché, car il existait deux marchés d'esclaves en Afrique. Le premier et le plus ancien, expliquent Meillassoux, Lavou et Coquery-Vidrovitch, était le marché continental africain qui du VIII au XIXe siècle s'est échelonné sur près de onze siècles. Celui-ci, comme nous l'avons déjà dit, exigeait spécialement femmes et enfants. En contraste, le deuxième était le marché triangulaire européen qui a des niveaux dramatiques « absorbait surtout des hommes adultes, quelle que soit leur condition sociale, hommes libres ou esclaves recapturés », mais qui était peu demandeur de femmes et enfants. Les apports faits par Claude Meillassoux sont importants dans notre analyse. Ils corroborent l'idée que l'imaginaire collectif des nombreuses femmes africaines qui allaient faire part des populations esclavagisées et vivre « l'expérience du gouffre » était d'une certaine manière déjà marqué par une accumulation d'expériences d'infériorisation et assujettissement liées au contexte sociopolitique patriarcal et esclavagiste transafricain qui régnaient depuis longtemps en Afrique. Les traumatismes socio-culturels présents dans les imaginaires des femmes africaines avant la Traite transatlantique ne cesseront

137 LERNER Gerda, *La creación del patriarcado*, *Op.cit.* p. 129.

138 RAFFIELD Ben, « Captifs, traites et marchés : l'esclavage viking, Scandinavie VIIIème et XIème siècles » dans *Les mondes de l'esclavage*, *Op.cit.* pp. 109-115.

139 MEILLASSOUX Claude, *Anthropologie de l'esclavage*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, 384 p.

140 *Ibid.*

de s'intensifier et de s'amalgamer de manière vertigineuse avec les ruptures, le déracinement géographique et la forte violence des exactions causées par le commerce triangulaire.

1.1.3.4 La sexualisation et la féminisation au cœur de l'esclavagisation raciale

1.1.3.4.1 Le viol physique des femmes, le viol symbolique des hommes colonisés

Revenir à cette origine féminine de l'esclavagisation et à son essence misogyne nous permet également de voir comment la violence sexuelle est « inhérente à l'esclavage ». Il se dessinera comme un « un rouage essentiel »¹⁴¹ dans les différents projets coloniaux qui vont marquer l'âge moderne lors de l'invasion de l'*Abya Yala*. À partir du XV^e siècle, la racialisation et la féminisation-sexualisation seront souvent deux instruments de déshumanisation utilisés et articulés de façon simultanée par les colons européens pour subjuguier les peuples natifs et africains. Plusieurs philosophes du courant décolonial Modernité/colonialité, tels que Enrique Dussel, Nelson Maldonado Torres, Walter Mignolo, María Lugones ou Rita Segato, ont mis l'accent sur le caractère misogyne et pornographique du projet colonial européen en *Abya Yala* qui pour coloniser et esclavagiser ont féminisé et sexualisé l'ensemble des individus conquis. Leurs corps sont devenus des objets « sexuels racialisés » et par conséquent exposés au viol, à l'exploitation et au contrôle en général. Comme le rappellent respectivement Aimé Césaire et Françoise Vergès, durant la colonisation, les hommes occidentaux se transformèrent eux-mêmes en « sauvages conquérants », en « hommes prédateurs ». Et l'appropriation sexuelle du corps, symbolique et/ou physique, est devenue des symboles de la force et de la victoire masculine européenne colonisatrice. Maldonado Torres explique à cet égard comment la féminisation et en occurrence le viol physique des femmes et symbolique des hommes colonisés a constitué une arme efficace de colonisation :

«La guerra, sin embargo, no trata solo de matar y esclavizar al enemigo. Esta incluye un trato particular de la sexualidad femenina: la violación. La colonialidad es un orden de cosas que coloca a la gente de color bajo la observación asesina y violadora de un ego vigilante. El objeto privilegiado de la violación es la mujer. Pero los hombres de color también son vistos con estos lentes. Ellos son feminizados y se convierten para el ego conquiro en sujetos fundamentalmente penetrables.»¹⁴²

141 GAUTIER Arlette, « Possessions et érotisation violentes des femmes esclaves », dans *Sexe, Race et Colonies*, *Op.cit.* pp. 114-137.

142 MALDONADO TORRES Nelson, « Sobre la colonialidad de ser: contribuciones al desarrollo de un concepto », dans *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2007, pp. 127-167.

Dans le très percutant et polémique ouvrage *Sexe, Race et Colonies*¹⁴³, à travers 1200 images troublantes et parfois très violentes, commentées (peintures, illustrations et surtout photographies), les historiens Pascal Blanchard et Christelle Taraud, abordent par l'impact visuel de l'image six siècles de domination masculine et de viol colonial. L'objectif de cette étude est d'offrir une vision globale de la domination masculine coloniale, depuis le XVe siècle à nos jours, dans lequel la conquête-invasion des territoires s'est traduit par la possession sexuelle des corps, en particulier féminins, mais aussi masculins, des populations asservies. Ces images qui autrefois étaient utilisées par les empires coloniaux occidentaux pour montrer la suprématie du colon blanc, témoignent d'une part, de la place centrale de l'exploitation sexuelle qui s'est développée unanimement dans l'ensemble des territoires colonisés, de l'autre, nous montrent comment les différents systèmes coloniaux sont devenus des matrices de prédation dans lesquelles on a légitimé par les images, mais aussi à travers la littérature, « le droit de posséder le corps de l'*Autre* et notamment ces femmes *Autres*¹⁴⁴. Dans cette histoire mondiale de la domination masculine coloniale que nous présente *Sexe, Races et Colonies*, nous voyons comment sur six siècles s'est construite l'identité féminine et sexuelle des femmes colonisées. Du point de vue hégémonique elles ont été représentées et naturalisées comme « facile, lascives, lubriques, perverses et donc forcément insatiables »¹⁴⁵. La naturalisation de cette stéréotypie a dédouané les colonisateurs de leurs responsabilités dans les multiples violences sexuelles qu'ils ont déployées envers les femmes esclavagisées. Ces dernières furent dès lors construites comme enclines à une sexualité débridée et par conséquent les principales condamnables de leur propre viol. Dans cette logique nous explique Arlette Gautier « ce n'est pas le maître qui abuserait de son esclave, mais celle-ci qui l'entraînerait au libertinage »¹⁴⁶.

Parmi les nombreuses images que composent ce volumineux ouvrage, par la violence patriarcale coloniale dont il est question, le tableau intitulé *Scène de mœurs dit le rapt de la Négrresse* peint en 1632 par le hollandais Christiaer van Couwen a particulièrement attiré notre attention. Comme le titre l'indique, cette œuvre représente un viol collectif d'une femme noire

143 BLANCHARD Pascal, TARAUD Christelle, *Sexe, race et colonies*, *Op.cit.*

144 *Ibid.*, p. 27. « Les premières images produites au début du XVe et XVIIe siècles, invitent aussi au rêve et témoignent, très majoritairement, d'une admiration et d'une fascination pour les peuples exotiques et leur corporalité. Cependant, la généralisation de l'esclavage entre l'Afrique et les Amériques, la montée en puissance des empires coloniaux et l'émergence du racisme scientifique vont progressivement effacer ce temps de sidération au bénéfice de représentation de plus en plus souvent dévalorisantes ».

145 *Ibid.*, p. 20.

146 *Ibid.*, p. 123.

par trois hommes prédateurs blancs, dont les visages manifestement amusés contrastent avec la grimace d'effroi de la victime. Le commentaire qui suit cette image est encore plus troublant. Il rend compte de la totale déshumanisation des femmes noires durant la période coloniale : « Cette œuvre représentant le viol d'une femme noire choqua ses contemporains non pas par sa violence, mais par la représentation sexuelle interracial, jugée déplacée à l'époque »¹⁴⁷.

1.1.3.4.2 Les pratiques homosexuelles dans les colonies américaines

Il est vrai que la sexualité et le viol des hommes dominés et/ou esclavagisés restent encore un sujet peu approfondi qui mériterait plus d'attention. Il éclairerait davantage sur la double morale propre au système patriarcal colonial qui a souvent dénoncé et puni l'homosexualité tout en la pratiquant de manière continuelle et cachée dans les territoires conquis. Selon Peter Wade, dans le contexte de la reconquête de la Péninsule Ibérique, durant près de 720 ans les diverses guerres qui divisaient les espagnols et les maures, les hommes vaincus, en occurrence les musulmans, étaient également violés au même titre que les femmes. À cette époque, la domination par la force se conjugait à la féminisation des ennemis qui se traduisait par la pénétration active des hommes dominants, synonyme de pouvoir et de masculinité, sur les hommes dominés, passifs et féminisés¹⁴⁸. Cette pratique était aussi courante chez les peuples amérindiens d'Amérique du Nord pour qui la conquête d'une population voisine pouvait aussi impliquer le viol et la féminisation des hommes conquis¹⁴⁹. Par ailleurs, l'homosexualité, en tant qu'orientation sexuelle au même titre que l'hétérosexualité, pouvait être une pratique commune, acceptée et/ou tolérée en Europe ou dans certaines communautés précoloniales africaines et natives. De nombreuses études ont démontré que l'homosexualité était largement répandue en Occident et en particulier au sein de l'empire grec et romain. Nous l'avons déjà vu précédemment, au sein de la population yoruba précoloniale Royaume Óyó ou chez les indigènes Pueblo du Mexique pouvait exister un troisième genre, des formes de travestissement, et des personnes du même sexe, femmes et hommes, pouvaient avoir une relation affective et même envisager le mariage¹⁵⁰. Selon l'intellectuelle amérindienne Paula Gunn Allen, de nombreux peuples natifs reconnaissaient l'homosexualité de manière positive dont les apaches, navajos, winnebagos, cheyennes, pima, crow, shoshoni, paiute, osage, acoma,

147 *Ibid.*, p. 133. (Voir annexe 3). Cette violence sexuelle et raciale est présente dans nombreuses images et photos représentatives des divers empires coloniaux dans lesquels les femmes racialisées deviennent aux yeux des conquérants de « objets sexuels » et par conséquent sujettes au viol. (voir : p. 225, p.251, p. 295, p. 296).

148 WADE Peter, *Race and Sex in Latina America*, Pluto Press, London, 2009, pp. 62-63.

149 *Ibid.*, p. 64.

150 *Ibid.*, pp. 64-66.

zúñi, sioux, pawnee, choctaw, creek, seminole, illinois, mohave, shasta, aleut, sac y fox, iowa, kansas, yuma, aztec, tlingit, maya, naskapi, ponca, maricopa, lamath, quinault, yuki, chilula, et kamia¹⁵¹.

Si durant la colonisation raciale des Amériques, « la littérature consacre quelques ouvrages aux abus sur les femmes, elle reste peu disert sur ceux pratiqués sur les hommes ; ceux du Buck breaking ou de la sodomisation des esclaves par leur maître que d’aucuns disent prévalent en Jamaïque »¹⁵². En outre, au vu du déséquilibre démographique sexuel que caractérisait la Traite transatlantique, qui durant la première période absorbait massivement des hommes africains, nous pouvons déduire que, face à l’absence ou à la présence insuffisante de femmes, l’homosexualité était sûrement courante parmi les hommes esclavagisés. Dans son livre *Racialización y sexualización*¹⁵³, en s’appuyant sur des récits testimoniaux, l’historien colombien Sergio Antonio Mosquera analyse l’intense altération que subissent les sexualités masculines esclavagisées dans les mines en Colombie, et dans les plantations de la Jamaïque et de Cuba face à l’absence des femmes. Esteban Montejo, un ancien esclave cubain témoigne à ce sujet :

« Total, la vida era solitaria de todas maneras, porque las mujeres escaseaban bastante. Y para tener una, había que tener veinticinco años o cogérsela¹⁵⁴, en el campo (...) Muchos hombres no sufrían, porque estaban acostumbrados a esa vida. Otros hacían el sexo entre ellos y no querían saber nada de las mujeres. Esa era su vida: la sodomía. Lavaban la ropa y si tenían algún marido también le cocinaban. Eran buenos trabajadores y se ocupaban de sembrar canucos. Le daban los frutos a sus maridos para que los vendieran a los guajiros. Después de la esclavitud fue que vino esa palabra de afeminado, porque ese asunto siguió. »¹⁵⁵

À partir du XIXe siècle, avec l’arrivée de la photographie et l’essor de l’industrie du Porno colonial, les colonies deviennent « des territoires privilégiés d’expression de l’homosexualité blanche », comme le montrent les récits d’écrivains homosexuels tels que l’irlandais Oscar Wilde ou plus tard, le français André Gide¹⁵⁶. Au XXe et XXIe siècle, de

151 LUGONES María, « colonialidad y género », dans *Tábula Rasa*, N° 9, Bogotá, 2008, pp. 73-101. (Allen citée par Lugones).

152 *Ibid.*, p. 11.

153 MOSQUERA Sergio, *Esclavización y sexualización. Colonialidad en la sexualidad de la gente negra*, Epidama ediciones, Bogotá, 2019, 209 p.

154 Nous retenons l’attention du lecteur et de la lectrice sur cette expression « cogérsela » qui sera développée dans le prochain chapitre.

155 *Ibid.*, p. 96. (Mosquera cite lui-même *Biografía de un cimarrón*, un livre testimonial sur la vie de Esteban Montejo, ancien homme esclavagisé, publié par l’anthropologue cubain Miguel Barnet).

156 *Ibid.*, p. 30 et p. 336.

manière plus souterraine, les hommes (ex-)colonisés ont également connu de complexes processus de sexualisation et racialisation qui peuvent être très similaires à ceux vécus par les femmes racisées de leur communauté¹⁵⁷.

1.1.4 Le capitalisme, la Chasse aux sorcières en *Abya Yala* et la dégradation sociale de la femme *américaine*

Avant de fermer ce chapitre traitant de la genèse et l'évolution de l'ordre mondial patriarcal, essentiellement axé sur le genre, nous voulons analyser dans les prochaines lignes la Chasse aux sorcières. Cet événement historique fut décisif dans l'espace occidentalisé. Il contribua à la détérioration sociale des femmes qui est allée de pair avec l'implantation du capitalisme et avec l'émergence de la « race ». La Chasse aux sorcières est la première campagne de la terreur à grande échelle et sur une longue durée qui se déploie dans l'espace occidentalisé. Ce projet mortifère étatique et transfrontalier mène à une vague massive de ce qu'aujourd'hui on nommerait *féminicides*. Il inaugure le début d'une longue dégradation sociale des femmes de l'ancien continent qui va progressivement influencer et s'entremêler de façon surprenante à l'histoire des peuples colonisés, et notamment des femmes natives et africaines.

1.1.4.1 Le capitalisme patriarcal et la dégradation sociale des femmes

1.1.4.1.1 La reconfiguration tragique du système-monde

En faisant un grand saut dans l'histoire, mais en gardant l'objectif commun d'historiser la longue et lente évolution du patriarcat, la sociologue italienne Silvia Federici, explique dans son livre *Caliban et la sorcière*¹⁵⁸ que c'est la transition vers le capitalisme suivi de sa victoire au XVI^e siècle, qui introduira une redéfinition des rapports d'exploitation et de domination. Il sera question de la réorganisation d'un nouvel ordre patriarcal colonial qui désormais sera façonné par le système économique capitaliste. Au cœur de ce dernier, le genre continuera d'occuper une place importante, néanmoins c'est surtout à travers la création d'une nouvelle

157 Dans *Sexe, race et Colonies*, les photos des cartes postales « Culotte sa pipe au lieu de se culotter soi-même » (1906), « Jeux dans les rochers » (1907) colonisés, (p. 25), « Scène érotique entre deux hommes dans un décor occidentalisant » (1880) p. 208, rendent compte de la sexualisation et de la racialisation des corps masculins colonisés.

158 FEDERICI Silvia, *Calibán y la Bruja*, *Op.cit.*

catégorie d'assujettissement, la « race », que viendra se consolider ce nouveau projet géopolitique. La transition capitaliste, à savoir l'acheminement entre le système féodal et le système capitaliste, est une des périodes les plus brutales et les plus sanglantes de l'histoire mondiale où « les transformations apocalyptiques » conduisant à la spoliation d'une vaste partie de la population terrestre, ont mené plusieurs historiens à la définir comme *l'ère de fer* (Kamen), *l'ère du saccage* (Hoskins) et *l'ère du fouet* (Stones)¹⁵⁹. En effet, quatre crimes contre l'humanité et épistémicides inaugurent le capitalisme en même temps qu'ils le rendent possible. La *reconquista* de Al-Andalus dans la Péninsule Ibérique basée sur la persécution religieuse au nom de la pureté de sang des juifs et des musulmans, la conquête et l'extermination des peuples amérindiens. Suivi du génocide des populations africaines esclavagisées, justifiées par la hiérarchisation raciale, et enfin la Chasse aux sorcières dans laquelle des milliers de femmes européennes et *américaines* accusées de sorcellerie seront spoliées et éliminées :

«Los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI antes analizados crearon estructuras de poder y epistémicas raciales/patriarcales a escala mundial imbricadas con los procesos de acumulación global capitalista. Cuando en el siglo XVII, Descartes escribió «yo pienso, luego existo» desde Ámsterdam, en el «sentido común» de los tiempos, ese «yo» no podía ser africano, indígena, musulmán, judío ni mujer (occidental o no). Todos estos sujetos ya eran considerados «inferiores» por toda la estructura de poder racial/ patriarcal global del sistema-mundo, y sus conocimientos eran considerados inferiores como resultado de los cuatro genocidios/epistemicidios del siglo XVI. El único que quedaba como epistémicamente superior era el hombre occidental.»¹⁶⁰

Aux aurores de l'ère moderne capitaliste, le monde ressemble à « un vaste camp de concentration »¹⁶¹, un « monde de la mort », pour reprendre l'expression du philosophe décolonial portoricain Nelson Maldonado Torres¹⁶². Sur « l'Ancien continent » se mélangent les cris d'horreur des centaines de milliers de femmes européennes, dont les corps et cerveaux, seuls supports de leur savoir médical millénaire, sont exterminés dans les bûchers. Comme sont brûlées également les populations juives et musulmanes dans la Péninsule Ibérique, et avec eux les milliers de livres réunis dans les bibliothèques de Córdoba et de Grenade. De l'autre côté de l'Atlantique, dans l'*Abya Yala*, font écho les hurlements des populations amérindiennes face à

159 *Ibid.*, p. 88.

160 GROSFOGUEL Ramón, « Racismo/sexismo epistémico, universidades y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI », dans *Tábula Rasa*, N°19, Bogotá, 2013, pp. 31-58.

161 *Ibid.*, p. 91.

162 MALDONADO TORRES Nelsón, « La descolonización y el giro descolonial », dans *Tábula Rasa*, Bogotá, N°9, 2008, pp. 61-72.

« l'abîme du corps et de l'esprit » qui s'accompagne aussi de la destruction des connaissances ancestrales aztèques, mayas et incaïques, muiscas, caraïbes de codices, quipus et des huacas, ce que Selnich Vivas a appelé « l'orphelinat cognitif » des peuples originaires¹⁶³. Enfin, sur les côtes africaines et au cœur de l'Atlantique, dans les ventres des bateaux négriers remplacés par les ventres des plantations et des mines dans les Amériques, se prolongent ces cris d'effroi émis par des millions d'africain.e.s face au déracinement de leurs terres ancestrales et à « l'expérience du gouffre »¹⁶⁴. Pour les femmes noires et racisées, l'établissement et consolidation du capitalisme marquera le début de six siècles de viol et de domination masculine. C'est dans ce contexte mortifère que s'engendre le capitalisme patriarcal colonial et sa plus récente phase, la globalisation néolibérale. Au sein de cette dernière, les continuelles violences sexuelles et raciales, les inégalités sociales entre Nord et Sud, la prédominance de la guerre et tout particulièrement l'écocide, attirent grandement notre attention. L'écocide est la destruction ou l'endommagement irrémédiables des écosystèmes permettant depuis des millénaires la vie des êtres humains et non-humains (la faune et de la flore) sur Terre.

1.1.4.1.1.1 L'exploitation capitaliste des ventres des femmes européennes, africaines et américaines

Durant la transition et l'instauration du capitalisme, les instances patriarcales, politiques, religieuses et intellectuelles n'ont cessé de chercher à anéantir le contrôle des savoirs millénaires que possédaient les femmes occidentales, natives et subsahariennes, sur la médecine et notamment sur leur fertilité, menant à une véritable guerre longue de plus de deux siècles contre de centaines de milliers des femmes¹⁶⁵. Ces pratiques, transfrontalières essentiellement féminines, défiaient en effet le monde capitaliste et la philosophie cartésienne qui à l'aube du XVI^e cherchaient à s'implanter comme vérité absolue sur le sol européen, africain et américain. Ainsi, suite à la défaite traumatisante que représente la Chasse aux sorcières en Europe, les femmes occidentales, recluses désormais dans la sphère privée, vivront d'intense et violent processus disciplinaire et de subordination. Elles deviennent très vite « des machines de

163 VIVAS Selnich, *Komuya uai poética ancestral contemporánea*, Sílabas, Medellín, 2015, p. 181.

164 GLISSANT Édouard, *Traité du Tout-Monde*, Paris, Gallimard, 1997, 268 p.

165 En Europe, en *Abya Yala* et en Afrique, précapitalistes et précoloniales, les femmes européennes, natives et africaines enfermaient tout un monde de pratiques féminines basées sur des systèmes complexes de connaissances médicinales leur permettant de contrôler leur sexualité et leur reproduction. Elles pouvaient également jouir d'une position politique et/ou religieuse importante. En général, l'établissement du capitalisme ainsi que le projet colonial européen représentent une longue détérioration sociale pour l'ensemble des femmes de l'espace occidentalisé. Ce sujet sera approfondi dans les prochaines lignes.

production» de la main-d'œuvre prolétaire. La dépossession productive, procréatrice et sexuelle des femmes africaines est encore plus virulente, car elle se déroule simultanément en Afrique et dans les Amériques. Comme l'observe Françoise Vergès pour les cas de la Traite transatlantique, la globalité de la reproduction de la force de travail esclavagisée a en majeure partie reposé sur « le vol des ventres des femmes africaines et malgaches »¹⁶⁶ qui mettront au monde de millions de garçons et de filles, par la suite arraché.e.s de leurs foyers, déporté.e.s et esclavagisé.e.s dans les Amériques et dans les îles Mascareignes. À partir du XVIe siècle, le dépouillement des ventres des femmes africaines, de leur reproduction, augmentera de manière conséquente puisque leurs enfants seront désormais capturés, esclavagisés et exploités sur les continents africain et américain. Enfin, comme nous l'analyserons de manières approfondies dans le deuxième chapitre, une fois déportées et esclavagisées sur les terres du « Nouveau Monde », la force des hommes et des femmes africaines « n'a pas été utilisée que pour la production des richesses, elle a aussi été instrumentalisée dans le sens d'une reproduction-fabrication biologique d'autres esclaves »¹⁶⁷. Par conséquent, si pendant l'époque coloniale, l'homme noir devient un « mètre étalon »¹⁶⁸, l'ensemble des femmes de l'espace occidental.isé verra « leurs utérus se transformer en un territoire politique, contrôlé par les hommes et l'état, la procréation fût directement mise au service de l'accumulation capitaliste »¹⁶⁹. Ainsi, à cette époque, à des degrés et contextes différents, l'appropriation masculine de l'autonomie sexuelle et de la capacité de procréation est un point commun, que partageaient l'ensemble des femmes libres et esclaves, blanches, natives, africaines ou afro-descendantes.

1.1.4.2 La Chasse aux sorcières et la grande défaite des femmes occidental.isées

Longtemps minimisée, la Chasse aux sorcières est un événement historique déterminant dans l'histoire de l'humanité. Même si les principales victimes ont été les femmes, les hommes en tant que principaux concepteurs et bâtisseurs de cet ordre en sont sortis aussi profondément altérés¹⁷⁰. Entre le XVe et le XVIIIe siècle, d'abord dans les états nations du vieux continent,

166 VERGÈS Françoise, *Le ventre des femmes*, *Op.cit.* p. 100.

167 LAVOU Victorien, *Du « migrant nu » au citoyen différencié*, *Op.cit.* p. 232.

168 À ce sujet voir LAVOU Victorien, « Du nègre comme Hercule doublé d'un Saint-Phallus : une humanité différenciée », *Du « migrant nu » au citoyen différencié*, *Op.cit.* pp. 223-251.

169 FEDERICI Silvia, *Calibán y la Bruja*, *Op.cit.* p. 139.

170 *Ibid.*, p. 246. « El hecho más destacable es que más del 80 % de las personas juzgadas y ejecutadas en Europa en los siglos XVI y XVII por el crimen de brujería fueron mujeres. »

et un siècle plus tard, dans le vaste territoire du « Nouveau Monde », s'édifie une organisation méthodique et transnationale entre l'État, l'Église catholique et protestante et l'élite intellectuelle. Trois entités hautement patriarcales, qui s'allient afin de persécuter des centaines de milliers de femmes et un groupe réduit d'hommes, accusés de sorcellerie¹⁷¹. Plusieurs études ont démontré que la Chasse aux sorcières fût une stratégie politique hautement délibérée pour répandre la terreur, détruire la résistance collective, taire et diviser ces *Autres*, hommes, mais surtout femmes européennes et américaines, osant défier l'ordre mondial de domination qui était en train de s'établir durant la transition capitaliste. Malgré les contextes géographiques et culturels divergents, la Chasse aux sorcières en Europe, d'un côté, et la colonisation des amérindien.ne.s et des africain.e.s, de l'autre, peuvent être considérées comme des processus de domination dont l'évolution et les influences ont été incontestablement réciproques et n'ont cessé de se rétro-alimenter mutuellement¹⁷².

1.1.4.2.1 La Chasse aux sorcières *américaines* en *Abya Yala*

Dès la seconde moitié du XVI^e siècle, la Chasse aux sorcières est aussi importée dans les Amériques. Dans les colonies espagnoles, le tribunal du Saint-Office de l'inquisition s'installera successivement à Lima en 1569, au Mexique en 1571 puis à Carthagène en 1610. Il tentera de reproduire le même scénario de terreur qu'en Europe, envers les populations juives, africaines, natives et surtout envers le large groupe hétérogène féminin qui les composaient¹⁷³. Bien que dans la Péninsule Ibérique, ce sont principalement les populations juives et musulmanes, qui connaissent la plus forte persécution inquisitrice, en *Abya Yala*, aux populations juives, qui continuent à être les principales victimes de l'inquisition, s'ajoutent également les populations natives et surtout africaines. Le pouvoir ecclésiastique, soutenu par

171 La Chasse aux sorcières est un phénomène politique et religieux transfrontalier qui à travers une campagne de la terreur se répand progressivement au large de l'Europe depuis la France, l'Italie, l'Espagne, la Suisse, en passant par l'Allemagne, l'Angleterre, l'Écosse jusqu'en Suède pour s'ancrer ensuite dans l'ensemble des terres colonisées. Comme l'explique Silvia Federici, le fondement politique de la Chasse aux sorcières peut être démontré par le fait que tant les nations catholiques que les nations protestantes, continuellement en guerre les unes contre les autres, se sont unies et ont partagé les mêmes arguments et mécanismes pour persécuter les femmes de l'Ancien et du Nouveau Monde qui mettaient en danger l'instauration du nouvel ordre patriarcal capitaliste colonial.

172 « El supuesto es precisamente la continuidad entre la dominación de las poblaciones del Nuevo Mundo y la de las poblaciones en Europa, en especial las mujeres, durante la transición al capitalismo. En ambos casos tiene lugar la expulsión forzosa de poblaciones enteras de sus tierras, el empobrecimiento a gran escala, el lanzamiento de campañas de «cristianización» que socavan la autonomía de la gente y las relaciones comunales. También hubo una influencia recíproca por medio de la cual ciertas formas represivas que habían sido desarrolladas en el Viejo Mundo fueron trasladadas al Nuevo, para ser, luego, retomadas en Europa », FEDERICI Silvia, *Op.cit.* p. 288

173 GÓMEZ VALDERRAME Pedro, *Muestras del diablo*, Sílabas, Medellín, 1958, (nouv.éd 2017), 202 p.

la Couronne espagnole, commencera ainsi à construire et à naturaliser la figure du diable à l'image de l'homme noir dangereux et hypersexualisé, le *Buzirago*¹⁷⁴. Il aidera à l'implantation d'un solide imaginaire stéréotypé, sexiste et raciste à l'égard de la femme noire et native devenant plus que jamais synonyme de sorcellerie, de magie et de promiscuité. De génération en génération, siècle après siècle, ces archétypes circuleront dans l'imaginaire collectif et le langage hégémonique des sociétés latino-américaines et imprégneront les différentes sphères socio-culturelles notamment la littérature.

Nous ne saurons jamais exactement, combien de femmes, encore moins combien de femmes racisées, ont été torturées et/ou perdu leurs vies durant la longue Chasse aux sorcières. Selon les sources historiques, l'inquisition en Amérique latine, essentiellement basée sur la torture et les humiliations publiques, fût moins létale qu'en Europe et les exécutions réduites¹⁷⁵. En ce qui concerne l'inquisition déployée dans la Péninsule Ibérique puis dans Nouveau Monde, plusieurs études ont signalé que le critère principal n'était pas le *genre*, mais l'appartenance à une religion interdite comme l'islam, le judaïsme en Espagne et les religions amérindiennes et africaines en *Abya Yala*. D'après l'historienne María Cristina Navarrete, dans le Nouveau Monde, les femmes noires ont été certainement les plus atteintes par les sévices de l'Inquisition¹⁷⁶. L'Édit de foi établi par l'Inquisition en 1610 à Carthagène, et son insistance sur la figure de la femme comme plus prédisposée à pratiquer la sorcellerie, nous mène à penser que l'Inquisition espagnole, du moins en terre conquise, était effectivement articulée sur le sexe-genre et non uniquement sur l'appartenance religieuse :

174 *Ibid.*, p. 77.

175 FEDERICI Silvia, *Calibán y la Bruja*, *Op.cit.* p. 222. « ¿Cuántas brujas fueron quemadas? Se trata de una pregunta *controvertida* dentro la investigación académica sobre la caza de brujas, muy difícil de responder, ya que muchos juicios no fueron registrados o, si lo fueron, el número de mujeres ejecutadas no viene especificado. Además, muchos documentos, en los que podemos encontrar referencias a los juicios por brujería, aún no han sido estudiados o han sido destruidos. Mientras algunas académicas feministas defienden que la cantidad de brujas ejecutadas equivale a la de judíos asesinados en la Alemania nazi, Anne L. Barstow —a partir del actualizado trabajo de archivos— puede justificar que aproximadamente 200.000 mujeres fueron acusadas de brujería en un lapso de tres siglos, de las que una cantidad menor fueron asesinadas. Barstow admite, sin embargo, que es muy difícil establecer cuántas mujeres fueron ejecutadas o murieron por las torturas que sufrieron. Muchos archivos [escribe] no enumeran los veredictos de los juicios [...] [o] no incluyen a las muertas en presidio [...] Otras llevadas a la desesperación por la tortura se suicidaron en la celda [...] Muchas brujas acusadas fueron asesinadas en prisión [...] Otras murieron en los calabozos por las torturas sufridas. (Barstow: 22-3) »Tomando en cuenta además las que fueron linchadas, Barstow concluye que al menos 100.000 mujeres fueron asesinadas, pero añade que las que escaparon fueron «arruinadas de por vida», ya que una vez acusadas, «la sospecha y la hostilidad las perseguiría hasta la tumba» (*Ibidem*). »

176 NAVARRETE María Cristina, « La mujer bruja en la sociedad colonial. El caso de Paula de Eguiluz », dans la Revue *Región*, N°2, Cali, 1994, pp- 37-49.

« Muchas personas, especialmente mujeres fáciles y dadas a las supersticiones, con más grave ofensa de nuestro señor, no dudan de dar de cierta manera de adoración al demonio para fin de saber de las cosas que desean, ofreciéndole cierta manera de sacrificio, encendiendo candelas y quemando incienso y otros olores y perfumes y usando de ciertas unciones en sus cuerpos, le invocan y adoran con el nombre de Ángel de luz y esperan de él las respuestas o imágenes y representaciones aparentes de lo que pretende, para lo cual las dichas mujeres otras veces se salen al campo de día y a de horas de la noche y toman ciertas bebidas de yerbas y raíces con que enajenan y entorpecen los sentidos, y las ilusiones y representaciones fantásticas que allí tienen, juzgan y publican después por revelación o noticia cierta de lo que ha de suceder.»¹⁷⁷

En Nouvelle Grenade, en dépit d'une participation active d'hommes et surtout de femmes blanches-métisses dans la « sorcellerie », le pouvoir ecclésiastique se montrait beaucoup plus clément envers ces derniers. Il déplaçait en contraste une grande violence à l'égard des femmes africaines et de leurs descendantes. Ainsi, si dans la première période de la Chasse aux sorcières, dans l'imaginaire patriarcal-capitaliste naissant, la femme blanche, âgée et pauvre était couramment le modèle archétypal commun, dans sa phase finale, sur le sol américain, on voit une racialisation et africanisation de la figure de la sorcière¹⁷⁸. Le Tribunal du Saint Office ne cessera de montrer du doigt les femmes autochtones et africaines comme les êtres les plus dangereux, nuisibles, mais aussi les plus rebelles, au sein de la société coloniale. Cette violence intersectionnelle orchestrée par l'Inquisition, s'est particulièrement cristallisée dans les corps de femmes comme Paula de Eguiluz, Ana Beltrán, Leonelda Hernández¹⁷⁹ dans la Nouvelle Grenade, sur les « sorcières andines » du mouvement révolutionnaire de Taki Onqoy du Pérou colonial¹⁸⁰, sur le corps de l'esclave *américaine* Tutuba dont l'exécution inaugurerait la connue chasse aux sorcières de Salem, personnage repris magistralement par Maryse Condé dans son roman *Moi, Tutuba sorcière*¹⁸¹. Ou encore sur celui de Sarah Basset, dernière femme esclave, accusée de sorcière en 1730 à Bermudes. Dernière femme aussi à être exécutée en territoire anglo-saxon¹⁸².

177 GOMEZ VALDERRAMA Pedro, *Op.cit.* pp.75-76 (extrait de l'Édit de foi a été cité par Pedro Gómez Valderrama).

178 FEDERICI Silvia, *Calibán y la bruja, Op.cit.* p. 316.

179 *Ibid.*, pp. 97-107.

180 SILVERBLATT Irene, *La luna, el sol y las brujas*, Centro De Estudios Reginales Andinos, Cuzco, 1996, 201 p.

181 CONDÉ Maryse, *Moi, Tutuba sorcière*, Gallimard, Paris, 1988, 288 p.

182 FEDERICI Silvia, « Colonización y cristianización. Calibán y las brujas en el Nuevo Mundo », dans *Calibán y la Bruja, Op.cit.* pp. 287-319.

Les fragments historiques de la vie de Paula de Eguiluz, une des sorcières emblématiques de la Carthagène du XVIIe siècle mettent un peu de lumière sur la cruauté des exactions commises par l’Inquisition dans les Amériques. Bien que Paula de Eguiluz réussît à éviter le bûcher, sa vie a été marquée non seulement par l’esclavagisation à Sainte Domingue et à Cuba, mais aussi une fois libre, par les continuelles exactions de l’Inquisition. Par son savoir médicinal, magico-religieux et ses pratiques ésotériques¹⁸³, si communes dans toute la Caraïbe, entre 1623 et 1635, Paula de Eguiluz subit trois procès dont deux autodafés publics accompagnés de punitions humiliantes et cruelles¹⁸⁴ :

« El 19 de septiembre de 1624 el Santo Oficio la condenó a salir en auto público de fe con insignias de bruja y escuchar su sentencia, oír misa en la iglesia mayor de Cartagena y ser admitida a reconciliación en forma. Al día siguiente se le darían doscientos azotes por las calles públicas de la ciudad. Durante dos años debía llevar puesto el hábito de reconciliada y vivir en el hospital del Espíritu Santo de la ciudad de Cartagena; además quedaba desterrada de la isla de Cuba (...) el 27 de julio de 1635, luego de revisar los tres procesos de Paula de Eguiluz, los inquisidores, consultores y calificador decidieron que fuera admitida a reconciliación por segunda vez con hábito, confiscación de bienes, doscientos azotes y que se leyera su sentencia en auto público de fe. Sin embargo, dos de los licenciados opinaron que no fueran doscientos sino cuatrocientos azotes. »¹⁸⁵

En 1774, à Ocaña dans le département de l’actuel Santander en Colombie, l’échec de l’exécution de la « sorcière » Leonelda Hernández originaire du peuple natif Búrbura, est un fait illustratif. Il témoigne de la persistance des forces dissidentes et révolutionnaires restées latentes dans les cultures magico-religieuses colonisées¹⁸⁶. Après avoir été accusée de sorcellerie et poursuivie par l’inquisition de la Nouvelle Grenade durant plusieurs années au cours desquelles Leonelda a pu éviter la mort, au moment de son exécution, la « sorcière » Búrbura est sauvée grâce à l’intervention soudaine de toute une armée d’hommes de sa

183 NAVARRETE María Cristina, « La mujer bruja en la sociedad colonial. El caso de Paula de Eguiluz », *Op.cit.* p. 38. Les chefs d’accusation sont entre autres : « Chupar el ombligo de una criatura recién nacida para matarla, ser vista inexplicablemente en Barajagua, a catorce leguas de la bahía de Nipe, bailando y diciendo que por ese puesto llegaría su amo, como efectivamente sucedió, sacar de una sepultura de la iglesia huesos humanos y molerlos con pedacitos de naranja y romero convirtiéndolos en polvos para preparar un remedio para su amo que se hallaba enfermo, entrar a su habitación en el alba, sin ser vista, gracias a un engüento que tenía en un calabacito».

184 NAVARRETE María Cristina, « Paula de Eguiluz : su visión cósmica del área circum-caribe, siglo XVII », dans *Mujeres, historias y sociedades : Latinoamérica, siglos XVI al XXI*, Fondo editorial estado de México, México DF, 2016, pp. 71-88.

185 *Ibid.*, pp. 81- 86.

186 GÓMEZ VALDERRAMA Pedro, *Muestras del diablo*, *Op.cit.*

Leonelda Hernández était originaire du peuple natif Búrbura de la ville de Ocaña de département du César, dans l’actuelle Colombie.

communauté. L’Inquisition ne la retrouvera jamais. Comme le rappelle Pedro Gómez Valderrama dans *Muestras del diablo*, l’Amérique n’est pas l’Europe. Même si durant le XVIe et XVIIIe siècle, l’inquisition a persécuté et a anéanti de nombreuses vies humaines, et en particulier celles des femmes de castes, son arrivée dans l’*Abya Yala* s’accompagnera d’un processus de décadence qui la mènera à sa fin¹⁸⁷.

1.1.4.2.2 La défaite historique des femmes et leur dégradation sociale

Dans notre étude, plus que nous arrêter sur le développement détaillé de la Chasse aux sorcières, nous souhaitons surtout analyser ses répercussions socio-politiques, culturelles et psychiques sur les habitant.e.s de l’espace occidentalisé, et notamment à Medellín, en Colombie. Si les pratiques de domination et d’esclavagisation ont prédominé dans l’ensemble des sociétés de la préhistoire et de l’antiquité, au commencement de la modernité capitaliste, la Chasse aux sorcières, le sadisme sexuel, les chambres de torture, les exécutions aux bûchers, peuvent être vus comme un premier laboratoire de discipline social du corps qui jettent les bases dans une « pédagogie de la cruauté »¹⁸⁸:

« También el sadismo sexual desplegado durante las torturas, a las que eran sometidas las acusadas, revela una misoginia sin paralelo en la historia y no puede explicarse a partir de ningún crimen específico. De acuerdo con el procedimiento habitual, las acusadas eran desnudadas y afeitadas completamente (se decía que el Demonio se escondía entre sus cabellos); después eran pinchadas con largas agujas en todo su cuerpo, incluidas sus vaginas, en busca de la señal con la que el Diablo supuestamente marcaba a sus criaturas (tal y como los patronos en Inglaterra hacían con los esclavos fugitivos). Con frecuencia eran violadas; se investigaba si eran vírgenes o no —un signo de su inocencia; y si no confesaban, eran sometidas a calvarios aun más atroces: sus miembros eran arrancados, eran sentadas en sillas de hierro bajo las cuales se encendía fuego; sus huesos eran quebrados. Y cuando eran colgadas o quemadas, se tenía cuidado de que la lección, que había que aprender sobre su final, fuera realmente escuchada. La ejecución era un importante evento público que todos los miembros de la comunidad debían presenciar, incluidos los hijos de las brujas, especialmente sus hijas que, en algunos casos, eran azotadas frente a la hoguera en la que podían ver a su madre ardiendo viva. »¹⁸⁹

187 *Ibid.*, p. 72.

188 SEGATO Rita, « Pedagogías de la crueldad, el mandato de la masculinidad », dans *Feminismos*, UNAM, México, 2019, pp. 27-31. « Llamo pedagogías de la crueldad a todos los actos y prácticas que enseñan, habitúan y programan a los sujetos a transmutar lo vivo y su vitalidad en cosas. En ese sentido, estas pedagogías enseñan algo que va mucho más allá del matar, enseñan a matar de una muerte desritualizada, de una muerte que deja a penas residuos en el lugar del difunto».

189 FEDERICI Silvia, *Calibán y la Bruja*, *Op.cit.* p. 254.

Cette première guerre contre les femmes, dites sorcières, annonce d'une certaine façon les différents épisodes génocidaires qui auront lieu parfois dans la même période comme l'invasion et la destruction des sociétés natives, la persécution de juifs et musulmans dans la Péninsule Ibérique XVI^e siècle, l'esclavagisation des africain.e.s, ou qui vont suivre des siècles plus tard, comme l'holocauste juif et tzigane perpétré dans l'Europe nazie. La Chasse aux sorcières est également un tournant historique dans l'Histoire des femmes européennes et *américaines*, car cette longue et acharnée campagne de féminicides visant à leur diabolisation, à leur subordination et à la destruction de leur pouvoir social, mène à la défaite physique et psychologique du collectif des femmes occidental.isées. Il s'agira du début d'un intense processus de dégradation sociale et de déshumanisation dans les sociétés modernes. L'imaginaire identitaire féminin, mais aussi masculin, en sera extrêmement affecté. Cette structure mentale a pendant longtemps rendu légitime la redéfinition des femmes comme des êtres démoniaques, obscènes et inférieurs, qu'il faut par conséquent contrôler, punir voire détruire. Les incessants féminicides, commis chaque jour, dans l'ensemble des sociétés de l'espace occidental.isé du XXI^e siècle enfoncent sans aucun doute ses racines dans ce sombre passé où les femmes, leurs corps et leurs savoirs, ont été anéantis durant plus de deux siècles, sous les yeux complices de l'appareil politique, religieux et intellectuel¹⁹⁰. Par ailleurs, si en mode d'injures, toutes les femmes sont susceptibles d'être tildées de « sorcières », suite à l'africanisation de la figure de la sorcière, les femmes noires et racisées de la diaspora africaine sont aujourd'hui encore plus exposées à cet imaginaire patriarcal, raciste et sexiste.

Durant notre travail de terrain à Medellín, l'utilisation fréquente de l'expression *enyerbar*, que ce soit parmi les classes populaires, moyennes ou aisées, a tout particulièrement attiré notre attention. La traduction en français est *enherber* désignant l'action d'« empoisonner ou ensorceler avec certaines herbes ». En Colombie, lorsqu'une personne ne peut pas trouver la

190 Le féminicide, consistant à tuer une femme simplement parce qu'elle appartient au sexe-genre féminin, est une pratique genrée prédominante dans toutes les sociétés de l'espace occidental.isé, qui depuis peu a commencé à être visibilisée et encadrée par des textes juridiques. La plupart du temps le féminicide est une violence masculine commise non seulement au sein du couple mais également de la famille ou dans d'autres contextes sociaux plus complexes, comme la guerre ou les conflits armés. En Amérique latine, le corps féminin ou féminisée est devenu un véritable « champ de bataille » entre les bandes criminelles et les armées officielles. Celles-ci ont mis en place une stratégies militaire basées sur la destruction du corps et plus particulièrement du sexe des femmes appartenant au groupe ennemi. Nous aborderons ce sujet dans le sous-chapitre *Afro-féminicides et seigneurs urbains* de la deuxième partie, consacré aux femmes *américaines* qui vivent à Antioquia, un des départements colombiens comptant le plus de féminicides et de crimes envers la population LGBTQIA+ en général. À ce sujet voir : SEGATO Rita, *La guerra contra las mujeres*, *Op.cit.* p. 57-91 (Cap 2 : « Las nuevas formas de guerra y el cuerpo de las mujeres »), voir également pour le contexte de la République Démocratique du Congo, MUKWEGE Denis, *La force des femmes*, Gallimard, Paris, 2021, p. 394.

solution à un problème existentiel ou physique, par exemple une soudaine faillite économique, un licenciement, un divorce ou tout simplement une maladie, on dit que cette personne a probablement été « enyerbada », c'est-à-dire qu'on lui a jeté un sort. En creusant davantage, je me suis rendue compte que derrière ce postulat s'articule tout un imaginaire misogyne et couramment raciste envers les femmes et surtout les femmes noires de la Caraïbe et du Pacifique, souvent définies dans l'imaginaire collectif *antioqueño*, et colombien en général, comme enclines à recourir aux anciennes pratiques de sorcellerie. Ce stéréotype de la femme noire sorcière, très présent dans la structure mentale de la société colombienne du XXI^e siècle, jette sans aucun doute ses racines dans l'africanisation de la figure de la sorcière analysée dans ce chapitre à travers Paula de Aguiluz.

Cet événement a aussi profondément affecté les hommes. Ces derniers, communément définis comme rationnels et supérieurs, de manière consciente ou inconsciente, ont été induits à craindre leur supposée altérité : les femmes. Et par conséquent à recourir à la violence afin de les soumettre au *statu quo* propre à la domination masculine. C'est à l'issue de cet événement historique que surgissent et se naturalisent les modèles hégémoniques de la masculinité et de la féminité de l'ère capitaliste. À savoir l'épouse idéale, la femme belle, blanche, au foyer soumise, silencieuse, d'un côté. Et l'homme occidental, chef de famille, pourvoyeur économique et sujet à succès, de l'autre. Des figures hégémoniques idéalisées qui toutes deux sous-tendent le renforcement du patriarcat. En ce sens, comme le souligne Silvia Federici, si nous souhaitons comprendre la misogynie et le racisme qui caractérisent encore les pratiques institutionnelles et les relations entre hommes et femmes en Occident, implantées de façon exacerbée dans les Amériques, il est impératif de revenir de manière réitérée vers ce chapitre fondateur de l'Histoire patriarcale qu'est la Chasse aux sorcières. Les multiples violences symboliques et physiques de *genre*, comme l'inégalité en droit, l'appauvrissement socio-économique, les féminicides et la féminisation de la guerre, que vivent aujourd'hui les femmes, et en plus grande mesure les femmes afro-descendantes du XXI^e siècle jettent sans aucun doute une partie de leurs racines dans l'extermination de leurs ancêtres. Beaucoup d'entre elles, à l'aube de l'ère moderne, dans un mouvement de résistance contre le régime de terreur qui visait à contrôler leur corps, leur sexualité et leur autonomie, ont défié le nouvel ordre patriarcal colonial capitaliste naissant.

1.2 CHAPITRE 2 : Deuxième malheur généalogique : racialisation, sexualisation et esclavagisation des femmes afro-descendantes des Amériques

« Todavía huelo la espuma del mar que me hicieron
atravesar.

La noche, no puedo recordarla.

Ni el mismo océano podría recordarla.

Pero no olvido el primer alcastraz que divisé.

Altas, las nubes, como inocentes testigos presenciales.

Acaso no he olvidado ni mi costa perdida, ni mi lengua
ancestral

Me dejaron aquí y aquí he vivido.

Y porque trabajé como una bestia,
aquí volví a nacer.

A cuanta epopeya mandinga intenté recurrir.

Me rebelé. »¹⁹¹ Nancy Morejón

1.2.1 L'invention de la *race*, la conquête-invasion du Nouveau Monde et la Traite transatlantique

1.2.1.1 « Race » et Racisme entre fiction et réalité

La découverte-conquête du « Nouveau Monde » et la Traite transocéanique, événements historiques resignifiés depuis un langage décolonial par une partie des descendants contemporains des populations colonisées comme « l'invasion », « l'intrusion », la « destruction » de l'*Abya Yala* et de l'*Alkebu-lan*¹⁹², marquent un tournant déterminant dans l'histoire de l'espace socio-culturel occidental. Il s'agit du plus récent et significatif chapitre impérialiste et esclavagiste conçu et mené par l'homme conquérant occidental qui dès lors devient la référence identitaire et le paradigme universel¹⁹³. L'invasion-découverte¹⁹⁴ d'*Abya*

191 MOREJÓN Nancy, *Black Woman and Other Poems/ Mujer Negra y otros poemas*, Mango, 2001, p. 227.

192 Tout comme *Abya Yala*, *Alkebu-lan* est l'appellation sans doute d'origine arabe pour désigner le continent africain. Elle est souvent utilisée dans le discours panafricaniste qui juge le terme *Afrique* comme une construction épistémique euro-centrée.

193 BLANCHARD Pascal, TARAUD Christelle, *Sexe, race et colonies*, *Op.cit.* p. 42.

194 Dans la sphère des sciences humaines, en particulier en histoire et en sociologie, serait-il encore pertinent et juste de parler aujourd'hui de la « découverte » et de la « conquête » du « Nouveau Monde » ? Ces termes se sont en effet construits à travers le prisme subjectif et eurocentré des colonisateurs. Ils ont séjourné jusqu'à nos jours dans les multiples supports de communication et académiques en minimisant voire en effaçant le passé, la présence, la culture et les savoirs d'une grande diversité de sociétés natives habitant l'*Abya Yala* durant des

Yala inaugure, comme nous l'avons déjà mentionné, une ère d'extrême violence, de domination et de déshumanisation axée essentiellement autour de la *race*, mais aussi autour du sexe-genre.

L'artefact de *race*, qui mène au processus de racialisation et à la naturalisation du racisme, est un modèle de classification sociale, désigné comme universel entre le XVe et le XIXe siècle, qui naturalise les mécanismes d'asservissement à travers d'une construction mentale puissante basée sur la couleur de peau et les traits physiques. Dans ce nouvel ordre racial, où tous les êtres humains deviennent « des sujets habités par la couleur »¹⁹⁵, le teint, la forme du nez et de la bouche, la texture des cheveux, etc., constitueront des marqueurs identitaires arbitraires. Ils attribueront d'une part, aux populations européennes définies comme « blanches » une supériorité biologique, esthétique et épistémique, enfermant, d'autre part, un très vaste groupe de populations n'appartenant pas à cet idéal de la blancheur. Comme le souligne la sociologue martiniquaise Juliette Smeralda, « la domination économique des Blancs, imposée par le système esclavagiste qui fut à l'œuvre des siècles durant, se doublait aussi d'une domination ethno-esthétique « qui n'eut même pas le temps de revêtir le caractère d'une "guerre de canons esthétiques", à cause de la brutalité unilatérale de l'asservissement que représenta l'esclavage »¹⁹⁶. Ainsi, le corolaire de cette activité classificatoire à finalité esthétique autant que politique, continue Smeralda,

« fut que toute peau sombre était mécaniquement associée à la laideur et à une condition basse, défavorisée. Noirceur, laideur et basse condition furent donc les trois piliers du stigmatisme forgé par une culture occidentale et coloniale qui, après avoir isolé le Noir de ses valeurs esthétiques propres, réservait au seul Blanc la totalité des privilèges dont pouvait bénéficier le genre humain, dans ces sociétés frappées d'arbitraire. »¹⁹⁷

Selon l'emblématique penseur péruvien du Tournant décolonial (Giro descolonial) latino-américain, Anibal Quijano, l'idée de « race » est très sûrement « le plus efficace instrument de domination sociale inventé dans les derniers 500 ans, produit tout au début de la formation de l'Amérique et du capitalisme entre le XV et le XVIe siècle et imposée dans les siècles suivants sur l'ensemble de la population mondiale »¹⁹⁸. Le racisme est donc le produit de l'esclavagisation et non l'inverse. Même si à partir du XVe siècle, la « race » devient le majeur

millénaires avant l'arrivée des *conquistadores*. Dans ce travail de recherche nous avons opté pour utiliser les deux termes attachés « invasion-conquête » pour inclure les deux points de vue.

195 LAVOU Victorien, *Du « migrant nu » au citoyen différencié*, *Op.cit.*, p. 100.

196 SMERALDA Juliette, *Peau noire, cheveu crépu*, Éditions Jasor, Pointe-à-Pitre, 2004, p. 85.

197 *Ibid.*, p. 32.

198 SEGATO Rita, « Anibal Quijano y la perspectiva de la colonialidad del poder », dans *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos*, *Op.cit.* p. 53.

motif de subalternisation, le sexe-genre, la classe et l'hétérosexualité ne cesseront de s'articuler de façon simultanée au sein de la colonisation raciale qui en plus d'être racialisante sera aussi sexualisante, classiste et hétéro-normative. C'est justement cette inséparabilité entre les systèmes d'oppression sexuelle, raciale, hétérosexuelle et de classe qui sera théorisée à travers l'intersectionnalité par plusieurs penseuses *américaines* de l'espace occidentalisée.

La première partie de ce travail a tenté de montrer que, bien avant 1492, depuis la préhistoire, le patriarcat, en tant qu'ordre sociopolitique global a abouti à l'implantation sur une très longue durée de mécanismes endogènes et exogènes de domination basés sur le sexe-genre et sur la subordination des femmes. C'est ce terreau social qui a permis par la suite l'implantation et la reconfiguration d'une multiplicité de sociétés esclavagistes, d'où la possibilité de parler d'une histoire mondiale de l'esclavagisation. Celle-ci, a été principalement axée sur le sexe-genre, dans laquelle la priorité historique des femmes et l'essence misogyne ont été des éléments constitutifs de l'esclavagisation. La Traite transatlantique se démarque cependant, des autres mondes de l'esclavage, par son ampleur et son étendue, tout un continent a été réduit à l'esclavage ou perçu comme potentiellement voué à l'être. La Traite transatlantique se distingue aussi « par sa durée (plus de quatre siècles), par son acceptation généralisée à l'époque, par la racialisation de ses victimes : dans la Traite transatlantique seul.e.s les noir.e.s africain.e.s étaient concerné.e.s. »¹⁹⁹.

Contrairement au sexe-genre, basé sur la différence biologique sexuelle, une construction sociale discriminatoire beaucoup plus naturalisée et acceptée, très probablement à cause de son ancienneté millénaire, l'invention de la « race », ancrée également dans la différence phénotypique, ainsi que les pratiques racistes qui en découlent, sont aujourd'hui des phénomènes sociaux embarrassants, voire tabou, selon la société où l'on se trouve. Aux États-Unis et en Amérique latine, l'emploi du mot « race » (*race/raça/raza*) est assez courant. Que ce soit dans le domaine académique des sciences humaines ou dans le langage populaire ou artistique, l'utilisation du mot « race » est fréquente. En contraste, en France, le mot « race » est souvent susceptible de déclencher de vives polémiques à cause des trois tragédies humaines légitimées en son nom²⁰⁰. En 2018, le mot « race » a même été ôté de la constitution française sous le postulat que « les « races » n'existent pas » et qu'il n'existe qu'une seule, l'humaine.

199 LAVOU Victorien, *Du « migrant nu » au citoyen différencié*, *Op.cit.* p. 50.

200 Il s'agit des deux mouvements de colonisation dans les Amériques à partir du XVI^e siècle, puis en Afrique et en Asie au XIX^e siècle suite à la conférence de Berlin. Le mot « race » a été également au centre de la participation de l'état français dans l'extermination du peuple juif français durant la Deuxième Guerre mondiale.

Malgré tout, le racisme est un phénomène social, qui lui existe et demeure souvent structurel, et qui est bien implanté dans la société française et américaine et dans l'ensemble des pays d'Occident en général. Les « races » biologiques et l'aiguë hiérarchisation qui en découlera au sein des sociétés de castes puis des sociétés modernes pigmentocratiques, ont été et sont encore des constructions sociales. Si elles ont été fondées par la colonisation européenne, et maintenues par les élites latino-américaines eurocentrées, pour légitimer l'exploitation des populations racialisées, les pratiques propres au racisme ont bien été et sont aujourd'hui réelles et palpables. C'est pourquoi, il est primordial de bien faire la différence entre la « race » biologique, véritable « fiction coloniale » et sa plus grande conséquence, à savoir le racisme, lui, bien réel et constant depuis six siècles. C'est ce paradoxe entre fiction et réalité qu'enferme le concept de « race » qui est justement mis en évidence par l'anthropologue française Elisabeth Cunin :

«En préalable, une précision s'impose autour du terme "race", largement utilisé en Amérique latine et aux États-Unis, exclu du langage scientifique et quotidien en France. La race n'est pas autre chose qu'une construction sociale. Ce n'est pas la présence de différences physiques objectives qui crée la race, mais la reconnaissance de différences, réelles ou imaginaires, comme socialement significatives (Schnapper, 1998: 27). Car si l'identification raciale repose bien sur certaines différences perçues dans le phénotype, ces différences sont elles-mêmes socialement construites: ce ne sont pas n'importe quelles variations phénotypiques qui sont devenues racialisées. L'idée même qu'il y a des différences physiques significatives est une construction sociale et historique. Le critère racial intervient donc dans la façon dont les membres d'une société se classent et sont classés, au cours de leurs interactions, d'après leurs caractéristiques physiques. La race intéresse le sociologue et l'ethnologue dans la mesure où elle intervient, subjectivement et objectivement, dans les pratiques sociales des individus. Dans son acception contemporaine, le terme ne dénote pas l'hérédité biosomatique, mais la perception des différences physiques en ce qu'elles ont une incidence sur le statut des individus et les relations sociales. »²⁰¹

À travers l'analyse des entretiens dans la deuxième et troisième partie de cette thèse, nous verrons que dans la société colombienne, les us et coutumes racistes sont encore vivement présents et continuent d'opérer de façon consciente ou inconsciente non seulement chez les personnes blanches-métisses mais aussi afro-descendants et les indigéno-descendants. En Colombie, nous l'avons dit, le mot « race » étant fréquent et naturalisé, c'est avant tout le mot « racisme » et sa praxis punie par la loi, si courante, mais déguisée, qui constitue un domaine épineux et complexe, car sa prédominance est machinalement voilée par un déni social. Dans

201 CUNIN Elisabeth, « La compétence métisse : Chicago sous les tropiques ou les vertus heuristiques du métissage » dans *Sociétés Contemporaines*, 2005, pp. 7-30.

son étude sur l'*Histoire du racisme en Colombie*²⁰², l'historien Sergio Mosquera met l'accent entre l'ambivalence d'un dispositif juridique qui interdit ouvertement le racisme, d'une part, et l'invisibilisation et dénégation générale de pratiques racialisantes pourtant tangibles dans la réalité sociale, de l'autre. De plus, ajoute Mosquera, le racisme en Colombie étant institutionnel rend propice « sa naturalisation, sa normalisation et son acceptation, et cela tant par ceux qui le pratiquent que par ceux qui le subissent assumant parfois le racisme comme un phénomène normal »²⁰³.

Malgré les approches socio-politiques, parfois divergentes, de la France et de la Colombie sur le concept de « race » et la discrimination raciale, le racisme est un phénomène bien présent dans ces deux sociétés et sur l'ensemble des continents. C'est seulement à condition d'identifier et de nommer la « race » et surtout le racisme en tant que construit social et marqueur arbitraire d'identité, qui en plein XXI^e siècle continue de discriminer, que nous pourrions commencer une possible déconstruction et décolonisation de cet imaginaire collectif profondément empreint de colonialité et de colonialisme. Mais également de sexisme et de misogynie. Pour les femmes afro-colombiennes, et de la diaspora africaine en général, la « race » et le sexe-genre, ainsi que leurs processus sociaux à savoir la racialisation et la sexualisation, deviennent deux forces majeures convergentes. Ainsi, depuis le XVI^e siècle, les femmes africaines et leurs descendantes n'ont cessé de construire leurs identités et subjectivités à partir ou en dehors d'une sexualisation raciale, et vice versa, d'une racialisation sexualisante²⁰⁴.

1.2.1.2 L'invasion d'*Abya Yala* et la Traite transatlantique africaine

Pour la majeure partie des populations plurielles d'*Abya Yala* et d'*Alkebu-lan*, loin d'être synonyme de civilisation et de progrès comme l'ont souvent reporté de nombreux intellectuels et philosophes européens, 1492 représente le début d'un malheur généalogique trans-générationnel que les descendants des populations vaincues, et en particulier les femmes et hommes afro-descendant.e.s, endurent toujours aujourd'hui. Ce malheur généalogique racial s'est basé sur l'expérience de fabrication et subalternisation de millions d'individu.e.s défini.e.s

202 MOSQUERA Sergio, *Negro ni mi caballo Historia del racismo en Colombia*, Epidama Ediciones, Bogotá, 2020, 381 p.

203 *Ibid.*, p. 239.

204 VIVEROS Mara, « La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual », dans *Revista latinoamericana de estudios de familia*, Caldas, 2009, pp. 63-81.

d'« africaines », de « nègre.sse.s » et de « noir.e.s ». Le malheur généalogique pourrait aussi s'étendre aux populations natives, puisque ces deux groupes humains subissent de processus d'esclavagisation, de racialisation et subalternisation similaires qui passent par l'africanisation et l'indigénisation de leur corps et subjectivité. Le nouvel ordre racial marque le début de l'aviilissement du corps noir dans sa globalité. Leurs traits dits négroïdes : peau sombre, nez large, bouche charnue et surtout cheveux crépus, se verront particulièrement stigmatisés et deviennent des signes d'infériorité raciale. La dimension esthétique, écrit Aurélie Louchart, se mêle dès l'origine à la classification des individus qui place systématiquement les blancs en haut de la pyramide²⁰⁵. Toutes les caractéristiques différant de celle d'un corps blanc, et notamment masculin, sont alors répertoriées dans une rhétorique rapprochant plus les femmes et les hommes noir.e.s de l'animal et de la laideur²⁰⁶. En ce sens, pour les penseurs décoloniaux comme Quijano, Dussel et Lander, les concepts d'Europe, d'Amérique, d'Afrique, d'une part, et de Blanc, d'Indien et de Noir, surgissent à la même période et ne peuvent exister que selon leur position contraire et complémentaire.

Deux tragédies humaines et deux génocides se dérouleront sur ces trois espaces géographiques régis par l'occident patriarcal colonial au nom du projet civilisationnel moderne. La première tragédie humaine est celle commise contre les diverses et multiples populations natives d'Abya Yala qui du Canada à la Patagonie, peuplaient depuis des millénaires ce vaste territoire. Dès le premier siècle de la colonisation, l'intense esclavagisation mènera à la disparition de 90 % des populations originaires²⁰⁷. Le manque d'esclavagisé.e.s *indigènes*, donneront lieu à l'implantation mondiale du monstrueux commerce triangulaire faisant des hommes et des femmes africain.e.s subsaharien.ne.s les nouvelles figures emblématiques de la Traite transatlantique. Dès le XVIe, les esclaves arawak, inca, maya, aztèques, broyés par la machine coloniale, seront par conséquent remplacés par des « migrant.e.s nu.e.s »²⁰⁸, capturé.e.s brutalement en Afrique et amené.e.s de force dans les Amériques. Dans ce nouvel

205 LOUCHARTE Aurélie, *Trop crépue ?* Hikari éditions, Lille, 2019, p. 17.

206 *Ibid.*

207 Tout comme l'incertitude autour du nombre d'africain.e.s esclavisé.e.s, les estimations de la chute démographique de la population native d'Amérique centrale et du Sud varient beaucoup. Cependant, les milieux savants et académiques sont de plus en plus d'accord pour parler d'un « holocauste américain » ou d'un « génocide indigène ». André Gunder Frank écrivait qu'en un peu moins d'un siècle, la population native a chuté de 90 % et même de 95 % au Mexique, au Pérou et dans d'autres régions d'Abya Yala.

- GUNDER FRANK André, « La acumulación mundial 1492-1789 », dans *Siglo XXI de España*, Madrid, 1985, pp. 257-276 (1ère publication 1978, *World accumulation 1492-1789*).

- TODOROV Tzvetan, *La conquête de l'Amérique et la question de l'autre*, Seuil, Paris, 1982, 283 p.

208 GLISSANT Édouard, *Introduction à une poétique du divers*, Gallimard, Paris, 1996,

Voir également : LAVOU Victorien, *Du « migrant nu » au citoyen différé*, *Op.cit.* p. 57.

ordre mondial, où l'accumulation primitive annonce le capitalisme, un nombre incommensurable d'africain.e.s minas, mandingas, congos, carabalis, seront séquestré.e.s, déraciné.e.s d'Afrique, déshumanisé.e.s et transformé.e.s en « biens meubles » et plus implicitement en « biens sexuels ». C'est ce que le philosophe martiniquais, Édouard Glissant, a appelé « l'expérience du gouffre » vécue par des centaines de milliers d'africain.e.s dont « le rapt, la captivité, le transborde et l'univers de la plantation transforme ce captif en hybride entre la chose, l'animal et l'homme ». Souvent peu mentionnés, survolés ou amoindris dans la pensée plurielle postcoloniale, la violence sexuelle et le viol systématique des femmes noires deviennent des expériences traumatisantes qui commencent dans les ventres des vaisseaux esclavagistes. C'est ce que nous avons appelé *l'expérience féminine du Gouffre*. En effet, tout au long du XXe siècle, la grande partie des réflexions qui ont été produites depuis une posture critique occidentale, postcoloniale et/ou décoloniale, ont principalement porté leur attention sur la figure de l'homme noir esclavagisé hétérosexuel, devenant le sujet prioritaire dans les études s'intéressant à la Traite transatlantique et au colonialisme.

«Les historiens ne mentionnent donc même pas et questionnent encore moins les répressions infligées aux femmes pour les pousser à devenir mères. Ils ne traitent pas de façon équivalente les deux sexes: l'utilisation des hommes comme étalons qui les rabaisse à un niveau animal a été plus que commentée, alors que celles des femmes comme reproductrices a paru normale: ni la répression de l'avortement ni l'encouragement au mariage n'ont été perçus comme des politiques de reproduction.»²⁰⁹

Dans cette approche et perspective narrative patriarcale, en dépit d'une expérience organique de l'esclavagisation différente à celles des hommes, les femmes africaines et leurs descendantes se sont fondues dans la masse masculine du « ils ». Cela peut en partie s'expliquer par la prédominance intellectuelle des hommes non seulement dans la sphère officielle, mais aussi alternative des sciences humaines (Curiel, Lozano, Gautier)²¹⁰.

209 Gautier Arlette, « Les esclaves femmes du Nouveau Monde », *Op.cit.*

210 Comme nous le verrons dans la troisième la partie, ce sont justement les diverses pensées féministes afro-américaines et afro-latino-américaines qui, à partir d'une théorisation académique et organique, donneront une visibilité inédite à l'expérience historique différenciée des femmes noires marquée par des violences sexuelles, raciales et de classes multiformes et intersectionnelles, mais également par un intense déploiement d'actions de résistance individuelles et collectives.

1.2.1.3 Les femmes noires dans l'esclavagisation, racialisation et sexualisation des populations africaines

Tout comme les victimes de la Chasse aux sorcières et la quasi-extermiation des sociétés natives, nous ne saurons jamais à science exacte combien d'africain.e.s ont été capturé.e.s et parmi eux et elles, combien ont succombé à la traversée du milieu, aux traitements cruels affligés dans le ventre des bateaux de la mort. Ni combien d'hommes, de femmes et d'enfants ont été transporté.e.s de façon arbitraire dans les navires de contrebandes, encore moins combien de personnes ont préféré ôter leur vie. Tout au long du XXe siècle, une certaine « querelle des chiffres »²¹¹ des victimes de l'esclavage transatlantique s'est installée dans l'espace académique. Néanmoins en entrecroisant les chiffres approximatifs avancés par les spécialistes on pourrait parler d'un mouvement forcé d'êtres humains asservis entre le XVIe et le XIXe siècle, pouvant atteindre entre 15 et 30 millions d'hommes et de femmes. Dernièrement c'est surtout le chiffre de 15 millions qui paraît le plus accepté et cité²¹². C'est en se basant sur ce nombre, que la sociologue française Arlette Gautier avance dans le rapport *Les esclaves femmes du Nouveau Monde*, qu'en moyenne « les navires négriers amènent deux hommes pour une femme », c'est-à-dire qu'environ un tiers, soit 25 % de la population africaine esclavagisée était féminine²¹³. Ce constat pouvait varier selon la société coloniale concernée : en Nouvelle Grenade entre le XVIe et le XVIIIe siècle, il y avait trois fois plus d'hommes que de femmes esclavagisé.e.s²¹⁴. Nous sommes face donc à un nombre significatif de femmes qui rend compte également d'un clair déséquilibre démographique sexuel parmi le groupe massif d'esclavagisés dont approximativement 65 % étaient des hommes. En dépit de l'incertitude autour du nombre précis d'individus qui ont été arrachés de l'Afrique, malgré l'inscription de la Traite transatlantique dans une longue liste de traites qui avait déjà rythmé le monde depuis la préhistoire, il est incontestable que par son effet de masse, le niveau de brutalité et sa courte

211 LAVOU Victorien, *Du « migrant nu » au citoyen différencié*, *Op.cit.* p. 53-54.

212 D'après les estimations de l'UNESCO, la Traite transatlantique a déraciné 15 à 20 millions d'africain.e.s qui ont été séquestré.e.s et trainé.e.s de force dans les Amériques et les Caraïbes. Nonobstant, pour l'historien antillais Eric Williams environ 14 millions d'africains auraient été menés de force rien que dans l'espace caribéen.

213 GAUTIER Arlette, « Les esclaves femmes du Nouveau Monde : étude comparative », n° spécial « Les femmes et l'esclavage », dans *Revue haïtienne d'histoire et de géographie*, Port-au-Prince, 2001, pp. 28-47.

214 SPICKER MORALES Jessica, « El cuerpo femenino un cautiverio: aborto e infanticidio entre las esclavas de la Nueva Granada 1750-1810 » dans *Geografía humana de Colombia Los afrocolombianos*, Tome VI, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, Bogotá, 1998, pp. 95-111.

durée, l'esclavage transocéanique africain « est considéré comme une tragédie majeure, une des plus ignominieuses qu'ait connue l'histoire des hommes »²¹⁵.

Si les mécanismes de chosification et d'animalisation commencent bien avant l'arrivée des africain.e.s sur les terres américaines, en particulier sur les côtes d'Afrique et dans « les bateaux à esclaves », c'est en franchissant les différents « ports négriers » du continent colonisé que de millions d'êtres humains se convertiront au regard dépréciateur de colons en « biens meubles ».

« Les justifications de l'asservissement des Noirs étaient nombreuses. Elles allaient de la théorie du climat à une exégèse tendancieuse de la Bible (la malédiction de Cham en passant par l'animalité du Noir. Toutes ces justifications ne doivent pas faire oublier les raisons économiques qui fondamentalement sont à la base de l'esclavage transatlantique : une main-d'œuvre bon marché, mais aussi taillable et corvéable à souhait. Après avoir été vendus sur le marché aux esclaves selon des critères établis (âge, dentition, sexe, taille, origine de provenance, robustesse, beauté) les africain.e.s devenaient aussitôt des objets, des “instruments utiles”, une “machine animée” au service exclusif de leur maître du moment jusqu'à une hypothétique manumission ou jusqu'à une revente. »²¹⁶

La grande majorité des femmes devenaient également des « biens sexuels ». Pour nos ancêtres « migrant.e.s nu.e.s » déraciné.e.s de leur terre natale, plus que le *Nouveau Monde* ce que représentait les Amériques était bien un « Monde de la mort »²¹⁷ où le recours systématique de la violence symbolique, mais surtout physique sera complètement naturalisé au sein des sociétés coloniales. À partir du XVe siècle, le sexe-genre et la *race*, la sexualisation-féminisation et la racialisation, nous l'avons souligné plus haut, vont main dans la main quand il s'agit de la domination masculine occidentale perpétrée au sein des sociétés subsahariennes et natives vaincues. Portant sur leurs corps les signes physiques à partir desquels le système-monde patriarcal colonial implantera les deux instruments de domination les plus efficaces de l'histoire de l'humanité, ce sont avant tout contre les corps des femmes *américaines*, que les violences sexuelles et raciales orchestrées en général par les colonisateurs, mais aussi par les hommes colonisés, vont se déplier de manière systématique, simultanée et continue. C'est ce double malheur généalogique ancré dans les corps et la psyché de l'ensemble trans-générationnel des femmes afro-descendantes, qui rend l'expérience et la mémoire féminine de la Traite et de l'esclavagisation transatlantiques particulière et différente à celle des hommes.

215 LAVOU Victorien, *Du « migrant nu » au citoyen différencié*, *Op.cit.* p. 54.

216 *Ibid.*, pp. 58-59.

217 MALDONADO TORRES Nelsón, « La descolonización y el Giro descolonial », dans *Tábula Rasa*, N°9 ; Bogotá, 2008, pp. 61-72.

Il s'agit « d'une expérience historique différenciée », pour reprendre les termes de Sueli Carneiro, qui ne peut pas être uniquement ou/et surtout abordé à travers la racialisation, mais dans un dialogue constant avec la sexualisation.

« Son suficientemente conocidas las condiciones históricas en las Américas que construyeron la relación de cosificación de los negros, en general, y de las mujeres negras, en particular. Sabemos, también, que en toda situación de conquista y dominación la apropiación sexual de las mujeres del grupo derrotado es uno de los momentos emblemáticos de afirmación de superioridad del vencedor. Las mujeres negras tuvieron una experiencia histórica diferenciada que el discurso clásico sobre la opresión de la mujer no ha recogido. Así como tampoco ha dado cuenta de la diferencia cualitativa que el efecto de la opresión sufrida tuvo y todavía tiene en la identidad femenina de las mujeres negras. »²¹⁸

C'est en déshumanisant les hommes et surtout les femmes africain.e.s et originaires que les colonisateurs perdront simultanément leur humanité. Ils se transformeront eux-mêmes en *sauvages conquérants* (Césaire) et en *hommes prédateurs* (Vergès). La position supérieure du « maître », leur rôle sociopolitique majeur supposant un pouvoir en théorie absolu sur d'autres êtres humains, a rendu possible la mise en place d'une véritable « école de la violence esclavagiste » (Vidal). Celle-ci impliquait un constant recours des colonisateurs à la « pédagogie de la cruauté » (Segato) (déjà vivement déployée en Europe lors de la Chasse aux sorcières ou la persécution des peuples juifs). À partir du XVI^e siècle, sur une longue durée, ces pratiques brutales performatives, légitimées par des textes juridiques tels que les *Codes noirs*, ou les manuels de planteurs, ont abouti à la construction et consolidation d'une hégémonie masculine blanche, devenant paradoxalement la figure paradigmatique et universelle de l'être humain. Cependant, dans une perspective de genre, les colonisateurs étaient eux-mêmes aux prises du complexe système-monde patriarcal colonial esclavagiste qui en leur attribuant une supposée suprématie naturelle, et en les fabriquant comme supérieurs parmi les *Autres*, parce qu'homme et blanc, les transformaient parallèlement, en principaux instigateurs et exécuteurs des tortures, des viols et des mises à mort, en des êtres cruels et catalyseurs de multiples exactions. Ainsi, le privilège sexuel et racial de l'homme blanc peut être aussi conçu

218 CARNEIRO Sueli, « Ennegrecer el feminismo, la situación de la mujer negra en América latina a partir de una perspectiva de género » Cet article est basé sur l'intervention de la philosophe et activiste féministe afro-brésilienne Sueli Carneiro lors du séminaire international sur le Racisme, la Xénophobie et le Genre à Durban, Afrique du Sud en 2001.

comme un piège dans lequel il est lui-même prisonnier et « sournisement victime » de la représentation patriarcale dominante qui lui assigne un constant devoir-être²¹⁹.

1.2.2 L'expérience historique différenciée des femmes *américaines*

Ce sont sans aucun doute nos ancêtres grand-mères capturées en Afrique, esclavagisées à vie, et désignées elles-mêmes comme vectrices de la marque de la servitude, qui connaîtront les pires sévices racistes et sexuels au cœur des sociétés hiérarchisées de castes. En plus de l'intense exploitation de la force de leurs bras dans les champs, dans les plantations dans les mines ou dans les maisons des colons, les sexes, les ventres et les seins des femmes racialisées furent incessamment outragés durant plus de quatre siècles. Et encore au-delà, puisque l'ordre républicain, instauré après les indépendances loin de représenter un changement pour les populations dominées, et en particulier pour les femmes, a plutôt signifié une continuité du *statu quo* colonial, voire une nette dégradation. Aujourd'hui, il n'est pas anodin qu'en plein XXI^e siècle les femmes afro et/ou indigéno-descendantes des Amériques, vivent en permanence cette colonialité du pouvoir et du genre et qu'elles constituent le groupe humain le plus atteint par les inégalités et les oppressions sociales. Comme l'explique Jules Falquet dans *Le sexe de la mondialisation* ce sont bien les femmes racisées et appauvries qui sont aujourd'hui les cibles principales de l'exploitation capitaliste. Elles sont en effet considérées comme « le segment le plus important par le système d'accumulation néolibérale et la réalisation concrète du travail »²²⁰. Au sein du nouvel ordre global néolibéral, ce sont également les femmes *américaines*, les plus exposées aux diverses violences sexuelles et raciales. À Medellín, en Colombie, les statistiques sociales montrent de manière inquiétante la surreprésentation des femmes racisées dans les taux élevés de viols et/ou de féminicides commis tant dans l'espace privé que dans l'espace public, étatique et paraétatique. Pour saisir la subalternisation, les discriminations et l'environnement prédateur au sein desquels continuent de se développer les femmes afro-colombiennes et de la diaspora africaine en général, il est par conséquent primordial de revenir sur ce chapitre douloureux de l'histoire coloniale. Un passé à la fois si lointain et si proche dans lequel nos ancêtres chosifiées se sont vues arbitrairement au plus bas de l'échelle sociale. Un passé déterminant pour comprendre plus clairement la racialisation et la sexualisation que vivent encore de manière intersectionnelle l'ensemble des femmes de la

219 BOURDIEU Pierre, « Virilité et violence », dans *Domination masculine*, *Op.cit.* pp. 55-59.

220 FALQUET Jules, HIRATA Helena, *Le sexe de la mondialisation, genre, classe, race et nouvelle division du travail*, Presses de Sciences Po, Paris, 2010, 275 p.

diaspora africaine du XXIe, et notamment les femmes afro-antioqueñas, afro-chocoanas et afro-costeñas, qui seront au centre de notre étude dans la deuxième partie de cette analyse.

1.2.2.1 L'expérience féminine du gouffre

« L'expérience du gouffre » est un concept élaboré par Édouard Glissant pour décrire l'horreur qu'expérimentèrent les africain.e.s lors de la traversée de l'Atlantique entre Abya Yala et *Alkebu-lan*. L'ouvrage *Un traité sur l'esclavage (Un Tratado sobre la esclavitud)* écrit en 1627 par le jésuite espagnol Alonso de Sandoval est un précieux témoignage des conditions atroces de voyage et de l'état physique et psychologique dans lesquelles arrivaient nos ancêtres africain.e.s au port de Carthagène des Indes, l'un des principaux ports de débarquement des victimes de la Traite trans-océanique. Pendant près de 40 ans, De Sandoval évangélisera environ 60 000 africain.e.s de 70 peuples différents, il va aussi les soigner, les nourrir et essayer d'apprendre leurs langues et cultures²²¹. Bien que dans son approche sur l'Afrique, un fort ethnocentrisme religieux et un prisme déformant sont caractéristiques de la pensée du Père de Sandoval²²², *Un traité sur l'esclavage* est aussi souvent désigné comme un texte anthropologique capital sur la grande diversité de populations subsahariennes asservies qui arriva en Nouvelle Grenade. C'est aussi une dénonciation de l'intense cruauté du système esclavagiste et surtout des conditions inhumaines de transports des personnes esclavagisées :

« Juntos, pues, y cautivos, si es en Angola, los suelen llevar, porque no huyan, a la isla que dijimos: Loanda, donde están seguros hasta que se embarquen, y si son de los ríos de Guinea, en lugar de la isla aseguran sus piezas o armazones con aprisionarlos a todos con unas cadenas muy largas que llaman corrientes, y con otras crueles invenciones de prisiones de las cuales no salen en tierra ni en mar hasta que desembarquen en alguna parte a donde los llevan. Y como en la isla de Loanda pasan tanto trabajo y en las cadenas aherrojadas tanta miseria y desventura y el mal tratamiento de comida, bebida y pasadía es tan malo, les da tanta tristeza y melancolía, y se les junta la viva y cierta persuasión que traen de que en llegando han de sacar aceite de ellos o comérselos, que vienen a morir de esto el tercio en la navegación, que dura más de dos meses (...) Tan apretados, tan asquerosos y tan maltratados, que me certifican los mismos que los traen que vienen de seis en seis con argollas por los cuellos en las corrientes, y estos mismos de dos en dos con grillos en los pies, de modo que de pies a cabeza vienen aprisionados, debajo de cubierta, cerrados por fuera, donde no ven sol ni luna, que no hay español que

221 CRAVERI Michela, « Simbología del cuerpo y raza en Alonso de Sandoval », dans *Centroamerica*, vol 30, Milan, 2020, pp. 35-60.

222 TARDIEU Jean-Pierre, « Du bon usage de la monstruosité : la vision de l'Afrique chez de Sandoval (1627), dans *Bulletin hispanique* (tome 86), 1984, pp 164-178. Le jésuite de Sandoval « s'est fait le défenseur des Noirs, comme le Père Bartolomé de Las Casas s'était fait le défenseur des Indiens, avec une différence capitale toutefois, à savoir que Sandoval se voit obligé d'admettre l'esclavage car, en définitive, il ne possède pas les éléments qui lui permettaient d'affirmer que l'esclavage des Noirs est légalement injuste. »

se atreva a poner la cabeza al escotillón sin almadiarse (marearse) ni permanecer dentro una hora sin riesgo de grave enfermedad. Tanta es la hediondez, apretura y miseria de aquel lugar. Y el refugio y consuelo que en él tienen es comer cada 24 horas no más que una mediana escudilla de harina de maíz o de millo crudo, que es como el arroz entre nosotros, y con él un pequeño jarro de agua y no otra cosa, sino mucho palo, mucho azote y malas palabras. »²²³

Pour les femmes destinées à la Traite transatlantique, ce processus de fabrique et de conditionnement des esclaves commençait aussi par les violences sexuelles et/ou les viols subis dès leur capture sur les côtes africaines. Ces exactions étaient perpétuées dans les ventres des bateaux par les équipages composés exclusivement d'hommes européens. « Dans l'univers absolument fou du bateau négrier » nous dit Édouard Glissant « là où les hommes déportés sont annihilés physiquement, la femme africaine subit la plus totale des agressions, qui est le viol quotidien et répété d'un équipage de marins rendus déments par l'exercice de leur métier ; après quoi au débarquer sur les terres nouvelles, la femme a sur l'homme un inappréciable avantage : elle connaît déjà le maître. »²²⁴

Pour ne citer qu'un exemple illustratif du caractère systémique des sévices sexuels que souffraient les femmes et les fillettes avant même leur arrivée dans le « Nouveau Monde », un dossier d'enquête qui se trouve aujourd'hui dans les archives nationales de Cuba à propos de la saisie du bateau *Jesús María* par les forces anglaises, mentionnait que sur 252 esclavagisés.e.s, 97 étaient des femmes entre 13 et 14 ans. Ces femmes, qui en réalité étaient des enfants, avaient été toutes violées pendant la longue traversée et le capitaine avait pris la fuite dès l'ancrage du paquebot à La Havane²²⁵. En général, explique Françoise Vergès, « les femmes captives étaient violées dans les baraquements des ports négriers sur les côtes africaines et dans les bateaux négriers, une femme enceinte ayant plus de valeur marchande, comme l'enfant à naître »²²⁶. Aux vues de l'impossibilité de citer ici un témoignage réel d'une femme ayant vécu l'expérience féminine du gouffre, nous donnant la voix à Maryse Condé qui en tant que femme intellectuelle de la diaspora africaine, donne à son tour la voix à Tituba, elle-même fruit d'un viol durant le passage du milieu :

223 DE SANDOVAL Alonso, *Un tratado sobre la esclavitud*, Alianza Editorial, Madrid, 1987, p. 124. (1ère publication en 1627 sous les titres *Naturaleza, policía sagrada y profana, disciplina i catecismo evangélico de todos los etiopes* puis *De instauranda Aethiopia Salute*).

224 GLISSANT Édouard, *Le discours antillais*, *Op.cit.* p. 510.

225 MOSQUERA Sergio, *Esclavización y sexualización*, *Op.cit.* p. 182.

226 VERGÈS Françoise, *Le ventre des femmes*. *Op.cit.* p. 256.

« Abena, ma mère, un marin anglais la viola sur le pont du Christ the King, un jour de 16** alors que le navire faisait voile vers la Barbade. C'est de cette agression que je suis née. De cet acte de haine et de mépris. Quand, de longues semaines plus tard, on arriva au port de Bridgetown, on ne s'aperçut point de l'état de ma mère. Comme elle n'avait sûrement pas plus de seize ans, comme elle était belle avec son teint d'un noir de jais et, sur ses hautes pommettes, le dessin subtil de cicatrices tribales, un riche planteur du nom de Darnell Davis l'acheta très chère. »²²⁷

1.2.2.2 La force asservie des femmes

Les violences raciales et sexuelles que vivaient les femmes africaines, adultes et enfants, dans un premier temps en Afrique et dans les bateaux du commerce triangulaire, ne seront que le prélude des intenses exactions physiques et psychiques qui les attendaient dans les Amériques. Une fois insérées dans les plantations, les champs, les mines et dans l'espace domestique des colons, elles ne s'appartenaient plus. Leurs corps devenaient des objets, des biens meubles et sexuels. Leur force et leur capacité productive, mais aussi reproductive passaient sous le contrôle répressif et permanent des colonisateurs. Même si le commerce triangulaire préférait les hommes, lorsque les femmes étaient intégrées dans la machine monstrueuse coloniale, du point de vue de la force de travail, hommes et femmes été exploité.e.s avec la même vigueur et cruauté. Comme le rapporte Angela Davis, « le canal Santee, en Caroline du Nord, fut creusé par autant de femmes que d'hommes esclaves. Elles participèrent aussi à la construction de digue en Louisiane et à l'installation de nombreuses voies ferrées encore en service dans le sud »²²⁸. Dans les Antilles françaises, une femme esclavagisée travaillait 18 heures par jour pendant une semaine sur deux. Toujours dans les Antilles françaises, si Arlette Gautier note une certaine division sexuelle du travail entre les groupes féminins et masculins, les hommes en signe de virilité coupaient le bois et étaient plus enclins à travailler dans les plantations alors que les femmes s'occupaient de l'agriculture et des tâches domestiques, il s'agissait en fait d'une « hiérarchisation symbolique », car les conditions de vie et de travail étaient aussi dures pour les hommes que pour les femmes²²⁹. En 1851, dans son éloquent discours, *Ne suis-je pas une femme ?* (Ain't I a woman), qui deviendra par la suite un véritable socle de la pensée féministe noire, Sojourner Truth, tout en montrant ses bras meurtris

227 CONDÉ Maryse, *Moi, Tituba sorcière*, *Op.cit.* p. 13.

228 DAVIS Angela, *Femme, race et classe*, Édition des femmes (2e édition), Paris, 2007, p. 13.

229 GAUTIER Arlette, « Les esclaves femmes aux Antilles françaises 1635-1848 », dans *Historical Reflections/ Réflexions Historiques*, Vol 10, n°3 1983, pp. 409-433.

par le travail fourni sous sa condition d'esclavagisée, insistait sur le fait qu'indépendamment de son statut de femme, et donc de son sexe-genre, au sein du système esclavagiste sa capacité physique avait été exploitée avec la même véhémence que celle des hommes asservis :

« Regardez-moi ! Regardez mon bras ! J'ai labouré, planté et rempli des granges, et aucun homme ne pouvait me devancer ! Et ne suis-je pas une femme ? Je pouvais travailler autant qu'un homme (lorsque je trouvais du travail) ainsi que supporter tout autant le fouet ! Et ne suis-je pas une femme ? J'ai mis au monde treize enfants, et vu la plupart d'entre eux être vendus comme esclaves, et quand j'ai pleuré avec ma douleur de mère, personne à part Jésus ne m'écoutait ! Et ne suis-je pas une femme ? »²³⁰

Le travail servile des femmes, nous dit Angela Davis, rapportait davantage que celui des hommes libres ou asservis. Dû à leur appartenance au genre féminin, elles coûtaient effectivement moins cher, mais elles devaient fournir les mêmes résultats que les hommes. En outre, leur entretien en général, et en particulier l'alimentation, beaucoup plus réduite, était aussi moins coûteux²³¹. La violence alimentaire²³² (Segato), qui concerne l'ensemble des femmes et qui caractérise tout système patriarcal, était encore plus virulente pour les femmes asservies et les confinait souvent à des états chroniques de malnutrition. En plus de l'appropriation de leur force de travail, leurs ventres, sexes et seins étaient continuellement utilisés comme des objets de jouissance et/ou de procréation, transformant leurs corps et tout particulièrement leurs sexes en véritable extension du système patriarcal esclavagiste.

1.2.2.3 400 ans de viol dans les colonies américaines

La disproportion démographique sexuelle de la population esclavagisée africaine déportée en *Abya Yala*, phénomène significatif au début de la colonisation, que l'on retrouvera également au sein du peuplement des *conquistadores* composé massivement d'hommes, rendront les femmes noires et natives encore plus vulnérables. Elles se verront sans cesse

230 « Look at me! Look at my arm! I have ploughed and planted, and gathered into barns, and no man could head me! And ain't I a woman? I could work as much and eat as much as a man – when I could get it – and bear the lash as well! And ain't I a woman? I have borne thirteen children, and seen most all sold off to slavery, and when I cried out with my mother's grief, none but Jesus heard me! And ain't I a woman? ».

MABEE Carleton, *Sojourner Truth, slave, prophet, legend*, New York University Press, New York, 1993, 296 p.
231 DAVIS Angela, « L'héritage de l'esclavage : éléments pour une autre approche de la condition de la femmes », dans *Femme, race et classe*, *Op.cit.* pp. 6-47.

232 La violencia alimentaria es « una modalidad de violencia de género, en un doble sentido, material y simbólico. Material porque agrede materialmente a las mujeres, cuando privilegia la alimentación del padre y los hijos varones de una familia, y simbólica, porque al alimentar primero a los hombres del grupo doméstico expresa el mayor valor social de estos con relación a sus mujeres, y este mensaje de subvaloración es percibido por las mujeres y niñas desde la más tierna edad » SEGATO Rita, *La guerra contra las mujeres*, *Op.cit.* p. 147. Ce sujet sera approfondi dans le contexte de la Medellín contemporaine dans le sous-chapitre *Patriarcat noir*.

exposées à l'appétit sexuel de l'ensemble des hommes qui les entourait et notamment des colonisateurs qui comme nous l'avons dit étaient tous puissants dans les sociétés esclavagistes. Dans l'ordre patriarcal colonial, « Le sexe des meubles »²³³ comptaient et devenaient aussi un lieu de profonde spoliation. La trace écrite du journal de l'esclavagiste anglais Thomas Thistlewood est illustrative, ayant fait fortune dans une plantation en Jamaïque, il violait constamment les femmes qu'il avait esclavagisées. Dans *L'origine des Autres* Toni Morrison fait référence et commente le journal du prédateur :

« Contrairement à ses notes d'ordre commercial, le relevé de ses aventures charnelles est écrit en latin : *Sup. lect.* pour “sur le lit”; *sup. terr.* pour “par terre”; *in Silva* pour “dans les bois”; *In.Mag.* ou *Parv.Dom.* pour “dans la grande” ou “la petite chambre”; et quand il n'est pas satisfait: *Sed non bene*. À notre époque, je suppose on appellerait cela du viol; à l'époque ça s'appelait le *droit du seigneur*. On trouve insérées, entre ses activités sexuelles, ses notes sur l'agriculture, les corvées, les visiteurs, les maladies, etc. Une entrée datée du 10 septembre 1751 indique entre autres: “environ 10 h ½. du matin. *Cum Flora*, une congo, *Super Terram* parmi les cannes à sucre, au-dessus de la tête du mur, à main droite de la rivière, vers le terrain nègre. Elle était partie chercher du cresson. Lui ai donné 4 bits”. Le lendemain aux premières heures de la matinée, il écrit: “environ 2 h du matin. *Cum* jeune négresse, *super* plancher, au pied nord du lit, dans le salon, est ‘inconnue’” Et une entrée du 2 juin 1760 indique entre autres: Nettoyé le chantier, jeté les cerceaux en bois, évacué la terre de l'étang; etc. *Cum* L. Mimer. *Sup Me Lect.* »²³⁴

Contrairement aux États-Unis, la Colombie et de nombreux pays d'Amérique latine, disposent peu de témoignages directs des populations asservies, encore moins de femmes. Néanmoins, à partir de la sauvegarde de nombreux textes juridiques et judiciaires de la période coloniale²³⁵, quelques historiens ont parfois réussi à rassembler et à analyser des bribes de voix et de subjectivités d'hommes et de femmes esclavagisés.e.s. C'est ce que l'historien néerlandais Jacob Presser a nommé un *ego-document* dans lequel, de temps à autre et malgré de multiples contraintes, les transcriptions, les traductions et la réinterprétation de la parole des personnes asservies : « une dimension de soi est dévoilée ou bien cachée de manière intentionnelle ou parfois non voulue »²³⁶. C'est à travers un cas judiciaire que l'historienne Jessica Spicker récupère des fragments de voix et de vie de Agustina, une femme esclavagisée néo-grenadine. Le 13 octobre 1788, dans la région du Chocó, après avoir été longtemps violée par

233 GAUTIER Arlette, « Les esclaves femmes aux Antilles françaises 1635-1848 », *Op.cit.* p. 409.

234 MORRISON Toni, *L'origine des Autres*, Christian Bourgeois Éditeur, Paris, 2018, pp. 20-21.

235 En Colombie, une grande partie de ces documents se trouvent dans *le Fondo documental Negros y esclavos del Archivo General de la Nación*. Ils sont assez facilement accessibles sur leur site internet : <https://www.archivogeneral.gov.co/consulte/negros-y-esclavos>.

236 M'HAMED OUALDI, « Voix d'esclaves », dans *Les mondes de l'esclavage*, *Op.cit.* pp. 785-796.

l'esclavagiste Don Joaquín de la Flor, Agustina osa faire appel à la justice. Enceinte de son maître, ce dernier la battait brutalement, non seulement dans le but de la faire avorter, un bébé métis pouvant faire foi de sa transgression sexuelle. Mais aussi parce qu'il était jaloux d'un esclave avec qui Agustina entretenait une relation affective. Ce n'est qu'en 1796 à Tadó au Chocó, huit ans après les faits, que la déclaration de Agustina a été recueillie et transcrite par un agent de la Couronne espagnole dans le but d'ouvrir un procès pour mauvais traitements :

« Preguntada que diga porque la castigó su amo, responde que estaba su amo con ella en comercio carnal de cuyas resultadas estaba embarazada como lo declaró entonces y lo ratifica ahora tuvo celos del negro esclavo y por resto y no por otra cosa se la castigó...que estando ya en las últimas horas de su preñez y dándole a la declarante un dolor fuerte y no estando en su casa su amo cuando este vino ; como por causa de estar la declarante rendida no estaba la comida le mandó a un esclavo que tiene llamado Tomás que la levantase a castigo y que con el dolor y castigo se levantó a componerle la comida (...) a pocos días arrojó su criatura muerta en la casa de su mismo amo asistiéndole al parto la negra Prudencia y la mujer Patricia... que su criatura tiene entendido que se hizo un hoyo debajo de la casa donde parió y allí se enterró. »²³⁷

Les sévices sexuels endurés par les femmes esclavagisées comme Flora, L. Mimer en Jamaïque, Agustina en Nouvelle ne sont que quelques exemples d'une très longue liste de viols et d'exactions sexuelles perpétrés de manière systématique dans le très vaste espace des colonies. Il y régnait un ordre patriarcal colonial particulièrement nocif à l'égard des femmes noires et natives. Un système de domination absolu, nous explique l'historien Pascal Blanchard, qui s'inscrit dans une sorte de « paradis sexuel » pour les colonisateurs prédateurs²³⁸, devenant un véritable enfer pour les *Autres* et notamment pour les femmes colonisées. Ne disposant que de très rares témoignages organiques délivrés directement par les voix féminines, ce sont derrière les traces écrites frivoles laissées par les colonisateurs, que la sensibilité de la lectrice et du lecteur peut entrevoir le calvaire qu'ont pu vivre nos ancêtres esclavagisées pendant la période coloniale.

237 SPICKER MORALES Jessica, « El cuerpo femenino un cautiverio: aborto e infanticidio entre las esclavas de la Nueva Granada 1750-1810 », dans *Geografía humana de Colombia Los afrocolombianos*, Tome VI, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, Bogotá, 1998, pp. 95-111.

238 BLANCHARD Pascal, TARAUD Christelle, *Sexe, race et colonies*, *Op.cit.* p. 20.

« La liberté sexuelle des hommes blancs aux colonies, n'était pas transférée aux femmes occidentales qui sont plus surveillées encore dans le « Nouveau Monde » du fait qu'elles doivent incarner l'exemplarité sexuelle et morale, à laquelle les hommes dérogent en général »

1.2.2.3.1 Le viol intra-communautaire : El *cogimiento* et le *dérobé de jouissance*

La femme noire des Amériques, observe Victorien Lavou, a été « doublement victime, de sa propre communauté et du reste de la société globale »²³⁹. Bien que les colons européens aient été sans aucun doute les plus offensifs envers la population féminine américaine, au cœur des populations dominées (natives, esclavagisées et marronnes), les femmes pouvaient aussi être exposées de façon directe ou indirecte à une violence patriarcale et sexuelle intra-communautaire. Cette dernière, nous semble-t-il, a été peu étudiée, amoindrie, parfois justifiée, elle est en tout cas restée le plus souvent dans le domaine du tabou. Si le viol des femmes noires par les hommes blancs durant l'esclavage peut être abordé, constate Collins, « le viol, l'inceste et la misogynie des pratiques culturelles noires et d'autres sujets douloureux pouvant impliquer des hommes noirs demeurent tabou »²⁴⁰. Il est important de noter que dans l'*Abya Yala*, ce sont les femmes natives qui ont subi les premières une période de viols perpétrés majoritairement par les colonisateurs, mais parfois sous le regard complice, homosolidaire, des hommes dominés. Multiples sources historiques, et notamment les chroniques de voyage, racontent que dans certaines régions il arrivait qu'en guise de bienveillance, les hommes représentatifs du pouvoir autochtone, offraient ou échangeaient, tels des objets de plaisir, les femmes de leur communauté aux nouveaux conquérants²⁴¹. Par exemple, lors de son arrivée dans le Nouveau Monde, Christophe Colomb se voit ainsi offrir plusieurs femmes par les dirigeants natifs dont le viol était dans la majeure partie des cas leur destinée. C'est ce qui arriva à une femme caraïbe cambala que Colomb « reçut » et « offrit » à son tour à son ami et camarade de bord, l'italien Michele de Cuneo. Dans une lettre écrite en octobre 1495 Michele de Cuneo décrit l'extrême brutalité dont il a usé pour violer cette femme native :

« Estando yo en la barca tomé una cambala bellísima, la cual me regaló el señor Almirante; y teniéndola en mi camarote, al estar desnuda según su usanza, me vino deseo de solazarme con ella; y al querer poner en obra mi deseo, ella, resistiéndose, me arañó de tal modo con sus uñas que yo no hubiese querido entonces haber comenzado; [...] agarré una correa y le di una buena tunda de azotes, de modo que lanzaba gritos inauditos [...] nos pusimos de acuerdo de tal manera que os puedo decir que de hecho parecía amaestrada en la escuela de ramerías. »²⁴²

239 LAVOU Victorien, *Du « migrant nu » au citoyen différé*, *Op.cit.* p. 247.

240 HILL COLLINS Patricia, *La pensée féministe noire*, *Op.cit.* p. 276

Voir également le chapitre 6 « La politique sexuelle de la féminité noire », dans *La pensée féministe noire*, *Op.cit.* pp. 273-322 chapitre 7 « Les relations amoureuse des femmes noires », pp. 323-365.

241 BLANCHARD Pascal, TARAUD Christelle, *Sexe, race et colonies*, *Op.cit.* p. 58.

242 *La lettre de Michele de Cuneo*, écrite entre le 15 et le 28 octobre en 1495 à Nice, destinée à Gerolamo Aimari, noble génois. SOLODKOW David, « De caníbales, etnógrafos y evangelizadores : versiones de ka Otridad en las

Dans les sociétés esclavagistes issues de la Traite transocéanique, l'asymétrie démographique sexuelle au sein même de la population esclavagisée et marronne exposait également la femme noire à de nombreuses violences sexuelles endogènes, car elle devenait aussi un « objet de plaisir livré aux caprices de la libido des autres esclaves »²⁴³. Dans son témoignage, cité à la fin du premier chapitre, l'ancien esclavagisé et marron cubain Esteban Montejo expliquait que la faible présence des femmes avait causé des traumatismes psychologiques dans une partie importante des hommes asservis parfois forcés de se tourner vers l'homosexualité ou la masturbation. Dans l'impossibilité d'avoir des rapports sexuels avec une femme, disait-il : « había que tener veinticinco años o *cogérsela* en el campo ». Il est clair qu'ici *cogérsela* n'est qu'un euphémisme de « la violer ». Dans son livre testimonial, il donne d'ailleurs de nombreux exemples de viols perpétrés par les hommes esclavagisés et par lui-même lorsqu'il était marron :

« Los negros se iban a la represa, que eran unas pocetas que se hacían en los ingenios para guardar el agua. Ahí también se jugaba a la escondida y los negros perseguían a las negras para *cogérselas*. Las mujeres que no andaban en eso se quedaban en los barracones y con una batea se bañaban (...) Si saco la cuenta de todas las mujeres que me *cogí* en el Ariosa, los hijos me sobran. Ahora, yo no conocí ninguno. Por lo menos las mujeres que vivieron conmigo en el barracón no parieron nunca. Las otras las mujeres de monte, venían y me decían: -este hijo es tuyo — . »²⁴⁴

À travers un langage poétique d'Édouard Glissant, la pratique de *el cogimiento* devient dans le contexte martiniquais *Le dérobé de jouissance*²⁴⁵. Il est question en soi du vol de la puissance du maître par l'homme esclavagisé à travers le rapt de la femme noire qui n'est autre qu'un bien meuble et sexuel dans l'ordre esclavagiste. Le rapport au temps est aussi important, car les femmes et hommes esclavagisé.e.s seront privé.e.s du temps pour jouir de leur corps, en tant que vecteur de sens, de beauté et notamment de sexualité et d'érotisme²⁴⁶. La quasi-totalité du temps sera en effet entre les mains des colonisateurs et du système de production capitaliste. Dans le système d'exploitation esclavagiste, la jouissance de l'homme servile « n'est pas un acquis, n'est pas un projet, c'est un dérobé », son activité sexuelle, explique Glissant s'organise

primeras cartas del descubrimiento » (Cristóbal Colón (1493), Michele de Cuneo (1495) y Pêro Vaz de Caminha (1500) », *The Colorado Review of Hispanic Studies*, 2005, pp 17-39.

243 LAVOU Victorien, *Du « migrant nu » au citoyen différencié*, *Op.cit.* p. 63.

244 MOSQUERA Sergio, *Esclavización y sexualización*, *Op.cit.* p. 95.

245 GLISSANT Édouard, *Le discours Antillais*, *Op.cit.* pp. 503-519.

246 Dans les sous chapitres *Esthétique d'emprunt* et *La sublimation du cheveu crépu en Afrique*, nous étudions qu'au-delà de la privation du temps pour jouir sexuellement de leur corps, les esclavagisé.e.s africain.e.s et leurs descendant.e.s seront également privé.e.s du temps dédié à la culture et à l'esthétique physique, notamment à leur cheveu, qui dans l'Afrique précoloniale était continuellement sublimé à travers une grande diversité de coiffures hautement sophistiquées et raffinées.

« en rencontres détournées, arrachées au hasard des champs de cannes ». Bien que Glissant est conscient que le viol et les violences sexuelles sont constitutifs du *dérobé de jouissance*, cet euphémisme et la perspective à travers laquelle il est abordé pose question. Par exemple, le philosophe antillais se demande peu comment pouvait se manifester la jouissance de la femme martiniquaise esclavagisée, il conclut de façon hâtive « qu'avant trente ans elle entrait dans l'indifférence sexuelle qui est la forme standardisée de misère sexuelle »²⁴⁷. Même si Édouard Glissant fait une analyse très intéressante sur les répercussions de l'esclavagisation dans la sexualité des martiniquais.e.s contemporain.e.s et qu'il rend compte d'intenses conflits psychiques et de pathologies sexuelles, comme « le court-circuitage entre plaisir-jouissance », « le machisme antillais » ou « l'auto-chosification », hérités du passé colonial, Glissant se concentre essentiellement sur la sexualité masculine. En ce sens, il tend à notre avis parfois, à avoir une approche assez superficielle de la sexualité féminine et à adoucir le viol intracommunautaire qui devient sous sa plume « l'appétit de jouissance des esclaves mâles »²⁴⁸.

Dans les communautés intellectuelles noires en général et dans le champ des *Black Studies*, nous dit Hill Collins, « la sexualité des femmes noires est soit ignorée, soit abordée en rapport avec les préoccupations des hommes noirs »²⁴⁹. Dans ce cheminement d'idées, nous voulons citer ici l'essai « Use of the erotic : the erotic as a power » écrit par l'intellectuelle afro-américaine Audre Lorde. Selon elle, la sexualité et l'érotisme sont de grandes sources de pouvoir, une énergie puissante que femmes et hommes possèdent et peuvent renforcer à travers l'expérience de sentiments profonds. Cependant, pour que les grands systèmes de domination puissent fonctionner et se perpétuer, cette énergie érotique doit être impérativement corrompue, faussée et annexée. Les sociétés coloniales esclavagistes se sont en partie fondées sur la dépossession du pouvoir sexuelle et érotique des populations dominées. Au XXI^e siècle, au sein des rapports marchands capitalistes, ce pouvoir de l'érotisme continue à être un puits d'amalgames, car il est souvent associé à la féminité comme synonyme de faiblesse, mais également à la sexualisation et à la pornographie²⁵⁰.

Lors d'un entretien, la représentante communautaire, également directrice de l'association des femmes, *Casimba de sueños* de San Basilio de Palenque, Solvay Cesseres

247 *Ibid.*, pp. 503-519.

248 *Ibid.*

249 HILL COLLINS Patricia, *La pensée féministe noire*, *Op.cit.* p. 274.

250 LORDE Audre, «Uses of the Erotic: The Erotic as power», *Sister Outsider: essays and Speeches*, Crossing Press Berkeley, 2007 (1^{ère} éd: 1984), pp. 53-60.

Cabarca, depuis la sauvegarde de la mémoire collective féminine communautaire, nous a expliqué, comment les femmes colombiennes *palenqueras* de la période coloniale, étaient aussi sujettes à toute une série de violences symboliques et physiques sexuelles, dont el *cogimiento*. Ces pratiques avaient été pratiquées jusqu'à très récemment et avaient rythmé les relations de genre dans la communauté marronne de San Basilio de Palenque.

« En Palenque todavía el machismo y el patriarcado es fuerte, pero imagínate hace siglos lo que sucedía aquí. Era tan fuerte el patriarcado aquí en Palenque hasta los años 80, 90 que acá había cuatro formas de relacionarse fuera del casamiento entre un hombre y una mujer: el salimiento, el entregamiento, el cogimiento y el jalamiento. El *salimiento* es una relación de mutuo acuerdo entre el hombre y la mujer. El *entregamiento*, para las mujeres que ya no eran señoritas, es decir ya no eran vírgenes. El padre era muy exigente y muy cuidadoso con la virginidad de la hija y si alguien le informaba de sus malos pasos, que había sido vista entrar a casa del novio, deducían que ya no era virgen y había que entregarla tal un objeto a la casa del novio. El chico tenía siempre la última palabra y decir «yo no fui», podía no responder por sus actos. Casi siempre eran chicas menores de edad. Por lo que la familia firmaba el dote, un documento donde la familia del joven se responsabilizaba por si pasados los 18 años el chico no se casaba con la chica, debían pagar una suma de dinero por el agravio. Pero si el chico no respondía por sus actos, pasa el *descantillo* que consiste en una venganza del primo de la chica perjudicada que enamora a una mujer de la familia del chico que hizo el desplante, y cuando llegue ese momento no responde por la mujer en son de venganza. ¿Todo esto estaba en manos de quién? del hombre. La madre siempre estaba sumisa, lo que estaba en juego no era la dignidad de la mamá, sino del papá. Otra forma de relacionarse era el *cogimiento*: cualquier chico aquí se podía enamorar de una chica y esperaba que ella estuviera en el arrollo, en un lugar solo haciendo un quehacer y se la llevaba, la secuestraba. A veces era con el consentimiento de ella, pero a veces no, la podía violar y era aceptado por todos. Si el chico decidía liberarla y ella volvía a casa del papá y si él decidía que ya no era digna debía seguir con el hombre que la había agredido. De hecho, hay muchos matrimonios en el Palenque que se consolidaron de esta forma. »

En entrecroisant les témoignages de Esteban Montejo, depuis la perspective masculine d'un homme cubain esclavagisé puis marron dans le Cuba du XVII^e siècle, l'approche sociologique de Glissant sur les traumatismes causés par l'esclavagisation dans la sexualité des martiniquais.e.s et celui de Solvay Cecilia Caceres, nous pouvons déduire que dans les communautés serviles, même au sein des terres de marronnage : macombos, quilombos, palenques, supposément des « terres de la liberté », un patriarcat communautaire noir régnait en défaveur des femmes. En effet, dans un système aussi de domination masculine, si la racialisation n'était apparemment plus une source d'oppression, leur appartenance à un sexe-genre les exposait à des processus internes de subalternisation et vulnérabilisation. De nombreuses communautés marronnes notamment dans les Amériques et les Mascareignes coloniales, « pratiquaient de surcroît elles-mêmes de formes d'esclavage, les femmes esclaves,

capturées lors des raids sur les plantations ou grands domaines voisins, demeurant souvent asservies »²⁵¹. Au XVIIe siècle, nous dit María Cristina Navarrete, les Palenques Matudere et El Limonar, dans le département de Bolívar en Colombie, étaient souvent en majorité composés d'hommes qui organisaient continuellement de raids pour capturer des femmes afin « d'équilibrer la population et pour créer des familles »²⁵².

Au XXIe siècle, San Basilio de Palenque continue d'être est un ordre social régi par des normes ethnico- raciales et sexuelles, qui ont eu comme objectif premier le contrôle des corps féminins²⁵³. Aujourd'hui, encore au sein Conseil Communautaire *Ma Konkanamá* et des *Kuagros*²⁵⁴, les plus hautes instances politiques du *Palenque*, prévalent non seulement une surreprésentation masculine dans les postes de pouvoir, mais aussi des normes patriarcales archaïques qui avaient été instaurées par Benkos Biohó, notamment suite à la trahison de Orika. Selon les lois communautaires, il est interdit que les femmes *palenqueras* se marient avec un homme étranger, elles ne peuvent pas être amies des hommes faisant partie d'autres *Kuagros*, et peuvent seulement se marier avec des hommes de leurs propres *Kuagros*²⁵⁵. De même, au XXIe siècle, les femmes continuent encore à être confinées dans les tâches domestiques et sont en général exclues du Conseil Communautaire *Ma Konkanamá* et *Kuagros*²⁵⁶. En 2008, sur onze postes seulement deux étaient occupés par des femmes (consejera de vivienda et consejera de servicios públicos)²⁵⁷. Dernièrement, l'imposition de l'ensemble de ces normes patriarcales basées sur l'inégalité de genre, ont été désignées comme « les règles de Benkos Biohó » par le

251 VIDAL Cécile « Résistance », dans *Les mondes de l'esclavage*, *Op.cit.* p. 658.

252 NAVARRETE María Cristina, « Los cimarrones de la provincia de Cartagena de Indias en el siglo XVII : Relaciones, diferencias y políticas de las autoridades », dans *RITA*, N°5, 2011. Disponible en ligne : <http://www.revista-rita.com/dossier-thema-61/los-cimarrones-de-la-provincia-de-cartagena-de-indias-en-el-siglo-xvii-relaciones-diferencias-y-politicas-de-las-autoridades.html> (consulté le 6 janvier 2022).

253 DE LA TORRE Jenny, SEPÚLVEDA Candelaria, MARIN Claudia, BERARDINELLI Narda, *Empoderamiento y participación política de las mujeres Negras, Afrodescendientes y Palenqueras en Colombia*, *Op.cit.* pp. 163-177.

254 *Ibid.*, pp. 166-170. Le conseil communautaire *Ma Kankamaná* de San Basilio de Palenque est une entité publique bénéficiant d'un régime spécial d'autonomie. Il s'agit de la plus haute autorité administrative et organisationnelle locale chargée de la sauvegarde, de la gestion et de la défense du territoire ancestral *palenquero*. Soutenus par le conseil communautaire *Ma Kankanamá*, Les *Kuagros* sont des espaces politiques collectifs organisationnels qui visent à garantir la cohésion sociale et culturelle de San Basilio de Palenque. Cependant, tant le conseil communautaire *Ma Kankanamá* que les *Kuagros*, sont de très anciennes organisations d'essence patriarcale créées par Benkos Biohó lors de la conformation du Palenque au XVIe siècle, perpétuant des valeurs archaïques notamment en ce qui concerne les questions de sexe-genre.

255 *Ibid.*, p. 166.

256 *Ibid.*, p. 169. « En Palenque existe una diferencia espacial de deriva una diferenciación de género. Los espacios de predominación masculina son : el campo o monte, a donde el hombre palenquero se desplaza para realizar sus actividades de cultivo de tierra y cuidado del ganado vacuno ; y la calle o plaza para realizar las actividades sociales. Para la mujer el espacio predefinido es la casa/patio lugar donde desempeña aquellas actividades asociadas al cuidado del hogar, la preparación de alimentos y la cría de animales como las gallinas y los cerdos »
257 *Ibid.*

mouvement féministe *palenquero* qu'elles ne cessent de dénoncer et qui depuis dix ans elles cherchent à renverser. En contraste, aujourd'hui les militantes marronnes, comme Solvay Caceres Cabarca, parlent de plus en plus des « règles de Orika » quand il s'agit de revendiquer l'égalité entre les hommes et les femmes de San Basilio de Palenque²⁵⁸.

« Aquí las mujeres tienen que llegar a ser las presidentas de los consejos comunitarios territoriales. Las mujeres tenemos que unirnos porque en Palenque hay unas situaciones que no nos dejan mirar más allá, unos ideales que han borrado las capacidades de las mujeres. Debemos comprender que tenemos diferencias políticas. Para ganarles a los hombres en el campo político...las mujeres debemos tener espacios propios. Todavía quí existen líderes históricos que tienen problemas personales y los trasladan a las organizaciones. Las mujeres palenqueras demos tener nuestras agendas propias: organizarnos, respetar las diferencias, unificarnos, tener espacios de mujeres. »²⁵⁹

1.2.2.4 L'instrumentalisation des ventres et des seins des femmes esclavagisées

1.2.2.4.1 Le vol du ventre des femmes noires

Durant la colonisation raciale, nous l'avons étudié dans le premier chapitre, l'instrumentalisation du ventre des femmes noires se déroule dans un premier temps sur le continent africain puis de manière concomitante dans les Amériques. Cette reproduction de la force de travail servile a en grande partie reposé sur « le vol des ventres des femmes africaines et malgaches » qui mettront au monde de millions de garçons et de filles par la suite arraché.e.s de leurs foyers, déportés et esclavagisés²⁶⁰. Dans le Nouveau Monde, les ventres des femmes esclavagisées continueront à être volés et seront transformés en des lieux organiques de procréation intensivement exploités. Dans les deux continents, le travail gratuit, productif et reproductif, des femmes africaines, mis au service de l'accumulation primitive du capital et permettant l'émergence du capitalisme, est resté invisible dans l'histoire moderne. C'est justement à partir de son expérience organique dans ce *slave-breeding industry*²⁶¹ instaurée sur tout le territoire étatsunien, que Sojourner Truth nous offre un témoignage poignant sur

258 *Ibid.*, p. 169. « Las reglas de Benkos versus las reglas de Orika »

259 *Ibid.*, p. 173.

260 VERGÈS Françoise, « Le ventre des femmes noires, le capitalisme et la division internationale du travail », dans *Le ventre des femmes*, *Op.cit.* pp. 97-121.

261 *Ibid.*, p. 102.

l'instrumentalisation de son ventre comme lieu de fabrication « d'un autre bétail esclave »²⁶² : « J'ai mis au monde treize enfants, et vu la plupart d'entre eux être vendus comme esclaves (...) ». Ces mots rendent manifestement compte qu'au sein des sociétés coloniales américaines, mis à part l'exploitation ouvrière et sexuelle, les ovaires, les utérus et le ventre, en tant qu'organes reproducteurs, étaient des extensions du système esclavagiste. Cette instrumentalisation de la reproduction était légitimée pas de multiples postulats et textes juridiques de l'époque esclavagiste, tels que « enfant de femme esclave naît esclave », dans les Antilles françaises ou « El parto sigue el vientre » en Colombie. Au Brésil, au XIXe siècle, un manifeste esclavagiste déclarait que « le ventre qui donne les enfants est la partie la plus productive de la propriété d'esclave »²⁶³. Même dans les Antilles françaises qui priorisait l'importation esclavagiste, la reproduction locale d'esclavagisé.e.s, était parfois mise en avant par certains colonisateurs, comme Jean Baptiste Dutertre rapportant au XVIIIe siècle que les français doivent prendre soin de marier « les esclaves » le plus tôt possible « pour en avoir des enfants qui dans la suite des temps prennent la place des leurs pères, font le même travail et leur rendent même assistance »²⁶⁴.

À Cuba et au Brésil, les colonisateurs se souciaient moins du mariage et favorisaient largement la promiscuité des rencontres sexuelles entre femmes et hommes esclavagisés pour accroître la main-d'œuvre. Comme le décrit Esteban Montejo, tels des animaux et dans le but de la reproduction de futur.e.s esclavisé.e.s, les colons enfermaient souvent une femme et un homme durant plusieurs jours dans une chambre pour les forcer à avoir des rapports sexuels : « Juntos en un cuarto a parte del barracón, les obligaban a gustarse y la negra tenía que parir un buena cría todos los años. Yo digo que era como tener animales. Pero bueno si la negra no paría como a ellos se les antojaba, la separaban y la volvían a trabajar en el campo otra vez »²⁶⁵. Il est important de noter que ce sont bien à partir de ces pratiques arbitraires conçues par les colons, que naît la figure du « mètre étalon Saint-phallus géniteur »²⁶⁶ pour reprendre les termes de Victorien Lavou, chargé de violer les femmes esclavagisées afin d'assurer la reproduction

262 LAVOU Victorien, *Du « migrant nu » au citoyen différé*, *Op.cit.* p. 63.

263 FREYRE Gilberto, *Maîtres et esclaves : la formation de la société brésilienne*, Gallimard, Paris, 1952 (trad français 1974), p. 301.

264 DUTERTRE Jean Baptiste, *Histoire générale des Antilles habitées (Éd 1667-1671)*, Hachette Bnf, Paris, 2012, 349 p.

265 MOSQUERA Sergio, *Esclavización y sexualización*, *Op.cit.* p. 94.

266 LAVOU Victorien, *Du « migrant nu » au citoyen différé*, *Op.cit.* p. 232.

de la population esclavagisée²⁶⁷. Les enfants métis issus des continuel viols commis par les colonisateurs en contre des femmes noires servaient également à alimenter les populations asservies comme en a témoigné Harriet Jacob, ancienne esclavagisée d'une plantation en Caroline du Nord, aux États-Unis : « My master was, to my knowledge, the father of eleven slaves. But did the mothers dare to tell who was the father of their children? Did the other slaves dare to allude to it, except in whispers among themselves? No, indeed ! They knew too well the terrible consequences »²⁶⁸.

Si dans certaines sociétés, la dureté du travail physique pouvait temporairement se voir allégée pendant la période de la grossesse, comme le rapporte Jessica Spicker pour la Nouvelle Grenade²⁶⁹, dans une grande partie des colonies américaines, les femmes esclavagisées continuaient à travailler vigoureusement et surtout à être punies et fouettées. Aux États-Unis et à Cuba, un trou était creusé à terre pour que les femmes puissent emboîter leur ventre, modalité qui soi-disant protégeait le bébé, laissant le reste du corps exposé aux pratiques sadiques des maîtres et notamment aux coups de fouet. À La Havane, Esteban Montejo assista à ce type de punition qu'il décrit dans sa biographie : « A las mujeres preñadas les daban cuero igual, pero acostadas boca abajo con un hoyo en la tierra para cuidarles la barriga. ¡Les daban una mano de cuerazos ! Ahora, se cuidaban de no estropearle el niño porque ellos los querían a tutiplén »²⁷⁰. On retrouvera cette même pratique aux États-Unis à travers le témoignage de Moses Grandy, une ancienne esclave : « Une femme enceinte qui commet une faute doit se coucher au-dessus d'un trou à sa taille. Alors on la fouette ou on la frappe avec un battoir troué : chaque coup provoque une blessure »²⁷¹. Au XIXe siècle, le naturaliste français Buffon, un des

267 *Ibid.*, p. 243. L'historien Lavou souligne « la position tragiquement paradoxale dans laquelle se trouvait confiné l'homme noir transformé en « mètre étalon géniteur ». Bien que ce dernier bénéficiât de certains avantages (être bien nourri, soigné, bénéficiaire de certains égards, jouir forcément, etc.), la délégation sexuelle qu'il subissait l'entraînait « irrémédiablement à une déchéance morale et physique ». En effet, « institué en un sujet sexuel à des fins de sinistre rentabilité, il demeure fondamentalement un instrument-objet dont le statut d'esclave n'est que momentanément suspendu grâce à la vigueur-prouesse de son pénis. Hors de là point de salut, même éphémère. »
268 JACOBS Harriet, *Incidents in the life of a Slave Girl written by herself*, Harvard University Press, 1987 (1ère éd: 1861), p. 35.

269 « Un aspecto que requiere atención e ilustra el interés de los amos por procrear esclavos son los incentivos a la maternidad esclava a finales del siglo XVIII. Los amos a sabiendas de que las mujeres embarazadas producían esclavos, procuraban que estas recibieran prerrogativas especiales (...) La ración semanal era de ocho manos de plátano o diez kilos de maíz y un poco de sal. La carne era un bien escaso y costoso y no se incluía con frecuencia en las raciones. Pero las mujeres embarazadas recibían el privilegio de comer carne además de miel, arroz, vino, azúcar, aceite y aguardiente como incentivos.» SPICKER MORALES Jessica, *Op.cit.* p. 105.

270 MOSQUERA Sergio, *Esclavización y sexualización*, *Op.cit.* p. 125 (Mosquera cite la Biografía de un cimarrón de BARNET Miguel).

271 GRANDY Moses, *Narrative of the live of Moses Grandy: late a Slave in the United States of America*, Boston 1844, cité par Angela Davis dans *Femmes, race et classe*, *Op.cit.* p. 12.

précurseurs de la « biologisation de la *race* », expliquait qu'une fois que les femmes avaient accouché il ne leur fallait « qu'un jour ou deux pour se rétablir » et retourner au travail. Pour celles qui parvenaient au terme de leurs grossesses, les souffrances physiques et traumatismes s'accroissaient parce qu'en dépit de la grande fragilité que signifie un état postpartum, elles devaient reprendre immédiatement le travail forcé comme le préconisait Buffon. La voix de Moses Grandy rend compte des violences que subissaient les femmes venant d'accoucher : « Dans la plantation dont je parle, celles qui allaitaient souffraient de leurs seins gonflés de lait, car les petits restaient à la maison. Elles ne pouvaient suivre le rythme des autres travailleurs ; j'ai vu le surveillant les fouetter avec de lanières de cuir, si fort que le sang et le lait coulaient ensemble de leurs seins »²⁷².

Pour beaucoup, la souffrance augmentait également, car elles étaient conscientes que leurs enfants leur seraient très probablement arrachés et leur maternité bafouée. C'est ce qu'a expérimenté Sojourner Truth qui a vu la plupart de ses enfants être vendus comme esclaves. Comme ce fut le cas du personnage imaginaire de Maryse Condé, Abena la mère de Tituba²⁷³, certaines femmes développaient parfois un mépris envers leur progéniture, qui était souvent le résultat d'un viol ou d'une imposition du colon, elles savaient dans tous les cas qu'une séparation était en général la norme et manifestaient un grand détachement²⁷⁴. Par ailleurs, l'étude menée au Brésil par l'anthropologue Sonia Maria Giacomini sur un nombre important d'annonces publiées entre 1850 et 1871 dans les journaux *Diario do Rio de Janeiro* et *Journal do commercio* montrent que les mères étaient constamment mises en vente indépendamment de leur progéniture :

« 169, rue Formosa de la nouvelle ville: belle négresse Mina, avec une fille de trois ans à quatre ans, à vendre avec ou sans sa fille, elle sait bien laver au savon, faire la lessive et est une bonne marchande de fruits et légumes (...) À louer: négresse qui lave, repasse, coud et cuisine, avec ou sans son petit (*Jornal do commercio*, juillet 1850). »²⁷⁵

272 DAVIS Angela, *Femme, Race et Classe*, *Op.cit.* p. 12.

273 CONDÉ Maryse, *Moi, Tituba sorcière*, *Op.cit.* p. 18. « Quand découvris-je que ma mère ne m'aimait pas ? Peut-être quand j'atteignis cinq ou six ans. J'avais beau être « mal sortie », c'est-à-dire le teint à peine rougeâtre et les cheveux carrément crépus, je ne cessais pas de lui remettre en l'esprit le Blanc qui l'avait possédée sur le pont du Christ the King au milieu d'un cercle de marins, voyeurs obscènes. Je lui rappelais à tout instant sa douleur et son humiliation ».

274 MOSQUERA Sergio, *Esclavización y sexualización*, *Op.cit.* p. 128.

275 GIACOMONI Sonia María, *Femmes et esclaves l'expérience brésilienne 1850-1888*, éditions Ixe, 2016 (1^{ère} éd : 1988), pp. 56-57.

Dans la logique comptable de l'économie esclavagiste occidentale, les femmes africaines, libres ou esclavagisées, n'étaient pas considérées comme des mères, « elles n'étaient que des corps et des ventres » qui sur deux continents différents l'*Alkebu-lan* et l'*Abya Yala*, assuraient la reproduction de force de travail servile et gratuit (*cheap labor*) « essentielle à l'accumulation du capital, un travail non reconnu, invisible, pillé à grande échelle »²⁷⁶. En Colombie, à l'aube de la vague abolitionniste, c'est encore une fois à travers l'instrumentalisation juridique des ventres des femmes asservies, les bien connues *lois de ventres libres* (las leyes de libertad de vientres), que se fera la lente et souvent entravée sortie de l'esclavagisation. Même si ces lois, basées sur les droits de l'Homme, visaient la liberté des populations asservies, il n'en demeure pas moins qu'elles représentaient encore une fois des dispositifs politiques arbitraires de contrôle et de domination qui tyrannisaient le corps et la sexualité des femmes de la diaspora africaine²⁷⁷.

1.2.2.4.2 Les seins

« Je parlerai de ça à Beloved ; elle comprendra ; elle est ma fille. Celle pour qui je me suis débrouillée pour avoir du lait et lui apporter même après qu'ils me l'aient volé ; après qu'ils m'aient manipulée comme si j'étais une vache, non, la chèvre, là-bas dehors derrière l'écurie, parce que dedans c'est trop dégoûtant pour y rester avec les chevaux. »²⁷⁸ Toni Morrison

Au cours du processus d'animalisation qu'impliquait l'esclavagisation, derrière l'exploitation domestique en tant que « mucama », « nana », « babá », « nénette », « da », « nounou » les femmes africaines étaient traitées et définies par les colonisateurs comme des « négresses vaches à nègres-esclaves futurs »²⁷⁹. Dans ce contexte, beaucoup d'entre elles se sont retrouvées dépossédées de leurs seins et du lait maternel, qui étaient dans bien des cas réservés aux nourrissons des colons américains. Dès le début de la colonisation jusqu'au XIXe siècle, c'est bien sous la coercition, aux dépens de leurs propres enfants, que les mères de lait (madres de leche) esclavagisées ont nourri et ont pris soin d'un grand nombre de générations *criollas* des élites latino-américaines. Ces dernières considérablement marquées

276 VERGÈS Françoise, *Le ventre des femmes*, *Op.cit.* p. 100.

277 En nous basant sur le contexte républicain post-esclavagiste colombien, ce point est plus approfondi dans la deuxième partie : *Entre abolition et esclavagisation : les contradictions de la république*.

278 MORRISON Toni, *Beloved*, 10/18, Paris, 2015 (1ère éd: 1987), p. 279.

279 LAVOU Victorien, *Du « migrant nu » au citoyen différé*, *Op.cit.* p. 232.

par l'influence affective et culturelle des nourrices africaines ont été confrontées pendant près de quatre siècles à une double maternité s'articulant d'une part, autour de la visibilité et de la valorisation de leur mère blanche biologique, et de l'autre, autour de l'occultation et de la « forclusion de leur mère noire »²⁸⁰.

De nombreuses sources historiques et littéraires rendent compte de l'omniprésence et du rôle central des mères noires dans les classes sociales aisées et dirigeantes des sociétés coloniales des Amériques. Un exemple est le tableau à l'huile peint par Debret dans la moitié du XIXe siècle, intitulé « D. Pedro II, con un año y medio de edad, en el regazo de su ama » où l'on voit l'empereur du Brésil Don Pedro II dans les bras protecteurs de sa nourrice restée anonyme²⁸¹. Entre 1862 et 1885, toujours au Brésil, les photos prises par Militão de Azevedo à São Paulo des enfants blancs issus des classes aisées souvent portés par leurs mères noires ont figé visuellement la complexité des liens maternels qui malgré l'imposition se tissaient entre les mères noires et les enfants des « maîtres ». Des clichés photographiques que l'on retrouve par ailleurs dans la grande majorité des sociétés coloniales issues de l'esclavagisation transocéanique. En littérature, de nombreux écrivains latino-américains du XIXe et du XXe siècle, élevés aussi par des nourrices noires, rendront compte, souvent de manière superficielle, de cette duplicité maternelle dans laquelle la représentation dominante de la femme noire n'échappera pas aux stéréotypes de la nourrice soumise et/ou sorcière. C'est ainsi qu'est représentée, Nay de Gambia ou Feliciana dans *María*, livre fondateur de la littérature colombienne et récit autobiographique de Jorge Isaacs, qui avait grandi auprès d'une mère noire dans l'hacienda familiale *El Paraíso* dans la société esclavagiste néo-grenadine du XIXe siècle.

La correspondance épistolaire laissée par le héros vénézuélien des indépendances Simón Bolívar mettent en évidence le lien maternel qu'il entretenait avec sa mère noire Hipólita qui disait-il considérer comme « sa mère et son père ». Femme esclavagisée appartenant à la puissante famille Bolívar, propriétaire de l'Hacienda *El Ingenio* à Caracas, à l'âge de vingt ans, Hipólita a dû alimenter et élever le petit Simón durant toute son enfance au détriment de son propre fils Dionisio²⁸². De ce fait, il est fort possible que la formation intellectuelle et en particulier l'esprit libertaire de Simón Bolívar se soient en partie forgés à travers la transmission

280 SEGATO Rita, « El edipo Negro : colonialidad y forclusión de género y raza », dans *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*, Op.cit. pp.179-211.

281 *Ibid.*, p. 193.

282 PROTZEL Patricia, « La madre negra como símbolo patrio: el caso de Hipólita, la nodriza del Libertador », dans *Revista venezolana de estudios sobre la Mujer*, N°34, Caracas, 2010, pp. 65-74.

du bagage culturel de sa « nana de leche » Hipólita, marquée à la fois par l'esclavagisation, la quête de liberté et porteuse aussi d'un bagage culturel africain²⁸³. Même sous la contrainte, la création de liens affectifs était certes inévitable, comme ce fut très probablement le cas entre Simón et Hipólita, cependant comme le rappelle l'anthropologue Jesús Herrera Salas, le récit national vénézuélien a souvent adouci les dures conditions d'exploitation subies par Hipólita et les autres nourrices, esclavagisées au sein de la famille du *libertador*. D'ailleurs, à la fin du XVIIIe siècle dans le discours officiel, elles ne sont plus représentées comme des femmes esclavagisées, mais comme des *vecinas* de la ville de Caracas (vecinas de la ciudad de Caracas)²⁸⁴.

Des constats similaires ont été soulevés par Lélia Gonzalez dont les analyses remettent en question les récits dominants à propos des femmes noires domestiques brésiliennes, principalement définies par leur docilité et passivité, notamment celui de Freyre dans son livre fondateur *Maîtres et Esclaves*. Dans le contexte brésilien, Lélia Gonzalez, observe justement la manière dont les *maés pretas*, dans une posture de résistance, ont conservé leurs traditions, leurs cultures et les langues d'origine africaine et native, influençant puissamment le portugais, qui selon Gonzalez, il conviendrait de remplacer par le « pretuguêz », néologisme issu de « preto », noir, et « portugais »²⁸⁵. Les divers exemples cités ci-dessus, issus de contextes différents, nous montrent que dans le récit et l'imaginaire eurocentré des sociétés latino-américaines, l'image stéréotypée de la nourrice noire « tendre » et « douce » tant reproduite dans les arts visuels qu'en littéraire n'a fait en réalité que minimiser l'extrême violence de l'expérience historique différenciée de l'esclavagisation des femmes noires nourricières²⁸⁶.

283 RAMOS GUÉDEZ José María, « Las “ayas y nodrizas” africanas y sus descendientes: aportes culturales tanto en la Venezuela colonial, como durante el siglo XIX », dans *Boletín de la Academia Nacional de la Historia XCII*, 2005, pp. 97-110.

284 HERRERA SALAS Jesús, *De cómo Europa se apropió de la leche de las madres africanas en Caribe. Un ensayo sobre la Barbarie y la civilización*, Fondo Editorial Tropykos, Caracas, 2005, 175 p.

285 GONZALEZ Lélia, « A categoria politico-cultural de Améfricanidade », dans *Tempo brasileiro*, Rio de Janeiro, 1988, pp. 69-82.

GONZALEZ Lélia, « Racismo e sexismo na cultura brasileira », dans *Ciências Sociais Hoje*, Brasília, 1984, pp. 223-244.

286 HERRERA SALAS Jesús, *De cómo Europa se apropió de la leche de las madres africanas en Caribe*, *Op.cit.* p. 195.

1.2.3 Féministes, plaideuses, marronnes et abolitionnistes

En réponse aux violences physiques et symboliques inhérentes au processus de dépersonnification, les populations africaines, et en particulier les femmes, ont également développé de multiples pratiques de résistance individuelles et/ou collectives. Dans le but incessant de défendre et conserver leur humanité et avant tout de rester en vie, cette résistance pouvait prendre plusieurs formes. Comme la contestation, le contournement, l'accommodement, voire la coopération. Ou des formes plus radicales cherchant une rupture définitive avec l'ordre esclavagiste, comme la fuite, le marronnage, l'abolitionnisme, l'infanticide ou le suicide. Dans tous les cas, dans ce *Monde de la mort* qu'était l'ordre patriarcal colonial moderne, la résistance physique et psychologique au quotidien était un élément essentiel pour les populations asservies. Cette résistance polyforme leur permettait de « contrer la démoralisation et la désintégration sociale engendrée par le système esclavagiste » (Duval). Il existe aujourd'hui une interprétation dominante qui place ces actes pluriels de résistance comme inhérents à la condition de l'être humain esclavagisé. Selon Eugène Genovese, ces actes pouvaient n'avoir qu'un impact limité ou même contribuer à la reproduction de l'ordre esclavagiste, mais « leur variété et accumulation participaient d'un apprentissage de la désobéissance et du maintien d'un esprit d'insoumissions qui nourrissait une culture de la résistance »²⁸⁷.

Dans les pages suivantes, à travers les bribes des témoignages de plusieurs femmes esclavagisées entre le XVIe et le XIXe siècle, nous allons voir quatre formes de résistances individuelles. Il s'agit de la résistance gynécologique et maternelle, le recours à la justice des femmes esclavagisées ou devenues libres ainsi que le recours à l'esthétique d'emprunt. Le dernier mouvement de ce chapitre sera consacré à la vive implication des femmes noires dans la résistance collective, abolitionnisme et marronne qui transparaît tant bien que mal dans les morceaux de voix laissés par plusieurs femmes historiques de la diaspora africaine des Amériques. Ainsi, c'est à partir de leur individualité et de leur appartenance à un des groupes le plus opprimés de la société coloniale, que les femmes noires ont développé de manière intuitive ce que les sociologues contemporains, en particulier afro-diasporiques et décoloniaux, intéressés aux groupes subalternisés ont nommé *empowerment*²⁸⁸. Selon la

287 GENOVESE Eugene, *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaved Made*, Pantheon Books, New York, 1974, 823 p.

288 Si en espagnol et en portugais la traduction de *empowerment* s'est faite spontanément par « empoderamiento » ou « empoderamento », les tentatives de traduction au français, comme « automisation », « pouvoir d'agir »,

penseuse afro-brésilienne Joice Berth, l'*empowerment* vise la voie qui mène au développement profond de la conscience critique dans diverses dimensions (sociale, cognitive, politique, économique, etc.) et consolide les possibilités d'une opposition consciente au discours dominant²⁸⁹. Cependant, L'*empowerment* en tant que processus conscient par lequel les personnes essayent d'atteindre un contrôle sur leurs vies au niveau d'abord individuel, doit impérativement se traduire à une plus grande échelle par un bien-être collectif²⁹⁰.

1.2.3.1 La résistance individuelle et l'émergence d'un féminisme afro-diasporique

1.2.3.1.1 Résistance gynécologique

Une des thèses avancées par l'historienne jamaïcaine Barbara Bush dans son étude sur les femmes asservies dans la société de plantation caribéenne britannique, de 1650 à 1838, est justement la transmission trans-générationnelle d'un esprit de résistance gynécologique, qui de façon occulte refusait de contribuer à la reproduction d'esclaves. Pour expliquer les taux de fertilité extrêmement bas que connut la population féminine esclavagisée dans les *West Indies* britanniques du XVIe au XIXe siècle, Barbara Bush met en exergue la forte possibilité qu'il y ait eu une intervention gynécologique, inconsciente et consciente de la part des femmes afro-diasporique des Antilles anglaises pour contrôler leur capacité à procréer²⁹¹. En effet, selon son hypothèse, en dépit de leur statut servile, les femmes disposaient individuellement d'un certain et limité libre arbitre (*free will*) notamment en ce qui concernait leur fertilité. D'une part, Bush parle d'une contraception psychologique qui s'est développée certainement de manière inconsciente parmi de nombreuses femmes noires comme mécanisme de défense, expliquant la forte présence de maladies gynécologiques et notamment l'aménorrhée, à savoir l'absence des règles, empêchant la reproduction et la croissance de la population esclavagisée. De l'autre, elle explique que la régulation de leur fertilité passait également par des pratiques individuelles

« agentivité » s'avèrent insatisfaisantes. Bien que nous utilisions aussi ces traductions nous privilégierons le terme anglais *empowerment* tout au long de ce travail.

289 BERTH Joice, *Empowerment et féminisme noir* (titre original : *O qué é empoderamento?*), Anacaona éditions, Paris, 2019, p. 46.

290 En nous appuyant sur le cas de la Colombie, dans un ordre racial, genré et classiste qui aujourd'hui continue d'être particulièrement oppressif envers les femmes afro-descendantes, nous verrons dans la troisième partie que l'*empowerment* est un processus socio-politique encore en cours qui se base avant tout sur l'auto-définition ethno-raciale et l'estime de soi.

291 BUSH Barbara, « Slave motherhood. Childbirth and Infant death in a cross-cultural perspective », dans *Slave women in Caribbean society 1650-1838*, Indiana University Press, Kingston 1990, pp. 120-151.

telles que la contraception ou l'avortement. Ces procédés reposaient sur les savoirs ancestraux des plantes et très populaires parmi les femmes africaines. Il est fort probable, explique Bush, que ces mœurs se soient transmises de mère en fille en guise de résistance contre le système esclavagiste, particulièrement oppressif dans les sociétés de plantation comme ce fut le cas de la Jamaïque.

« Slave women would certainly have possessed the inherited knowledge from Africa and as primitive abortion techniques, mechanical or drug based, can be dangerous, their use by slave women may have contributed to the high incidence of sterility and gynaecological complaints reported by whites. Greater insight into the practice of abortion by slave women can thus be gleaned from a cross-cultural analysis of the practice in Africa societies. Major abortifacients used by African women include infusions from herbs, leaves of special shrubs, plant roots and bark from certain trees. Common plants used include manioc, yam, papaya, mango, lime and frangipani. Mechanical are less popular and rely, for instance, on the insertion of sharp sticks or stalks into the vaginal canal. »²⁹²

Bien que l'hypothèse de l'intervention gynécologique comme mode de résistance, expliquant la faible fertilité des femmes antillaises-anglaises, repose avant tout sur *une interminable énigme*²⁹³ (an enduring enigma) pour reprendre l'expression de Bush, de nombreuses sources historiques ont démontré que beaucoup de femmes esclavagisées des Amériques conservaient des connaissances médicinales africaines. Elles pouvaient alors avoir recours à des méthodes de contraceptions et d'avortements afin d'éviter, quand cela était possible et au risque de leur vie, des grossesses non désirées. À Cuba par exemple, certaines femmes noires buvaient le lait de papaye pour éviter les grossesses, d'où la nomination populaire *papaya* pour désigner le sexe féminin²⁹⁴. Le dicton créole « Manjé tè, pa fè ich pour lesclavaj » (Mangez de la terre, ne faites pas d'enfants pour l'esclavage), répété par les nombreuses générations de femmes esclavagisées dans les Antilles françaises, manifeste également un clair refus à l'institution esclavagiste²⁹⁵.

1.2.3.1.2 L'infanticide, une résistance maternelle

La résistance maternelle commençait en Afrique où le ventre des femmes alimentait les deux plus grandes traites esclavagistes de l'histoire de l'humanité : la Traite intra-africaine et

292 *Ibid.*, p. 140.

293 *Ibid.*, p. 149.

294 MOSQUERA Sergio, *Sexualización y colonización*, *Op.cit.* p. 127.

295 GLISSANT Édouard, *Le discours antillais*, *Op.cit.* p. 510.

la Traite transatlantique. Le 14 juillet 1695 à Kinshasa, au Congo, le missionnaire Luc de Caltanissetta est témoin d'une scène d'extrême violence qu'il cristallisera dans ses chroniques de voyage dans laquelle une esclave préférera l'infanticide et le suicide plutôt que d'être vendue et séparée de son enfant :

« Un commerçant agissant pour le compte du capitaine Francesco Pereira Bravo, voulut acheter une esclave et son petit enfant encore au sein ; voyant son maître s'entretenir avec le commerçant, cette femme soupçonna à son endroit qu'elle allait être vendue ; elle prit son enfant et pleine de rage le jeta sur une pierre ; puis elle prit des mains d'un homme quelques flèches et, rageusement, se les enfonça dans la poitrine. »²⁹⁶

Depuis le regard féministe africain, la sociologue Awa Thiam décrit le recours à la mort, notamment à l'infanticide, de ses « ancêtres déportées » dans les Amériques et la Caraïbe comme une pratique révolutionnaire. Refusant de livrer leurs enfants à l'esclavage, elles enfouaient une épingle ou une épine dans le crâne du nouveau-né, car « lutter contre l'esclavage signifiait ravir le plus de victimes aux maîtres blancs »²⁹⁷. En Nouvelle Grenade les cas judiciaires d'infanticides ont été conséquents et une grande partie est aujourd'hui consultable dans l'Archive Général de la Nation (Archivo General de la Nación) en Colombie. Malgré la frivolité qui émane des transcriptions des témoignages des femmes esclavagisées néogrenadines, nous retrouvons dans ces égo-documents des bribes de voix de mères de douleurs et de résistantes qui ont montré un refus absolu de laisser vivre leurs descendants dans un monde mortifère comme l'était l'ordre patriarcal colonial dans les Amériques.

En février, 1768 Felipa, femme esclavagisée de la Villa de Purificación de Nuestra Señora, est accusée d'infanticide : elle poignarda sa fille Catalina et son fils Victor avant d'essayer d'ôter sa vie. Elle expliqua que son maître lui avait enlevé sa fille préférée et « ce qu'elle regrettait le plus c'est qu'ils ne soient pas tous morts ». En avril 1796 à El Socorro, au Santander, Juana María Cruz est accusée d'avoir noyé ses deux filles, María Mónica et Maria Eulalia dans un puits. Dans sa déclaration Juana María Cruz révélera qu'elle a préféré tuer ses filles à cause des mauvais traitements infligés par la femme du maître « et que pour toutes ces raisons afin de ne plus voir ses filles souffrir, elle leur donna la mort ». Toujours en 1792, dans la ville de Barbacoas en Colombie, commence un long procès judiciaire contre le colon et propriétaire de mines Casimiro Cortés dû au nombre important de suicides et infanticides qui s'était déroulé dans ses propriétés. Une des plaideuses, Mónica, femmes esclavagisées de

296 ISMARD Paulin, *Les mondes de l'esclavage*, *Op.cit.* p. 588.

297 THIAM Awa, *Parole aux Nègresses*, *Op.cit.* p. 180.

Cortés, qui tua sa fille de quelques mois, expliqua à la cour qu'elle avait agi de la sorte pour « la libérer, même par la mort, de si malheureux sort »²⁹⁸.

Aux États-Unis, Margaret Garner, son mari et ses quatre enfants, une famille esclavagisée de la plantation Maplewood au Kentucky, prennent la fuite pour le Canada. Étant sur le point d'être à nouveau capturés par des chasseurs d'esclaves à Cincinnati, dans l'Ohio, Garner égorge alors sa fille cadette de deux ans. Elle tente en vain de tuer ses trois autres enfants puis de se suicider à son tour. Lors de l'enquête, Margaret Garner avait expliqué qu'elle avait agi de la sorte afin d'éviter à ses enfants la cruauté de l'esclavage une nouvelle fois. Même si à l'époque c'était l'inhumanité de Garner et son abominable infanticide qui avaient été mis en exergue, son message de résistance transparaît indirectement dans la transcription frivole de l'enquête. Ainsi que dans le titre impactant du journal local *The Cincinnati Gazette* publié le 29 janvier 1856 : « Une mère esclave tue son enfant plutôt que de le voir retourner à l'esclavage »²⁹⁹ (A slave Mother murders her child rather than see it returned to slavery).

L'infanticide et le suicide commis par cette femme anonyme au Congo au XVIIe siècle et perpétué par les générations de femmes esclavagisées dans les Amériques, comme Felipa, Juana María Cruz et Mónica dans Nouvelle Grenade du XVIIIe siècle ou par Margaret Garner aux États-Unis dans la moitié du XIXe siècle, montrent la prédominance d'une forte résistance maternelle. L'effroi de l'esclavagisation était tel, que certaines femmes ont préféré tuer leurs propres enfants, voire se tuer elles-mêmes, plutôt que de les/se voir broyés par la machine esclavagiste. En outre, les femmes qui osaient pratiquer ou enseigner ces savoirs gynécologiques ou pratiquer l'infanticide encouraient de nombreux risques. Non seulement elles s'attaquaient au système économique esclavagiste, mais elles défiaient l'ordre patriarcal colonial politique et religieux qui décidait des politiques natalistes et légitimait les mécanismes d'oppression envers l'ensemble des femmes, et tout particulièrement des femmes colonisées. La contraception, l'avortement et l'infanticide étaient considérés comme des crimes capitaux, souvent associés à la sorcellerie et aux croyances magico-religieuses qui étaient déjà en soit des comportements d'insoumission et de rébellion.

298 MOSQUERA Sergio, « Cuidar las embarazadas », dans *Sexualización y Colonización*, *Op.cit.*, pp. 125-132.

299 « A slave Mother murders her child rather than see it returned to slavery » dans *The Cincinnati Gazette* publié le 29 janvier 1856, Ohio, Cincinnati History Library and Archives.

1.2.3.1.3 L'accommodement une autre forme de résistance individuelle

Depuis quelque temps, certains historiens spécialisés dans l'étude de l'esclavage ont élargi le champ théorique de la résistance, antérieurement, réduite aux formes les plus radicales comme la fuite ou la mort. L'accommodement, voire la coopération, avec le régime esclavagiste, a été défini comme d'autres modes d'action élaborés par les personnes serviles pour résister. Sous cet angle, nous dit Cécile Duval, les populations esclavagisées étant sous la domination coloniale absolue et subissant des processus profonds de déshumanisation, toute manifestation de volonté de leur part serait considérée comme une affirmation de leur humanité et par conséquent comme un acte de résistance³⁰⁰. D'après Paul Lovejoy « L'accommodement était une réponse active des esclaves qui essayaient de minimiser leur oppression, et dans la mesure où les esclaves élargissaient leurs opportunités d'accommodement ils contribuaient autant à transformer l'esclavage en s'accommodant qu'en résistant »³⁰¹. À travers de multiples formes de négociation, les femmes et les hommes esclavagisé.e.s, tout comme leurs descendants, affirmaient ainsi qu'il existait des limites à ce qu'ils pouvaient endurer et se présentaient comme de sujet.te.s ayant des droits, ce qui constituait en soit une forme de transgression de l'ordre esclavagiste. En effet, si quelques esclavagisé.e.s ont réussi à rompre radicalement avec leur statut servile en exerçant le marronnage, nombreux furent celles et ceux qui pour changer ou adoucir leur sort ont préféré opter pour l'accommodement appliquant d'autres stratégies alternatives basées sur la négociation. Dans les prochaines lignes, nous allons nous concentrer sur deux pratiques d'accommodement, le recours aux lois et l'esthétique d'emprunt, que les femmes de la diaspora africaines, en particulier celles qui travaillaient en tant que domestiques, ont développé dans les Amériques toujours dans le but ultime d'améliorer leur sort et retrouver leur humanité perdue.

1.2.3.1.3.1 « J'exige ma liberté »

Le chapitre 13 intitulé *Modo de averiguar los excesos de los dueños y mayordomos* de la Cédula real de la Couronne espagnole de 1789, permettait aux femmes et hommes esclavagisé.e.s d'établir des instructions judiciaires pour mauvais traitements³⁰². Comme

300 DUVAL Cécile, « Résistance », dans *Les mondes de l'esclavage*, *Op.cit.* pp. 655-670.

301 *Ibid.*, p. 660.

302 Real cédula 1 de 1789 Bogotá Colonial, Alcaldía Mayor de Bogotá. <https://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=13668>

l'illustre l'ouvrage *Demando mi libertad*³⁰³, entre 1700 et 1800, en dépit d'une exposition à de fortes réprimandes et de maigres chances de réussite, plusieurs femmes noires de la Nouvelle Grenade, de Cuba et du Venezuela prendront la parole et se présenteront comme des « sujettes de droit ». En dépit de leur exclusion des codes de l'honneur exclusivement réservés aux femmes blanches, elles protestaient souvent contre l'atteinte à leur intégrité physique et notamment sexuelle³⁰⁴, elles défendaient leur dignité et en particulier leur humanité. Le recours des femmes asservies à la justice coloniale était sans aucun doute un acte rebelle, à la fois de résistance et d'accommodement. Il s'agissait souvent de femmes domestiques esclavagisées au sein de familles puissantes des zones urbaines coloniales qui se voyaient impliquées dans les réseaux sociaux de leurs maîtres et utilisaient avec beaucoup de sagesse ce type d'alliances ou d'affrontements pour leur propre bénéfice. C'est en étant étroitement en contact avec la classe dominante que hommes et femmes noir.e.s prirent connaissance sur les jurisprudences qui pouvaient être favorables à la population asservie³⁰⁵.

Entre 1796 et 1798, depuis la ville de Honda, en Colombie, María Josefa Olalla, femme afro-descendante esclavagisée, prendra la plume et échangera plusieurs lettres avec le représentant de la Couronne espagnole, le vice-roi de la Nouvelle Grenade, acte totalement subversif à l'époque coloniale durant laquelle l'éducation des populations esclavagisées était strictement interdite³⁰⁶. Dans cet échange épistolaire avec les hautes autorités, elle prendra la parole et engagera ainsi une procédure légale contre Monsieur Manuel Chinchilla qui d'après elle lui avait promis sa liberté et celle de ses enfants, en échange de sa virginité.

« Excelentísimo señor Virrey

Señor, su más humilde esclava Maria Josefa Olalla postrada a los pies de vuesa excelencia [...] suplico, y hago presente a vuesa excelencia: como carezco de mi libre albedrío, por no cumplir con lo que mando el excelentísimo señor virrey su antecesor de vuesa excelencia, que bien informado de mi pasaje mandó por tres veces al señor Gobernador que hiciera que se me cumpliese la palabra. Y es señor, que Manuel

303 VERGARA FIGUEROA Aurora, COSME PUNTIEL Carmen, *Demando mi libertad : mujeres negras y sus estrategias de resistencia en la Nueva Granada, Venezuela y Cuba, 1700-1800*, Universidad Icesi, Cali, 2018, 274 p.

304 « Las mujeres de castas y esclavas... a pesar de ser excluidas de los códigos de honor (en la Colonia), ellas a menudo se adherían a dichos códigos para asegurar el reconocimiento social para ellas y para su descendencia». Para Chaves « las esclavas participaban activamente en los esfuerzos por lograr el « ascenso social » para ellas y sus hijos». CHAVES María Eugenia, « La mujer esclava y sus estrategias de libertad en el mundo hispano colonial de fines del siglo XVIII », *Ibid.*, pp. 110-111.

305 CHAVES María Eugenia, « La mujer esclava y sus estrategias de libertad en el mundo hispano colonial de fines del siglo XVIII », dans *Anales*, Instituto iberoamericano Universidad de Göteborg, 1998, pp. 91-118.

306 ABELLO HURTADO María, « Las cartas de María Josefa Olalla, 1796-1798 ¿Desde cuándo escriben las mujeres de la diáspora africana ? », dans *Demando mi libertad, Op.cit.* pp. 173-197.

Chinchilla me quitó mi virginidad bajo la palabra de que me daría la libertad, y que me daría casa en que vivir, que me daría unos pesos para que buscara la vida mientras me buscaba con quien casarme; con esta promesa cumplió su intento, de suerte que ha tenido dos hijos en mí, y no ha tenido efecto la promesa hasta que acudí al señor virrey, el que le cometi6 al señor Gobernador lo que dejo dicho que Chinchilla me liberase a mí, y a mis dos hijos, lo cual no se verificó hasta que ocurri6 de segunda volvi6 a mandar que cumpliera con lo mandado, entonces, libr6 a uno de los hijos no más, y se lo entregaron al dicho quien lo castig6 cruelmente en desquite, volvi6 a ocurrir, mando el señor virrey que me entregasen el muchacho, y que se me diese la libertad a mí y a mi hijo, me entregaron el muchacho, pero a mí me han dejado detenida en la esclavitud; a la bajada del señor Virrey me presente y dejo mandado al señor Procurador y al Gobernador, pero hasta la fecha no se ha verificado, porque me entretienen. (AGN. Maria Josefa Olalla, legajo número 71). »³⁰⁷

Les registres écrits exceptionnels de cette voix féminine noire, souligne l'historienne María Abello Huratado, mettent en évidence une forme spécifique de résistance, une définition de l'être et un projet existentiel clairement différent à celui imposé par ses oppresseurs. À la fin du XVIIIe siècle, nous pouvons constater dans la plaidoirie de María Josefa Olalla, une pensée politique, éthique et philosophique, ainsi qu'une capacité de l'écriture et de la rhétorique mise en faveur du droit et de la dignité humaine des populations féminines esclavagisées que María Josefa Olalla représente. Dans *Demando mi libertad*, comme son titre l'indique, la quête de la liberté était une des raisons principales qui motivait l'ensemble de ces femmes asservies à faire appel à la justice. Toujours en Nouvelle Grenade, le cas judiciaire atypique de María Gertrudis de León est révélateur de l'ordre particulièrement prédateur dans lequel pouvaient vivre certaines femmes et enfants afro-descendant.e.s au sein de leur communauté, voire de leur propre famille. Entre 1777 et 1778, dans la ville de Sopetrán, à Antioquia, en réponse à la tentative d'esclavagisation mise en place par son frère aîné Marciano de León, María Gertrudis de León, femme libre grâce à sa manumission et propriétaire de biens, demande la protection au maire de Sopetrán qui cédera à sa demande³⁰⁸. En effet, comme le dénonce María Gertrudis, Marciano de León, en tant que frère aîné et représentant légal de la famille, possédait les lettres de liberté et voulait à nouveau esclavagiser sa sœur, María Gertrudis, ainsi qu'une de ses nièces, Andrea.

« María Gertrudis de León, parda libre y vecina de esta ciudad comparezco y Digo: que [...] habido el tiempo de veinte y cinco años más o menos que me libró mi marido y dio el importe de mi valor a mi amo Don Balentin de Areyza quien lo recibió de mano de mi dicho marido y habiéndose ido al sitio de Angelina en solicitud de unos sujetos que

307 *Ibid.*, p. 175.

308 ARBOLEDA HURTADO Nayibe, « María Gertrudis de León. Una parda libre y propietaria en la Nueva Granada », dans *Demando mi libertad*, *Op.cit.* pp. 113-135.

le adeudaban, pasó a esta ciudad mi hermano Marciano de León en compañía de mi dicho amo Don Balentin al otorgamiento de la carta de mi libertad [...] En mi consiente consta y es que me debe veinte y cuatro reses ganado vacuno [...] Viéndome sola y sin ningún abrigo, sola en compañía de unas humildes hijas, me fue preciso retirarme a una montaña a trabajar para con el usufructo de mi trabajo satisfacer a mis acreedores y que me quedaran dichas veinte y cuatro reses libres de deudas, las que le entregué al expresado de mi hermano haciendo toda confianza de su persona para que como hermanos que somos, las cuidara como suyas propias, ya siendo yo el concepto en que él también se doliera de mí, por verme ya viuda y sola cargada de mis hijas [...]. Pero toda me ha sido muy al contrario, pues faltando a la ley de la confianza con toda mayoría de artículo de hermano mayor, me ha dejado sin una vaca siquiera y no solamente ha llegado a este extremo, sino que con toda esportiques y atrevimiento, por estar la expresada carta de mi libertad en su cabeza otorgada, ha dado a entender que él fue el que dio el dinero de mi libertad y pasó a venderme una hija mía como si fuera legítima esclava suya. »³⁰⁹

C'est à travers plusieurs actions d'accommodement que María Gertrudis de León fit face à l'esclavage, d'abord en participant avec l'aide de son mari à sa manumission, un effort conséquent considéré comme un exploit parmi les populations asservies. Puis en tant que femme libre, lorsqu'elle arborera des stratégies discursives et se tournera vers la justice locale pour empêcher d'être à nouveau assujettie par son propre frère. Bien que la plupart des plaideuses esclavagisées ou libres portaient plainte contre leurs maîtres qui incarnaient le régime esclavagiste, le cas de León, nous ouvre un autre aperçu moins connu et visible dans l'histoire coloniale sur les relations de domination existante, notamment basées sur le genre, qui pouvaient exister à l'intérieur d'une partie de la population de castes, ce que l'historienne Nayiba Arboleda a nommé « esclavagisation endogène ». En effet, si dans certains cas l'expérience commune d'asservissement a sûrement favorisé des stratégies de résistance et d'*empowerment*, qui supposaient la solidarité et la protection du groupe communautaire ou familial, dans d'autres cas, comme celui de María Gertrudis de León, certains sujets comme les femmes ou les enfants racisé.e.s, considéré.e.s comme des personnes socialement inférieures, pouvaient se retrouver sous l'emprise des hommes, comme les époux, les grands frères, les oncles ou les pères qui, grâce à leur appartenance au genre masculin, jouissaient malgré tout d'un meilleur statut et était souvent les représentants des femmes non seulement au sein de l'ordre patriarcal blanc, mais également dans le patriarcat colonial noir. Les plaidoiries de María Josefa Olalla et de Gertudis de León, parmi tant d'autres, nous montrent qu'il y avait déjà à cette époque un processus d'*empowerment* intuitif au sein de certaines femmes noires colonisées qui s'articulait autour de la conscientisation, l'auto-définition et l'auto-estime, et qui

309 *Ibid.*, p. 118.

osaient mettre en question de manière individuelle non seulement l'inhumanité et la cruauté de l'ordre patriarcal esclavagiste, mais également son incongruité.

1.2.3.1.3.2 Esthétique d'emprunt

Au sein du projet colonial, la construction et naturalisation de l'abondante stéréotypie avilissante dans laquelle ont été arbitrairement confinées les populations africaines et afro-descendantes, a donné lieu à l'émergence et à l'essor de l'esthétique d'emprunt. Comme l'explique Juliette Smeralda, aux origines mêmes de leur mise en contact, le mépris, le rejet voire le dégoût qu'a pu lire l'esclave dans le regard du maître a déterminé par la suite la construction des notions du beau et du laid, mais aussi de la respectabilité et de la présentabilité³¹⁰. Arraché.e.s de leur terre ancestrale et du système de beauté propre à l'Afrique, sous le regard exogène dépréciateur du colonisateur qui, d'un point de vue plus large, devient le regard social hégémonique à part entière, l'homme et la femme noir.e vont souvent établir une relation complexe avec leur corps, où se cristalliseront à la fois aliénation et action sociale. Ainsi, bien que la dépersonnalisation culturelle sous-tende l'esthétique d'emprunt, celle-ci peut aussi être considérée comme une stratégie à la fois d'accommodement et de résistance. L'esthétique d'emprunt élaborée de façon individuelle et collective par les hommes et surtout par les femmes esclavagisé.e.s consistait à emprunter des signes et des symboles corporels à l'Autre dominant : l'homme et la femme blanc.he. Cela pouvait consister, entre autres, au port de vêtements, de parures, d'armes ou de bijoux. Le recours à des pratiques dénaturantes, contraignantes et douloureuses, impliquant une continuelle altération morphologique, comme le défrisage du cheveu crépu et/ou à la dépigmentation faisait également partie de l'esthétique d'emprunt³¹¹.

310 SMERALDA Juliette, *Peau noire, cheveu crépu*, *Op.cit.* pp. 86-87.

311 *Ibid.*, p. 280. L'histoire de l'humanité est rythmée par plusieurs types d'esthétiques d'emprunt qui souvent dans un contexte de domination politique et/ou culturelle se transmettaient de peuple en peuple. Pour citer quelques exemples, dans l'Antiquité, « Le blond ardent porté par les héros de la Grèce antique impressionna tellement les romains, que ceux-ci se mirent à se teindre dans cette couleur. Les femmes romaines, quant à elle, généralement brune, aimaient à se teindre en blond pour ressembler aux Gauloises, dont les opulentes chevelures avaient impressionné les Romains. De leur côté, les femmes gauloises adoptèrent les coupes mi-courtes à la romaine, se laissèrent tenter par les frisures, par les nattes et les faux cheveux qui venaient de Rome. En Afrique, les coiffures extraordinaires des Peul ont aussi été empruntées par d'autres populations d'Afrique occidentale. Enfin, dans la période post-coloniale les américain.e.s et surtout les africain.e.s ont continuellement eu recours à l'esthétique d'emprunt des un.e.s et des autres.

1.2.3.1.3.2.1 L'habillement

Dans la plupart des sociétés esclavagistes, l'usage des vêtements différenciés, voire la nudité, est un enjeu central, car il met en scène l'inégalité des corps. Ainsi, dans les Amériques en règle générale, au XVIIIe siècle, les maîtres européens ne procuraient que des vêtements de mauvaise qualité à leurs esclaves. Dans les Antilles françaises, notamment en Guadeloupe, le buste des femmes et des hommes esclaves était totalement dénudé et le port de la chaussure était inexistant, de même qu'il était interdit aux libres de couleurs de revêtir des vêtements trop ostentatoires³¹². Des normes corporelles similaires étaient également instituées en Nouvelle Grenade où l'habillement avait une fonction importante dans la distinction entre libres et esclaves. Cependant, même si « la mise en scène de l'infériorité statuaire des esclaves passe surtout par l'imposition plus ou moins ritualisée de comportements corporels spécifiques »³¹³, ceux-ci pouvaient être à l'inverse des espaces symboliques grâce auxquels les femmes et les hommes asservis manifestaient dignité et humanité. Pour illustrer nos propos, nous revenons ici à deux personnages historiques contemporains de la Carthagène coloniale du XVIIe siècle, récupérés par l'historienne colombienne María Cristina Navarrete. Il s'agit du roi marron de La Matuna, Benkos Biohó et la sorcière caribéenne Paula de Eguiluz. Ces deux figures afro-colombiennes sont illustratives de complexe processus de créolisation résultant de la rencontre entre européen.ne.s, africain.e.s et indien.ne.s en *Abya Yala*. À leur héritage africain et à l'esprit de rébellion, se sont aussi combinés des éléments esthétiques occidentaux. Cet emprunt culturel ne peut pas être seulement vu comme un accommodement, voire une acculturation, mais aussi comme une gestion corporelle sociale à travers laquelle Benkos et Paula cherchaient à renverser les codes et hiérarchies établies par le système esclavagiste.

Selon Navarrete, à Carthagène des Indes, les nombreux échanges de biens et de services entre les communautés fugitives et la société coloniale (populations esclavagisées, domestiques ou paysannes, communautés indigènes et propriétaires terriens blancs) montrent que même parmi les plus rebelles l'esthétique d'emprunt était une pratique courante :

« Los cimarrones del Limonar frecuentaban la estancia de don Francisco Martín Garruchena donde solían trabajar en las rozas, recogían y pilaban el maíz y le habían construido los bohíos; a cambio él les proveía hachas, machetes, cuchillos, tocadores, camisas, botijas de sal, tabaco y “cativo” de mangle para que se curaran los que tuvieran llagas. Allí comerciaban con el mayordomo Juan Ortiz y con los esclavizados gallinas,

312 *Ibid.*, pp. 435-436.

313 ISMARD Paul, « Corps », dans *Les mondes de l'esclavage*, *Op.cit.* p. 434.

mantas y fajas de algodón que hacían en el palenque, las cuales tomaban en trueque de machetes, hachas, arcos de pipa para flechas, tocadores y “cuentas” para las mujeres. También él les daba camisas y cuchillos a cambio de lo que ellos llevaban. Con otro de los mayordomos de esta misma estancia, el indio Juan González, trocaban gallinas, mantas y fajas por hachas, machetes, arcos, ruan, cañamazo, jabón y cintas. Su amistad con los cautivos de la estancia era tan estrecha que gracias a ellos sabían lo que pasaba en Cartagena. »³¹⁴

Mis à part la nourriture et les armes (haches, machettes, arcs, couteaux), de nombreux articles vestimentaires occidentaux circulaient entre les marron.nes : chemises, mouchoirs de tête (tocadores), colliers (cuentas) pour les femmes, des draps (mantas, fajas de algodón), des rubans (cintas), tissu en coton à motif coloré provenant de Rouen (France) d’où le nom *ruan*, du tissu à broder (cañamazo). Les rois *palenqueros*, pourtant symboles de rébellion, adoptaient aussi de nombreux marquages vestimentaires et ornementaux à la culture dominante européenne. Suite aux périodes de trêves convenues avec la Couronne espagnole, Benkos Biohó, « roi » *del Arcabuco*, était souvent vu dans la citadelle de Carthagène portant habits et armes ostentatoires propre à la mode européenne de l’époque : « El Biohó andaba con tanta arrogancia que demás de andar bien vestido a la española, con espada y daga dorada, trataba su persona como un gran caballero »³¹⁵. Cette posture esthétique corporelle dissidente, empreinte d’arrogance et de danger, menaçait non seulement le *statu quo* esclavagiste, mais générait également un grand respect au sein de la population noire asservie. « Negro tan belicoso y valiente que con embustes y encantos se lleva tras de sí a todas las naciones de Guinea que hay en la ciudad »³¹⁶, se plaignait le gouverneur de Carthagène de l’époque, García Girón. Ce dernier d’ailleurs, sous prétexte d’une altercation avec la garde de la ville causée par Biohó, violera finalement l’accord de paix, et procédera en 1622 à l’exécution *del rey del Arcabuco*. Il est très probable, nous dit Navarrete, que ce fut justement grâce à leur connaissance tant des traditions africaines comme de la culture occidentale, esthétique et militaire, que les chefs marrons tel que Benkos Biohó et plus tard Domingo Criollo, entre autres, réussirent à légitimer leur pouvoir parmi les populations marronnes.

314 NAVARRETE María Cristina, « Los cimarrones de la provincia de Cartagena de Indias en el siglo XVII : Relaciones, diferencias y políticas de las autoridades », dans *Revue Interdisciplinaire des travaux sur les Amériques* (Rita) http://www.revue-rita.com/images/PDFn5/Navarrete_n5.pdf (consulté le 25/03/2023)

315 Fray Pedro Simón, *Las conquistas de tierra firme en las Indias Occidentales*, Casa editorial de Medardo Rivas, 1891.

316 NAVARRETE María Cristina, « De reyes, reinas y capitanes : los dirigentes de los palenques de las sierras de María, siglos XVI y XVII », dans *Fronteras de la historia*, vol 20, 2015, pp. 51-52.

Un an après la mort de Benkos Biohó, en 1623 a également lieu à Carthagène des Indes, la première des trois condamnations menées par le tribunal du Saint Office de l'inquisition à l'encontre de Paula de Eguiluz. Certes la charge principale qui pesait contre cette dernière était bien ses pratiques « diaboliques » à travers lesquelles elle enfrenait l'ordre religieux catholique. Mais en plus d'être accusée de sorcière, Paula de Eguiluz était aussi dénoncée pour son incessante transgression aux normes corporelles et vestimentaires. En effet, l'apparence physique De Eguiluz déstabilisait la mise en scène de l'infériorité statuaire des populations esclavagisé.e.s ou affranchi.e.s de la Nouvelle Grenade. D'après les fragments de vie récupérés à travers les témoignages et accusations qui pesaient sur Paula de Eguiluz, celle-ci aimait prendre soin d'elle et portait une attention particulière à son habillement et à son paraître, qui était en fait celui réservé aux femmes respectables « blanches »³¹⁷. La ritualisation inappropriée de son corps qui brouillait l'usage vestimentaire différencié destinée aux populations dominées étonnait ses voisins. Le sacristain du voisinage qui avait reporté à cet égard « que la dicha Paula siendo que está bien vestida no acude a misa muchos días de fiesta ni entre semana »³¹⁸. Son premier procès qui culmina, nous l'avons analysé plus haut, en une punition cruelle et humiliante, à savoir deux cents coups de fouet dans les rues de Carthagène, l'obligation de porter un habit de pénitence et de vivre à l'hôpital *del Espíritu Santo* pendant deux ans³¹⁹, n'empêchera guère la « sorcière afro-caribéenne » de continuer ses rituels ésotériques ni de s'habiller avec distinction. Dans son livre José Toribio Medina, reportait que suite à sa première condamnation, en dépit de son châtement public, Paula continua à jouir d'une grande notoriété. Grâce à ses connaissances magiques et médicinales, elle était fréquemment sollicitée par les habitant.e.s carthaginois.e.s, en particulier celles et ceux de la classe aisée³²⁰. Ces informations nous permettent de supposer que c'est aussi en partie grâce au recours de l'esthétique d'emprunt que Paula de Eguiluz a pu jouir d'une telle aura charismatique qui d'un côté, était sans doute sublimée par ses tenues et bijoux et qui, de l'autre, lui permettait de réunir d'importantes sommes d'argent : « salió con silla de manos, sin hábito penitencial, con mantellica bordada de oro y con mucho dinero, parte del cual compartía con sus demás compañeras presas », « Traía

317 NAVARRETE María Cristina, « La mujer bruja en la sociedad colonial. El caso de Paula de Eguiluz », dans la Revue *Región*, N°2, Cali, 1994, pp. 37-49.

318 NAVARRETE María Cristina, « Paula de Eguiluz : su visión cósmica del área circun-caribe, siglo XVII », dans *Mujeres, historias y sociedades : Latinoamérica, siglos XVI al XXI*, Fondo editorial estado de México, México DF, 2016, p. 78.

319 Voir sous-chapitre « La chasse aux sorcières *américaines* en Abya Yala », p. 73.

320 NAVARRETE María Cristina, « La mujer bruja en la sociedad colonial. El caso de Paula de Eguiluz », *Op.cit.* pp. 44-47.

en la faldriguera de la saya un real de a dos y dieciocho cuentas de oler »³²¹. Le fiscal du tribunal du Saint Office, Damián Velasquez de Contrera mettra également en exergue le comportement licencieux de Paula. En dépit de sa condition de femme, noire et de « sorcière » en pénitence, non seulement celle-ci continuait à s'enrichir, par des moyens illicites et anti-catholiques, mais en plus elle s'exhibait publiquement avec des vêtements, accessoires et bijoux qui lui étaient factuellement interdits : « Por que estando como está penitenciada, no puede traer sedas, ni oro, ni otras cosas preciosas y estoy informado que las tiene y las trae ». C'est pourquoi le fiscal agacé suppliait les inquisiteurs que Paula soit détenue ainsi que « la ropa, joyas y otras cosas que se halleren de su uso »³²². Par biais de l'esthétique d'emprunt Paula de Eguiluz va entreprendre de se rendre conforme aux standards dominant en essayant d'acquérir les attributs esthétique-économiques, ce qui traduit un accommodement à la culture dominante. Cependant, on voit également que malgré les grands risques encourus, en renversant les usages de son corps féminin, noir et fétichisé, Paula de Eguiluz tentait aussi avec ténacité et audace de revendiquer sa place et sa dignité dans l'espace public de la Carthagène du XVIIe siècle.

1.2.3.1.3.2.2 Défrisage et dépigmentation

Parallèlement à ces pratiques de marquage vestimentaire et/ou ornementale, commenceront à émerger des stratégies dénaturantes, comme la décoloration épidermique ou le défrisage capillaire. Celles-ci traduisaient parmi les populations dominées à la fois un rejet systématique des traits négroïdes et une volonté d'acceptation sociale. Construits comme des stigmates dans les sociétés coloniales des pays du Sud, mais également du Nord, la peau sombre, le nez épaté, la bouche charnue et surtout le cheveu crépu deviennent à partir du XVe siècle des synonymes de primitivisme³²³. Dès le XVIIe siècle, à Carthagène des Indes, le père jésuite Alonso de Sandoval, notait dans *Un traité sur l'esclavage* que certaines femmes Lucumí lissaient leurs cheveux : « mojado el peine con cierto azeite que les pone los cabellos muy negros y lizos como los de una española, sino que a estas les llega hasta el empeine del pie »³²⁴. Deux siècles plus tard, en Martinique, Victor Schœlcher observait que « les femmes de couleur qui ont la chevelure crépue s'imposent d'horribles tortures en se coiffant, pour la

321 NAVARRETE María Cristina, « Paula de Eguiluz : su visión cósmica del área circum-caribe, siglo XVII », *Op.cit.* p. 44

322 *Ibid.*

323 SMERALDA Juliette, *Peau noire, cheveu crépu*, *Op.cit.* p. 86.

324 DE SANDOVAL Alonso, *Un tratado sobre la esclavitud*, *Op.cit.* p. 124.

tirer de façon à laisser croire qu'elle est soyeuse »³²⁵. Cette variante de l'esthétique d'emprunt, toujours en vigueur dans la société occidentalisée du XXI^e siècle, a eu un coût élevé au niveau identitaire. Elle a impliqué durant plusieurs siècles d'intenses et douloureux processus de ritualisation et de domestication du corps noir, en particulier du corps féminin³²⁶. Il est important de noter que dans un premier temps, le déracinement forcé de la terre ancestrale signifia l'éloignement du système de beauté africain, dans lequel le cheveu crépu et la peau noire étaient des symboles esthétiques valorisés, célébrés et sublimés par des parures et des coiffures sophistiquées³²⁷. La dépossession du temps culturel des africain.e.s esclavagisé.e.s, désormais aux mains des esclavagistes, ainsi que la privation du peigne africain (peigne-pic)³²⁸, deux éléments indispensables au soin du cheveu africain, inaugureront la méconnaissance de la valeur inestimable du cheveu crépu. Dans l'espace occidentalisé, ce dernier deviendra l'un des traits somatiques les plus accablés de torture, humiliation et ressentiment³²⁹. Ainsi, dès lors que les femmes et hommes africain.es et leur descendant.e.s furent arraché.e.s à l'environnement qui conférait à l'esthétique africaine toute sa signification, la transmission de leur sens de la beauté, de leur propre valeur, de l'estime de soi acquis à travers la reconnaissance de siens, perdit toute sa portée dans les Amériques³³⁰. La perte de cet héritage s'accompagne de la progressive aliénation des populations afro-descendantes. Une fois convaincues que leur cheveu et leur peau étaient synonymes de laideur, leur adhésion au blanchiment et à l'occidentalisation signifiera simultanément l'effacement de leurs racines culturelles et esthétiques africaines. Il s'est par conséquent produit une déstructuration du rapport de ces populations à leur propre corps et notamment à « la texture du cheveu crépu qui s'est vue dotée

325 SOUQUET-BASIÈGE Gabriel, *Le préjugé de race aux Antilles françaises : étude historique*, Désormeaux, 1979 (1^{ère} éd : 1883), p. 478.

326 La grande diversité de femmes européennes dites blanches a aussi intégré de nombreux rituels visant la domestication de leur corps et tout particulièrement de leur cheveu. Beaucoup d'entre elles ne correspondant pas au modèle préétabli de la femme caucasienne idéalisée ont expérimenté exclusion sociale et traumatisme psychologique. Il est ici question par exemple des femmes rousses souvent porteuses de taches de rousseurs conformant ce que Irmela Hannover a appelé « les parias de la race blanche ». Les cheveux crépus ou bouclés des femmes européennes ont été la cible de multiples pratiques de dénaturation afin d'obtenir l'effet lisse et soyeux prôné au sein de la sociétés occidentalisée. En Colombie, dans le passé et le présent, les femmes blanches-métisses porteuses de cheveux bouclés, ondulés voir lisses se sont tournées vers des traitements intensifs de lissages ou ont intégré l'utilisation fréquente du fer-à-cheveu.

Voir SMERALDA Juliette, « Représentations du cheveu roux caucasien » et « Représentations du cheveu crépu », dans *Peau noire, cheveu crépu*, *Op.cit.* pp. 51-74.

327 LOUCHART Aurélie, *Trop crépue ? Op.cit.* p. 16.

328 SMERALDA Juliette, *Peau noire, cheveu crépu*, *Op.cit.* p. 86. Le peigne-pic africain sera remplacé par le peigne européen dont l'usage difficile et inadapté pour le cheveu crépu, finira par convaincre les populations africaines esclavagisées et leur descendant.e.s « que ce sont leur cheveux qui sont de - mauvais cheveux - »

329 *Ibid.*, p. 96.

330 *Ibid.*, p. 95

d'un véritable coefficient de discrimination, indicateur de primitivisme »³³¹ et qui, tout comme la peau, n'a cessé de « faire l'objet d'agressions verbales autant que chimiques »³³².

Dans l'intéressant ouvrage *Peau noire, cheveu crépu* dont une partie s'appuie sur les études du Docteur Willie L. Morrow menées aux États-Unis³³³, la sociologue martiniquaise Juliette Smeralda explique que ce sont les hommes et surtout les femmes domestiques, notamment chargé.e.s de l'hygiène corporelle (toilette, coiffure et habillement) des esclavagisateurs blancs, qui seront les pionnier.è.s dans la mise au point des techniques dénaturantes. Ainsi, la surreprésentation négative du corps africain aboutira à une nouvelle organisation de la gestion corporelle des hommes et femmes noir.e.s des Amériques, basée sur l'effacement des traits négroïdes. Si dans un premier temps, au moyen de couvre-feux et/ou des gangs blancs, cheveux et mains étaient constamment cachés de la vue du Blanc, très vites des inventions, aussi aberrantes que géniales, cherchant à modifier la morphologie, voient le jour. Pour atténuer le dessèchement et adoucir les cheveux, les domestiques utilisaient divers types de graisses issues des viandes, de suie et même des essieux des wagons³³⁴. Toujours dans le but d'assouplir les cheveux et d'avoir une apparence plus soignée, l'eau de vaisselle, ou des agents nettoyants tels que la térébenthine et le kérosène étaient fréquemment utilisés. À partir du XVIIIe, les femmes afro-américaines, étant les individus les plus brutalement touchées par le mépris général envers le cheveu crépu, créent des moyens techniques archaïques de défrisage. Elles utilisaient « de vieilles étoffes qu'elles déchiraient en bandes avant de les enrouler autour des cheveux pour les rendre plus droits, plus souples et les empêcher de s'emmêler »³³⁵. Le cheveu crépu, séparé en mèches, était aussi continuellement repassés, enroulé, compressé, enveloppée, enserrés en sandwich par divers objets de métal grossier, préalablement chauffés, comme des fers à repasser, des couteaux, de fourchettes, des pinces plates et tous types de morceaux métalliques. Une dangereuse décoction à base de soude et potasse, mélangée à des pommes de terre et de la graisse de porc, était couramment utilisée pour défriser le cheveu crépu. Les mères domestiques avaient l'habitude de se savonner continuellement avec un

331 *Ibid.*, p. 8.

332 *Ibid.*, p. 27.

333 Il s'agit des deux études sur l'histoire du cheveu crépu des afro-américains intitulées *400 years without a comb* (1973) et *Cosmetology : the Art and Science of Curly Hair* (1993) réalisées par Willie L. Morrow.

334 *Ibid.*, p. 103. Cette méthode était plus pratiquée parmi les esclaves des champs, « elle consistait à s'enduire les cheveux d'une graisse épaisse prélevée sur les essieux des wagons. Cette graisse était si dure qu'elle ne pouvait s'étaler qu'à la surface du cheveu, sans le pénétrer. Appliquée à l'aide d'une brosse, elle contribuait à plaquer les cheveux sur le crâne, lui conférant l'apparence d'un cheveu défrisé ».

335 *Ibid.*, p. 104.

produit à base de soude caustique, visages et corps, ainsi que ceux de leurs progénitures. Selon Morrow, ce sont les enfants des domestiques qui ont été les premières victimes de la névrose collective du blanchiment et de la haine de soi chez l'Afro-américain.e et entre les afro-américain.e.s eux-mêmes.

« Quant aux nourrissons, la sage-femme leur examinait à la loupe les cheveux, les ongles des doigts et les lobes des oreilles afin d'anticiper le degré de noirceur de leur peau et de frisure de leurs cheveux. Si les cheveux étaient relativement plats à la naissance, la mère et la sage-femme s'en réjouissaient. Le bébé qui n'affichait pas ces bons signes était rarement bienvenu, avait même à désespérer d'être jamais aimé par sa famille (...) C'est ainsi que le nez et lèvres du bébé, étaient régulièrement pincés de manière à les rendre droits et minces (...) Les enfants noirs, les filles essentiellement, en vinrent très tôt à rejeter leurs cheveux crépus, aggravant de la sorte la blessure de l'auto-dénigrement qui aujourd'hui encore, n'a pas cicatrisé ; se transmet de génération en génération. »³³⁶

L'esthétique d'emprunt impliquant la dénaturation du corps noir devient très vite une esthétique de la torture au niveau physique et psychologique. Le défrisage à chaud et à froid s'accompagne souvent d'intenses brûlures du cuir chevelu, du visage et des mains, le cheveu est souvent « frit », abîmé, fragilisé et cassant et peut être sujet à d'importantes chutes voire à l'alopecie³³⁷. Freinant considérablement la production de mélanine, pigment naturel et protecteur de la peau, l'utilisation à long terme de crèmes éclaircissantes a mené à de maladies cutanées, telles que les allergies, l'acné sévère, les vergetures, les plaques, l'atrophie de la peau, les troubles endocriniens, le vieillissement précoce et le cancer³³⁸. Des maladies et des dysfonctionnements psychosomatiques, tels que la dysmorphophobie, les névroses obsessionnelles, l'auto-dénigrement, apparaissent dès le plus jeune âge et de manière inquiétante parmi les populations noires. Comme nous l'avons analysé plus haut, les enfants de la diaspora africaines ont été, et sont toujours, exposés aux tortures que les parents s'infligent, et leur infligent, « gravant en leurs progénitures l'idée que quelque chose dans leur Être

336 *Ibid.*, pp. 88-89-100. Dans les sous-chapitres *Le blanchiment névrosé* et *L'enfance : violences symboliques*. Nous retrouverons le rejet systématique des traits négroïdes, notamment du cheveu crépu, dans les récits de vies liés à la petite enfance des femmes noires de Medellín du XXI^e siècle. Cet extrait est important car il dévoile les mémoires traumatiques de l'enfance que les femmes de la diaspora africaine des Amériques portent en elles de génération en génération. Cependant, comme nous le verrons dans l'avant dernier chapitre de ce travail de recherche, ces dernières années la réappropriation du cheveu crépu est également devenue une esthétique décoloniale et une source d'*empowerment* pour les femmes afro-descendantes, notamment dans leurs processus d'auto-définition et d'estime de soi.

337 *Ibid.*, p. 150.

338 *Ibid.*, p. 215.

comporte un défaut originel, voire que leur apparence entière relève d'une somme de dysfonctionnements. »³³⁹

Toutes ces créations esthétiques destinées au blanchiment des afro-étatsunien.ne.s, qui n'étaient ni plus ni moins que les ancêtres du défrisage chimique, du peigne à défriser, du fer à cheveux et des crèmes éclaircissantes contemporains, commencent à être améliorés et commercialisés. D'abord aux États-Unis à la fin du XIXe siècle, puis un demi-siècle plus tard à l'échelle mondiale, en Amérique latine, dans la Caraïbe, en Europe et même en Afrique³⁴⁰. Dans l'histoire de l'industrie cosmétique de la beauté noire, nous pouvons citer l'avocat afro-américain Anthony Averton qui en 1889 lancera toute une gamme de cosmétiques éclaircissants³⁴¹. Il y a également Sarah Breedlove, plus connue comme Madam C.J. Walker, la première femme noire à devenir milliardaire grâce à l'invention du peigne à défriser qu'elle lancera en 1905. Grâce à ce peigne en métal chauffant, les femmes, jusque-là contraintes aux archaïques et dangereuses techniques citées ci-dessus, obtiennent plus aisément une chevelure lisse. C'est-à-dire une apparence « soignée », un critère en général indispensable sur le marché du travail. Si la pratique de diverses stratégies dénaturantes traduit un degré important d'aliénation, impliquant une relation pathologique à leur corps, les hommes et les femmes noires esclavagisées ne peuvent pas être appréhendés uniquement comme des individu.e.s aliéné.e.s. Comme l'illustre le cas de Madam C. J. Walker, ils et elles étaient également des « acteurs sociaux ». Par conséquent, sous le défrisage et la décoloration transparaisait aussi une résistance, puisqu'au-delà d'un conformisme et d'un mimétisme, il y avait souterrainement de la part des populations colonisées, du moins symboliquement, « une volonté de s'attaquer aux hiérarchies traditionnelles autant qu'aux privilèges, afin de rivaliser avec le modèle »³⁴².

339 *Ibid.*, p. 100.

340 Un demi siècle plus tard, au sein de l'évolution effrénée de la société de consommation, où l'industrie de la beauté occupe une place fondamentale, c'est l'ensemble de la diaspora africaine d'Amérique latine, de la Caraïbe, d'Europe et mêmes les populations africaines qui auront de plus en plus recours à cette cosmétologie dénaturante. En Colombie c'est le produit défrisant *Alicer* qui a été le plus popularisé au sein de la population féminine afro-descendante, la plupart des femmes interviewées dans ce travail de recherche ont cité l'utilisation fréquente de ce produit pendant leur enfance et jeunesse. Paradoxalement, « la fièvre de la peau claire » a gagné les africains et surtout les africaines, toute classe sociale confondue, qui depuis les années 70, ont recours à des produits éclaircissants hautement toxiques, à bases de corticoïdes, comme le Xeessal, provenant des États-Unis et d'Europe. Aujourd'hui, l'utilisation massive de ces cosmétiques, qui détruisent lentement l'épiderme, est devenue un véritable problème de santé publique dans nombreux pays d'Afrique.

341 *Ibid.*, p. 89.

342 *Ibid.*, p. 286.

1.2.3.2 Marronnes et abolitionnistes dans la résistance collective

En tant que dissidentes, stratèges ou soldates, les femmes noires ont eu un rôle politique fondamental dans la majeure partie des mouvements collectifs libertaires, marrons, indépendantistes et abolitionnistes, qui se déroulent à des périodes et sous des formes différentes dans l'ensemble des colonies issues de la Traite transatlantique. Dans l'ordre patriarcal colonial esclavagiste, elles ont développé une conscience critique de leur réalité individuelle et collective et ont combattu avec ténacité non seulement auprès de leurs homologues masculins dans les projets de fuite et de marronnage, mais aussi auprès des hommes et des femmes blanc.he.s, noir.e.s et indien.nne.s, obtenant parfois des grades militaires importants suite aux indépendances. Si le corps féminin noir n'a cessé d'être le récepteur de multiples violences, il devenait aussi un espace de résistance mis au service de l'*empowerment* collectif. Elles se servaient par exemple du tressage énigmatique de leurs cheveux pour dissimuler des cartes indiquant des chemins d'accès au marronnage, elles y cachaient de l'or ou des graines destinées à la survie et l'autonomie alimentaire de la communauté, qui reposait principalement sur les femmes marronnes. Ou bien elles prêtaient des services sexuels dans le but de réunir des informations capitales pour mener à bien un soulèvement ou un projet de fuite. En ce sens, grâce à la compréhension critique de leur environnement et les processus individuels de conscientisation, les femmes ont été des actrices capitales dans l'autonomisation et *empowerment* collectif des populations noires.

Pourtant, généralement quand on parle de marronnage de *palenques*, de *quilombos* ou de *cimarronaje*, qui ont eu lieu en Amérique latine, ce sont surtout l'insoumission et la bravoure des hommes noirs, comme Benkos Biohó en Colombie, Zumbi au Brésil, Bayano au Panamá, qui sont mises en avant et commémorées par des statuts et/ou des plaques généralement érigées dans les lieux où se trouvaient jadis ces « terres de liberté ». De même, lorsqu'il est question de luttes abolitionnistes, face au large éventail de références d'hommes occidentaux abolitionnistes qui sillonnent l'histoire officielle et la mémoire collective, si les combattants noirs sont la plupart du temps invisibilisés, les femmes esclavagisées sont quant à elles presque inexistantes. Si l'on fouille cependant les quelques traces diffuses de femmes marronnes et abolitionnistes oubliées et/ou occultées par l'histoire patriarcale noire et blanche, nous comprenons très vite que nous ne connaissons essentiellement que la version masculine de l'histoire. Celle-ci durant des siècles a été établie, racontée et répétée de génération en génération aux populations occidentales.isées.

1.2.3.2.1 Au nom du collectif. Sur les traces subversives des femmes de la diaspora africaine dans les Amériques

Dans ces mouvements collectifs dissidents, abolitionnistes, indépendantistes ou marrons, qui n'ont cessé de troubler l'ordre esclavagiste des sociétés coloniales d'Amérique latine, les femmes colonisées participaient aux révoltes, aux conspirations, aux incendies, aux attaques physiques voire aux meurtres de leurs oppresseurs. Dès sa naissance dans les Amériques, ce féminisme de marronnage pouvait se montrer radical et révolutionnaire remettant en cause l'ordre patriarcal, esclavagiste, capitaliste et hétérosexuel. Le 5 novembre 1843, à Matanzas à Cuba, Carlota et Fermina, deux femmes yoruba esclavagisées dans les plantations de cannes à sucre de Triunvirato et Acana empoignèrent *el machete* et furent à la tête d'un des plus violents soulèvements de l'île culminant sur de fortes répressions et la mort d'une grande partie de rebelles. Une version de l'histoire, affirmerait que Carlota et Fermina entretenaient une relation amoureuse et que c'est en apprenant que Fermina avait été emprisonnée les chaînes aux chevilles dans la plantation voisine de Ocana qui précipitera le soulèvement organisé par Carlota et d'autres esclavagisés.e.s³⁴³. En nous appuyant sur les études de Oyewumi et de Segato des populations précoloniales Yoruba au Nigéria et Iorubas au Brésil, dans lesquelles l'androgynie et l'homosexualité, ainsi que les unions entre des personnes de même sexe, étaient acceptées, la possibilité d'une relation amoureuse entre Fermina et Carlota, n'est pas à exclure³⁴⁴. Par ailleurs, Carlota est souvent représentée sous l'apparence d'une féminité masculine caractéristique de ce que Oyewumi appelle « le troisième genre »³⁴⁵. Capturée lors d'une embuscade, pour son acte subversif et sa volonté libertaire de mettre fin à l'ordre esclavagiste, Carlota paiera par une mort cruelle. Quelque mois après le soulèvement, en 1844, elle sera attachée à plusieurs chevaux qui tirés dans différentes directions vont désarticuler ses membres et écarteler son corps. Dans les Antilles françaises, lorsque Bonaparte décide de rétablir l'esclavage, de nombreuses femmes noires s'insurgent, rejoignent l'armée rebelle et se battent avec hargne comme ce fut le cas de Rosalie, dite la mulâtresse Solitude en Guadeloupe ou Sophie Lumina en Martinique. Selon l'historien guadeloupéen Oruno Lara cité par Arlette Gautier : « les femmes furent sublimes, elles fanatisaient les hommes, décuplaient

343 BIDASECA Karina, « ¿Dónde está Ana Mendieta? estéticas afro-descoloniales feministas y poéticas eróticas caribeñas y antillanas », dans *Más allá de los pueblos afrodescendientes*, CLACSO, Buenos Aires, 2017, pp. 117-134.

344 Ce sujet est approfondi dans la première partie de cette étude dans la sous-section intitulée *Débats sur l'évolution de l'ordre patriarcal dans les sociétés précoloniales africaines et amérindiennes*.

345 OYEWUMI Oyeronke, *Op.cit.* p. 53.

leur courage, montraient autant de bravoure qu’eux et mourraient comme eux »³⁴⁶. Lors de la révolution haïtienne, première révolte d’esclaves réussie menant à la première République noire des Amériques, de nombreuses femmes, comme la lieutenantante Sanité Belair et la soldate Marie Jeanne Lamartinière, entre autres, s’insurgent auprès des hommes pour l’indépendance et son maintien. « Même la plus inoffensive des femmes » disait Mme Toussaint Louverture « devint une lionne à l’arrivée de l’armée du Général Leclerc »³⁴⁷.

Contrairement à la Caraïbe où certaines héroïnes ont été progressivement incorporées au récit national et disposent aujourd’hui de lieu de commémoration³⁴⁸, en *Abya Yala* peu sont les femmes noires soldates qui malgré leur implication dans les mouvements d’indépendance, ont été visibilisées en tant qu’héroïnes nationales dans l’histoire officielle. Celle-ci a été un espace mémoriel souvent accaparé quasi exclusivement par les hommes *libertadores* blancs-métis. En Argentine, un pays qui a toujours occulté ses origines noires et natives, la très récente récupération historique par les mouvements afro-argentins de María Remedios del Valle³⁴⁹, surnommée « la Madre de la Patria », est un cas illustratif de l’invisibilisation et l’oubli de l’activisme politique des femmes afro-descendantes. Après la Révolution de Mai, entre 1810 et 1814, María Remedios del Valle participera vigoureusement en tant que soldate aux batailles de Ayohuma, Salta et Vilcapugio, dans le nord de l’Argentine, défendant le camp indépendantiste qui proclamait l’abolition de l’esclavage. Dans ces affrontements, elle perdra son mari et ses enfants. Elle continuera malgré tout à se battre contre l’armée royaliste, obtenant de la main du bien connu général Manuel Belgrano le grade de capitaine des armées de la république d’Argentine. Après les guerres d’indépendance, Remedios del Valle tombera dans la mendicité et dans l’indifférence. Ce ne sera que dans les années 20 du XIXe siècle, quand elle mènera des démarches pour obtenir une pension pour son implication militaire, qu’elle commencera à être timidement reconnue au sein de l’institution. En effet, à partir du XIXe siècle, tout comme l’effacement des populations afro-argentines et natives des recensements, Remedios del Valle demeurera méconnue dans la mémoire collective argentine.

346 GAUTIER Arlette, « Les femmes esclaves aux Antilles françaises 1635-1848 », *Op.cit.* p. 432.

347 *Ibid.*, p. 433.

348 Pour donner quelques exemples, une statue de Carlota a été érigée à Matanzas, Cuba en 2015. La lieutenantante haïtienne Sanité de Belair ainsi que la marronne Nanny en Jamaïque apparaissent sur des billets de ces deux états de la Caraïbe. La statue de Solitude est érigée à Pointe-à-Pitre en Guadeloupe et en 2020 à Paris, le jardin Solitude ainsi qu’une statue ont été inaugurés au nom de la mémoire de Solitude. Il s’agit de la première statue d’une femme noire à Paris.

349 OCORÓ LOANGO Anny, « Del soldado raso a la capitana de la patria : un aporte para repensar los feminismos negros desde la Argentina », dans *Afrodescendencias y contrahegemonías, desafiando al decenio*, CLACSO, Buenos Aires, 2019, pp. 157-181.

Au début du XXI^e, les longs et exacerbés combats sociaux menés par les mouvements afro-argentins, se sont progressivement traduits par de plusieurs victoires politiques, comme la réapparition des afro-descendants dans les recensements, *La journée nationale des afro-descendant.e.s et de la culture Afro*, ainsi que la récupération historique de María Remedios de Valle. Considérée désormais comme une héroïne nationale de la République d'Argentine, un lieu de mémoire et une statue de la capitaine afro-argentine ont été édifiés en 2018 dans la ville de Santa Rosa de la Pampa. Dans les divers mouvements collectifs de résistance, l'exemple de cette héroïne afro-argentine, un parmi tant d'autres, rend compte du rôle historique des populations afro-descendantes, et tout particulièrement des femmes noires, en tant bâtisseuses des États-nations latino-américains. Derrière chaque histoire officielle patriarcale eurocentrée se cache une multitude d'acteurs et d'actrices historiques graduellement subalternisées : des femmes blanches, des hommes racisés et surtout des femmes noires. Un travail de recherche historique minutieux et persévérant, mené préférablement depuis une position décoloniale, pourra peut-être permettre de mettre de la lumière sur les actions de certaines de ces femmes agissantes, *empowered* et résistantes qui restent pour beaucoup inconnues. C'est le cas de l'histoire colombienne.

1.2.3.2.2 La résistance féminine dans le marronnage, le cas de Polonia, Wiwa et Orika

Dans une grande partie des mouvements de marronnage des Amériques, le nombre de femmes qui prenaient la fuite a été beaucoup plus réduit que celui des hommes. Nonobstant, elles étaient fondamentales dans la mise en place des stratagèmes pour s'évader, elles étaient aux commandes des plans de fuites. Et, celles qui parvenaient à atteindre les terres clandestines participaient activement à la protection et survie de la communauté. Certaines femmes noires ont acquis un pouvoir politique important et participaient vivement à l'organisation sociopolitique, économique et/ou militaire de la communauté marronne. Il pouvait s'agir des épouses des gouverneurs des palenques, comme Tereza de Benguela, qui après l'exécution de son mari en 1750, le *quilombolo* José Piolho, devient la cheffe du *Quilombo* de Piolho dans le Mato Grosso, au Brésil. Elle dirigera la communauté clandestine jusqu'au 22 juillet 1770, date à laquelle la cheffe *quilombola* prendra les armes pour lutter contre l'invasion de l'armée. Elle sera capturée et humiliée publiquement, on ne sait pas clairement comment Tereza de Benguela perdra la vie, mais son corps décapité sera exposé dans le *quilombo* de Piolho aux yeux de tous. D'autres *cimarronas* arriveront à diriger ces terres de fugitifs grâce à leur charisme et notamment à un « *leadership* magico-religieux » (Navarrete). C'est le cas par exemple de la

Reine ashanti Nanny dans les Blue Mountains en Jamaïque ou Léonor Membela, la Reine *criolla* d'origine angolaise dans la communauté de El Limón, *palenque* voisin de San Basilio, situé dans les monts de María, à 70 kilomètres au sud de Carthagène, en Colombie.

« Leonor acudía a las empresas militares “porque ella iba a todo con su gente”, en ocasiones vestida con “hábito de hombre”. Para asistir a los combates, los milicianos, armados de arcos y flechas, machetes y lanzas, se organizaban en cuadrillas (...) Lorenzo Criollo declaró ante las autoridades que la reina era la que mandaba sobre todos los negros del palenque, quienes obedecían lo que ella, el capitán y los mandadores ordenaban (...) Como explica Antonio Angola, “a la reina le subía una cosa y luego decía lo que habían de hacer”. Cuando la tomaba, todos le obedecían, hasta el capitán, porque algo le pasaba en la cabeza que la hacía caminar como loca, cayéndose y golpeándose antes de hablar. »³⁵⁰

En général, à part quelques témoignages indirects recueillis dans des égo-documents, comme ceux des marrons Lorenzo Criollo ou Antonio Angola repris ci-dessus, nous disposons de peu de sources historiques sur les femmes noires dissidentes qui ont marqué l'histoire marronne d'*Abya Yala*. Durant mon travail de terrain je suis partie à Carthagène, un des centres névralgiques de la Traite transatlantique durant l'époque coloniale, autour de laquelle ont émergé de nombreux *palenques* entre le XVI^e siècle et le XVII^e siècle. Ce phénomène social, nous explique l'historienne María Cristina Navarrete, s'est produit dès l'établissement des premiers colons espagnols dans la région. En 1540, seulement sept ans après la fondation de la ville de Carthagène des Indes nous retrouvons les premières traces écrites dans les *cédulas* échangées dans lesquelles le gouverneur de la province et le roi d'Espagne manifestaient leur inquiétude face à la croissante pratique du marronnage parmi les populations asservies. De tout ce passé colonial, San Basilio de Palenque est une des rares terres marronnes qui a pu conserver sa culture, sa langue *palenquera* et une certaine autonomie politique au sein de l'administration territoriale de l'état colombien, devenant en 2005 un espace culturel classé comme patrimoine oral et immatériel de l'humanité par l'UNESCO³⁵¹.

Comme déjà évoqué, bien que les femmes noires fugitives ont contribué à l'établissement et à la difficile sauvegarde des « premiers peuples libres des Amériques », je me suis retrouvée encore une fois face à une mémoire collective patriarcale blanche et noire dans laquelle la résistance des femmes noires marronnes afro-colombienne demeure aujourd'hui

350 NAVARRETE María Cristina, « De reyes, reinas y capitanes : los dirigentes de los palenques de las Sierras de María, siglo XVI y XVII », *Op.cit.* pp. 44-62.

351 Voir la page internet de l'UNESCO dédiée à l'espace culturel de palenque de San Basilio <https://ich.unesco.org/fr/RL/lespace-culturel-de-palenque-de-san-basilio-00102> (consultée le 15/02/2023)

quasi absente. Lors d'une visite au Musée historique et palais de l'Inquisition de Carthagène des Indes, si le court espace explicatif dédié au marronnage intitulé « Palenques, cabildos y juntas : la resistencia » était assez restreint et superficiel, la résistance des femmes noires *palenqueras* se réduisait à une simple phrase : « No solo hubo cimarrones, también hubo cimarronas que ostentaron el título de reinas, como fue el caso de la mujer del Capitán Mina »³⁵². Comment se nommait « la femme du Capitaine Mina » ? Aucun nom propre est cité, aucune mention sur son rôle en tant que reine dissidente, encore moins sur ce que pouvait signifier être une femme noire fugitive dans une communauté marronne et plus largement dans une société coloniale. Ce même constat a été fait en parcourant San Basilio de Palenque, au niveau symbolique, la résistance de la population esclavagisée semble se réduire à la figure masculine de Benkos Biohó dont la statue s'érige dans la place centrale du village. À quelques ruelles de Benkos, une autre statue d'un *palenquero* connu s'impose. Celle de Antonio Cervantes Reyes, alias Kid Pambele, ancien champion mondial de boxe.

À continuation, nous voulons nous concentrer sur trois personnalités historiques afro-colombiennes de San Basilio de Palenque : la guerrière Polonia, la reine Wiwa et sa fille la princesse Orika. Toutes trois se sont sans aucun doute connues et ont participé de différentes manières à la vie agitée du *palenque*. En particulier, à la longue guerre qui s'installera sur près d'un siècle entre d'une part, les communautés marronnes de la vallée de María, dont faisait partie *La Matuna* aujourd'hui San Basilio, et de l'autre, la ville de Carthagène aux mains de la couronne espagnole. Même si leurs noms ont pu défier le passage des siècles, leurs actes de résistance ont été amoindris, effacés ou déviés. En 1581, à Malambo, à quelques lieues de Carthagène, Polonia, femme marronne militaire de l'armée de San Basilio de Palenque créa une armée composée d'environ 200 femmes soldates *palenqueras*. Avant cela, Polonia avait vivement participé à de nombreux projets de fuite tout en contribuant à la protection de la communauté. Cette femme guerrière, accompagnée de son armée, réussit à vaincre l'armée dirigée par le capitaine espagnol Pedro Ordonea Caballos, qui humilié par telle défaite leur tendra un piège³⁵³. L'amoindrissement historique autour de cet exploit militaire et déploiement de résistance et puissance collective féminine se doit sans doute au fait qu'il représente un renversement de tous les piliers de l'idéologie patriarcale coloniale raciste et sexiste, dans

352 Visite au Musée historique et palais de l'Inquisition de Carthagène des Indes effectuée dans le cadre de mon travail de terrain en juillet 2021.

353 DUQUE CASTILLO Elvia, « Polonia », dans *Aportes del pueblo afrodescendiente : la historia oculta de América latina*, IUniverse, 2003, p. 105.

laquelle la défaite d'une armée de colons blancs, supposément supérieurs, par une armée de femmes noires marronnes, situées au plus bas de la société des castes, ne pouvait qu'être impensables. Ainsi, en 1581, par cet acte subversif, l'armée de femmes *palenqueras* dirigée par la vaillante Polonia bouleversaient déjà radicalement les constructions mentales et sociales de sexe-genre et de « race » qui assignaient catégoriquement les femmes noires comme des personnes doublement inférieures et incapables, parce que femme et noire.

Dans nos recherches, tout comme la citation fantomatique de « la femme du Capitaine Mina » faite dans le musée de Carthagène, le pouvoir d'agir de la reine Wiwa mise à faveur de la cause collective du marronnage, s'est vue effacé d'un coup de pinceau par son statut marital. Elle est la « femme du grand et courageux roi : Benkos Biohó ». Il est important de noter que Benkos et Wiwa, ainsi que leurs deux enfants Orika et Sando, issus de l'ethnie Bijago, ont été capturé.e.s en Guinée-Bissau, dans l'archipel de Bijagos, puis esclavagisés à Carthagène à la fin du XVIe siècle. C'est également ensemble que la famille, accompagnée d'autres personnes esclavagisées, prend la fuite et instaure le Palenque de la Matuna. Le peu d'information qui est restée de Wiwa, confirme bien qu'elle a eu un *leadership* considérable et qu'elle a combattu notamment en tant que stratège pour la protection et survie du Palenque³⁵⁴. Comme le souligne Betty Ruth Lozano :

« La historia de la resistencia y la lucha contra la esclavización ha estado vinculada en especial al heroísmo masculino, destacándose personajes como Benkos Bioho y nombrándose de soslayo a las mujeres, como las que “acompañaron” a Benkos en su gesta cimarrona a finales del siglo XVI: su esposa *Wiwa* y su hija *Orika*. *Wiwa* y *Orika* son rescatadas en su especial relación de parentesco con Benkos, dejándose de lado otros aspectos de su propia agencia como cimarronas que no han sido suficientemente investigados por las/los historiadores. »³⁵⁵

Lors de notre travail de terrain, nous n'avons pas trouvé d'information officielle sur Wiwa à San Basilio de Palenque. C'est à travers notre important échange avec Solvay Caceres Cabarca, que nous avons entrevu des bribes de vie de Wiwa ainsi que sa fille Orika qui restent toujours présentes dans la mémoire collective de la population féminine de la communauté :

« *Wiwa*, sabemos, y es ciento por ciento seguro, que jugó un papel muy importante en la historia del Palenque de San Basilio, en esa etapa de esclavización y de la liberación de los negros y las negras, era esencial. Sabemos y creemos como comunidad negra y

354 *Ibid.*, p. 104.

355 LOZANO Betty Ruth, *Tejiendo con retazos de memorias insurgencias epistémicas de mujeres negras/ afrocolombians. Aportes a un feminismo negro descolonial*, *Op.cit.* p. 172.

palenquera, que Wiwa debió muy probablemente ser una líder muy importante y la que direccionaba todo ese tema del trenzado, de guardar saber de estrategia en el tejido, de marcación y de mapeo geográfico. Se dice que las mujeres al huir, estratégicamente en unos tipos de trenzas se metían en sus trenzas semillas que venían de las grandes plantaciones para el cultivo y la alimentación de la comunidad. También podían guardar oro. Entonces nosotros sabemos que Wiwa cumplió un papel muy importante, que no la visibilizan en la historia, por eso nosotras mujeres palenqueras estamos esculcando en ese contar y en la documentación existente, pero hay muy poca información. Cuando se profundiza un poco se habla más de Orika, la hija de Benkos, porque ella supuestamente fue una hija rebelde y que por eso le dieron una bebida que la envenenó pues ella no fue leal con sus padres y con los otros líderes al enamorarse de un blanco. Como el tema es para crucificar a la mujer, para señalarla, ahí sí se menciona mucho a Orika como traidora, pero de Wiwa nadie dice nada. Entonces si a Wiwa, que fue la esposa de Benkos y además una estratega, no la han visibilizado es de cierta manera porque a nosotras históricamente siempre nos han querido mantener bajo ese nivel. Por ejemplo, hay una palanquera que no se habla ya de ella, era heredera del espíritu de Wiwa que yo conocí, le decían Tía Masú, ella era muy reconocida y respetada en palenque porque era conocedora de la medicina tradicional y convencional y ella vendía y fiaba comida, sobre todo arroz, para la comunidad. La casa de ella es el actual museo del Palenque. Cumplía un rol social bastante importante, se preocupaba por el cuidado de la comunidad. Ella ayudaba y velaba mucho por las mujeres que padecían el “cogimiento”, las recibía en su casa y convencía a las familias y sobre todo a los padres de recibir las de nuevo en las casas. Tenía tanta autoridad que en el Palenque se hacía lo que Tía Masú decía. Muchos iban a pedirle consejo y se exclamaban: «¡Ah bueno Tía Masú, qué se va hacer, si usted dice eso, lo tenemos que aceptar! »

Si nous avons peu d'éléments historiques sur Wiwa, son ancrage aux îles Bijagos, en Guinée Bissau, dont l'organisation matrilocale, matrilineaire et uxori-locales a séculairement attribué aux femmes un rôle incontournable dans la sphère religieuse et socio-politique³⁵⁶, nous laisse présager l'important pouvoir qu'elle dût représenter au sein du Palenque au XVI^e siècle. Les quelques sources dont nous disposons soulignent toutes l'audace et le sens aigu de la stratégie qu'elle mit au service de sa communauté. Le traçage de cartes sur le cheveu crépu, ainsi que l'utilisation de ce dernier en tant que réceptacle d'objets sont deux stratagèmes souvent cités dans l'histoire afro-colombienne. L'approche historique du cheveu crépu et notamment de la coiffure en Afrique pré-coloniale est un élément fondamental pour saisir les connaissances techniques, mais aussi spirituelles, importées par les *migrantes nues* en Nouvelle Grenade. En effet, c'est sans doute grâce à la haute technicité permettant de transformer le cheveu crépu en sculptures architecturales que Wiwa et d'autres femmes marronnes

356 BOURDILLON Rémy, « À la recherche du matriarcat perdu...et fantasmé : les Bijagos », dans *Gazette des femmes*, 2018.

confectionneront à travers la coiffure des cartes capillaires énigmatiques montrant le chemin de la liberté aux africain.e.s esclavagisé.e.s de la Caraïbe et du Pacifique³⁵⁷.

C'est aussi en mobilisant tout un savoir spirituel ancestral africain que Wiwa et d'autres femmes marronnes utiliseront la coiffure de leur cheveu pour y cacher des objets de grandes utilités, comme des graines et de l'or. Un mythe africain, d'origine Tabwa, rapporte comment Kyombo Nkuwa, le chef de la migration, « aurait transporté dans l'espace creux que recouvraient les tresses, les éléments essentiels à la culture : les graines des plantes comestibles, le feu vital et le panier pour la collecte des impôts. Plus encore en secouant ses cheveux puis en les plantant, le héros serait à l'origine de l'agriculture »³⁵⁸. Ainsi, tout comme Kyombo Nkuwa, lors de la traversée du milieu, dans le ventre des bateaux, beaucoup d'hommes et de femmes esclavagisé.e.s transportèrent depuis l'Afrique, des graines dans leurs cheveux. En Colombie, au Chocó, cette pratique sera perpétuée à travers la coiffure appelée *Embutidos*, des petits chignons qui couvraient la tête créant de véritables « coffres forts » dans lesquels les femmes travaillant à la mine aurifère avaient pour habitude de cacher une partie de leur trouvaille pour ensuite acheter leur liberté ou celle de leurs proches³⁵⁹.

Dans l'étude intitulée *Poética del peinado afrocolombiano*, la sociologue Lina Vargas a pu recueillir une mémoire précieuse sur l'histoire du cheveu crépu et du rôle des femmes dans les projets libertaires des populations asservies de la région Pacifique. L'entretien fait à Leocadia Mosquera, originaire du Chocó est dans ce sens un témoignage extrêmement précieux. Dans ce dernier elle se remémore des moments et des conversations partagés avec sa grand-mère et son arrière-grand-mère, qui avait été esclavagisée. Ces mémoires féminines transgénérationnelles nous dévoilent en effet la manière dont les femmes sculptaient les plans de fuite sur leur cheveu. Et l'organisation méthodique et logistique qui impliquait le repérage des lieux, la mise en place d'une codification géographique à travers le tressage, toute la procédure de fugues, ainsi que des lieux stratégiques de rencontres. Lorsque les femmes esclavagisées travaillaient à l'extérieur, explique Leocadia, elles observaient avec grande attention leur environnement dans le but de situer les monts, les rivières et les arbres les plus imposants. Elles se réunissaient ensuite autour de la tête de la plus jeune et sculptaient au moyen

357 Ce point sera élargi au sous-chapitre *La sublimation du cheveu crépu en Afrique*.

358 Collection Marc Ladreit de la Lacharrière, *Porte-flèches, insigne de prestige, République démocratique du Congo, Luba*, Musée du Quai Branly Jacques Chirac, p. 8.

359 VARGAS Lina, *Poética del peinado afrocolombiano*, Tesis de grado, Departamento de sociología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2003, p. 120.

de tresses collées, appelées « tropas », un plan de fuite. Celui-ci était transmis par la suite aux hommes :

« Allá era en el patio de las casas (donde las mujeres se reunían para planear la fuga), se sentaban cuatro o cinco a peinar, pero cuando iban a hacer la estrategia de fuga, que era lo que mi abuela me contaba, la estrategia de fuga, entonces eran cuatro o cinco señoras de las que decían, como iban las siembras, iban a sembrar, se recorrían el monte, entonces sabían dónde era el monte más, más culebrero como se dice, más difícil para los otros alcanzarlos, entonces allá tejían la maraña, digamos así, de la estrategia, entonces si estamos aquí en la orilla del río, nos vamos hacia el monte, monte adentro, pero más adentro tantas tropas hay un río, entonces esta primer tropa era cortica, la otra la hacían más larga y la otra más larga, esas eran las distancias que tenían que recorrer, ¿sí? Tonces, igual, ellas se ponían a hacer la estrategia; cuando ya venían los hombres, o uno, el que iba a decir cómo era, pues no se podían reunir... entonces se paraba uno así y observaba, y una de las viejas era que daba... en esa época como que era el matriarcado que mandaba, o sea una de las viajas era la que ponía y decía “miren -no decía nombres ni nada-, esta atropa avanza aquí y aquí avanza otra y otra. O sea, esta avanza hasta aquí y aquí y acá”. Hacían también como postas, o sea, unos corrían hasta aquí, pero los que estaban aquí ya corrían, iban más allá y ponían a los jóvenes... eran los primeros que corrían, o sea los que estaban acá en la frente, en el pueblo, pero los hombres ya hombres que se iban a volar, los mayores estaban más al fondo. Cuando estos (los jóvenes) se volaban y corrían hasta aquí, los iban persiguiendo, y llegaban aquí, y ya estos iban en la fuga, ya habían coronado. La estrategia, entonces cogían a los jóvenes, y volvían otra vez allá a se’esclavos hasta que ya tuvieran la fuerza. Como quien dice los mayores que tenían fuerza y todo, se iban, se iban, se iban pa’l monte, ¿ya? Los otros cuidaban, eran retaguardia, o sea, aquí estaban estos, estaban los otros, pero las distancias de aquí a aquí eran más corticas y las de aquí a acá más larga y cuando ya llegaba la trenza a la cola, acá a la nuca, ya sabían dónde estaban y la seña’pa’ encontrarse aquí, si había varios caminos, varias formas de huir, porque ellos nos huían todos así, huían por aquí, por allá ¿sí? Entonces se encontraban en un punto y además ellos se contaban: “faltó Fulano, lo cogieron o lo mataron...” no volvía, entonces mandaban a avisar. ¿Cómo mandaban a avisar? Con alguno, con un pelaíto o con una vieja. Más que todo era con las viejas, que traían... estaban sembrando aquí y de aquí ya sabían que se tenía que volar a tal hora, se volaban por el sol, y se volaban... y llegaban allá, y entonces “que faltó Fulano, o Fulano está acá”, se comunicaban. Y además hablaban trabalenguas, que, si estaban hablando con este, el español no entendía ¿sí? Hablaban en trabalenguas y eso no había quien entendiera. Ese trabalengua es bueno, yo quisiera recuperar el trabalenguas. »³⁶⁰

Entre les femmes marronnes comme Polonia, Wiwa ou encore Tía Masú, c’est pourtant Orika Biohó qui est devenue la figure féminine de San Basilio la plus représentative et perceptible, non seulement au sein du *Palenque* comme l’a souligné Solvay Caceres Cabarca ci-dessus, mais également dans la mémoire collective de la société blanche-métisse *costeña-cartagenera*. Elle est, dans ce sens, une des sources d’inspiration de la nouvelle *Orika de*

360 *Ibid.*, pp. 119-120.

*los Palenques*³⁶¹ écrite en 1991 par Germán Espinosa. Selon les quelques études historiques, tout comme sa mère, et malgré son jeune âge, Orika a participé à plusieurs stratégies militaires pour défendre la communauté marronne qui était continuellement assaillie par l'armée coloniale. Cependant, avant qu'elle ne prenne la fuite avec sa famille, durant sa condition d'esclavagisée au sein d'une famille espagnole aisée de Carthagène elle aurait eu une relation amoureuse avec le fils de son maître qui deviendra par la suite soldat et fera partie d'une offensive militaire contre La Matuna, actuel San Basilio de Palenque. La légende qui tend à se fondre avec l'histoire officielle dit que préférant sauver son amant qu'elle aidera à fuir, et découverte par Benkos dans l'action, Orika aurait été forcée par son père de boire un breuvage empoisonné et mourut à titre exemplaire sous les yeux des habitants du *Palenque*. Le récit national dit-il vrai? Dans tous les cas, c'est bien l'ambiguïté historique qui entoure le personnage de Orika Biohó. Cette ambiguïté a fait que son nom et son histoire, réelle ou biaisée, se démarquent parmi les autres femmes *palenqueras*. Au sein de la structure mentale de la population de San Basilio, Orika est devenue une sorte de *Malinche*, qui a trahi son peuple en tombant amoureuse d'un colon blanc. On se souvient d'elle parce qu'elle a opté pour un colon aux dépens de la sécurité des siens. Aux yeux de la culture patriarcale noire et blanche, l'histoire de l'anti-héroïne Orika, traîtresse et punie de mort, apparaît ainsi plus en accord et exploitable que l'histoire de la vaillante Polonia ou celle de Wiwa, la stratège. Ainsi, la prédominance de Orika dans l'imaginaire collectif de la société de San Basilio de Palenque pourrait s'expliquer par sa position de traîtresse et de *palenquera* déloyale, comme l'a souligné Solvay Caceres Cabarca « quand il s'agit de crucifier et de montrer du doigt la femme, là, on parle beaucoup de Orika et on ne dit rien sur Wiwa. Alors, si on n'a pas voulu rendre visible Wiwa, l'épouse de Benkos et stratège, c'est parce qu'historiquement, on a toujours essayé de nous maintenir à ce niveau ».

Par ailleurs, Orika devient également un personnage attrayant pour l'imaginaire patriarcal colonial blanc. Premièrement, parce qu'au plan symbolique, elle serait tombée amoureuse de son propre esclavagisateur au point de trahir le projet collectif libertaire mené par ses parents et sa communauté. Orika symbolise la trahison envers le projet de résistance et de liberté, qui en soi mettait en danger l'ordre esclavagiste colonial. Deuxièmement, parce qu'en tant que femme noire, elle peut devenir un catalyseur des multiples stéréotypes, sexistes

361 ESPINOSA Germán, « Orika de los Palenques », dans *Cuentos completos*, Fondo editorial de la Universidad de EAFIT, Medellín, 2004 (1ère éd 1991), pp. 446-458.

et racistes, sur les femmes esclavagisées et leurs descendantes. Ceux-ci ont circulé sur près de 400 siècles et continuent de circuler notamment à travers le langage. C'est justement à travers une approche critique de ce prisme de vue que nous analyserons dans le prochain chapitre, la représentation littéraire de Orika Biohó que nous propose Germán Espinosa, dans sa nouvelle *Orika de los Palenques*³⁶².

Conclusion

Dans la première partie de cette thèse, nous avons défini l'ordre patriarcal comme le système social le plus ancien de l'histoire de l'humanité. Ce dernier a été la source principale du sexisme, du racisme, du classisme et de l'hétérosexisme, des instruments socio-culturels construits dans une relation réciproque, pour dominer celles et ceux défini.e.s comme *Autres*. Dans la lente consolidation de ce système-monde, à partir des constructions culturelles du sexe-genre et beaucoup plus tard de race, se sont configurées et naturalisées la hiérarchisation, l'esclavagisation et la déshumanisation des femmes de la diaspora africaine de l'espace occidentalisé et en particulier des Amériques. Ce double malheur généalogique, nous l'avons vu, a assigné les femmes noires à conformer un des groupes humains transnationaux les plus vulnérabilisés et infériorisés au sein du monde occidentalisé. Un monde qui à partir XVe siècle, ne cessera de se mondialiser et dans lequel la culture patriarcale capitaliste européenne prédominera comme modèle civilisationnel jusqu'à nos jours. Ainsi, dans le projet colonial politique, philosophique et littéraire, les femmes colonisées, indigènes et/ou noires seront continuellement définies et confinées comme *l'antithèse virtuelle* du sujet universel du paradigme de la modernité. À savoir l'homme européen qui après les indépendances sera incarné par l'homme blanc-métis. Nous avons également parlé de la superposition des patriarcats de haute et de basse intensité dans les territoires colonisés aboutissant au développement d'une hypermasculinité chez la population masculine. La résultante sera la consolidation d'une culture sexiste qui prédominera dans l'ensemble des populations latino-américaines, y compris chez les femmes.

Dans leur double appartenance au collectif féminin et à la diaspora noire esclavagisée, que ce soit en Amérique latine, aux États-Unis, en Europe, dans les Antilles françaises et anglaises

362 Voir sous-chapitre *Orika de los palenques de Germán Espinosa*.

ou dans les îles Maraquéignes, les femmes africaines et leurs descendant.e.s, ont subi des oppressions similaires pendant la période coloniale et postcoloniale. En ce sens, en dépit des différents contextes géopolitiques et culturels, le développement des femmes noires dans l'espace occidentalisé, s'est aussi vu articulé autour d'expériences de vie commune impactées ici et là par le racisme, le sexisme et l'appauvrissement. Ce cadre d'analyse diasporique, pour reprendre les mots de Patricia Hill Collins, est extrêmement important, car bien qu'il sous-entende que les femmes afro-descendantes se sont vues dispersées dans les sociétés caribéennes, latino-américaines, étatsuniennes et européennes, les enjeux auxquels elles se sont confrontées dans le passé et le présent peuvent se ressembler³⁶³. Ainsi, malgré sa particularité, la complexe évolution historique et sociopolitique des femmes afro-descendantes dans la Colombie républicaine, notamment à Medellín, peut être perçue comme un exemple illustratif de certaines caractéristiques et continuités qui touchent aujourd'hui l'ensemble des femmes noires de la diaspora africaine des Amériques et d'Europe en général. Dans la deuxième et troisième partie, nous allons désormais nous concentrer sur les femmes de la diaspora noire colombienne du XIXe et XXIe siècle et tout particulièrement sur la diversité de femmes noires habitantes de Medellín, ville où s'est déroulé notre travail de terrain.

363 HILL COLLINS Patricia, « Des différences partagées », dans *La pensée féministe noire*, *Op.cit.* p. 491.

**2 PARTIE 2 : DES IDENTITÉS FRAGMENTÉES EN DÉ-RE-
CONSTRUCTION. LE CAS DES FEMMES NOIRES DE MEDELLÍN,
COLOMBIE**

2.1 CHAPITRE 1 — Les femmes noires dans l'ère républicaine colombienne, XIXe et XXe siècles.

2.1.1 Une République contradictoire face à sa population afro-descendante

2.1.1.1 Entre esclavagisation, indépendance et abolition

À partir de la colonisation espagnole, une certaine unité politique, articulée principalement par les élites ibériques, se crée entre la Nouvelle Grenade et la péninsule Ibérique, et plus largement entre l'Amérique latine et l'Europe. Dans le nouvel ordre mondial patriarcal, colonial et capitaliste qui débute en 1492, entre périphérie et centre, ces deux territoires se voient liés dans une relation de pouvoir et d'interdépendance économique. Ils feront désormais partie du même espace occidentalisé et par conséquent du même projet civilisationnel, partageant d'importants éléments culturels dont la langue espagnole, l'organisation politique et la religion catholique, sont sans doute parmi les plus importants. Malgré les guerres d'indépendance entre les colons ibériques et les *criollos* américains, ces éléments culturels seront constamment mis en avant par les nouvelles classes dirigeantes dont le violent détachement politique de l'Espagne ne les empêchera guère de percevoir et de situer le vieux continent comme une référence universelle et progressiste. D'après le politologue français Alain Rouquié une unité des nations latino-américaines se forge principalement dans l'expérience coloniale. Elle a abouti à une certaine homogénéisation du continent, notamment à travers des mouvements politiques et économiques dirigés dans un premier temps par les colonisateurs, tels que la « conquête », l'esclavagisation des populations natives et africaines, l'évangélisation, la Traite transatlantique, l'intensive exploitation des terres et l'extraversion économique, entre autres³⁶⁴. Cette unité géo-politique sera ensuite reléguée pendant l'ère républicaine par les *criollos* américains, qui en dépit des vagues consécutives d'indépendance, et d'un discours de patriotisme, de liberté, vont davantage marquer une continuité politique qu'une rupture avec le statu quo de l'ancien régime colonial :

« Los estados republicanos fundados por las élites criollas no representaron un quiebre con la relación al periodo de la administración colonial, como la narrativa mítico-histórica nos ha hecho creer, sino una continuidad en que el gobierno, ahora situado geográficamente próximo, se estableció para heredar los territorios, bienes y

364 ROUQUIÉ Alain, *L'Amérique latine. Introduction à l'extrême occident*, Seuil, Paris 1987, p. 22.

poblaciones antes en poder de la administración ultramarina. Las así bien llamadas independencias no fueron otra cosa que el repase de esos bienes de allá para acá, pero un aspecto fundamental permaneció; el carácter o sentimiento siempre exterior de los administradores con relación a lo administrado (...) De hecho, el sujeto fundador de las repúblicas de nuestro continente, es decir, el «criollo», no es tal paladín de la democracia y la soberanía como la historia publicita, sino el sujeto de cuatro características que refrendan su exterioridad con relación a la vida: es racista, misógino, homofóbico y especista. »³⁶⁵

Ainsi, la continuité socio-culturelle entre l'ordre colonial et l'ordre républicain, assurée par les classes hégémoniques, est un point essentiel pour comprendre la permanence de la colonialité du pouvoir et du genre dans la société colombienne et latino-américaine en générale.

Pendant la période de l'indépendance en Colombie, le recours à la force militaire des populations noires, et à leurs descendants, souvent quantitativement supérieurs aux classes sociales ibériques et *criollas*, sera fondamentale pour la victoire de Simón Bolívar. C'est en mobilisant méthodiquement des idées libertaires et abolitionnistes que le grand *Libertador* réussit une grande adhésion à la cause indépendantiste de la part de nombreux hommes et de femmes esclavagisé.e.s. Dès lors, ces derniers se battent avec hargne pour la liberté de la Nouvelle Grenade. Malgré le lien maternel qu'il avait tissé avec sa « mère noire » Hipólita³⁶⁶, Bolívar aura cependant un double discours à l'égard des populations noires qu'il traitera en général avec extrême méfiance voire avec un certain mépris. Ainsi, comme il l'a manifesté dans ses échanges épistolaires, ce massif recrutement était aussi un moyen idéal de réduire le nombre inquiétant des habitant.e.s noir.e.s sur le territoire néogrenadin, future Grande Colombie.

Dès la guerre d'indépendance, l'apparente volonté du discours politique d'incorporer les sujet.tes noir.e.s dans la masse citoyenne, recélait l'idée sous-jacente de l'élimination de l'élément africain (et indien). Plusieurs historiens comme Chavez, Helg ou Mosquera ont mis en avant le caractère antagoniste du discours abolitionniste construit au sein de l'élite où la question centrale, mais illusoire, de la liberté et l'égalité coexistaient en réalité avec l'idée souterraine et ferme de l'impossible égalité avec les hommes et les femmes noir.e.s. Comme l'explique Sergio Mosquera, durant la guerre d'indépendance de la Nouvelle Grenade, la question de la « race » se maintiendra en toile de fond et se traduira par une claire subordination et hiérarchisation raciale entre les militaires *criollos* et les militaires issus de la société de castes.

365 SEGATO Rita, *La guerra contra las mujeres*, Op.cit. pp. 24-25.

366 La correspondance épistolaire laissée par Simón Bolívar met en évidence le lien maternel qu'il entretenait avec sa deuxième mère noire Hipólita qui disait-il considérer comme « sa mère et son père ». Ce point a été développé dans le sous-chapitre intitulé *Les seins*.

Elle prédominera pendant et après les mouvements indépendantistes³⁶⁷. La peur d'une guerre raciale menant à une possible « pardocratie », poussera Bolívar, à exécuter des militaires charismatiques issus de la société de Castes, comme les généraux mulâtres vénézuéliens Manuel Carlos Piar et le colombien José Prudencio Padilla. En outre, il abandonnera finalement d'abolir l'esclavage. Une des promesses, nous l'avons déjà dit, qu'il avait mise en avant de façon stratégique pour recruter de nombreux militaires esclavagisés. Face à la dystopique République noire d'Haïti qui dès 1804 s'instaure dans l'espace occidentalisé³⁶⁸, les nouveaux dirigeants américains seront sans cesse hantés par la profonde crainte d'un possible soulèvement des populations noires. À travers de leur agentivité subalternisée, certes limitées, celles-ci osaient défier de plus en plus l'ambivalent discours républicain sur la liberté. C'est ce qui se passera en 1812 dans l'état libre de Antioquia³⁶⁹, lorsque 206 hommes et femmes esclavagisés, porte-parole des 107 000 d'individus serviles du territoire, écriront une lettre aux hautes autorités proclamant la liberté, l'égalité et la véritable application de l'abolition de l'esclavage comme le stipulait la nouvelle constitution.

« Señores del Supremo Tribunal de Justicia decimos nos diez mil y setecientos esclavos de esta Villa de Medellín y sus distritos y jurisdicción todos juntos nos postramos ante Vuestras Señorías con el motivo de darles a saber a su mercedes de cómo hace largo tiempo de que por noticias que hemos sabido y por palabras de nuestros propios amos que nos vino la libertad la cual ignorábamos que [...] se nos ha dado a saber de cómo Dios nuestro señor nos hizo libres e independientes de tal esclavitud. [...] que hace dilatado tiempo que estamos padeciendo el insufrible yugo de la esclavitud unos con más trabajos, otros con muchos disgustos por sus amos mal contentadizos otros en ver salir sus hijos vendidos a tierras extrañas no siendo esto justo [...] ni menos el estar sujetos a nadie y siendo todos iguales como se declaró en el auto del nuevo gobierno que publicaron sus mercedes el primer martes de julio de este presente año. »³⁷⁰

367 MOSQUERA Sergio, « La guerra de razas en las guerras de Independencia », dans *Negro ni mi caballo. Historia del racismo en Colombia*, Epidama, Bogotá, 2020, pp. 169- 231.

368 LAVOU Victorien, *Du « migrant nu » au citoyen différencié*, *Op.cit.* p. 70.

« La révolution de Haïti a grandement contribué à l'accélération du processus de l'abolition de l'esclavage en Amérique latine. De nos jours, les historiographies nationales n'ont pas encore accordé à cette Révolution, toute la place qu'elle mérite. Elles n'ont pas ou peu insisté sur l'influence qu'a représentée cette Révolution dans l'abolition de l'esclavage et dans les luttes d'indépendance qui mettront progressivement fin à l'histoire coloniale des futures nations américaines. »

369 Suite à l'invasion de l'Espagne par Napoléon en 1808 et à l'enlèvement du roi Fernando VII, la junte de Antioquia s'autoproclama indépendante en 1811, devenant ainsi un des premiers états libres néo-grenadins. Dès 1811 elle commence à rédiger une constitution qui face à l'instabilité politique, changera successivement en 1812, 1814 et 1815. Lors de la reconquête, ce territoire sera repris par la Couronne espagnole en 1816 pour n'atteindre son indépendance qu'en 1819, comme l'ensemble du territoire néo-grenadin.

370 CHAVES María Eugenia, « Nos los esclavos de Medellín. La polisemia de la libertad y las voces subalternas en la primera república antioqueña », dans *Nómadas*, N°33, Universidad central, 2010, pp. 43-55.

Cet unique et rare précédent judiciaire émis par la population esclavagisée *antioqueña*, analysé par Maria Eugenia Chaves, met en évidence l'important apport des esclavagisé.e.s au champ polysémique de la liberté. Pour l'élite républicaine, la liberté demeurait une notion illusoire et limitée qui ne s'appliquait pas aux populations colonisées. Dans l'incessante quête pour leur liberté, le questionnement des populations noires sur la contradiction entre le discours égalitaire et le maintien de l'esclavagisation a eu un rôle important dans la lente transformation sociale que connaît la Colombie républicaine, notamment à partir de l'abolition de l'esclavage le 21 mai 1851. Celle-ci sera avant tout possible grâce à l'active militance noire qui, par tous les moyens, cherchera à changer leur condition servile en exerçant une certaine pression politique. En effet, suite à l'indépendance, durant trois décennies de gouvernance républicaine, l'esclavagisation sera perpétuée et ne sera abolie que progressivement entre 1814 et 1851 à travers la très contestée promulgation des *lois des ventres libres* (Ley de vientres libres). En Colombie, c'est justement à Antioquia, que les premières lois de ventres libres sont timidement implantées en 1814 puis en 1820 sous l'autorité de l'intellectuel et *Procer* José Felix Restrepo :

« No conceder la libertad es una barbarie; darle de repente es una precipitación. La libertad social tiene ciertos grados y necesita ciertas disposiciones en los que la reciben para que no sea peligrosa. [...] “El remedio radical de la esclavitud se presenta por sí mismo, y es la libertad de Vientres; remedio que evita la propagación de este cáncer político y no trae perjuicios a los propietarios”. Es verdad que estos no tendrán el aumento de los partos de las esclavas, como tienen los de sus yeguas o vacas; pero por justa que fuese la esclavitud de la madre, jamás pudo transmitirse a la prole. [...] Al propietario nada se le quita sino solo la esperanza de una cosa que no existe, y a la cual nunca puede aplicar los títulos de conquista y guerra justa. Invención u otro de aquellos por donde se adquiere el dominio. En recompensa por los alimentos, los hijos quedarán sujetos a la potestad dominica hasta los diez y seis o diez y ocho años, sirviendo a los ministerios de sus padres. Los amos, por una justicia natural, están obligados a vestirlos y alimentarlos, o a dejar a sus padres el tiempo necesario para ejecutarlo. Estos seres de la naturaleza no pueden abandonarse a la casualidad; los amos, que se aprovechan del trabajo de los padres, se subrogan en su lugar y contraen la misma obligación. Con el servicio hasta los diez y seis o diez y ocho años, quedan suficientemente recompensados. »³⁷¹

Bien que l'abolitionniste *antioqueño* Restrepo considérait l'esclavagisation comme une « barbarie » et un « cancer », plus qu'une sortie radicale, il visait à une abolition transitionnelle de l'esclavage. Cette sortie progressive de l'esclavagisation, permettrait ainsi de sauvegarder le plus longtemps possible les privilèges de la classe aisée *criolla* qu'il cherchait à persuader en ayant recours aux valeurs morales et paternalistes. Cet extrait nous montre que même si ces lois

371 *Ibid.*

basées sur les droits de l'Homme visaient à long terme la liberté des populations afro-descendantes, celles-ci continuaient à être déshumanisées au sein même du discours abolitionniste colombien. Par exemple, l'abolition progressive proposée par José Felix Restrepo dans la province de Antioquia sous-tend l'instrumentalisation physique et juridique des ventres des femmes asservies qu'il animalise en les comparant à des « juments » et à des « vaches ». Leurs enfants, « seres de la naturaleza », resteraient également sous le joug et le pouvoir absolu des maîtres jusqu'à l'âge de dix-sept ans. Dans la première période qui suit l'indépendance, observe l'historienne Castriela Hernandez, les *Lois de ventre libre* étaient une fois de plus des dispositifs arbitraires de contrôle et de domination du corps et de la sexualité des femmes de la diaspora afro-colombienne³⁷². En Colombie, comme dans de nombreuses sociétés esclavagistes américaines, c'est dans l'exploitation continue du ventre des femmes africaines et *américaines* que s'édifie, se régule et s'achève lentement l'esclavagisation transatlantique. Dans la République de Colombie, c'est également à partir de leurs ventres et d'une reproduction sélective et contrôlée que commencera à prendre l'idéologie aliénante de la Nation métisse. De sorte qu'entre XIXe et XXe siècle, de nombreuses femmes colombiennes racisées en quête « d'améliorer la race » se tourneront, de manière consciente ou inconsciente, vers des partenaires à la teinte plus claire. Comme nous le verrons à travers les témoignages, au XXIe siècle, ce paradigme est toujours d'actualité au sein de la société *antioqueña*.

2.1.1.2 La construction du corps-territoire noir sous la république

La vive adhésion de l'élite néo-grenadine à la pensée occidentale basée sur le racisme scientifique et le déterminisme géographique, climatique et racial séjournera dans le discours officiel durant toute l'ère républicaine colombienne. L'infériorité et la supériorité biologiques de leurs habitant.e.s y sera continuellement préconisées. Nous allons maintenant observer trois fragments de discours de Francisco José de Caldas (1768-1816), José Eusebio Caro (1817-1853) y José María Samper (1828-1888). Trois hommes intellectuels, d'horizons politiques différents, qui tout au long du XIXe siècle ont fortement influencé la conformation idéologique de l'État-nation colombien. En 1808, à la veille de la guerre d'indépendance et dans un contexte géopolitique très conflictuel en raison du vide politique occasionné par l'invasion napoléonienne en Espagne, Francisco José de Caldas, botaniste considéré aussi comme un héros de l'indépendance de la Colombie, écrira un article intitulé *Del influjo del clima sobre los seres*

372 HERNANDEZ REYES Castriela, « Leyes de libertad de vientres de 1814 y 1821 : filantropía o mecanismos de control y dominación », dans *Demando mi libertad*, *Op.cit.* pp. 53-58.

organizados. Il proposera entre autres, *el mapa caldeano*, une carte ethnico- raciale du territoire. Dès lors, cette dernière sera reprise et incorporée dans la pensée des grandes figures républicaines qui lui succéderont et surtout dans l’imaginaire collectif de l’ensemble des colombien.ne.s.

« El ángulo facial reúne casi todas las cualidades morales e intelectuales al poner en ejercicio la inteligencia y la razón ; cuando disminuye, disminuyen también sus facultades. El europeo tiene 85° y el africano 70°. ¡Qué diferencias entre estas dos razas del género humano! Las artes, las ciencias, la humanidad, el imperio de la tierra son el patrimonio de la primera; la estolidez, la barbarie y la ignorancia son las dotes de la segunda. El clima que ha formado este ángulo importante, el clima que ha dilatado o comprimido el cráneo, ha también dilatado o comprimido las facultades del alma y la moral. (...) El africano de la vecindad del Ecuador, sano, bien proporcionado, vive desnudo bajo chozas miserables. Simple, sin talento, solo se ocupa con objetos presentes. Las imperiosas necesidades de la naturaleza son seguidas sin moderación y sin freno. Lascivo hasta la brutalidad, se entrega sin reserva al comercio de las mujeres. Estas tal vez más licenciosas, hacen de rameras sin rubor sin remordimiento (...) Pasa sus días en el seno de la pereza y la ignorancia. Vengativo, cruel, celoso con sus compatriotas, permite al europeo el uso de su mujer y de sus hijas. »³⁷³

Dans cette même lignée, en 1868 José María Samper écrivain et homme politique libéral, à deux reprises ambassadeur colombien aux États-Unis et à Paris, écrit à propos des pêcheurs du fleuve Magdalena aussi appelés *bogas* :

« El boga descendiente de África e hijo del cruzamiento de razas envilecidas por la tiranía, no tiene casi de la humanidad sino la forma exterior y las necesidades y fuerzas primitivas (...) El boga del Magdalena no es más que un bruto que habla en malísimo lenguaje, siempre impúdico, carnal, insolente, ladrón y cobarde. »³⁷⁴

Du côté du parti conservateur, la perception des populations noires par ces partisans était aussi méprisante. L’un de ses premiers fondateurs, José Eusebio Caro proposait de favoriser l’immigration européenne notamment anglo-saxonne, qui selon lui mettrait fin à « la diversidad de razas porque la blanca absorberá y destruirá a la indígena, la negra y la amarilla »³⁷⁵. Ces trois extraits rendent compte de la construction des hommes afro-descendants et indigéno-descendants, qui englobent aussi les femmes, en tant que figures de l’exclusion dans le langage de l’élite *criolla*. Ces « discours de haine » recèlent également l’inquiétude des hommes politiques face à la diversité ethnique et culturelle que représentaient les populations

373 DE CALDAS Francisco José, « Del influjo del clima sobre los seres organizados », dans *Seminario del Nuevo Reino de Granada, Santa fé de Bogotá*, 19 de mayo 1808, Fotocopioteca N° 16, Cali 2009, pp 146-147.

374 MOSQUERA Sergio, *Negro ni mi caballo. Historia del racismo en Colombia*, *Op.cit.* p. 204.

375 *Ibid.*, p. 203.

colonisées. Du point de vue symbolique et physique, les afro et indigéno-descendant.e.s, et tous les dérivés possibles de leur métissage, sont perçu.e.s comme un obstacle au projet politique républicain et eurocentré. L'homogénéité de la nation est donc une condition pour atteindre modernité et progrès. En ce sens, comme cité ci-dessus, pour réussir un blanchiment des colombien.nnes, majoritairement issu.e.s des sociétés de Caste, le conservateur Caro proposait à l'époque une émigration sélective anglo-saxonne, qui selon lui finirait par « absorber » et « détruire » les races africaines, amérindiennes et asiatiques³⁷⁶. Comme l'observe Peter Wade, dans les politiques d'immigration sélective visant à blanchir les populations *américaines*, le discours du métissage coexiste dès le début avec un projet sociopolitique basé avant tout sur la discrimination raciale des colombien.ne.s noir.e.s et indigènes³⁷⁷.

L'extrait de Francisco José de Caldas est significatif, car il dénote explicitement une position raciste, mais aussi sexiste envers les femmes et hommes noir.e.s. La commune stéréotypie assignée aux personnes afro-descendantes y apparaît : la paresse, l'idiotie et l'hypersexualité. Les femmes noires y sont décrites comme des prostituées : « Estas tal vez más licenciosas, hacen de rameras sin rubor y sin remordimiento ». Mais également comme des objets sexuels, passifs, entre les mains d'hommes noirs qui n'hésitent pas à les échanger avec l'homme européen : « Vengativo, cruel, celoso con sus compatriotas, permite al europeo el uso de su mujer y de sus hijas ». Pour sa part, que ce soit chez Caldas ou Samper, l'homme noir n'échappe pas non plus à une certaine féminisation et sexualisation quand il est décrit comme « siempre impúdico, carnal », « bien proporcionado, vive desnudo bajo chozas miserables ». Il est aussi dépeint comme un être dépourvu de raison qui suit uniquement ses instincts primaires : « Las imperiosas necesidades de la naturaleza son seguidas sin moderación y sin freno. Lascivo hasta la brutalidad, se entrega sin reserva al comercio de las mujeres ». Ces extraits sont illustratifs du contexte dans lequel naît et se consolide le récit imaginé de la Nation métisse.

376 À partir de la moitié du XIXe siècle, plusieurs pays latino-américains, comme le Brésil, Cuba et le Pérou, favoriseront l'immigration asiatique, en particulier chinoise et japonaise mais aussi indienne (d'Inde), pour travailler dans les plantations agricoles (canne à sucre, café) souvent auprès ou en remplacement des populations noires. Leur condition de travail fût similaire à l'esclavagisation, subissant aussi de nombreuses formes de discrimination raciale. Au XXIe siècle, à différentes échelles la diaspora asiatique est présente dans la majeure partie des pays latino-américains, dont la diaspora nippo-brésilienne et nippo-péruvienne, aussi appelé Nikkei, sont les plus représentatives. La diaspora indienne est aussi présente dans certains pays sous l'appellation péjorative de « couli » ou « coolies ».

377 WADE Peter, *Gente negra Nación mestiza*, *Op.cit.* p. 487.

Dans l'impératif politique de blanchir les populations noires et natives, plusieurs États-nations comme le Mexique, le Chili l'Uruguay et surtout l'Argentine, vont implémenter des lois d'immigration sélective à faveur des populations européennes (italiennes, allemandes et espagnoles). Bien que le conservateur colombien Caro proposera cette alternative, la Colombie, tout comme le Venezuela, l'Équateur et le Pérou, entre autres, opteront principalement pour un métissage sélectif censé tendre de façon endogène vers le blanchiment.

Tout en prônant le mythe de la démocratie raciale, celui dernier tend à mépriser et à éliminer les racines natives et surtout africaines. Tout au long du XIXe, du XXe, mais également du XXIe siècle, prédominera par conséquent un métissage sélectif basé sur le blanchiment culturel et social des colombien.ne.s.³⁷⁸

Forgé depuis l'idéologie d'une suprématie blanche et masculine, le récit national hiérarchisera les habitants du territoire non seulement à partir de leur couleur de peau et de leur sexe-genre, mais aussi l'ensemble du territoire sera conçu comme un espace géographique fragmenté selon les groupes humains qui l'habitent, ce que Francia Márquez a dernièrement défini comme un *racismo ambiental*. Dans la dichotomie entre civilisation/barbarie, les habitant.e.s *bogotanos* et *antioqueños* de l'espace andin au climat tempéré, seront défini.e.s à partir des paradigmes positifs de la blancheur. À leur sens inné de la productivité et prospérité économique, s'ajoutera aussi la pratique rigoureuse de la religion catholique et d'une sexualité conventionnelle. Sans parler des idéaux de beauté et de respectabilité incarnés par les femmes et hommes *bogotanos* et *medellinenses*. En opposition, selon le projet civilisationnel et la constitution du jeune État-nation colombien, les régions « noires » tropicales de la Caraïbe et du Pacifique et celles de l'intérieur des terres amazoniennes, majoritairement indigènes, appartiendraient à des races inférieures, fétichistes, libidineuses et dangereuses³⁷⁹. En Colombie, les dénominations régionales et les sous-cultures telles que la *antioqueñidad*, la *bogotánidad*, la *chocoanidad*, et la *costeñidad* vont également opérer comme une identité raciale et sexuelle, à part entière, qui sera constamment accolée à leurs populations et à la diversité des femmes et hommes qui les composent. Ces constructions identitaires, raciales et genrées, aboutiront à une complexe hiérarchisation à l'intérieur même des féminités et des masculinités présentes sur le territoire. À partir du XXe siècle, cette racialisation et sexualisation de la géographie nationale sera dans ce sens un facteur important dans les nouvelles dynamiques de colonisation interne et du conflit armé. Que ce soit de façon légale ou illégale, dans les dernières décennies, se sont en règle générale, des hommes entrepreneurs et/ou armés, provenant des régions blanches-métisses, qui s'approprièrent des zones rurales originellement habitées par des populations afro-descendantes et/ou natives. Ces dernières, fuyant la guerre, s'installeront massivement dans les grandes villes de Colombie, comme Bogotá, Medellín et Cali. Elles conformeront des flux importants de déplacé.e.s au niveau

378 WADE Peter, *Gente negra Nación mestiza*, *Op.cit.*

379 VIVEROS Mara, « Género, Raza Nación, los reditos políticos de la masculinidad blanca en Colombia » dans *Maguaré*, vol 27, Medellín, 2013, pp. 71-144.

national et mondial menant à la reconfiguration des espaces urbains qui avaient été traditionnellement définis comme blancs-métis. Par ailleurs, que ce soit dans les campagnes ou dans les villes, les structures politiques de type féodal favorisant le maintien des colonialités de pouvoir et de genre affectent particulièrement les femmes afro-colombiennes et tout particulièrement les habitantes racisées de Medellín.

2.1.2 De 1851 à 1991 : une citoyenneté ambiguë marquée par la violence

2.1.2.1 140 ans d'invisibilisation sociale

Si dans le projet colombien républicain du XIXe siècle, les groupes natifs réussissent tant bien que mal à garder un statut différencié et une certaine reconnaissance institutionnelle et académique, on assiste à l'effacement juridique des femmes et des hommes noir.e.s des recensements et des statistiques démographiques³⁸⁰. Ainsi, à partir de l'abolition de l'esclavage le 21 mai 1851, les populations afro-colombiennes sortiront de quatre siècles de mort sociale pour entrer dans une ère d'invisibilisation. Dans celle-ci, les hommes et les femmes afro-colombien.ne.s se verront incorporé.e.s dans la masse de citoyen.ne.s indifférencié.e.s tout en étant quotidiennement discriminé.e.s et différencié.e.s³⁸¹. Il s'agissait d'une citoyenneté ambiguë car différée. Cette discrimination sera particulièrement virulente envers les personnes afro-descendantes originaires des régions définies comme « blanches » telle que Antioquia. Mais aussi dans les régions définies comme « métisses ». C'est le cas paradoxal de la *Costa* dans la Caraïbe colombienne où la population noire est conséquente, mais se définit comme métisse³⁸². Les dynamiques discriminatoires véhiculées par la Nation métisse prendront

380 « Mientras que los pueblos indígenas han sido relativamente visibles, los afrodescendientes o han permanecido ignorados o han sido ocultados. La presencia asimétrica de estos dos pueblos se remonta al siglo XVI. Cuando se nombraron corregidores de indios y cien años más tarde se les permitió a los indígenas vivir en sus territorios ancestrales y gobernarse mediante sus autoridades, con la intención de protegerlos en calidad de tributarios de la Corona Española. Otro siglo más tarde, la lucha de ellos por convertir a los resguardos y cabildos en espacios para el afianzamiento étnico recibiría un hálito gubernamental con la aprobación de la Ley 89 de 1890. La ley 89 fue la excepción que permitió el derecho a la diversidad indígena ».

AROCHA Jaime, « Etnia y guerra : relación ausente en los estudios sobre las violencias colombianas », dans *Las violencias : inclusión creciente*, Bogotá, 1998, pp. 205-235.

381 AGUDELO Carlos, « L'inclusion ambiguë des afrocolombiens », dans *Société suisse des Américanistes/Schweizerische Amerikanisten*, Genève, 2009, pp. 51-60.

382 MOSQUERA ROSERO LABBÉ Claudia, RODRIGUEZ MORALES Margarita, « Principales barreras que impiden el autorreconocimiento étnico-racial en la región Caribe (Cartilla 2) », Grupo de Investigación sobre Igualdad Racial, Diferencia Cultural, Conflictos Ambientales y Racismos en las Américas Negras (IDCARÁN), Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2012.

d'autres formes au Chocó, où l'isolement territorial et politique aboutira au contraire à « la congrégation des populations noires » et au renforcement d'une identité afro-descendante.

Entre 1851 à 1991, c'est-à-dire sur 140 ans, l'invisibilisation des populations afro-colombiennes dans le discours officiel du métissage, l'occultation même de tout un département, le Chocó, a sans aucun doute renforcé la fausse idée, pendant longtemps commune, qu'il y avait peu ou pas de personnes noires en Colombie. Le changement constitutionnel à la fin du XXe siècle placera les populations afro-descendantes, comme un groupe ethnique à part entière. Du point de vue juridique, elles ont pu désormais se définir en tant que « Noire, Afro-colombiennes, Raizal et Palenquera » (NARP)³⁸³. Cependant, malgré la carte constitutionnelle, la visibilisation des femmes et hommes afro-colombien.nne.s pose toujours problème notamment au niveau du système de recensement historiquement caractérisé par des résultats déconcertants. À titre d'exemple, sur un siècle de gouvernance républicaine, entre 1900 et 2022, parmi les douze recensements effectués, seulement quatre ont pris en compte les populations noires. Si le recensement de 1912 estimait que 6,36 % de la population colombienne était noire, en 1993, c'est-à-dire deux ans après le changement constitutionnel, seulement 1,5 % des colombien.ne.s se considéraient noir.es et/ou afro-colombien.nes, pour passer en 2005 à un total de 10 %, plaçant la Colombie comme le troisième pays, ayant la diaspora afro-descendante la plus importante dans les Amériques, après les États-Unis et le Brésil³⁸⁴. Avec une remarquable réduction de 31 % des habitants se reconnaissant NARP. Le plus récent recensement réalisé en 2018 estimait la population afro-descendantes à 4 671 160 personnes, soit 9,34 % du total de la population colombienne. Il est important de noter ici, que les deux recensements de 2005 et 2018, se base sur l'auto-reconnaissance ethnique plus ou moins spontanée des habitant.e.s recensé.e.s. Cela implique que chaque personne a le choix d'exprimer ou pas, son appartenance identitaire et culturelle à un des groupes

383 La population noire, afro-colombienne, *raizal* et *palenquera* (NARP), inclue trois groupes ethniques : la population *raizal* del l'Archipel de San Andrés et Providencia situés dans la Caraïbe colombienne, la population *palenquera* de San Basilio, dans le département du Bolívar et l'ensemble de femmes et hommes s'auto-définissant noir.e.s, mulâtres, afro-descendant.e.s et afro-colombien.nes.

384 Du Mexique à l'Argentine en passant par la Caraïbe, les populations noires ont été historiquement présentes sur l'ensemble des pays latino-américains conformant aujourd'hui environ 30 % à savoir 150 millions du total des habitant.e.s du continent. À partir des années 1990, le tournant multiculturel soutenu sur le plan international par de multiples événements comme la *Conférence mondiale de Durban* en 2001, ou la déclaration par l'ONU de la *Décennie internationale des personnes d'ascendance africaine* (2015-2024), permettront une progressive visibilité et organisation politique des femmes et des hommes de la diaspora africaine notamment en Colombie et au Brésil, mais aussi en Équateur, au Venezuela, au Panamá, à Cuba au Costa Rica, au Honduras, en Bolivie, au Pérou, en Argentine et en Uruguay, entre autres.

AGUDELO Carlos, « Paradojas de la inclusión de los afrodescendientes y el giro multicultural en América Latina », *Op.cit.*

ethniques³⁸⁵. Si en 2022, les mouvements noirs de la société civile sont d'accord sur l'importance du changement sociopolitique qu'a signifié la constitution multiculturelle, ils mettent aussi en exergue son insuffisance et les limitantes qu'ils ont rencontrés ces trente dernières années, dans l'application de la loi 70, comme le souligne Nicanor Serna Maturana, représentant du Fondo de Comunidades Noires (Fondo de Comunidades Negras) de Medellín :

« La constitución de 1991 es un inicio, un progreso, y el hecho que ya estemos como comunidad dentro de la ley y nos tienen en cuenta es fundamental. Porque le ha dado la oportunidad a las personas Negras de pelear por sus derechos. Pero hay muchos vacíos, muchas cosas que no se cumplen. Hay algo que es social y cultural y te preguntas ¿Tú como negro, puedes estar acá? ¿Tú puedes proyectarte en una alcaldía? ¿en un consejo? Eso es lo que yo siento que falta en la sociedad, poder vivir en Medellín y que acepten la diversidad sin que te discriminen. Hay un paso, sí, pero no estamos en lo ideal y en lo que queremos. Por ejemplo, hoy en este año se presentaron 9 000 personas para las becas de comunidades negras a las cuales solo se podían beneficiar 2 500 personas, es insuficiente. »³⁸⁶

2.1.2.2 Les femmes racisées dans les cycles de la *Violence*

Si les guerres d'indépendance se traduisent par un changement substantiel pour l'élite *criolla* patriarcale colombienne qui en chassant les colons ibériques prend totalement les rênes du pouvoir politique et culturel, les conditions de vie des populations qui étaient déjà subalternisées durant l'époque coloniale, changeront très faiblement voire auraient manifestement empirées pour certains³⁸⁷. Assignées comme *l'antithèse virtuelle*³⁸⁸ du sujet universel, maintenant incarné par l'homme *criollo*, durant le XIXe, le XXe et le XXIe siècle,

385 Población negra, afrocolombiana, raizal y *palenquera*, resultado del censo nacional de población y vivienda 2018, DANE Información para todos, 2019 <https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/boletines/grupos-etnicos/presentacion-grupos-etnicos-poblacion-NARP-2019.pdf> (consulté le 29/07/2022) « A pesar de los esfuerzos conjuntos durante el proceso de consulta, hay barreras que influyen en el autoreconocimiento étnico, racial, principalmente en contextos urbanos. Los fenómenos que actúan como barrera en los procesos de autoreconocimiento étnico-racial en el Caribe colombiano son el discurso de la costañidad y el mito del mestizaje triétnico, la existencia del racismo y discriminación racial, el desconocimiento acerca de aportes de África y de las culturas negras, la negación de la etnicidad de la gente negra, afrocolombiana raizal y palenquea en los departamentos donde existen pueblos indígenas y la debilidad de las organizaciones étnicas »

386 Entretien réalisé le 2 décembre 2020 à Medellín, Colombie.

387 En général, la situation des catégories sociales qui étaient subordonnées durant l'époque coloniale, à savoir l'ensemble des femmes et les populations issues de la société de castes, continueront à être subalternisées à différents degrés durant l'ère républicaine. Cependant, après les indépendances, les communautés indigènes se voient particulièrement affectées puisqu'elles perdront globalement la protection juridique assurée jusque-là par la couronne espagnole dans laquelle les femmes et les hommes natifs bénéficiaient d'une politique différenciée et d'une certaine autonomie.

388 HILL COLLINS Patricia, « Learning from outsider Within, the sociological signification of black feminism thought », dans *Social Problems*, Vol. 33, No. 6, 1986, p. 18.

les femmes indigènes, afro-descendantes et métisses des classes populaires, ont continué à être les plus exposées aux violences intersectionnelles, raciales, sexuelles et classistes perpétuées au sein de la société colombienne. Comme le souligne Mara Viveros :

« Pendant la période coloniale et pendant le contexte de ce qu'on appelle le métissage, les relations sexuelles entre les hommes espagnols et les femmes indiennes et/ou noires furent presque toujours fondées sur l'intimidation et la force. La période républicaine en conservera les séquelles et les femmes indigènes, afro-descendantes et métisses des classes populaires étaient toujours les plus soumises aux violences et les plus exposées aux conditions matérielles d'existence précaires et déshumanisantes. Par ailleurs, les multiples conflits armés qui touchèrent la région reproduisirent, exacerbèrent et amplifièrent la diversité de formes de violences qui touchaient tout particulièrement les femmes en temps de guerre comme en temps de paix. »³⁸⁹.

Du point de vue géopolitique et social, la Colombie est peut-être un des rares pays d'Amérique latine qui depuis son indépendance n'a jamais connu de paix durable. L'omniprésence de la violence est devenue un élément identitaire des colombien.nes qui, de manière directe ou indirecte, de génération en génération, se sont vu.e.s quotidiennement affecté.e.s. L'intense violence, issue de la colonisation, sera d'abord suivie de multiples guerres civiles du début du XIXe siècle, puis de la période de la *Violencia* où s'affrontèrent conservateurs et libéraux. À partir de la seconde moitié du XXe siècle jusqu'à nos jours, la nation colombienne s'est vue plus récemment plongée dans un profond borbier politico-militaire connu sous les noms de la *Nouvelle Violence* (Nueva Violencia) et surtout de conflit armé (conflicto armado). Celui-ci s'est caractérisé par l'implantation des guérillas d'extrême gauche, la recrudescence des groupes paramilitaires et la consolidation du narcotrafic en réseaux criminels. Par ailleurs, de façon souterraine et préoccupante, ces deux derniers groupes vont progressivement pénétrer l'ensemble des sphères socio-politiques du pays³⁹⁰.

Alors que les guerres civiles du XIXe siècle se concentrent sur des affrontements armés en essence masculins, au début du XXe siècle, au sein de la société civile, les femmes et les enfants des zones rurales deviendront des cibles majeures de la *Violence*. Dans le contexte de la terreur qu'instaure l'affrontement brutal entre conservateurs et libéraux, le massacre collectif de familles paysannes est le recours le plus marquant de cette période. Pour la première fois,

389 VIVEROS Mara, *Les couleurs de la masculinité*, *Op.cit.* p. 169.

390 En Colombie, la mafialisation et la gangstérisation de la politique, de l'économie et de la justice, a abouti au maintien d'un ordre de caractère seigneurial où le crime, l'illégalité et la corruption ont été de manière croissante des éléments structurels de la politique et de l'économie. À titre d'exemple, les phénomènes de la parapolitique et de la narcopolitique rendent compte de l'étroite alliance entre de nombreux hommes et femmes politiques et les chefs des groupes criminels tels que les Autodéfenses Unies de Colombie (AUC) et les Cartels de la drogue.

les femmes colombiennes, dans leur rôle de génératrices de vie, se voient affectées de manière différenciée durant la période de la *Violencia*. À travers le viol, la torture, la mutilation, l'avortement forcé et l'homicide, le corps féminin devient une « arme de guerre » symbolique pour humilier les hommes du camp adverse³⁹¹. Comme nous l'analyserons ultérieurement, entre la fin des années 90 et le début du XXI^e siècle, le conflit armé, aux mains des militaires, des paramilitaires et des guérilleros, « les nouveaux seigneurs de la guerre », sera importé dans des régions noires et indigènes, en particulier la région du Pacifique. Dans cette région, observe la sociologue Betty Ruth Lozano, la violence était « un événement culturel extraordinaire »³⁹². Dans ce nouveau cycle infernal de la guerre, où prédominent manifestement des violences intersectionnelles sexuelles, raciales et de classe, les femmes, les adolescentes et les fillettes *américaines* deviendront les premières cibles des groupes armés. Enfin, dans le contexte urbain, en particulier de Medellín, l'approche intersectionnelle prend également tout son sens, puisque comme nous le verrons dans le prochain chapitre, elles constituent actuellement une des franges les plus vulnérables des villes colombiennes.

2.1.3 Les femmes noires dans le conflit armé et la constitution de 1991

2.1.3.1 Le tournant constitutionnel de 1991

Au début des années 90, les multiples exactions et injustices ainsi que l'incapacité institutionnelle à contrecarrer le conflit armé mèneront la nation colombienne à une intense crise sociale. Elle se cristallisera dans la volonté civile et gouvernementale d'un changement constitutionnel plus en accord avec les réalités de la population colombienne, et surtout permettant une pacification réelle et pérenne du pays. Grâce à d'intenses et de longs combats menés par divers groupes de la société civile, qui vont s'organiser autour d'une Assemblée nationale constituante, une constitution multiculturelle voit finalement le jour en 1991. La Colombie sera désormais définie comme une nation respectueuse de la différence ethno-raciale, mais également sexuelle et de genre. Ce nouveau contexte politique favorisera et légitimera l'organisation politique de plusieurs groupes sociaux qui en tant que « minorités »

391 MEERTENS Donny, « Víctimas y sobrevivientes de la guerra : tres miradas de género », dans *Las violencias : inclusión creciente*, *Op.cit.* pp. 236-266.

392 LOZANO Betty Ruth, « Asesinato de mujeres y acumulació global : el caso del Bello Puerto del Mar mi Buenaventura », <https://observatoriofemicidioscolombia.org/index.php/component/content/article/91-analisis/255-asesinato-mujeres-buenaventura?Itemid=437> (consulté le 21 mars 2023)

avaient jusque-là été discriminés au sein de la société colombienne. On peut citer, par exemple, les populations natives, afro-descendantes et gitanes³⁹³, mais également les femmes et plus implicitement les populations LGBTQIA+³⁹⁴.

Ainsi, l'homogénéité préconisée dans l'ancienne carte constitutionnelle de 1886, qui rétro-alimentera le récit national de la Nation métisse et par conséquent le blanchiment et l'hétérosexualité pendant plus d'un siècle, sera remplacée par une nouvelle vision de la population colombienne. Elle se définit dorénavant comme hétérogène et plurielle. La constitution de 1991 représentera, dans ce sens, une véritable rupture des paradigmes socio-politiques, puisque le pays passera de la négation de la différence ethnico-raciale, de genre et sexuelle à sa valorisation. Mais également à sa protection juridique comme le stipulent les articles 7, 13 16 et la loi 70 des Négritudes de 1993 et la loi 1482 anti-discrimination de 2011³⁹⁵.

393 Les populations *Rrom* arrivent en Colombie durant la période coloniale à partir du XVI^e siècle. Bien que moins visibles, au même titre que les populations afro-colombiennes et indigènes, la population gitane est considérée comme une communauté ethnique et culturelle à part entière. Suite à la constitution multiculturelle de 1991, le recensement de 2005 avait estimé la population *Rrom* à 4 857 habitant.e.s, cependant elle réduit de 45 % dans le recensement de 2018 représentant un total de 2 649 gitan.e.s colombien.ne.s. En Colombie, les *Rrom* s'organisent actuellement autour de plusieurs groupes claniques appelés *Kumpanias* présents dans une grande partie du territoire et en particulier à Santander, Norte de Santander et Tolima où se trouvent 51 % des *Rrom*. Les populations colombiennes *Rrom* sont aujourd'hui semi-nomades, elles disposent d'une justice autonome connue sous le nom de la Loi *Kriss Romaní* et parlent la langue *romanès*. Dans une organisation patrilinéale, les femmes *Rrom* sont particulièrement sujettes à des traditions patriarcales telles que le mariage à 15 ans, la virginité avant le mariage et l'exclusivité conjugale à vie.

« Población gitana o Rrom de Colombia. Resultados del censo nacional de población y vivienda 2018 » DANE, Bogotá, 2019

<https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/boletines/grupos-eticos/presentacion-grupos-eticos-poblacion-gitana-rrom-2019.pdf> (consulté le 17 juin 2022)

394 En Colombie, durant l'époque coloniale et républicaine, la bisexualité, l'homosexualité et la transsexualité, entre autres, présentes sous des formes différentes dans toutes les classes sociales et tous les groupes ethniques ont été violemment réprimés. Il faudra attendre 1981 pour que l'homosexualité ne soit plus considérée comme un délit et 1990 pour que cette orientation sexuelle soit éliminée par l'Organisation Mondiale de la Santé de la liste des maladies mentales. Malgré une faible organisation civile LGBTQIA+ lors de l'Assemblée Nationale constituante, la constitution de 1991 reconnaît pour la première fois « la différence sexuelle » et « le droit de développer librement sa personnalité ».

395 L'article 7 : « El estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana », l'article 13 : « Todas las personas nacen libres e iguales ante la ley, recibirán la misma protección y trato de las autoridades y gozarán de los mismos derechos, libertades y oportunidades sin ninguna discriminación por razones de sexo, raza, origen nacional o familiar, lengua, religión, opinión política y filosófica. », l'article 16 : « Todas las personas tienen derecho al libre desarrollo de su personalidad sin más limitaciones que las que imponen los derechos de los demás y el orden jurídico. ». L'article 33 de la loi 70 ou *Loi des Négritudes* de 1993 stipule que « El Estado sancionará y evitará todo acto de intimidación, segregación, discriminación o racismo contra las comunidades negras en los distintos espacios sociales, de la administración pública en sus altos niveles decisorios y en especial en los medios masivos de comunicación y en el sistema educativo, y velará para que se ejerzan los principios de igualdad y respeto de la diversidad étnica y cultural ». D'un point de vue plus large, en 2011 la loi 1482 ou *Loi Anti-discrimination* dit que : « El que arbitrariamente impida, obstruya o restrinja el pleno ejercicio de los derechos de las personas por razón de su raza, nacionalidad, sexo u orientación sexual, incurrirá en prisión de doce a treinta y seis meses y multa de diez a quince salarios mínimos legales mensuales vigentes. » Articles de la Constitution de 1991.

Cette grande diversité sociale, longtemps méprisée et considérée comme inférieure et dangereuse durant l'époque coloniale et républicaine, deviendra en théorie, un élément positif, synonyme de richesse. En ce sens, après l'abolition de l'esclavage en 1851, la constitution de 1991 peut être vue comme un événement politique majeur dans l'histoire de la diaspora afro-colombienne et de son évolution dans l'ère républicaine.

Dans ce nouveau constitutionnel, l'émergence des populations afro-descendantes comme de nouveaux sujets de droit est l'une des grandes victoires. Elles peuvent dès lors s'organiser de manière politique grâce à l'article transitoire 55 qui s'est traduit en 1993 par la promulgation de la Loi 70. Pour la première fois, cette *Loi des Négritudes* désignera les « communautés noires, afro-descendantes, *raizales* et *palenqueras* », notamment des zones rurales, comme un groupe ethnique à part entière. En théorie, elles disposeront de multiples droits. Celui de préserver leur identité culturelle et le droit à la propriété collective des terres ancestrales sont les plus remarquables. Nonobstant, pour la diaspora afro-colombienne, le changement constitutionnel et son application seront pleins de paradoxes. D'un côté, la constitution attribuera de nombreux droits aux communautés afro-descendantes, notamment la possibilité d'obtenir la titularisation collective des terres. De l'autre, on assistera parallèlement à une reconfiguration de la « cartographie de la violence » dans laquelle le conflit armé s'installera dans la région du Pacifique. Une des régions qui jusque-là avait été épargnée par les guerres civiles et *la Violencia*. Dans ce nouveau « monde de la Mort » qui s'instaure dans le Pacifique, rythmé par les massacres, les disparitions, le viol, les intimidations et la destruction de leurs habitats, des centaines de milliers d'hommes et de femmes de zones rurales, noires, se voient contraint.e.s de quitter leurs terres et de fuir vers les grandes villes. Ina, une jeune femme déplacée, nous raconte comment elle et sa famille ont dû fuir du Chocó à la fin des années 90 :

« Yo soy de Ríosucio, Chocó y fui desplazada en 1998 cuando estallaron las peleas entre paramilitares y guerrilleros, hubo una amenaza familiar, decían que iban a matar al menor de la familia, o sea yo. Mis padres tenían su finca, sus animales y todo eso se perdió. Todo, todo. Hubo muchos muertos por lo mismo, porque si uno le colaboraba a algún grupo y llegaba el otro, decían que ese era de tal, y te amenazaban o te mataban. Mi hermano mayor se vino a Medellín antes del desplazamiento y mi mamá también tenía hermanas aquí y por ende estamos en esta ciudad, porque si no, no creo que estaríamos acá. »³⁹⁶

396 J'ai réalisé cet entretien le 18 novembre 2020 à Medellín, Colombie.

À plus petite échelle, plusieurs populations *américaines* rurales de la région de Antioquia ou du nord de Cauca, Tumaco, Buenaventura, entre autres, seront également forcées de se déraciner de leur territoire pour s'exiler dans les zones urbaines³⁹⁷ comme ce fut le cas de Luz et sa famille³⁹⁸.

« Yo nací en Apartadó, Antioquia, pero me tuve que venir muy pequeña a Medellín con mi familia y ya nos quedamos. Nos tuvimos que ir de allá porque era una época de mucha violencia. Mi padre era el que trabajaba, entonces los llevaban a las fincas para trabajar en las plataneras. Y una vez como que cogieron a todos y los iban matando y los que sobrevivieron, ahí mismo les tocó irse. Yo en realidad no tengo recuerdo, pero mi papá y sus hermanos hablan de que había mucha violencia, de que ellos, muchas veces iban a las fincas a trabajar, pero no sabían si volvían porque los filaban a todos e iban matando a los que se les daba la gana.»

la violence et la mort sont omniprésents dans la majorité des témoignages recueillis. Que ce soit en zone rurale ou urbaine les pères de Lila, de Tara et de Rosa ont été assassinés quand elles étaient encore bébé et/ou enfants.

« Mi papá desafortunadamente fue asesinado cuando yo era muy pequeña. Su muerte fue absolutamente debida a la violencia en Colombia. Mi papá era profesor en una universidad y junto con algunos compañeros tenían el proyecto de hacer un campus de la universidad en el pueblo en el que yo nací. Allí, no hay universidades y hay muy pocos colegios, y mi papá y sus colegas empezaron a retomar la idea de que iba hacer algo muy importante, que hubiera más educación en este pueblo. Y bueno como ellos tenían que reunirse mucho con políticos, y de alguna manera esos políticos empezaron a incluir esto en sus campañas, como queremos “traer educación” (...) Y es por este juego político que a mi papá lo asesinaron, asesinaron al que era alcalde del pueblo y a los colegas de mi papá fueron 7 personas, solamente uno sobrevivió (...) La idea era clara ellos querían apagar ese movimiento porque estaba ganando mucha popularidad. Luego del asesinato de mi papá, cuando surgió el proceso de Justicia y Paz, mi hermano y yo participamos, conversamos con algunas de las personas que estaban confesando los crímenes organizados. Todo esto trajo la verdad a la luz. Fue un proceso muy doloroso. » (Lila)

« Mi papá murió en el 93, cuando iba a cumplir un año. A él lo mataron en Bello, en Niquía justamente. Esa ha sido una parte complicada, cierto, porque sí da mucha tristeza cuando uno se da cuenta (voz triste) vivir algo así por causa de la violencia urbana. cuando yo era pequeña siempre estaba la sombra de la muerte de mi papá. Un asunto

397 MINA ROJAS Charo, *Combatiendo a las mujeres Negras como si fueran un enemigo bélico. La violencia de género en mujeres negras del norte del Cauca, Tumaco, Buenaventura, Atlántico, Bolívar y Guajira*, Rapport réalisé dans le cadre du projet « Iniciativas comunitarias afrocolombianas para la paz sostenible e inclusive en Colombia », 2019, p. 30.

398 J'ai réalisé cet entretien le 30 septembre 2020 à Medellín, Colombie.

que a la familia le causó mucha tristeza, algo que no se hablaba. Era difícil y lo sigue siendo. Yo he crecido y he encontrado muchas historias similares a las mías. Es que nosotros crecimos en una generación en la que los padres estaban ausentes porque querían, es decir por la cultura, o porque estaban muertos. Y muchos estaban muertos.» (Rosa)

À la fin des années 80, en pleine recrudescence du conflit armé urbain particulièrement sanguinaire à Medellín par sa fusion avec les cartels de la drogue, je perdis mon grand-père paternel Chucho et mon oncle maternel Victor. Le premier assista par mégarde à un braquage mené par la guérilla urbaine dans un bar de Bello. Le deuxième, à peine âgé de 17 ans, fut assassiné par la police à Bello. Selon le rapport délivré en juin 2022 par la Commission de la Vérité et de la Réconciliation (La Comisión para la Verdad y la Reconciliación)³⁹⁹, 450 664 personnes ont perdu la vie, 50 770 ont été séquestrées et près de 8 millions déplacées dans le cadre du conflit armé. Près de la moitié des victimes a été tuée par les paramilitaires. « Si nous devions faire une minute de silence pour chaque victime du conflit armé en Colombie, nous devrions nous taire pendant dix-sept ans » s'exprima le prêtre jésuite Francisco De Roux, président de la Commission de la vérité et de la réconciliation.

2.1.3.2 Le droit de cuissage au XXe et XXIe siècles

Depuis un cadre d'analyse afro-diasporique, nous avons vu dans la première partie les nombreuses exactions sexuelles endurées par les femmes esclavagisées entre le XVIe et le XIXe siècles. Depuis une expérience différenciée de la colonisation, les femmes afro-descendantes et natives subirent quatre siècles de viol. Dans les colonies américaines, cette violence sexuelle séculaire fût légitimée par le *Derecho de pernada*, *Droit du seigneur* ou *Droit de cuissage* implanté et naturalisé par les colonisateurs européens et seigneurs du « Nouveau Monde ». Dans la Colombie du XXIe siècle, dans les zones rurales (zones agricoles et minières) et urbaines (quartiers populaires), le droit de cuissage continue d'opérer dans la structure mentale de nouveaux « seigneurs de la guerre »⁴⁰⁰ : les militaires de l'armée nationale, les paramilitaires et les guérilleros. Ancrée dans des dynamiques raciales et misogynes qui trouvent sa source dans le passé patriarcal et esclavagiste, nombreuses sont les femmes afro-

399 La Commission de la Vérité et de la Réconciliation est une instance à caractère extrajudiciaire créée dans le cadre des accords de paix signés en 2016 entre le gouvernement colombien, alors dirigé par Juan Manuel Santos et la guérilla des Forces armées révolutionnaires de Colombie (FARC). Cette commission n'a pas eu pour vocation de prononcer des peines, mais de faire toute la lumière sur les atrocités commises lors du conflit : disparitions forcées, viols, massacres, actes de torture, etc.

400 SEGATO Rita, *La guerra contra las mujeres*, Op.cit. p. 63.

descendantes et/ou natives qui ont été et continuent d'être violées sous le principe du « droit de seigneur ». Tout comme lors de la colonisation-invasion d'*Abya Yala*, les nouvelles formes endogènes d'occupation territoriale légale ou illégale semblent s'accompagner systématiquement du viol des corps féminins racisés. L'atmosphère dramatique, chaotique et les formes d'extrême cruauté, notamment envers les femmes *américaines*, qui s'étendent aujourd'hui depuis le Mexique, l'Amérique Centrale et de la Colombie vers le Sud, s'enracinent profondément au processus de la Conquête espagnole. Un processus qui ne s'est jamais vraiment achevé et qui est toujours en marche aujourd'hui en plein XXI^e siècle⁴⁰¹.

Pour donner un exemple, entre 1996 et 2005, plusieurs compagnies extractivistes s'implanteront dans le sud du département du Chocó. Cette région est en effet connue pour ses grandes richesses naturelles et sa position stratégique dans le transport des drogues sur la mer Pacifique. Pour contrer la menace des guérillas des FARC et du ELN, ces multinationales favoriseront la conformation du groupe paramilitaire Bloque Pacífico-héroes del Chocó qui a par ailleurs été principalement incorporé par des hommes métis *antioqueños* et *costeños*. À partir de la moitié des années 90, ces derniers envahiront les villages afro-descendants riverains situés entre les fleuves Baudó et San Juan. Ils sèmeront la terreur à travers de multiples violences dont el *Derecho de pernada*, ciblait principalement les femmes, en particulier les fillettes et les adolescentes. D'après le Tribunal de Justice et Paix, durant une décennie, la pratique criminelle du droit de cuissage (*Derecho de Pernada*), en particulier exercée par les paramilitaires, atteindra le pic le plus élevé entre 2000 et 2004. En outre, il s'articulera clairement autour d'éléments discriminatoires tels que l'appartenance ethno-raciale, le genre et l'âge⁴⁰². En effet, le Droit de cuissage a été essentiellement commis par des hommes blancs-métis sur de centaines de jeunes femmes noires, très souvent mineures et vierges, dont seulement une trentaine ont osé dénoncer les faits devant la justice⁴⁰³. Sur les 31 cas entendus, 12 étaient mineures et 11 sont tombées enceintes suite au viol qui pouvait être collectif.

401 *Ibid.*, p. 99

402 « Los abusos sexuales de los paras contra las mujeres en el Sur del Chocó », dans *Verdadabierta.com*, 2017 <https://verdadabierta.com/los-abusos-sexuales-de-los-paras-contra-las-mujeres-en-el-sur-de-choco/> (consulté le 21 juin 2022).

403 Hernán Darío Aristizábal, alias « King Kong », quien luego fuera comandante del Bloque Cacique Nutibara en la comuna 13 de Medellín ; Aldemar Echavarría Durango, alias « Mario » ; José María Negrete, alias « Raúl » ; y Nilson Machado Rentería, alias « Capaceño », aparecen como los máximos responsables de estos crímenes de violencia sexual.

Le droit de cuissage pouvait favoriser une persécution à long terme dans laquelle certaines d'entre elles devenaient des esclaves sexuelles et/domestiques, comme ce fut le cas de S* qui à l'âge de 15 ans devient la captive d'un commandant paramilitaire dans la zone rurale du Bajo Baudó.

« Alias Ronald apenas me miró dijo que yo tenía que ser de él y me cogió y me llevó para el monte y no me dejaba salir y para donde él iba yo tenía que ir con él (...) me obligaba a tener relaciones con él (...) y me decía que si me volaba me mochaba la cabeza. »⁴⁰⁴

Dans nombreux cas, le droit de cuissage se conjugait à des violences extrêmes et pouvait être exercé par plusieurs hommes en même temps, comme ce fut le cas de F* :

“Dos de ellos nos detuvieron... me decían que no gritara que nadie iba a hacer nada... me llevaron detrás de una casa... [y] entre los dos me arrancaron la blusa también tenía una falda short, también me la arrancaron... yo estaba temblando del miedo y gritaba, y ellos me metieron un trapo en la boca... seguí gritando y el negro me pegó en la cara y me reventó la boca, ellos estaban discutiendo quién era primero y me preguntaron si yo había estado con algún hombre yo les dije que no... me violaron, primero el negro, y yo botaba mucha sangre y luego el *paisa* y después vino otro paramilitar y también abusó de mí, yo quede tendida en el suelo llena de mucha sangre, y como pude me levanté.»⁴⁰⁵

Que ce soit durant la période coloniale comprise entre le XVI^e et XIX^e siècles, ou sous les nouvelles dynamiques de la colonisation moderne incarnée par les nouveaux seigneurs de la guerre, les femmes noires et indigènes ont sans cesse été exposées à l'appétit sexuel de l'ensemble des hommes qui les entourait, y compris les hommes de leur propre communauté. Comme observe Victorien Lavou, la femme noire des Amériques, a été « doublement victime, de sa propre communauté et du reste de la société globale »⁴⁰⁶. La violence du témoignage ci-dessus illustre la complexité de la dimension relationnelle du genre et ethnico- raciale. Le paramilitaire noir, se montre particulièrement agressif envers F* : « el negro me pegó en la cara y me reventó la cara ». On voit clairement qu'en tant que prédateur sexuel, l'homosolidarité et l'appartenance au groupe masculin priment sur le caractère communautaire et identitaire qu'il partage manifestement avec sa victime.

404 *Ibid.*

405 Ce témoignage a été extrait de l'article « Los abusos sexuales de los paras contra las mujeres en el Sur del Chocó », dans *Verdadabierta.com*, 2017.

<https://verdadabierta.com/los-abusos-sexuales-de-los-paras-contra-las-mujeres-en-el-sur-de-choco/> (consulté le 21 juin 2022).

406 LAVOU Victorien, *Du « migrant nu » au citoyen différé*, *Op.cit.* p. 247.

Dans la même période, un cas similaire aura également lieu à la Sierra Nevada de Santa Marta, dans le département du Bolívar où s'installera l'ex-paramilitaire et narcotrafiquant Hernán Giraldo, originaire de Caldas. Sur une vingtaine d'années, cet ancien chef du *Bloque Tayrona* des Autodéfenses unies de Colombie (AUC), aussi nommé « Le seigneur de la Sierra », implantera le droit de cuissage et violera entre 150 et 200 jeunes filles paysannes et/ou indigènes. Dans la plupart des cas, il s'agissait souvent d'adolescentes mineures, vierges et à la teinte claire⁴⁰⁷. Ce qui est le plus étonnant est que cette violence pédophile était aussi pratiquée par les soldats de l'armée nationale accusées par plusieurs entités nationales et internationales comme les principaux victimes. Harcèlement sexuel, humiliation sexuel, chantage sexuel, mariage ou concubinage forcé, prostitution forcée, commercialisation de femmes, esclavage sexuel, grossesse forcée, avortement forcé, stérilisation forcée, interdiction de contraception ou de protection sexuelle, mutilation génitale ou inspection pour prouver la virginité, sont quelques exemples des exactions sexuelles qu'ont vécu et vivent encore les femmes, adolescentes et fillettes du Pacifique⁴⁰⁸. En Colombie, notamment au Chocó et à Antioquia, la surreprésentation des femmes racisées et en particulier noires, dans les féminicides est un phénomène préoccupant. Que ce soit en zone rurale ou urbaine, le corps de la femme est devenu une arme de guerre où se cristallisent toutes les multi-violences du conflit armé. Comme nous le verrons plus tard, à Medellín, nous retrouverons les mêmes oppressions intersectionnelles. En zone urbaine, les femmes noires sont les premières cibles des féminicides perpétrés par les bandes criminelles et paramilitaires⁴⁰⁹.

2.1.3.3 Les femmes racisées dans « el desobligamiento forzado »

Un dense et continuel exode rural sera le résultat de cette nouvelle invasion-colonisation interne des territoires afro-descendants, rythmée par les massacres, les tortures, la disparition forcée, le viol, les féminicides. Un violent *desobligamiento*⁴¹⁰, d'hommes et de femmes qui, afin d'éviter la destruction de leur vie et du tissu social de leur communauté, fuiront dans les grandes agglomérations du pays, telles que Bogotá, Medellín et Cali. En 2017, Le Haut-Commissariat des Nations Unies pour les Réfugiés (UNHCR) plaçait la Colombie, avec

407 HERRERA DELGHAMS Eleonora, « Investigación revela que ex para abusó de unas 200 menores de 14 años », dans *El tiempo*, Barranquilla, 2019. <https://www.eltiempo.com/colombia/barranquilla/tras-el-rastro-de-los-abusos-de-hernan-giraldo-en-magdalena-346746> (consulté le 21 juin 2022).

408 LOZANO Betty Ruth, « Asesinato de mujeres y acumulación global: el caso del Bello Puerto del Mar mi Buenaventura, *Op.cit.*

409 Voir sous-chapitre *Afro-feminicides et seigneurs urbains*.

410 MENESES COPETE Yeison, *El río sigue siendo el río*, *Op.cit.* pp. 101-116.

7,7 millions d'habitant.e.s en exil, comme le pays ayant le plus de déplacé.e.s internes devant la Syrie (6,3 millions), l'Irak (3,6 millions) et le Soudan (2,2 millions)⁴¹¹. Selon une étude menée par la *Consultoria para los derechos Humanos y el desplazamiento forzado* (Codhes) entre 1985 et 2007 sur 4 millions de personnes déracinées par le conflit armé, 35 % étaient afro-colombiennes, chiffre alarmant quand on sait que la population noire représentait officiellement à l'époque 10,62 %⁴¹² de la population nationale. Ainsi, lors de l'Acnur 2007, des spécialistes ont parlé d'ethnocide et de violence et de déplacement forcé avec une dimension clairement ethnique et raciale⁴¹³. Dans la mémoire collective, el *desobligamento* forcé subi par leurs ancêtres africain.e.s durant la période coloniale fait grand écho au déracinement national qu'ont vécu une deuxième fois les populations afro-colombiennes, en particulier les *chocoanos* au début du XXI^e siècle. Lors de notre échange, Deyanira Valdés, activiste afro-colombienne Deyanira Valdez, coordinatrice du *Réseau des Femmes afro-colombiennes Kambirí*, mettait aussi l'accent sur un autre déplacement forcé plus ancien et subtil lié à l'abandon étatique du Pacifique. Là-bas, le manque criant d'infrastructures sociales telles que les hôpitaux et les universités ont également poussé de nombreux habitants à quitter leur ville depuis les années 80 :

« A veces dicen que no hay que recordar ese capítulo de la historia, pero es fundamental ir al pasado para entender este presente. Durante el periodo colonial la traída de los hombres y las mujeres africanos fue violenta, la transculturación fue brutal y obligada. Luego, siglos después en Colombia, en el desplazamiento forzado a causa del Conflicto Armado, no nos han arrastrado, ni capturado como antes, pero es la segunda vez que nos arrancan de nuestras tierras. Los territorios nuestros han sido invadidos, nos han sacado a bala. En Colombia los más desplazados somos afros, negros, raizales y palenqueros. Es el número más elevado. Entonces, en esta segunda inmigración, nos toca llegar, apropiarnos de un territorio y cuando tú te apropias de un territorio te apropias también de una parte de esa cultura. Pero que esa cultura no te borre tu raíz. Yo vivo en Medellín hace 30 años y ese ha sido mi propósito siempre. Otra cosa yo no huí de la violencia particularmente, yo me vine voluntariamente entre comillas, porque mis hijos mayores ya iban a estudiar carrera, y en el Chocó no había la carrera que ellos querían, fue entonces un desplazamiento voluntario, pero si vamos al fondo, el hecho de que el estado no invierta en una tierra, como el Chocó, como Quibdó, nos impide permanecer, porque nos toca buscar otras oportunidades en otros lugares. Entonces,

411 « Internally displaced People (IDPs) » (Chapter 4), *Global trends. Forced displacement in 2017*, United Nations High Commissioner for Refugees, Genève, 2018, p. 33.

412 Le recensement DANE de 2005 estimait la population afro-colombienne à 10,62 %. Cependant, à cette époque plusieurs études comme le travail mené par la Cisinde-Ird, la Cisinde Banco multial parlaient plutôt de 18,6 %. Le « Plan national pour le développement de la population afro-colombienne 1998-2002 » réalisé par un ensemble d'organisations afro-colombiennes estimait quant à lui que la population colombienne de descendance africaine représente 26 % du total de la population nationale.

413 GARCÍA SÁNCHEZ Andrés, *Espacialidades del destierro y la reexistencia, afredescendientes desterrados en Medellín*, Op.cit. p. 167.

siempre he dicho que sea desplazamiento voluntario o forzado, nosotros de algún modo siempre venimos violentados... y mi pensamiento continúa allá, claro si mi ombligo está allá, mi ombligo quedó sembrado en el Chocó, entonces tengo un amarre con el territorio. »⁴¹⁴

Dans son fervent engagement auprès du *Proceso de Comunidades Negras* (PCN) et en particulier des femmes afro-colombiennes, l'afro-féministe Charo Mina Rojas n'a cessé de mettre l'accent sur l'importance d'incorporer simultanément le genre et l'ethnie dans l'analyse du conflit armé en Colombie. Selon elle, les femmes afro-colombiennes ont effectivement été des « victimes disproportionnées »⁴¹⁵. Ce même constat a été rendu par l'*ONU femmes* pour la Colombie. Entre 1995 et 2011, plus de 2 700 000 de femmes avaient été victimes de déplacement forcé, représentant environ 6 % du total de la population colombienne et 51 % des populations déplacées internes. Le même rapport explique que pendant cette même période, les femmes indigènes et afro-descendantes avaient été affectées par la violence de manière disproportionnée. Sur un total de 3 445 homicides de personnes appartenant à un groupe ethnique, 65,5 % étaient des femmes noires et natives⁴¹⁶. Les femmes étant les personnes les plus affectées par le conflit armé, on assistera logiquement à une « féminisation de l'exode rural » dont la contrepartie fut une masculinisation des campagnes colombiennes et notamment celles du Chocó⁴¹⁷. Ainsi, à partir de 1995, de nombreuses femmes afro-colombiennes, déracinées de leur terre, portant de nombreux traumatismes physiques et psychiques, arriveront à Medellín pour reconstruire leurs vies fragmentées dans une société, qui malgré son indiscutable racine africaine, s'était édifiée et consolidée dans le discours patriarcal, raciste et sexiste de la pureté de sang *paisa*. Une fois installées en zone métropolitaine, initie un nouveau cycle de multi-violences perpétrées par les bandes criminelles. Mais aussi par une culture misogyne profondément ancrée dans l'idiosyncrasie *medellinense*⁴¹⁸.

Le déracinement ou *desobligamiento* forcé et massif des *chocoanos* et des populations racisées en général, aboutira à grande échelle à la reconfiguration démographique et géographique de la nation colombienne à deux niveaux. Premièrement, l'arrivée des populations noires à Bogotá ou à Medellín a eu comme résultante la reconfiguration urbaine

414 J'ai réalisé cet entretien le 8 août 2021 à Medellín, Colombie.

415 MINA ROJAS Charo, « *Me quitó el camino* » : *análisis cualitativo del impacto del conflicto armado en las mujeres negras afrodescendientes, desde un enfoque étnico y de género en perspectiva étnica*, *Op.cit.* p. 135.

416 ONU Mujeres, « Las mujeres en Colombia, situación de los derechos de las mujeres en Colombia », <http://colombia.unwomen.org/es/onu-mujeres-en-colombia/las-mujeres-en-colombia>

417 HOFFMANN Odile, BARBARY Olivier, « La costa Pacífica y Cali, sistema de lugares », dans *Gente negra en Colombia dinámicas sociopolíticas en Cali y el Pacífico*, Medellín, editorial Lealon, 2004, pp. 113-153.

418 Ce point sera approfondi dans le sous chapitre *Le patriarcat blanc-métis*.

des deux grandes villes qui traditionnellement s'étaient démarquées par la blancheur imaginée de leurs habitant.e.s. Rétrospectivement, on voit une urbanisation massive des populations afro-colombiennes désormais plus importantes dans les métropoles que dans les campagnes. Il ne serait pas exagéré de dire qu'au cours XXI^e siècle, ces villes ont plutôt connu un brunissement progressif de leur population locale⁴¹⁹. Dans cette reconfiguration territoriale, la nouvelle distribution et concentration des communautés noires dans les espaces urbains ont mis fortement en question l'efficacité de la loi 70. Celle-ci a principalement été destinée aux populations paysannes dont un pourcentage conséquent était paradoxalement en déplacement forcé à cause de la guerre. D'autre part, comme l'a constamment signalé Charo Mina Rojas, l'absence de la question de genre et de l'intersectionnalité dans la loi 70 et dans les programmes politiques en général, ne favorisaient pas la prise en compte des femmes *américaines* comme principales réceptrices d'oppressions intersectionnelles et multidimensionnelles. Encore moins des plus vulnérables qui furent touchées par le conflit armé et qui étaient pour beaucoup cheffes de famille lors de leur arrivée en ville.

2.1.3.4 De l'ombre à la lumière, l'activisme politique des femmes noires

Avant de parler de l'activisme politique des femmes afro-colombiennes, il est nécessaire d'analyser la conformation et l'évolution des mouvements socio-politiques noirs colombiens depuis l'époque coloniale jusqu'à nos jours. L'anthropologue Eduardo Restrepo identifie en ce sens quatre étapes clés que nous voulons citer dans ce qui suit⁴²⁰. La première jette ses racines dans les actions libertaires et de résistance (émeutes, rébellions et marronnage) entreprises par les hommes et les femmes esclavagisé.e.s dans le système esclavagiste instauré en Colombie au zénith du XVI^e siècle jusqu'en 1851. À partir de cette date qui marque l'abolition de l'esclavage jusqu'aux années 60, les luttes des hommes et des femmes noir.e.s vont s'articuler autour de leur statut de citoyen.ne.s (pourtant différé.e.s, nous l'avons vu plus haut), en tant que membre faisant théoriquement partie du peuple colombien. En général, la problématique ethnico- raciale et culturelle y sera quasi absente. Le troisième moment clé est la décennie comprise entre la fin des années 70 et 80, dans lesquelles les mouvements afro-colombiens, fortement influencés par les processus de décolonisation en Afrique, l'émergence de la Négritude en France et surtout par le puissant mouvement africain-américain aux États-Unis,

419 Ce point sera approfondi dans le sous-chapitre *Migrations noires et reconfiguration urbaine*.

420 RESTREPO Eduardo, « Políticas de la identidad en la comunidad negra en Colombia », dans *Movimientos sociales afro y políticas de identidad en Colombia y Ecuador*, Edición Convenio Andrés Bello, Bogotá, 2005, pp. 215-230.

vont commencer à organiser leurs dynamiques politiques autour des questions raciales. Un foisonnement intellectuel, artistique et académique apparaît dans certains cercles sociaux de la classe moyenne noire, éduquée et urbaine qui à leur initiative et sans financements institutionnels, lanceront des études de recherches, de diffusion et des processus identitaires d'auto-reconnaissance. Parmi ses diverses organisations, nous pouvons citer le mouvement de la *Negritud* ainsi que journal *Presencia Negra* lancés à Bogotá par Amir Smith Córdoba. Le *Centre d'études Frantz Fanon*, également fondé dans la capitale. Dans la sphère littéraire et artistique, il est à citer l'apparition progressive des ouvrages littéraires de Manuel Zapata Olivella, ainsi que son important protagonisme, au côté de sa sœur Délia Zapata Olivella, dans la création de la *Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas y el Centro de Estudios Afrocolombianos*. Le mouvement *Multicolor* est aussi dirigé par Juan Zapata Olivella, frère respectif de Manuel et Delia Zapata Olivella. Enfin, en 1976, à Pereira, se met en place le cercle d'études *Soweto* qui deviendra plus tard *Le Movimiento Nacional Cimarrón*, une des organisations les plus représentatives du mouvement politique afro-colombien, incarné par son leader emblématique Juan Dios Mosquera. Enfin, à la fin des années 1980, la progressive quête d'ethnisation des populations afro-descendantes, en particulier celles situées dans le Pacifique, peut être considérée comme la quatrième étape du mouvement noir en Colombie. La nouvelle carte constitutionnelle de 1991, nous dit Restrepo, constitue la pointe de l'iceberg. Et culmine dans la naissance de la *Coordinadora de las comunidades Negras*, créés dans le but de faire passer l'article transitoire 55 puis la loi 70 des Négritudes. Le *Proceso de Comunidades Negras* (PCN), un réseau d'organisation ancré dans le Pacifique dont le défi est d'étendre à l'ensemble des populations noires du pays, naît également de ce dernier processus.

Tout au long de l'évolution des mouvements noirs en Colombie, les femmes, aux côtés des hommes, ont été présentes dans les luttes contre l'ordre esclavagiste et raciste. Pendant l'époque coloniale, nous l'avons vu dans la première partie, elles ont été des actrices sociales essentielles en tant que stratèges (Wiwa) ou soldates (Polonia). La présence des femmes dans la lutte sociale noire durant l'ère républicaine a toujours été une constante, mais a été effacée et/minorisée par la posture patriarcale et hétérosexiste des leaders noirs. La subalternisation de l'activisme politique des femmes au sein même des mouvements noirs des Amériques et de la Caraïbe est une réalité récurrente qui peut s'observer avec les sœurs martiniquaises Paulette et

Jeanne Nardal au sein de la *Négritude*⁴²¹. Aux États-Unis, plusieurs militantes comme Angela Davis, Alice Walker ou Michelle Wallace ont aussi dénoncé ouvertement l'infériorisation faite par leurs homologues masculins à l'égard des femmes. Aux manettes du pouvoir, les hommes afro-colombiens ont suivi les mêmes schémas. Comme Aimé Césaire, Martin Luther King ou encore, ils ont principalement privilégié dans leurs revendications la lutte contre la discrimination raciale. En général, ils se sont peu intéressés à la question de genre et encore moins à la diversité sexuelle de leur communauté. Comme ce fut le cas dans la plupart des pays américains, comme aux États-Unis ou au Brésil, en Colombie, les femmes noires se sont fondues dans les mouvements sociaux noirs sans vraiment revendiquer leur propre différence et les discriminations sexuelles au sein de la société et dans leur communauté. C'est justement ce qui s'est passé tout au long du processus constitutionnel en Colombie, malgré un fort dynamisme et une constante implication, les femmes noires ont été invisibilisées :

« Son pocos los nombres de mujeres que tienen un reconocimiento dentro del movimiento social de comunidades negras. Poca atención se ha prestado al aporte de un gran número de mujeres, dejando en la invisibilidad a la mayoría que con mucha valentía y aún a costa de su vida y del exilio, aportaron a todo el proceso de construcción de la Ley 70. (...) Las mujeres negras y afro-colombianas, se vieron enfrentadas a la necesidad impostergable de reclamar sus derechos territoriales, al lado de los hombres y muchas veces en contra de la voluntad de sus maridos, compañeros o esposos, recibiendo incluso maltrato físico de parte de ellos. (...) Las mujeres negras/afro-colombianas antes de pensarse como mujeres, se pensaron como pueblo negro, como comunidades negras. »⁴²²

Même si durant l'établissement de la nouvelle constitution, il n'y a pas eu de participation d'un mouvement afro-féministe colombien à proprement dit, l'émergence d'une conscience multiculturelle a mis en avant la nécessité d'intégrer « de nouvelles perspectives théoriques qui rendent compte de la multiplicité, de la simultanéité et de l'inséparabilité des oppressions vécues non seulement par les femmes, mais aussi par les sujets non-blancs,

421 VIVEROS Mara, « Discurso sobre o Colonialismo de Aimé Césaire : uma chave de leitura feminista latino-americana descolonial », dans *Equatorial – Revista Do Programa De Pós-Graduação Em Antropologia Social*, 2021, pp. 1-16.

422 LOZANO Betty Ruth, « El feminismo no puede ser uno porque las mujeres somos diversas. Aportes a un feminismo negro decolonial desde la experiencia de las mujeres negras del Pacífico colombiano », dans *Tejiendo de otro modo el Feminismo*, *Op.cit.* p. 344.

Betty Ruth Lozano cite une longue liste de femmes noires militantes qui ont participé à la mise en place de la loi 70 telles que Rosana Cuama (Mamá Cuama) del río Raposo, Natividad Urrutia y Beatriz Mosquera del río Anchicayá, Bibiana Peñaranda de San Bernardo del Viento, Mercedes Segura de Tumaco, Blanca Pinzón, Marta Cuero, Mirna Rosa Rodríguez, María Mónica Granados, María Elcina Valencia, Libia Grueso, Leyla Andrea Arroyo, Olivia Balanta y la hermana Ayda Orobio de Buenaventura, Susana Ortiz del río Cajambre, Mercedes Moya de Quibdó, exiliada en Suiza, Yolanda Salcedo de Cali, entre muchas otras.

migrants et pauvres, sur la base de ce qui est maintenant connu comme l'intersectionnalité »⁴²³. Dans les années 90, plusieurs associations féministes noires et communautaires voient le jour. Dans ces espaces associatifs, « depuis la revendication de leur appartenance ethnique et/ou “raciale”, les femmes vont commencer à questionner certains des concepts clés du féminisme contemporain, comme, le genre, l'équité, le patriarcat et l'autonomie, tout en interrogeant la place que doit occuper l'identité ethnique dans leurs luttes »⁴²⁴. Ainsi, face à l'insuffisance institutionnelle pour traiter et accompagner les femmes afro-descendantes dans les situations de grande vulnérabilité, les organisations civiles spécialisées ont représenté des espaces essentiels dans l'accompagnement et la dé-re-construction identitaire des femmes noires, notamment celles qui pour des raisons diverses et variées habitaient la ville. De nombreuses femmes racisées en quête de réponses et de compréhension de leur position subalternisée au sein de la société colombienne se sont tournées vers ces associations. Il s'est agi là de lieux de sensibilisation, d'éducation et de renforcement de l'identité féminine et afro-colombienne. Grâce à eux, de plus en plus de femmes mènent aujourd'hui des processus importants de conscientisation et d'*empowerment* impliquant décolonisation et dépatriarcalisation de leur être, mais également de l'estime de soi⁴²⁵. Pendant mon travail de terrain à Medellín, j'ai eu la chance de faire un entretien à Deyanira Valdés Martínez, une des pionnières du *Réseau National des femmes afro-colombiennes Kambirí*, présent sur l'ensemble du territoire à travers 14 bureaux nationaux de coordination⁴²⁶, dont le siège principal se trouve à Medellín. Issu de la constitution de 1991 *Kambirí* est une organisation civile qui depuis plus de vingt ans fait un travail courageux et constant, pour rendre visible les femmes noires de la Colombie et surtout « para empoderarlas » pour reprendre les mots de Deyanira.

« Este proceso nace a raíz de que las mujeres negras estábamos como secretarias, tesoreras, la que hace el tinto, la que lleva las cuentas, la que hace los mandados de las organizaciones mixtas. Entonces, nos pusimos a pensar hace veinte años que era lo más conveniente que las mujeres negras tuvieran su espacio autónomo y que nosotras mismas orientáramos el proceso. Si bien es cierto que ha habido, en un principio, bastantes roces con nuestros compañeros afros, ya tienen claro que la organización tiene veinte años y que hemos sostenido el proceso. No es un proceso que ha sido fácil, pero siento que hemos hecho un recorrido maravilloso. Como mujeres negras, hemos fortalecido nuestra identidad, la cultura y políticamente nos estamos posicionando.

423 MARA Viveros, « Les études de genre et les mouvements ethnico-raciaux en Colombie entre méfiance et défis », dans *Regions & Cohesions*, Vol 7, New York, 2017, pp. 93-108.

424 *Ibid.*

425 Ces points seront amplement abordés dans les deux premiers chapitres de la troisième partie : *Vers l'empowerment afro-colombienne* suivi de *Ser Negro.a es hermoso : une esthétique décoloniale*.

426 Ces 14 bureaux de coordination se trouvent à Cali, Buenaventura, Tumaco, Medellín, Turbo, Puerto Berrío, la Dorada, Puerto Boyacá, San Andrés, La Virginia, Novita, Itsmina et à Quibdó.

Siempre hemos dicho que en este proceso político de *Kambiri* “asumir” les cuesta a las mujeres negras, les da temor porque primero no se gana dinero es más bien una misión. Hay muchos espacios a nivel nacional donde la Red ha ido tejiendo alianzas y se ha ido comprometiendo, como la Red nacional de defensoras de derechos humanos, en esa red tenemos un papel de coordinación política. También estamos participando en el COMPA, un espacio mixto, en La Ruta pacífica de las mujeres. En estos momentos hay un relevo generacional y como lo decía en una entrevista el 25 de julio que es el *Día de la mujer afro-latina, afro-caribeña y de la diáspora*, que ahora que estoy propiamente de salida de la organización, me voy muy satisfecha porque políticamente las mujeres negras jóvenes están cada vez más posicionadas, más empoderada en Medellín, están creciendo aceleradamente. Están en un camino de formación y ellas desde su imagen, desde su estética, desde el pelo afro, la manera de vestir, de expresarse, el avance político, muestran que llegaron a desafiar, a combatir un mundo racista y sexista. Este proceso tiene que seguirse dando y llegar a las comunas, donde está la gente que no va a la universidad pero que también siente el olvido, el racismo cotidiano y estructural.»

Au sein du tout récent mandat présidentiel de Gustavo Petro, positionné à gauche dans l'échiquier politique, la récente nomination de Francia Márquez, militante noire, féministe et écologiste, en tant que vice-présidente de la Colombie, mais également la désignation à des postes importants de nombreuses femmes et hommes afro et indigéno-descendant.e.s, nous montre bien qu'actuellement les paradigmes socio-politiques changent progressivement⁴²⁷. Aujourd'hui, parmi les femmes afro-colombiennes nommées à des postes politiques importants il y a, entre autres, la ministre du sport María Isabel Urrutia née au Valle del Cauca, Yesenia Olaya originaire de Tumaco la vice-ministre de «talento social del ministerio de ciencia y tecnología e innovación. Leonor Zabalata Torres ambassadrice arawak devant l'ONU ainsi que l'avocate embera Patricia Tobón à la direction de l'unité des victimes (unidad de víctimas). Un tel paysage politique, entre les mains d'une même élite *criolla* depuis les indépendances, patriarcale et colonialiste, aurait été impensable aux XIXe et XXe et la première partie du XXIe siècle. Pour la première fois dans l'évolution politique de la Colombie, pays où nous

427 Gustavo Francisco Petro Urrego candidat de la coalition de gauche du *Pacte historique* (Pacto histórico) a été élu président de la Colombie le 19 juin 2022 prenant fonction le 7 août 2022. Dans une traditionnelle et stricte alternance bipartidiste entre libéraux et conservateurs, qui a valu la vie de plusieurs candidats de gauche, comme Jorge Eliecer Gaitán en 1930, aboutissant aussi à un génocide politique du parti communiste *Unión patriótica*, Gustavo Petro est le premier candidat de gauche à être président en Colombie. Il peut être considéré comme un *outsider* politique qui a grandi dans un quartier populaire de la Caraïbe et de Bogotá et qui dans sa jeunesse, face aux nombreuses injustices sociales, devint membre de la guérilla M19 pour ensuite se démobiliser et entamer entre 2000 et 2022 une longue carrière politique de sénateur puis de maire de Bogotá. L'actuel programme présidentiel de Petro se profile progressiste et humaniste, non seulement 50 % de ministères sont dirigés par des femmes mais il a nommé de nombreuses personnes issues des communautés afro-descendantes et natives à des postes importants, dont la plus emblématique est la nomination de Francia Márquez comme vice-présidente. Les réformes agraires, fiscales et de santé sont également au centre de son mandat, la redéfinition de la guerre anti-drogue, qui jusque-là s'est avérée être un échec, ainsi que la création d'un fond international pour protéger l'Amazonie en échange de la réduction de la dette externe et la mise en place d'une véritable paix dans le pays. Voir : https://www.lemonde.fr/international/article/2022/08/08/en-colombie-gustavo-petro-prete-serment-et-devient-le-premier-president-de-gauche-du-pays_6137445_3210.html (consulté le 28/10/2022)

l'avons analysé, les populations noires, et en particulier les femmes racisées, ont été historiquement marginalisées et invisibilisées, les paradigmes changent. Au-delà de leur appartenance ethno-raciale, la plupart de ces femmes et de ces hommes portent bien un message politique alternatif. Dans l'espace occidentalisé où se consolide de plus en plus une approche assez critique envers le sexisme, le racisme, l'hétérosexisme, le capitalisme et l'inquiétant réchauffement climatique, supposant la fin de l'espèce humaine, la Colombie représente dans ce sens un véritable laboratoire politique. On y voit se tisser, du moins dans le discours, un nouveau projet humain alternatif. Celui-ci se base sur la transformation du projet civilisationnel capitaliste, dans lequel les femmes afro et indigéno-descendantes, et notamment Francia Márquez, en tant qu'héritière d'une sagesse ancestrale, semblent avoir un rôle essentiel pour atteindre cette transformation sociale⁴²⁸.

Conclusion

Malgré le tournant multiculturel que connaît la Colombie depuis 1991, une des principales raisons qui expliquerait l'ancrage de la colonialité du pouvoir et de genre au fil des siècles est sans doute qu'en général la structure mentale des détenteurs du pouvoir, qu'ils soient légaux ou illégaux, a souvent été proche à celle léguée par les colonisateurs espagnols. Comme nous avons essayé de l'illustrer avec le droit de cuissage et le déracinement forcé, les diverses formes de violence, qui perdurent envers les femmes afro-colombiennes, notamment dans le cadre du conflit armé, font grandement écho aux violences subies par nos ancêtres africaines à l'époque esclavagiste. L'analyse du conflit armé depuis une perspective intersectionnelle, nous montre également que tout comme à l'époque coloniale, les femmes afro-descendantes continuent à subir les oppressions issues de la colonisation interne de manière différenciée, articulée. Ainsi, d'un point de vue historique, au cœur de la confrontation entre ces groupes armés légaux et illégaux, majoritairement composés d'hommes blancs-métis, partageant un même imaginaire de genre, héritiers sans aucun doute de l'hyper-masculinité léguée par le passé esclavagiste, les femmes racisées, apparaissent encore au XXI^e siècle comme les principales réceptrices des violences patriarcales et coloniales qui se déploient dans l'ordre républicain passé et actuel. Nonobstant, au vu du très récent virage à gauche et du projet progressiste et

428 En raison de la très récente élection de Gustavo Petro et Francia Márquez et du fait que leur projet politique pluriel écologique et féministe ne fait que débiter au moment où nous écrivons cette thèse, nous ne pouvons parler que dans une position théorique et discursive. Il sera fondamental de revenir sur les résultats fournis à la fin dudit mandat.

pluriel, incarnés par Gustavo Petro et Francia Márquez, depuis juillet 2022, la Colombie paraît débiter un processus de transformation idéologique et politique et social significatif dans lequel la visibilité et la participation des populations racialisées, notamment des femmes noires et natives, constituent un futur champ d'études. Dans le prochain chapitre, nous allons nous concentrer désormais sur les multi-violences que subissent les femmes afro-descendantes en milieu urbain et tout particulièrement à Medellín.

Avant d'aborder les constructions identitaires des femmes afro-descendantes dans l'ordre patriarcal colonialiste de la Medellín du XXI^e siècle, le chapitre suivant sera consacré à la représentation littéraire de la femme noire dans la littérature colombienne classique et contemporaine. En effet, le langage sous toutes ses formes, et en particulier le langage littéraire, aux mains d'une perspective narrative masculine et eurocentrée a été un catalyseur fondamental dans la circulation de ces images archétypales et dans la répétition d'un langage injurieux contribuant à renforcer la figure discursive de l'exclusion de la femme noire dans l'imaginaire collectif des populations occidentalisées. Nous verrons comment le langage est aussi un acte performatif à partir duquel les « corps -textes » des femmes noires et leur assignation en tant que figure de l'exclusion dans l'espace littéraire deviennent des « corps-organiques » discriminés dans l'espace social.

2.2 CHAPITRE 2 — La femme noire dans l'espace littéraire de Colombie : une figure discursive et performative de l'exclusion

« On sait depuis de lustres qu'on ne fait pas de beaux romans avec de beaux sentiments. Et que des écrivains grincheux, misanthropes et misogynes peuvent écrire sinon des chefs d'œuvres — il n'en tombe pas comme de fruits mûrs ni aussi souvent que la misère sur les pauvres- des œuvres, intéressantes, brillantes, belles aussi. »⁴²⁹ Christiane Taubira

Tout comme l'ensemble des sciences humaines et des connaissances développées dans le vaste et l'influent espace patriarcal occidentalisé, le langage littéraire, a été et demeure encore au XXI^e siècle une sphère majoritairement masculine et eurocentrée. Au sein de cette dernière, les femmes issues des populations colonisées, ne disposant pas ou peu de légitimité pour écrire ou pour s'affirmer dans le langage, ont continuellement été représentées comme des *figures de l'exclusion*. Cette représentation négative a agi sur trois niveaux. D'abord en tant que personnage en papier des récits historiques et fictionnels, ensuite comme artistes puis de manière plus large, en tant qu'individues organiques faisant partie d'une société donnée. Selon la penseuse mexicaine Erika Lindig, les figures de l'exclusion sont avant tout des figures rhétoriques, des termes et/ou des expressions qui à travers le langage inventent ou réinventent l'*Autre* ou ces *Autres*, humains et non-humains. Il s'agit d'un ensemble de constructions rhétoriques et sociales, explique-t-elle, qui « rassemblent à la fois pratiques sociales, stéréotypes, imaginaires et ignorances, utilisées pour hyperboliser les différences qui existent entre certains groupes sociaux et créer au plan performatif des relations de soumission et subordination toujours renforcées par le discours »⁴³⁰. Si dans ses recherches, Lindig insiste sur l'aspect discursif de la figure de l'exclusion, en nous appuyant sur la perspective du langage comme un acte performatif, nous parlerons dans cette analyse de figure discursive, mais aussi de figure performative de l'exclusion.

429 TAUBIRA Christiane, *Baroque Sarabande*, Philippe Rey, Paris, 2018, p. 56.

430 LINDIG Erika, « Introducción Figuras de la exclusión. Herramientas teóricas para su crítica », dans *Figuras del discurso. Exclusión, filosofía y política*, VILLEGAS Armando, TALAVERA Natalia et MONROY Roberto (coords.), Bonilla-Artigas, México, 2017, pp. 15-16. Les figures de l'exclusions sont en autres, les animaux, les femmes, les dit.e.s sauvages ou barbares, les populations colonisées natives et afro-descendantes, les personnes LGBTQIA+, les étranger.e.s et les migrant.e.s.

La littérature occidentale, qu'elle soit fictionnelle ou historique, a favorisé la circulation, la fixation et la naturalisation d'archétypes sexistes, racistes et classistes existants dans l'imaginaire collectif sur les femmes de descendance africaine et native. Ces dernières se sont vues définies par le langage littéraire hégémonique comme des femmes faciles, exotiques, domestiques, sorcières, pauvres et incultes. Et par conséquent, disqualifiée et désautorisées à produire une littérature de bonne qualité et/ou des connaissances. C'est dans cette prise de conscience lucide d'appartenir à une population subalternisée que la poétesse afro-américaine Audre Lorde depuis son expérience et son écriture interroge ce *statu quo* : « Comment trouver une légitimité au sein d'espaces qui vous rendent invisibles et vous excluent frontalement ? (...) des espaces qui, en une violente négation ontologique, font intérioriser à une personne que des parties de son identité doivent être détruites ? »⁴³¹.

Dans ce chapitre, notre attention sera portée sur la représentation de la femme noire, en tant que figure de l'exclusion dans la littérature colombienne. En nous appuyant sur l'analyse des représentations de Jorge Isaacs à l'égard des personnages noirs, nous verrons comment le langage littéraire classique occidentalisé a joué un rôle central dans la construction de cette figure de l'exclusion, qui s'est forgée à travers des archétypes véhiculés dans la répétition d'épistémologies sexistes et/ou racistes. Ce que Judith Butler a défini comme des discours de haine (*hate speech*)⁴³². Nous analyserons ensuite la continuité de la représentation stéréotypée chez trois écrivains colombiens emblématiques, Manuel Zapata Olivella, Germán Espinosa et Gabriel García Márquez. En ce sens, en nous appuyant sur une sélection de témoignages recueillis lors de notre travail de terrain, nous observerons comment les représentations discursives des « corps-textes » des femmes noires dans le langage littéraire continuent à rétro-alimenter les constructions identitaires dominantes des « corps-organiques » des femmes racisées dans la société colombienne du XXI^e siècle. Enfin, la dernière partie de ce chapitre abordera la figure rhétorique de l'exclusion de la femme racisée, comme une réalité performative, dans laquelle la femme noire a été historiquement exclue de l'espace littéraire en tant qu'écrivaines et créatrices.

431 LORDE Audre, *Sister Outsider: Essays and Speeches*, Crossing Press edition, 1984, 2007, 192 p.

432 BUTLER Judith, *Le pouvoir des mots : discours de haine et politique du performatif*, Éditions Amsterdam, multitudes, 2017, 241 p.

2.2.1 Le langage littéraire canonique et le discours de haine

2.2.1.1 L'acte de langage

Le langage sous toutes ses formes, qu'il soit écrit, parlé ou gestuel, ordinaire, humoristique ou fictionnel, joue un rôle essentiel dans l'élaboration et le maintien du récit national, de l'imaginaire collectif et du sens commun, non seulement à l'échelle d'un état, mais aussi au-delà de ses frontières, au sein d'une région ou d'un espace culturel donné. En occident, de nombreux philosophes ont réfléchi sur la puissance du langage dans la construction d'artefacts sociaux déterminants. C'est à travers le langage que ce sont implantées de multiples structures idéologiques et organisationnelles. Depuis la nuit des temps, c'est aussi à travers le langage qu'une pluralité d'individu.e.s a construit leurs identités au sein des sociétés humaines. Dans une approche ancrée dans les *Cultural studies*, Stuart Hall observe que :

« Le langage, au sens large, est par définition le principal médium où sont élaborés différents discours idéologiques qui précèdent les individus et font partie des formations et des conditions sociales déterminées au sein desquelles les individus viennent au monde » (...) Le langage et la symbolisation sont les moyens par lesquels la signification est produite. Il s'agit donc de chercher à savoir quel type de significations se trouve systématiquement et régulièrement construit autour de tel ou tel événement (et j'ajouterais « ou de tel ou tel individu »). Ainsi pour qu'une signification fût régulièrement produite, il lui fallait gagner une sorte de crédibilité, de légitimité (signification universelle, consensus universel) il fallait qu'elle fût considérée comme allant de soi. Cela impliquait de marginaliser, de déclasser et de délégitimer les constructions alternatives. »⁴³³

Dans les années 1960, les études menées par le philosophe anglais John Austin sur le langage et notamment sur l'acte performatif du langage⁴³⁴, vont servir de point de départ à tout un mouvement de penseurs et de penseuses, tel.le.s que Jacques Derrida, Pierre Bourdieu, Stuart Hall et plus récemment Erika Lindig et Judith Butler, qui vont réfléchir sur la fonction du langage dans les constructions identitaires des individus. En particulier de celles et ceux inscrits dans les groupes subalternisés. Pour Jacques Derrida « rien n'existe en dehors du langage »,

433 HALL Stuart, « Le langage et l'idéologie » dans *Identités et cultures, politiques des Cultural studies*, *Op.cit.* p. 217.

434 AUSTIN John, *Quand dire, c'est faire*, Seuil, Paris, 1991, 202 p. John Austin est un philosophe anglais qui a révolutionné la philosophie du langage avec sa théorie d'actes de langage. Dans son étude, il démontre que le langage n'est pas uniquement constatif, certains énoncés sont eux même l'acte qu'ils désignent, ils sont des actes de langage performatif. Autrement dit, l'acte de langage se traduirait par des actions notamment dans la sphère sociale. Cette théorie du langage comme acte performatif sera reprise et réélaborée, d'un côté, par Jacques Derrida dans sa philosophie de déconstruction, de l'autre, par le philosophe post-structuraliste Judith Butler dans sa théorie du genre.

dans ce sens le langage en tant qu'acte de pouvoir joue un rôle déterminant dans la construction d'identités qui est toujours basée sur une ou plusieurs exclusions ainsi que sur l'établissement de hiérarchies violentes. Judith Butler explique pour sa part que : « la délégitimation de certaines vies commence dans le langage tout en dessinant des trajectoires de violence symbolique et physique naturalisées par des discours qui déshumanisent certains groupes »⁴³⁵. La répétition des discours de haine, sexiste, raciste et homophobe, si présents dans les divers types de langage des sociétés modernes contemporaines a joué, et joue actuellement, un rôle déterminant dans la construction et l'immutabilité des figures de l'exclusion, tant au plan discursif qu'au plan performatif. Jacques Derrida souligne comment dans le langage l'incessante répétition à travers l'itérabilité et la citationnalité de certains discours négatifs, réitérés sur des siècles, a donné lieu à la naturalisation de stéréotypes et de préjugés. Ces derniers sont souvent véhiculés dans les multiples et puissants dispositifs qui composent le vaste champ de la culture populaire, à savoir le langage quotidien, les expressions et les blagues. À ce sujet, dans son analyse sur les « conduites verbales » comiques et les injures racistes, Marlène Marty, rejoint Derrida, lorsqu'elle dit que l'« itérabilité » et la « citationnalité » sont « des points de départ fondamentaux dans la diffusion des histoires drôles qui véhicule le racisme et nous ajoutons ici le sexisme. De nombreux archétypes sont ainsi renouvelés à travers l'humour « (par le puissant biais idéologique de la reformulation/resémantisation) et leur inscription dans des catégories (généricités) et sous-catégories (attributs définitoires) qu'il est aisé de mémoriser/diffuser de par leurs structures syntaxiques brèves et les identifications « faciles » qu'elles induisent ou produisent »⁴³⁶. Les médias massifs de communication comme la télévision, la radio, le cinéma, la musique⁴³⁷, mais également l'art visuel et littéraire ont aussi été des domaines peuplés de répétitions d'archétypes négatifs⁴³⁸.

435 BUTLER Judith, « Actes enflammés, discours injurieux », dans *Le pouvoir des mots : discours de haine et politique du performatif*, Op.cit. pp 75 -125.

436 MARTY Marlène, « “Conduite verbales” comiques et injures racistes, entre biais idéologiques et imaginaires », dans *Imaginaire racial et projections identitaires*, Presse universitaire de Perpignan, 2009, pp. 15-24.

437 Dans la deuxième partie de cette thèse, nous abordons la musique populaire latino-américaine, notamment le reggaeton et la diffusion télévisé de Miss Colombie, comme des dispositifs essentiels au service de la reproduction et de la sauvegarde de l'ordre patriarcal, colonialiste et hétéro-normatif à Medellín et en Colombie. Voir sous-chapitre *La misogynie de la culture populaire*.

438 Contrairement à Austin qui excluait la fiction (littérature, publicité, cinéma, etc.) de l'acte de langage, pour Derrida tout langage est performatif y compris le langage fictionnel. Selon lui, le langage se perpétue dans le temps au moyen de deux types de répétition : l'itérabilité, c'est-à-dire le fait de répéter des idées dans les relations sociales et la citationnalité, le processus de répéter des idées tout en citant des personnes avec autorité. Derrida étudie aussi comment la répétition de l'acte de langage peut faillir et présenter une rupture permettant l'irruption d'un nouveau langage, créatif et transgressif.

Depuis l'extériorité et l'autreté, les identités des femmes, des populations colonisées, et des femmes racisées, se sont donc en partie développées à partir de ces discours péjoratifs. Ceux-ci réitérés à l'infini ont assuré un espace performatif et des performances accolées à certains individus de la société. D'après Hall l'identité se crée autour des représentations dominantes, « les unités que proclament les identités sont ainsi construites à l'intérieur du jeu de pouvoir et de l'exclusion, et résultent non pas d'une totalité naturelle, inévitable ou primordiale, mais d'un processus naturalisé et surdéterminé de clôture — »⁴³⁹. Les corps et identités pourraient par conséquent être appréhendés en partie comme des textes qui tendent à se répéter et à se rétro-alimenter à travers des performances ancrées dans une longue série de performativités hégémoniques. En ce sens, on ne naît pas femme, ni homme noir ni femme noire, encore moins homosexuel.le, les personnes le deviennent à travers un processus socio-culturel identitaire (et dissident) complexe qui s'appuie et s'enracine dans le langage, notamment dans les discours de haine⁴⁴⁰. La « réalité » nous dit Pierre Bourdieu « est sociale de part en part et les plus naturelles des classifications s'appuient sur des traits qui n'ont rien de naturel et qui sont pour la plupart le produit d'une imposition arbitraire, c'est-à-dire d'un état antérieur du rapport de forces dans les champs des luttes pour la délimitation légitime »⁴⁴¹. Cependant, à travers de profonds processus de conscientisation et d'*empowerment* individuels et collectifs, les populations historiquement subalternisées ont également le pouvoir de ne pas reconnaître ces identités construites depuis un langage négatif extérieur. Le langage est par conséquent un espace constant de dé-re-construction identitaire.

« Le pouvoir symbolique comme pouvoir de constituer le donné par l'énonciation, de faire voir et de faire croire, de confirmer ou de transformer la vision du monde et, par là, l'action sur le monde, donc le monde, pouvoir quasi magique qui permet d'obtenir l'équivalent de ce qui est obtenu par la force (physique ou économique), grâce l'effet spécifique de mobilisation ne s'exerce que s'il est reconnu, c'est-à-dire méconnu comme arbitraire. Cela signifie que le pouvoir symbolique ne réside pas dans les "systèmes symboliques" sous la forme d'une "illocutionary force", mais qu'il se définit

439 HALL Stuart, *Identités et cultures, politiques des Cultural studies*, *Op.cit.* p. 382.

440 L'écrivaine française emblématique du féminisme blanc-bourgeois, Simone de Beauvoir affirmait « on ne naît pas femme, on le devient ». Depuis un féminisme noir, Claudia Cardoso Pons (Brésil) explique également comment la femme de la diaspora africaine, devient "femme noire" à travers de tout un processus colonialiste et social dans lequel les femmes racisées sont le produit du récit hégémonique. Frantz Fanon (France), W.E.B Dubois (EEUU), Zapata Olivella (Colombie) ont analysé comment leurs sociétés respectives, ont construit à travers le langage "l'homme noir" en tant qu'un individu synonyme de danger. Pour leur part, en s'appuyant sur le concept de masculinité hégémonique, les sociologues comme Raewyn Connell (Australie) ou Mara Viveros (Colombie) ont analysé comment l'idéal de l'homme blanc, en tant que protagoniste du système patriarcal, est aussi construit sous des patrons arbitraires : le succès, l'autorité, la force, l'intelligence, l'hétérosexualité, etc. Enfin la sociologue dominicaine Ochy Curiel explique dans ses recherches que les personnes homosexuelles sont également le produit du langage et de l'ordre hétérosexuels.

441 BOURDIEU Pierre, *Langage et pouvoir symbolique*, Points (Seuil), Paris, 2001 (1^{ère} éd : 1991), p. 284.

dans et par une relation déterminée entre ceux qui exercent le pouvoir et le subissent, c'est-à-dire dans la structure même du champ où se produit et se reproduit la *croyance*. Ce qui fait le pouvoir des mots et des mots d'ordre, pouvoir de maintenir l'ordre ou de le subvertir, c'est la croyance dans la légitimité des mots et de celui qui les prononce, croyance qu'il n'appartient pas aux mots de produire. »⁴⁴²

2.2.1.2 Les personnages en papiers noirs dans la littérature universelle

2.2.1.2.1 Une image faussée

De l'antiquité à l'âge contemporain, les langages littéraires et philosophiques dits universels ont été l'apanage d'un groupe d'hommes intellectuels principalement européens qui à travers leur plume, dans une riche production littéraire, ont cristallisé leur vision du monde, leur sensibilité et leur imaginaire. « Locuteurs légitimes, autorisés à parler et à parler avec autorité »⁴⁴³, ils sont dès lors devenus des référents incontournables dans les milieux érudits et académiques du monde entier, tant dans les pays européens que dans les pays européens. Bien que leurs apports intellectuels et poétiques soient de grande valeur, il n'en demeure pas moins qu'il s'agit d'une vision partielle du monde, celle élaborée à partir des subjectivités et des perspectives masculines blanches. La plupart du temps produites et ancrées dans les cultures européennes patriarcales et impérialistes. Comme l'ont démontré de nombreuses études menées dans l'optique décoloniale, l'universel enseigné et diffusé dans les milieux universitaires et savants européens et latino-américains renvoie non seulement à l'hégémonie masculine, mais aussi à l'hégémonie occidentale⁴⁴⁴. L'universel serait par conséquent le résultat d'un mouvement provincial composé d'un groupe réduit d'hommes européens qui sont parvenus à imposer leur structure mentale à une partie importante d'hommes et de femmes d'Occident, voire de la planète (Boaventura de Sousa, Vergès, Lander). À la très ancienne marginalisation des femmes savantes européennes⁴⁴⁵, s'ajoutera donc la subalternisation des populations

442 *Ibid.*, p. 210.

443 *Ibid.*, p. 65.

444 SEGATO Rita, « Brechas decoloniales para una universidad Nuestraamericana », dans *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos*, *Op.cit.* pp. 267-293

-FLOR DO NASCIMENTO Wanderson, BOTELHO Denise, Colonialidade e Educação: O currículo de filosofia brasileiro entre discursos coloniais, dans *Revista Sul- Americana de Filosofia e Educação*. Número 14: maio-out/2010, p. 66-89.

445 PLANTÉ Christine, « La place des femmes dans l'histoire littéraire : annexe, ou point de départ d'une relecture critique ? », dans *Revue d'histoire littéraire de la France*, Presse Universitaire de France, vol 103, pp. 655-668.

asservies issues des différentes périodes de colonisation menées à partir du XVe siècle sous l'égide de la supériorité culturelle et civilisationnelle européenne. Cette supériorité humaine se cristallisera d'une part, dans les figures victorieuses de l'homme conquérant, et de l'autre, dans la figure de l'homme savant de lettres et/ou de lois.

« ¿Cómo es posible que el canon de pensamiento en todas las disciplinas de las ciencias humanas (ciencias sociales y humanidades) en la universidad occidentalizada se base en el conocimiento producido por unos cuantos hombres de cinco países de Europa occidental (Italia, Francia, Inglaterra, Alemania y los EE.UU.)? ¿Cómo es posible que los hombres de estos cinco países alcanzaran tal privilegio epistémico hasta el punto de que hoy en día se considere su conocimiento superior al del resto del mundo? ¿Cómo lograron monopolizar la autoridad del conocimiento en el mundo? ¿Por qué lo que hoy conocemos como teoría social, histórica, filosófica o crítica se basa en la experiencia socio-histórica y la visión del mundo de hombres de estos cinco países? ¿Cómo es que en el siglo XXI con tanta diversidad epistémica en el mundo, estemos todavía anclados en estructuras epistémicas tan provinciales? »⁴⁴⁶

D'après plusieurs intellectuel.le.s, qui s'intéressent et/ou qui font partie de ces groupes historiquement minorisés, le résultat de cette littérature universelle a été une image faussée de la réalité. Une image souvent stéréotypée de certains groupes d'humains qui de siècle en siècle s'est perpétuée en partie par le langage littéraire. Dans son livre, *Peau noire, cheveu crépu*, la sociologue Juliette Smeralda analyse comment le racisme scientifique imprègnera la pensée et la philosophie françaises des Lumières notamment quand il s'agira des personnages noirs. Les grands esprits, écrit-elle, rivaliseront d'originalité dans l'art du décrire la laideur personnifiée par l'individu.e noir.e : « ses cheveux, sa peau ses traits, ses yeux- et son regard- son nez, sa bouche, toujours caricaturée très grandes et rougie à l'excès, comme une obscénité en plein visage ». En outre, cette laideur sera toujours associée à « des impressions olfactives, sur le ton d'une indignation qui ferait presque oublier les raisons pour lesquelles l'Europe s'est mise au parfum au XVII^e siècle. » Pour convaincre que le laid existe, poursuit-elle, et « justifier la torture qu'on lui inflige, il faut l'affubler d'une odeur, en effet, car plus le laid sens mauvais,

MARINI Marcelle, « La place des femmes dans la production culturelle » dans *L'histoire des femmes d'occident au XX^e siècle*, tome 5, Paris, Académique Perrin Éditions, 2002, pp. 403-431.

Selon Christine Planté, en occident, malgré leur exclusion et par conséquent leur rareté sur la scène culturelle officielle, notamment au XIX^e siècle, les femmes écrivaines européennes, ont toujours existé et ont participé dans la production littéraire au fil des siècles sombrant pour la plupart dans l'oubli. Pour sa part, Marcelle Marini, explique que même si au XX^e siècle, dans les sociétés occidentales, la participation de femmes à la vie culturelle connaît un développement sans précédent et des avancées incontestables, elles découvrent très vite que « l'égalité proclamée reste un leurre, dans la mesure où les femmes continuent à être dévalorisées en tant que telles, malgré leur compétence et leur talent ».

446 GROSFOGUEL Ramón, « Racismo/sexismo epistémico, universidades y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI », dans *Tábula Rasa* N°19, Bogotá, 2013, pp. 31-58. (Ici Boaventura de Sousa est cité par Grosfoguel)

plus légitime apparaît le rejet »⁴⁴⁷. Dans son essai *Playing in the dark*, depuis un autre regard plus ancré dans le contexte littéraire anglophone, Toni Morrison, expose comment les écrivains anglo-saxons, à partir d'une certaine position privilégiée due à l'appartenance à la blancheur, construisent généralement les personnages noirs à travers la répétition de certains archétypes ancrés dans le sens commun des intellectuels :

« Je parle de la construction de la blancheur en littérature. Comment la littérature devient "nationale", comment Melville ou Twain avaient l'idée du Blanc qu'ils étaient en imaginant le Noir: son langage, étrange, différent, presque étranger ; la façon d'associer les Noirs avec certains traits: la violence, la sexualité, la colère ou bien, si c'est un bon Noir, la servilité, l'amour. Ce qui n'a rien à voir avec la réalité, mais qui est la façon dont les Blancs imaginent les Noirs. Par exemple, je l'étudie dans Benito Cereno, de Melville, où le Blanc ne peut pas imaginer que le Noir puisse faire quelque chose d'intelligent. Chez Hemingway (dans *En avoir ou pas*, *Le Jardin d'Eden*), Saul Bellow, Flannery O'Connor, Willa Cather, Carson McCullers, Faulkner... ils contemplent des corps noirs afin de réfléchir sur eux-mêmes, sur leur propre moralité, leur propre violence, leur propre capacité d'aimer, d'avoir peur, etc. »⁴⁴⁸

2.2.1.2.2 «Entre veras y burlas », el Reino Micomicón racializado y sexualizado de Miguel de Cervantes

De façon globale, des appréciations similaires pourraient s'appliquer aux écrivains emblématiques de la littérature classique et contemporaines hispanophones. Quand des personnages en papiers noirs y apparaissent, ils sont souvent surplombés des mêmes stéréotypes décrits par Smeralda et Morrison. Ils sont rarement au centre de l'histoire, mais des personnages secondaires faisant partie du paysage. Au XVI^e siècle, le roman fondateur de la langue espagnole, *Don Quijote de la Mancha*, qui selon de nombreux spécialistes ouvre l'ère de la littérature moderne en Occident, apparaissent des personnages africains ou africanisés dans les chapitres 29 et 30 de la première partie dédiée au Royaume Micomicón. Dans un ton parodique qui caractérise l'ensemble du texte cervantin, Miguel de Cervantes africanise Dorotea qui devient sous sa plume la Reine du grand Royaume Micomicón d'Éthiopie. Le loyal Sancho Panza est quant à lui transformé en plausible gouverneur-négrier dudit royaume. Comme l'explique Mar Martínez Góngora « L'imagination de Dorotea tout comme les plans ambitieux

447 SMERALDA Juliette, *Peau noire, cheveu crépu*, *Op.cit.* pp. 38-39.

448 MORRISON Toni, *Playing in the dark. Whiteness and the literary imagination*, Random House, New York, 1993, 112 p.

de Sancho recréent les traits de la mentalité collective des espagnol.e.s de l'époque qui font de l'Afrique une source inépuisable de richesse, ainsi qu'un territoire méconnu et lointain »⁴⁴⁹. Dans ces deux chapitres, Cervantes déploie à travers son écriture une série d'idées reçues déjà bien ancrées dans le sens commun de la société espagnole esclavagiste du XVI^e siècle⁴⁵⁰. Il y transcrit les stéréotypes qui allaient séjourner dans la littérature classique hispano-américaine : l'extranéité et l'exotisation de l'Afrique, l'animalisation et la chosification des africain.e.s et de leurs descendant.e.s. Mais également l'image sexualisée des femmes noires incarnée par l'africanisation de la reine Micomicona et surtout la transformation de Sancho en négrier, prêt à vendre ces futurs vassaux tels des biens mercantiles⁴⁵¹ :

« Sólo le daba pesadumbre el pensar que aquel reino era en tierra de negros, y que la gente por sus vasallos le diesen habían de ser todos negros ; a lo cual hizo en su imaginación un buen remedio, y díjose a sí mismo :

— ¿Qué se me da a mí que mis vasallos sean negros? ¿Habrà más que cargar con ellos y traerlos a España, donde los podré vender, y adonde me los pagarán de contado, de cuyo dinero podré comprar algún título o algún oficio con que vivir descansado todos los días de mi vida? ¡No, sino dormíos, y no tengáis ingenio ni habilidad para disponer de las cosas y para vender treinta o diez mil vasallos en dácame esas pajas! ¡Por Dios que los he de volar, chico con grande, o como pudiere, y que, por negros que sean, los he de volver blancos o amarillos! »⁴⁵²

Comme l'explique Bhabha, l'utilisation répétée de notions stéréotypées préconçues dans les discours renaissantistes sur cet *Autre* africain, dénote à la fois une conscience de pouvoir et de faiblesse de la part du sujet européen qui se bat pour se définir en tant que colonisateur⁴⁵³. Cependant, il est important de mettre en exergue que même si Cervantes arbore à travers son œuvre littéraire une série de stéréotypes au sujet des personnes africaines esclavagisées qui apparaissent dans plusieurs de ses livres, le registre burlesque et parodique propre à son écriture a mené plusieurs spécialistes à conclure qu'il s'agissait aussi d'une critique

449 GÓNGORA Mar, « Más allá del Islám: África en Don Quijote », dans *Cervantes y el Mediterráneo*, (HUTCHINSON Steven, CORTIJO Antonio), *Ehumanista Cervantes*, vol 2, University of California Santa Barbara, 2013, pp. 362-378.

450 « La esclavitud que existía en España y en Europa desde épocas antiguas se fue desarrollando en la Península a lo largo del siglo XVI. En Sevilla (poblada entonces por unas 100.000 personas, había unos 7.860 esclavos (casi el 8 % de la población) de los cuales el 60 % serían negros o sea unos 4.800. »

REDONDO Augustín, « Entre burlas y veras, la princesa Micomicona y Sancho negrero », dans *Edad de Oro*, vol 15, Universidad Autónoma de Madrid, 1996, pp 125-140.

451 *Ibid.*, pp. 125-140.

452 DE CERVANTES Miguel, « Que trata de la discreción de la hermosa Dorotea, con otras cosas de mucho gusto y pasatiempo », *Don Quijote de la Mancha*, (I, 29,), Edición del IV Centenario Real Academia Española, Alfaguara, Madrid, 2004, p. 295.

453 BHABHA Homi, *Les lieux de la culture : une théorie post-coloniale*, Payot, Paris, 2007, 411 p.

implicite de l'ordre esclavagiste et amoral de son époque⁴⁵⁴. On pourrait donc dire que de manière paradoxale, Cervantes, tout en ayant un regard critique envers le système colonial et esclavagiste, ne cesse pas pour autant de construire ses personnages fictifs noirs, ou liés à l'Afrique, à l'intérieur des discours hégémoniques. Comme nous allons le voir, cette contradiction entre la mise en question de l'entreprise coloniale et la cruauté esclavagiste, d'un côté, accompagnée paradoxalement de l'emploi du langage colonialiste pour décrire les personnages de papier noirs, de l'autre, sera un patron régulier dans la littérature canonique latino-américaine, en particulier dans la littérature colombienne.

2.2.2 La figure discursive de l'exclusion de la femme noire dans la littérature colombienne classique et contemporaine

Dans son essai *La ciudad letrada*, Ángel Rama explique la manière dont les intellectuels latino-américains ont constitué « un cordon protecteur du pouvoir » et des exécutants des fonctions culturelles visant le maintien structurel du *statu quo*⁴⁵⁵. Ainsi, de l'époque coloniale à l'époque post-coloniale, ils ont été simultanément « produits » et « producteurs » d'une formation sociale et historique particulière en transition, au sein de laquelle ils occupaient une position située dans l'avant et l'après propres à un ordre socio-culturel totalisant. Selon Rama les intellectuels n'ont pas été conçus comme tout à fait autonomes et indépendants, ils avaient en effet la tâche de transmettre la doxa eurocentrée produite au cœur de la métropole dans les sociétés coloniales du « Nouveau Monde », dont eux-mêmes étaient le « produit » :

« Una peculiar función de productores, en tanto conciencias que elaboran mensajes, y, sobre todo, su especificidad como diseñadores de modelos culturales, destinados a conformación de ideologías públicas (...) No sólo sirven a un poder, sino que también son dueños de un poder. Este incluso puede embriagarlos hasta hacerles perder de vista que su realización, solo se alcanza si lo respalda, da fuerza e impone, el centro del poder real de la sociedad. »⁴⁵⁶

454 CASTELLVI LAUKAMP Luis, Cervantes y “Black Lives Matter”, dans *El Mundo*, Madrid, 2020.

Góngora, Redondo et Castellvi, spécialistes de l'œuvre cervantine, concluent que Miguel de Cervantes fait une critique sur les contradictions du projet colonial espagnol et de la méconnaissance de l'Afrique et de ses habitant.e.s. Dans l'analyse des chapitres sur le combat des troupeaux (I, 18), le passage de la princesse Micomicona (I, 29, I, 30), l'épisode des tréteaux de maître Pierre (II, 25 ; II, 26) et l'aventure des lions (II, 17), Góngora explique que Cervantes rompt de certaine manière avec la littérature renaissance de son époque qui légitimait le projet colonial. Pour sa part, Redondo observe qu'à travers la transformation de Sancho en possible négrier, Cervantes attire l'attention sur le caractère amoral de la société espagnole.

455 RAMA Ángel, *La ciudad letrada*, Orca, Montevideo, 1998 (1^{ère} éd: 1984), p. 32.

456 *Ibid.*, p. 36.

Dans *l'imaginaire national*, Benedict Anderson, nous explique comment au XVIII^e siècle le langage du roman et de la presse, impulsés par le fleurissement du capitalisme de l'imprimé, « fournirent les moyens techniques de re-présenter le genre de communauté imaginée qu'est la nation ». Il ajoute : « Le capitalisme de l'imprimé donna au langage une fixité inédite qui a la longue, contribua à forger cette image d'ancienneté tellement capitale pour l'idée subjective de nation ». En ce sens, les intellectuels ont joué un rôle central dans la création de la communauté imaginée, de la *Nation* qui constitue elle-même « une stratégie narrative ». Celle-ci « en tant que dispositif de pouvoir symbolique produit un glissement continu des catégories comme la sexualité, l'affiliation de classe, la paranoïa territoriale ou la "différence culturelle" dans l'acte de l'écriture de la nation »⁴⁵⁷.

En Amérique latine, et plus précisément en Colombie, l'idée de nation s'est construite, forgée et légitimée à travers le langage et en particulier à travers la littérature journalistique et romancière. Dans un contexte permanent d'impérialisme occidental marqué nonobstant par le syncrétisme culturel et des cosmogonies natives et africaines, les successives générations d'écrivains, appartenant en général à l'élite aisée euro-andino-centrée urbaine, assureront la transmission et la répétition d'idées et d'archétypes puisés dans la littérature européenne. Au moyen de leur plume, en tant que seuls créateurs légitimes, ils disposeront du grand pouvoir de véhiculer les figures discursives et performatives de l'exclusion à travers la répétition de la représentation dominante qu'ils ont été menés à se faire des individus subalternisés, notamment des femmes⁴⁵⁸. C'est donc à la fois en tant que « produits » et « producteurs » organiques d'un ordre social que nous abordons ici les hommes de lettres colombiens, ainsi que leur rôle de producteurs de signes et de personnages en papier. « Dans la littérature latino-américaine, la femme, l'indien et le noir ont été construits comme *Autres*, par des narrateurs en grande partie hommes, *criollos*, intellectuels et urbains », observe Liliana Ramirez dans son ouvrage *Entre*

457 BHABHA Homi, «DissemiNation: time, narrative, and the margins of the modern nation», dans *Nation and Narration*, Routledge edition, Londres, 1990, p. 292.

BHABHA Homin, « DissemiNation : temps, récit et les marges de la nation moderne », dans *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*, *Op.cit.* p. 225.

458 Je cite ici trois études sur la représentation de la femme dans la littérature de trois prix Nobel d'Amérique latine, Mario Vargas Llosa, Octavio Paz et Gabriel García Márquez :

WATNICKI Ellen, *La significación de la mujer en la narrativa de Mario Vargas Llosa*, Thèse doctorale, Université Complutense de Madrid, 1993, p 486.

LINDIG Erika, « La figura de la mujer mexicana en El laberinto de la soledad », dans *Figuras del discurso Exclusión, filosofía y política*, (VILLEGAS, TALAVERA, MONROY-coords.), Bonilla-Artigas, México, 2017, pp. 179-191

LUISSALI Alessandra, « Los demonios en torno a la cama del rey : pederestaria e incesto en Memoria de mis putas tristes », *Especulo Revista de estudios literarios*, Universidad Complutense de de Madrid, N° 32, 2006.

*fronteras : latinoamericanos y literaturas*⁴⁵⁹. Pour sa part, en citant Jean-Pierre Tardieu, l'historien Victorien Lavou nous parle d'une « permanence dans l'écriture latino-américaine d'une stéréotypie liée à l'individu.e noir.e qui « n'apparaît presque jamais comme un héros, mais comme un résigné, un être servile, un être alibi, condamné à la déchéance et à l'échec. »⁴⁶⁰

Bien que la littérature colombienne ait abouti à des propositions artistiques nouvelles et originales, dont *le réalisme magique Garcíamarqueano* en est l'exemple, celle-ci a été également un milieu culturel masculin et eurocentré qui a éclipsé d'autres voix et subjectivités fondatrices et actrices dans l'évolution historique et culturelle de la société colombienne, notamment celles des femmes noires. Ces dernières apparaissent en effet en toile de fond, dans des rôles infériorisés. Elles sont souvent privées de prénom et/ou de nom de famille, *la negra*, *la negrita*, et cloisonnées dans un récurrent et abondant clichage qui varie entre la servitude, la domesticité, le danger, la magie, la sexualisation, la barbarie et/ou la stupidité. Ce sont essentiellement ces traits qui caractérisent les premiers personnages féminins noirs représentés dans les livres fondateurs de la littérature traditionnelle colombienne : comme Rosa et Pia dans *Manuela* (1858) de Eugenio Díaz Castro Andrea, Salomé, Feliciano et José Angel dans *María* (1867) de Jorge Isaacs, Rivera, Martina et Fermín dans *El alférez real* de Eutaquio Palacios (1886), Griseida dans *La vorágine* (1924) de José Eustasio, Sacramento et Narcisa dans *La Márqueza de Yolombó* de Tomás Carrasquilla (1928)⁴⁶¹. La construction littéraire de ces personnages en tant qu'individu.e.s différenciés, met en lumière le « rapport particulier des consciences et pratiques discursives latino-américaines vis-à-vis de la présence-histoire des Noire.s-africain.e.s « déniée mais qui vient cependant sans cesse hanter les discours officiels (académiques, artistiques et politiques)⁴⁶². Le/la différencié.e observe Lavou, suppose une construction fantasmatique dans laquelle le Noir dans les Amériques, est érigé en absolu ontologique advenant pour potentialiser-marquer les différences.

459 RAMIREZ Liliana, *Entre fronteras : latinoamericanos y literaturas*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2006, p. 140.

460 LAVOU Victorien, *Du « migrant nu » au citoyen différencié*, *Op.cit.* p. 134.

461 Il est cependant important de noter que tout comme Cervantes, ces auteurs, notamment Jorge Isaacs et Tomás Carrasquilla, semblent divisés entre d'une part nostalgie et dénonciation de la société patriarcale esclavagiste, et de l'autre, entre déshumanisation et empathie envers les personnes noires qu'ils représentent cependant souvent en toile de fond, à l'intérieur des discours hégémoniques et avec des fins de vie négatives. Alfonso Múnera décrit très bien cette contradiction dans son article *María de Jorge Isaacs : la otra geografía*.

MUNERA Alfonso, « María de Jorge Isaacs : la otra geografía », dans *Jorge Isaacs, el creador en todas sus facetas* (HENAO Darío), Editorial Universidad del Valle, 2007, pp. 159-167.

462 LAVOU Victorien, *Du « migrant nu » au citoyen différencié*, *Op.cit.* p. 180.

2.2.2.1 *María de Jorge Isaacs*

Dans *María*, livre fondateur de la nation colombienne, à travers le discours hégémonique et eurocentré de Efraín, alter ego de Jorge Isaacs, personnage principal et narrateur intradiégétique, le lecteur et la lectrice actuel.le.s, sont confronté.e.s aux préjugés racistes et sexistes de l'époque. Dans la société post-esclavagiste colombienne du XIXe siècle, et surtout dans la structure mentale masculine, les femmes afro et indigéno-descendantes ainsi que les métisses se trouvaient dans l'intersection de ces deux oppressions. Dans *María*, le personnage secondaire de Salomé est particulièrement catalyseur du discours colonial de la hiérarchie des castes. Elle cristallise l'obsession sociale à l'égard du blanchiment visant à améliorer la « race » (*mejorar la raza*), discours qui comme nous le verrons dans la section suivante sont toujours d'actualité dans la société colombienne du XXIe siècle. En effet, Salomé rêve d'être blanche pour plaire au jeune Efraín. Elle lui dit : « si yo fuera blanca, pero bien blanca, rica pero bien rica (...) si que lo querría a usted, ¿no ? »⁴⁶³. Plus loin, dans son sommeil, elle rêve véritablement qu'elle est blanche. À son réveil, elle confesse son profond désarroi face à la réalité : « Cuando desperté, me entró una pesadumbre tan grande, que al otro día que era domingo y en la parroquia no pensé sino en el sueño mientras duró la misa »⁴⁶⁴. Quand elle cesse d'être courtisée par Tiburcio, fils d'une femme esclavagisée, celle-ci s'écrie : « ¡ Caramba !, como si yo fuera alguna negra bozal o alguna manumisa como él »⁴⁶⁵. En ce sens, Salomé incarne la classification raciale et sexuelle existant entre les diverses catégories de femmes du XIXe siècle qui oscille entre la « femme noire » et la « femme blanche ». À travers ce personnage, on décèle aussi un ando-racisme au sein même de la société colonisée puisque Salomé se distingue avec mépris de Tiburcio et de sa mère qu'elle considère des personnes inférieures, car elles sont issues de la population esclavagisée et/ou affranchie.

Aux yeux d'Efraín, María est l'idéal de la femme hégémonique, elle est synonyme de douceur, de pureté, et de virginité. Salomé, femme racisée, quant à elle, est représentée par des adjectifs sexualisants comme malicieuse, coquette, sensuelle *boquirrubia*, *húmedos labios*. Malgré son attirance pour Salomé, il est impensable pour Efraín, jeune aristocrate *criollo*, d'aller à l'encontre des normes pigmentocratiques de son époque et d'envisager une possible liaison avec une femme « mulâtresse » issue d'une caste inférieure. Ainsi, quand Custodio, le

463 ISAACS Jorge, *María*, Santillana, Bogotá, (1ère éd:1867) 2016, p. 329.

464 *Ibid.*, p. 330.

465 *Ibid.*, p 325.

père de la jeune fille, croit à tort que Efraín est amoureux de Salomé, le jeune homme répond fermement : « que a los mil encantos de su hija, alma ninguna podía ser más ciega y sorda que la mía ». De même, lorsque son ami Emigdio lui confie son projet de se marier avec une femme métisse dont il est amoureux, Efraín narre que Emigdio « se había enamorado locamente de una *ñapanguita*, debilidad que procuraba esconder a la milicia de don Ignacio (...) - Me caso aunque me lleve la trampa ! – con una mujer del pueblo ? Sin el consentimiento de tu padre ? »⁴⁶⁶. Pour Efraín, une femme non-blanche ne peut être qu'une *ñapanguita* terme péjoratif de l'époque pour qualifier les femmes métisses des classes sociales populaires et par conséquent indignes d'établir une relation amoureuse avec un homme « blanc ».

Dans le roman fondateur de la littérature colombienne, à travers le regard du protagoniste Efraín, qui est l'alter ego de Jorge Isaacs, la représentation négative des femmes noires/métisses consolide et réitère la figure de l'exclusion de la femme afro-colombienne. Au moyen de l'écriture et des innombrables lectures, cette figure négative sera par la suite intériorisée et figée dans une grande partie de l'imaginaire collectif de la société colombienne. En ce sens, dans son article *María de Jorge Isaacs y su aporte en la construcción de la identidad de sujetos*, Maribel Florian Buitrago remarque que le roman romantique a considérablement modelé la société de l'époque et plus précisément l'institution matrimoniale basée elle-même sur un imaginaire racialisant et patriarcal : « este tipo de literatura [...] coadyuvó al proceso de educación sentimental, trazando itinerarios sentimentales y proponiendo modelos de conducta, que por supuesto estaban encaminados a fortalecer y a preservar el orden social »⁴⁶⁷. Un ordre social qui était et demeure sexuel et racial.

À partir du XXe siècle, à des degrés différents, les auteurs colombiens les plus représentatifs tels que Pedro Gomez Valderrama⁴⁶⁸, García Márquez, Germán Espinosa, d'une part, ainsi que les écrivains afro-colombiens comme Manuel Zapara Olivella ou Orinaldo Palacios, de l'autre vont aussi assurer une certaine continuité dans la représentation stéréotypée de la femme noire dans la littérature contemporaine. Généralement, les auteurs blancs-métis de

466 *Ibid.*, p. 96.

467 FLORIAN BUITRAGO Maribel, « La María de Jorge Isaacs y su aporte en la construcción de la identidad de sujetos », dans *Tábula Rasa*, Bogotá, 2008, pp. 335-352.

468 Dans ce chapitre nous n'analyserons pas la représentation des populations noires dans la littérature de Pedro Gómez Valderrama. Il est cependant important de signaler qu'il a fait une étude particulièrement minutieuse et intéressante sur l'Inquisition dans la Nouvelle Grenade donnant une place importante aux populations noires dans ses essais réunis dans le livre *Muestras del Diablo* (1958). Dans les nouvelles *Procesión de los ardientes*, *Los pulpos de la noche* apparaissent des personnages noirs secondaires et dans *Los infiernos del jerarca Brown*, le protagoniste John Brown, est un homme noir.

renom ancrés dans des sociétés avec une forte présence noire comme Gabriel García Márquez ou Germán Espinosa, semblent avoir reproduit des schémas similaires à leurs prédécesseurs. Ils ont tendance à adopter une position eurocentrée et à représenter les personnes noires de façon superficielle. Pour leur part, les auteurs afro-descendants qui font de l'écriture un espace de mémoire et d'exécutoire contre la discrimination raciale, n'altèrent pas ou peu l'image et la place de la femme noire dans leurs écrits.

Dans ce qui suit, nous allons analyser la représentation de la femme noire chez trois écrivains importants de la littérature colombienne, Manuel Zapata Olivella, Germán Espinosa et García Márquez. Notre étude s'articulera autour de quatre stéréotypes récurrents : la maternité, la soumission, la sexualisation et l'animalisation, qui, à des degrés et sous des formes différentes, se réitèrent lorsque ces auteurs créent ou recréent des personnages féminins noirs, fictionnels ou historiques. Il est important de noter que l'étude de ces œuvres littéraires est menée ici depuis une réflexion multidisciplinaire décoloniale, axée sur les études culturelles, les études de genre et les apports théoriques du *Black feminism* et du féminisme décolonial.

2.2.2.1 *Changó el gran putas* de Manuel Zapata Olivella

La littérature afro-colombienne est un espace artistique où prédomine la perspective narrative masculine et patriarcale, les femmes ont souvent un rôle secondaire ou effacé face aux personnages masculins généralement au centre des histoires. La littérature afro-colombienne ne semble pas avoir échappé à cette règle. Que ce soit chez, Manuel Zapata Olivella et Arnaldo Palacios, les écrivains afro-colombiens les plus représentatifs de Colombie du XXe siècle, la représentation féminine s'est vue confinée dans les clichés classiques de la mère nourricière, la femme soumise et la femme objet sexuel⁴⁶⁹. Au sein de cette littérature, la figure de la femme noire peut également se retrouver minorisée face à l'idéalisation de la beauté de la femme « blanche » ou « mulâtresse »⁴⁷⁰. Ne pouvons pas analyser de manière approfondie l'ensemble

469 Dans le roman *Las Estrellas son Negras*, la représentation que fait l'écrivain *chocoano* Arnaldo Palacios de la femme noire est assez révélatrice de la présence d'archétypes négatifs et du langage injurieux dans l'imaginaire masculin afro-descendant envers le groupe féminin. À travers le regard du personnage principal Irra, les femmes de sa famille et de son entourage sont des personnages infériorisés voire méprisés par le protagoniste. Les femmes sont construites d'une part, comme objet de violence, comme c'est le cas des sœurs du protagoniste, de l'autre, en tant qu'objet de désir et de sacrifice, comme Nive, la maîtresse-enfant de Irra qui se suicide pour empêcher que ce dernier aille en prison.

470 Dans *Las Estrellas son Negras* avec un langage négatif Irra marque une préférence envers les femmes « mulâtresses » au désavantage des femmes noires qu'il discrimine en les définissant comme « una tanagra de carbón ». Dans *Chambacú corral de negros* de Zapata Olivella, le langage idyllique utilisé pour représenter le

des ouvrages qui composent la littérature afro-colombienne, nous avons choisi d'étudier le livre de *Changó el Gran Putas* (1983) de Olivella, un grand classique de la littérature afro-colombienne et de la diaspora noire dans les Amériques en général.

Changó el gran putas, raconte l'incroyable épopée de la diaspora africaine, le *Muntú*⁴⁷¹, dans les Amériques sur une durée de près de 500 ans. Dans un ton profondément poétique, jouant avec différentes temporalités, Zapata Olivella propose à ses lect.eur.rices une vision afro-diasporique de l'esclavage et de la Traite transatlantique. Mais également de la ségrégation et des luttes que les différentes générations des populations de la diaspora noire ont dû mener dans les Amériques, d'abord pour obtenir la liberté, ensuite pour atteindre l'égalité en droit dans les sociétés actuelles.

« *Changó* viene a reivindicar una historia colombiana/latinoamericana informada por múltiples memorias étnicas de huellas africanas. Asimismo, la novela convoca tanto la kora mandinga- siendo los mandingos/mandingas, partes de aquel imperio mandingo africano no considerado bantú y cuyos descendientes van dispersos dentro de las fronteras artificiales y coloniales de Burkina Faso, Costa de Marfil, Gambia, Guinea-Bissau, Guinea-Conakry y Sierra Leona - como los nagós de Nigeria y su deidad ("Changó"). En este contexto, la/el sujetx colonizadx africanx de Colombia/Latinaoamérica no apela exclusivamente a un origen bantú - si alguna vez hubiera existido tal exclusiva identidad - sino a una identidad africana, una (del mismo continente y del mismo pasado histórico) y diversa (étnica y lingüísticamente). Es decir, una identidad enraizada en aquella África que existía sin fronteras antes del reparto del continente durante la rapiña colonial que fue la conferencia de Berlín (Alemania, 1884-1885). »⁴⁷²

Dans *Changó ce sacré dieu*, Zapata voyage à travers le temps et l'espace (Nouvelle Grenade, Haïti, Brésil, États-Unis), faisant interagir des personnages historiques et contemporains, connus et anonymes, morts et vivants, mais également les déités de la mythologie africaine yoruba dont Changó, dieu de la guerre, la fécondité et la danse, est au centre du récit. En lisant *Changó*, nous nous rendons compte que le récit se concentre avant

personnage de Inge, femme suédoise et épouse de José Raquel contraste souvent avec la description des femmes racisées que fait Zapata Olivella.

471 ZAPATA OLIVELLA Manuel, « Afroamérica, siglo XXI : tecnología e identidad cultural », dans *Contribución africana a la cultura de las Américas*, (Coor : ULLOA Astrid), Bogotá, 1993, pp. 165-175. « El Muntú concibe la familia como la suma de los difuntos (ancestros) y los vivos, unidos por las palabras a los animales, a los árboles, a los animales (tierra, agua, fuego, estrellas) y a las herramientas, en un nudo indisoluble. »

472 ANIMAN Clément, « El Muntú : propuesta de una epistemología africana para descolonizar los imaginarios y los discursos latinoamericanos sobre las identidades », dans *Sociocriticism XXXVI Diaspora/diasporisations noires*, 2022 (en ligne), <https://interfas.univ-tlse2.fr/sociocriticism/3260#quot> (consulté le 14 juillet 2023).

Voir également MENESES Yeison, « Fécondité politique des diasporas noires dans *Changó El gran putas*, de Manuel Zapata Olivella », dans *Sociocriticism XXXVI Diaspora/diasporisations noires*, 2022 (en ligne), <https://interfas.univ-tlse2.fr/sociocriticism/3260#quot> (consulté le 14 juillet 2023).

tout sur les hommes esclavagisés et leurs descendants, ils sont en effet au centre de l'histoire de lutte et de résistance des populations noires colonisées. Sur les cinq parties dont est divisée la saga, Zapata dédie les quatre premiers chapitres principalement aux héros de l'histoire afro-latino-américaines, Benkos Biohó, Toussaint Louverture, Jean Jacques Dessalines, François Mackandal, Boukman, José Prudencio Padilla, Alejaidinho, entre autres.

Certes, tout au long de l'épopée surgissent une série de personnages féminins secondaires, historiques ou fictionnels, comme Marie-Jeanne, Hipólita, Dorothy Wright, Harrieta Vinton Davis, Harriet Tubman, mais c'est seulement dans la cinquième et dernière partie intitulée *Los ancestros combatientes*, consacré à la ségrégation aux États-Unis, qu'apparaît une protagoniste femme afro-américaine Agne Brown. Cette dernière porte sur sa poitrine les serpents de Elegba, tout comme les autres protagonistes de la saga. Elle a aussi été élue pour se mouvoir entre morts et vivants et semble être au centre du récit puisque plusieurs épisodes sont narrés à partir de sa perspective. Cependant, le lecteur et la lectrice averti.e.s se rendent très vite compte que le personnage de Agne Brown rempli surtout un rôle structurel, qui véhicule peu sa propre lutte en tant que femme noire éduquée dans les États-Unis ségrégationnistes. Elle narre surtout les actions de toute une série de leaders, penseurs et activistes emblématiques des mouvements afro-américains : Malcolm X, Martin Luther King, Nat Turner, Marcus Garvey. Harriet Tubman et en moindre mesure Sojourner Truth sont les seules femmes abolitionnistes connues qui apparaissent brièvement dans cette dernière partie. En tant que lectrice et chercheuse, je rejoins Fernández Ochoa dans l'intéressante analyse qu'elle fait de la place minorisée de la femme noire « cimarrona » dans *Changó el gran putas* : tout comme Agne Brown, les personnages féminins, même ceux qui ont participé aux mouvements de résistances armées, sont peut-être présents, mais amoindris, vidés de leur *empowerment* en tant que femmes révolutionnaires et résistantes.

Dans *Changó*, les femmes sont souvent soit dans une position de narratrice des exploits des héros afro-descendants au détriment de leurs propres histoires, pourtant souvent extraordinaires et uniques dans leur genre. Comme c'est le cas de Marie-Jeanne, qui eut un rôle relevant pendant la Révolution de Haïti, et qui malgré son statut de femme esclavagisée devint soldate. Cependant quand Zapata donne la parole à Marie-Jeanne, son protagonisme révolutionnaire paraît s'effacer pour se concentrer davantage sur les intrigues et exploits de ses homologues masculins, de son mari. Ainsi, dans *Changó*, depuis sa mort, la grande guerrière haïtienne Marie-Jeanne Lamartinière, se voit reléguée à parler de Louverture, Dessalines et

Vincent Ogé. À l'image de la révolutionnaire haïtienne, l'activisme libertaire, l'inépuisable combativité et le profond pouvoir de résistance de l'abolitionniste afro-américaine Harriet Tubman qui a libéré des centaines d'esclaves, dont la grand-mère de Agne Brown dans *Changó*, sont des éléments qui à notre sens ne sont pas suffisamment mis en avant et exploités. Ce puissant personnage de l'histoire afro-diasporique, et notamment de la pensée féministe afro-américaine, semble estompé. Il est réduit à un rôle plutôt salvateur, maternel et testimonial aux dépens de son active participation au front de bataille, de son sens aigu de la stratégie. Peu sont approfondies ses multiples et dangereuses missions menées tout au long des rivières et des marécages de la Caroline du Sud, sa participation à l'*Underground Railroad*, sans parler de son importante action durant la guerre de Sécession⁴⁷³.

La maternité, la mère nourricière et sacrifiée sont des éléments incarnés par Yemayá, déesse de l'eau, des rivières et océans, et par ses différentes transmutations, d'abord en Sosa Illamba et en plusieurs personnages féminins qui peuplent *Changó*. Il s'agit d'une mère plurielle, la mère du *Muntú* américain :

« Dos ekobias calabares ayudan a Sosa Illamba que no puede andar por el peso del engendro. A través de su piel transparente podemos ver la semilla del Muntú con la cabeza espumosa, bailadoras las aletas de los pies. Entonces, reflejados en sus ojos, contemplamos nuestras edades futuras-jóvenes, envejecidas, niños-siempre, todos alimentándonos de la misma sangre. »⁴⁷⁴

Zapata évoque des personnages comme Potenciana Biohó, la mère de José Prudencio Padilla ou Hipólita essentiellement dans leur rôle biologique de donneuse de vie. Leur individualité, leur subjectivité et leurs sentiments restent subjugués par la figure tutélaire de Yemayá. Comme l'observe Fernández : « la femme noire est liée à son utérus qui semble être son unique destinée, elle donne la vie et/ou allaite pour que les héros puissent se développer ou pour que le *Muntú* puisse s'alimenter et vivre »⁴⁷⁵. C'est par exemple le cas de Potenciana Biohó dont le violent accouchement dure sept jours et convoque de nombreuses personnalités et divinités, toutes réunies pour la venue au monde du héros *palenquero* Benkos Biohó dont la mère ne parvient pas à survivre :

« El hijo de Potenciana Biohó nació de pie buscando donde pararse. Ngafúa lo había anunciado y las comadronas buscan el signo de Elegba. Sí, allí sobre sus hombros las

473 DAVIS Angela, *Femmes, sexe et race*, *Op.cit.* p. 25.

474 ZAPATA OLIVELLA Manuel, *Changó el gran putas*, Cali, Universidad del Valle, 2020, p. 146.

475 FERNÁNDEZ OCHOA Adelaida, *Presencia de la mujer negra en la novela colombiana*, thèse de master, Université de Pereira, 2011, 146 p.

serpientes se mordían las colas. Las siete abuelas las miran y las palpan. Después, entrego el pequeño a Potenciana ya moribunda. — Mira a tu hijo y regresa al reino de los mayores. »⁴⁷⁶

Hipólita, la « mère noire » de Simón Bolívar se voit forcée de sacrifier la vie de sa fille prématurée, pour alimenter le futur héros américain des indépendances. Tout comme dans l'histoire officielle, une fois cette mission remplie, Hipólita disparaît du récit.

« La mujer negra en *Changó el gran putas* destaca en su función maternal y como objeto sexual, nada, ni siquiera las grandes realizaciones, le garantiza un estatus dentro del conglomerado social, o, por lo menos, el reconocimiento de su protagonismo, entre otras cosas porque sus acciones se vinculan con los proyectos que lideran los héroes de la historia, todos hombres. Los actos heroicos, de haberlos, como es el caso de Harriet Tubman, carecen de un reconocimiento equiparable al impacto que obraron. Sin embargo, hay una función de relevancia que representa Agne Brown: la de ser memoria, la de recoger las figuras heroicas masculinas, seguirles el rastro y descifrarlas durante la vida y después de la muerte. »⁴⁷⁷

2.2.2.2 *Orika de los palenques de Germán Espinosa*

À part Zapata Olivella, peu sont les écrivains colombiens, et latino-américains en général, qui ont repris des personnages historiques, féminins, noirs, *marrons* et abolitionnistes. Nous l'avons vu dans le chapitre précédent, les femmes esclavagisées ont été des actrices à part entière dans les mouvements collectifs de résistance, mais leur important rôle en tant que bâtisseuses des États-nations a été occulté, voire effacé par l'histoire officielle des nations patriarcales latino-américaines. En 1991, Germán Espinosa, écrivain *cartagenero*, représentatif de littérature colombienne contemporaine, reprend un personnage féminin noir de l'histoire coloniale colombienne, plus précisément de l'histoire de San Basilio de Palenque. Il s'agit de Orika, la fille du grand « cimarrón » Benkos et de la reine stratège Wiwa, sujet.te.s historiques déjà évoqués dans le mouvement consacré à la résistance collective des femmes esclavagisées. Bien plus visible que Wiwa et d'autres femmes importantes de l'histoire marronne, Orika est un personnage de l'histoire qui reste cependant peu étudié et dont les *traces* historiques sont si faibles, diffuses, voire confuses, qu'elle se prête facilement à être utilisées par les imaginaires collectifs patriarcaux noir et blanc de la société caribéenne colombienne. Solvay Caceres Cabarca, femme engagée du Palenque, expliquait que la priorité de la légende de Orika, comme

476 ZAPATA OLIVELLA Manuel, *Changó el gran putas*, *Op.cit.* p. 159.

477 FERNÁNDEZ OCHOA Adelaida, *Presencia de la mujer negra en la novela colombiana*, *Op.cit.* p. 71.

unique référent historique féminin dans la mémoire *palenquera*, était une façon d'asseoir la domination masculine envers les femmes, construites comme de plausibles « traîtresses » dans la communauté marronne. Comme nous verrons plus bas, dans la perspective narrative masculine blanche-métisse colonialiste, Orika devient également une figure rhétorique de l'exclusion construite à partir des stéréotypes racistes et sexistes qui se sont forgés durant la période coloniale et qui sont toujours très présents dans les structures mentales des sociétés du XXe et du XXIe siècle.

C'est bien à partir de ce vide historique dont fait objet Orika, que Espinosa propose une version littéraire de l'histoire de cette anti-héroïne dans sa nouvelle *Orika de los Palenques*⁴⁷⁸. Entre fiction et données historiques confuses, la nouvelle narre la relation amoureuse entre Orika et le fils de son esclavagisateur, le capitaine Alonso de Campos, qui a aussi asservi sa mère Wiwa et son petit frère Sando. Après, la fuite de toute la famille et l'établissement de la communauté marronne de La Matuna, Orika dans un geste d'amour, finit par trahir son propre père Benkos mettant en danger son projet libertaire de marronnage. Le récit imaginé et la version officielle figés dans la mémoire collective colombienne et *palenquera*, reprise en partie par Espinosa, raconte qu'après une embuscade ratée de la part de l'armée espagnole qui cherchait à anéantir le *Palenque*, et dans laquelle participait, Francisco de Campos, Orika voyant son amant « blanc » blessé et prisonnier, opte pour le sauver au prix de sa vie. À la fin les deux amants meurent, rappelant à grands traits la populaire tragédie de Roméo et Juliette. Orika, explique l'auteur, est « une espèce de Giulietta Capuleto afro-caribéenne ». Germán Espinosa initie ainsi sa nouvelle : « Varios conocen la historia de Benkos Biohó. Pocos las de su hija, la princesa Orika, al menos en su verdad nuda ». Il explicite dès le début les sources, douteuses, d'artistes, chroniqueurs et spécialistes qu'il a réunis pour soi-disant restituer l'anecdote de Orika avec le plus d'exactitude possible :

« La anecdota la conozco desde muy chico : la narra a medias el doctor Arcos en sus *Historias y leyendas de Cartagena*, pero la hallé más completa y formal en el olvidado *Manual de amores coloniales* de Don Rafael Bárcenas, publicado en Sincelejo entre 1906 y 1909. Datos más precisos pintorescos me proporcionó el doctor Evelio Núñez Bárcenas, expulsado de la Academia de Historia de Cartagena, cuando departíamos con Adolfo Mejía, allá por 1956 en las mesillas del Café Metropol. Para ser del todo franco, hacia tiempos la había echado en olvido. Pero la evocación ha brotado de esa curiosidad de óleos en que Ana Mercedes Hoyos, apelando a la virtud de los grandes rasgos, exhuma para nosotros (plural por demás singular) prolijos recuerdos de niñez. Con raras

478 ESPINOZA Germán, « Orika de los Palenques », dans *Cuentos completos*, Fondo editorial Universidad EAFIT, Medellín, 2004, pp. 446-458.

excepciones, la pintora evita los rostros: prefiere mostrarnos las manos de la negra que se atarea con las frutas de cuyo comercio deriva la vida. Frutas del trópico, de pulposa sensualidad, de colores vehementes. Manos inexorables, del Palenque de San Basilio y manos en fin que pudieran reproducir las de la princesa Orika. »⁴⁷⁹

D'après notre analyse, au fil des pages, la représentation littéraire de Espinosa, elle-même profondément stéréotypée, aboutit sans surprise à une construction superficielle du « corps texte » de Orika. En effet, cette dernière est élaborée à travers le regard et le langage patriarcal colonial d'hommes savants, tels que le doctor Arcos, Don Rafael Bárcenas, Don Rafael Bárcenas, Adolfo Mejía et de Germán Espinosa lui-même. Au vu de leurs débats, ils semblent s'intéresser tout particulièrement au caractère sexuel de Orika, ainsi qu'à son rôle d'objet de désir aux mains du jeune colon de Campos. La supposée virginité de la princesse *palenquera* est au centre de la réflexion et de la curiosité de ces intellectuels : comment une femme noire esclave, synonyme de libido, construite ainsi dans leur structure mentale, aurait-elle pu parvenir à maintenir sa virginité intacte ? Dans ce sens nous rejoignant Arlette Gautier quand elle dit que « les délires érotiques enflammés des élites masculines blanches – comprenant autant les discours des magistrats que ceux des philosophes- concourent tous à une forte érotisation hétérocentrée des “marchandises” féminines et à l'impossibilité de penser la réalité et la légitimité de leur refus »⁴⁸⁰. Germán Espinosa, ainsi que de nombreux intellectuels d'Amérique latine, et de l'espace occidentalisé en général, ont manifestement hérité et perpétué cet imaginaire dans leur écriture.

En outre, en lisant *Orika de los Palenques*, on se rend très vite compte qu'elle est loin d'être le personnage principal du récit, elle est surtout un prétexte de l'écrivain pour parler du conflit entre le roi africain esclavagisé Benkos Biohó et de son ennemi Francisco de Campos, le père et l'amant de Orika. Un prétexte aussi pour évoquer les luttes de domination et de résistance que représentent ces deux personnages et auxquels l'auteur dédie de longs passages. Par exemple, alors que toute la famille, Wiwa, Benkos, Sando et Orika, a été séquestrée au même temps sur le territoire africain (Golfo de Guinea), la capture, la traversée de l'Atlantique et le marquage au fer sont décrits uniquement depuis la subjectivité de Benkos. On ne sait jamais comment les deux futures *palanqueront*, Orika et Wiwa, vivent et perçoivent ce processus de totale déshumanisation. Au contraire, l'auteur souligne à plusieurs reprises leur position de conformité et de soumission face à leur situation d'esclavagisées : « se dulcificaron

479 *Ibid.*, p. 443.

480 BLANCHARD Pascal, TARAUD Christelle, *Sexe, race et colonies*, *Op.cit.* p. 136.

con el buen trato, proverbial en Cartagena, que recibían en casa de los Campos », « habituada al buen trato de los blancos »⁴⁸¹. À travers le récit de Espinosa, le lecteur et la lectrice obtiennent également plus de détails sur la transformation et la contradiction même du personnage de Francisco de Campos qui en devenant un homme d'armes de la couronne espagnole désire profondément Orika (l'aime-t-il vraiment ?), une femme avant tout esclavagisée, mais surtout son « bien meuble et sexuel » :

« Traigo todo esto a colación sólo para explicar cómo Francisco de Campos, joven hijo del capitán, reparó por primer vez en la belleza corporal de Orika, *dite* Benilda, cuyos senos virginales y cuyo sexo apenas musgoso lo arrebataron hasta el delirio. El muchacho era aún muy tímido y no resulta muy arduo imaginar una que otra masturbación (...) Este género de amores entre un amo y su esclava no solía desenvolverse entre discretos suspiros, como en las novelas románticas, sino que tenía un destino inmediato: el lecho. Hay sin embargo, una objeción, que Núñez Bárcenas lamenta positivamente. En el examen que Benkos Bioho ordenó de su hija antes de someterla a la imponente ordalía del higantón, se la encontró virgen. »⁴⁸²

D'après notre lecture, Orika et Wiwa ainsi que leur aura érotisée, apparaissent surtout pour mettre du « piment » dans l'histoire épique de San Basilio de Palenques, Germán Espinosa a ici recourt à un des plus récurrents stéréotypes des femmes noires : la sexualité débridée. Même la représentation de Wiwa, la femme guerrière, grande stratège, épouse et main droite de Benkos, n'y échappe pas :

« El capitán, según versión de Núñez Bárcenas, acariciaba el trasero de la reina Wiwa, es decir la esclava Marta, cuando ésta le llevaba alguna refacción a la alcoba, en ausencia de su esposa. El maestro Adolfo Mejía me guiñó el ojo cuando nuestro amigo relató en el Café Metropol este pormenor, dándome a entender que eran imaginaciones suyas, inspiradas por su alma depravada. Para mi sorpresa, años después, durante mi residencia en África, topé en una librería de Nairobi el invaluable *Negroes Special Subjects*, de Norman Mislaid, en el cual se afirma que «para las mujeres de Golfo de Guinea, como para las italianas de hoy, una acaricia en el trasero era casi equivalente a una venia.»⁴⁸³

Dans ce récit Orika ne peut être que corps et extériorité, et non psychologie et intériorité, puisque l'auteur souligne que son inspiration est née de tableaux dans lesquels la peintre Ana Mercedes Hoyos « evita los rostros : prefiere mostrarnos las manos de la negra que se atarea con las frutas de cuyo comercio deriva la vida ». Comme Hoyos, et tant d'autres artistes, Espinosa préfère se concentrer sur le corps-objet d'Orika et peu dans la construction mentale et

481 *Ibid.*, p. 448, p. 451.

482 *Ibid.*, p. 449.

483 *Ibid.*, p. 448.

subjective de l'héroïne Orika, ni de sa mère Wiwa. Ces personnages féminins historiques, pourtant profondément intéressants et riches, mériteraient à notre avis d'être abordés dans le champ littéraire non uniquement en fonction de leur érotisation qui est en soi, nous l'avons vu, un trait identitaire construit par le prisme extérieur des colonisateurs qui dans les colonies américaines sont devenus des prédateurs sexuels (Vergès, Lugones, Segato). Le peu d'information que nous possédons dans les sources historiques sur les femmes *palenqueras* qui ont participé aux projets libertaires et de résistance, comme Orika et Wiwa, leur oubli et/ou omission dans l'histoire officielle, et par conséquent dans l'imaginaire collectif, est une des raisons majeures qui explique la possibilité de multiples réinterprétations fictionnelles et historiques. Dans *Orika de los Palenques* Germán Espinosa narre Orika depuis sa perspective narrative masculine et eurocentrée. Même si Orika aurait trahi le projet libertaire de San Basilio de Palenque en ayant une relation amoureuse avec le colonisateur blanc, son esprit subversif et sa résistance en tant que fille de Benkos, de Wiwa et en tant que membre du Palenque, s'effacent de façon radicale derrière l'approche sexualisante que fait Espinosa de cette personnalité historique dont l'ambiguïté mentale appelle à d'autres perspectives littéraires et historiques.

2.2.2.3 La représentation de la femme noire chez García Márquez depuis une analyse dépatriarcale et décoloniale

Des spécialistes de l'œuvre littéraire de García Márquez, comme Julio Olaciregui, Jacques Gilard, Manuel Zapata Olivella ou William Menneigey, entre autres, ont mis l'accent sur le paradoxe dans « le manque d'intérêt » du prix Nobel colombien envers les populations afro-colombiennes. Pourtant si présentes dans l'identité culturelle de la Caraïbe colombienne, dont il est originaire et où se déroule une grande partie de ses fictions. Comme l'explique Menneigey, l'approche de Márquez envers les populations noires est restée superficielle :

« García Márquez ha intentado convencer a sus lectores de la notable presencia africana en el continente americano que se manifiesta en la lengua, las ideas religiosas, la música y el baile, la vestimenta, etc. Sin embargo, no ha conseguido aprovechar dicha presencia para escribir novelas enteras dedicadas a este tema. Tampoco ha profundizado en subrayar la importancia del elemento africano en la cultura latinoamericana. Los negros en su obra casi siempre son personajes secundarios. Así mismo no ha prestado interés suficiente a la rebeldía y resistencia de los esclavos africanos que desembocaron en su emancipación en el siglo XIX. Su visita a Angola le conmovió, pero sus consecuencias no podían trascender el nivel de la subconsciencia. »⁴⁸⁴

484 OLACIREGUI Julio, « García Márquez dejó pendiente « el problema del Negro », dans *Revista El Heraldo*, 2017

Cette approche ambiguë pour la culture noire de Carthagène est également mise en évidence par Jacques Gilard dans son intéressant article *¿ Orishas en Cartagena ?* où il analyse l'amalgame (volontaire ou involontaire) que commet Gabriel García Márquez dans son roman *Del amor y otros demonios*⁴⁸⁵. Dans ce dernier, nous dit Gilard, Márquez ne fait que « plaquer » la culture afro-cubaine des Orishas sur le contexte esclavagiste de la Carthagène du XVI^e siècle. Contrairement à Cuba où débarquèrent nombreux africains yoruba, en Colombie c'est bien la culture importée par les femmes et les hommes bantou.e.s⁴⁸⁶ qui prédomine⁴⁸⁷. Gilard observe que Márquez s'est principalement appuyé sur les abondantes études de la culture afro-cubaine réalisées à Cuba au détriment des recherches, plus faibles, mais existantes, sur les populations afro-descendantes de la Caraïbe colombienne. La construction du personnage de Sierva María, petite marquise blanche avec une âme africaine, s'identifiant comme María Mandinga, sa relation étroite avec sa nourrice Dominga de Advento et l'univers noir qu'elle incarne, son goût pour la danse et la liberté, son esprit espiègle et les trois langues africaines que parle Sierva María, a certes fasciné les lecteurs du monde entier, peu connaisseurs cependant, remarque Gilard, de l'histoire des racines africaines en Colombie. Bien qu'une partie de la critique littéraire ait souvent mis l'accent sur l'importance de la récupération de l'histoire de la Traite transatlantique et de la transculturation dans *Del amor y otros demonios*, les analyses de Gilard et de Olaciregui, ont mis en question la cohérence des éléments historiques et culturels articulés par Márquez dans cette fiction. De plus, la création du personnage de Sierva María, selon eux,

<https://revistas.elheraldo.co/latitud/García-Márquez-dejo-pendiente-el-problema-del-negro-140954> (consulté le 11 juillet 2021). (Olaciregui cite William Mennegey).

485 GILARD Jacques, « Orishas en Cartagena ? A proposito Del amor y otros demonios », dans *Plumas y pinceles II El grupo de Barranquilla : Gabriel García Márquez, Maestro Marvel Moreno, un epígono* (RODRIGUEZ Fabio), Bergamo University Press, Bergamo, 2008, pp. 89-115.

486 Les groupes bantous se répartissent du Cameroun aux Comores et du Soudan à l'Afrique du Sud et se disséminent sur la moitié de la surface du continent africain. Bien qu'ils aient des structures socio-politiques différentes, leur grande caractéristique commune est avant tout linguistique. En effet, environ 500 langues bantouphones descendent d'une même langue mère. Malgré leur grande diversité et d'intenses processus de métissage, des études récentes ont démontré que les bantou.e.s partagent également un patrimoine culturel et génétique commun. Les populations Bantoues furent particulièrement meurtries par la Traite transatlantique et l'esclavagisation dans les Amériques. Leur important apport culturel aux sociétés latino-américaines a souvent été occulté par la culture afro-diasporique Yoruba originaire du Nigéria. À ce sujet voir : DOUGUELI Georges, « Bantous : la quête des origines », dans *Jeune Afrique*, 2016.

487 Entre les années 1970 et 1990, Nina S.de Friedmann fait d'importantes recherches sur les populations afro-colombiennes de la région du Pacifique et tout particulièrement de la Caraïbe mettant en évidence la prédominance de l'origine bantoue parmi celles-ci. Entre 1991 et 1998, elle fonda la revue *América Negra* à l'Université Javeriana. Par ailleurs, depuis 2002, la bibliothèque Luis Angel Arango dispose de 10.263 documents (manuscrits, publications, cartes, photos, entretiens, diapositives, vidéos, etc.) produits par l'anthropologue colombienne Nina S.de Friedmann.

est peu réaliste, stéréotypée et sa relation avec les personnages noirs, qui restent en toile de fond, demeure artificielle.

« Lo que la novela rescata no deja de ser simplista. Puede resultar extraño el que un vocero de la latinoamericanidad haya tenido tan poca curiosidad, y tan tardía y fugaz, por unos procesos de los que tiene sin embargo conciencia de haber nacido, puesto que sabe, al menos empíricamente, hasta qué punto han modelado la sociedad costeña en la que él mismo se formó. »⁴⁸⁸

En reprenant l'idée de Angel Rama cité auparavant, Gabriel Garcia Márquez a sans aucun doute était simultanément le « produits » et le « producteurs » de la formation sociale et historique propre à la Colombie du XXe siècle. En ce sens il a été porteur, malgré lui, des catégories conceptuelles dont il a hérité pour dire le monde. Des catégories qui décrivent moins le monde, qu'elles ne traduisent en réalité un ou des rapports que l'écrivain colombien avait avec celui-ci⁴⁸⁹. Dans la littérature *garciamarquena* émerge « le rapport particulier des consciences et des pratiques discursives latino-américaines vis-à-vis de la présence-histoire des afro-colombien.ne.s » entant qu'individu.e.s différe.e.s⁴⁹⁰. Le concept de « différe.e » élaboré par Édouard Glissant et enrichi par Victorien Lavou, nous ouvrent d'autres perspectives à ce sujet. D'après Glissant, le « différe », résultant d'un rapport signifiant avec le réel, présuppose, en ce sens « un processus de dénégation, d'occultation et de raturage et finalement de dévoilement »⁴⁹¹. Le/la différe.e dans le cas des femmes et hommes d'Amérique latine « s'est articulé par la méconnaissance ou le refus de reconnaître les esclaves noirs-africains comme les bâtisseurs véritables, en tous les cas originels des Amériques »⁴⁹². Il est donc à se demander si dans son approche littéraire aux populations afro-colombiennes, c'est-à-dire au concept de l'autre, Garcia Márquez a produit une réelle connaissance ou a plutôt engendré, malgré sa bonne volonté, une certaine méconnaissance de ces dernières ?

En prenant de la distance et en mettant de côté l'incontestable génie littéraire de Márquez, le langage littéraire *garciamarqueno* abordé depuis une analyse de genre et décoloniale, révèle de nombreux stéréotypes sexistes et racistes, notamment quand il est question des représentations de femmes noires. Ici nous proposerons quelques idées nécessitant

488 *Ibid.*, p. 94.

489 LAVOU Victorien, « Le Noir ou le différe des consciences et pratiques discursives latino-américaines : ébauche d'une recherche à venir », dans *Du « migrant nu » au citoyen différe*, pp. 177-187.

490 *Ibid.*, p. 180.

491 *Ibid.*, p. 179.

492 *Ibid.*, p. 178.

dans le futur une analyse plus rigoureuse. Sans vraiment remettre en question l’imaginaire collectif misogyne et raciste, Gabriel García Márquez « se laisse souvent séduire par le mythe de l’activité sexuelle effrénée existant sur les populations noires », observe Julio Olaciregui dans l’article *García Márquez dejó pendiente el problema del Negro*⁴⁹³. Que ce soit dans ses romans ou ses nouvelles, les personnages en papiers féminins et/ou racisés, couramment au second plan⁴⁹⁴, sont représentés à plusieurs reprises comme des objets sexuels, animalisés, et liés à la magie. Les lieux de prostitutions et de sexualité transgressive sont en général associés aux personnages noirs comme on l’observe dans *Otoño de un Patriarca*, une possible Carthagène mythique, où il est plusieurs fois question du « burdel de Negros ». Dans son très reconnu roman, *Cent ans de solitude*, le personnage de Nigromanta, dont le prénom enferme à lui seul sorcellerie et mort, est « la bisnieta del más antiguo de los negros antillanos » qui habitaient Macondo. Nigromanta est aussi la propriétaire du bordel de Macondo. Márquez la décrit comme « una negra grande, de huesos sólidos, caderas de yegua y tetas de melones vivos », plus loin lors de l’acte sexuel consommé avec Aureliano, il reprend le même langage stéréotypé oscillant entre animalisation, érotisation et magie :

“Nigromanta lo llevó a su cuarto alumbrado con veladoras de superchería, a su cama de tijeras con el lienzo percutido de malos amores, y a su cuerpo de perra brava, empedernida, desalmada (...) Lo esperaba para enseñarlo a hacer primero como las lombrices, luego como los caracoles y por último como los cangrejos.»⁴⁹⁵

Dans ses nouvelles et romans, l’animalisation et sexualisation reviennent constamment quand il s’agit de personnages féminins noirs. La grand-mère « desalmada » contraint Candida Eréndira à se prostituer de village en village, le premier homme « el tendero del pueblo » qui achète sa virginité et la viole dit « tiene teticas de perra ». Cette description est reprise par le narrateur omniscient de *Cent ans de solitude* où Eréndira est décrite comme « una mulata adolescente con sus teticas de perra »⁴⁹⁶. Dans la nouvelle *Buen viaje señor presidente*, Lázara

493 OLACIREGUI Julio, « García Márquez dejó pendiente « el problema del Negro », dans *Revista El Heraldo*, 2017

<https://revistas.elheraldo.co/latitud/García-Márquez-dejo-pendiente-el-problema-del-negro-140954> (consulté le 11 juillet 2021)

494 Le personnage principal féminin de *María dos Prazeres* qui apparaît dans *12 contes vagabonds* est peut-être le seul texte de García Márquez où une femme noire est au centre du récit. María dos Prazeres est une ancienne prostituée de 76 ans, originaire de Manaus où elle a été vendue par sa mère à 14 ans. Elle vit à Barcelone et attend la mort, car elle a fait un rêve qui lui annonçait qu’elle allait bientôt mourir.

GARCÍA MÁRQUEZ Gabriel, « María dos Prazeres » dans *Cuentos 1947-1992*, Bogotá, Editorial Norma, 2006, pp. 532-551.

495 GARCÍA MÁRQUEZ Gabriel, *Cien años de soledad*, Editorial Norma, Bogotá, 2002, p. 450.

496 GARCÍA MÁRQUEZ Gabriel, « La increíble y triste historia de la cándida Eréndira y de su abuela desalmada », dans *Cuentos 1947-1992*, *Op.cit.* p. 363.

femme mulâtresse portoricaine et épouse du Président, a des « ojos de perra brava »⁴⁹⁷. Le stéréotype de l'odeur forte existant sur les individu.e.s noir.e.s apparaît dans *El amor en los tiempos del Coléra*, quand Fermina Daza, la femme du docteur Juvenal Urbina finit par découvrir que son mari a une maîtresse de descendance africaine et lui reproche : « Y lo peor de todo, carajo, con una negra . El corrigió: mulata (...) –Es la misma vaina –dijo ella, y solo ahora lo entiendo: era un olor de negra »⁴⁹⁸. Laura Farina, possédant une beauté sans égal, tel un objet, est offerte par son père Nelson Farina au Sénateur Orésino Sánchez, elle aussi est animalisée : « sus cabellos eran de crines de potranca » et « el cuerpo exhaló una fragancia oscura de animal de monte »⁴⁹⁹. Enfin, le personnage polémique de Delgadina, une enfant effacée, passive de quatorze ans, noire et pauvre qui doit se prostituer pour nourrir sa famille dans la Carthagène du début du XXI^e siècle. Le lecteur ne saura jamais, le vrai prénom de « la niña » (Delgadina étant le prénom qu'a choisi Don Sabio), on ne connaîtra pas non plus sa précaire situation sociale ni sa subjectivité personnelle encore moins son ressenti face à la nécessité de vendre son corps à un vieil homme pour survivre. Elle est construite à travers le regard du personnage principal de Don Sabio, devenant le corps-objet de désir du protagoniste et narrateur du roman. Un homme qui pour se quatre-vingt-dix ans veut s'offrir « una noche de amor loco con una adolescente virgen »⁵⁰⁰. Cette adolescente est Delgadine :

« Entré en el cuarto con el corazón desquiciado, y vi a la niña dormida, desnuda y desamparada en la enorme cama de alquiler, como la parió su madre (...) me senté a contemplarla desde el borde de la cama con un hechizo de los cinco sentidos. Era morena y tibia. La habían sometido a un regimen de higiene que no descuidó ni el vello incipiente del pubis. La habían rizado el cabello y tenía las uñas de las manos y los pies un esmalte natural, pero su piel de color de la melaza se veía áspera y maltratada. Los

497 GARCÍA MÁRQUEZ Gabriel, « Buen viaje señor presidente », dans *Cuentos 1947-1992*, *Op.cit.* p. 445.

GARCÍA MÁRQUEZ Gabriel, *El amor en los tiempos del Coléra*, Verticales de bolsillo, Bogotá, 2010, pp 284-285.

498 Dans l'œuvre *Garcíamarqueana*, les personnages masculins noirs sont aussi représentés à partir de stéréotypes sexuels et/ou racistes. Dans *El rastro de sangre en la nieve*, quand Nena Laconte rencontre Billy Sánchez elle le provoque en lui disant : « los he visto más grandes y más firmes... (...) conmigo te tienes que comportar mejor que un negro ». À la fin de la nouvelle, quand celle-ci à cause de la blessure mortelle sur son doigt se retrouve à l'hôpital entre les mains d'un jeune médecin noir, elle rassure son mari en lui disant : « No te asustes lo único que me puede suceder es que este canibal me corte la mano para comérsela ». Dans *El Coronel no tiene quien le escriba*, l'avocat du Coronel est décrit également à partir de traits effrayants : « era un negro monumental sin nada más que los dos colmillos en la mandíbula superior ». Le personnage de Blacamán est quant à lui un sorcier noir qui vend herbes et talismans. Dans les nouvelles *Nabo el negro que hizo esperar a los ángeles* et *En este pueblo no hay ladrones*, même si García Márquez fait une dénonciation de l'invisibilisation et de la discrimination envers les individus noirs, ces deux personnages ont tous deux une fin tragique. De plus, l'homme noir qui est accusé à tort d'avoir volé les boules de billard, n'a pas de prénom ni de voix.

499 GARCÍA MÁRQUEZ Gabriel, « Muerte constante más allá del amor », dans *Cuentos 1947-1992*, *Op.cit.* pp. 330-331.

500 GARCÍA MÁRQUEZ Gabriel, *Memoria de mis putas tristes*, Norma, Bogotá, 2004, p. 5.

senos recién nacidos parecían todavía de un niño varón pero se veían urgidos por una energía secreta a punto de reventar. »⁵⁰¹

Le jour de ses quatre-vingt-dix ans, avant la rencontre avec Delgadina, Don Sabio se remémore avec nostalgie la longue liste des femmes avec qui il eut des rapports sexuels. Sous la plume de Gabriel García Márquez, Don Sabio apparaît comme un homme qui semble avoir entretenu une relation pathologique envers le féminin. Un collectionneur de femmes qui ne peut envisager d'avoir des rapports sans payer ses partenaires décrites comme des objets sexuels : «Nunca me he acostado con ninguna mujer sin pagarle (...) Por mis veinte años empecé a llevar un registro, con el nombre, la edad, el lugar y un breve recordatorio de las circunstancias y el estilo. Hasta los cincuenta eran quinientas quatorce mujeres ... »⁵⁰². Parmi cette liste, la sodomisation d'une adolescente d'origine native, Damiana, qui était en outre la femme domestique de Don Sabio, attire notre attention :

« La única relación extraña fue la que mantuve durante años con la fiel Damiana. Era casi una niña, aindiada, fuerte y montaraz, de palabras breves y terminantes, que se movía descalza para no disturbarme mientras escribía. Recuerdo que yo estaba leyendo La lozana andaluza en la hamaca del corredor, y la vi por casualidad inclinada en el lavadero con una pollera tan corta que dejaba al descubierto sus corvas succulentas. Presa de una fiebre irresistible se la levanté por detrás, le bajé las mutandas hasta las rodillas y la investí en reversa. Ay, señor, dijo ella, con un quejido lúgubre, eso no se hizo para entrar sino para salir. Un temblor profundo estremeció el cuerpo, pero se mantuvo firme. Humillado por haberla humillado quise pagarle el doble de lo que costaban las más caras de entonces, pero no aceptó ni un ochavo, y tuve que aumentarle el sueldo con el cálculo de una monta al mes, siempre mientras lavaba ropa y siempre en sentido contrario. »⁵⁰³

L'abus de pouvoir, le viol, la prostitution des personnages féminins de bas âge est également un patron qui se répète dans la littérature *garciamarqueana*, à tel point que dernièrement certains critiques littéraires ou journalistiques ont osé mettre l'accent sur le caractère obsessionnel, voire pédophile et misogyne⁵⁰⁴ qui se réitère dans nombreux livres de

501 *Ibid.*, pp. 28-29.

502 *Ibid.*, p. 8. Dans *Amour aux temps du choléra* Florentino Ariza, personnage qui partage de nombreuses similitudes avec Don Sabio, couche avec 622 femmes.

503 *Ibid.*

504 En 1998, Rojo expliquait déjà que la persistance de la figure de l'adolescente prostituée peut être considérée comme une « obsession » dans l'écriture de García Márquez. « El lector atento de García Márquez sabe muy bien que Érendira es para éste lo que suele llamarse una obsesión ». ROJO Benítez, « La ramera carnavalesca » dans *la Isla que se repite*, Editorial Casiopea, Barcelona, 1998, 343 p.

-Le prix nobel sud-africain écrit à ce sujet en employant le mot *pédophilie*: "The goal of Memories is a brave one: to speak on behalf of pedophilia, or at least show that pedophilia needs not to be a dead end for either lover and beloved". COETZEE Maxwell John, "Sleeping Beauty: Memory of my Melancholy Whores", *The New York Review of Books*, vol 53, 2006, p. 5.

-De façon plus radical Luisselli conclut dans son intéressant mais polémique article : « El tema de pederestaría aparece no sólo en *Memorias de mis putas tristes*, sino que es un tropos absolutamente recurrente y obsesivo a lo

García Márquez et en particulier dans son dernier livre auto-biographique *Memorias de mis putas tristes*⁵⁰⁵. En effet, la relation transgressive et éthiquement questionnable, entre une enfant-adolescente, souvent racisée, et un homme âgé, incarnée par les personnages de Delgadina et de Don Sabio, est une constante dans plusieurs des livres de l'auteur colombien. Nous avons déjà cité la Candida Eréndira qui venant d'avoir 14 ans est vendue puis violée par « el tendero del pueblo, un viudo escuálido y prematuro que era muy conocido en el desierto porque pagaba a buen precio la virginidad ». Sierva María, spirituellement noire, âgée de 12 ans, devient également l'objet de désir du prêtre Delaura qui a 36 ans. Dans *Cent ans de solitude* et *L'amour aux temps de choléra*, des personnages enfants blanches comme América Vicuña et Remedios Moscote devenant l'objet de désir d'hommes beaucoup plus âgés, tel que Florentino Ariza et Aureliano Buendía, font également écho au personnage de Delgadina et Don Sabio. L'ensemble de ses personnages féminins est en général représenté du point de vue des personnages masculins ou d'un narrateur extradiégétique et omniscient, García Márquez, répondant souvent à une logique binaire entre culture et nature. Dans l'analyse de Barbara Barbisotti sur le personnage de Delgadina en parallèle à celui de Sierva María, pouvant s'appliquer aux autres personnages nommés ci-dessus, celle-ci explique : « La equivalencia entre naturaleza y vacío es evidente : la mujer es materia bruta, pura exterioridad que el hombre-demiurgo puede moldear. La interioridad, o sea el ámbito que Don Sabio siempre ha considerado propio, referido a Delgadina es algo ajeno “invasivo” y extraño »⁵⁰⁶.

Dans ses nouvelles et romans, Márquez tente une approche envers les racines africaines (et indiennes), on y observe des références à l'histoire coloniale, à la traite transatlantique et une certaine admiration envers l'énergie, la force et la beauté noire qui restent cependant imprégnée de lieux communs et d'idées reçues. Márquez les retranscrits en adoptant rarement une position critique envers le racisme et la discrimination, encore moins envers la misogynie.

largo y ancho de la prosa de García Márquez, tanto que puede incluso establecerse la siguiente afirmación : la discursividad pederasta e incestuosa va implícita en la firma de García Márquez ». LUISSELI Alessandra, « Los demonios en torno a la cama del rey : pederastaría e incesto en *Memorias de mis putas tristes* », *Especulo Revista de estudios literarios*, Universidad Complutense de Madrid, N° 32, 2006.

<https://webs.ucm.es/info/especulo/numero32/camarey.html> (28/2022).

Voir également : CORTI Erminio, « La recepción de *Memorias de mis putas tristes* : una panorámica y algunas observaciones », dans *Plumas y pinceles II El grupo de Barranquilla : Gabriel García Márquez, Maestro Marvel Moreno, un epígono* (RODRIGUEZ Fabio), Bergamo University Press, Bergamo, 2008, pp. 51-89.

⁵⁰⁵ *Mémoire de mes putains tristes* est la traduction en français.

⁵⁰⁶ BARBISOTTI Barbara, « Cuerpo e ideas del cuerpo en *Del amor y otros demonios* y *Memorias de mis putas tristes* de Gabriel García Márquez », dans *Plumas y pinceles II El grupo de Barranquilla : Gabriel García Márquez, Maestro Marvel Moreno, un epígono* (RODRIGUEZ Fabio), Bergamo University Press, Bergamo, 2008, *Op.cit.* pp. 3-27.

« García Márquez tiene más preocupación por el problema del estilo que el problema social, este no es su preocupación » constatait Manuel Zapata Olivella en 1986⁵⁰⁷. Comme une grande partie des colombiens, même en étant conscient du caractère pluri-ethnique de leur pays, et du protagonisme des populations noires et natives, l’auteur caribéen n’a pas cherché à approfondir dans ces autres racines présentes dans son identité⁵⁰⁸. L’esprit libertaire et abolitionniste, le marronnage, la résistance propres aux populations esclavagisées sont des éléments peu exploités dans sa création littéraire. Au regard de son dernier livre, il ne semble pas non plus avoir remis en question de manière consciente l’ordre social androcentrique et la violence patriarcale qu’aussi bien dans la réalité que dans sa fiction, assignent souvent les femmes, en particulier les jeunes femmes racisées, à des rôles d’objets sexuels passifs et sans voix. Derrière l’admiration aveugle des lecteurs et critiques envers le génie littéraire qu’était sans aucun doute García Márquez, ces représentations étaient peut-être acceptées, voire naturalisées au XXe siècle, elles deviennent aujourd’hui des sujets de recherche importants (mais peu développés jusqu’à présent), pour un public de lecteurs et lectrices et de spécialistes de plus en plus critiques au regard des problématiques qui s’inscrivent dans les études décoloniales, intersectionnelles et de genre. En rejoignant Luiselli Alessandra, qui refuse tout type de censure, mais une critique littéraire plus ouverte et plurielle :

« Ya no resulta válido hoy en día dejar fuera de la discusión crítico-literaria sobre García Márquez dos de los tópicos más reiterados de su narrativa: la pederestaría e incesto. El prolongado silencio académico en torno a estos temas no se justifica más (...) La discursividad pedófila (et j’ajouterais misogynie) de García Márquez, por más que sea su filiación literaria, no debe continuar siendo soslayada del análisis relativo a sus obras. »⁵⁰⁹

À travers une analyse multidisciplinaire du langage littéraire fictionnel et/ou historique employé par des auteurs iconiques de la littérature colombienne, tels que Jorge Isaacs, García Márquez, Germán Espinosa et Zapata Olivella, nous avons essayé de démontrer comment sous des formes, des approches, des styles et à niveaux divers et variés, les représentations littéraires

507 HOOD WATERS Edward, « Manuel Zapata Olivella y Gabriel Garcia Márquez », dans *Ciberayllu*, 2020. https://andes.missouri.edu/andes/cronicas/ewh_zapata.html (consulté le 3/09/2023).

508 Moreno cite García Márquez : « la casa de Aracataca estaba llena de guajiros —de indios guajiros, no de habitantes del departamento de La Guajira—. Eran gente distinta, que aportaba un pensamiento y una cultura a esa casa que era de españoles, y que los mayores no apreciaban ni creían. Pero yo vivía más a nivel de los indios, y ellos me contaban historias y me metían supersticiones, ideas que yo notaba que no tenía la abuela ». MORENO BANCO Juan, « Transculturación amerindia en la narrativa de García Márquez », dans *Revista Estudios de literatura colombiana*, Universidad del Valle, N°10, Cali, 2002, pp. 42-58.

509 LUISSELI Alessandra, « Los demonios en torno a la cama del rey : pederestaria e incesto en Memoria de mis putas tristes », dans *Espéculo Revista de estudios literarios*, Universidad Complutense de Madrid, N° 32, 2006.

de la femme noire ont contribué à la construction et fixation d'une figure rhétorique de l'exclusion. À travers le temps, celle-ci a été considérablement stéréotypée et n'a cessé de circuler à travers le langage non seulement dans les livres littéraires et historiques, mais également dans la mémoire collective des colombien. ne.s. Si dans la littérature engagée dans *Changó* de Manuel Zapata Olivella, l'érotisation de la femme noire est moins importante et cède la place au rôle de la mère nourricière, dont la mission vitale est de donner vie aux futurs héros de la diaspora noire, la littérature canonique de Jorge Isaacs, Germán Espinosa et García Márquez n'a que peu réussi à échapper aux préjugés racistes et misogynes circulant sur les femmes racisées. Ils les ont incorporés en tant qu'individus et figés dans leurs ouvrages sans vraiment les mettre en question. Ainsi, c'est depuis l'autreté, l'extériorité et/ou l'animalisation et la chosification, que les personnages de Salomé, de Orika, de Delgadina, entre autres, étudiés dans ce corpus se dessinent aux yeux des lectrices et des lecteurs. En ce sens, après un travail de recherche sur la présence de la femme noire dans la littérature colombienne, un sujet encore peu travaillé de nos jours, Adelaida Fernández Ochoa conclut :

« En la novela colombiana la mujer negra no se narra, es narrada, es otredad y ausencia de sí, también alter ego que llora las lágrimas que la otra, blanca y también otredad, no puede llorar; esa mujer sirve y es objeto sexual. Tal es el panorama que ofrecen varias novelas, entre fundacionales, posteriores y recientes: *María, Manuela, El alférez real, La marquesa de Yolombó, Risaralda, Del amor y otros demonios, Las estrellas son negras, Changó el gran putas, La ceiba de la memoria, Rencor*. Y entre estas, ninguna fue escrita por una mujer. »⁵¹⁰

2.2.3 De la figure discursive à la figure performatif de la femme noire dans la société colombienne

Les représentations discursives des « corps -textes » des femmes noires dans le langage littéraire se reflètent incontestablement dans les constructions identitaires dominantes des « corps-organiques » des femmes afro-colombiennes. Il y a dans ce sens un continuuel mouvement de rétro-alimentation entre la figure rhétorique de l'exclusion des personnages féminins noirs que nous avons analysés ci-dessus et le corps performatif organique des femmes que j'ai eu la chance de connaître et dont j'ai recueilli les précieux témoignages, Yolanda, Rosa,

510 FERNÁNDEZ OCHOA Adelaida, « La ausencia afro en la lista de Arcadia sobre un personaje negro y mujer », dans *Semana*, 2019 <https://www.semana.com/impresaportada/articulo/la-ausencia-afro-en-la-lista-arcadia-sobre-un-personaje-negro-y-mujer/79467/> (consulté le 23 juillet 2021).

Tara et Stefanya. Une correspondance entre les représentations stéréotypées littéraires et les représentations sociales hégémoniques dont elles font l'objet et qu'elles dénoncent est évidente. L'acte de langage littéraire fictionnel devient aussi un acte performatif dans lequel les femmes noires et racisées d'aujourd'hui construisent leurs identités toujours en fonction de ces discours, soit en les acceptant, soit en les refusant. « L'efficacité du discours performatif qui prétend faire advenir ce qu'il énonce dans l'acte même de l'énoncer », note Bourdieu, est proportionnelle à l'autorité de celui qui l'énonce. Mais l'effet de connaissance qu'exerce le fait d'objectivation dans le discours ne dépend pas seulement de la reconnaissance accordée à celui qui le tient ; il dépend aussi du degré auquel le discours qui annonce au groupe son identité est fondé dans l'objectivité du groupe auquel il s'adresse, c'est-à-dire dans la reconnaissance et la croyance qui lui accordent les membres de ce groupe. »⁵¹¹ Ce sous-chapitre a été élaboré à partir d'une approche propre à la sociologie de la littérature. À partir de plusieurs témoignages, j'établis une correspondance entre des sujets amplement développés au cœur de la littérature colombienne et des réalités sociales concrètes comme les logiques sexualisantes et racialisantes de l'éducation sentimentale, le diktat de « mejorar la raza » ou encore le fort ancrage de la culture du viol au cœur de la société colombienne contemporaine.

2.2.3.1 *María* et l'éducation sentimentale de la société colombienne du XIXe, XXe et XXIe siècles

Deux siècles et demi après, la publication de *María*, l'éducation sentimentale et les patrons sociaux pigmentocratiques mis en valeur par Jorge Isaacs au XIXe siècle, et parfois repris par ces prédécesseurs comme Márquez et Espinosa, semblent être similaires dans la société colombienne du XXIe siècle. En reprenant l'analyse de Florian Buitrago, citée plus haut, *María* n'a pas seulement sculpté l'éducation sentimentale et contribué à maintenir un certain ordre racial et sexuel de la société de l'époque de Jorge Isaacs, sa nomination en tant que livre fondateur de la nation colombienne et sa prédominance dans l'espace académique et littéraire, a permis que les générations suivantes continuent de s'identifier aux personnages du livre, et notamment à l'histoire romantique de María et Efraín. Pour ce dernier, nous avons vu, il est inconcevable d'enfreindre les normes imposées par la société de caste. En ce sens, le témoignage de Santiago, un jeune homme métis de la classe moyenne de Medellín démontre

511 BOURDIEU Pierre, *Langage et pouvoir symbolique*, *Op.cit.* p. 286.

comment la structure mentale d'Efraín est encore d'actualité chez nombreux hommes colombiens :

« Nosotros los hombres de Medellín y de Colombia en general, somos muy racistas hacia las mujeres negras. Yo me acuerdo que en la universidad las mujeres negras eran muy excluidas, porque no gustaban sea porque el cabello sea porque tenían cierto olor. Personalmente nunca sentí que tuvieran un mal olor. »

Comme nous l'avons vu dans plusieurs personnages comme Laura Farina, Fermina Daza de García Márquez, l'odeur des femmes noires est une thématique qui revient souvent dans la littérature colombienne et qui jette ses racines dans les processus de déshumanisation et animalisation subis par les personnes esclavagisées durant de la période coloniale faisant encore écho dans l'ordre de colonialité du pouvoir actuel. Depuis leurs expériences de vie, la grande majorité des femmes que j'ai interviewées durant le travail de terrain à Medellín, ont remarqué qu'une partie importante des hommes non-noirs ont en effet souvent du mal à concevoir une relation sérieuse avec une femme noire. Cela est dû, d'une part, parce que dans l'imaginaire collectif masculin, et féminin, la femme noire continue d'être une femme de seconde catégorie et/ou une femme chosifiée en objet sexuel. De l'autre, à cause de la pression sociale, notamment familiale, que peut engendrer une relation amoureuse entre deux individus de couleurs de peau différente, voire opposée, qui défie l'ordre racial établi. Yolanda m'expliquait comment dans le domaine affectif cette violence symbolique se manifestait particulièrement envers elle et les femmes de son entourage :

« En Colombia y sobre todo en Antioquia, existe todavía ese ideal de no mezclarse con mujeres negras excepto si es para pasar el rato. Está profundamente arraigado en la mentalidad de gente de aquí que las mujeres negras no están para una relación seria, mucho menos para conformar una familia. Y así tengo una infinidad de historias de amigas que han tenido relaciones con hombres de tez más clara y si muy bacano⁵¹², la relación va muy chévere⁵¹³, pero no la pueden transcender por la presión social. Mi hermana por ejemplo no es aceptada por la mamá de su novio simplemente porque es una mujer negra, parece que ella le dice a él: “ay a esa niña lo vaya a embarazar” porque él es tan cínico que le cuenta esas bobadas a mi hermana, y mi hermana le dice “es que no te preocupes que no nos vamos a mezclar, no te preocupes”. Mi hermana dice «cuando yo vea la cosa muy mala me pongo a un costado» (risa). Por mi parte, mi única pareja ha sido un hombre blanco mestizo, esa experiencia fue muy bonita, pero...los otros siempre están metiéndote cosas en la cabeza. Por ejemplo, a él su expareja le decía, “es que obviamente debes estar en esa relación porque “los hombres que no se acuestan

512 Expression colloquiale pour dire qu'une chose ou une personne est agréable, super, géniale.

513 En Colombie, tout comme *bacano*, le vocable *chévere* est très utilisé dans le langage familier. *Chévere* signifie « excellent », « splendide », « magnifique », « cool », etc.

con una negra no van al cielo”, se burlaba así. Un día él me contó eso, y yo le decía “es verdad, no lo puedo creer”.»

2.2.3.2 L’acte de langage de « Mejorar la raza »

Encore aujourd’hui, « mejorar la raza » et son corolaire « empeorar la raza », sous l’égide du blanchiment promu par le discours de la Nation métisse et la littérature dominante, sont des diktats qui restent profondément ancrés chez la pluralité d’hommes et des femmes de la société colombienne du XXI^e siècle. L’héritage culturel de la société des castes de l’époque coloniale continue de subsister avec force. Comme Salomé qui rêve d’être blanche pour plaire à Efraín et qui méprise Tiburio parce que fils d’une femme noire esclavagisée, beaucoup de personnes racisées voient l’union conjugale avec une personne noire comme une régression sociale alors qu’être en couple avec un individu à la peau plus claire est synonyme d’ascension sociale et raciale. C’est par exemple l’expérience qu’a vécue Tara, femme afro-colombienne née à Medellín, qui a grandi dans une famille métisse. Lors de son mariage avec son fiancé, un homme blanc aux yeux verts, son grand-père la félicite d’avoir de la sorte amélioré le devenir de sa famille :

« El día de mi matrimonio, durante la fiesta, fue súper charro⁵¹⁴ porque cuando pasamos a saludar mesa por mesa, llego entonces a la mesa de mi abuelo y él va diciendo: “Tara se casó, ve se caso y el esposo es blanco y mono de ojos verdes, mejoró la familia, mejoró la familia!”. Esta escena me pareció increíble, me pareció increíble que él estuviera diciéndome esto y más porque el tiene la piel oscura, él tenía el mismo tono de piel mío. Yo lo miraba y todos se reían y yo le decía “¿pero abuelo usted por qué está diciendo eso?” y él “si, si mejoró la familia, la felicito, los felicito”. Me dio risa, pero también estaba realmente sorprendida de ver como esas expresiones de hace siglos, que se hacían cuando un español llegaba acá y se casaba con una persona de la zona y de la región seguían vigentes en pleno siglo XXI. Para mí, fue muy impactante constatar cómo está de arraigado en la cultura la idea que supuestamente que las personas blancas, o de piel supuestamente blanca, mejoran la especie (risa) fue muy impresionante.»

Rosa, une jeune femme s’auto-définissant comme métisse, issue d’une union entre un homme blanc et une femme noire, m’expliquait comment sa mère avait été méprisée par sa famille paternelle. Même elle qui était née « blanche » sentait un traitement différent de la part de ses grands-parents.

514 Façon colloquiale de Antioquia pour dire « drôle » ou « marrant ».

« Mi abuelito era muy fastidioso. Era un hombre, que se sentaba en una mecedora, ya jubilado, todo el día, y le tenían que llevarle la comida, yo creo que ese hombre nunca entró a la cocina. Yo con él no tenía muy buena relación, sentía una distancia emocional súper grande, porque él no fue una buena persona con mi mamá y mi abuelita materna, solo porque eran negras. Entonces yo me daba cuenta de esas cosas pequeña y para mí era muy difícil. De hecho, de cierta manera yo sentí cuando era pequeña que a mi abuelita paterna le daba cierto alivio que yo haya salido “por el lado más claro”, ella lo hacía porque estaba condicionada, era su realidad. Siento que hubiera sido muy diferente si hubiera sido más... con un color de piel más oscuro. Por ejemplo, cuando ya era adolescente un día sí hizo un comentario muy desagradable, pero lo hacía así con la mayor inocencia. Yo tenía como 16 años y tuve mi primer novio y siempre me preguntaba: “¿y su novio es morenito o es clarito?”. Y yo me reía, le decía que eso no importaba. Muy tremenda.»

Ce qui est révélateur dans l'ensemble de ces témoignages mis en parallèle avec le langage littéraire, est le fossé qui existe entre la prévalence de l'idéologie raciste du blanchiment mettant en exergue une certaine préservation névrosée de la « pureté de sang » et la réalité sociale colombienne. Depuis le XVI^e siècle, cette société composite a été le produit de profonds processus de miscégenation dans laquelle les relations sexuelles et affectives entre des femmes et hommes de couleurs différentes ont toujours existé, devenant le socle du métissage actuel de la population colombienne⁵¹⁵. Le cas de Antioquia est un exemple révélateur, nous y reviendrons dans la deuxième partie de cette thèse.

2.2.3.3 La littérature et la société : des espaces misogynes

Que ce soit dans l'espace littéraire ou dans l'espace réel, la sexualisation des personnes noires, et surtout des femmes noires, est devenue un topo presque naturalisé dans l'imaginaire collectif. Elles « sont toujours vues comme faciles, lascives, lubriques, perverses et forcément insatiables »⁵¹⁶. Cet archétype est si profondément ancré dans le sens commun des colombien.ne.s, afro-colombien.ne.s y compris, que les écrivains contemporains, fruits de leur époque, sont rarement parvenus à faire une représentation des femmes noires en dehors de ce stéréotype. Ainsi, la représentation érotisée des femmes marronnes Orika et Wiwa faites par Germán Espinosa dans sa nouvelle *Orika de los palenques* trouve son sens. Le contraire aurait été révolutionnaire et peut-être moins attrayant pour le public hégémonique des lectrices et lecteurs, qui, d'une certaine manière, ont été habitué.e.s à lire et à voir la femme racisée

515 Ce point sera approfondi dans la deuxième partie de ce travail de recherche consacrée à une étude sociologique de la conformation de la société *antioqueña* et de son évolution au XXI^e siècle. Voir sous-chapitres *L'histoire-présence africaine à Antioquia* et *Un blanchiment névrosé*.

516 BLANCHARD Pascal, TARAUD Christelle, *Sexe, race et colonies*, *Op.cit.* p. 20.

construite ainsi. Dans cet ordre d'idées, Pierre Bourdieu explique que les discours savants peuvent tenir leur efficacité de « la correspondance cachée entre la structure de l'espace social dans lequel ils sont produits, champ politique, champ religieux, champ artistique ou champ philosophique, et la structure du champ des classes sociales dans laquelle les récepteurs sont situés et par rapport à laquelle ils interprètent le message »⁵¹⁷.

L'hypersexualisation et l'animalisation des personnages féminins, représentés souvent dans un langage injurieux dans les nouvelles et romans de García Márquez, tels que *Nigromanta*, *Candida Eréndira* ou *Delgadina*, font écho et prennent forme dans les corps organiques des femmes afro-colombiennes d'aujourd'hui. Dans un cercle vicieux, la violence symbolique réitérée sur des siècles, dans le langage et notamment dans le langage littéraire, paraît se traduire par des violences symboliques sociales et/ou physiques concrètes qui rythment les vies des femmes noires colombiennes contemporaines comme l'a souligné Yolanda :

«Yo creo que de las violencias simbólicas que más sienten las mujeres negras tienen lugar en la calle y en los espacios públicos. Por ejemplo, yo hago la salvedad de vestirme de manera “provocativa” entre comillas, porque creo que las mujeres deberían poder salir desnudas sin que nadie las agreda. Por mi parte, soy una persona que me considero que soy muy formal en la forma en la que me visto, y aún así todo el tiempo te estás enfrentando a comentarios en la calle, miradas y expresiones muy violentas como: “estás buena para no sé qué”, “quisiera hacerte tal cosa”. Me convierto realmente en un objeto sexual. Nosotras las mujeres afro-colombianas vivimos estas situaciones constantemente en la vida de todos los días.»

En 2003, la publication du dernier livre à caractère biographique, *Mémoires de mis putas tristes* écrit par le prix Nobel de littérature, Gabriel García Márquez, montre un tournant dans la réception du public. Celui-ci s'est divisé, d'un côté, par une imposante critique littéraire qui demeure élogieuse, mais de l'autre, par une naissante critique sociopolitique et féministe qui met considérablement en question la représentation sexualisante et racialisante des femmes, notamment des femmes enfants noires, dans l'œuvre *Garcíamarqueana*. Comme nous l'avons étudié plus haut, les personnages polémiques de *Delgadina* et *Don Sabio*, leur relation pédophile et transgressive, font écho à toute une série de personnages qui peuplent le monde fictif de Macondo. Mais aussi le monde organique qui se développe sous nos yeux dans lequel la culture du viol, la prostitution et les réseaux pédophiles de jeunes personnes sont monnaie courante en Colombie. Particulièrement à Carthagène et à Medellín, deux villes connues pour l'essor du tourisme sexuel. Ainsi dans un article virulent intitulé : *Memoria de mis putas tristes : una*

517 BOURDIEU Pierre, *Langage et pouvoir symbolique*, *Op.cit.* p. 65.

literatura odiosa la journaliste colombienne Sonia Gómez faisait un lien incontestable entre le langage littéraire de haine et la violence de genre que vivent les femmes en Colombie :

« Mientras el país se da golpes de pecho, se rasga las vestiduras, se asombra y se pregunta por qué crecen las cifras de violencia sexual contra los menores de 14 años, especialmente contra la niñas, nuestro Nobel y sus editores se llenan los bolsillos de plata (...) Esa literatura se vende como pan caliente y llega a los salones de clase y se convierte en un texto obligado, para que a los chicos no se les olvide que a los 20, a los 40, los 80 o los 90 la sociedad les da el derecho de quitarle la ropa a una niña y violarla, sin que a nadie le importe su indefensión y su desgracia. »⁵¹⁸

Selon notre point de vue, la littérature de García Márquez, ni quelconque littérature, n'est la cause directe d'une réalité. Néanmoins, depuis son autorité et sa popularité nationale et mondiale, l'écrivain colombien en tant que médiateur intellectuel a contribué de quelques manières à la consolidation et naturalisation de cet ordre social à travers son écriture. L'écriture garciamarqueana est aussi un acte de langage. En 2020, la sénatrice Daira Galvis expliquait qu'en Colombie toutes les 22 minutes un mineur subissait une violence sexuelle. Elle rapportait l'inquiétante hausse du tourisme sexuel des mineures à Carthagène où les jeunes filles les plus pauvres sont obligées de se prostituer pour subvenir à leurs besoins et à ceux de leur famille :

« En la ciudad de Cartagena, se está promoviendo el turismo sexual con menores de edad, que son drogadas y objeto de todo tipo de violencia, quienes por necesidad y vivir en extrema pobreza acceden para adquirir recursos para su subsistencia y el de sus familias, siendo víctimas de sujetos que no se compadecen, ante lo cual la senadora calificó que se está creando una sociedad enferma de salud mental que se aprovecha de esas condiciones. »⁵¹⁹

Bien qu'ici la sénatrice ne fait pas d'analyse intersectionnelle, et s'intéresse uniquement au genre, en entrecroisant les informations démographiques qui placent les populations *américaines* comme les plus appauvries dans la ville de Carthagène, nous pourrions dire que ce sont particulièrement les jeunes filles noires ou racisées, comme Delgaldina, qui sont le plus exposées à la pédophilie et à la prostitution. D'ailleurs la description de la situation sociale à propos des violences sexuelles sur mineures faite par Daira Galvis est pratiquement la même transcrite avec glose par García Márquez :

« Casi al instante me despertó el teléfono, y la voz oxidada de Rosa Cabarcas me devolvió a la vida. Tienes una suerte de bobo, me dijo. Encontré una pavita mejor de la

518 GÓMEZ Sonia, « Memorias de mis putas tristes, una literatura odiosa », dans *El Colombiano*, Bogotá, 2004.
519 <https://www.senado.gov.co/index.php/prensa/lista-de-noticias/1629-siguen-aumentando-los-casos-de-violencia-sexual-e-intrafamiliar-contra-menores-y-mujeres-en-la-pandemia> (consulté le 5 août 2021).

que querías, pero tiene un percance: anda apenas por los catorce años. No me importa cambiar pañales le dije en chanza sin entender sus motivos. No es por ti, dijo ella, pero ¿quién va a pagar por mí los tres años de cárcel? (...) Recogía su cosecha entre las menores de edad que hacían mercado en su tienda, a las cuales iniciaba y exprimía hasta que pasaban a la vida peor de putas graduadas en el burdel histórico de la Negra Eufemia. Nunca había pagado una multa, porque su patio era la arcadía de la autoridad local, desde el gobernador hasta el último camaján de la alcaldía (...) La niña estaba en el cuarto desde la diez, me dijo que era bella, limpia y bien criada (...) Pobrecita, además de todo tiene que trabajar el día entero pegando botones en una fábrica. No me pareció qué fuera un oficio tan duro (...) Además me confesó que le había dado a la niña un bebedizo de bromuro y valeriana y ahora estaba dormida. »⁵²⁰

L'organisation sociale, politique et culturelle, profondément patriarcale et colonialiste, a donné lieu à l'implantation et naturalisation d'un discours et un imaginaire collectif hégémonique au sein desquels les femmes noires et racisées, tant dans l'espace littéraire que dans l'espace social, se sont vues enfermées dans des cases archétypales. Comme nous avons essayé de démontrer dans ce chapitre, il existe un mouvement complexe rétrospectif entre la figure de l'exclusion et le corps organique de la femme racisée : que ce soit sur le papier ou dans la rue, la représentation imaginée que les *Autres* hégémoniques ont d'elles, les limite dans leur humanité et potentiel. Achille Mbembe explique très bien cette conscience propre aux individus subalternes de se voir construit à travers le regard de l'*Autre*, de ces *Autres* qui ont le pouvoir de nommer :

« Ce qui m'énerve le plus ici, c'est que l'Autre parce qu'il a des moyens que je n'ai pas, s'autorise de me renvoyer à la figure une image qu'il a fabriquée de moi... Et, sachant bien que je n'ai guère les moyens de ne pas l'écouter, il me dit "voici qui tu es". Il veut m'obliger à me convaincre que je suis à l'image de ce qu'il a fabriqué. Non seulement il veut me convaincre de cela, dans le sens d'une persuasion, mais il me force à adhérer à ce qu'il a décidé que je suis. »⁵²¹

Comment déconstruire le langage et en particulier le langage littéraire sexiste et raciste si présent dans la littérature colombienne ? Au XXI^e siècle, l'industrie littéraire colombienne reste un espace culturel patriarcal fermé et réticent à inclure d'autres perspectives narratives provenant notamment d'individu.e.s qui historiquement n'ont pas été légitimé.e.s à produire des connaissances et encore moins de la littérature. L'imperceptibilité des écrivaines afro-

520 GARCÍA MÁRQUEZ Gabriel, *Memorias de mis putas tristes*, *Op.cit.* pp. 22-27.

521 VELDWACHTER Nadège, « Les nouvelles expositions coloniales : quand les couvertures se dévoilent (Maryse Condé et Patrick Chamoiseau) », dans *Nouvelles études Francophones*, 2008, University of Nebraska Press, pp. 262-275. (Achille Mbembe est cité par Veldwachter).

descendantes, de leur production littéraire et des contres-discours qu'elles arborent en est un exemple illustratif. Cela met en lumière ce que l'écrivaine nigériane Chimamanda, en s'inspirant de sa propre expérience comme écrivaine africaine, appelle « le danger de l'histoire unique », où la littérature est perçue par les individus subalternisés, comme un espace exclusivement masculin et occidental dans lequel ils n'ont pas l'autorité d'y participer⁵²². En Colombie, la perspective intersectionnelle a été peu utilisée pour aborder l'histoire critique et sociale de la littérature. L'intersectionnalité est pourtant un cadre théorique important pour comprendre comment les femmes artistes racisées subissent des processus simultanés d'invisibilisation tant dans la littérature canonique, qu'au sein de la littérature féminine hégémonique et de la littérature afro-colombienne.

2.2.4 Perspectives intersectionnelles de la place de l'écrivaine afro—descendante dans littérature colombienne : un espace eurocentré et masculin

2.2.4.1 La littérature universelle et afro-diasporique, un espace d'exclusion pour les femmes artistes noires

Durant la longue période coloniale, les hommes, et encore moins les femmes colonisées, de par leur condition d'esclavagisé.e.s ou de descendant.e.s d'esclavagisé.e.s, n'avaient que très peu de chances d'apprendre à lire et à écrire et par conséquent de produire et publier des ouvrages⁵²³. Ce n'est qu'au XIXe siècle, notamment à partir de l'ère abolitionniste, et surtout au XXe siècle, que des mouvements littéraires de la diaspora afro-américaine et afro-latino-américaine-caribéenne, tels que la *Renaissance de Harlem* aux États-Unis, la *Négritude* aux

522 CHIMAMANDA Ngozi Adichie, *Le danger d'une seule histoire*, Conférence réalisée en juillet 2009 dans le cadre l'organisme de presse TED Conferences (technology, Entertainment, Design).

523 Les quelques exceptions méritent d'être citées, comme Ottobah Cugoano, un des premiers écrivains noirs de l'histoire occidentale qui en 1787 publie à Londres, *Réflexions sur la Traite et l'esclavage des Nègres* ; le chroniqueur indigène Guamán Poma de Ayala qui publie *La nouvelle chronique et bon gouvernement* vers 1605 au Pérou. Aux États-Unis, *Mémoire d'un esclave* écrit par Frederick Douglass en 1845, *Incidents dans la vie d'une femme esclave, écrit par elle-même* écrit par Harriet Jacobs en 1861 et *Autobiographie d'une esclave* écrit par Hannah Crafts en 1850 aux États-Unis mais publié en 2007 lors de la découverte du manuscrit. En 1831 est publié *La véritable histoire de Mary Prince, esclave antillaise*, où Mary Prince femme esclavagisée des Bermudes. María Firmina Dos Reis écrit au Brésil plusieurs contes comme *Úrsula* ou *A escrava* entre 1859 et 1887 sous un nom masculin puisque les femmes et encore moins les femmes racisées avaient le droit d'écrire. *Autobiografía de un esclavo* écrit en 1835 par Juan Francisco Manzano à La Havane, Cuba. *Biografía de un cimarrón* est un récit testimonial raconté par un ancien esclave, Esteban Montejo, de 108 ans qui est publié par l'anthropologue Miguel Barnet en 1966, à Cuba.

Antilles et en Afrique, le *Négrisme* à Cuba et au Porto Rico, généralement représentés par des hommes, vont progressivement commencer à surgir sur la scène littéraire des jeunes nations européennes et américaines. Toujours cependant dans une position périphérique⁵²⁴. Durant l'ère républicaine et démocratique, et notamment au cours du XXe et XXIe siècle, dans l'entrecroisement des colonialités du pouvoir, du genre et du savoir, les populations colonisées, mais aussi la globalité des femmes, et de manière plus vigoureuse, les femmes racisées, ont souvent été construites comme des sujet.te.s naturellement disqualifié.e.s à produire des connaissances et tout particulièrement de la littérature. Nous revenons au discours *Le danger d'une histoire unique*, dans lequel l'écrivaine nigériane Chimamanda rend compte comment de manière inconsciente depuis sa plus jeune enfance elle avait intériorisé dans son imaginaire africain occidentalisé l'inaptitude des personnes non-blanches à produire de la littérature :

« Comme je n'avais lu que des livres dans lesquels les personnages étaient étrangers, j'avais acquis la conviction que les livres, de par leur nature même, devaient contenir des étrangers et devaient traiter de choses auxquelles je ne pouvais pas m'identifier personnellement (...) Les choses ont changé quand j'ai découvert les livres africains. Il n'y en avait pas beaucoup. Et ils n'étaient pas aussi faciles à trouver que les livres étrangers. Mais grâce à des écrivains comme Chinua Achebe et Camara Laye, j'ai vécu un changement mental dans ma perception de la littérature. J'ai réalisé que des gens comme moi, des filles à la peau couleur chocolat, dont les cheveux crépus ne pouvaient pas former de queue de cheval, pouvaient aussi exister en littérature. J'ai commencé à écrire sur des choses que je reconnaissais. »⁵²⁵

Actuellement au niveau mondial, sur 117 lauréats, seulement une femme noire, Toni Morrison a réussi à emporter le prix Nobel de littérature en 1993. Au XXIe, sur seize femmes, elle est devenue la huitième écrivaine à avoir emporté cette haute distinction, et seulement la troisième autrice afro-descendante après l'écrivain nigérian Wole Soyinka (1986) et l'écrivain saint-lucien Dérek Walcott (1992).

Tout comme dans l'ensemble de l'espace occidentalisé, en Colombie, la grande diversité de femmes écrivaines a été aux marges de l'espace savant et lettré, un milieu

524 Alain Locke, Nella Larsen, W.E.B Du Bois sont représentatifs de la *Renaissance de Harlem* qui se développe dans le New York de l'entre-deux guerres. Dans cette même période, Aimé Césaire et Léopold Sedar Senghor, écrivains francophones de la Martinique et du Sénégal créent le courant politique et littéraire de la *Négritude*. Inspirés à la fois par la Négritude et la Renaissance de Harlem, à partir de 1930, le *Négrisme* (el Negrismo) voit le jour sous la plume de Nicolás Guillén à Cuba et de Luis Palés Matos à Puerto Rico. En Colombie, à défaut d'un mouvement littéraire noir d'ampleur, c'est l'écrivain Candelario Obeso avec son livre *Cantos populares de mi tierra*, à la fin du XIXe siècle qui ouvre la voie à toute une génération d'auteurs afro-descendants comme Jorge Artel, Manuel Zapata Olivella, Orinaldo Palacios, entres autres.

525 CHIMAMANDA Ngozi Adichie, conférence intitulée *Le danger d'une seule histoire*, *Op.cit.*

principalement patriarcal et colonialiste. Depuis 1959, années où elles deviennent officiellement des citoyennes en théorie égales aux hommes. Malgré une plus grande participation ces dernières années, les femmes colombiennes ont continué à être massivement exclues de la scène culturelle⁵²⁶. Dans la tradition littéraire colombienne, observe l'écrivaine Adelaida Fernández Ochoa,

«La femme en général a demeuré aux marges en acceptant passivement les propositions et perspectives narratives qui se sont élaborées depuis la subjectivité masculine dont la représentation résulte en fait totalement ou partialement étrangère à son regard. Les femmes non noires et surtout les femmes noires ne se sont jamais narrées elles-mêmes, elles ont été narrées par les hommes, leurs voix ont été omises ou silenciées de manière systématique.»⁵²⁷

Ainsi, tout comme le récit national colombien a occulté l'activisme sociopolitique des femmes noires dans les guerres d'indépendance, la littérature, aux mains des puissantes institutions culturelles, a aussi ignoré les voix des artistes femmes afro-descendantes doublement disqualifiées à écrire, car femme et noire (ou native). Les études menées par Prescott, Vargas et Santos, nous montrent comment en règle générale la production littéraire noire a été marginalisée au sein de la littérature canonique colombienne. Même parmi les écrivains afro-colombiens les plus reconnus, peu figurent dans les œuvres référentielles utilisées par les institutions académiques, et la quasi-totalité des histoires de littérature colombienne n'abordent pas la production des auteurs de la diaspora africaine, encore moins celles de femmes écrivaines noires⁵²⁸. D'un point de vue endogène, ces spécialistes soulignent aussi comment cette littérature afro-diasporique a eu tendance à répéter les mêmes patrons patriarcaux en devenant un espace spécifiquement masculin dans lequel les femmes de lettres ont occupé une place mineure. Ainsi, à une échelle nationale, une grande partie d'auteurs, en particulier les autrices afro-colombiennes, restent inconnues de l'audience des lecteurs et des études de littérature. À ce propos, lors d'un entretien obtenu auprès de la poétesse afro-antioqueña Marta Quiñónez cette dernière m'expliquait comment durant sa formation en philologie, le programme proposé par son université se limitait en grande partie à l'étude d'œuvres d'écrivains européens :

526 COPETE DÍAZ Virginia, *Reescribir la violencia, narrativas de la memoria femenina colombiana contemporánea*, P.I.E Peter Lang Editions, Bruxelles, 2016, 208 p.

527 FERNÁNDEZ OCHOA Adelaida, *La presencia de la mujer negra en la novela colombiana*, *Op.cit*, p. 6.

528 PRESCOTT Laurence, « Perfil histórico del autor afrocolombiano: perspectivas y problemas », dans *América Negra*, 12, 1996, pp. 104-125.

SANTOS PALMEIRA Francineide, « Escritoras na literatura afrocolombiana », dans *Estudios de Literatura Colombiana*, N° 32, Universidad de Antioquia, Medellín, 2013, pp. 87-102.

« Me acuerdo que cuando era estudiante de literatura, todos los escritores que estudiábamos eran hombres europeos. Nunca estudiamos textos de autores negros, nunca analizamos escritos de Manuel Zapata Olivella. Recuerdo que solo estudiamos *Las estrellas son negras* de Arnoldo Palacios... Fue sobre todo cuando empecé a viajar como escritora, a ir a los festivales y sobre todo cuando fui a África, que verdaderamente empecé a leer y a descubrir autores importantes como Édouard Glissant, Aimé Césaire, Senghor ... Pero ves, solo nombro a hombres, las mujeres que sean blancas o negras, mucho más las escritoras negras, son fantasmas. Yo las leo igual pero es más una iniciativa personal. »

2.2.4.2 La structure hiérarchisante de l'industrie littéraire colombienne

Cette invisibilisation et désintérêt envers la littérature féminine, la littérature noire et en particulier la littérature féminine noire, s'est particulièrement manifestée en 2017 lors de l'année France Colombie, l'événement culturel le plus important de l'année, qui a compté avec environ 1000 manifestations artistiques organisées entre décembre 2016 et décembre 2017 par les gouvernements français et colombien⁵²⁹. Lors de la saison de la Colombie en France, le volet littéraire a été particulièrement critiqué par la quasi-absence d'écrivaines colombiennes et par conséquent par la surreprésentation d'hommes tant au sein de la délégation ministérielle en charge de l'organisation, que dans les publications et traductions officielles ainsi que dans les multiples scènes culturelles mises à disposition pour l'espace littéraire de l'année France-Colombie⁵³⁰. Lors de l'événement principal littéraire programmé à la Bibliothèque de l'Arsenal à Paris en novembre 2017, c'est particulièrement face à l'invitation de 10 hommes écrivains et à la totale absence de femmes écrivaines qu'une quarantaine de femmes artistes colombiennes ont montré leur indignation à travers une lettre ouverte dirigée au Ministère de la Culture et à la Bibliothèque Nationale du pays. « Nous voulons manifester, réclamaient-elles, notre indignation parce que le champ littéraire colombien continue d'invisibiliser les femmes

529 *Bilan de l'année France Colombie 2017*, Institut Français, Paris, 2017, p151 https://www.pro.institutfrancais.com/sites/default/files/medias/documents/2017_bilan_annee_france_colombie_2017_0.pdf (consulté le 31 mai 2021).

530 Parmi les ouvrages officiels financés et publiés par le Ministère de la Culture et la Bibliothèque Nationale en coopération avec le gouvernement français, nous avons compté que sur 9 livres traduits de l'espagnol au français seulement deux livres de femmes avaient été traduits : *ce qui n'a pas de nom* de Piedad Bonnett aux éditions Métailié et *Mémoires par correspondance* de Emma Reyes chez Fayard. Dans le l'anthologie *Brèves Nouvelles de Colombie* dirigée par Roberto Salazar, sur 13 textes seulement 3 ont été écrits par des femmes : Margarita García Robayo, Carolina Sanín et Diana Ospina. De même, dans le recueil *Siècle 21* dirigé par Ernesto Machler, sur 32 auteurs seulement 5 autrices ont été publiées : Piedad Bonnett, Fanny Buitrago, Vicenta Gomez Lara et Juliana Restrepo. *La literatura colombiana es invitada de honor en Francia*, presse Mincultura du Ministère de la Culture de Colombie, Bogotá, 2017 <https://www.mincultura.gov.co/prensa/noticias/Paginas/La-literatura-colombiana-es-invitada-de-honor-en-Francia.aspx> (consulté le 31 mai 2021).

écrivaines (...) C'est intolérable qu'aujourd'hui en Colombie des événements soient organisés sans inclure des femmes »⁵³¹. La programmation littéraire de l'Année France Colombie et l'invisibilisation des artistes femmes dans l'espace intellectuel colombien, loin d'être un cas exceptionnel, sont représentatives et illustratives de la structure patriarcale et sexiste de son industrie littéraire⁵³². À une autre échelle plus subtile, elle nous montre également qu'il s'agit d'un espace racialisant dans lequel les hommes et les femmes racisés, noirs et natifs, sont quasi inexistantes dans ce milieu canonique des lettres réservé principalement aux auteurs hommes blancs-métis⁵³³. Dans le volet littéraire de l'Année France Colombie, ni parmi les écrivains invités officiels, il y a eu des artistes hommes et femmes afro-colombiens, ni parmi les femmes intellectuelles indignées qui ont diffusé la lettre ouverte, il y a eu de femmes autrices afro-colombiennes ou indiennes signataires⁵³⁴.

En 2010, dans le cadre de la commémoration de 200 ans de l'Indépendance et du projet *Colombie diverse*, le Ministère de la Culture de la Colombie, lançait pour la première fois une Bibliothèque de littérature afro-colombienne afin de « rendre visibles les invisibles » pour reprendre le titre du prologue de l'ex-ministre de la culture en charge du projet, Paula Marcela Moreno Zapata, elle-même étant à l'époque la première femme de descendance africaine à occuper un poste ministériel dans l'histoire politique colombienne. Dans le cadre du projet gouvernemental *Colombie Diverse*, la sélection et la publication de multiples voix littéraires afro-colombiennes, pendant longtemps minimisées, ont été saluées et accueillies avec enthousiasme dans les différents milieux d'intellectuels. Cette Bibliothèque de littérature afro-

531 « Es intolerable que todavía se hagan eventos que no incluyan a las mujeres : escritoras colombianas », *El País* novembre 2017 <https://www.elpais.com.co/colombia/es-intolerable-que-todavia-se-hagan-eventos-que-no-incluyan-a-las-mujeres-escritoras-nas.html> (consulté le 31 mai 2021).

Adriana Rosas, Alejandra Jaramillo, Alejandra López, Amalia Andrade, Andrea Echeverri, Andrea Salgado, Ángela Cuartas, Beatriz Vanegas Athias, Beatriz H Robledo, Carolina Andujar, Carolina Cuervo, Carolina Sanín, Carolina Vegas, Catalina Holguín, Claudia Ivonne Giraldo, Cristina Maya, Diana Ospina, Esther Fleishacher, Estefanía Uribe, Fátima Vélez, Gloria Susana Esquivel, Lilia Gutiérrez, Lina María Pérez Reyes, Lucía Donadio, Luisa Fernanda Trujillo, Luz Giraldo, Margarita García Robayo, Margarita Posada, Margarita Valencia, María Clara González, María del Rosario Laverde, María Mercedes Andrade, María Ospina Pizano, Marta Orrantía, Melba Escobar, Nana Rodríguez, Paloma Pérez, Paola Gaviria, Patricia Suárez, Pilar Quintana, Sindy Infante Saavedra (Sindy Elefante), Tara Andrade et Yolanda Reyes.

532 Quelques mois plus tard un autre événement littéraire organisée au Mexique ne comptait que des hommes écrivains.

533 Roberto Burgos Cantor, écrivain de Carthagène a été invité pour la présentation de son livre *La ceiba de la memoria* traduit en français à l'occasion de l'Année France Colombie. Dans ce roman Burgos Cantor dédie une place centrale à la période coloniale de la Nouvelle Grenade et à la mémoire de l'esclavage, qu'il fait converger avec l'holocauste nazi.

534 En tant que co-organisateur, il est important de mettre également en question le rôle du gouvernement français dans le déroulement du volet littéraire de l'Année France-Colombie et d'un certain consentement à l'égard de l'absence d'artistes issus de populations subalternisées.

colombienne représente sans aucun doute une action significative dans la reconnaissance et diffusion de la littérature et de la poétique des écrivains afro-descendants contemporains de la Colombie. Elle nous propose une riche collection de 18 ouvrages d'auteurs provenant de différentes villes de Colombie et notamment des régions avec une forte présence de population noire, comme le Pacifique et la Caraïbe. Cependant, encore une fois, l'apparition disproportionnée d'auteurs hommes contraste considérablement avec la faible présence de femmes écrivaines afro-colombiennes. Sur les 18 titres proposés⁵³⁵, dont deux consacrés à l'emblématique auteur afro-colombien Manuel Zapata Olivella, seulement deux livres ont été dédiés à des auteures : l'*Anthologie de femmes poétesses afro-colombiennes*⁵³⁶ (volume XVI) et le roman bilingue espagnol anglais *¡No give up, maan ! ¡No te rindas !* (volume IV) de Hazel Robinson Abrahams, originaire de l'île de San Andrés de la Caraïbe colombienne. La pluralité que promouvait *Colombia diversa, cultura de todos, cultura para todos*, incarnée paradoxalement par une femme politique noire, était donc axée autour de l'appartenance ethnico- raciale des artistes sans tenir compte du genre. Bien que le but de cette bibliothèque de littérature noire était de « rendre visibles les invisibles », la littérature féminine afro-colombienne est encore restée peu visible. Cette constante dans l'histoire de la littérature,

535 *La Bruja de las minas* de Gregorio Sánchez Gómez, *Las estrellas son negras* de Orinaldo Palacios, *Changó el gran putas* de Manuel Zapata Olivella, *¡No give up, Maan ! ¡No te rindas !* de Hazel Robinson Abrahams, *Vivan los compañeros. Cuentos completos* de Carlos Arturo Truque, *Cuentos escogidos 1964-2006* de Óscar Collazos, *Sobre nupcias y ausencias y otros cuentos* de Lenito Robinson-Bent, *Cuentos para dormir a Isabella, tradición oral afro-pacífica colombiana* de Baudilio Revelo Hurtado, *Cuentos populares de mi tierra* de Candelario Obeso, *Tambores en la noche* de Jorge Artel, *Evangelios del hombre y el paisaje humano litoral* de Helcias Martán Góngora, *Antología íntima* de Hugo Salazar Valdés, *Obra poética* de Pedro Blas Julio Romero, *Obra poética* de Alfredo Vanín, *Obra poética* de Rómulo Bustos Aguirre, *Antología de mujeres poetas afrocolombianas* de Guiomar Cuesta et Alfredo Ocampo, *Ensayos escogidos* de Rogerio Velásquez, *Manuel Zapata Olivella, por los senderos de sus ancestros recopilación* de Alfonso Múnera.

536 Les poétesses afro-colombiennes de cette anthologie sont : Teresa Martínez de Varela, Luz Colombia Zarkanchenko de González, Elisa Posada de Pupo, Bertulia Mina Díaz, Lucrecia Panchano, Ofelia Margarita Benet Robinson, María Teresa Ramírez, Leida Viveros Vigoya, Imelda Mina Díaz, Mary Grueso Romero, Amalia Lú Posso Figueroa, Ana Teresa Mina Díaz, Laura Victoria Valencia, Colombia Truque Vélez, Hermilda Chavarría Londoño, Muris Cueto Mercado, Sonia Nadhezda Truque, Lya Sierra González, Edelma Zapata Pérez, Nila del Socorro Castillo, Yvonne América Truque, Ruth Patricia Diago, Briceña Corpus Stephens, Jenny de la Torre Córdoba, Alexandra Adress Guzmán, Clara Luz Guerrero Muñoz, Sayly Duque Palacios, Felipa Trifenia Castillo Reina, Sonia Solarte Orejuela, Julia Simona Guerrero, Mailen Quiñónez, Herminia Macariz Michell, Dionicia Moreno Aguirre, Lyda Cristina López Hernández, Emiliana Bernard Stephenson, Elcina Valencia Córdoba, Ana Milena Lucumí, Marqueta Mckeller, Nidia del Socorro Bejarano Velásquez, Perla de Ébano, Lorena Torres Herrera, Solmery Cásseres Estrada, María de los Ángeles Popov, Nelly Patricia Lerma Rosas, Dora Isabel Berdugo, Claudia Patricia Silgado, Gudiel Milena Paternina, Tania Maza Chamorro, Yina Pérez Bolívar, Karen Mindy Bowie Consuegra, Eva Durán, Paulina Cuero Valencia, Sobeida Delgado Mina, Yesenia María Escobar, Nena Cantillo Atuesta, Kenia Martínez Gómez, Mayra Alejandra Sierra Ruiz, Sindy Cardona Cuello.

toujours d'actualité au XXI^e siècle, explique la prédominance de la littérature masculine afro-descendante en défaveur des artistes afro-colombiennes.

Tout comme la délégation gestionnaire du volet littéraire de l'année France Colombie, le comité éditorial de la Bibliothèque de littérature afro-colombienne, deux événements organisés par le Ministère de la Culture, furent essentiellement dirigés par des hommes intellectuels aboutissant à un choix d'artistes qui rendait majoritairement visibles les hommes, au désavantage des femmes. En nous basant sur ces deux exemples ponctuels, nous pouvons donc constater qu'en général la littérature colombienne, qu'elle soit canonique ou minoritaire, est une institution socio-culturelle et symbolique androcratique dans laquelle les hommes détiennent généralement le pouvoir de décision, de publication, de diffusion et de consécration (éditions, revues, jurys de prix, commissions ministérielles, etc.). Dans les deux cas, malgré la qualité littéraire, l'originalité et une reconnaissance notamment au plan international, les œuvres de l'ensemble des femmes colombiennes restent souvent à la marge du dynamisme littéraire. Elles subissent un désintérêt institutionnel et social quant à leur création artistique. Cependant, comme j'ai essayé de le montrer à travers une analyse intersectionnelle de ces deux événements littéraires ponctuels, les artistes femmes afro-descendantes sont encore plus sujettes à une triple invisibilisation qui se déploie à plusieurs niveaux. En premier lieu, elles restent inexistantes dans les espaces littéraires dominants, classiques et contemporains, réservés en grande partie aux hommes de lettres généralement blancs-métis, et à un groupe très réduit de femmes. Deuxièmement, comme nous le montre la lettre ouverte co-écrite en 2017 par les écrivaines contemporaines les plus représentatives de la Colombie, les auteures noires restent inexistantes dans le réseau littéraire féminin du pays. Celui-ci semble être manifestement limité aux femmes artistes appartenant à un groupe social bien défini, issu en général de la classe moyenne/aisée blanches-métisses. Enfin, dans le cercle littéraire afro-colombien la prédominance des auteurs hommes est considérable et laisse peu d'espace à la manifestation des voix de leurs homologues écrivaines visibles. En ce sens, l'écrivaine afro-colombienne Marta Quiñónez expliquait lors de notre rencontre en s'appuyant sur son expérience personnelle d'écrivaine comment en Colombie, un pays fortement occidentalisé et eurocentré, la création littéraire des auteures afro-descendantes était souvent confinée et réduite à la catégorie de sous-cultures féminine et/ou folklorique :

«En Colombia, en los círculos intelectuales, dirigidos por una aplastante mayoría de hombres, son muchos los que piensan que una mujer, más si es negra, no puede ser una

buena escritora. Actualmente, en este país hay un gran movimiento de mujeres escritoras y poetas negras, sobre todo en el Pacífico. Sin embargo, son poco visibles en la escena literaria. Es mejor que nada, pues antes eran totalmente inexistentes. Por ejemplo, me acuerdo cuando participé al encuentro nacional de poetas colombianas de Roldanillo, donde son invitadas muchas escritoras del Pacífico. Ellas han heredado de todo ese conocimiento ancestral africano. Ellas le escriben al río, a las palmeras y a la naturaleza en general... Pero muchos dicen que todo lo que ellas escriben no es literatura sino folklore, o a lo mejor tradición oral. Es porque justamente la literatura de ellas no se inscribe en la literatura canónica.»

À ce sujet, l'écrivain colombien Selnich Vivas fait une intéressante étude sur la manière dont le colon européen imposa aux populations indigènes et africaines l'écriture alphabétique au détriment de la tradition orale millénairement pratiquée par ces peuples. Et l'idée qu'il fallait nécessairement s'insérer dans le langage de la société dominante dont le patron esthétique et le pouvoir du discours « transcrit » excluait *de facto* toutes celles et ceux qui n'étaient pas en accord avec le modèle économique établi⁵³⁷. Cette imposition normative, qui s'accompagna de la soumission et des travaux forcés propres à l'esclavagisation, nous dit Selnich Vivas, « infundieron en las mentes de los dominados la creencia de que la escritura era superior a la oralidad, de que las lenguas europeas eran divinas y las lenguas africanas y americanas eran demoniacas »⁵³⁸. En outre, sous ces mêmes dynamiques, le projet occidentalisé a aussi essayé d'effacer la mémoire ethnique, l'ancestralité, la relation avec la Terre mère et la nature, dont le caractère sacré est central autant dans les cultures natives que dans les cultures afro-diasporiques. Comme l'explique Marta Quiñónez, les écrivaines du Pacifique qui continuent, d'une part, à privilégier la tradition orale héritée de leurs ancêtres africain.e.e et indien.ne.s, et d'autre part, à s'inspirer de la nature « ellas le escriben al río, a las palmeras y a la naturaleza en general », continuent de subir une forte stigmatisation et exclusion au sein de l'industrie littéraire colombienne, qui au XXI^e siècle, n'a cessé d'être patriarcale et colonialiste. « muchos dicen que todo lo que ellas escriben no es literatura sino folklore, o a lo mejor tradición oral. Es porque justamente la literatura de ellas no se inscribe en la literatura canónica. » Pourtant, aujourd'hui, l'histoire intellectuelle de l'Amérique latine, constate Vivas, ne peut plus continuer à ignorer la grande diversité de langues et des traditions natives et afro-descendantes au risque d'outrepasser « los caminos más creativos del pensar, derivados de culturas a las que le ha

537 VIVAS Selnich, LIMA Denilson, « El intelectual afro en América Latina y su proyecto estético político », dans *Utopias móviles. Nuevos caminos para la historia intelectual en América latina* (coor : VIVAS Selnich), Diente de León, Medellín, 2014, pp. 190-210.

538 *Ibid.*, p. 194.

decretado la muerte ciento de veces y sin embargo resisten y perviven gracias a su capacidad de reinventarse. »⁵³⁹

2.2.4.3 L'invisibilisation de la production littéraire des écrivaines afro-colombiennes

Comme nous l'avons déjà dit, en général l'apparition des femmes racialisées dans le champ littéraire occidental est tardive et conserve un caractère fantomatique. La Colombie suit le même schéma. Selon Guiomar Ocampo et Alfredo Zamorano, tout au long du XXe siècle, sur huit anthologies littéraires publiées dans le pays, seulement deux incluaient des écrivaines afro-colombiennes⁵⁴⁰. Ce n'est que très récemment, entre la fin du XXe siècle et le début de XXIe siècle, qu'un timide dynamisme s'est créé autour de l'écriture féminine afro-colombienne principalement rythmée par l'événement annuel *Encuentro de Mujeres Poetas Colombianas* dans le Musée Rayo de la ville de Roldanillo, dans lequel de nombreuses poétesses afro-colombiennes y participent depuis 1986. Selon l'écrivaine Mary Grueso, il s'agit d'un espace fondamental pour la reconnaissance et la diffusion des poétesses afro-colombiennes :

« ¡Claro! Para las mujeres de Colombia, el encuentro de mujeres del Museo Rayo es supremamente importante. Pero mucho más importante es para las mujeres negras, porque es la ventana por la cual nosotros nos hemos asomado al mundo. [...] El Museo Rayo nos dio a luz a las mujeres Negras. »⁵⁴¹

Il est aussi important de citer la publication en 2008 de la première anthologie de poésie dédiée à des auteurs du Pacifique, *¡Negras somos! Antología de 21 mujeres poetas afrocolombianas de la región pacífica*, dirigée par Ocampo et Zamorano. Il s'agit du premier cadre et support littéraire entièrement consacré à l'écriture des femmes noires de Colombie, qui servira justement de base à la réalisation de l'*Antología de mujeres poetas afrocolombianas*⁵⁴²

539 VIVAS Selnich, « El problema del intelectual indígena, los antisemitismos y la Komuya uai de los minika », dans *Utopías móviles. Nuevos caminos para la historia intelectual en América latina* (coor : VIVAS Selnich), Diente de León, Medellín, 2014, p. 88.

540 ECHEVERRI MEJÍA Oscar, BONILLA NAAR Alfonso, *Antología 21 años de poesía colombiana (1942-1963)*, Stella, Bogotá, 1964, 404 p.

- ROZO-MOOREHOUSE Teresa, *Diosas en bronce, Poesía contemporánea de la mujer colombiana*, Ediciones Latidos, Bogotá, 1995, 420 p.

541 SANTOS PALMEIRA Francineide, « Escritoras na literatura afrocolombiana », *Op.cit.* p. 92.

542 OCAMPO ZAMORANO Alfredo, CUESTA ESCOBAR Guiomar (compiladores), *Antología de mujeres poetas afrocolombianas*, Biblioteca de literatura afrocolombiana, Ministerio de la Cultura, Tome XVI, Bogotá, 2010, 590 p.

lancée par le Ministère de la Culture en 2010⁵⁴³. Malgré ces progrès timides et ponctuels, et comme j'ai essayé de l'illustrer à travers les deux événements lancés en 2010 et en 2017 par le ministère de la Culture, les femmes noires écrivaines subissent encore une forte invisibilisation sur la scène littéraire contemporaine du pays. Dans son article *Escritoras en la literatura afro-colombiana* qui s'appuie sur l'analyse de l'anthologie *¡Negras somos!* je rejoins Francineide Santos dans son questionnement sur cette faible reconnaissance à l'égard de l'écriture poétique féminine afro-colombienne :

« Une des interrogations qui attire le plus l'attention dans cette anthologie est que les auteures ne soient pas encore reconnues au niveau national. Elles possèdent pourtant un nombre considérable de textes littéraires publiés, soit dans des revues littéraires, soit dans des anthologies ou des livres. Et beaucoup de textes poétiques de l'anthologie *¡Negras somos!* avaient déjà été publiés antérieurement. »⁵⁴⁴

Ce serait donc erroné de croire, comme je l'ai souvent entendu lors de mon travail de terrain à Medellín, que l'absence de livres de femmes noires dans l'industrie littéraire colombienne se doit à leur inexistence. Il suffit de lancer des recherches simples pour qu'apparaisse une liste conséquente d'artistes contemporaines afro-descendantes avec des œuvres originales, traduites à une ou plusieurs langues et parfois récompensées. À la très longue liste des poétesses afro-colombiennes et à la romancière Hazel Robinson Abrahams citées ci-dessus, nous pouvons également mentionner, entre beaucoup d'autres, l'écrivaine et poétesse *antioqueña* Marta Quiñónez, l'auteure *chocoana* Amalia Lú Posso Figueroa, l'essayiste et romancière Adelaida Fernández Ochoa, l'écrivaine et dramaturge Ana Yuli Mosquera, l'écrivaine Sonia Nadhezda Truque Velez et Mary Grueso reconnue pour sa poésie, mais aussi pour ses livres de littérature infantile⁵⁴⁵. Les auteures noires et leurs productions littéraires

543 SANTOS PALMEIRA Francineide, « Escritoras na literatura afrocolombiana », *Op.cit.*

544 « Uma das questões que mais chamam atenção nessa antologia é que as autoras, embora não sejam reconhecidas nacionalmente, possuem um número considerável de textos literários publicados, seja em revistas literárias, antologias ou livros. E muitos dos textos poéticos que constam na antologia *¡Negras somos!* já tinham sido publicados anteriormente », *Ibid.*, p. 95.

545 Parmi la riche production littéraire de Amalia Lú Posso Figuero nous pouvons citer : *Delfa García y Jesusita Blandón* (2007), *Véan ve, mis nanas negras* (2001, 2003, 2006), *Nanas y otras negruras* (2008) *Betsabelina Ananse Docordó. Un cuento de la selva del Chocó* (2009). En 2017 elle a obtenu le prix "Guachupé de Oro", le Prix Nelsón Mandela" (Palomino 2015), Le prix Orden de la Democracia Simón Bolívar del Congreso de la República (Bogotá 200). Vida y obra de Gobernación del Chocó. Quibdó (2007). Adelaida Fernández Ochoa a publié entre autres, *La hoguera lame mi piel con cariño de perro*, récompensé par le prix littéraire Casa de las Américas en 2015, *Afuera crece un mundo* (2017), *Que me busquen en el río* (2006). L'écrivaine Sonia Nadhezda Truque Velez de Buenaventura a publié *La otra ventana* (1986), *Historias anómalas* (1996), *Cuentos policíacos* (1997), *Poetas bogotanos* (1999), *Bordes* (2002), *Los perros prefieren el sol* (2006), *Las travesuras del pícaro tío conejo* (2007), *Un muñeco en la acera* (2016). Mary Grueso de Guapí est l'auteure de *El otro yo que sí soy yo* (1997), *El mar y tú* (2003) *Tómame antes que la noche llegue* (2013), *Poesía afrocolombiana; Cuando los*

existent. La raison de leur invisibilisation résiderait plutôt dans le fait que ce groupe de femmes appartient de façon intersectionnelle, à deux populations historiquement dominées, les femmes et les populations racisées. En s'éloignant ainsi catégoriquement du sujet universel masculin et blanc, elles ont eu très peu souvent, pour ne dire jamais, fait partie du discours officiel politique et littéraire, ni comme actrice de son élaboration, ni comme protagoniste de son contenu. Ainsi les voix et sensibilités des femmes noires ont généralement été discriminées, minimisées et/ou ignorées dans les processus de canonisation, dans la réception des secteurs spécialisés, dans les espaces de diffusions réservés en général aux grandes œuvres et aux auteurs masculins les plus représentatifs. Ces facteurs socio-politiques ont considérablement diminué leurs chances de publier dans de bonnes conditions. Et quand elles réussissaient « à s'ouvrir les portes d'une quelconque maison d'édition », comme l'a souligné l'écrivaine Marta Quiñónez, leurs œuvres ont souvent été contraintes à de faibles tirages d'exemplaire et/ou de réédition, ainsi qu'à une mince diffusion publicitaire. L'ensemble de ces facteurs socio-culturels qui aboutissent à de considérables contraintes matérielles en ce qui concerne la production, la diffusion et la consécration de la littérature féminine noire, a comme résultat le maintien de cette fausse idée que les femmes afro-colombiennes ne produisent pas ou peu de littérature. Cet imaginaire collectif partagé par de nombreux. ses. colombien. ne. s assure ainsi la permanence et le renouvellement de la figure de l'exclusion de la femme noire dans la sphère littéraire, tant au niveau discursif comme au niveau performatif : elle est disqualifiée à écrire.

Comme nous l'avons analysé, en dépit d'une certaine visibilisation ces dernières années, en tant qu'artistes ou productrices de connaissances, les femmes racisées ont sans aucun doute été les individus les plus occultés dans les différents espaces littéraires de la Colombie. Si elles n'existent pas dans le milieu littéraire traditionnel, dans la littérature féminine et la littérature afro-colombienne, leur apparition se fait souvent à l'ombre du groupe des femmes

ancestros llaman (2015). Dans le champs de littérature infantile elle a publié *Del baúl a la escuela; antología de literatura infantil* (2003); *Negra soy* (2008), *La muñeca negra* (2012) et *La niña en el espejo* (2012).

hégémoniques et des hommes noirs illustrés. Eux-mêmes, il est important de le noter, peu visibles au sein de l'industrie littéraire colombienne.

Conclusion

Les écrivains classiques tels que Jorge Isaacs, et contemporains comme Gabriel García Márquez ou Germán Espinosa, enracinés dans la culture colonialiste propre aux sociétés post-esclavagistes, vont d'une part être d'importantes sources historiques des mœurs et coutumes du développement de la société colombienne. D'autre part, à travers le langage littéraire, ils vont contribuer à la construction et consolidation de la Nation métisse colombienne dans tous ces paradoxes. Le projet d'État-nation de la Colombie, selon Peter Wade, s'est érigé sur des éléments contradictoires : « il y a certes une glorification du métissage, mais à condition que celui-ci tende vers le blanchiment. Il s'agit donc d'une Nation métisse blanchie au sein de laquelle les éléments noir et indien ne sont ni inclus ni assimilés, mais effacés du cadre national, ce qui aboutit à la discrimination raciale »⁵⁴⁶. La nation colombienne s'est également fondée sur un ordre patriarcal où la domination masculine blanche-métisse a exclu les femmes et tout particulièrement les femmes racisées. Ainsi, le projet sociopolitique colombien de la Nation métisse, à la fois patriarcal et raciste, a sans aucun doute rétro-alimenté et modelé l'expression et la perspective littéraire traditionnelles, et vice versa, tous deux aux mains d'un même groupe d'hommes intellectuels de l'élite blanche-métisse. À l'image des individus racisés de leur époque, et sans véritablement remettre en question le *statu quo*, les personnages en papiers créés par ces hommes de lettres, ont aussi été discriminés dans leurs fictions. Tout particulièrement les femmes racisées, dont les « corps-textes » ont été un espace où ont convergé racisme, sexisme et classisme.

En ce qui concerne la littérature afro-colombienne, si les thèmes principaux ont été justement l'esclavage, la discrimination raciale et la récupération de l'héritage africain, cette littérature généralement masculine, a peu exploré les problématiques de genre en confinant la femme à son statut maternel et nourricier, d'une part, et en se focalisant avant tout sur l'homme noir en tant que protagoniste et héritier central de l'histoire afro-diasporique colombienne et

546 WADE Peter, *Gente negra Nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*, Op.cit. p. 487.

latino-américaine en général. Par conséquent, même dans la littérature noire la place de la femme afro-colombienne a tendance à demeurer stéréotypée, amoindrie et superficielle. Nous avons vu comment la femme noire, en tant que personnage en papier construit à travers un langage négatif, voire injurieux, est devenue une constante dans les récits fictionnels de la littérature colombienne. Que la littérature soit canonique, contemporaine et afro-colombienne, les femmes noires sont souvent sous-représentées et/ou mal représentées. Ainsi ces « corps-textes » féminins noirs que nous avons étudiés dans l'espace littéraire se matérialisent et projettent de diverses manières dans les corps organiques des femmes afro-colombiennes du XXI^e siècle. Autrement dit, dans un jeu de miroir, la figure discursive de l'exclusion que le langage littéraire a sans cesse dépeint, a favorisé la répétition de la stéréotypie sexualisante et racialisante à l'égard des femmes afro-descendantes. La littérature peut être considérée comme un acte de langage dans lequel la figure discursive de l'exclusion devient une figure performative en chair et os de l'exclusion. Cela nous mène à réfléchir, d'une part, sur le rôle de l'écrivain en tant que créateur tout puissant, *Hacedor*, pour reprendre le terme de Borges, dans sa contribution (ou pas) dans la répétition de représentations stéréotypées des populations subalternisées. À travers l'écriture, l'écrivain détient en effet le pouvoir de transcrire, de figer ou de révolutionner le langage. De l'autre, sur la nécessité d'impulser la critique littéraire à puiser dans la multidisciplinarité, à s'enrichir de nouveaux regards, notamment axés sur des analyses critiques décoloniales, sur le genre et l'intersectionnalité, encore en marge des études littéraires. Enfin, il devient fondamental d'ouvrir un espace conséquent et visible aux voix des personnes historiquement subalternisées, en particulier des femmes écrivaines racisées, pour permettre que l'espace littéraire puisse se décoloniser, se dépatriarcaliser et se renouveler à partir d'autres perspectives et approches narratives à celles proposées jusque-là par la littérature canonique. En ce sens, des politiques culturelles d'inclusion axées sur le genre et ethno-raciale doivent également être mises en place et/ou renforcées pour permettre une réelle visibilité des femmes écrivaines dans les espaces littéraires, notamment dans les manifestations culturelles promues par le Ministère de la Culture et les dispositifs gouvernementaux. Ces mesures permettraient la décolonisation et dépatriarcalisation de la littérature colombienne. À condition bien sûr qu'elles soient accompagnées d'un mouvement conscient de déconstruction de l'imaginaire collectif et l'ordre social colombien, dans lequel les femmes noires et racialisées sont toujours la frange de la population positionnée au plus bas de l'échelle sociale.

2.3.1 Medellín dans mon travail de terrain

Sous un angle global, nous avons abordé la brutale incorporation et la déshumanisation des femmes de la diaspora africaine dans l'histoire patriarcale occidentalisée des Amériques, et notamment des femmes afro-descendantes de la Colombie coloniale. C'est à partir du dépouillement physique et sexuel perpétré durant l'époque coloniale et postcoloniale que depuis l'extériorité se consolidera une stéréotypie négative à l'égard des femmes afro-diasporiques. Les habitantes *américaines* du Medellín en sont aujourd'hui les héritières. En ce sens, de nos jours, la représentation archétypale des femmes racisées reste essentiellement similaire à celle qui s'est arborée de manière arbitraire durant le régime esclavagiste. Il s'agit d'un imaginaire collectif qui s'enracine et s'entremêle avec la très ancienne subordination des femmes. Un des principaux vecteurs de racisme et sexisme est le langage sous toutes ses formes.

Inscrite malgré elles dans un double malheur généalogique, aux yeux de ces *Autres* non-noir.e.s, la femme *américaine* de Medellín se caractérise encore au XXI^e siècle par une sexualité bestiale la menant à être beaucoup plus exposée aux agressions sexuelles et au viol si caractéristique de l'espace patriarcal occidentalisé. Dans la ville andine, les femmes noires et natives continuent également à être assimilées à la sorcellerie et à l'insubordination sociale et donc apte à être condamnable et punissable de facto pour leur soi-disant déviance. Enfin, souvent assignée au rôle de domestique dans l'imaginaire collectif *antioqueño*, la femme afro-colombienne se voit limitée dans son évolution professionnelle, non seulement parce qu'elle fait partie d'une communauté particulièrement appauvrie et vulnérabilisée, mais aussi parce que malgré les compétences acquises, elle est souvent confrontée à un puissant plafond de verre. Au-delà du sexisme et du racisme, toute une série d'oppressions agissant en cascade, classisme, homophobie, transphobie, xénophobie, peut se déployer sur une sujette selon le degré d'éloignement à la norme sociale. Comme nous le verrons, Medellín a toujours été représenté comme un espace urbain synonyme de richesse et de progrès. On y trouve un pouvoir politico-

culturel patriarcal blanc, particulièrement complexe et hostile envers les femmes noires, en général perçues comme d'« étranges étrangères »⁵⁴⁷.

C'est dans ce contexte que les protagonistes de cette étude, Yolanda, Luz, Stefanya, Marta, Tara, Dana, Maritza, Ina, Gloria, Lidia issues d'origines *antioqueña*, *chocoana*, *costeña* ou vénézuélienne, construisent, déconstruisent et reconstruisent leurs identités de femmes noires, hétérosexuelles ou homosexuelles et transsexuelles. Pour beaucoup, en effet, s'auto-définir, une femme noire représente un continuuel processus de transformation. Il résulte souvent d'une crise identitaire achevée ou en cours. Où la remise en question du racisme structurel peut s'accompagner d'une prise de conscience face au sexisme-machisme, mais aussi au classisme et à la culture capitaliste, à savoir de l'ensemble des piliers fondamentaux sur lesquels le projet occidentalisé s'est solidement édifié. À partir d'un cadre théorique sociologique axé sur des entretiens, nous allons à présent donner la voix à douze habitantes de Medellín, ainsi qu'à un groupe extérieur à ce groupe, composé de trois femmes et de deux hommes blanc.he.s-métis.ses.

2.3.1.1 Présentation des personnes interviewées et organisation des entretiens

Le premier groupe est composé de douze habitantes de Medellín. Ce sont les protagonistes de ce travail de recherche. Même si elles proviennent d'horizons, d'origines et de (sous-)cultures différentes : *antioqueña*, *chocoana*, *costeña* et vénézuélienne, elles ont trois points communs. Tout d'abord, dans le passé et le présent, elles ont été issues de mouvements historiques de migration forcée (Traite transatlantique, appauvrissement, conflit armé). D'autre part, elles vivent ou ont vécu pendant une très longue période à Medellín. Le troisième point comme est qu'elles s'auto-définissent toutes comme des femmes noires. Les interviews propres à ce premier groupe ont duré environ deux heures et se sont pour la plupart étalées sur deux jours distincts. Dans un premier temps, les questions de la première rencontre s'articulaient essentiellement autour de leur expérience personnelle du racisme et de la racialisation, puis dans un deuxième temps, autour du sexisme et de la sexualisation. Ces questions recouvraient différentes étapes de leur vie comme l'enfance, l'adolescence et l'âge adulte, ainsi que leur fréquentation et leurs inscriptions dans différents espaces personnels et publics de la société

547 LAVOU Victorien, *Les blancs de l'Histoire*, Op.cit. p. 74.

medellinense. La famille, l'école, le lycée, l'université, le marché du travail y ont été évoqués, ainsi que les divers lieux fréquentés au quotidien constituant l'espace public, la rue, les commerces et les transports en commun.

Deux d'entre elles, Stefanya et Tara, sont nées au sein de familles *paisas* blanches-métisses. Yolanda, Luz, Sofia et Marta sont nées en Antioquia (Caucasia, Apartadó et Medellín), mais elles avaient en général grandi au sein de famille *chocoanas*. Maritza, Dana, Ina et Lidia sont nées au Chocó, mais pour des raisons économiques, académiques ou à cause du conflit armé se sont installées très jeunes, entre deux et six ans, et de manière définitive à Medellín. Lila est originaire de Montería, du département de Córdoba, et avait aussi effectué ses études supérieures à Medellín. Enfin, Gloria est une femme afro-vénézuélienne qui a dû s'exiler avec sa famille à Medellín à cause de l'intense crise sociopolitique que traverse le pays voisin. La tranche d'âge des « protagonistes » de cette recherche va de dix-neuf à cinquante ans. La plupart ont fait des études supérieures en sociologie, psychologie, littérature, fonctionnaire publique, ethno-éducation, microbiologie, bactériologie, agronomie, dans la fonction publique et dans l'industrie de la beauté, et étaient actives sur le marché du travail. En ce qui concerne leur orientation sexuelle, une d'entre elles oscillait entre la pansexualité et l'homosexualité, elle était consciente d'avoir une féminité masculine et, pendant son enfance et son adolescence, avait toujours rêvé d'être un homme. La seconde était une femme noire transsexuelle qui lors de notre rencontre avait entamé sa transition hormonale. Bien qu'elle soit née homme, elle s'est toujours considérée comme une femme et a été attirée par les hommes depuis son enfance. Pour le reste, les dix autres femmes se définissaient hétérosexuelles. Ces femmes habitaient différents quartiers de l'aire métropolitaine allant de la classe moyenne à populaire, correspondant aux communes 1, 3, 4, 9, 11, 12, c'est-à-dire Laureles, Calazans, Guayabal, Buenos Aires, Manrique, Aranjuez, Santo Domingo Savio, Bello et Girardota⁵⁴⁸. Ces

548 La ville de Medellín est divisée en seize communes : Popular, Santa Cruz, Manrique, Aranjuez, Castilla, Doce de Octubre, Robledo, Villa Hermosa, Buenos Aires, la Candelaria, Laureles-Estadio, La América, San Javier, El Poblado, Guayabal et Belén, et en cinq circonscriptions territoriales : Palmitas, San Cristóbal, Altavista, San Antonio de Prado et Santa Helena. La ville est composée de 249 quartiers officiels. Au nord la ville limite avec les municipalités de Bello, Copacabana et San Jerónimo, au sud avec Envigado, Itagüí, La Estrella et El Retiro, à l'est avec Guarne et Rionegro et à l'ouest avec Angelópolis, Ebéjico et Heliconio. Voir <https://www.medellincomovamos.org/medellin#:~:text=La%20ciudad%20tiene%20un%20total,la%20Direcci%C3%ADa%20Seccional%20de%20Fiscal%C3%ADa> (consulté le 2/03/2023)

zones correspondent actuellement aux strates sociales qui vont de la strate 1 à la 4, sachant que la strate la plus élevée est la 6, où vivent les familles les plus aisées de la ville⁵⁴⁹.

Pour une meilleure analyse, nous avons divisé ce premier groupe en deux sous-groupes. Le premier sous-groupe était composé de femmes noires qui avaient construit leur identité exclusivement dans la culture eurocentrée *antioqueña*. Par conséquent, avant leur conscientisation ethnico-raciale, ce groupe de femmes avait eu peu, ou pas, de contact avec une quelconque cosmogonie afro-diasporique. Dans l'ordre patriarcal et racial *medellinense*, à l'école, mais aussi au sein de leur famille, ces dernières ont été exposées dès leur enfance à de multiples violences physiques et symboliques. Le deuxième groupe est quant à lui constitué de femmes qui se situaient souvent à cheval entre deux ou trois cultures, *antioqueñas*, *chocoana* et/ou *costeña* et malgré une crise identitaire marquée par le déplacement forcé et leur arrivée dans une métropole frontalement racialisante et sexualisante, elles voyaient leur foyer et leur communauté afro-descendante comme de véritables *contres-espaces de résistance et de réexistence*. Espaces qui leur permettaient d'affronter le racisme structurel tout en ré-élaborant la mémoire individuelle et collective en tant que groupe ethnique⁵⁵⁰. Cependant, si le racisme était peu ou moins présent dans ce deuxième groupe, le sexisme était quant à lui identifié comme la première source de discrimination au sein de leur noyau familial et communautaire.

<p>1. Dana</p>	<ul style="list-style-type: none"> • 19 ans • Transsexuelle • Esthéticienne • Née à Baudó, Chocó • Vit à Buenos Aires, commune 9 • Réside à Medellín depuis 13 ans • Famille <i>chocoana</i> 	<p>6. Lila</p>	<ul style="list-style-type: none"> • 30 ans • Hétérosexuelle • Doctorante en biologie • Née à Montería, Córdoba • Vit à Laureles, Commune 11 • A vécu 7 ans à Medellín • Mère <i>costeña</i> et père <i>chocoano</i>
<p>2. Maritza</p>	<ul style="list-style-type: none"> • 21 ans • Hétérosexuelle • Étudiante en psychologie • Née à Quibdó, Chocó • Vit à Villa Hermosa, commune 8 • Réside à Medellín depuis 15 ans • Famille <i>chocoana</i> 	<p>7. Sofia</p>	<ul style="list-style-type: none"> • 30 ans • Hétérosexuelle • Bactériologue • Née à Medellín • Vit à Bello • Père <i>antioqueño</i> et mère <i>chocoana</i>

549 Concernant la stratification territoriale et socio-économique, Medellín se divise en six strates, la strate 1 très basse, la strate 2 basse, la strate 3 moyen-basse, la strate 4 moyenne, la strate 5 moyennes élevées et la strate 6 très élevée. Ce point sera développé dans la deuxième partie.

550 GARCÍA SÁNCHEZ Andrés, *Espacialidades del destierro y la re-existencia*, Op.cit. p. 122.

<p>3. Stefanya</p>	<ul style="list-style-type: none"> • 26 ans • Hétérosexuelle • Étudiante en ethno-éducation • Est née et vit à Girardota • Mère métisse médellinense et père afro-antioqueño (Vereda de San Andrés) 	<p>8. Lidia</p>	<ul style="list-style-type: none"> • 33 ans • Hétérosexuelle • Ingénieure • Née à Quibdó, Chocó • Vit à Guayabal commune 15 • Vit à Medellín depuis 15 ans • Famille <i>chocoana</i>
<p>4. Luz</p>	<ul style="list-style-type: none"> • 26 ans • Hétérosexuelle • Ingénieure biologique • Né à Apartadó, Antioquia • Vit à Aranjuez, commune 4 • Vit à Medellín depuis 24 ans • Famille <i>chocoana</i> 	<p>9. Tara</p>	<ul style="list-style-type: none"> • 35 ans • Hétérosexuelle • Ingénieure agronome • Née à Medellín • Vit à Calasanz, Commune 12 • Mère <i>medellinense</i>, père <i>chocoano</i>
<p>5. Ina</p>	<ul style="list-style-type: none"> • 29 ans • Hétérosexuelle • Étudiante en communication sociale • Née à Rio Sucio, Chocó • Vit à Popular Santo Domingo Savio • Réside à Medellín depuis 27 ans. • Famille <i>chocoana</i> 	<p>10. Gloria</p>	<ul style="list-style-type: none"> • 47 ans • Hétérosexuelle • Vendeuse ambulante • Née à Aragua, Venezuela • Vit à Bello depuis 4 ans • Mère métisse et père afro-vénézuélien
<p>11. Yolanda</p>	<ul style="list-style-type: none"> • 30 ans • Hétérosexuelle • Sociologue • Née à Caucasia, Antioquia • Vit à Manrique, commune 3 en Medellín • Vit à Medellín depuis 13 ans • Famille afro-descendante 	<p>12. Marta</p>	<ul style="list-style-type: none"> • 49 ans • Pansexuelle • Fonctionnaire et écrivaine • Née à Apartadó (Urabá <i>antioqueño</i>) • Vit à Buenos Aires, commune 9 • Vit à Medellín depuis plus de trente ans • Mère cheffe de famille afro-descendante, père inconnu

Le deuxième groupe est composé de cinq personnes non-noires, nées en Antioquia, la plupart à Medellín. Ces témoignages ont été importants dans notre réflexion sur les constructions identitaires des femmes noires vues de l'extérieur, sous le regard des *medellinenses* qui en quelque sorte sont privilégié.e.s par la couleur de leur peau et le statut social. Ont été interviewé.e.s deux hommes, Téo et Santiago, respectivement entrepreneur et cadre. Et trois femmes, Carolina, Rosa et Paulina, médecin, journaliste et mannequin. Ils et elles se sont défini.e.s comme blanc.ch.e-métis.se.s ou métis.se.s et l'ensemble provenaient de quartiers de la classe moyenne (Bello) et aisée de la ville (Poblado et Envigado). Paulina, Rosa

et Santiago étaient conscient.e.s d’avoir des racines afro-descendantes évidentes au sein de leur famille.

<p>1. Rosa</p>	<ul style="list-style-type: none"> • 29 ans • Pansexuelle • Étudiante de journalisme • Née à Bello • Vit à Bello • Mère afro-<i>antioqueña</i> (Giradota) et père blanc-métis 	<p>4. Carolina</p>	<ul style="list-style-type: none"> • 28 ans • Hétérosexuelle • Médecin • Née à Medellín • Vit à El Poblado, commune 14. • Famille blanche-métisse
<p>2. Paulina</p>	<ul style="list-style-type: none"> • 34 ans • Hétérosexuelle • Traductrice et mannequin • Née à Medellín • Vit à Bello • Famille métisse avec une racine noire notable, originaire de Saragoza, Antioquia. 	<p>5. Teo</p>	<ul style="list-style-type: none"> • 39 ans • Hétérosexuel • Homme d’affaire/ entrepreneur • Née à Medellín • Vit à Envigado • Famille blanche-métisse
<p>3. Santiago</p>	<ul style="list-style-type: none"> • 28 ans • Hétérosexuel • Cadre • Est né et vit à Medellín • Mère métisse et père blanc • Sa famille maternelle a une racine afro-descendante notable 		



En dehors de ces entretiens individuels, j’ai également effectué cinq entretiens d’ordre institutionnel et associatif. J’ai eu la chance d’échanger avec trois femmes activistes (liderezas) afro-colombiennes : Deyanira Valdés, coordinatrice de la *Red de mujeres afro-colombianas Kambirí* à Medellín, Nancy Janeth Foronda directrice du *Parque Vivo del Sainete* de la Vereda de San Andrés à Girardota et Solvay Caceres Cabarca, directrice de l’association des femmes, *Casimba de sueños* de San Basilio de Palenque du Département du Bolívar. Ramón Perea directeur de la *Corporación Afrocolombiana de Desarrollo Social y Cultural de Carabantú* et à Nicanor Serna Maturana, représentant du Fondo de Comunidades Negras de Medellín ont également participé à ce travail de recherche⁵⁵¹.

Il est important de noter que mon travail de terrain a également été marqué par deux événements socio-politiques importants que j’évoque dans le dernier chapitre de cette investigation. Le premier est la vague de manifestations massives, *el Paro Nacional*, qui débuta en avril 2021 dans plusieurs villes colombiennes en réponse à la réforme fiscale du gouvernement de l’ex-président Iván Duque, mais aussi à la recrudescence des inégalités sociales et de la pauvreté. Le deuxième est la puissante émergence politique de Francia Márquez et de son parti politique *Soy, porque somos*, ainsi que la campagne électorale de Gustavo Petro,

551 Voir fiches signalétiques des associations- annexe 6.

au sein de *Colombia Humana*. Même si les campagnes électorales ont été menées d'abord distinctement, Petro et Márquez finirent par unir leurs forces dans la coalition politique *El Pacto Histórico*, qui emporta les élections le 22 juillet 2022. Le suivi attentif de son apparition et de son évolution politique, l'analyse de son discours alternatif explicitement anti-patriarcal, anti-colonialiste et anti-capitaliste, ainsi que sa nomination en tant que vice-présidente, sont venues enrichir considérablement ma réflexion sur la construction et notamment l'*empowerment* identitaire des femmes afro-colombiennes.

2.3.1.2 Medellín

Au sein de la cordillère des Andes, au creux du *Valle de Aburrá* s'élève Medellín. À la fois capitale d'Antioquia et deuxième agglomération importante de la Colombie, cette aire métropolitaine, peut être considérée à maints égards comme un territoire qui est né et s'est forgé dans l'ordre patriarcal, colonialiste et capitaliste de l'espace occidentalisé. On y constate sans difficulté racisme, sexisme, homophobie dans le langage, dans le comportement et dans l'organisation globale de cette idiosyncrasie, axée autour de l'ensemble des colonialités de pouvoir, de genre, du savoir et de l'être. Une hyper masculinité blanche-métisse y est aussi particulièrement exacerbée. Depuis l'époque coloniale, ses habitant.e.s, nommé.e.s *antioqueño.a.s* ou *paisas*, se caractérisent par leur esprit commercial et un dynamisme entrepreneurial qui favorise l'alignement de la ville aux normes du marché et du projet néolibéral. Elle se dessine souvent comme un lieu de prospérité économique attractif pour les populations colombiennes déplacées, mais aussi, plus récemment, pour les nombreux vénézuélien.n.e.s qui ont fui, et continuent de fuir, leur pays.

Comme nous l'avons déjà mentionné auparavant, en dépit de ses racines noires et natives, dans la cartographie régionale, la genèse de l'identité *paisas* s'est construite autour de son appartenance ethnico- raciale blanche, patriarcale et hétérosexuelle. Pour cela, elle s'est forgée et imaginée en opposition aux régions racialement et ethniquement définies comme indiennes et noires et par conséquent comme féminines. Bien qu'erroné, le mythe fondateur de la « race *antioqueña* blanche » est pourtant souvent partagé dans l'imaginaire des *medellinenses* et d'une partie importante des colombien.ne.s. La *antioqueñidad*, représentée par la masculinité hégémonique *paisa*, principale détentrice du pouvoir politique, culturel et économique, s'est audacieusement affirmée dans l'opposition au collectif des femmes en général, mais aussi à travers de « la racialisation, la féminisation et la sexualisation des groupes

ethniques indiens et noirs dans le contexte moderne »⁵⁵². Selon Mara Viveros, en Colombie, le département de Antioquia représente « la référence la plus importante du monde non-noir en tant que sous-culture définie par sa vigueur économique et son esprit commercial. »

« La sous-culture *paisa* est constituée de référents identitaires et de cohésion sociale forts et particuliers qui lui ont permis d'affirmer sa singularité au sein de la nation colombienne. Son identité régionale est plus politique qu'historique et elle se différencie de celle des autres zones du pays par l'élitisme blanc moins marqué, un plus grand pourcentage de population phénotypiquement blanche, mais pas nécessairement fortunée, et en même temps une négation du Noir et de l'Indien comme faisant partie de cette identité. Cette condition de blanchité identifie cette sous culture aux valeurs et aux signes externes les plus précieux de la modernité capitaliste décrits par Bolívar Echeverría (2007) (...) Le choix du modèle de masculinité *paisa* comme illustration de la masculinité blanche en Colombie est justifié par l'importance que le mythe de la pureté raciale et l'absence d'héritage africain ou indigène a tenu dans cette identité ethnique régionale, ainsi que par le fait qu'il s'agit d'une région "où le processus économique, démographique et politique structurèrent le métissage d'une manière telle qu'ils encouragèrent la dispersion du noir" (Wade 1997). »⁵⁵³

Dynamique et fermée, multiculturelle et conservatrice, c'est un lieu contrastant où la croissance se conjugue avec de multiples violences urbaines. Ces multi-violences sont le fruit des inégalités sociales, de l'omniprésence des réseaux mafieux et d'un contexte socio-économique où les politiques néolibérales d'ajustement structurel ont un coût social élevé, notamment pour les femmes racisées. Ville phare du narcotraffiquant Pablo Escobar, de l'essor de la narco-esthétique et de la para-narco-politique incarnée par l'ex-président Álvaro Uribe Vélez, aujourd'hui Medellín est également connue, entre autres, pour être l'une des capitales du reggaeton, un des genres les plus misogynes du marché mondial de la musique. Ainsi, force est de constater que la culture populaire *paisa*, profondément impactée par le narcotrafic, est devenue un espace où règnent ostentation matérielle et gaspillage, ainsi qu'une obsession accrue pour l'argent, en particulier pour l'obtention d'argent facile⁵⁵⁴. Cette soif pour l'argent, comme trait typique de la population *antioqueña* avait déjà été reportée dès le XIXe siècle par le voyageur français Charles Saffray : « L'argent est la seule chose qui donne de la valeur à chacun. (...) L'argent est le seul terme de comparaison : un homme s'enrichit par l'usure, les

552 VIVEROS Mara, « Género, raza y nación, los réditos de la masculinidad blanca en Colombia. », dans *Maguaré*, vol°27, Bogotá, 2013, pp. 71-104.

Voir également de la même auteure : « L'expérience locale de l'identité masculine blanche et ses bénéfices récents », dans *Les couleurs de la masculinité*, *Op.cit.* pp. 153-166.

Il est intéressant de voir l'analyse que fait Mara Viveros de l'ex-président *paisa* Álvaro Uribe qui a su incarner justement la « masculinité hégémonique blanche » guerrière, autoritaire, catholique, « objet de réussite » et hétérosexuelle.

553 VIVEROS Mara, *Les couleurs de la masculinité*, *Op.cit.* pp. 150-151.

554 *Ibid.*, p. 152.

fraudes commerciales, la fabrication de fausse monnaie ou tout autre moyen de ce genre, et on dira de lui qu'il est très ingénieux ! »⁵⁵⁵

Héritière de la société de castes, Medellín se caractérise encore aujourd'hui par une organisation sociopolitique explicitement stratifiée et plus subtilement pigmentocratique dans laquelle, pour reprendre les mots de Mara Viveros, « les classes sociales ont une couleur ». En effet, « les personnes dotées d'un capital culturel, social, académique, économique et symbolique ont en général une teinte de peau plus claire et vice-versa celles les moins dotées se caractérisent par une couleur plus foncée »⁵⁵⁶. « Negro ni mi caballo », « calladita más linda », « trabajar como un negro para vivir como un blanco », « negra culona », « negrear a alguien », « negro.a chocoano.a », « pelo de chucha », « negro.a tenía que ser », « Huele a fo »⁵⁵⁷. Il est fréquent d'écouter dans les espaces publics (écoles, université, rue, transport en commun) plusieurs types de langage de haine raciste, sexiste et classiciste. Ces violences symboliques sont naturalisées et légitimées par la société *antioqueña*, en particulier par les médias et les produits culturels de masse populaire comme la musique.

En Colombie, nous l'avons dit dans la première partie, le mot « race » étant fréquent et banalisé, c'est avant tout le mot « racisme » et sa praxis punie par la loi, si courante, mais déguisée qui constituent un domaine épineux et complexe. La prédominance du racisme tend en effet à être voilée par un certain déni social. À une échelle plus grande, le déni social semble encore plus grave quand il s'agit des discriminations sexistes, car elles sont davantage naturalisées dans l'espace privé et public et moins emparées par un cadre juridique. Teo est un homme d'affaire *antioqueño* « blanc », provenant d'une famille fortunée de Medellín, c'est depuis son statut social privilégié et du contact étroit avec l'élite *paisa* qu'il nous parle de ces deux sujets :

« La sociedad colombiana, y sobre todo la sociedad paisa es bastante conservadora y muy racista donde la doble moral está muy presente y esto está muy ligado con la religión. Conociendo a mis coterráneos, pienso que la gente de la élite paisa es muy falsa, más ahora que hay tanta migración del Chocó, del Bajo Cauca y de Venezuela. Por ejemplo, por más que una persona adinerada sea amable con una persona negra, el contacto es hasta ahí y no más, «de lejitos» como se dice acá. Si están andando por la calle y se topan con un venezolano o con un negro, se cambian de andén porque está siempre la idea de peligro que les pueden puede hacer algo malo y sobre todo robar. Por

555 *Ibid.*

556 VIVEROS Mara, extrait de la conférence « Los colores de la masculinidad, Qué hemos hecho y hacia dónde vamos ? 20 años de estudios de hombres y masculinidades en América latina », Auditorio FAO, Santiago du Chili.

557 Interjection du langage familier pour signaler une mauvaise odeur.

parte de mi familia paterna observé también en mis tíos y primos que había unos códigos sociales muy estrictos frente a las relaciones con mujeres negras, indígenas e inclusive mestizas. El quedar bien con la sociedad prima mucho en Medellín. No es mi caso porque yo viajé y viví mucho tiempo en el extranjero. Presenció también en el ambiente laboral que excluían a las personas negras. Aunque fueran muy inteligentes y con muchas capacidades no les daban las oportunidades para seguir adelante. En general en Medellín hay muchos prejuicios racistas, sin embargo, pienso que hoy en día prima mucho más el machismo. En las generaciones paisas más viejas, de los 35 para adelante, yo veo el racismo y el machismo muy por igual, pero en los jóvenes sí veo un cierto cambio y más apertura con respecto al racismo, pero el machismo sí sigue muy naturalizado.»⁵⁵⁸

2.3.1.3 Migrations noires et re-configuration urbaine

Dans le passé et le présent, c'est à travers plusieurs types de migrations externes et internes, que les populations afro-descendantes se sont installées de grès et surtout de force à Medellín et en Antioquia. Depuis le XVIe siècle, nous distinguons trois migrations importantes noires dans ce territoire. La première migration de femmes et hommes africain.e.s résultera de la Traite transatlantique. Elle fut dense, s'est étendue sur quatre siècles et s'est caractérisée par une extrême violence⁵⁵⁹. En faisant un grand saut dans le temps, une migration interne plus estompée, principalement originaire du département voisin, le Chocó, a également eu lieu à Medellín entre les années 50 et 70 du XXe siècle. Il s'agissait de femmes et d'hommes *chocoano.a.s* à la recherche de possibilités d'étudier, de travailler, et en général, en quête de meilleures conditions de vie, qui s'avéraient plus difficiles, voire inaccessibles dans la région du Pacifique. Bien que « volontaire » et « économique », il est important de rappeler, en reprenant les mots de l'activiste afro-colombienne, Deyanira Valdés, que la raison de cette seconde vague migratoire répond aussi à une violence plus souterraine : l'abandon étatique du Chocó. Enfin, à partir des années 90, la troisième vague migratoire fut causée par l'installation du conflit armé dans la région du Pacifique provoquant le *desobligamiento forcé*⁵⁶⁰ et massif des populations noires vers les grandes villes du pays. Par sa proximité géographique avec le Chocó, Medellín est devenue une des principales destinations urbaines des nouveaux

558 Entretien réalisé le 27 mai 2021 à Envigado, Medellín, Colombie.

559 Ce point a été approfondi dans la première partie de cette thèse, au sous-chapitre *L'invasion d'Abya Yala et la Traite transatlantique africaine*.

560 MENESES COPETE Yeison, *El río sigue siendo el río*, *Op.cit.* pp. 101-116.

déplacé.e.s *chocoanos*. Le résultat a été une reconfiguration démographique et culturelle de la ville *paisa* dont la population noire a augmenté considérablement.

Dans les deux derniers recensements réalisés par le DANE (Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas), Antioquia apparaissait d'abord en 2005 puis en 2018, comme le deuxième et quatrième département ayant la population noire la plus importante de la Colombie⁵⁶¹. Si en 2005, 593 726 habitants s'y auto-reconnaissaient noir.e.s, afrodescendant.e.s, *raizales* et *palenquero.a.s* (NARP), en 2018 l'auto-reconnaissance de la population NARP a cependant diminué de 47,43 %, passant à un total de 312,112 personnes noires dans le département⁵⁶². En dépit de cette baisse, en 2018, Medellín continue à être une des villes principales d'installation et de résidence de la communauté NARP. En 2011, le rapport de la Mairie de Medellín *Convivamos* estimait que les femmes et hommes afrodescendant.e.s représentaient environ 236 200 habitants à savoir 10 % de la population totale. Une population majoritairement jeune parmi laquelle les femmes noires étaient particulièrement importantes en nombre puisqu'elles représentaient 55 % de la population totale de descendance africaine contre 44,9 % pour les hommes⁵⁶³. Même si l'ensemble des nécessités basiques des afro-descendant.e.s, en particulier des individu.e.s déplacé.e.s, sont en général insatisfaites, les pressions socio-économiques s'avèrent plus virulentes envers les femmes racisé.e.s de la ville. En effet, les divisions raciales⁵⁶⁴ et sexuelles du travail qui prédominent à Medellín les relèguent souvent à des métiers précaires dont le service ménager ou la vente ambulante sont les principales débouchées. Par ailleurs, comme l'observent plusieurs spécialistes⁵⁶⁵, les politiques néo-libérales d'ajustement structurel appliquées depuis les années 1980 afin d'alléger la dette extérieure, sont une des causes majeures de l'appauvrissement des femmes noires en général, notamment de celles qui vivent dans les pays du Sud : l'Afrique, l'Asie, l'Amérique latine et les Caraïbes. En Colombie, les femmes racisées, métisses, indigènes et surtout les femmes afro-descendantes, ont été les individus les plus impactées par les effets néfastes de ces politiques économiques qui préconisaient des

561 Rapport de la Mairie de Medellín-Convivamos, « Condiciones de vida de la población negra, afrocolombiana, *palenquera* y *raizal* de Medellín », 2010-2011, p. 243.

562 Población negra, afrocolombiana, raizal y palenquera, resultado del censo nacional de población y vivienda 2018, DANE Información para todos, 2019 <https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/boletines/grupos-etnicos/presentacion-grupos-etnicos-poblacion-NARP-2019.pdf> (consulté le 29/07/2022)

563 Rapport de la Mairie de Medellín- Convivamos, *Op.cit.* p. 70.

564 GARCÍA SÁNCHEZ Andrés, *Espacialidades del destierro y la re-existencia*, *Op.cit.* p. 103.

565 Les effets des politiques d'ajustement structurel ont été observés, entre autres, par Jules Falquet pour l'Amérique centrale, Silvia Federici pour le Nigéria, Betty Ruth Lozano pour la Colombie, par Hills collins pour les États-Unis et Françoise Vergès pour la France.

compressions dans les services publics et des hausses des produits et des services de première nécessité (nourriture, eau, médicament, électricité, logement, transport, etc.). En ce sens, les politiques d'ajustement structurel peuvent être vues à la fois profondément racisées et genrées, car elles visaient en première instance l'appauvrissement des personnes et tout particulièrement des femmes noires et indigènes ainsi que des femmes métisses des classes plus appauvries⁵⁶⁶.

Concernant la stratification territoriale et socio-économique, la ville se divise en six strates, la strate 1 très basse, la strate 2 basse, la strate 3 moyenne-basse, la strate 4 moyenne, la strate 5 moyenne- élevée et la strate 6 très élevée. Dans le Nord prédominent les strates les plus appauvries à savoir les strates 1 et 2 suivies d'une faible présence de la strate 3. La zone du centre de la ville correspond en général aux strates 1 et 2 même s'il y a de plus en plus de présence des strates 3, 4 et 5. Ces derniers ainsi que la strate 6 sont par contre majoritaires dans la zone occidentale. Ce système de stratification met en évidence les grandes inégalités et disparités sociales qui caractérisent cette aire métropolitaine. Environ 80 % de ses habitants se concentrent effectivement dans les 3 premières strates (très basse, basse, moyenne-basse) et 50 % de la population la plus appauvrie vit dans les strates 1 et 2. Les habitants de la classe moyenne vivant principalement dans les strates 4 et 5 représentent environ 16,8 % et les plus riches se concentrant dans la strate 6 représentent à peine 3,9 % du total de la population *medellinense*. En ce qui concerne la population noire urbaine, nous rejoignons le sociologue Andrés García quand il parle de *la racialisation de la géographie urbaine* de Medellín⁵⁶⁷, puisque 74,9 % vivent en général dans les strates 1 et 2 où se trouvent les quartiers (comunas) avec les indices de pauvreté les plus élevés. Et seulement 4,1 % de la population afro-descendante est visible dans les strates 4 et 5.

Si nous abordons ces chiffres dans une perspective de genre, 95 % des femmes noires habitent dans les trois premières strates les plus précaires. 81 % se concentrent principalement dans les strates 1 et 2⁵⁶⁸. Vivre et se développer dans une strate sociale basse implique un état permanent de pauvreté et exclusion qui se traduit par des conditions précaires matérielles comme la qualité de l'habitat, l'accès à la santé et à l'éducation positionnant leurs habitants dans un imaginaire symbolique négatif et ségrégationniste. Pour les populations noires de Medellín, il s'agit en fait d'un appauvrissement structurel qui en 2009 atteignait 60 % et dont

566 HILL COLLINS, *La pensée féministe noire*, *Op.cit.* p. 494.

567 *Op.cit.* p. 117.

568 ÁLVAREZ OSSA Lorena, *Mujeres, pobres y negras, triple discriminación*, *Op.cit.* pp. 64-66.

un quart vivait dans l'extrême pauvreté⁵⁶⁹. Pour donner quelques exemples, en 2011, 11,7 % de la population noire de Medellín était analphabète, 32 % de la population n'avait pas achevé la primaire et à peine 6,5 % avaient réussi à mener des études supérieures⁵⁷⁰. C'est aussi dans ces strates où les bandes criminelles, dirigées par « les seigneurs urbains de la guerre », déploient leur pouvoir et une violence inouïe envers la population féminine racisée, souvent déplacée, interne ou externe. Bien qu'une grande partie des femmes participant à ce travail de recherche vivaient effectivement dans les quartiers populaires du nord de Medellín, malgré les diverses discriminations subies tout au long de leur parcours académique, professionnel et personnel, la quasi-totalité d'entre elles avait réussi à mener des études supérieures et avaient pu acquérir une ascension sociale ainsi qu'une certaine indépendance économique, les démarquant souvent à maints égards des autres générations féminines de leur famille.

2.3.1.4 L'histoire-présence africaine à Antioquia

En tant que territoire ex-colonisé, Antioquia jette ses racines dans l'ordre mondial qui s'édifie à partir de 1492. Au sein de ce dernier, la race, inspirée de l'instrument socio-culturel du genre, mènera au processus de racialisation et à la naturalisation du racisme non seulement en Colombie, mais dans l'ensemble de l'espace occidental. Ce nouveau modèle de classification sociale, désigné comme universel entre le XVe et le XIXe siècle, naturalisera les mécanismes d'asservissement à travers d'une construction mentale puissante basée de façon explicite sur la couleur de peau, les traits physiques, mais également sur l'appartenance à un sexe-genre. Dans ce nouvel ordre racial, où tous les êtres humains deviennent « des sujets habités par la couleur »⁵⁷¹, le teint, la forme du nez et de la bouche, la texture des cheveux, etc., constitueront des marqueurs identitaires arbitraires. De sorte que dans cet ordre racial, les populations définies comme « blanches », et plus tard comme « blanches-métisses », se verront accordées d'une supériorité biologique, culturelle et esthétique. En contrepartie, les populations natives et/ou afro-diasporiques, n'appartenant pas à cet idéal, subiront d'intenses processus de déshumanisation. Dans la Colombie du passé et du présent, et surtout à Antioquia, les us et coutumes racistes et sexistes sont encore très présents et continuent d'opérer de façon

569 *Ibid.*, p. 15.

570 *Plan municipal afrodescendiente 2020-2029*, Alcaldía de Medellín, Medellín, 2019, p.16.

571 LAVOU Victorien, *Les blancs de l'Histoire*, *Op.cit.* p. 100.

consciente ou inconsciente non seulement chez les personnes blanches-métisses mais aussi chez les afro-descendant.e.s et les indigéno-descendant.e.s.

L'histoire-présence de la diaspora africaine⁵⁷² à Antioquia date du XVI^e siècle. À cette époque de centaines de milliers de femmes et hommes originaires d'environ 32 peuples africains de la vaste région comprise entre l'actuel Sénégal et Angola, arrivèrent en tant qu'esclavagisé.e.s pour travailler dans l'agriculture et surtout dans les nombreuses mines du territoire aux mains de la Couronne espagnole⁵⁷³. En tant que société esclavagiste, Medellín devient vite un lieu important dans l'acheminement des produits agricoles destinés aux zones minières du nord. La ville fut en outre le lieu privilégié de résidence des grands propriétaires terriens qui en règle générale avaient leurs biens dans la partie orientale et du nord de la province. Cela explique l'importante concentration de population africaine dans ce territoire⁵⁷⁴. En 1778, sur la totalité de la population *antioqueña*, les femmes et hommes esclavagisé.e.s étaient environ 19 %, et parmi la population libre de toutes les couleurs, qui représentait plus ou moins 60 %, on trouvait de nombreux descendant.e.s d'esclaves noir.e.s et mulâtres.sse.s. Les recensements compris entre 1778 et 1805 montraient dans ce sens des taux importants de la population noire dans plusieurs villes de Antioquia, comme Santa Fé, Santa Rosa, Guarne, Girardota et Medellín. Dans cette dernière, nous dit James Parsons, « le sang noir devait au moins constituer un tiers de la société *antioqueña* ». Enfin, au début de l'ère républicaine, le dernier recensement de 1918 à prendre en compte les catégories raciales, avançait que 14,6 % de la population afro-descendante de Medellín était noire et 50 % des habitant.e.s étaient « libres de todos los colores », avec toujours une ascendance africaine prédominante⁵⁷⁵. Une population afro-descendante donc historiquement nombreuse qui face au discours raciste de la Nation métisse et une obsession pour la couleur de peau optera pour le blanchiment. En ce sens,

572 LAVOU Victorien, *Du « migrant nu » au citoyen différé*, *Op.cit.* p. 7.

573 MAYA Adriana, CRISTANCHO Raul, *¡Mandinga sea! África en Antioquia*, Ediciones Uniandes, Bogotá, 2015, 255 p. Cet ouvrage a été publié suite à l'exposition *¡Mandinga sea! África en Antioquia* qui s'est déroulée au Musée de Antioquia à Medellín, entre 2013 et 2014 et dont le but principal était de tracer le parcours de la diaspora africaine *antioqueña* à partir du XVI^e siècle jusqu'à nos jours. Nous attirons l'attention sur la charge méprisante et blasphématoire que comporte l'expression « Mandinga sea » utilisée couramment à Antioquia à la place de « Maldita sea ». *Mandinga* étant le nom du peuple africain mandingue originaire d'Afrique de l'Ouest présent principalement au Mali, en Guinée, au Sénégal, en Gambie et en Guinée-Bissau. Beaucoup de femmes et d'hommes mandingues furent esclavagisé.e.s en *Abya Yala* et en particulier dans la région de Antioquia de la Nouvelle Grenade.

574 PATIÑO Beatriz, « Riqueza, pobreza y diferenciación en la provincia de Antioquia durante el siglo XVIII », dans *Anuario colombiano de Historia social y de la cultura* (comp : LOPEZ Edwin), vol N°39, Editorial Universidad de Antioquia, Medellín, 2012, pp. 362-367.

575 WADE Peter, *Gente negra, nacion mestiza*, *Op.cit.* p. 109.

Wade cite à PARSONS James, *Antioqueño colonization in Western Colombia*, Berkeley, University of California Press, 1968.

Peter Wade définit Antioquia comme « Une région avec une histoire noire blanchie » qui s'est traduit par le déni de l'héritage indigène et surtout africain. Cette « histoire noire blanchie » s'est aussi accompagnée d'un mépris prononcé envers celles et ceux défini.e.s comme noir.e.s et surtout par une attitude négrophobe, souvent paranoïaque et schizophrène, en vers le non-blanc.he.s. Sous l'influence d'une intense pression raciale, les premières populations noires *antioqueñas* choisirent donc le blanchiment social en particulier au moyen du métissage. Les afro-descendants consentirent à adopter les normes et la culture de l'élite blanche-métisse. Cette adaptation culturelle aboutit à long terme à une dispersion spatiale et à une miscégénération avec les autres composantes de la population *antioqueña* et notamment avec les blanc.he.s-métis.se.s de la classe populaire⁵⁷⁶.

« En Antioquia, una gran parte de la población negra o descendientes de negros fue involucrada en un poderoso proceso, no sólo de mestizaje sino de blanqueamiento, vinculado de cerca con una sociedad blanca dominante en las montañas y alejándose cada vez más de lo negro con cada generación. (...) Para los negros y los mulatos antioqueños existían los motivos tanto como los medios: la presión para escapar de lo negro era penetrante y las oportunidades para renegociar la propia identidad fuera del estigma social de ser de color eran relativamente abundantes. Al mismo tiempo, desde cerca de 1800, el grupo al cual los negros y los mulatos habían contribuido tanto fue involucrado en todo el movimiento de colonización con el surgimiento coincidente de una identidad poderosa de particularidad racial y cultural. Lógicamente, el proceso de blanqueamiento con su negación de lo negro se entrelazó con el desarrollo de una mitología de lo étnico y racial característico, resultando de una negación de la contribución negra a la «raza antioqueña». Los campesinos no sólo eran colonizadores agresivos; también eran en muchos casos descendientes de negros y mulatos que habían gradualmente escapado al bajo estatus de lo negro: cuando afirmaron su identidad como paisa, simultáneamente negaron su herencia negra. »⁵⁷⁷

Dans ce sens, le champ théorique de la *Poétique de la Relation* ou de la *Poétique du Divers*⁵⁷⁸ proposé par Édouard Glissant pour la Caraïbe et les Amériques, nous éclaire dans l'analyse de la composition et la construction de la société *antioqueña*. En effet, bien que nous soyons face à une identité composite faite de plusieurs éléments culturels différents (natif, européen, africain) qui se sont tant bien que mal métissés et/ou *créolisés*, le mythe fondateur de l'identité *antioqueña* s'est principalement articulé autour de la notion de l'identité de la Racine Unique propre à la culture atavique héritée d'Occident. En effet, selon Glissant, le monde

576 WADE Peter, *Gente negra, nacion mestiza*, *Op.cit.* pp. 108-114.

577 *Ibid.*, pp. 112-113.

578 GLISSANT Édouard, *Poétique de la relation*, Gallimard, Paris 1990, 248 p.

GLISSANT Édouard, *Introduction à une Poétique du divers*, Gallimard, Paris, 1996, 160 p.

GLISSANT Édouard, *Philosophie de la relation*, Gallimard, Paris, 2009, 176 p.

repose sur deux formes génériques de cultures : la culture atavique et la culture composite. La première est celle dont la créolisation s'est opérée il y a très longtemps, elle se base sur le principe d'une genèse, d'un mythe fondateur ou d'une filiation qui légitime la présence d'une communauté sur une terre et un territoire. « Conception magnifique autant que mortelle »⁵⁷⁹, pour Glissant la culture atavique repose sur l'identité de la racine unique qui exclut voire élimine les autres racines menant le plus souvent aux massacres, génocides et à toute sorte de colonisation. En contraste, dans un monde qui ne cesse de se créoliser⁵⁸⁰, la culture composite se fait pratiquement sous nos yeux et jette ses bases sur l'identité de la racine *Relation* ou *Rhizome*, à savoir une identité qui comporte une ouverture à l'autre et qui cherche à aller à la rencontre d'autres racines pour se renforcer dans cette rencontre⁵⁸¹. Cependant, bien que le monde se créolise sans cesse, nous explique Glissant, les cultures composites tendent à devenir ataviques, « c'est-à-dire à prétendre à une sorte de perdurabilité, d'honorabilité du temps qui semblerait nécessaire à toute culture pour qu'elle soit sûre d'elle-même et pour qu'elle ait l'audace de s'affirmer »⁵⁸². C'est justement ce qui semble être arrivé au département de Antioquia qui, manifestement dû à son histoire coloniale et par la conformation de sa population plurielle, était en fait une population composite. L'élite dirigeante locale a cependant privilégié le développement arbitraire d'une culture atavique et d'une identité de la racine unique, tourné vers l'Occident, tout en essayant d'occulter les autres racines culturelles, natives et noires fondatrices de la société *antioqueña*. Dans ce sens l'emprunt du discours propre à la culture atavique et l'identité de la racine unique a mené dans le département *antioqueño*, en Colombie et en Amérique latine en général, à l'invisibilisation et à la discrimination des populations et de la culture noires et natives. Nonobstant, malgré l'implantation d'un *métissage ethnocide*, ou d'une créolisation non aboutie/défaillante, des niches culturelles ont pu se maintenir au fil des siècles en Antioquia. La Vereda de San Andrés, à Girardota, en est un clair exemple. Comme nous le verrons plus tard, sa population afro-*antioqueña* revendique une culture afro-andine qui

579 GLISSANT Édouard, « Culture et identité », dans *Introduction à une Poétique du divers*, *Op.cit.* p. 60.

580 GLISSANT Édouard, *Traité du Tout-Monde*, Gallimard, Paris, p. 37. « La créolisation est “la mise en contact de plusieurs éléments culturels distincts dans un endroit du monde avec comme résultat une donnée nouvelle, totalement imprévisible par rapport à la somme ou à la simple synthèse de ces éléments ». Le mot créolisation vient de terme créole qui en une langue composite née de la mise en contact d'éléments linguistiques absolument hétérogènes (bretons, africains, entre autres). Édouard Glissant s'inspire de la structure de la langue créole propre aux Antilles françaises et des îles caribéennes en général pour élaborer le terme de créolisation. Glissant marque également une différence importante entre la créolisation et le métissage. Nous approfondirons ce point dans le sous-chapitre intitulé *Afro-antioqueñidad, métissage et créolisation*.

581 GLISSANT Édouard, “La créolisation dans la Caraïbe et les Amériques”, dans *Introduction à une Poétique du divers*, *Op.cit.* pp. 11-32.

582 *Ibid.*, p. 22.

s'est perpétuée et renforcée depuis l'époque coloniale. De même, les nouvelles migrations à Medellín des populations rurales noires, *chocoanas* et *afro-antioqueñas*, déplacées par la violence, présuppose une reconfiguration, non seulement de l'espace urbain, mais aussi de sa population où la culture afro-descendante gagne de la visibilité. En ce sens, peut-on dire que d'une certaine manière la société *medellinense* entame de nouveaux processus de créolisation ou de métissage ?

2.3.2 Racisme et blanchiment

« Nous détestions nos caractéristiques africaines. Nous détestions nos cheveux. Nous détestions la forme de notre nez et la forme de nos lèvres, la couleur de notre peau (...). C'est comme cela que les Blancs, vous nous avez emprisonnés. Pas seulement en nous amenant ici et en nous rendant esclaves. Mais l'image que vous avez créée de notre peuple était un piège, une prison, une chaîne, la pire forme d'esclavage qui ait été inventée par une prétendue race civilisée. » Malcolm X ⁵⁸³

2.3.2.1 Un blanchiment névrosé

Dans le passé et le présent, nombreuses ont été les générations de *medellinenses* racisé.e.s ou non, qui ont subi, et subissent encore, la puissante pression raciale et raciste de la blancheur et du blanchiment. Cette coercition a été une constante dans la société de castes de l'ordre colonial, puis au sein de la Nation métisse de l'ère républicaine. Le multiculturalisme, promu par la carte constitutionnelle de 1991, ne semble pas avoir stagné cette pression liée au blanchiment qui opère toujours dans la société *medellinense* et colombienne du XXI^e. Tout au long de ces trois périodes qui se suivent, se rétro-alimentent et, selon la pensée décoloniale, constituent davantage une continuité qu'une rupture. Sous des formes différentes, on y retrouve la même préoccupation obsessionnelle liée au corps, la couleur de peau, les dimensions des lèvres, le nez, et en particulier, la texture des cheveux. Dès les premières lueurs coloniales, c'est d'après une sorte de dimorphisme racial, écrit la sociologue martiniquaise Juliette Smeralda, que l'on voit se mettre en place les critères de beauté qui, au fond, ne font que se transporter

583 Extrait du discours de Malcolm X à New York en 1959, *Malcolm X, the last speeches*, New York, 1989, Pathfinder Presse,

des sociétés occidentales aux sociétés du « Nouveau Monde »⁵⁸⁴. Plus le teint d'un.e individu.e était clair, plus son nez pointu et plus ses cheveux étaient souples, plus cette personne avait la chance de correspondre au critère du beau, tel qu'il avait été défini par la culture eurocentrée.

« Le corolaire de cette activité classificatoire à finalité esthétique autant que politique, fut que toute peau sombre était mécaniquement associée à la laideur et à une condition basse, défavorisée. Noircœur, laideur et basse condition furent donc les trois piliers du stigmatisme forgé par une culture occidentale et coloniale qui, après avoir isolé le Noir de ses valeurs esthétiques propres, réservait au seul Blanc la totalité des privilèges dont pouvait bénéficier le genre humain, dans ces sociétés frappées d'arbitraire. »⁵⁸⁵

Cette oppression raciale est née et s'est cristallisée dans le regard exogène dépréciateur des groupes dominants (colons, élites *criolla* américaine du passé et du présent). Dans un premier temps elle a été entérinée par le courant de pensée pseudo-scientifique évolutionniste qui prend racine au XVII^e siècle et dominera le XVIII^e et XIX^e siècle donnant lieu à l'invention de la « race » ainsi qu'à la complexe et incongrue hiérarchisation raciale de l'humanité et à la déshumanisation d'une partie de celle-ci. Par ailleurs, le rejet unanime de la communauté scientifique mondiale vis-à-vis de cette pseudo-science au XX^e siècle, n'empêchera pas la survivance, souvent tenace, des mythes racistes dont les effets délétères sont toujours perceptibles dans les sociétés occidentalisées du XX^e et le XXI^e siècle. C'est l'exemple du département de Antioquia, et notamment de sa capitale Medellín, où le diktat raciste et névrosé du blanchiment a toujours rythmé l'identité corporelle et psychique de sa population. Depuis le XVI^e siècle, les femmes et hommes noir.e.s, mulâtre.sse.s et métis.se.s *antioqueño.a.s*, ont en règle générale, cherché à tout prix à échapper du bas statut social de la noirceur. Dans les prochaines lignes, nous explorerons deux stratégies de blanchiment, qui bien qu'anciennes restent toujours perceptibles dans la société colombienne actuelle. Il s'agit, dans un premier temps, des dynamismes de blanchiment à travers le mariage et le choix d'un.e partenaire perç.u.e comme blanc.he.s-métis.sse. Dans un deuxième temps, nous reviendrons sur les pratiques esthétiques d'emprunt, telles que le défrisage et la décoloration de la peau, de l'autre, encore très présentes parmi les populations noires de Antioquia du XXI^e siècle. Comme nous l'avons déjà analysé plus haut, malgré leur caractère aliénant, ces techniques dénaturantes ont également permis aux individu.e.s racisé.e.s de rendre leur corps « présentable » dans le but de pouvoir correspondre au mieux à l'étiquette sociale, aux canons de beauté hégémoniques et avoir plus de chance d'obtenir une ascension sociale. Le processus de blanchiment propre à la

584 SMERALDA Juliette, *Peau noire, cheveu crépu*, *Op.cit.* p. 32.

585 *Ibid.*, p. 32.

société *medellinense* est abordé ici comme un acte à la fois d'accommodement et de résistance à travers lequel les *antioqueño.a.s* racisé.e.s étaient certes aliéné.e.s mais également d'insatiables « acteurs et actrices sociaux »⁵⁸⁶.

2.3.2.1.1 Le blanchiment à travers de son/sa partenaire affectif

Pendant l'époque coloniale et postcoloniale, les litiges issus des promesses de mariage rendent compte de la situation sociale singulière à Antioquia, particulièrement marquée à Medellín. Entre 1790 et 1820, dans un contexte où paradoxalement les populations plurielles « libres de toutes les couleurs » se mélangeaient de plus en plus entre elles, la juridiction de la villa de Medellín renforcera des politiques ségrégationnistes basées sur la pureté de sang, la couleur de peau, l'origine, mais aussi la légitimité et l'honneur⁵⁸⁷. Ce que nous révèle l'intéressante étude de l'historienne Carolina Jaramillo est la manière dont les populations de caste, dans le but d'une mobilité sociale au sein de la société coloniale *medellinense*, s'approprièrent stratégiquement de ce même discours visant à les discriminer pour l'appliquer à leurs semblables. Il était souvent question de dynamiques de négociation identitaire individuelle basées sur l'apparence et la réputation publique qui, à travers des conflits et des litiges, souvent liés à des promesses de mariage, cherchaient à s'éloigner des personnes qui partageaient en fait leur même ascendance africaine. Ces stratégies au cœur du discours dominant étaient des formes individuelles de résistance puisqu'elles cherchaient à améliorer le statut social des personnes situées au plus bas de la pyramide sociale. Nonobstant, cela aboutira aussi à la conformation d'une « névrose raciale » empêchant la conformation d'une identité et d'une cohésion collective parmi les sujet.t.es noir.e.s et libres de toutes les couleurs *antioqueños*. Ces derniers en cherchant impérativement une ascension sociale se désolidarisaient systématiquement des membres de leur propre groupe social. Un des litiges les plus illustratifs exposés par Jaramillo est celui de l'*antioqueño* mulâtre Juan Ignacio Puerta qui avait d'abord obtenu le statut de métis grâce au mariage contracté avec une femme blanche-métisse. Quelques années plus tard, Juan Ignacio Puerta accusera devant la justice son propre cousin Diego de Puerta Córdoba de vouloir dégrader le statut de sa famille en cherchant à se marier avec une femme mulâtresse nommée Francisca Gomez Acevedo. Nous n'allons pas exposer tout le litige, mais finalement plusieurs témoignages affirmeront qu'autant la famille

586 Voir sous-chapitre *Esthétiques d'emprunt*.

587 JARAMILLO Carolina, « Las promesas de matrimonio como estrategias de movilidad social de la población de castas, Medellín, 1776-1830 », dans *Historia y sociedad*, Medellín, 2016, pp. 205-234.

Puerta comme la famille Gomez, étaient en fait d'origine mulâtre. Cela permit, d'une part, le mariage de Diego de Puerta Córdoba avec Francisca Gomez, d'autre part, le litigeur Ignacio Puerta perdit son statut de métis pour redevenir mulâtre et ainsi régresser une nouvelle fois au niveau de l'échelle sociale⁵⁸⁸.

Dès le XVIII^e siècle, la « névrose des identités chromatiques »⁵⁸⁹ que sous-tendait le blanchiment à travers les promesses de mariage met en évidence un important degré d'aliénation des *medellinenses* et d'une société en générale malade qui promouvait parmi sa population racisée « la haine de soi ». En appliquant la théorie sur l'aliénation d'individu.e.s colonisé.e.s élaborée par Frantz Fanon, depuis une expertise psychiatrique, on pourrait dire que la colonisation du territoire *antioqueño* va de pair avec la colonisation des cerveaux des femmes et hommes racialisé.e.s par l'impérialisme espagnol. Cela favorisera un état mental pathologique produit directement par l'oppression raciale qui souterrainement visait avant tout à diviser, à fragmenter et désolidariser l'individualité et la collectivité de la société de caste *antioqueña*⁵⁹⁰. Dans le projet patriarcal colonial l'adhésion au métissage en tant que synonyme de blanchiment était aussi une forme de résistance des populations dominées, car à travers le mariage ou la gestation volontaire d'enfants plus clairs, prévalait l'aspiration à que leurs descendants puissent échapper au statut servile et ainsi obtenir une plus grande acceptation sociale. En outre, comme le rappelle Peter Wade, le métissage dans sa forme classique a une importante dimension de genre, puisqu'en général il s'agissait souvent d'un homme blanc, ou plus clair, qui se mettait en couple avec une femme indigène ou noire, ou du moins plus foncée de peau. Derrière le métissage, transparaisaient clairement des relations de genre et de domination patriarcale, car l'homme pouvait se « mélanger » sans mettre en péril ni son statut social ni sa vie domestique, alors que la femme qui se mélangeait courait toujours le risque de perdre son « honneur » ou de devenir mère célibataire⁵⁹¹. Le contrôle du comportement sexuel des femmes de l'élite, explique également Mara Viveros, « fut crucial, car elles représentaient

588 *Ibid.*, p. 224.

Durant l'ère républicaine et l'ordre pigmentocratique, cette « névrose raciale » et raciste envers les femmes et les hommes noir.e.s ou mulâtre.sse.s se poursuit de manière exacerbée. Cependant, elle n'intervient plus dans la jurisprudence puisque celle-ci prône désormais l'égalité et la liberté des individu.e.s.

589 LAVOU Victorien, *Les blancs de l'Histoire*, *Op.cit.* p. 90.

590 FRANTZ Fanon « Guerre coloniale et troubles mentaux », dans *Les damnés de la terre*, La Découverte, Paris, 2002 (1^{ère} éd 1961) pp. 239-243.

FRANTZ Fanon, « Le nègre et la psychopathologie », dans *Peau noire, masques blancs*, Seuil, Paris, 1952, pp. 139-203.

591 WADE Peter, « Repensando el mestizaje », dans *Revista Colombiana de Antropología*, vol 39, Bogotá, 2003, pp. 273-296.

les agents pouvant contaminer la famille et menacer la pureté du sang qui définissait pour une bonne part la position dans la hiérarchie sociale et raciale »⁵⁹². En ce qui concerne les hommes natifs et noirs, même si ces derniers bénéficiaient de privilèges patriarcaux, ils étaient perçus de façon contradictoire. À la fois construits comme « une menace envers les femmes blanches et la pureté du corps social national en raison de leur sexualité incontrôlable », de manière paradoxale, ils étaient aussi désignés comme les représentants d'une masculinité virile et puissante pour garantir la solidité du projet national »⁵⁹³. Au XXI^e siècle, les diktats de « mejorar la raza » et son corolaire « empeorar la raza » à travers le choix d'un.e partenaire situé.e ou non dans la structure mentale comme une personne plus proche de la blancheur restent en vigueur, comme l'atteste le témoignage de Ina :

« Yo crecí en Medellín donde siempre escuchas que hay que “mejorar la raza”, tanto por el color de piel como por la situación económica. Muchas veces escuché: “no te cojas con ese negro que es igual de pobre a ti para mejorar la raza”. La verdad, siempre me dije que en el fondo no quería tener una pareja negra. Yo sé que me contradigo y puede parecer que discrimino... Es que esa mezcla blanco y negro es muy bonita, no es desmeritando que somos feos, porque obviamente, mira yo soy hija de dos negros y yo no me considero fea (risa), yo me decía que mi hija la iba a tener con un hombre blanco y así fue. »

De même, dans son processus individuel et collectif de conscientisation de conscientisation, l'activiste Francia Márquez a avoué plusieurs fois avoir été dans son adolescence sous l'emprise de cette forte injonction sociale également ancrée au sein de la communauté afro-descendante de La Toma dans le nord du Cauca :

« El patriarcado y el racismo hacen sus efectos, chiquito cuando uno escucha ese discurso, que yo lo entendí, solo hasta que escribí mi tesis, ese discurso que hay que conseguir un blanco para mejorar la raza, pues yo me lo creí. Por que la televisión me vendía eso, a mis dieciséis años ya estaba embarazada de un hombre blanco-mestizo que me vió solo como un sujeto sexual, me embarazó y chao se fue. Entonces me tocó asumir una maternidad y paternidad a los dieciséis años estando en el colegio y esa es la vida de muchas mujeres cabezas de familia de Colombia. A mi mamá le ha tocado ser cabeza de familia y yo creo que 50 % de las familias en Colombia son familias se componen solo por las mujeres, por la responsabilidad de las mamás que deben asumir mantener a los hijos, de mantenerlos. Porque los hombres no asumen esas responsabilidades. »⁵⁹⁴

592 VIVEROS Mara, *Les couleurs de la masculinité*, *Op.cit.* p. 143.

593 *Ibid.*, p. 146.

594 Entretien de Francia Márquez, TV CLACSO, voir : <https://www.youtube.com/watch?v=B2e0GgAFdj8>, minutes 15 :39 – 16 :47.

Dans le chapitre précédent, nous avons déjà analysé le témoignage de Tara, qui le jour de son mariage avait ouvertement été félicitée par son grand-père, pour avoir épousé un homme blanc. Pour son grand-père, le choix de sa petite-fille d'un partenaire clair de peau contribuait à l'amélioration de sa famille : « ¡ Tara tu t'es mariée avec un homme blanc aux yeux verts, je te félicite tu as amélioré la famille ! ¡ bravo ! ». À l'inverse, *el miedo de empeorar la raza*, une évidente négrophobie, transparaisaient au sein des familles des partenaires qui étaient potentiellement plus claires. Yolanda nous expliquait dans ce sens la forte crainte qu'exprimait sans cesse la mère du petit ami de sa sœur à l'idée de devenir la grand-mère d'un enfant métis. Pour sa part, Rosa, enfant d'une femme noire et d'un homme blanc, mais qui physiquement était plus proche de la blancheur, était sans cesse questionnée par sa grand-mère blanche au sujet de la couleur de son petit-ami qui ne devait en aucun cas être noir ou foncé de peau : « D'une certaine façon ils avaient été rassurés que je ne sois pas née « noire », ou foncée de peau... plus tard, dans mon adolescence, quand j'ai commencé à sortir avec des garçons ma grand-mère me demandait avec insistance s'il était noir « attention qu'il ne soit pas noir, me disait-elle »⁵⁹⁵. La névrose du blanchiment et le racisme qui le sous-tend sont un héritage social palpable au sein de l'entourage social et surtout familial des couples mixtes, comme en témoigne l'expérience de Stefanya :

« Al principio cuando conocí a la familia de mi novio fue muy difícil. No faltaba el micro-racismo, si me ponía un turbante: “¡ay no, que Piedad Córdoba, que la palenquera de Cartagena!”. Y luego comentarios incómodos como: “Ay no, ¿cómo serán los hijos de ustedes ?, “¿cómo saldrán, de qué color? ¡seguro van a tener morochitos!”. Y bueno como la esposa del hermano de mi novio es blanca, siempre hacen bromas: “¡ah no, esta es muy blanca y esta es muy negra!”. Son cosas que dicen en forma de chiste pero que chocan, es algo brusco. Otra cosa que a mí, me molestó mucho al principio, cuando nos estábamos conociendo, es que una vez hablábamos de nuestros abuelos y mi novio muy torpemente me dijo “creo que si mi abuelo te hubiera llegado a conocer, él no te hubiera querido por tu color de piel”. Entonces yo le decía “¡bueno esto no es necesario decirlo!”. Él obviamente me pidió disculpas y nunca ha vuelto a pasar. Y eso ha sido como de las cosas más incómodas.»

2.3.2.1.2 Le corps

Mise à part l'injonction sociale du blanchiment au moyen des relations affectives, tout au long des six derniers siècles, à différentes échelles l'ensemble des femmes racisées, à savoir les femmes *américaines* et métisses des classes populaires vivant à Medellín, ont été

595 Ces témoignages, entre autres, ont été étudiés dans le sous-chapitre *L'acte de langage de « mejorar la raza »*.

régulièrement confrontées d'une manière ou d'une autre au *passing*. Ce phénomène social, qui est l'acte de passer la ligne de couleur entre les blocs raciaux de la noirceur et de la blancheur, s'est traduit au sein des femmes afro-diasporiques, par la volonté, souvent inconsciente exogène ou/et endogène, de modifier la nature de leurs traits africains. En effet, dans la surreprésentation négative du corps noir, le nez épaté, la peau sombre et surtout les cheveux dits « laineux », ont été symboliquement construits comme des traits-stigmates renvoyant à une condition dévalorisée. Cependant, nous dit Victorien Lavou, le *passing*, si banalisé dans l'idiosyncrasie *paisa*, « s'accompagne fatalement d'un coup psychologique et social ; il présuppose qu'il faille en payer inlassablement et constamment le prix »⁵⁹⁶, vivre des apparences et surtout se tenir sans cesse dans un état identitaire conflictuel, pathologique et liberticide :

« Les sujets casi limpio-métis (en représentation, bien souvent des femmes, mais en rien exclusivement n'échappent cependant pas aux inévitables “dé-masquages”, aux “dé-voilements” qui sont souvent polymorphes, imprévisibles et déroutants: rumeurs persistantes au sujet de leurs véritables origines, de leurs généalogies, de leurs patronymes (...) La hantise de s'exposer au soleil, d'avoir un enfant qui rappellerait, tel un miroir grossissant, les traces de la race abrégée ou constamment redoutée, les cheveux récalcitrants qui tendent à boucler dès qu'il pleut, un né arrêté qui inquiète (...) une grand-mère noire qu'on cache soigneusement quand on reçoit “la gente de razón”, des regards scrutant attentivement l'apparence pigmentocratique, une vérité révélée à d'autres par une proche, sous le sceau de la confiance, des mets qu'on évite soigneusement, la peur panique jusqu'au moment de l'accouchement, une instance narrative ou une voix en surplomb qui crée une complicité avec le lecteur/spectateur au détriment d'un personnage qui croit pouvoir “passer”. Il en est ainsi, par exemple, dans certains romans abolitionnistes brésiliens et cubains. »⁵⁹⁷

Dans ce processus d'aliénation qui s'est étendu sur plusieurs siècles et qui est toujours perceptible aujourd'hui à Medellín, face au regard extérieur dépréciateur, les femmes racisées du passé et du présent, ont établi une relation douloureuse avec leur corps. Dans bien des cas, ce désamour entravant toute estime de soi a laissé des traumatismes psychologiques, voire psychiatriques, que parfois elles ont fini par incorporer et/ou par naturaliser. Depuis l'époque coloniale, les femmes afro-descendantes portent en elles des « mémoires traumatiques »⁵⁹⁸ transgénérationnelles, dont les premiers souvenirs sont liés à la petite enfance, étape de la vie où elles apprennent à détester leur corps, notamment leur cheveu crépu et leur peau sombre⁵⁹⁹.

596 LAVOU Victorien, *Les blancs de l'Histoire*, *Op.cit.* p. 96.

597 *Ibid.*, pp. 96-97.

598 SMERALDA Juliette, *Peau noire, cheveu crépu*, *Op.cit.* p. 278.

599 Nous avons vu dans le sous-chapitre *Esthétiques d'emprunt*, que dans le cas des États-Unis, de multiples techniques dénaturantes commencent très tôt à être conçues au sein des hommes et surtout des femmes esclavagisé.e.s domestiques qui finiront par se répandre massivement sur l'ensemble de la population afro-

C'est au sein du premier groupe de femmes noires ayant grandi dans une famille *paisa se* définissant blanche-métisse, comme ce fut le cas de Tara et Stefanya, où les oppressions physiques et symboliques ont été les plus brutales puisqu'elles se sont déroulées sous l'autorité, la légitimation et l'amour du noyau familial. Leur cheveu crépé, trait négroïde affichant sans équivoque leur ascendance africaine, a été un espace organique constamment effacé, caché et dénaturé. Le récit de vie de Stefanya nous éclaire à cet égard :

«Desde la guardería, Cuando era pequeña, como mi pelo era crespo, mi abuela y mi tía no lo sabían manejar, no tenían conocimiento del tema afro, solían entonces tusarme. Fue algo que me marcó mucho, algo violento. Siempre que hablo de esto me dan ganas de llorar (silencio, emoción). En esa época yo era una niña, yo no entendía muchas cosas. Luego en el colegio, me lo dejaron crecer pero yo nunca me atreví a soltármelo, jamás! Ya cuando entré al bachillerato, yo era la niña de mi salón con la piel más oscura, el resto de mis compañeras eran peli-lisas, con la piel clara, entonces claro, yo quise seguir ese estereotipo. Fue a partir de los 13 años que me empezaron a lisar el cabello, mi abuela fue la que tomó la decisión de alisármelo. Como en ese entonces yo no tenía todos esos saberes y sobre todo no aceptaba mi cabello, pesaban mucho en mí los micro-racismos que escuchaba: que el pelo afro es sucio y desordenado, que si estás en un lugar y se pierde algo eres tú la ladrona solamente por ser negra y tener el pelo crespo, etc. Desde los 13 años empecé a echarme constantemente químicos, era un proceso horrible y a pesar de eso siempre que me crecía la raíz y me hacían reproches corría para alisármelo de nuevo. Esto fue de hecho una constante hasta 2017 que es el año en el que empiezo a recuperar mi raíz negra y decido hacer mi transición.»

Si pendant une grande partie de leur enfance leur cheveu crépu, perçu par leurs proches comme synonyme de laideur et/ou de désordre, a été continuellement rasé ou caché, à leur adolescence ce sont les cosmétiques défrisants, tel que le *alicer*, auxquels les mères, les tantes et les grands-mères ont eu recours pour lisser le cheveu de leur fille et petite-fille. Le *alicer*, aussi connu comme *desriz*, *desrizado* ou *Alisair*, est un traitement capillaire chimique qui modifie définitivement la structure du cheveu crépu pour le rendre lisse. Composé d'hydroxyde de sodium, plus communément connu comme soude caustique, hautement toxique, ce produit principalement conçu aux États-Unis et en Europe, a été commercialisé en Colombie à partir des années 80. Par la suite, il a été massivement utilisé par les hommes et en particulier par les femmes, noires ou métisses, porteuses de cheveux ondulés et surtout frisés.

«En algún momento, mi hijo, que se parece mucho a mí, cuando era más pequeño, encontró una foto de cuando yo era chiquita, y salió furioso y me dijo enojadísimo “¿mamá tú por qué me pusiste vestido?”. Y yo respondí “¡es que soy yo! a mí me cortaban el cabello como si fuera un niño” (silencio, emoción). Aunque mi madre y mi

étatsunienne. Séculairement les cheveux crépus ont été couverts, cachés, défrisés à outrances à travers des techniques rustiques autant que nocives pour la santé.

abuela tenían el pelo muy crespo, el mío era aún más afro, porque mi padre era chocoano. Ellas no sabían manejarlo, se desesperaban, no las puedo culpar, era la forma que ellas tenían para “mantenerme organizada” como dicen en Medellín. Yo no sé porque en Colombia está mal visto que una mujer tenga el cabello crespo y si es afro es peor. Entonces cada vez que mi cabello estaba largo y abundante, así fuera desordenado no me lo dejaban crecer me lo cortaban inmediatamente como si fuera un niño. También recuerdo que me decían que el cabello afro no crecía y creí ese cuento hasta los 19 años. Luego a partir de los 8 años me empezaron a alisar el cabello con alicer, no entendía por qué. Me decían que sería más fácil para peinar y más rico para el cabello en general. Alisarme el cabello era un proceso muy doloroso y tedioso: me desenredaban, me jalaban y me cepillaban mucho el pelo, luego me echaban ese producto, a veces me quemaba, era una tortura. Sin embargo, recuerdo que en ese momento me fascinaba el resultado, sí, me encantaba verme con el cabello largo como las demás niñas, me decía “¡qué chévere por fin lo tengo largo!”. Durante la adolescencia y la juventud me lo seguí haciendo porque yo no encontraba otra forma de organizarme el pelo. Pero sabes, no estaba 100 % satisfecha porque cuando va pasando el tiempo y el cabello crece encrespado en la raíz es muy difícil peinarse, el cabello se fractura y tiene una apariencia como si le hubieras prendido con candela. Es un proceso muy incómodo, lo detestaba y como no era permanente, siempre era la misma sensación. Yo pienso que el cabello afro hace parte de la identidad de uno y que hay que buscar alternativas para manejarlo, pero echarle alicer para borrarlo así de tajo es muy agresivo, es atentar contra tu cuerpo. De hecho, por haberme echado tantos años esos productos, hoy tengo una alergia, es como una dermatitis atópica del cuero cabelludo. Me hizo mucha falta tener el conocimiento del cuidado del cabello afro, porque si yo hubiera sabido, hubiera manejado mi cabello de otra forma, así a mi familia no le gustara. De hecho, hace un tiempo mi hijo tomó la decisión de dejarse el cabello afro, al principio no quise, me daba miedo que lo trataran mal en el colegio, pero él insistía: “¡Yo me quiero dejar el afro mamá, no me motiles más, quiero mi afro!”. Entonces le compré el peine, las cremas y él se paraba su pelo (risa). Mi mamá no lo tomo bien, quería alisárselo como a mí, le dije furiosa “¡Ni te atrevas mamá!” y a él le decía frente a ella: “¡No te vayas a hacer eso, que se daña el pelo mira yo todo lo que he sufrido! » (Tara)

À l’image des États-Unis du XIXe et XXe siècles, au cours desquels les femmes domestiques esclavagisées ont créé et perfectionné de multiples modes de défrisants, en Colombie, l’incessant recours au *alicer* comme instrument de blanchiment, a eu comme but de rendre leurs (petite) filles plus « acceptables » et « soignées ». Cette pratique visait avant tout l’amélioration de leur sort, dans la société *antioqueña*. En général, les femmes noires d’occident commencent à se défriser vers l’âge de 12-13 ans. Dans nombreux pays, comme en Colombie, le défrisant ou le lissage sont devenus des pratiques culturelles qui marquent la transition de l’enfance à l’âge adulte des femmes colombiennes. Il s’agit en ce sens, d’un rite de passage non seulement vers le blanchiment, mais également vers la féminisation de leur corps. La dénaturation du cheveu va de pair la plupart du temps avec les premières épilations des jambes et des aisselles, le port des talons et de maquillage. Au moyen d’artifice et performances, cette ritualisation culturelle du corps cherche sans aucun doute à se rapprocher le plus possible à

l'idéal de beauté caucasienne imposée par la culture hégémonique eurocentrée. Même au Chocó, un territoire où règne pourtant une culture noire importante, la traditionnelle fête célébrée au quinzième anniversaire des jeunes *quinceañeras chocoanas* est synonyme de lissage de leur cheveu, comme nous l'a expliqué Lidia lors de notre rencontre :

« En el Chocó utilizar el alicer a partir de los 15 años es algo muy frecuente, es cultural. Allá todas las mujeres suelen tener el cabello natural hasta los 15 años y luego empezamos a utilizar el *alicer*, porque es como el cambio de ser niña a ser mujer. Culturalmente la tradición se da así. Pero ahorita, un tiempo para acá, la gente es más consciente, como: ¿para qué nos vamos a alisar? Cada vez más las mujeres chocoanas están optando por tratar y manejar el cabello. »⁶⁰⁰

Le recours à l'*alicer se répandit* également chez les femmes de San Basilio de Palenque qui, travaillant dans les zones urbaines, comme Carthagène de Indes ou d'autres grandes villes colombiennes, commencèrent à se défriser les cheveux et à importer la mode au sein du Palenque. Solvay Caceres nous raconte son vécu :

« Hace algunos años, la mujer palenquera realizaba en su cabello todo lo que veía en la ciudad. Porque hubo una época en la que nos tocó irnos a trabajar no solo a Cartagena, sino que también al interior del país, a vender cocadas, frutas, etc. Las mujeres empezaron a adquirir prácticas estéticas occidentales que trajimos al centro de nuestra comunidad, como el *alicer* que utilizábamos para desrizarlos totalmente, también extensiones. Esto era de alto costo, se iban fácilmente entre 400 000 y 600 000 pesos. Yo también llegué a la práctica del *alicer*, me alisé el pelo varios años. Pero yo creo que, así como llega, se va. Me acuerdo que empezó a haber un movimiento artístico relacionado al pelo, muy presente en la música, en la champeta. Había una canción que decía "Usa tu pelo rucho, usa tu pelo cucú"⁶⁰¹. Otra canción que decía que "el pelo de nosotros no era malo", como lo suelen llamar, porque no ha matado, no ha asesinado y no ha hecho acciones en contra de nadie. Todo eso nos puso a reflexionar. Primero, yo sí considero que éramos unas payasas, segundo que estábamos perdiendo identidad, tercero eso generaba mucho gasto, y lo peor, perdíamos nuestro propio cabello. Ni quedábamos con el pelo rucho, ni con el pelo alisado. Sufríamos mucho con lo caro que era, sufríamos también físicamente. Acá en el Palenque lo bueno que tiene la comunidad es que cuando decidimos que no vamos a seguir haciendo algo, se acabó. Empezamos a implementar estrategias de sensibilización y de ethno-educación. Hoy en San Basilio de Palenque no hay ninguna palenquera que sea desrizada.»

L'utilisation de *alicer* marque aussi le début d'un cercle vicieux et addictif dans lequel cette opération sera continuellement répétée toutes les 6 à 8 semaines, parfois tout au long de leur vie. En effet, « la partie défrisée l'est pour toujours, mais les cheveux continuent à pousser

600 Cet entretien a eu lieu le 21 novembre 2021 à Medellín.

601 Il s'agit de la chanson de champeta *Pelo rucho* interprétée par l'artiste *palenquero* Charles King alias *Palenquero fino*.

avec leur structure d'origine. Pour éviter de se retrouver avec des cheveux moitié crépus, moitiés lisses, comme l'ont vécu, Stefanya, Tara et Solvay, il faut traiter les racines au fur et à mesure de la pousse. Comme ce fut, le cas pour les femmes afro-étatsuniennes, cette esthétique d'emprunt-esthétique torture, s'est aussi accompagnée d'un coût élevé pour la santé physique et psychologique de leurs consommatrices. Le témoignage de Tara est illustratif. L'imposition des fréquentes séances de coiffure s'est avérée extrêmement douloureuse et a eu des effets néfastes, parfois irréversibles au niveau de la santé. On y compte des brûlures du cuir chevelu, de la peau, des allergies, la fragilisation générale du cheveu, causant des chutes importantes pouvant aller jusqu'à l'alopecie chronique⁶⁰². À cela s'ajoute l'absorption de ces produits chimiques par l'organisme et surtout par le sang, pouvant causer des problèmes rénaux, des déséquilibres hormonaux et des risques accrus de développement de fibromes utérins⁶⁰³.

De plus, dans le cadre de certaines de ces pratiques de lissage, comme le séchage à chaud, toute source d'humidité (pluie, sueur) devient une menace et ôte une grande part de leur esprit d'initiative et de leur spontanéité. Ainsi, toute activité physique aboutissant à la transpiration corporelle, comme le sport et la sexualité, censés être des moments de jouissance, peuvent ainsi potentiellement devenir des espaces d'anxiété. Selon des études, certaines femmes peuvent finir par les réduire et même parfois par les bannir⁶⁰⁴. Le temps dépensé au long processus du défrisage est aussi un facteur important à prendre en compte, car il s'agit du « temps en moins pour penser, s'investir dans sa carrière, profiter de la vie »⁶⁰⁵. En outre, atteindre un niveau physique d'acceptabilité et de désirabilité, selon les critères du diktat esthétique occidental, exige énormément d'argent. Comme l'a souligné plusieurs fois Solvay Caceres, les femmes *palenqueras* souffraient beaucoup, car une bonne partie de leur argent, entre 400 000 et 600 000 pesos colombiens⁶⁰⁶, était réservé à l'achat du *alicer* et des extensions. Il est important de noter ici que même si les femmes noires sont souvent les individus les plus appauvries, dans l'industrie cosmétique elles dépenseraient trois fois plus que les autres femmes pour leur beauté. La raison, souligne Juliette Smeralda, est que le modèle esthétique qu'on leur

602 SMERALDA Juliette, *Peau noire, cheveu crépu*, *Op.cit.* p. 150.

603 LOUCHART Aurélie, *Trop crépue ?*, *Op.cit.* pp. 90-91. « Dans son documentaire *Good Hair*, le comédien Chris Rock fait l'expérience de tremper une cannette de soda dans de l'hydroxyde de sodium, d'un des composants du défrisant, pendant 4 heures. Elle ressort dissoute. Il dépose également une dizaine de gouttes du produit sur une cuisse de poulet, quelques minutes plus tard, un trou d'un centimètre de profondeur apparaît dans la viande. Au quotidien, on utilise l'hydroxyde de sodium pour déboucher les canalisations. »

604 SMERALDA Juliette, *Peau noire, cheveu crépu*, *Op.cit.* p. 148.

605 LOUCHART Aurélie, *Trop crépue ?*, *Op.cit.* p. 115.

606 Le salaire minimal en Colombie est à peu près de 1 000 000 de pesos. Ce qui équivaut à environ 250 dollars.

vend n'est pas africain, d'où l'effort et le coût élevé pour réduire leurs spécificités morphologiques et ainsi coller de plus près aux canons de la beauté occidentale⁶⁰⁷.

Le cheveu est « porteur de mémoire de l'enfance et dévoile les frustrations enkystées dans le moi le plus profond ». D'après Smeralda, la femme noire est souvent en situation de blocage émotionnel face à ses cheveux, comme l'ont manifesté Stefanya et Tara lors de nos entretiens où l'allusion du traitement de leur cheveu était systématiquement connectée à une expérience douloureuse. Lors de nos échanges, l'évocation de leur cheveu déclenchait chez elles des états de tristesse et d'affliction. « Ce blocage trouve son origine dans l'enfance pendant laquelle il leur a été constamment répété ou montré que le cheveu crépu était un signe dévalorisant privé de toute beauté et de traitement facile »⁶⁰⁸. Au sein des sociétés occidentalisées, les hommes noirs ont aussi eu un rapport anxiogène avec leur anatomie constamment dévalorisée par l'hégémonie culturelle blanche. Par exemple, les cheveux de l'écrivain français, d'origine haïtienne, Alexandre Dumas, auteur des *Trois mousquetaires*, du *Comte de Monte-Cristo* ou encore de *La Reine Margot*, ont continuellement été attaqués et ont fait l'objet de multiples caricatures et de commentaires racistes dans le monde littéraire français du XIXe siècle. Aux États-Unis, le leader emblématique du mouvement social Black Power, Malcolm X, a aussi pratiqué le défrisage pendant de longues années afin de se rapprocher le plus possible du style capillaire européen et du prestige social qu'il représentait aux yeux des *Autres*. Dans son autobiographie, Malcolm X évoque l'expérience traumatisante de son premier défrisage lorsqu'il était enfant, expérience qui, comme l'a manifesté Tara, se conjugait paradoxalement à une fascination de l'effet obtenu :

« Shorty décida que mes cheveux étaient assez longs pour être défrisés. Il avait promis de me montrer comment faire un *conk* (abréviation de congolène, du nom de la pâte gélifiée défrisante), chez soi au lieu d'avoir à payer trois ou quatre dollars chez le coiffeur. Il me remit une petite liste d'ingrédients à acheter chez l'épicier: deux boîtes de soude caustique, deux œufs et deux pommes de terre de tailles moyennes (...) Quand Shorty commença à appliquer le congolène, je ne sentis qu'une douce chaleur. Puis ma tête prit feu. Je grinçai de dents et serrai de toutes mes forces les bords de la table de cuisine. J'avais l'impression que le peigne me scalpait. J'avais les larmes aux yeux, mon nez coulait. Je n'en pouvais plus. Je me ruai sur le lavabo, je traitai Shorty de tous les noms (...) «La première fois est toujours la plus dure. Mais tu vas bientôt t'habituer. Ça te va rudement bien, l'enfant du pays. T'as un beau Conk !» (...) Mon premier regard dans la glace suffit à effacer toutes les souffrances que j'avais endurées. J'avais déjà vu

607 WUILBERCQ Emeline, « Juliette Smeralda : « le modèle de beauté qu'on vend aux femmes du continent n'est pas africain », *Jeune Afrique*, 2014. <https://www.jeuneafrique.com/41020/societe/juliette-smeralda-le-modele-de-beaut-qu-on-vend-aux-femmes-du-continent-n-est-pas-africain/> (consulté le 11 mars 2023)

608 *Ibid.*, p. 278.

des conks pas mal, mais quand vous voyez cela sur votre propre tête. Pour la première fois l'effet est stupéfiant. Je voyais Shorty debout derrière moi, souriant tous les deux, nous transpirions à grosses gouttes. Et sur mon crâne, j'aperçus un casque épais, brillant de cheveux roux-vraiment roux 'lisses comme les cheveux d'un Blanc. Ce que je pouvais être ridicule ! J'admirais dans la glace un noir avec des cheveux de blanc ! Je me jurais de n'avoir plus jamais de cheveux crépus, et effectivement je les ai défrisés régulièrement pendant de longues années. »⁶⁰⁹

À Medellín, et en Colombie en général, les femmes racisées qui s'auto-définissent afro-colombiennes ou non, ne rentrent pas aisément dans les canons esthétiques érigés traditionnellement dans l'imaginaire andin *paisa* et national, lui-même profondément eurocentré. C'est bien l'idéal féminin *antioqueño*, qu'une grande partie des femmes essaye de performer à outrance. Pour atteindre le stéréotype de la femme latine barbie blanche-métisse, mince aux cheveux lisses jusqu'aux hanches, féminine, douce et éternellement sexy, elles ont recours à la chirurgie et à diverses pratiques esthétiques. Par conséquent, c'est bien l'ensemble des femmes colombiennes, couleurs et classes confondues, qui à des degrés différents subissent l'oppression du paraître. Cette culture de l'apparence est fortement empreinte de clichés. Elle est continuellement « véhiculée par les supports médiatiques de la société de consommation, qui vendent de la beauté, du plaisir (à voir, à regarder, à être vu et regardé...), à partir d'une exploitation forcenée du corps, instrumentalisé, objet à polir sans fin, pour soutenir le jeu de rapport de force entre les races, les sexes et les ethnies »⁶¹⁰. Dans les espaces privés et publics, des commentaires et des allusions au blanchiment, mais également à un idéal de féminité, dirigées aux femmes noires sont souvent fréquents, une violence explicite et implicite qui mène les femmes noires de Medellín, comme Yolanda, Yalerdey et sa sœur à adopter des positions et des réflexions qui remettent en question ou défient la société *medellínense* :

« Yo siento que no he vivido realmente episodios racistas en Medellín, pero a personas cercanas les ha ocurrido. De hecho, mi hermana hace poco caminaba por el centro, y una señora se le acercó y le dijo "¡Ay qué niña tan linda, lástima que sea negra!". Ella se quedó callada y se puso a llorar y luego nos contó cuando llegó a la casa. Estaba desamparada. Hace poquito me dijo muy arrepentida: "¿aaah, yo por qué no le dije nada, yo le hubiera dicho tal y tal cosa?". Yo pienso también que en la sociedad paisa hay mucha competencia. Las mujeres quieren en general operarse, tener silicona, llegar a esa perfección que nos muestran contentamente en los medios de comunicación. Yo por ejemplo me alisé el cabello con químicos, muchas veces me decía: «Ay! yo quiero verme como mi amiguita», Pero hoy como mujer negra, realmente lo cuestiono, ¿realmente yo quiero ser eso que la mayoría de las mujeres paisas son o quiero ser otro tipo de mujer? ¿o quiero ser yo misma? »

609 HALEY Alex, *Autobiographie de Malcolm X*, Presses Pocket, Paris, 1993, pp. 76-80.

610 SMERALDA Juliette, *Peau noire, cheveu crépu*, *Op.cit.* p. 27.

« Estar en una sociedad que vive sumergida en el ideal del blanqueamiento y de la extrema delgadez, es muy difícil, porque siempre te están diciendo: “es que tú necesitas ser un poco más delgada” y que en algún momento tú compras un producto y te dicen, “¡ah! es que ese sirve para ir aclarando un poquito la piel” y yo digo: “¡pero si yo no quiero eso!”. También escuchas expresiones como “entre más blanquita mejor” o “a mí no me gustan las mujeres tan negras, a mí me gustan más lavaditas”. Hasta cuando te vas a tomar unas fotos para un documento te blanquean (risa). Una vez me tocó hacerme unas fotos para una hoja de vida y el chico le hizo un blanqueamiento, y yo le dije: “¡no, pero como así, yo no vengo a que me blanquee, yo necesito simplemente unas fotos de identidad!”. De hecho, tengo una prima que es cosmetóloga, y ella en sus servicios tiene paquetes a la vez para hacerte ver más esbelta y para blanquearte. Hay un paquete que se llama disque “el baño de novia”, no sé que componentes tiene, pero ese baño de novia te lo debes echar constantemente y te va aclarando la piel. Ella misma se lo ha hecho, desde que tiene unos 17 o 18 años, se lo ha hecho, y ahora tiene 25. Incluso, como ella está en la industria de la belleza, sé que también se ha modificado su cuerpo, lo que me parece inadmisible... Ese mito de lo blanco nos ha hecho mucho daño, porque al igual que muchos países de África, del mundo, donde la gente compra productos de belleza para verse más blanco, es también una práctica muy estandarizada en Colombia. Porque obviamente muchas personas negras que no quieren verse como “ese otro”.»

Pour Smeralda, la surreprésentation négative du corps noir, en particulier du corps noir féminin, a permis l'émergence d'une esthétique d'emprunt dans laquelle le défrisage des cheveux, la décoloration et plus tard la chirurgie esthétique (notamment du nez) sont devenus des pratiques incontournables. La raison est que ces pratiques conditionnaient le souci de l'étiquette sociale, mais également le degré d'adhésion d'un individu à la modernité, celle-ci entendue comme synonyme de clarté et de lisse. En ce sens, dans son étude intitulée *Cheveu crépu, peau noire*, Juliette Smeralda soutient qu'au-delà des pratiques aliénantes sous-jacentes au blanchiment que connaissent les femmes de la diaspora africaine, cette question doit aussi être abordée depuis la sociologie du corps⁶¹¹. Selon elle dans la relation dialogique culture/corps, c'est la permanence d'une surreprésentation négative du corps noir (en particulier des cheveux) qui a induit, et induit toujours, des milliers de femmes afro-descendantes à procéder à une douloureuse et coûteuse domestication de leurs corps. Ou de ceux de leurs enfants, afin d'avoir plus de chance d'être accepté.e.s au sein de la culture hégémonique. La peau noire, dit-elle, continue de faire l'objet d'agressions verbales autant que chimique⁶¹². Comme l'exprime également, Jaramillo dans son étude sur les promesses de mariage au sein de la population racisée de Medellín au XVIIIe et XIXe siècles, ainsi que nos entretiens réalisés

611 SMERALDA Juliette, *Peau noire, cheveu crépu*, *Op.cit.* p. 14.

612 *Ibid.*, p. 27.

en 2021, au-delà d'une aliénation sociale, il existe une intense pression sociale, amplifiée par la société de consommation, qui pousse continuellement les générations de femmes racisées à chercher un.e partenaire avec une couleur de peau plus claire. De la sorte, « consciemment ou non, travestir ses cheveux, c'est favoriser une stratégie de réussite sociale et professionnelle »⁶¹³.

Il s'agit d'utiliser des artifices esthétiques, nous dit Aurélie Louchart « pour se fondre dans le moule et ainsi, tenter de se soustraire à la violence. Peut-on en vouloir à ces femmes de favoriser des stratégies de réussite professionnelle ou sociale ? »⁶¹⁴ Comme l'ont exprimé Tara et Stefanya à l'égard de leurs mères, tantes et grands-mères, qui souvent de manière inconsciente étaient les instigatrices des pratiques dénaturantes agressives visant au blanchiment de leurs descendant.e.s ; comment les culpabiliser si d'une part elles n'avaient pas les connaissances requises pour manipuler des cheveux crépus? Cheveux qui de par leur caractère négroïde avaient été dénaturés, raidis et/ou occultés durant des siècles ? Comment en vouloir à ses femmes qui elles-mêmes étaient le produit d'une société que s'est construite dans l'idéal de la blancheur et de la phobie de la noirceur ? Récemment, la société colombienne voit l'émergence d'une nouvelle esthétique noire qui à l'image des mouvements sociaux, des années 60 et 70, sud-africain, afro-étatsunien, *Black is beautiful*⁶¹⁵, et brésilien, *Ser negro é bonito*, revendique à leur tour que « Ser negro.a es hermoso.a »⁶¹⁶. Comme nous le verrons dans

613 LOUCHART Aurélie, *Trop crépus ?*, *Op.cit.* p. 136.

614 *Ibid.*

615 *Black is beautiful* est un mouvement artistique et politique qui est né à Harlem, New York dans les années 1960. Le photographe afro-américain Kwane Bathwaite qui dirigeait à l'époque le African Jazz-Art Society & Studios (AJAAS) est à l'avant-garde de ce mouvement qui en rejetant les normes esthétiques occidentales voulait mettre au centre et promouvoir la beauté des hommes et des femmes de descendance africaine. Cela passait par le port de vêtements et d'accessoires d'origine africaines mais surtout par la valorisation des traits morphologiques négroïdes, tels que la peau foncée et surtout les cheveux crépus. Voir article : « « Black is beautiful », comment est né le mouvement culturel et politique aux États-Unis », *BBC News Afrique*, 2020, <https://www.bbc.com/afrique/region-55348736> (consulté le 16/02/2023).

616 SALCEDO Edwin, CORREA OCHOA Laura, « Ser negro es hermoso », *Transition*, N°127, Afro-latin America Rising, 2019, pp. 142-154. Voir également : FREELON Kiratiana, « Ser Negro es hermoso Campaign seeks to teach Afro-Colombians that Black is beautiful », *IBW21*, 2016. <https://ibw21.org/editors-choice/ser-negro-es-hermoso-campaign-seeks-to-teach-afro-colombians-that-black-is-beautiful/> (consulté le 16/02/2023).

#*SerNegroEsHermoso* est une campagne artistique conjointement dirigée en 2015 par le producteur et activiste afro-colombien Edwin Salcedo et la *Corporación Pílas Colombia* et *Observatorio Distrital antidiscriminación racial*. À travers d'une quinzaine de photographies d'hommes et de femmes noir.e.s de tous les jours habitant Carthagène de Indes, il s'agit d'une campagne d'auto-reconnaissance et d'*empowerment* ayant pour but didactique d'enseigner aux colombiens qu'être noir.e est beau. Cependant, nous avons été interpellés par l'omniprésence de la nudité, notamment des femmes, dans l'ensembles de ces photographies, renvoyant d'une certaine manière à la stéréotypie coloniale de la sexualisation du corps féminin noir. D'autres projets artistiques, à visée ethno-éducative, dédiés au tressage traditionnel du cheveu crépu, revendiquant la beauté noire, ont vu le jour. Nous pouvons citer, entre autres, le festival annuel *Tejiendo Esperanza* créé dans le cadre de l'Association des femmes afrocolombiennes (Amafracol) mené à Cali depuis 2004 par l'activiste Emilia Valencia, l'exposition de photographies *Quieto pelo* dirigé en 2008 au Chocó par Astrid Angulo, l'exposition photographique sur les

la troisième partie, la quête, la réappropriation et la créolisation de l'esthétique capillaire afro-descendante jouent un rôle central dans les processus socio-politiques d'*empowerment* individuel et collectif des femmes afro-colombiennes, axés en grande partie sur l'auto-définition ethnico-raciale et l'estime de soi⁶¹⁷.

2.3.2.1.3 Réflexions autour des dénominations noir.e, afro-colombien.ne, afro-descendant.e

Les dénominations « noir.e », « afro-colombien.ne » et « afro-descendant.e » font l'objet d'intenses débats dans le contexte social, académique et politique de la Colombie actuelle. Pour beaucoup, il ne s'agit là que des synonymes. Pour d'autres comme les militants de l'organisation *Cimarrón*, l'une des principales associations politiques noires du pays, le terme noir.e devrait être aboli du vocabulaire puisqu'il serait une catégorie créée pour légitimer l'esclavagisme et la domination sociale. Ils admettent dans ce sens uniquement son usage comme un adjectif qualificatif « un hombre negro, una mujer negra » et non comme substantif « un negro, una negra ». Ils militent pour le recours au terme *afro-colombien* comme substantif pour définir un nouvel acteur social dont on souligne la spécificité culturelle afro et l'intégration politique⁶¹⁸. Sofia, qui suit une formation qui cherche la visibilité statistique des populations noires, nous explique :

« Casualmente estoy haciendo un diplomado en visibilidad estadística afrodescendiente, y entonces siempre se pregunta: “¿usted cómo se considera?”. Muchos dicen, me considero una persona afrodescendiente, me considero una persona negra, o afro-colombiana. Realmente la pregunta sigue muy abierta. Yo creo que para muchas personas el tema de toda esta terminología es bastante complejo. Yo personalmente me considero una mujer afro-descendiente y prefiero el término “afrodescendiente”. Porque la palabra “negro” lo suelen decir de una manera muy despectiva, casi siempre para ofender y de una manera maluca⁶¹⁹, muy pocas veces van a decir “negro” o “negra” de una manera buena, cariñosa o dirán que es cariñosa pero no es así. Desde mi punto de vista, el término afrodescendiente lleva una connotación más amplia, pues vas más allá de mi identidad colombiana y reconozco una descendencia que es de África y entonces empiezo a reconocer toda esta historia al decir que soy afrodescendiente. Entonces yo creo que por ese lado me considero como una persona afrodescendiente. »

coiffures traditionnelles de San Basilio de Palenque intitulé *Asali : Memorias estéticas afro-colombianas* réalisé en 2009 par Adriana Cassiani Sarmiento et enfin la foire annuelle *Vive tu pelo afro* organisée à Bogotá par des personnalités importantes du Mouvement Naturel, telles que la journaliste afro-bogotana Edna Liliana Valencia.

617 Le deuxième chapitre de la troisième partie intitulé *Ser negro.a es hermoso : une esthétique décoloniale* sera dédié à la revalorisation et réappropriation du cheveu crépu par les femmes afro-colombiennes.

618 VIVEROS Mara, *Les couleurs de la masculinité*, *Op.cit.* p. 106.

619 « Maluco, maluca » est un terme du langage courant qui est synonyme de « malo », « mala ».

D'autres penseurs et penseuses de la diaspora africaine voient le terme « noir.e.s » comme une catégorie sociopolitique de résistance qu'il est nécessaire d'assumer positivement aujourd'hui. Cela dans le but de décoder et de revaloriser ce qui a été l'objet de discriminations et de dévalorisation dans le passé colonial et qui continue à avoir de répercussions importantes dans le présent postcolonial⁶²⁰. Malgré une volonté théorique et militante de la pensée noire afro-diasporique de dé-re-construire l'appellation *noir.e*, *negro.a* au sein même du langage dominant, en Colombie la forte charge coloniale et raciste qu'elle contient rend le recours à ce mot souvent gênant et/ou conflictuel. Cela arrive notamment quand il s'agit d'un échange entre une personne noire et une autre non-noire, en tout cas identifiées comme telles.

À Medellín, lorsque des personnes non-noires veulent décrire une personne identifiée comme noire, on peut voir une position très courante d'évitement. L'emploi de mots plus subtils comme « *moreno.a* », ou le recours à des diminutifs *negrito.a*, *negrís*, *morenito.a*, *more*, sont courants. Nous avons également constaté que les termes *afro*, plus qu'afro-descendant.e ou afro-colombien.nne, commencent aussi à être de plus en plus utilisés dans la société et dans les médias, cependant certain.e.s manifestaient leur difficulté, voir leur inconformité, à se revendiquer « afro », préférant dans ce sens s'auto-définir en tant que femme ou homme noir.e. Parmi les femmes interviewées, beaucoup exprimaient au premier abord que ça ne les dérangeait pas qu'on les appelle « negra », beaucoup remarquaient d'ailleurs, que dans leur cercle d'ami.e.s non-noir.e.s, de manière affective elles étaient souvent appelées ainsi. Cependant, elles soulignaient à l'unanimité qu'elles préféraient qu'on les appelle par leur prénom. Elles mettaient l'accent sur l'importance qu'elles portaient à la tonalité de la voix de leur interlocuteur, proche ou pas, et se méfiaient en particulier des inconnu.e.s qui soudainement pouvaient utiliser le mot negro ou negra, pour les interpeller brutalement ou les humilier dans un espace public.

« Yo me defino como una mujer negra, aunque la palabra, el antónimo, sea una herencia de un montón de cosas heredadas de los esclavistas. Eso no significa que les dé el poder a ellos de verme o definirme. Sino que yo me reconozco como una mujer negra porque lo que apporto, me caracteriza y pienso es desde mi identidad de mujer negra. Yo no peleo con esa palabra excepto si alguien al que yo no conozco y al que yo no le permito ese tipo de apelativo me llama así y le pone un tono distinto. Pero sabes, aunque creo que uso de forma indistinta todas esas categorías, de mujer negra, afro-descendiente, afro-colombiana, yo me reconocería primero que todo como Yolanda, y las personas que me conocen y que tienen relaciones cordiales conmigo siempre me llamaran por mi

620 HALL Stuart, « Codage/décodage », dans *Identités et cultures, politiques des Cultural studies*, *Op.cit.* pp. 251-269.

nombre. De hecho, a mí nunca se me pasaría por la mente de llamar a otra persona: «¡Ey! el que está allá de tal color». ¡Nunca! »

À Antioquia, l'utilisation du mot negro.a est extrêmement ambivalente, car il s'agit en fait d'un énantiosème, c'est-à-dire d'un mot ayant deux sens antonymes. L'appellation affectueuse « (Mi) negro.a » ou « mi negrito.a » synonymes de « (mon) chéri.e » peut ainsi facilement basculer dans sa forme la plus blessante : « negro.a hijueputa », deux expressions, qui selon une situation positive ou négative, sont autant récurrentes que déconcertantes dans le langage populaire *paisa*.

« En Antioquia, muchos suelen decir: “¡ay mi negrito, mi negrita !”, a la persona que sale más morena en una familia, le ponen el nombre de “negrito” o “negrita” por cariño. Suele también pasar mucho que esas mismas personas que utilizan ese término como algo amoroso cuando están en sociedad con otros, pueden ser tan duros y despectivos con las hombres y mujeres negros que ya no son “sus negritos”. Se pasa entonces de forma contradictoria de “mi negrito lindo” a “¡ese negro hijue tantas!” “o este negro no sé que”, o “¡negro tenía que ser!”. O sea todo lo negro es de repente lo malo pero no se dan cuenta que la constitución o la base de donde están parados ha sido negra y ha sido indígena. »

Dans la société *medellínense*, héritière d'un long passé colonial, la racialisation et le colorisme ne se limitent pas uniquement aux personnes noires. Que ce soit au plan physique ou symbolique, elle concerne en général les individu.e.s racisé.e.s qui s'inscrivent dans un cadre social où prédomine la blancheur. Je me souviens dans mon enfance, lorsque je passais mes vacances d'été à Medellín au sein de la famille « blanche » paternelle, la manière sous laquelle la violence symbolique pouvait surgir soudainement. Ayant la couleur de peau plus foncée, on m'expliquait que je devais impérativement éviter de m'exposer au soleil, car « j'allais noircir et enlaidir », comme Tara et Stefanya mes tantes coupèrent une fois mes cheveux à la garçonne, car considérés trop abondants et bouclés. J'entendais également certaines inflexions subtiles sur la couleur de peau de ma mère et surtout de ma grand-mère maternelle : « ¡es muy negra ! ». J'ai dès lors compris très vite que la raison pour laquelle parmi tous mes cousin.e.s ma grand-mère « blanche » m'appelait *con cariño* « mi negrita ». Dans les entretiens effectués auprès du groupe de femmes et d'hommes non-noir.e.s, qui pour la plupart se définissaient comme métis, on retrouvait les mêmes dynamiques racialisantes. Autant dans la sphère familiale, amicale que professionnelle, Sebastián, jeune entrepreneur métis de la classe moyenne, a toujours été défini comme « el negro » ou « el Negrito » à cause de la tonalité de sa couleur de peau. Une expression qu'il a fini par naturaliser bien qu'il soit conscient de la charge raciste qui s'y cache.

« Por parte de mi familia paterna donde la mayoría son todos monos y de ojos claros, o sea el blanco común que identifican como un ser humano normal, desde muy pequeño me decían “el negro” o “el negrito”. Aunque nunca sentí que me rechazaran o marginaran, hubo desde que tengo memoria una separación a través del lenguaje entre mis primos “los blancos” y “yo el negrito”. Hay algo muy particular y que puedo ver ya adulto con la distancia y es que a mí siempre me ha ido muy bien académicamente, pero la familia de mi papá es típicamente de esas familias *antioqueñas*: muy emprendedoras y comerciantes. Entonces oía comentarios que al principio naturalizaba pero que empecé a cuestionar con el tiempo como: “¡él es el negrito, pero es él más inteligente!”, “¡él es negrito, pero es el más querido!”, “¡él es negrito, pero es él más buen nieto!”. Como si por ser moreno, yo tenía que tener algo extra para poderme destacar o salvarme de mi color de piel. De hecho, me acuerdo muy bien que cuando me peleaba con mi hermana ella utilizaba esa misma palabra negro para insultarme. »⁶²¹

L'utilisation énantiosémique du mot « negro.a » jette ses racines dans la présence-histoire africaine de la région *antioqueña*. Celle-ci, nous l'avons analysé dans ce chapitre, est un lieu du refoulé propice à un comportement névrosé de la part de sa population. Ancrés dans deux positions et contextes sociaux différents, les témoignages de Yolanda en tant que femme noire, et de Sebastián en tant qu'homme métis, rendent compte de l'importante charge raciale, condescendante et offensive, que véhicule l'utilisation du mot negro.a⁶²². En ce sens, à des échelles différentes, que ce soit dans une situation affective ou offensive, l'identification d'une personne perçue comme noire la place symboliquement dans une position d'infériorité à l'intérieur de la hiérarchisation raciste, toujours latente dans l'espace intime et/ou privé.

2.3.2.2 L'enfance : violences symboliques

W.E.B Dubois est l'un des premiers penseurs de la diaspora africaine dans les Amériques à cristalliser dans son écriture la première fois qu'il a subi une discrimination raciale dans sa petite enfance en Nouvelle-Angleterre, actuels États-Unis. Un moment traumatisant qui marque le début du sentiment bizarre « d'être né avec un voile et une *conscience dédoublée*, ce sentiment de constamment se regarder par les yeux d'un autre, de mesurer son âme à l'aune d'un monde qui vous considère comme un spectacle, avec un amusement teinté de pitié méprisante »⁶²³. Audre Lorde et Hill Collins reprennent aussi le terme d'une conscience

621 Cet entretien a été réalisé le 26 février 2021 à Medellín, Colombie.

622 LOBO Gregory, MORGAN Nick, « Los decimos con cariño : estratificación racial y el discurso de lo negro en Colombia », dans *Revista de estudios colombianos*, Asociación de colombianistas y the University of Illinois, 2005, pp. 36-40.

623 DU BOIS W.E.B, *Les âmes du peuple noir*, *Op.cit.* pp. 10-11.

« Être un problème est une expérience étrange-bizarre même pour quelqu'un qui n'a jamais été rien d'autre, sauf peut-être quand il était en bas âge, ou en Europe. C'est très tôt, dans les premiers jours d'une enfance à la gaieté exubérante, j'en ai eu la révélation fulgurante. Pour ainsi dire d'un seul coup. Je me rappelle très bien quand

dédoublée qui pour les femmes afro-américaines marque le début d'une « lutte inhérente au fait de vivre deux vies “une pour les autres et l'autre pour nous même” »⁶²⁴. Dans cette conscience dédoublée, les femmes noires se sont souvent familiarisées avec le langage et les comportements de l'opresseur. Certaines les ont même consenties et adoptées dans l'illusion d'être protégées, d'autres, tout en faisant semblant d'adhérer à l'idéologie des groupes dominants, ont stratégiquement dissimulé des définitions de soi indépendantes et se sont confectionné des identités alternatives servant à leur donner du pouvoir⁶²⁵. La période comprise entre l'enfance et l'adolescence a également été désignée par la majorité des femmes noires vivant à Medellín, comme traumatisante. La maternelle, l'école, le lycée, mais aussi, l'espace familial pouvaient devenir des lieux extrêmement hostiles. Ces espaces fondamentaux dans la vie et le développement de la majorité des êtres humains sont souvent vecteurs de stéréotypes et stigmates envers les filles et les garçons racisé.e.s. Ces dernier.e.s, dès le plus jeune âge peuvent être confronté.e.s à de nombreuses violences physiques et surtout symboliques issues de leurs camarades et/ou professeur.e.s, mais aussi de leurs grand-mères, cousin.e.s non-noir.e.s. De génération en génération, cette *conscience dédoublée* (doubling) a été vécue par l'ensemble des femmes de la diaspora africaine des Amériques et cristallisée dans plusieurs supports artistiques et littéraires comme la chanson et la performance de la dramaturge afro-péruvienne Victoria Santa Cruz *Me gritaron negra*, le roman *L'œil le plus bleu* de l'écrivaine nord-américaine Toni Morrison ou dans l'essai *Paroles des femmes* de Maryse Condé qui occupera une place centrale dans les prochaines lignes⁶²⁶.

l'ombre l'a balayé. J'étais une petite chose, là-bas, dans les collines de la Nouvelle-Angleterre. Dans une minuscule école en bois, il est venu à l'idée des garçons et des filles d'acheter de splendides cartes de visite -dix cents le paquet- et de les échanger. Nous nous amusions bien, jusqu'au moment où une petite fille, une nouvelle venue, refusa ma carte-péremptoirement, avec un regard par en dessous. Alors il m'est apparu avec une soudaine certitude que j'étais différent des autres ; ou comme eux, peut-être, dans mon cœur, dans ma vie et dans mes désirs, mais coupé de leur monde par un immense voile. »

624 HILL COLLINS Patricia, *La pensée féministe noire*, *Op.cit.* p. 225.

625 *Ibid.*, p. 225-227. L'auto-définition des femmes noires comme source de pouvoir sera abordée dans la dernière partie de ce travail de recherche.

626 En 1978, à travers son puissant poème et sa performance *Me gritaron Negra*, l'artiste afro-péruvienne Victoria SANTA CRUZ dénonce depuis une posture adulte et mûre d'auto-reconnaissance en tant que femme noire, l'interpellation raciale qu'elle subit dans son enfance quand pour la première fois dans la rue de Lima on lui cria « Negra, negra, negra ». Performance : <https://www.youtube.com/watch?v=4So8DTkii0Q> (consulté le 6 août 2022) voir aussi LAVOU Victorien, « De Pelona a Negra : interpelación racial y agencia (trans) individual. Bojeo analítico de la canción Me gritaron negra de Victoria Santa Cruz », dans *Les blancs de l'histoire*, *Op.cit.* pp. 105-122.

- MORRISON Toni, *L'œil le plus bleu*, 10/18, Paris, (2008), 224 p.

- CONDÉ Maryse, « L'enfance et l'éducation », *La parole des femmes*, L'Harmattan, Paris, 1993, pp. 8-21.

Dans le premier chapitre de *Paroles des femmes* intitulé *L'enfance et l'éducation*, à travers l'étude de deux personnages en papier, Sapotille et Témulée⁶²⁷, Maryse Condé expose deux types d'éducatons et d'évolutions de femmes au sein de la société colonialiste antillaise guadeloupéenne. La première, Sapotille, vient d'une famille bourgeoise, citadine et reçoit sous l'hospice de sa mère et grand-mère une éducation conventionnelle dans un couvent dirigé par de sœurs blanches éminemment racistes. La deuxième, Témulée, vit à la campagne, au contact précieux de sa grand-mère qui est la dépositaire de la connaissance du passé afro-diasporique. Sapotille se caractérise par l'éloignement, l'incompréhension et la désolidarisation de sa société d'origine. Témulée se démarque par l'ancrage « dans son sol, son oralité et ses traditions ». Nous avons d'un côté, une éducation de la culture dominante prônant le blanchiment qui, d'après l'analyse de Condé, « sert à inculquer à l'individu des mécanismes qui fassent oublier la race » et qui assigne Sapotille à développer une « personnalité d'emprunt » et surtout à rester à « sa place » pour que la pyramide sociale soit respectée et l'ordre racial ne soit pas dérangé. De l'autre côté, une éducation afro-diasporique qui puise la foi et la force dans « le passé cruel de la race », nous dit Condé, pour pouvoir continuer la tête haute. « Si Sapotille se voit laide dans le regard des religieuses blanches, Témulée se voit belle dans le regard de sa grand-mère »⁶²⁸. Bien que l'écrivaine n'exclue pas l'aliénation et l'angoisse psychologique en milieu rural, marqué par l'unité et la résistance noire, pour elle l'école et l'éducation institutionnelle est un espace de « contre-éducation la plus meurtrière » où les petites filles comme Sapotille sont « marquées(s) pour la vie, incapable(s) de se valoriser et d'affronter l'existence avec confiance ». Témulée et Sapotille sont issues de la même histoire coloniale, elles partagent dans ce sens le même malheur généalogique, cependant nous dit Condé même si le passé qui pèse sur Témulée est le même pour Sapotille, « il ne s'agit pas pour Témulée ni de le fuir ni de le renier en s'efforçant d'accéder à un nouvel état par le biais de l'école »⁶²⁹. La grand-mère de Témulée lui transmet son savoir ancestral, elle lui apprend à s'aimer, à se garder des autres et à développer une résistance envers la société hégémonique. « Ce ne sont là que de grosses baleines échouées dont la mer ne veut plus et si les poissons les écoutent, sais-tu ? Ils perdront leurs nageoires »⁶³⁰. Même si la réflexion de Maryse Condé se centre dans l'enfance et l'éducation de jeunes filles de la société guadeloupéenne, à partir d'une approche analytique

627 Les ouvrages analysés par Maryse Condé sont *Sapotille et le serin d'argile* de l'écrivaine martiniquaise Michèle Lacrosil publié en 1960 et *la Pluie et le vent sur Témulée Miracle* de Simone Schwartz Bart publié en 1972.

628 CONDÉ Maryse, *La parole des femmes*, *Op.cit.* p. 16

629 *Ibid.*, p. 15.

630 *Ibid.*

afro-diasporique, elle devient féconde pour l'étude des constructions identitaires des femmes noires dans le contexte colombien, où nous avons rencontré lors de notre travail de terrain des profils approximatifs à maints égards à ceux de Sapotille et Témulée.

À l'image de Témulée, le deuxième groupe de femmes concernait celles qui avaient grandi au sein d'une famille se définissant culturellement *chocoana* et qui malgré leur résidence à Medellín, s'inscrivaient dans la logique de la congrégation et de la résistance noire prédominante dans le Pacifique. Si le noyau familial représentait pour elles un lieu en général empathique, l'école était souvent désignée comme un espace hostile, où pour la première fois elles découvraient avec brutalité qu'elles étaient perçues comme différentes. « Yo me doy cuenta que soy negra a los 7 años, principalmente en el colegio porque antes vivía constantemente con personas negras. Entonces comienza un proceso de aislamiento y te conviertes en el otro distinto, sobre todo cuando eres la única niña negra del salón. » me disait Yolanda. Gloria est une femme noire vénézuélienne en exil à Medellín depuis quatre ans, son enfance au Venezuela a aussi été marquée par des moments humiliants et traumatisants au sein d'une école où elle était aussi la seule élève noire. Avec ses mots, elle nous raconte comment elle voit aujourd'hui cette petite fille qu'elle fut jadis :

« Pobrecita, la niña que fui yo sufría bastante, siempre escuchar con rechazo “Negra, negra, negra”. Muchas veces no la dejaban jugar con las otras niñas. Había el grupito de las más bonitas y yo no cabía en ese grupo. Incluso una vez, a mi salón llegó una niña, más negrita y más feíta que yo, me sentí aliviada. Fue un amparo para mí en cuanto al grupo porque se metían más con ella que conmigo. Yo sentía pena con ella, era muy calladita y lloraba mucho. Creo que cuando ella llegó al salón me sentí liberada porque en el fondo me decía que ella era otra peor que yo. Imagínate, “otra peor”, muy triste. »

Dans *La Parole des Femmes*, Maryse Condé met aussi en évidence le transfert de la violence raciale, mélangé à un sentiment ambivalent de culpabilité, de solidarité et de dégoût, qui s'opère chez Sapotille lors de l'arrivée au pensionnat d'une autre enfant noir Yaya. « Sapotille forcée de se voir négativement rejette sa haine d'elle-même sur une autre enfant Yaya, noire comme elle (...) Honte, sentiment de culpabilité, malédiction. Pêle-mêle, Spotille régurgite le discours prononcé par ses parents et éducateurs à son endroit et investit Yaya »⁶³¹. Comme dans le témoignage de Gloria, dans plusieurs récits de vie nous avons vu se dessiner la silhouette de Yaya qui dans le partage de la malédiction de l'ascendance esclave peut être

631 CONDÉ Maryse, *La parole des femmes*, *Op.cit.* p. 12.

exposée non seulement au racisme structurel de l'école, mais aussi à un *endo-racisme noir*⁶³² marqué par l'humiliation et/ou l'indifférence des autres enfants noir.e.s qui l'entourent.

« En el colegio fui muy atacada, se burlaban de mí por mi pelo y mi nariz. Este tipo de cosas te hacen pensar de una manera muy negativa de ti mismo. Todo esto me hizo sentir muy descontenta conmigo misma. Es muy duro cuando uno está pequeño, porque estas cosas golpean muy fuerte, puede ser muy destructivo, porque cambia la manera, en que te percibes a ti mismo, pero también en la manera en que percibes a la gente. Porque yo también empecé a buscar esos defectos en la gente. Empezaba a decir bueno “¡si yo tengo esta nariz, este pelo, pero yo no soy tan negra!”, como si esto fuera algo positivo. La época del colegio para mí, fue un poco difícil precisamente por eso. »

À l'école et à l'université, institutions marquées par les colonialités du pouvoir, du genre et du savoir, les professeur.e.s peuvent être eux-mêmes sources de racisme, de sexisme, d'hétérosexisme et de classisme. La raison est qu'ils et elles ont été formé.e.s dans un espace académique qui a favorisé « la verticalité, le binarisme et l'universalisme » tout en négligeant l'étude de l'histoire-présence des populations noires en Colombie⁶³³. Ainsi, comme l'observent des spécialistes comme Yeison Meneses ou Ángela Mena, aujourd'hui les professeur.e.s colombien.e.s ne disposant d'aucune formation d'ethno-éducation et ont été en général *mal-éduqué.e.s* (miseducated) pour encadrer correctement des élèves d'origines multiculturelles afro-descendantes, natives ou métisses⁶³⁴. Les agent.e.s de l'éducation colombienne, professeur.e.s mais aussi directeurs et directrices, ont par ailleurs eu tendance à reproduire ce que Maryse Condé appelle une « contre-éducation » faisant des ravages psychiques incommensurables chez les enfants qui développaient des mécanismes d'auto-mépris. Une contre-éducation qui perpétuait plus subtilement le *statu quo* colonialiste.

« Yo recuerdo que un día una profesora me dijo “Negra” y en la inflexión de sus palabras sentí de inmediato toda su mierda. Yo me puse a llorar. En realidad, yo recuerdo que en el colegio era muy llorona, lloraba mucho, mucho. Me sentía agredida por todos (silencio). La gente suele recordar el colegio y el bachillerato con alegría, yo lo recuerdo con mucha tristeza. »

« En la universidad yo estudié ingeniería, en el laboratorio solíamos trabajar en grupo y nos turnábamos. Un día yo le di el lugar a uno de mis compañeros para que continuara lo que yo había empezado y él cometió un error y causamos un daño en el laboratorio. El profesor se acercó y nos preguntó: «¿qué pasó aquí? esto hay que pagarlo (...) ¿me

632 LAVOU Victorien, *Les blancs de l'histoire*, *Op.cit.* p. 80.

633 MENESES Yeison, MENA Ángela, MINOTTA Carlos, « Las africanías en la formación de maestros/as : acordes de saberes por el derecho acrecer libres de racismo y discriminación racial », dans *Africa en la escuela : del camino recorrido a los retos para una escuela sin racismo ni discriminación racial*, Niñeces de Goré, Medellín, 2020, pp. 183-199.

634 *Ibid.*, p. 188.

imagino que la negrita aquí fue la que lo dañó?». Yo reaccioné de inmediato: “¿por qué yo, si usted no vio nada?” y él respondió: “¡Porque los negros son los que dañan las cosas más fácil!”, exclamé: “¡qué!”, me dijo “no, no, no solo estoy bromeando”. Finalmente, mi compañero dijo que él había cometido el error. Pero sabes, fue muy duro y humillante porque el profesor dijo esto en frente de todos mis compañeros. »

De nombreuses femmes afro-antioqueñas, d’origine *chocoana*, voyaient leur appartenance à la *chocoanidad* comme un espace alternatif de refuge, d’espoir et de résilience, un contre-espace de résistance et de réexistence. Luz est née à Apartadó, Antioquia, mais sa famille est originaire du Chocó. À cause du conflit armé, elle s’installera à Medellín dans les années 90 où elle a grandi, étudié et travaillé. Comme Témulée, le contact et les précieux échanges que Luz a pu établir avec ses grands-parents *chocoanos*, dépositaires de la connaissance et de la résistance afro-diasporiques, ont été fondamentaux dans la construction identitaire de femme afro-colombienne :

« Lamentablement, Si tú vas a un colegio público o privado en Medellín, vas a ver contaditos con los dedos a personas negras, y puede que sea una institución grande, pero siempre somos minoría y por lo tanto centro de atención. Los niños no negros son muy crueles y te empiezan a molestar por tu color de piel. Te llaman “chorro de humo” o dicen: “Ay hace mucho calor, que se quemó”. En el colegio un compañero nos decía, a mí y a mi hermana, “mores”, diminutivo de “morenas”, y decía: “a mí no me gustan los negros, yo no sé porque ustedes me caen bien”. Nosotras no poníamos mucha atención, pero no nos gustaban esos apodos que fuimos interiorizando. Pero algo que me ayudó muchísimo es que yo iba bastante al Chocó a visitar a mi familia, donde mis abuelos y allá veía ese apropiamiento y orgullo de ser negro, el hecho de no sentirse discriminado y al contrario ser más unidos y fuertes, fue algo muy, muy importante para mí, que me permitió abrazar con más plenitud mi identidad de mujer negra. »

Pour leur part, les femmes noires qui avaient grandi au sein de familles qui se définissaient par essence *antioqueñas*, et par conséquent blanches-métisses, étaient plus proches du profil psychologique de Sapotille. Dépourvues d’une référence afro-diasporique, totalement immergées dans un environnement blanc, elles étaient exposées à des violences symboliques plus virulentes et permanentes non seulement à l’école, mais aussi chez-elles. Tara est née à Medellín d’une relation amoureuse entre une femme métisse *antioqueña* et un père *chocoano* qui décède peu après sa naissance. Le décès de son père aboutira incontestablement à la perte de sa racine noire, provoquant une crise identitaire profonde. Incapable de se valoriser pleinement et d’affronter l’existence avec confiance, c’est seulement lorsqu’elle sera adulte qu’elle réussira à renouer des liens avec ses demi-sœurs du Chocó et avec son identité noire.

«Mi papá murió cuando yo tenía dos años y por lo tanto la cultura chocoana no estuvo muy presente en mi vida hasta hace poco que conocí a mis medias hermanas chocoanas. Crecí en la familia de mi mamá que es paisa, sin embargo, ellos no son blancos, es más, mi abuelo era muy moreno, y mis tías, tienen tez muy morena, tienen el pelo crespo pero, igual yo siempre era distinta, extraña, por la definición de mi cabello y mis facciones. Para mí no fue fácil, ser niña, huérfana y negra. En el ambiente familiar mis primos eran personas bruscas y me trataban de una forma ofensiva, me hacían mucho *bulling*, hacían que mi ambiente de las amistades, o sea de mis amigos del barrio, fuera más difícil. En el colegio también, fue muy complicado, yo creo que todos los niños que fuimos de raza negra entre los ochenta y los noventa, sufrimos mucho en Medellín. Porque de una forma u otra siempre había algún tipo de comentario hiriente: «que mi pelo era de chucha, que olía maluco porque era negra. Cuando se referían a mí me decían despectivamente “esa negra” o me preguntaban “¿usted por qué es negra?”. Era doloroso. Por ejemplo, algo que me molestaba mucho en el colegio era cuando debía pintar un muñeco de color piel, pero el color piel no se parecía al color de mi piel y yo lo pintaba café, porque ese era mi color de mi piel. Fue algo que no pude procesar en mucho tiempo y simplemente boté el color de mi cartera... Crecí entonces en un ambiente hostil, siempre tenía rabia... y siento que si hubiera conocido a mis hermanas antes tal vez hubieran sido un pilar para mí, para entender muchas cosas de mi identidad afro.»

Dans plusieurs récits, souvent l’effacement de la racine africaine était le résultat de la perte d’une personne proche, un père, une grand-mère ou une tante, qui incarnait culturellement l’identité noire constituant la privation d’un repère essentiel dans la construction et l’affirmation identitaire de ces petites filles. « Grand-mère se penchait sur moi, caressait mes cheveux et leur faisait un petit compliment bien qu’elle les sût plus courts et entortillés qu’il n’est convenable », Témulée se voit belle dans le regard de sa grand-mère qui a « le rôle d’amener l’enfant à prendre conscience de la richesse contenue dans son corps vivant et de l’offrir aux autres ». Sa grand-mère lui rappelle « La misère est une vague sans fin, mais le cheval ne doit pas te conduire, c’est toi qui dois conduire le cheval »⁶³⁵. Pour celles, comme Tara ou Stefanya, qui vivaient au cœur de familles *paisas* cette disparition s’accompagnait par conséquent de l’effacement inévitable de leur africanité et le début anxiogène du blanchiment social et physique si naturalisé dans la société *antioqueña-paisa*. Contrairement à Témulée, elles se sont retrouvées sans repères affectifs et spirituels afin d’y puiser un pouvoir d’agir et continuer la tête haute dans une société hostile envers leur négritude.

« Mi abuela paterna que era negra falleció cuando yo tenía como dos o tres años y hubo efectivamente todo un alejamiento de la familia de mi papá que vivía en la Vereda San Andrés y de toda esa raíz africana que tengo. Por lo tanto, yo fui más criada por la familia de mi mamá y por mi abuela materna que se considera mestiza y no sabía nada del tema afro, un tema de hecho que nunca aceptó. Yo nunca tuve como un referente o

635 CONDÉ Maryse, *La parole des femmes*, Op.cit. p. 15-16.

alguien que me dijera «eres una mujer afro, tu cabello es hermoso y lo tienes que querer». Hacerle entender a mi abuela que soy negra ha sido una lucha. De hecho, cuando tengo trenzas siempre me dice ¿Te vas a dejar esas trenzas? ¿Cuándo te vas a lisar? »

En psychologie, l'estime de soi fait référence au jugement ou à l'évaluation qu'une personne a de sa propre valeur. Elle est intimement liée aux relations aux *Autres*, le plus souvent au noyau familial, à l'entourage proche, mais également à l'ensemble de la société. C'est à travers le regard aimant ou méprisant qui est porté sur soi par ceux dont on est entouré que l'on construit l'auto-estime ou au contraire l'auto-mépris. Depuis leur petite enfance, le blanchiment névrosé a mené les femmes noires de Medellín à développer un sentiment d'inconformité avec leur corps. Cela a entravé la possibilité de s'aimer et de jouir pleinement de leurs corps. Selon Patricia Hill Collins et bell hooks dans les processus d'*empowerment* individuel et collectif des femmes noires, la récupération de leur auto-estime est un acte fondamental. Pour beaucoup, cela passe essentiellement par la déconstruction négative à partir de laquelle a été défini le cheveu crépu⁶³⁶.

2.3.3 Un parcours professionnel difficile

Confrontées à l'appauvrissement structurel en tant que membres non seulement de la population afro-descendantes mais également de la population globale féminine, les femmes noires sont aujourd'hui un des groupes humains les plus vulnérabilisés de la société *medellinense*. Naître, vivre et se développer dans une strate sociale basse implique pour la grande majorité des habitantes noires de Medellín, un état permanent de pauvreté et d'exclusion ainsi qu'un mauvais accès au logement, à la santé et à l'éducation. Cet appauvrissement structurel minimise, d'une part, considérablement leurs possibilités d'obtenir un emploi et une ascension sociale, d'autre part, dans un cercle vicieux, les femmes racisées, souvent peu qualifiées, doivent se tourner vers des emplois précaires et/ou informels, comme le travail domestique et la vente ambulante. En 2011, 11,7 % de la population noire de Medellín était analphabète, avec un taux d'analphabétisme légèrement plus élevé pour les femmes avec 8,7 %, à celui des hommes représentant 7,9 %⁶³⁷. De même, 32 % de la population noire *medellinense* avait pu

636 Ce point sera développé dans le chapitre *Ser negra es hermoso : une esthétique décoloniale*.

637 Rapport de la Mairie de Medellín- Convivamos, « Condiciones de vida de la población negra, afrocolombiana, palenquera y raizal de Medellín », 2010-2011, p. 89.

achever la primaire, 40 % dans le secondaire et seulement 8 % avaient réussi à mener des études supérieures⁶³⁸. En général, même si parmi la population noire de Medellín, les femmes ont un niveau d'études primaire, secondaire et universitaire supérieur aux hommes, elles ne représentent que 4,6 %, de la population diplômée⁶³⁹. C'est parmi ce dernier et faible pourcentage que se situent les femmes interviewées qui ont pour la plupart avaient/ou étaient en train de mener des études supérieures.

C'est à partir de l'enfance, au sein de leur famille et/ou à l'école, que ces femmes commencent à construire leur identité à partir d'un processus intense de racialisation et de sexualisation. Dans les prochains mouvements, nous observerons que durant la jeunesse et l'âge adulte, notamment dans leur insertion au monde du travail, le double malheur généalogique se poursuit. Il continue d'opérer à travers une stéréotypie négative ainsi qu'un plafond de verre les limitant dans leur développement personnel et professionnel. Dans ce sous-chapitre nous voulons nous concentrer sur les archétypes normatifs de la *Nounou* et de la *black lady* étudiés et développés par Patricia Hill Collins, depuis le contexte étatsunien, dans son ouvrage *La pensée féministe noire*⁶⁴⁰, mais qui encore une fois, à partir d'une approche afro-diasporique, prennent tout leur sens dans le contexte *antioqueño*.

2.3.3.1 La muchacha del servicio

« Lo que se piensa de la gente afrodescendiente, raizal, palenquera e indígena es lo que se piensa de las mujeres: que no podemos, que no sabemos, que somos incapaces. Que tenemos que ser mujeres bien puestecitas en nuestro lugar, que obedezcan, guarden silencio y no cuestionen. Y yo no soy eso. » Francia Márquez

La figure de la Nounou obéissante et fidèle, nous dit Hill Collins est le premier l'archétype normatif appliqué aux femmes de la diaspora africaine dans les Amériques expliquant la persistance de leur dégradation en « mule » sur le marché du travail⁶⁴¹. « Aimant nourrir prenant soin des enfants blancs et de sa « famille » mieux que de la sienne même,

638 *Ibid.*, p. 88.

639 *Ibid.*, p. 169. Sur 8 % des étudiant.e.s adrodescendant.e.s universitaires les femmes représentent 4,6 % « primaria (17.9 % frente 14.6 % hombres), con secundaria (22.5 % frente a 17.4 % hombres), técnico o tecnólogo (2.2 % frente a 1.4 % hombres), educación superior (4.6 % frente a 3.4 %) ».

640 HILL COLLINS Patricia, *La pensée féministe noire*, *Op.cit.*, p. 637. Dans cet ouvrage, Hill Collins analyse cinq archétypes principaux visibles dans la société étatsunienne : la nounou, la matriarche, l'assistée sociale et la pute ou jézabel. Elle aborde également l'image de la *Black lady* qu'elle ne considère pas totalement comme un archétype.

641 *Ibid.*, p. 126.

la nounou incarne les perceptions du groupe dominant quant à la relation idéale des femmes noires avec l'élite du pouvoir mâle et blanc »⁶⁴². L'image de contrôle de la servante/nounou est dans ce sens centrale pour les oppressions de race, sexe, de sexualité et de classe. Elle a en effet justifié dans le passé et le présent la perpétuation de l'exploitation des femmes noires. Au XXI^e siècle, elle vise toujours à encadrer le développement et l'ascension sociale de la femme noire de l'espace occidentalisé. En 2021, un rapport réalisé par l'Organisation Internationale du Travail (OIT) mettait en évidence la féminisation et la racialisation du travail domestique en Amérique latine et la Caraïbe. Sur un total de 14,8 millions d'employé.e.s domestiques latino-américaines, 91,1 % étaient des femmes et la grande majorité étaient natives et afro-descendantes⁶⁴³. Dans la plupart des cas, elles travaillent des journées extensives pour des salaires bien inférieurs à la moyenne établie, ce qui réduit considérablement leurs possibilités de protection, d'évolution et d'ascension sociale. À l'échelle de l'espace occidental, c'est l'ensemble des femmes racisées qui sont concernées par cette réalité puisque chaque jour constate Vergès:

« des milliards de femmes se chargent inlassablement de nettoyer le monde. Sans leur travail, des millions d'employés et d'agents du capital, de l'État, de l'armée, des institutions culturelles, artistiques, scientifiques, ne pourraient pas occuper leurs bureaux, manger dans les cantines, tenir leur réunion, prendre leurs décisions dans des espaces propres où corbeilles à papier, tables, chaises, fauteuils, sols, toilettes, restaurants ont été nettoyés et mis à leurs dispositions. Ce travail indispensable au fonctionnement de toute société doit rester invisible. Il ne faut pas que nous soyons conscient.e.s que le monde où nous circulons est nettoyé par des femmes racisées et surexploitées. »⁶⁴⁴

Dans l'évolution et la continuité de la globalisation néolibérale, cette image de contrôle demeure également essentielle puisque le travail invisible, asservi, peu ou pas payé, des femmes a toujours été un élément constitutif du capitalisme⁶⁴⁵. Au XXI^e siècle, selon Jules Falquet *Le sexe de la mondialisation néolibérale* est bien celui de la femme anciennement colonisée « elle est le segment le plus important dans le système d'accumulation néolibéral et de la réalisation du travail. Bien avant de viser les hommes racisés et les femmes blanches, l'état néolibéral cherche d'abord à convaincre et à contraindre les femmes appauvries et/ou racisées à travailler

642 *Ibid.*, p. 178.

643 *El trabajo doméstico remunerado en América latina y el Caribe. A 10 años del convenio núm 189*, Lima, OIT, Oficina Regional para América Latina y el Caribe, 2021, p. 10. Au Guatemala et au Mexique, en moyenne 28 % des employées domestiques sont des femmes natives. En Bolivie, Brésil, Colombie, Équateur, Costa Rica, Honduras, Nicaragua, et Panamá environ 63 % sont des femmes afro-descendantes.

644 VERGÈS Françoise, *Un féminisme décolonial*, *Op.cit.* p. 8.

645 Ce point a été développé dans la première partie de cette thèse dans le sous-chapitre *Le capitalisme patriarcal et la dégradation sociale des femmes*.

encore plus »⁶⁴⁶. Ainsi, depuis le contexte étatsunien, Patricia Hill Collins, met au centre de la pensée féministe noire le travail et surtout le travail domestique, car il s'est agi d'un espace d'une constante dégradation des femmes africaines-américaines en « mules du monde » sur le marché du travail » : À titre d'objet déshumanisé, les mules sont des machines animées qui peuvent être traitées comme un élément de décor »⁶⁴⁷.

À Medellín, l'ancienne exploitation des femmes noires en tant que femmes de ménage, *mujer de servicio*, est un fait concret qui s'inscrit dans le contexte historique et global décrit ci-dessus. Dans cette aire métropolitaine, le travail domestique a été historiquement féminisé et racialisé. Aujourd'hui 97 % des employé.e.s sont des femmes, parmi elles 60,7 % sont des femmes noires du Chocó ou du Urabá *antioqueño* et 44,5 % sont des femmes métisses des classes populaires⁶⁴⁸. Il s'agit là, en effet, d'une des principales occupations des femmes *américaines* qui habitent Medellín. Dans cette ville, les classes moyennes et aisées, héritières de la culture esclavagiste, ont coutume d'avoir une femme de ménage racisée et appauvrie qui assure toutes les activités pénibles liées au soin du noyau familial. Par la proximité géographique entre le Chocó et Medellín, les relations de pouvoir colonial et postcolonial axées sur des paradigmes binaires entre noir/pauvre et blanc/riches, et les nombreuses vagues migratoires de populations *chocoanas*, ont donné lieu à la circulation d'une stéréotypie selon laquelle les femmes noires sont par nature des individus ménagères. Et qu'elles doivent de certaine manière demeurer à cette place dans la société *antioqueña*⁶⁴⁹. Luz vient d'une famille *chocoana* où, par un manque criant d'opportunités d'étudier et de se former, plusieurs générations de femmes n'ont eu autre choix que de se tourner vers le travail de service sous-payé. En tant que déplacées ou migrantes économiques, l'entrée au monde urbain de ses tantes, de ses cousines et de sa mère s'est accompagnée, à court ou à long par, de leur incorporation au travail domestique. Elle a certes pu se traduire par une certaine ascension sociale, voire une indépendance économique, surtout vis-à-vis des hommes, cependant il s'est très souvent agi d'expériences dégradantes où elles ont manqué de protection sociale, d'information concernant leurs droits et qui ont été régulièrement exposées à de multiples violences :

« En mi familia, antes de mi generación, son pocas las mujeres que terminaron de estudiar o que están graduadas al menos de bachiller. La gran parte se dedicaron a ser

646 FALQUET Jules, « L'état néolibéral et les femmes », dans *Le sexe de la mondialisation, genre, classe, race et nouvelle division du travail*, 2010, pp. 229-236.

647 HILL COLLINS Patricia, *La pensée féministe noire*, *Op.cit.* p. 126.

648 ÁLVAREZ OSSA Lorena, *Mujeres, pobres y negras, triple discriminación*, *Op.cit.* pp. 98-100.

649 WADE Peter, « Servicio doméstico », dans *Gente negra, Nación mestiza*, *Op.cit.* pp. 232-240.

mamás, a tener hijos a depender del marido, a trabajar en casa de familia o en restaurante. Mi mamá hace 18 años que trabaja con la misma familia como empleada del servicio interna, entonces a ella desde hace mucho tiempo solo la vemos los sábados y los domingos. Por todos los esfuerzos y sacrificios que requiere este trabajo, a mi mamá le pagan mal y recuerdo que durante mucho tiempo no tenía ni prima, ni seguridad social. También tengo varias primas que trabajan como empleadas, por ejemplo, hay una que viene trabajando en eso desde hace ya 8 años y gana menos del mínimo. ¡Es horrible! Tengo otra prima que trata de alternar trabajo doméstico con el estudio, pero es complicado. En general las personas creen que el trabajo doméstico no es verdaderamente un trabajo. Pero en realidad ellas tienen horas extras, trabajan sin parar, limpian, cocinan, brillan, sacuden, lavan, desde que se levantan y no pueden acostarse hasta que los patrones no lo hagan. También están expuestas a humillaciones y manipulaciones, tanto así que mi mamá siempre nos dice: “¡cuando un jefe le comienza a preguntar por su vida, usted no les responda nada porque se aprovechan de la situación!”. Mi mamá y mis primas, siempre dicen que trabajar en casa de familia es lo peor, que ellas desearían que a nosotras no nos tocara esa vida. Siento que ellas están resignadas, pero si hubieran tenido la oportunidad ellas hubieran preferido estudiar y tener una profesión diferente. Como a mi hermana y a mí siempre nos fue bien académicamente, mi mamá y mi papá también nos inculcaron que debíamos estudiar “¡estudien, ¡no trabajen como yo!”. Y claro a medida que yo iba creciendo y escuchando tantas injusticias empecé a aferrarme al estudio como un medio de tener quizá otras posibilidades. »

Dans un ordre social qui ostracise les femmes racisées dans le domaine domestique, de nombreuses jeunes femmes afro-descendantes, comme la cousine de Luz, essayent parfois tant bien que mal de jongler de façon stratégique entre l’auto-financement de leurs études et un emploi comme femme de ménage. Un métier qui est beaucoup plus accessible pour les femmes racisées. C’est d’ailleurs en alternant le travail domestique et minier, tout en poursuivant son activisme écologique, que la récente vice-présidente de Colombie, Francia Márquez, dans sa jeunesse et en pleine grossesse, avec beaucoup de contraintes matérielles et sociales, mais aussi de détermination, a pu financer ses études et subvenir aux besoins de son fils⁶⁵⁰. Tout comme la mère de Luz, Francia Márquez s’est vue contrainte de devenir femme de ménage interne du lundi au samedi. Comme beaucoup de femmes du nord du Cauca, elle travailla à Cali chez plusieurs familles, pour le salaire minimal, dans des conditions indignes. Entre beaucoup d’anecdotes, elle raconte qu’une fois alors que son fils était souffrant, un de ses employeurs avait préféré donner à sa fille l’argent du salaire de Francia pour se rendre à un concert. Nous avons récupéré son récit lors d’une interviewe faite par la CLACSO TV en Argentine :

650 « Francia Márquez cuanta detalles de sus pintas y peinados : « lo siento mucho por los que digan que me pongo lo mismo, pero yo repito », *Semana*, <https://www.semana.com/nacion/articulo/francia-marquez-cuenta-detalles-de-sus-pintas-y-peinado-lo-siento-mucho-por-los-que-digan-que-me-pongo-lo-mismo-pero-yo-repito/202304/> (consulté le 22/04/2023)

« Así le toca a muchas mujeres, mi mamá no tiene huellas en las manos, ella las perdió, me di cuenta de eso cuando me gané el premio Goldman y le saqué el pasaporte, casi no puede viajar conmigo. Cuántas mamás en Colombia, en Argentina, en América latina, han perdido las huellas de sus manos trabajando en casa de familia haciendo lo que sea para sacar a los hijos adelante (...) Yo nunca renuncié a estudiar, siempre me dije “¡yo quiero estudiar, salir adelante, hacerme profesional!”, sabiendo que eso era como un sueño para la gente nuestra. Para los jóvenes pensar en ir a una universidad es una utopía. Mis hermanitos cuando les dije “¡yo quiero estudiar!”, me preguntaban: “¿A dónde va a estudiar ?, ¿Cuánto te cuesta?”, se reían de mi “¡usted apenas llegue allá y le cierren las puertas!”. Y efectivamente me las cerraron muchas veces, pero yo volvía las empujaba y fue así como me hice abogada. »⁶⁵¹

La généralisation de l’archétype normatif de la femme domestique noire ouvre un marché du travail en général basé sur la population féminine *chocoana* de Medellín. Là-bas, comme dans les grandes villes du pays, telles que Bogotá ou Cali, plus qu’un luxe et/ou une coutume ostentatoire, la surreprésentation des femmes afro-descendantes dans le service domestique joue aussi un rôle essentiel dans la production de l’ordre racial et sexuel. La relation de pouvoir entre les employeurs et les employées domestiques est ainsi rythmée par une cascade d’éléments symboliques colonialistes et hiérarchisants⁶⁵². Dans l’ordre pigmentocratique *medellínense*, mise à part, le contraste de la couleur de peau entre les chef.fe.s et les assistantes de vie (qui n’est pas systématique, mais commun), l’utilisation des uniformes est courante pour la démarcation visuelle et symbolique. Le recours du vouvoiement et de titres de civilité comme *Don, Doña, Doctor.a, señor.a* en contraste avec une simple interpellation d’un prénom, appellent l’attention. L’aménagement et l’utilisation de l’espace sont aussi des marqueurs importants. Pour les unes, les postures, les démarches et les déplacements sont retenus voire craintifs, pour les autres, libres et spontanées. En outre, particulièrement dans les familles aisées, les femmes domestiques ont souvent l’injonction d’éviter l’entrée principale. Elles sont invitées à prendre une porte différente ou aux pires des cas à contourner le jardin pour accéder à la maison. Pour les travailleuses internes, comme la mère de Luz, qui passent en réalité plus de temps auprès des familles de leurs employeurs qu’auprès de ses filles, leurs chambres sont en réclusion par rapport à celles des autres habitant.e.s et sont généralement situées près de la cuisine ou des espaces dédiés au ménage. Enfin, elles sont souvent induites à manger dans la

651 Entretien de Francia Márquez, TV CLACSO, voir : <https://www.youtube.com/watch?v=B2e0GgAFdj8>, minutes 17 :10 – 18 :37.

652 Pour le cas des États-Unis voir : HILL COLLINS Patricia, « L’urbanisation et le travail de domestique », dans *La pensée féministe noire Op.cit.* pp. 144-151.

cuisine après la famille et doivent impérativement être levées avant et se coucher qu’après leurs employeurs⁶⁵³.

En 2012, une photo publiée par la revue espagnole *Hola*, illustre au premier plan plusieurs générations de femmes blanches-métisses d’une famille puissante de la société caleña, on y lisait “Las mujeres más poderosas del Valle del Cauca (Colombia) en la formidable mansión hollywoodiense de la zona Zarzur, en el Beverly Hill de Cali”. Au deuxième plan, transparaissent deux femmes domestiques noires, de profil, objectivées à la posture figée, faisant partie du décor, portant un plateau d’argent à la main⁶⁵⁴. Même si cette image a provoqué postérieurement une vague de contestation au sein de la société civile, elle est illustrative de l’ancrage de la colonialité du pouvoir et du genre dans la société colombienne contemporaine dans laquelle la femme noire se situe encore au plus bas de l’échelle sociale. Cette photo faisait également écho à la surreprésentation négative de la figure féminine noire dans les publicités et marketing des produits de propreté ou de cuisine. Les marques telles que *Un beso de Negra* (Nestlé), *Límpido Blanquita* (klorox) ou *Escobas y traperos La Negra*, révèlent la forte naturalisation d’un langage publicitaire raciste et misogyne qui aux yeux de toutes et de tous continuent de circuler à la télévision, dans les panneaux publicitaires des espaces publics et dans les rayons des grandes surfaces⁶⁵⁵.

L’image stéréotypée de la nourrice noire « tendre » et « douce » tant reproduite en peinture qu’en littérature, étudiée dans la première partie de cette thèse⁶⁵⁶, fait résonance cette fois-ci dans le langage commercial qui au XXI^e siècle est devenu un support privilégié de l’idéologie dominante. La répétition du « corps-texte » de la femme noire, écrit et réécrit à l’infini sur les supports traditionnels et contemporains depuis l’extériorité, a cherché à minimiser l’extrême violence de l’expérience esclavagiste à partir de laquelle s’édifie la figure

653 J’ai cité les violences symboliques envers les femmes de ménage qui m’ont le plus marquées lors de mon analyse de l’ordre racial et genré aux seins des familles proches (ou pas) durant mon travail de terrain à Medellín.

654 « Las mujeres más poderosas del Valle del Cauca (Colombia) en la formidable mansión hollywoodiense de la zona Zarzur, en el Beverly Hill de Cali », dans *Hola*, 2011,

Voir également : « La foto de discordia », dans *Revista Semana*, 2011,

<https://www.semana.com/nacion/articulo/la-foto-discordia/250614-3/> (consulté le 13/09/2022)

(Voir annexe 5)

655 Le langage raciste et/ou misogyne de ces produits fabriqués en Colombie fait écho à d’autres produits populaires de cuisine et de propreté qui, sous le logo colonialiste d’une femme ou un homme noir.e, circulent depuis longtemps dans l’espace occidentalisé tels que *Aunt Jemima* de la marque étatsunienne Quaker, *Ben’s Original* ou *Oncle Ben’s* de la société étatsunienne Mars. Ou la marque française de chocolat en poudre *Banania*, qui eut recours à son célèbre tirailleur africain *Y’a bon* à la grosse bouche rouge, pour ne citer que quelques exemples (voir annexe 5).

656 Voir sous-chapitre *Les seins*.

de l'exclusion de la servante noire. Ces répétitions littéraires et iconographiques, artistiques et/ou commerciales établissent encore une fois un jeu de miroir avec les corps organiques des nouvelles générations de femmes noires. Lila est une étudiante doctorante en biochimie à l'Université Nationale, l'une des plus prestigieuses de la Colombie, elle a par ailleurs gagné une bourse pour mener ses études en Allemagne. Cependant malgré un parcours académique et professionnel brillant, elle nous raconte à continuation comment les stigmates de la stéréotypie de la nounou continuent à peser sur elle :

« Una vez fui a visitar a una amiga que vivía en el Poblado, es una familia que tiene mucho dinero. En su familia yo siempre fui muy bien recibida, nunca hubo nada de temas de que yo soy de la Costa, o de que yo soy negra, o de que yo recibí quizá menos educación. Ella vivía en un quinto piso y debía tomar un ascensor, en una ocasión me he cruzado con una señora, supongo que ella vivía en ese edificio, y cuando me vio lo primero que me preguntó fue si yo estaba allí para limpiar una casa, que si yo sabía arreglar uñas que ella estaba buscando a alguien que supiera arreglar uñas. Yo le respondí “¡ninguna de las dos cosas!”, y luego le pregunté: “¿por qué me lo pregunta?” y no me contestó, me dijo “no, no, por nada, solo pensé”. Yo sé que fue por mi apariencia física, estoy segura que para esa señora de la clase alta antioqueña como yo soy una mujer negra tenía que ser empleada de servicio. »

Selon la sociologue brésilienne Lélia Gonzalez, dans les sociétés latino-américaines, la femme afro-descendante a été construite comme un être incapable et inférieur et par conséquent inapproprié pour exercer des métiers prestigieux. Pour elle, les moyens de communication jouent un rôle fondamental dans le maintien de ce cliché :

« Para a mulher negra o lugar que lhe é reservado é um lugar menor, é um lugar da marginalização, é um lugar do menor escenario, é um lugar do desrespeito com relação com sua capacidade profissional, sempre personagem secundário, paisagem onde os brancos são protagonistas. »⁶⁵⁷

2.3.3.2 La black Lady — le plafond de verre

Dans le contexte étatsunien, selon Patricia Hill Collins, la *Black lady*, littéralement, « femme noire de la haute », fait référence aux femmes noires, en général de la classe moyenne ayant abouti des études, travaillé dur et qui malgré de nombreux sacrifices, notamment liés à

657 Extrait d'un entretien fait à Lélia González par Mali García dans le contexte de la réalisation du documentaire *As divas negras do cinema brasileiro* réalisé par Vir Birkbeck, en 1989.

leur vie amoureuse, ont réussi dans le domaine professionnel⁶⁵⁸. Dans cette section, nous voulons surtout nous concentrer sur l'environnement professionnel discriminatoire sous lesquels évoluent tant bien que mal les *black ladies* de Medellín. Pour beaucoup, elles ont eu accès à un parcours éducatif irréprochable. Leurs efforts, persévérance et intelligence n'ont pas eu raison du redoutable plafond de verre invisible, subtil, qui les enferment et qui déterminent leur évolution professionnelle.

Suite à la mort sociale et à la stricte privation de s'instruire durant l'époque coloniale, à partir de l'abolition de l'esclavage l'éducation en tant que tremplin social a toujours eu une place centrale au sein de la mémoire collective de la diaspora africaine des Amériques. Même si l'éducation se présentait encore moins accessible pour les femmes racisées, car doublement discriminées au sein l'organisation sociale occidentale, l'éducation était d'autant plus considérée comme un possible horizon d'espoir pour évoluer dans la société. En Colombie, malgré le fait que mener des études et devenir professionnel le relève de l'utopie, comme le soulignait Francia Márquez, c'est aussi un horizon très ancré au sein des populations noires du pays. « Es que la única salida que ustedes tienen es estudiar, y es la única forma de cambiar sus condiciones », répétaient constamment les parents à Yolanda et à ses sœurs. La mère de Luz nous l'avons dit plus haut, a poussé ses filles à faire des études pour qu'elles aient d'autres alternatives à celle de devenir femme de ménage : « estudien, no trabajen como yo ». En ce sens, pour le petit groupe féminin noir (4,6 %) qui a l'opportunité d'y accéder, l'éducation devient un espace important de développement personnel et académique. Celui-ci est idéalement perçu comme un moyen sûr d'atteindre une ascension sociale, un moyen pour elles de prouver leurs capacités et leur motivation. Cependant, comme je l'ai analysé plus haut, la formation, la spécialisation et le développement des femmes noires au sein des institutions éducatives primaires, secondaires et universitaires, caractérisées comme des institutions par essence colonialistes, sont en général ponctués par de nombreuses discriminations. Lors de leur arrivée au monde du travail, cette réalité est similaire, mais transparaît de manière plus subtile.

C'est dans ce contexte par essence discriminatoire et à l'origine de profondes frustrations, que se profile dès l'enfance la figure de la *Black lady*. Il s'agit d'une femme noire, studieuse, et déterminée à réussir. Elle s'accroche souvent à l'idée de la méritocratie prônée par la société consacrant une partie de leur énergie vitale à exceller d'abord dans le milieu

658 HILL COLLINS Patricia, *La pensée féministe noire*, *Op.cit.* pp. 194-195.

académique puis professionnel. Dès son plus jeune âge, en réponse aux oppressions racistes que Lila a pu vivre dans son enfance, son bon rendement académique et l'objectif d'être la meilleure de la classe sont devenus pour elle des formes de compenser son insatisfaction personnelle :

«En el colegio fui muy atacada por mi pelo, mi nariz, mi color de piel, pero en algún momento empiezo yo a encontrar mi autoestima cuando me doy cuenta que me iba muy bien en el colegio y sentía que era muy exitosa y eso lo puse en la balanza. Me decía “¡tal vez soy fea, por mi color de piel, nariz, mi pelo, pero soy más sobresaliente, me va mucho mejor, soy exitosa, y me va ir muy bien, ya no me importa!”. Entonces esa fue la manera que encontré de sentir que no estaba desencajando de esta pequeña sociedad del colegio.»

Cependant, même si exceller dans les études peut devenir de certaine façon un exutoire et un espace de compensation et de valorisation personnelles, parfois les fortes oppressions sociales qui malgré tout continuaient d'opérer, a également un coût psychologique qui se traduit par la frustration et la colère, comme l'a expérimenté Tara dans son enfance :

«Yo soy consciente que, en algún momento en mi vida, siendo muy chiquita, me dije, “¡no me voy a dejar y voy a mostrar que puedo y que soy la mejor!”, y me esforcé en ser académicamente muy buena. Toda esa energía que yo tenía reprimida por las demás cosas que me pasaban, el mal trato, digamos que las desbocaba en el estudio. Yo creo que eso fue positivo, pues era una excelente estudiante, pero a la vez negativo porque yo misma me ponía mucha presión y llegó un momento en el que me ahogué. Me di cuenta muy rápido que aunque fuera la mejor académicamente las humillaciones seguían y fue peor porque ya no las toleraba, ya respondía con ira, me enojaba. Los adultos que estaban a mi alrededor lo percibían, pero no lo sabían manejar o simplemente no decían nada.»

À Medellín, à l'image de l'espace éducatif, le monde du travail formel, aussi profondément enraciné à la colonialité du pouvoir et du genre, répond en règle générale à un ordre très hiérarchisé, patriarcal et racialisant. Plus que les diplômes et la qualité de la formation universitaire, la position intersectionnelle d'un.e individu.e dans l'appartenance ou pas à la blancheur/la noirceur, le genre féminin/masculin, aux strates basses/élevées, vont jouer considérablement dans l'évolution personnelle et professionnelle et dans la qualité de vie de cette personne. Lors de leur insertion au monde du travail, le bon rendement académique, voire la sur-diplomation de certaines femmes interviewées contrastaient fortement avec les difficultés ou l'impossibilité de trouver un emploi. En résonance à leur passé académique souvent traumatisant, pour les femmes afro-medellinenses, la recherche de travail devient un moment très anxiogène et une source de frustration où les discriminations sont latentes et refont surface

lors des entretiens ou des premiers échanges avec le marché du travail. C'est ce qu'a vécu

Marta :

« Fue con muchos esfuerzos que estudié psicología, a veces hasta pasaba hambre, y mucho después estudié filología hispánica. Cuando recién salí de psicología, yo pensaba que iba a salir de pobre, y mentiras. Estaba muy necesitada de trabajo, y como ya era profesional, estaba con el ideal de que la vida iba a cambiar y resulta que no cambia ni mierda. Entonces para mí fue muy duro, mandaba hojas de vida, allí, allá, nunca nadie me llamaba. Mandé muchas hojas de vida a esas ONG de mujeres, pero nunca intentaron llamarme, o decirme “venga y ensayemos”. En ese momento era muy joven y no tenía la claridad que tengo ahora para pensar que fuera racismo. Ahora sí sé con certeza qué era eso. Con todo lo que he vivido me di cuenta que solo por la condición de ser negra es como si socialmente pudieras llegar hasta cierto punto y de ahí no pudieras pasar. Como que vas y bueno “¡hasta aquí te dejamos llegar!”, es como si en realidad el mundo construyera un muro a tu alrededor, un muro que vos ni ves, pero ahí está el hijueputa. »

Le blanchiment et la féminisation de leur corps continuent à être une forte injonction sociale et une condition *sine qua none* pour aspirer à accéder à un poste dans une entreprise ou institution. Ainsi, la typique consigne « Bien presentada » apparaissant à la fin des offres de travail sous-tend toute une hiérarchie au sein du collectif pluriel des femmes candidates. Elles savent toutes pertinemment que la compétition ne se base pas uniquement sur leurs savoirs, leurs compétences et leur motivation, mais également sur leur apparence physique. En ce sens, en lisant la typique consigne « Bien presentada », les femmes noires, mais également métisses, savent qu'elles doivent d'une part continuer à effacer leurs traits africains et natifs, mais également à sublimer leur corps féminin (soin des ongles, cheveux lissés, minceur, esthétiques dentaires, maquillage, corsets, etc.). Rosa est une jeune femme de la classe moyenne de Medellín, qui se définit métisse. Bien qu'elle soit consciente de son privilège ethnico-racial dans le marché du travail par rapport aux femmes afro-descendantes ou natives, son témoignage rend aussi compte de l'actuelle et active hiérarchie raciale dans laquelle elle se situe elle-même dans un rang inférieur par rapport à une femme de type caucasien :

« Yo si creo que en ocasiones puedo tener más oportunidades por ejemplo que una mujer negra, porque para ellas es más difícil, pero también sé que una persona con una piel más clara, unos ojos más claros, puede tener más oportunidades que yo. En Medellín acá eso está muy vigente, la sociedad tiene las puertas más abiertas y tiene menos prejuicios sobre quien es más blanco, que una persona afro o una persona indígena, o una persona que simplemente tenga un color de piel más oscuro. »

Dans son témoignage, Téo, homme d'affaires de l'élite *paisa*, nous expliquait comment depuis sa position privilégiée d'homme blanc il avait lui-même observé dans son milieu

professionnel la discrimination et marginalisation des employé.e.s noir.e.s et cela en dépit de leur capacité et intelligence. « Presenció también en el ambiente laboral que excluían a las personas negras. Aunque fueran muy inteligentes y con muchas capacidades no le daban las oportunidades para seguir adelante. » Dans ce sens, Santiago, homme métis de la classe moyenne *medellinense* et employé dans une grande entreprise de télécommunication, nous a aussi révélé depuis sa position de cadre la manière dont le racisme structurel déguisé s'est déployé envers Viviana, une de ses collègues :

« Aquí en Medellín las personas negras, viven en los barrios de estrato bajo, entonces se les hace más complejo estudiar, acceder a cualquier cosa que una persona digamos entre comillas normal debería acceder. Ellos tienen muchas más limitaciones, y cuando una persona negra logra romper esa barrera, ir a estudiar, ir a la universidad, viene un racismo camuflado, que hace que también tengan muchas más limitaciones y yo lo he vivido mucho en el trabajo. Yo como persona no, aunque por mi tez morena mi apodo sea “negro”. Pero sí lo he evidenciado mucho con colegas. Por ejemplo, yo hoy lidero a un grupo de 8 personas y entre ellas hay una mujer negra, el papá es de Tumaco y la mamá es del Chocó. Viviana es una mujer brillante, súper inteligente, muy buena académicamente, incluso estudió lo mismo que yo estudié en la universidad. Ahí nos encontramos. En la empresa Viviana es una de las analistas seniors de mi equipo, tiene muy buen sentido relacional y es de las que recibe mejor salario. Sin embargo, cuando se trata de una ascensión, como un cargo de liderazgo, no sé si se haya pensando alguna vez que Viviana lo pueda hacer. No sé si lo puedo decir con certeza, pero yo siento que en cuanto al desarrollo profesional, a ella sí le va a costar más que a los demás. La verdad no conozco muchas personas negras líderes de equipo, y mujeres menos, son muy pocas. Mira es muy charro porque yo trabajo en una organización que habla de inclusión en cuanto a las mujeres, la empresa en la que yo trabajo, el 70 % de los cargos directivos son mujeres. Entonces las mujeres predominan mucho pero claro son mujeres blanco-mestizas. »

En dépit d'une constitution qui se base sur des valeurs démocratiques, au sein de la société colombienne, le petit groupe de femmes noires qui accèdent au monde du travail salarial, ont souvent, pour les mêmes postes et fonctions, un salaire plus bas que les hommes, blancs-métis, racisés ou noirs, mais également que les femmes blanches-métisses. Plusieurs études ont démontré les grandes inégalités salariales qui perdurent dans le monde du travail entre les employé.e.s racisé.e.s et/ou génr.e.s colombien.ne.s par rapport à leurs homologues non-racisés⁶⁵⁹. À Carthagène, un homme noir fonctionnaire et cadre perçoit un cinquième du salaire que touche un homme non-noir ayant les mêmes charges et responsabilités. Dans ce

659 DE ROUX Gustavo, *Políticas públicas para el avance de la población afrocolombiana : revisión y análisis*, Panamá, 2010, Programa de las Naciones Unidas para el desarrollo (PNUD).

- *Mujeres afrodescendientes en América Latina y el Caribe, Deudas de igualdad*, Informe de la Comisión económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), Santiago, 2018, p. 33.

- ÁLVAREZ OSSA Lorena, *Mujeres, pobres y negras, triple discriminación*, *Op.cit.* pp. 64-66.

même contexte, les femmes touchent un quart de ce que gagnent les femmes non-noires. À Cali, la discrimination est encore plus marquée dans les groupes respectifs masculin et féminin puisque les salaires sont en général réduits de la moitié lorsqu'il s'agit d'une personne racisée⁶⁶⁰. Selon la sociologue Lorena Álvarez Ossa, à Medellín, approximativement 81 % de la population noire, gagne moins de deux salaires minimaux. Parmi cette population ce sont les femmes noires qui généralement reçoivent les salaires les moins élevés. L'étude de Álvarez Ossa révèle aussi qu'à Medellín, les femmes noires à gagner plus de quatre salaires minimales représentent seulement 1,2 % contre 70,9 % de femmes blanches-métisses. Pour leur part, les hommes afro-medellinenses sont 1,1 % contre 65,1 % d'hommes non-noirs⁶⁶¹. L'autre partie écrasante de la population féminine noire se concentre, comme déjà je l'ai évoqué plus tôt, dans le travail domestique ou commercial ambulante où de nombreuses jeunes travailleuses noires sont notamment visibles au quotidien dans le centre de Medellín. On les distingue dans les rues du centre-ville à vendre de manière informelle des minutes téléphoniques, des fruits et de la nourriture en général. Dès l'aube, beaucoup d'entre elles se déplacent silencieusement dans les transports en commun pour arriver à l'heure chez les familles aisées où elles passent jours, semaines, mois et années à nettoyer et à soigner le foyer de leurs employeurs⁶⁶².

2.3.3.3 La xénophobie

Dans le but d'élargir le champ de l'intersectionnalité qui est souvent abordé depuis les trois principales sources de discrimination à savoir la race, le sexe-genre et la classe, il m'a semblé important de recueillir au moins un récit de vie d'une femme noire habitante de Medellín se situant aussi à l'intersection de discriminations liées à la nationalité. Au début de cette étude, nous avons vu que la Colombie est un des pays avec la population déplacée interne la plus importante⁶⁶³. Principalement constituée par des femmes et des hommes et racisé.e.s originaires du Chocó, ils se concentrent principalement dans les grandes aires métropolitaines dont Bogotá, Cali et Medellín sont les principales destinations⁶⁶⁴. Selon le récent rapport *Tendances*

660 DE ROUX Gustavo, *Políticas públicas para el avance de la población afrocolombiana : revisión y análisis*, *Op.cit.*

661 ÁLVAREZ OSSA Lorena, *Mujeres pobres y negras, triple discriminación*, *Op.cit.* p. 102.

662 *Ibid.*, pp. 99-10. (Sous-chapitre « Posición ocupacional en afrodescendientes : realidad de las empleadas domésticas y los obreros de la construcción. »)

663 « Internally displaced People (IDPs) » (Chapter 4), *Global trends. Forced displacement in 2017*, United Nations High Commissioner for Refugees, Genève, 2018, p. 33.

664 Ce point a été développé dans cette thèse au chapitre *Entre vulnérabilité et empowerment : les femmes noires dans le conflit armé et la constitution de 1991*.

« En 2017, Le Haut-Commissariat des Nations Unies pour les Réfugiés (UNHCR) plaçait la Colombie, avec 7,7 millions d'habitant.e.s en exil, comme le pays ayant le plus de déplacé.e.s internes devant la Syrie (6,3 millions),

mondiales déplacement forcé en 2021 publié par le Haut Commissariat des Nations unies pour les réfugiés, après la population de réfugiée syrienne, les vénézuéliens sont la deuxième population la plus importante de personnes déplacées au-delà des frontières comptant 6,1 millions de réfugié.e.s, de demandeurs et demandeuses d’asile et de migrant.e.s. Parmi ces 6,1 millions, environ 4,4 millions seraient aujourd’hui principalement en Amérique latine, notamment en Colombie⁶⁶⁵. La région des Amériques a accueilli plus de 5,1 millions de personnes déplacées au-delà des frontières (20 % de la population mondiale), dont 86 % de Vénézuéliens. Situé entre la République de Türkiye et l’Ouganda, la Colombie est aujourd’hui le deuxième pays d’accueil principal au monde, avec 1,8 millions personnes déplacées au-delà des frontières dont le nombre de vénézuélien.ne.s est significatif et toujours en croissance⁶⁶⁶.

Il est important de noter également que le Venezuela se trouve parmi les pays d’Amérique latine avec la population afro-descendante la plus importante. Si le dernier recensement avançait que 3,6 % des vénézuélien.ne.s se définissaient comme noir.e.s ou afro-descendant.e.s, il avançait également que 50 % se définissaient *moreno.a.s*. Cette catégorie ambiguë englobe les personnes qui sont physiquement près de la noirceur, mais qui pour des questions discriminatoires, rejettent le terme afro-descendant ou noir et préfèrent s’identifier comme *moreno.a*⁶⁶⁷. Comme dans les autres pays voisins, les femmes et les hommes vénézuélien.nes s’auto-définissant afro-descendant.e.s et *moreno.a.s* constituent une population qui a aussi été historiquement exclue, appauvrie et généralement impactée par les crises politiques et économiques⁶⁶⁸. Ici, nous voulons présenter une ébauche d’analyse axée sur l’appartenance ethnico- raciale et de genre au sein de la forte vague de déplacé.e.es vénézuéliens. Cette approche éclaircirait davantage à propos des discriminations et des oppressions intersectionnelles qui touchent particulièrement les personnes vénézuéliennes déplacées et notamment, étrangères, femme et noire, en Colombie. C’est le cas de Gloria,

l’Irak (3,6 millions) et le Soudan (2,2 millions). Selon une étude menée par la *Consultoría para los derechos Humanos y el desplazamiento forzado* (Codhes) entre 1985 et 2007 sur 4 millions de personnes déracinées par le conflit armé 35 % était afro-colombiennes, chiffre alarmant quand on sait que la population noire représentait officiellement à l’époque 10,62 % de la population nationale. Ainsi, lors de l’Acnur 2007, des spécialistes ont parlé d’ethnocide, de violence et de déplacement forcé avec une dimension clairement ethnique et raciale. »

665 *Tendances mondiales déplacement forcé en 2021*, Le Haut-Commissariat des Nations Unies pour les Réfugiés (UNHCR), p. 17.

666 *Ibid.*, p. 18.

667 *Caracterización de la población venezolana por autoreconocimiento etnico-cultural*, Institución Nacional de Estadísticas República Bolivariana de Venezuela, Censo 2011, Caracas, 2014.

http://www.ine.gov.ve/documentos/SEN/menuSEN/pdf/subcomitedemografica/Documentos2014/Caracterizacion_de_la_Poblacion_Venezolana_po_Auto_reconocimiento_Etnico_Cultural_2014.pdf (consulté le 22/10/2022).

668 *Ibid.*, “La población con un porcentaje mayor en condición de pobreza extrema son los indígenas seguidos por los negros y los morenos.”

femme afro-vénézuélienne qui, comme beaucoup de vénézuélien.ne.s qui ont fui leur pays, s'est installée illégalement à Medellín depuis plus de trois ans, dans le but de trouver de meilleures conditions de vie pour elle et sa famille. Son récit de vie nous éclaire sur le racisme et la xénophobie qu'elle a expérimenté dans la société *medellinense* :

« Soy de Venezuela del estado Aragua, región central del país, a una hora de la capital. Llegué a Medellín el 5 de septiembre del 2018, a Bello. Huí de mi país por la grave situación política y social que se vivía en Venezuela. Allí, aunque trabajaba, pasábamos hambre, mis hijos estaban desnutridos, Teníamos que caminar para todas partes porque no podíamos pagar el pasaje, la ropa la teníamos deshecha, los zapatos rotos. En cuanto a la salud, no había medicinas. Estamos viviendo en Medellín desde hace 3 años y estamos contentos en general del trato, aunque a veces me he sentido discriminada por ser mujer, negra, pobre y venezolana. Por ejemplo, me suele pasar mucho que cuando entro a una tienda y estoy viendo una cosa, ropa, carteras, zapatos, se acercan y me dicen: “por acá hay más baratos”, es como si me dijeran “oye no puedes pagarlo, tienes cara de pobre” (risa). Igual, cuando voy a salir de la tienda me dicen: “tengo que revisar su cartera”, y yo digo, “¿Pero allá no hay cámaras, las cámaras son para qué?”, yo no acepto que me revisen la cartera. Eso es discriminación, eso para mí es una falta de respeto. En cuanto a mi estatus de extranjera también he vivido situaciones de xenofobia, leer por ejemplo cuando buscas vivienda o trabajo: “no se arrienda a venezolanos”, o simplemente, “venezolanos: no”. Hace poco el presidente Duque anunció que iba a regularizar a todos los venezolanos que están irregulares, muchos colombianos no están contentos con eso, por ejemplo, la gente del Chocó dice que en Colombia ya hay muchos desplazados colombianos que viven en la pobreza y no tienen empleo y que los venezolanos se van a aprovechar. Mi esposo y yo somos vendedores ambulantes, vendemos en los buses. Una vez un señor me dijo que yo venía a quitarle el trabajo a las mujeres colombianas, no me dio tiempo de responder. Con relación al trabajo también, hay personas que contratan al venezolano y le pagan una miseria. Porque es Venezolano y no tiene documento. »

Comme nous le verrons à la section *Afro-féminicides et seigneurs urbains* à la fin du troisième chapitre, actuellement les femmes vénézuéliennes déplacées et/ou exilées en Colombie sont de plus en plus vulnérables aux violences urbaines et surtout aux féminicides qui de manière générale s'abattaient envers les femmes afro et indigéno-descendantes colombiennes. En ce sens, d'après plusieurs bilans réalisés par le laboratoire des féminicides en Colombie, les nombreux féminicides commis en Colombie, qu'ils soient passionnels ou corporatifs, laissent à penser qu'ils répondent à des critères sexuels, raciaux et xénophobes⁶⁶⁹.

669 Voir sous-chapitre *Afro-féminicides et seigneurs urbains*.

2.4 CHAPITRE 4 — Féminisation et sexualisation

Blanchiment ou pas, dès leur enfance, l'ensemble des femmes colombiennes subit à différentes échelles un processus de féminisation-sexualisation répondant à des normes hétéronormatives bien précises. Déployé à la fois dans l'espace privé et public par la vaste communauté patriarcale, composée d'hommes et de femmes, le sexisme est une discrimination fondée sur le sexe et/ou par extension sur le genre d'une personne. Il concerne quasi exclusivement les êtres humains construits comme femmes (hétéro, lesbiennes et transsexuels), mais aussi comme hommes féminisés. Lorsqu'il s'agit des femmes racisées, les discriminations sexistes sont encore plus offensives puisqu'elles agissent souvent en dialogue avec une idéologie raciste. Le sexisme s'ancre dans la stéréotypie de l'hypersexualité de la femme noire de manière aberrante, il tend à justifier, à minimiser voire à les rendre coupables des violences de genre déployées envers elles. Nous avons vu que l'incorporation et évolution de la femme africaine dans les Amériques, et en Occident en général, se fait tout d'abord à travers les violences sexuelles qui durant quatre siècles seront une oppression constante dans la vie et identité de sujettes esclavagisées et de leurs descendantes. La chosification des femmes noires en bien meuble et surtout en bien sexuel est une notion qui est toujours très ancrée dans l'imaginaire collectif de la société colombienne. Cela explique la sexualisation à outrance de la femme, mais également l'homme, afro-colombien.ne. L'invention de la sexualité débridée des femmes et des hommes noir.e.s est un autre archétype normatif qui prédomine dans l'imaginaire medellinense. Luz, Yolanda et la grande majorité des femmes interviewées dénonçaient comment à travers le regard des *Autres*, elles devenaient des objets sexuels :

« A las mujeres nos ven como una fantasía, como “¡Ay que bueno estar con ella un ratito!”, pero no para algo serio, piensan que somos calientes y por lo tanto nos sexualizan constantemente. Nos ven verdaderamente como objetos sexuales. » (Luz)

« Yo creo que de las violencias simbólicas que más sienten las mujeres negras tienen lugar en la calle y en los espacios públicos. Por ejemplo, yo hago la salvedad de vestirme de manera “provocativa” entre comillas, porque creo que las mujeres deberían poder salir desnudas sin que nadie las agrede. Por mi parte, soy una persona que me considero que soy muy formal en la forma en la que me visto, y aún así todo el tiempo te estás enfrentando a comentarios en la calle, miradas y expresiones muy violentas como: “estás buena para no sé que”, “quisiera hacerte tal cosa”. Me convierto realmente en un objeto sexual. Nosotras las mujeres afro-colombianas vivimos estas situaciones constantemente en la vida de todos los días. » (Yolanda)

Depuis leur naissance, les femmes colombiennes sont construites pour occuper de manière naturelle une place minorisée et subordonnée dans l'ordre patriarcal qui privilégie au plan symbolique et physique l'homme. Ainsi, malgré certains changements politiques visant à l'égalité des femmes et au renforcement des mouvements féministes en général, la traditionnelle division sexuelle du travail et le renvoi de l'homme à l'espace public et de la femme dans l'espace privé sont encore aujourd'hui un patron social souvent prédominant dans l'ensemble du territoire colombien. Tout comme le blanchiment, la féminisation-sexualisation peut aussi être perçue comme une forte pression sociale. Comme un processus disciplinaire, doux et/ou coercitif, sous lesquels de nombreuses femmes blanches-métisses et *américaines*, sont assignées à se conduire et à élaborer leurs identités individuelles et collectives. Il est souvent question de normes sexistes propres aux dominations masculines hégémoniques et/ou subalternes qui agissent souvent sous l'alliance propre à l'homo-solidarité. En ce sens, en nous appuyant sur la fameuse formule « on ne naît pas femme, on le devient », l'identité de sexe-genre est en fait une longue construction socio-culturelle dans laquelle les femmes vivent constamment sous la pression et l'intimidation. Celles qui osent dévier la norme patriarcale hétéro-normative, se retrouvent souvent corrigées, punies, voire éliminées par une cascade de violences visant à maintenir la femme « à sa place », dont le féminicide est la forme la plus radicale.

Medellín est un espace social où règne une domination masculine qui favorise un sexisme-machisme ambiant. On y observe sans difficulté de multiples violences de genre, comme les violences symboliques, psychologiques, économiques, physiques ou homophobes qui au XXI^e siècle semblent être naturalisées ou du moins plus tolérées que le racisme. La violence symbolique est « une violence douce, insensible, invisible pour ses victimes mêmes, qui s'exerce pour l'essentiel par les voies purement symboliques de la communication et de la connaissance — ou, plus précisément, de la méconnaissance, de la reconnaissance ou, à la limite, du sentiment »⁶⁷⁰. La violence psychologique est un ensemble d'actes d'intimidation, d'humiliation et/ou de menace principalement véhiculés par des mots et des gestes injurieux visant à intimider et à tourmenter une femme pour qu'elle perde le contrôle de sa vie et de ses décisions. La violence économique cherche quant à elle à contrôler la femme à travers l'argent. Elle peut se traduire, d'une part, par le refus catégorique de travailler et donc de contribuer économiquement au sein du foyer, d'autre part, elle peut également aboutir à la privation de

670 BOURDIEU Pierre, *Domination masculine*, *Op.cit.* p. 7.

nourriture et des besoins basiques. La violence physique englobe toutes formes de mauvais traitements et d'agression contre le corps de la femme. Le viol, c'est-à-dire le recours à la coercition pour réaliser des pratiques sexuelles non désirées, et surtout le féminicide, entendu comme l'homicide intentionnel d'une femme par le simple fait d'être une femme, sont les violences physiques les plus radicales⁶⁷¹. Les violences homophobes (transphobe ou biphobe) sont aussi un ensemble d'agressions psychologiques et physiques contre la population LGBTQIA+ en raison de leur orientation sexuelle ou de leur identité de genre. Ces violences sont souvent motivées par la volonté de punir et/ou de corriger celles et ceux considéré.e.s allant à l'encontre de normes hétérosexuelles. Au sein de l'espace occidentalisé, dans la population LGBTQIA+ ce sont les femmes noires transsexuelles appauvries, qui placées à l'intersection du racisme, du sexisme, du classisme et de l'hétérosexisme, sont les plus affectées par l'ordre patriarcal. Le déploiement de toutes ces oppressions de genre citées ci-dessus a comme objectif la perpétuation de la domination masculine. À partir de multiples patrons, des valeurs et des symboles, elle cherche à contrôler la liberté et la vie du collectif féminin et à reproduire indéfiniment les relations d'inégalité entre hommes et femmes.

Si la plupart des femmes afro-colombiennes voient l'impact du racisme sexiste et/ou du sexisme raciste comme deux oppressions similaires qu'elles expérimentent souvent de manière enchevêtrée dans leur vie de tous les jours, pour elles le sexisme est considéré comme une violence beaucoup plus banalisée et moins susceptible d'être punie par la loi colombienne. Parmi les personnes non-noires interrogées durant mon étude de terrain, cette constatation revenait. « Hoy el racismo tiene más límites, las personas se cuidan más de discriminar por su raza porque saben que hay consecuencias legales. En cambio el machismo es más permisivo y está muy arraigado en la cultura antioqueña, en los chistes, en la música, en las relaciones humanas, en todo », nous expliquait Luz. Selon notre travail de recherche, une des raisons principales qui expliquerait la forte naturalisation du sexisme dans l'espace occidentalisé est que la construction du sexe-genre, comme outil de subordination, constitue le premier laboratoire humain de domination. Celle-ci a jeté ses racines durant la préhistoire pour se consolider et se reconfigurer à travers les siècles au sein du système-monde patriarcal colonial dont sa dernière phase est l'actuelle globalisation néolibérale⁶⁷². Le sexisme a pendant si

671 Formes de violence à l'égard des femmes et des filles, ONU Femmes voir : <https://www.unwomen.org/fr/what-we-do/ending-violence-against-women/faqs/types-of-violence> (consulté le 14 août 2022).

672 Ce point a été approfondi dans le premier chapitre de cette thèse.

longtemps été légitimé par toutes les sociétés humaines que ce n'est que très récemment à partir des mouvements féministes pluriels et transnationaux comme *Mee too* que les violences patriarcales, la culture du viol, les féminicides et la misogynie culturelle commencent à peine à être considérés comme des faits extrêmement graves et relevant de la santé publique à l'échelle mondiale.

2.4.1.1 Le patriarcat noir

Une majorité des femmes interviewées désignait le sexisme comme la majeure oppression ressentie au sein de leur famille et de la communauté noire en général. Le sexisme constitue une discrimination à l'avantage des hommes, mais de manière paradoxale, elle souvent approuvée et perpétrée par les femmes. Quelle que soit leurs origines, *costeña* comme Lila, ou *antioqueña* comme Marta et Tara, ou *chocoana* comme Ina ou Luz, toutes étaient en général conscientes d'avoir été assignées dès leur plus jeune âge à une place discriminée dans leur environnement familial. Une fabrique identitaire de sexe-genre marquée, entre autres, par de multiples oppressions de genre. Parmi celles-ci, on peut citer la violence alimentaire, un manque de liberté dans leurs manières de s'exprimer, de se déplacer, d'où les expressions courantes « *calladita más linda* » ou « *las niñas se quedan en la casa* » et le renvoi quasi systématique aux tâches domestiques. En résumé, une disciplinarité stricte des fillettes pour devenir de futures bonnes femmes au foyer, comme s'en souvient Lila qui a grandi dans une famille *costeña* de Tierralta, à Montería.

« En mi casa las mujeres, eran única y exclusivamente las encargadas de los quehaceres del hogar, de la cocina, de la limpieza. Y los hombres se dedicaban al trabajo, y a traer la comida, y estas cosas. Entonces, desde muy temprano a las niñas nos introducían a la cocina, a la limpieza, a ser buenas futuras amas de casa, pero a los niños no. Mi abuela no lo permitía. Esta es la hora de la vida que mi abuelo, mis primos y todos los hombres de la familia jamás van a lavar un plato, ni a cocinar, ni a lavar la ropa. Entonces yo crecí en este ambiente y que esto es lo correcto. Paradójicamente, siento que en mi familia más que los hombres, eran las mujeres las que estaban más arraigadas y aferradas a esa cultura machista, la apoyaban y la reproducían siempre. »⁶⁷³

Pour les femmes, comme Marta, qui refusait d'accepter cette disciplinarité et qui se rebellait contre le sexisme prédominant dans son noyau familial, encore une fois principalement soutenu par sa mère, la violence patriarcale pouvait être des plus brutale puisque physique :

673 Cet entretien a été effectué le 2 et le 11 novembre 2020 à Medellín, Colombie.

« Mi mamá que era cabeza de familia, repitió muy probablemente de forma inconsciente un ambiente muy machista en el que la mujer es inferior. De hecho, yo veía que mi mamá quería mucho a mis hermanos y a mí no, quizá por eso siempre quise ser un hombre. Cuando ella se iba a trabajar el plan era que yo asumiera el rol de la casa, yo le decía “¿pero mamá si ellos están más grandes que yo, por qué lo tengo que hacer yo sola?”. Como era muy rebelde, más bien me iba todo el día a la calle, cuando volvía ya en la noche mi hermano y mi mamá me pegaban mucho, a veces pensaba que me iban a matar. Una vez mi mamá me dijo: “¡mire esta casa es mía, y como usted aquí no se acomoda, porque usted hace lo que se le da la gana, entonces usted se tiene que ir!”, le dije “¡entonces me voy!”, vendí mi bicicleta y me fui a Medellín. »

Selon Charo Mina, en Colombie, malgré leur position subordonnée et discriminée, en contexte intrafamilial les femmes, et notamment les mères, jouent un rôle important dans la transmission générationnelle de la violence de genre générant des traumatismes physiques et psychologiques dans la vie présente et future de leurs filles. Il est en ce sens essentiel de comprendre que le système patriarcal affecte profondément la vie et la conscience des femmes tout en faisant qu'elles reproduisent les violences légitimées par la société sur leurs filles, petites filles et l'ensemble des femmes mineures de leur noyau familial⁶⁷⁴. Dans son article, *Quand céder n'est pas consentir*, Nicole-Claude Mathieu esquisse un tableau des limites et des fragmentations de la conscience auxquelles les femmes sont soumises pour expliquer ce qu'elle appelle « la conscience dominée »⁶⁷⁵. Selon la féministe matérialiste, même si les femmes « peuvent être plus sensibles aux contradictions inhérentes à leur situation, de par leur position de classe de sexe dominée, elles ne sont pas en mesure d'évaluer, non seulement la domination exercée, mais même la domination subie ». *L'arraisonnement des femmes*, pour reprendre l'expression de Mathieu, se doit à des déterminants matériels, culturels et psychiques. D'abord, il y a l'idée que les femmes sont sujettes à un épuisement mental physique chronique étroitement lié à une dénutrition généralisée issue de la violence alimentaire. Deuxièmement, l'accès et le partage inégal à la culture sont conditionnés par le sexe. Historiquement, les femmes n'ont pas eu accès aux mêmes informations sur leur culture que les hommes (alphabétisation, éducation scientifique et sexuelle, connaissances religieuses, philosophique ou ésotérique)⁶⁷⁶. Enfin, les attentes sont sociales envers les femmes et les hommes. Dans un mouvement contradictoire et schizophrénique, « les femmes doivent adhérer aux valeurs

674 MINA ROJAS Charo, *Combatiendo a las mujeres negras como si fueran un enemigo bélico, la violencia de género en mujeres negras del Norte del Cauca, Tumaco, Buenaventura, Atlantico, Bolívar y Guajiara*, *Op.cit.* p. 19.

675 MATHIEU Nicole-Claude, « De la conscience dominée des femmes », *Op.cit.* pp. 73-75.

676 FALQUET Jules, « Pour une anatomie des classes de sexe : Nicole-Claude Mathieu ou la conscience des opprimés », *Op.cit.* pp. 193-217.

dominantes de leur société tout en restant à leur place. Voire, en incarnant simultanément le contraire de tout ce qui est considéré de masculin et qui constitue l'idéal culturel »⁶⁷⁷. Comme nous l'avons observé plus haut en citant Fanon, si l'aliénation coloniale a produit un ando-racisme parmi les populations racisées menant dans le cas de Antioquia à l'impossibilité d'une cohésion collective des populations racisées, on pourrait pareillement parler d'un ando-sexisme résultant lui aussi d'une aliénation psychologique au sein du vaste collectif des femmes de l'espace occidental. Dans beaucoup de contextes, c'est en partie cet ando-sexisme, perpétré de manière inconsciente, qui a anéanti toute possibilité de sororité entre les femmes d'une même communauté ou d'une même famille.

La violence alimentaire est une violence physique et symbolique qui a historiquement privilégié l'alimentation des hommes au sein du noyau familial et de la société en général. Présente dans la majorité des sociétés humaines, cette alimentation différentielle a concerné et concerne aujourd'hui l'ensemble des femmes qui du fait de leur appartenance au sexe-genre féminin et de leur construction en tant qu'individues subalternisées, sont susceptibles de moins bien manger que les hommes⁶⁷⁸. Bien que naturalisée et intégrée par l'ensemble de la société, perpétrée par le collectif féminin en général en charge de la préparation et répartition de l'alimentation, cette violence, constate Rita Segato, renvoie immédiatement les femmes à une place minorisée dès la petite enfance⁶⁷⁹. Plusieurs études ont démontré que dans de nombreux pays, la violence alimentaire se traduit par la malnutrition des femmes face aux hommes qui, tant en quantité qu'en qualité, ont souvent le monopole de la viande animale. Par sa valeur nutritive et gustative, la viande est un enjeu de pouvoir, car elle est convoitée par tous⁶⁸⁰. Les restrictions alimentaires, nous dit Nicole-Claude Mathieu « ne peuvent manquer d'avoir des incidences psychiques, d'augmenter la fatigue et de diminuer les capacités de résistance physique et psychique des femmes ». La conscience des femmes est par conséquent dominée par l'alimentation non seulement parce qu'elles expérimentent un sentiment de manque, mais aussi parce que les restrictions alimentaires affectent le corps et notamment le cerveau, de cette manière « la fatigue continue du corps entraîne celle de l'esprit », constate Mathieu.

677 *Ibid.*

678 FOURNIER Tristan, TOURAILLE Priscille, LAPEYRE Nathalie, « L'alimentation, arme du genre », dans *Journal des anthropologues*, 2015, pp. 19-49.

679 SEGATO RITA, *La guerra contra las mujeres*, *Op.cit.* p. 147.

680 FOURNIER Tristan, TOURAILLE Priscille, LAPEYRE Nathalie, « L'alimentation, arme du genre », *op.cit.*

La totalité des femmes interviewées, comme Maritza issue d'une famille *chocoana*, a affirmé avoir grandi avec cette violence alimentaire. Non seulement leurs assiettes contenaient moins de nourriture et de moins bonnes qualités, mais souvent elles mangeaient après les hommes, voire dans la cuisine :

« En mi casa si hacen una comida al primero al que le sirven con los mejores alimentos y la mayor cantidad es al hombre. Por ejemplo, mi hermano, ya no vive en Medellín, pero cuando viene a visitarnos todas las atenciones son primero para él, y ya después siguen las mujeres. Mi hermana mayor y yo casi siempre hacemos el comentario “¿pero por qué siempre le tienen que servir primero y mejor a los hombres?” y ya se rien comúnmente. »⁶⁸¹

Dans leur construction de mère nourricière, au sein d'une famille, les femmes en charge de la cuisine se privent ou privent les autres membres féminins de viande pour leur mari ou leurs fils. La socialisation au sacrifice ou l'injonction coercitive sont des moyens par lequel les femmes sont sans doute amenées à ne pas remettre en question l'injustice alimentaire. Comme l'a vécu Maritza, la ségrégation de lieu et/ou temporelle avec préséance des hommes, empêche les femmes de remettre en question l'injustice alimentaire, « car ne pas voir les autres est aussi une façon de ne pas avoir directement sous les yeux l'injustice ». Face à la réclamation de Maritza : « ¿Pero por qué siempre le tienen que servir primero y mejor a los hombres? », sa famille n'a d'autre réponse que de rire. Pourtant, comme Nicole Claude Mathieu, n'a cessé de le rappeler, la domination masculine n'est pas uniquement « symbolique », dans bien des cas, les femmes rebelles peuvent se trouver ouvertement menacées et attaquées par le groupe humain patriarcal, composé d'hommes et de femmes, qui cherche avant tout à préserver les privilèges alimentaires des hommes. Ainsi, dans leur conscience dominée et aliénée, les femmes sont des vectrices essentielles du sexisme-machisme dans la société colombienne faisant que les hommes, construits comme des êtres dominants, bénéficient d'un statut individuel et collectif privilégié.

« Una vez me pasó una cosa muy charra con mi novio, estábamos en un restaurante comiendo y entonces cuando nos sirvieron el plato, el mío, el pescado que me dieron a mí, era muy grande, se salía del plato, y a él no se lo dieron tan grande. Entonces yo sin pensarlo, como por instinto lo cambié y en mi interior entendí mi micro-machismo, me dije “¿uy no qué hice?”, “¿cómo lo irá a tomar él?”, e “¿irá él a pensar que esto va ser siempre así?”. Pero nunca hablé de esa parte con él. » (Sofía)

681 Entretien réalisé le 10 et 11 novembre 2020 à Medellín, Colombie.

À une autre échelle, parmi l'ensemble de la population masculine colombienne, nous retrouvons également une forte hiérarchisation raciale et des formes de domination internes aux masculinités hégémoniques et subalternisées. Dans la perpétuation du patriarcat colonial noir, l'homme afro-colombien se distingue aujourd'hui comme l'héritier par excellence d'une hyper masculinité, qui bien que réelle, a, selon nous, été stéréotypée à outrance dans l'imaginaire collectif des colombien.ne.s. Hypersexuel, homme à femmes, polygame, fêtard, irresponsable, l'homme noir est souvent désigné comme l'incarnation extrême du machisme. En opposition, l'homme blanc-métis, indiscutablement machiste aussi, a quant à lui bénéficié de traits mélioratifs. Il est souvent imaginé comme plus attentif, sérieux, responsable et familial. Comme nous l'avons développé dans la première partie de ce travail de recherche, ne pouvant pas totalement se revendiquer comme « chef de famille », pendant la colonisation l'émasculatation symbolique des hommes colonisés s'est traduite par un transfert de cette violence envers les femmes de leur entourage. Marquées par les expériences de vie de leurs grand-mères, mères et tantes, depuis leur mémoire collective, les nouvelles générations de femmes d'origine *chocoana*, *costeña*, *antioqueña* avec qui nous avons échangé, percevaient communément l'homme afro-descendant avec crainte et méfiance. Sur douze femmes, huit avaient privilégié des relations amoureuses avec des hommes blanc-métis *antioqueños* et trois montraient une attirance exclusivement envers les hommes noirs. Ne voulant pas répéter les mêmes schémas de leurs ancêtres féminines, perçues comme soumises et malheureuses dans leur vie conjugale et amoureuse, de façon plus radicale, plusieurs d'entre elles avaient même renoncé à avoir une relation affective avec un homme noir. Elles manifestaient dans ce sens une préférence pour la figure de l'homme blanc-métis étant selon elles beaucoup « moins macho » :

«En mi opinión, el estereotipo del hombre chocoano machista es una realidad, allí tengo que poner a mis primos, a mi hermano y a mi papá, a mis tíos, porque me ha tocado ver tantas veces eso. Entonces es a través de esta muestra de mi familia que yo empecé a juzgar al hombre chocoano y, al contrario, ver ciertos ejemplos en Medellín, de hombres que son más abiertos para el tema de la casa, un poco más discretos con ciertas cosas, más serios y respetuosos. El chocoano es un poco más “descarado”, se regocija abiertamente de tener varias mujeres...El hombre paisa es más discreto.» (Lila)

«A mi hermana y a mí nos ha impactado mucho el machismo del hombre chocoano, por mi papá y la aceptación de la mujer chocoana también de ese machismo. Por ejemplo, mi mamá dice abiertamente: “A mí me enseñaron que el hombre no es para una sola mujer”. Por otro lado, los hombres suelen utilizar la expresión “tener el ganado” cuando se refieren a sus amantes...Hemos visto y vivido esa cultura y sabemos cómo es y no estamos de acuerdo con ella, entonces, para conseguir pareja tratamos de que no sea de esa zona, que no sea del Chocó.» (Luz)

Dans l’imaginaire d’autres femmes comme Ina, qui a eu des relations avec des hommes noirs et blancs, sa préférence était radicalement portée sur le deuxième, non seulement à cause du machisme que le premier incarnait à ses yeux, mais aussi parce qu’il symbolisait l’impossibilité d’améliorer non seulement la « race », mais aussi sa situation économique.

«Yo crecí en Medellín donde siempre escuchas que hay que “mejorar la raza”, tanto por el color de piel como por la situación económica. Muchas veces escuché: “¡no te cojas con ese negro que es igual de pobre a ti para mejorar la raza!”. La verdad, siempre me dije que en el fondo no quería tener una pareja negra. Yo sé que me contradigo y puede parecer que discrimino... Es que esa mezcla blanco y negro es muy bonita, no es desmeritando que somos feos, porque obviamente, mira yo soy hija de dos negros y yo no me considero fea (risa), yo me decía que mi hija la iba a tener con un hombre blanco y así fue.»

Comme l’illustre bien la récente victoire de l’écologiste et féministe Francia Márquez à la vice-présidence, la Colombie connaît un leadership politique croissant exercé par des femmes de la diaspora africaine parfois cependant peu soutenu par leurs camarades masculins noirs. À ce sujet, Nicanor Serna que j’ai interviewé quelques mois avant les élections disait :

« Ahora se está lanzando Francia Márquez a la presidencia. ¿Qué es triste? Nuestra comunidad en Medellín, en Colombia, es divisora. O sea, cada cual va por su camino en pro de su beneficio. Yo hablo con algunos representantes de otros movimientos negros y dicen “a ella para qué apoyarla, ella no va a quedar”, “Colombia no está preparado para tener una mujer negra como presidenta”. Hay surgen muchas rupturas, porque uno dice ¿por qué no nos apoyamos, cierto? ¿Quién es?, ¿cuáles son sus ideas? Simplemente, decimos: no una mujer negra no llega al poder. Aunque las mujeres negras se están empoderando, yo si veo un cierto machismo, la idea que lo normal es que primero que una mujer, llegue un hombre negro al poder. »

Après vingt ans de travail engagé à Medellín au sein du Réseau des femmes Afro-colombiennes *Kambirí*, selon Deyanira Valdés, le machisme du patriarcat colonial noir est palpable dans les sphères institutionnelles et associatives. Les femmes engagées de la société civile, nous dit-elle, rencontrent régulièrement une forte discrimination sexiste de la part de leurs homologues masculins :

« Los compañeros del movimiento social afro en Medellín, te dicen de boca que están con las mujeres, pero mentira, nosotras a diario sentimos que no es así y que la lucha no es solamente con el hombre negro, indígena, blanco o mestizo, es con toda la sociedad. Todos tienen su pensamiento colonial y patriarcal, “que la mujer es para parir, para cocinar, para lavar platos y para estar metida en la casa”. Por ejemplo, para los eventos culturales como el Día de la cultura, ellos solían decirnos: “ahí está la Red *Kambirí*, que hagan la comida”. Y yo respondía “¡No! Nosotras no vamos hacer ninguna comida, nosotras vamos hacer un taller académico, vamos a participar como ustedes en todo el

evento. ¡No nos encarcelen allí!”. Siento que no hemos avanzado, en el fondo ellos siguen iguales. La aceptación por encima, a veces hasta nos necesitan y nos invitan porque la presencia de la mujer negra es importante allí. Pero no porque ellos hayan dejado de practicar soterradamente ese machismo tan fuerte. Otro ejemplo, cuando nosotras comenzamos este proceso de *Kambiri*, íbamos a las comunas populares de Medellín para hacer talleres académicos, entonces nos citábamos a las 9 de la mañana en tal parte. A veces eran las once de mañana y no habíamos podido empezar el taller porque los maridos estaban borrachos o habían llegado en la madrugada y las mujeres que esperábamos no se podían mover de la casa hasta que no les dieran la limonada y el desayuno. Es una realidad muy fuerte, y de esa tasega no saco a los hombres negros, no los saco simplemente porque no puedo sacarlos. Cuál ha sido el avance, que las mujeres estudian, eso abre un horizonte distinto, ellas saben para donde van, lo que no sabían las mujeres de otras generaciones de antes y eso da esperanza.»

L’homme *paisa* est-il moins sexiste que l’homme *chocoano* ou *costeño* ? Ou bénéficie-t-il de son ancrage à une identité régionale qui historiquement par sa blanchité imaginée le renvoie d’emblée à une place méliorative dans la pyramide des masculinités colombiennes ? Je suis issue de deux familles typiquement *antioqueñas*, une où prédomine la blanchité et l’autre où le métissage africain et natif est évident. Ces deux familles étaient composées de femmes et d’hommes qu’on pourrait définir de sexistes. À des degrés différents, les violences de genre physiques, économiques, symboliques y étaient légitimées. Avec le consentement du collectif féminin, résultant de leur propre aliénation, une grande partie des hommes ont eu de nombreux privilèges et libertés. Ainsi que la possibilité de mener de manière souterraine des relations et/ou des familles extra-conjugales parallèlement à leur foyer principal. Si l’homme *chocoano* semble se vanter et assumer ouvertement son caractère machiste comme l’ont souvent souligné nos intervenantes dans leurs témoignages, pour sa part l’homme *medellinense* paraît suivre des patrons similaires, mais d’une façon plus dissimulée, voire cachée, restant dans le domaine du tabou. L’idéalisaton de la masculinité *antioqueña*, et notamment *medellinense*, est par ailleurs également questionnable quand on sait qu’elle est aujourd’hui une des plus toxiques de la Colombie et la principale instigatrice de violences de genre faites aux femmes, mais aussi aux hommes féminisés (homosexuels, transsexuels). D’après l’Observatoire des féminicides en Colombie, entre 2020 et 2022, Antioquia a été classé comme le premier département le plus misogyne avec les taux de féminicides les plus élevés. Le département *antioqueño* était la deuxième région comptant le plus d’homicides envers la population LGBTQIA+⁶⁸².

682 <https://observatoriofeminicidioscolombia.org/> (consulté le 20/07/2022)
Informe Derechos humanos de personas OSIGD-LGBT 2020 y 2021, Colombia, Defensoría del Pueblo Colombia, p. 10.

2.4.1.2 Le patriarcat blanc-métis

Depuis les indépendances la masculinité hégémonique *paisa* s'est constituée comme la principale détentrice du pouvoir politique, culturel et économique. Elle a bénéficié de nombreux privilèges par le simple fait de son appartenance au groupe dominant. À l'échelle nationale, elle est aussi devenue la figure par excellence de la masculinité blanche. L'homme *paisa* a étroitement été associé à la vigueur économique et commerciale ainsi qu'au modèle idéalisé de l'homme colombien : « mari et père responsable », « bon travailleur », « pourvoyeur économique »⁶⁸³. L'hymne de Antioquia inspiré du poème *El canto del antioqueño* écrit par Epifanio Mejía en 1868, emblème identitaire du département, illustre bien la centralité donnée à l'homme *antioqueño* blanc-métis.

II

**El hacha que mis mayores
me dejaron por herencia,**
la quiero porque a sus golpes
libres acentos resuenan.

III

Forjen déspotas tiranos,
largas y duras cadenas
para **el esclavo que humilde,**
sus pies de rodillas besa

IV

Yo que nací altivo y libre
sobre una sierra *antioqueña*
**¡Llevo el hierro entre las
manos**
porque en el cuello me pesa!

V

Nací sobre una montaña,
mi dulce madre me cuenta
que el sol alumbró mi cuna
sobre una pelada sierra.

En opposition à la population esclavagisée et aux femmes, il y est décrit comme le personnage principal de cette épopée locale. En plus de la liberté qu'il personnifie à la perfection, il est courageux, aventurier, guerrier, maître (« llevo el hierro entre las manos porque en el cuello me pesa ») tout à l'opposé de l'esclave enchaîné, à genoux et docile (« el esclavo que humilde, sus pies de rodillas besa »). La femme *antioqueña* est pour sa part quasi

683 VIVEROS Mara, *Les couleurs de la masculinité*, Op.cit. p. 151.

absente. Entre idéalisation et bucolisme, elle apparaît dans l'image patriarcale de la mère soumise (*mi dulce madre*) et la répétition de « mis hijos » met aussi l'accent sur le paternalisme qu'il incarne. La liberté, thème central de cet hymne qui survient plus d'une vingtaine de fois, paraît ici être un apanage réservé uniquement à l'homme *antioqueño* qui est dépeint comme l'idéal de l'homme universel, élevé tout en haut de la pyramide sociale du projet occidentalisé. Enfin, son élan colonisateur apparaît à plusieurs reprises à travers le symbole de la hache qui cherche à dominer la nature, synonyme de barbarie, pour apporter civilisation et progrès (« la hacha que mis mayores me dejaron por herencia »).

Bien que les femmes afro-descendantes et natives aient été un pilier essentiel dans la conformation démographique et culturelle *antioqueña*, elles demeurent invisibilisées dans cet hymne et par extension dans la mémoire collective de cette région. En ce qui concerne la femme noire, comme dans la plupart des supports où circule le langage de la culture dominante, elle se situe encore une fois à l'intersection entre les populations noires esclavagisées, où prédomine la figure de l'homme noir, et les femmes, représentées ici par la « mère », dans laquelle la femme blanche est la catégorie principale. Pourtant, dans l'histoire méconnue de Antioquia, la femme noire a contribué à l'édification économique et matérielle de cette région, non seulement au moyen de la force de ses bras, mais aussi dans la sphère socio-culturelle de l'intime, en tant que « mère noire ». Au moyen de son ventre, de ses seins, et de ses bras, elle a porté, nourri et soigné de nombreuses générations, libres et esclavagisées, de femmes et d'hommes noirs, afro-indigènes et blancs-métis. *antioqueño.a.s*⁶⁸⁴. Enfin, il est important de noter qu'à côté des femmes et des populations afro-descendantes, la nature apparaît comme un autre sujet victime des élans modernes et civilisateurs de l'homme *antioqueño*. En tant qu'extension symbolique et organique du corps féminin, d'où le terme de plus en plus fréquent au sein de la pensée féministe décoloniale de « corps-territoire »⁶⁸⁵, la nature, d'abord colonisée puis intensivement exploitée, a été depuis des siècles la cible majeure de la hache *paisa*. En effet, ce

684 Voir sous-chapitre *L'instrumentalisation des ventres et des seins*.

685 « Pronunciamento del feminismo comunitario latinoamericano en la Conferencia de los pueblos sobre Cambio climático », dans *Tejiendo de otro modo el Feminismo*, *Op.cit.* pp. 425-426. Ce point sera approfondi dans la dernière partie de cette thèse.

« Entendemos a la Pachamama, a la Mapu, como todo lo que va más allá de la naturaleza visible, que va más allá de los planetas, que contiene a la vida, las relaciones establecidas entre seres con vida, sus energías, sus necesidades y sus deseos. « Madre tierra » es un concepto utilizado hace varios años y que se intenta consolidar en esta conferencia de los pueblos sobre cambio climático con la intención de reducir a la Pachamama-así como nos reducen a las mujeres- a su función de úterus productor y reproductor al servicio del patriarcado. Entienden a la Pachamama, como algo que puede ser dominada y manipulada al servicio del « desarrollo » y del consumo y no la conciben como el cosmos del cual la humanidad solo es una pequeña parte.»

symbole de la colonisation et du progrès autant brandi par les colons *antioqueños* du passé et du présent devient aujourd'hui avant tout « l'emblème de la désolation et de la destruction de l'environnement » ainsi que « du patrimoine architectural »⁶⁸⁶.

Dans ce qui suit, nous allons analyser comment la femme noire continue à être perçue comme l'antithèse virtuelle négative⁶⁸⁷ du sujet universel incarné par l'homme *antioqueño*, faisant que dans cette position subalternisée elle demeure encore en plein XXI^e siècle la principale cible des violences symboliques et physiques patriarcales. Un sexisme racialisant et un racisme sexualisant fréquents sont véhiculés par le langage qui se forge dans une culture populaire misogyne et excluante à l'égard des femmes. Ce langage symbolique se matérialise dans le harcèlement de rue, les agressions sexuelles, les viols et les afro-féminicides⁶⁸⁸ si caractéristiques de cette aire métropolitaine rythmée par les politiques économiques et les inégalités sociales propres à la globalisation néolibérale.

2.4.1.2.1 La misogynie de la culture populaire

Si le sexisme prédomine dans l'espace intime du foyer familial, l'ensemble des femmes, et en particulier les femmes racisées, circulent également dans un espace public qui se caractérise par un machisme exacerbé. Pendant mon travail de terrain d'une durée d'un an, j'ai observé et vécu un sexisme à fleur de peau dans les rues de Medellín. Beaucoup plus naturalisé que le racisme, nous l'avons dit, il transparaît subtilement dans les publicités, la télévision, les conversations anodines, les blagues et à la radio. En particulier dans les paroles des musiques populaires latines comme la salsa, le merengue, la bachata, el vallenato et tout particulièrement le reggaeton. Le contenu sexiste de ces chansons a véritablement attiré notre attention. Les médias selon Stuart Hall sont des institutions centrales dans leur rôle d'agent signifiant, puisqu'en plus de refléter et soutenir le consensus social, ils contribuent à produire et à fabriquer le consentement général à faveur de l'idéologie dominante⁶⁸⁹. Comme dans la plupart des

686 VIVEROS Mara, *Les couleurs de la masculinité*, *Op.cit.* p. 152.

687 HILL COLLINS Patricia, « Learning from outsider Within, the sociological signification of black feminism thought », *Op.cit.* p. 18. « The status of being the “other” implies “other than” or different from the assumed norm of white made behavior. In this model, powerful white males define themselves as subjects, the true actors, and classify people of color and women in terms of their position, vis-à-vis this white male hub. Since Black women have been denied the authority to challenge these definitions, this model consists of images that define Black women as a negative other, the *virtual antithesis* of positive white male images».

688 *Ni una menos, boletín mensual de Feminicidios en el Valle de Aburrá* – Medellín, Junio 2022 <https://observatoriofeminicidioscolombia.org/> (consulté le 20/07/2022).

689 HALL Stuart, *Identités et cultures. Politiques de cultural studies*, *Op.cit.* p. 246.

sociétés latino-américaines, la musique est un élément fondamental dans la culture colombienne. Où que l'on se trouve, elle apparaît fréquemment en toile de fond : on l'écoute, on la chante et on la danse, il est difficile d'échapper à son rythme qui adoucit la violence symbolique des messages qu'elle transmet. En effet, derrière ces différents genres de musiques au rythme joyeux et entraînant, les paroles sont souvent vectrices de messages misogynes où se déploient de manière explicite les violences de genre, d'un côté, les masculinités et les féminités toxiques, de l'autre. Je me souviens avoir entendu avec stupéfaction les refrains de plusieurs chansons extrêmement populaires qui passent en boucle à Medellín et qui depuis petite j'avais moi aussi naturalisé avant de commencer ce travail de recherche : « Mala mujer tú no tienes corazón. Mátala, mátala, mátala, mátala, no tienes corazón mala mujer » ou « si te cojo coqueteándole a otro, Ya verás que trompa' te voy a pegar, Si te cojo guiñándole a otro, un piñazo en un ojo te voy a dar. Mira negra y ponte a fregar coje el trapo y ponte a limpiar, si yo llego y mi papa no está. Pau, pau, pau te voy a dar »⁶⁹⁰. Souvent axés sur le binarisme traditionnel « vierge versus pute », plusieurs stéréotypes sexistes, tels que la femme indisciplinée, voire diabolisée, la femme chosifiée, la femme-objet sexuel, transparaissent dans ces musiques latines continuellement diffusées dans les espaces publics de la ville.

« Estamos hoy frente a un mundo donde el ejercicio de la pedagogía de la crueldad es evidente, basta escuchar el reggaeton, basta escuchar muchas de las músicas que masivamente se escuchan, ver la televisión, ver las propagandas. Vemos todo el tiempo que estamos sometidos, estamos entrenados en una pedagogía de la crueldad. El lente televisivo es un lente rapiñador, despojador. »⁶⁹¹

Cette pédagogie de la cruauté est très présente dans le reggaeton considéré comme une des musiques les plus populaires du marché mondial, mais aussi paradoxalement une des plus critiquées pour l'intense violence de genre qu'elle véhicule dans ses paroles. À Medellín, nouvelle capitale mondiale du reggaeton⁶⁹², cette musique urbaine trouve toute sa place dans les canons culturels de la narco-esthétique si représentatifs de la société *paisa* depuis les

690 *Mala mujer* et *Si te cojo* sont deux chansons de salsa très populaires en Amérique latine des années 80 et 90. La première est originellement chantée par le groupe cubain *La Sonora Matancera* et reprise par le chanteur colombien Joe Arroyo, la deuxième, *Si te cojo*, est une chanson interprétée par le fameux artiste vénézuélien Ismael Rivera. Parmi une très longue liste de musique salsa à caractère misogyne diffusée dans les transports en commun de Medellín pris durant mon travail de terrain, nous avons choisi de citer *Mala mujer* et *Si te cojo* par la fréquence de diffusion et le haut degré de violence symbolique des paroles.

691 SEGATO Rita, *La guerra contra las mujeres*, *Op.cit.* p. 171.

692 NAVARRO Fernando, « Medellín, la capitale mondiale du reggaeton », *Courrier international*, 2020. <https://www.courrierinternational.com/long-format/long-format-Medellin-capitale-mondiale-du-reggaeton#:~:text=Fief%20d'une%20puissante%20industrie,devenu%20La%20Mecque%20du%20reggaeton>. (Consulté : le 31/07/2022).

années 80. La grande majorité des *reggaetoneros* au style gangstérisé sont des hommes et les paroles des chansons se caractérisent pour un contenu sexuel et/ou misogyne explicite dans lequel la femme est paradoxalement le principal objet d'inspiration. Selon une étude menée par l'Université du Chili, basée sur l'analyse de 70 hits de reggaeton entre 2004 et 2017, 84 % de ces chansons comportaient 568 mentions faisant référence à une violence de genre. Les violences symboliques et psychologiques étaient les plus présentes. Les sociologues chiliens en charge de cette étude désignaient la populaire chanson *Cuatro Babys* du chanteur *medellinense* Maluma sortie en 2016, comme la chanson de reggaeton la plus misogyne envers les femmes. Elle contient en effet 44 mentions faisant référence aux violences de genre, psychologique, économique, sexuelle et en particulier à la violence symbolique (33 mentions) dans laquelle les femmes sont décrites comme des objets sexuels interchangeable et valorisées uniquement pour leur corps et leur sexe⁶⁹³.

« Estoy enamorado de cuatro babies

Siempre me dan lo que quiero

Chingan cuando yo les digo

Ninguna me pone pero

Dos son casadas

Hay una soltera

La otra medio psycho y si no la llamo se desespera

Cuatro chimbitas

Cuatro personalidades

Dos me hablan bonito

Dos dicen maldades

Diferentes nacionalidades

Pero cuando chingan gritan todas por iguales

Quiere que la lleve pa' Medallo

Quiere que la monte en carros del año

Que a una la coja

693 ARÉVALO K., CHELLEW E. « Ni pobre diabla ni candy: Violencia de género en el reggaetón », dans *Revista de Sociología*, Santiago de Chile, 2018, pp. 7-23.

A la otra la apriete

Y a las otras dos les dé juntas en el baño »⁶⁹⁴

Malgré la polémique et l'indignation continentale qu'a soulevé les paroles et le vidéo clip des *4 Babys*, à Medellín, cette chanson, est continuellement transmise par les stations de radio les plus écoutées de la région, comme Olímpica, Radio Uno et Tropicana, entre autres. Elle est chantée et dansée par la jeunesse *paisa*, incluant de nombreuses femmes, qui envoûtées par le rythme, avouent ne pas faire trop attention aux paroles. Par sa forte popularité et sa diffusion, aujourd'hui le reggaeton, comme la majorité des musiques latines, sont des supports essentiels et très efficaces dans la transmission de la culture hégémonique. Le reggaeton est un outil culturel puissant de domination masculine. À travers la sublimation des figures incarnées dans la masculinité et la féminité hégémoniques, il permet la reproduction, la naturalisation et la perpétuation du sexisme et de la traditionnelle hiérarchisation entre les hommes et les femmes⁶⁹⁵. En outre, cette musique rehausse en général l'hétérosexualité et les canons de beautés des femmes et des hommes blanc.he.s-métis.se.s, garantissant de façon plus souterraine l'ordre racial et hétéro-normatif si caractéristique de l'ordre patriarcal et colonialiste.

Dans ce monde musical, la masculinité hégémonique se voit en effet amplifiée dans la figure gangstérisée du sujet principal, le chanteur. Comme dans l'hymne *antioqueño*, c'est encore l'homme blanc-métis qui est le sujet actif, le protagoniste, le narrateur du message et de la réalité qu'il veut transmettre. Exclusivement hétérosexuel, doté d'un corps musclé et tatoué qui se veut parfois menaçant, il est aussi « objet de succès » bénéficiant d'un pouvoir économique et matériel qui se cristallise dans l'ostentation capitaliste des vêtements, accessoires, voitures et des femmes qui les entourent. Si la femme est la principale source d'inspiration du reggaeton, c'est bien principalement la féminité en tant qu'objet sexuel, qu'on retrouve dans leurs paroles et vidéo-clips. Chirurgicalement voluptueuses mais minces, blanches ou blanchies, longues chevelures lissées, bouches douteusement épaisses, faux cils, regards et gestes libidineux en même temps qu'angéliques, dans l'univers du reggaeton, c'est toujours autour de l'archétype « pute versus vierge » que s'articule principalement l'image stéréotypée de la femme.

694 Chanson « Cuatro babys » de Maluma, sortie en 2016 à Medellín, Colombie.

695 ARÉVALO K., CHELLEW E. « Ni pobre diabla ni candy: Violencia de género en el reggaetón », *Op.cit.* p. 21.

Dans la Colombie contemporaine, ce sont ces modèles de masculinité et de féminité qui sont quotidiennement promus par les moyens de communication capitalistes dont beaucoup de femmes et d'hommes aspirent, et cela à n'importe quel prix. Ainsi, les muses *reggaetoneras* font aussi indiscutablement écho aux canons esthétiques des mannequins de l'industrie de la mode, des actrices des telenovelas et des reines de beauté (Reinado de belleza), des dispositifs médiatiques puissants de la culture populaire *antioqueña*, colombienne et latino-américaine en général. Traditionnellement spécialisée dans la confection du textile, Medellín est une des principales capitales de la mode d'Amérique latine. Profondément influencées par l'industrie de la beauté sacralisée dans l'émission télévisée annuelle de Miss Colombie, les fillettes colombiennes connaissent cette pression socio-culturelle qui dès leur plus jeune âge les pousse à se voir comme des objets de beauté et de désir. Mais aussi à naturaliser la superficialité et la compétition. Lila est *costeña*, mais a des racines *chocoanas* et a vécu à Medellín durant toutes ses études supérieures, depuis son ancrage à ces trois territoires, elle nous raconte la pression sociale que signifiait pour elle ces concours de beauté :

« Desde la niñez, en el colegio, recuerdo que el tema de los reinados, era algo que me traía bastante presión social con respecto a mi feminidad, a mi belleza, a la mujer como objeto de promoción. Nos vendían el cuento que la mujer bonita era naturalmente exitosa, porque podía ser modelo o actriz, nos perfilaban para ser objeto de propaganda. Recuerdo que en mi barrio las vecinas de mi mamá querían recolectar dinero, así que se inventaron un reinado de belleza para cobrar entradas. Fue algo muy jocoso sin mucha profundidad. Pero sabes, ahora lo veo con otros ojos. En el fondo usaban niñas en vestidos, en vestidos de baño, las maquillaban, las ponían a competir entre ellas para que la gente pagara, para verlas. Siendo la Costa y en el Pacífico muy activos en el tema, para mí en Medellín esta cultura de la belleza es quizá más fuerte porque hay muchas empresas de textil, es un centro de la moda, se acude mucho a la cirugía plástica y la mujer es constantemente representada como un objeto de promoción. »

Comme l'explique Aurélie Louchart, « les femmes sont bombardées de messages leur laissant penser que leur grande valeur réside dans leur apparence ». Ainsi, ces injonctions intégrées et naturalisées font qu'elles se perçoivent à la fois comme « objet de regard » autant que comme sujette⁶⁹⁶. Dans ce sens, dès leur tendre enfance, les femmes noires subissent simultanément deux types de dédoublements de leur personnalité. Le premier, nous l'avons précédemment étudié en citant W.E.B Dubois, est l'expérience de la conscience *dédoublée* qui résulte de leur appartenance raciale. Il s'agit du sentiment bizarre « d'être né avec un voile et une *conscience dédoublée*, ce sentiment de constamment se regarder par les yeux d'un autre,

696 LOUCHART Aurélie, *Trop crépue ?*, *Op.cit.* pp. 115-116.

de mesurer son âme à l'aune d'un monde qui vous considère comme un spectacle, avec un amusement teinté de pitié méprisante»⁶⁹⁷. L'ensemble des femmes vit une autre sorte de conscience dédoublée qui est étroitement liée à leur sexe-genre et à leur construction comme femme. À ce sujet, l'essayiste Nancy Huston nous dit que :

«Toute enfant de sexe féminin découvre le dualisme dès son plus jeune âge, pour la simple raison que son corps est tôt constitué en objet de regard (y compris, grâce aux miroirs, du sien). Elle vit ce corps comme une chose qui n'est pas la même chose qu'elle. Le paradoxe est que, plus elle grandit, plus les autres la traitent comme si elle n'était que cette "chose" — là.»⁶⁹⁸

Sur le plan symbolique, la féminité et la masculinité hégémoniques qui transparaissent dans les médias de masse assurent la domination patriarcale articulée sur le genre au sein des hommes et des femmes en général. De façon beaucoup plus subtile, on voit également un schéma racial et hétéro-normatif envers ces autres féminités et masculinités marginales et/ou subordonnées, racisées et/ou homosexuelles qui composent la société colombienne. En effet, si à différentes échelles, l'hyper-féminisation et l'hyper-masculinisation, concernent l'ensemble des femmes et des hommes, blanc.he.s, métis.se.s et noir.e.s, leur représentation respective dans les médias s'inscrit aussi dans l'ancienne hiérarchisation raciale et classiciste qui s'est opérée parallèlement au sein du collectif féminin et masculin. Ainsi, dans ces dispositifs culturels modernes, les femmes et hommes blanc.he.s-métis.ses ou blanchi.e.s continuent souvent à être les protagonistes et en contrepartie, les femmes et les hommes racisé.e.s demeurent en règle générale des sujet.te.s secondaires ou simplement invisibilisé.e.s. Dans l'assignation à l'extériorité aboutissant à l'élaboration de contre-espaces de réflexions critiques, la majorité des protagonistes de mon travail de terrain voyaient la société *paisa* comme une société superficielle et malsaine, dans laquelle la femme est devenue une marchandise que l'on obtient grâce à l'argent pour reprendre les paroles de Yolanda :

«Yo siento que nunca he encajado en esta sociedad donde se promueve la superficialidad y donde la mujer es generalmente considerada como un objeto o un trofeo. Sencillamente así es, todos quieren estar con la niña más bonita, porque es la que mejor cuerpo tiene, la que mejor cara tiene y es hermosa. Y claro este mensaje te lo envían todos los días (risa) a través de las vallas publicitarias, de la música, la misma gente es portadora de ese mensaje, dicen constantemente que aquí están las mujeres más bonitas del país, que las paisas son lo mejor. Eso es algo que quizás le ha hecho mucho daño, no solo a esta región, sino a Colombia como tal. Porque no podemos negar que sí son bonitas, pero ese discurso ha calado tan hondo que muchas, no voy a decir que

697 DU BOIS W.E.B, *Les âmes du peuple noir*, *Op.cit.* pp. 10-11.

698 *Ibid.*, p. 116. (Nancy Huston est citée par Louchart)

todas, se han terminado comiendo el cuento de que por su belleza son merecedoras de una vida buena y que a cualquier precio pueden acceder a todo lo material que puede proponer el hombre. El resultado es que el hombre te da todo pero que también te controla, te maltrata y si tú le dices que ya no quieres estar con él, tiene derecho a golpearte, a matarte, a desaparecerte. entonces creo que es una sociedad enferma por el asunto de la belleza, la mujer es representada como una mercancía que se puede adquirir a condición de tener poder adquisitivo. »

Pour sa part Teo, homme paisa provenant de la classe aisée de Medellín constate à ce sujet:

« La sociedad de Medellín es muy machista y es por los dos lados. Acá, por ejemplo, en las clases altas lo que más prima es que le hombre tenga tal auto, que muestre que tenga dinero y a la mujer le gusta porque no quiere hacer nada, solo dedicarse al Instagram e ir al gimnasio y el man que “tenga plata y listo que me mantenga y no más”. Desde mi punto de vista ese es el caso del 70 % al 80 % de las mujeres de esta ciudad. “Es cash, cash, chin, chin” y claro eso hace que la mujer sea tratada como un objeto sexual. Pero a ella le gusta, ella se pone en esa posición y lo acepta. Y claro cuando una mujer tiene sus propios valores, principios y su independencia, al hombre no le gusta porque se le sale de las manos, él prefiere su muñeca de porcelana ahí. Y así tanto el hombre como la mujer creen que lo tienen todo, van cogiditos de la mano como si todo fuera perfecto, la pareja más vacana, como “véanme pues”. Es algo muy arcaico, es una falta de quererse a sí mismo, para mí eso no es vida.»

Depuis l’approche des études de genre, les masculinités et les féminités hégémoniques sont de plus en plus perçues comme une mise en scène. Une performance qui s’arbore autour de toute une technologie esthétique d’emprunt. Celle-ci passe par le maquillage, la constante dénaturation des cheveux, parfois de la peau, la chirurgie esthétique et dentaire, la discipline sportive. L’utilisation d’accessoires, comme les corsets, les soutiens-gorges et les culottes rembourrés de coussinets rehausseurs. Elle s’articule également à travers le recours intentionnel et/ou imposé d’une posture, d’une manière de marcher, de parler, de sourire, bref de se comporter. Tout cela pour atteindre le modèle de féminité ou de masculinité imposés par la société occidentale. D’après Judith Butler l’acte de se travestir ne concerne pas uniquement les hommes et les femmes *queer*, drag queens, travestis et transgenres, le projet patriarcal hétéro-sexuel est lui-même fondé sur l’acte du travestissement et l’imitation constante de la femme et de l’homme idéaux. Le travestissement, nous explique Butler, n’est pas une imitation secondaire qui suppose un genre antérieur et original, l’hétérosexualité est un effort constant et répété d’imiter ses propres idéalizations⁶⁹⁹. Dans cette même ligne de réflexion, dans une étude sur l’influente institution de la beauté en Colombie cristallisée dans Miss Colombie (reinado de

699 BUTLER Judith, « le genre qui brûle : questions d’appropriation et subversion », dans *Ces corps qui comptent : De la matérialité et des limites discursives du sexe*, Op.cit. pp. 129-147.

belleza), Chloe Rutter observe le grand paradoxe que sous-tend d'une part l'idéalisation de la femme parfaite et, d'autre part, l'acceptation collective reposant implicitement sur le fait que cet idéal de femme n'est pas naturel et qu'il est avant tout une fabrication possible grâce à la technologie esthétique et une administration corporelle stricte. Ainsi, nous dit Rutter, l'idéal de la reine de beauté, qui incarne la féminité hégémonique par excellence, est fabriqué certes pour le regard jouissif masculin hétérosexuel, mais qui parallèlement agit et influence de façon passive l'ensemble des femmes qui cherchent à imiter cet idéal possible à travers le travestissement d'une hyper-féminisation⁷⁰⁰. Immergées dans cette culture de l'apparence basée sur des normes hétérosexuelles hyperboliques de genre⁷⁰¹, c'est également cet idéal de beauté que de nombreuses *antioqueñas*, noire ou non-noire, hétérosexuelles, homosexuelles et/ou transsexuelles, essayent d'atteindre au moyen de la chirurgie esthétique et/ou de tout un topo disciplinaire stricte qui cherchent l'hyper féminisation et la chosification de leur corps.

Dana est une jeune femme noire transsexuelle qui s'épanouit en tant que coiffeuse et maquilleuse professionnelle dans un institut de beauté de Medellín : « mon objectif est de donner confiance aux femmes en sublimant leur beauté », m'a-t-elle dit. Étant né homme, c'est justement à partir d'une discipline esthétique et physique, accompagnée d'un suivi médical, hormonal et psychiatrique, que Dana avait depuis deux ans enfin osé faire sa transition sexuelle. Bien qu'elle revendiquât avec fierté ses origines *chocoanas*, et s'auto-définissait comme une femme transsexuelle noire, il était évident que sa perception sur la féminité reposait sur les paradigmes dominants de la figure patriarcale de la femme.

« Mira que cuando yo tenía 4 años, me ponía las faldas de mi abuela, ella me ponía los tacones, yo jugaba con mis amiguitas al reinado de belleza, hacíamos coronas, desfiles y yo siempre tenía que ser la reina (risa). Lo que me gustaba eran las cosas de niña, el maquillaje, la ropa, el baile, todo lo que tenía que ver con lo femenino. Luego creciendo en mi adolescencia, me di cuenta que me gustaban los niños, sentía mucha confusión, me decía: “no, pero ¿por qué me tienen que gustar los niños, sabiendo que yo soy un niño? El proceso de la transición ha sido algo muy duro, pero he ido aceptando mi feminidad y queriéndome mucho como persona. Yo me veo como una mujer súper clásica, bonita, juiciosa, delicada. De hecho, no me identifico para nada con el movimiento LGBTI, lastimosamente las mujeres trans o los travestis de mi comunidad no se dan a respetar por su manera de hablar, de expresarse, yo siento que ellas no son realmente mujeres sino que lo están actuando y se ven ridículas. Y por eso les pasa lo que les pasa. »⁷⁰²

700 RUTTER-JENSEN Chloé, « Drags queens », dans *Pasarela paralela. Escenarios de la estética y el poder en los reinados de belleza*, Editorial Pontificia Bolivariana, Bogotá, 2005, pp. 68-78.

701 BUTLER Judith, « le genre qui brûle : questions d'appropriation et subversion », *Op.cit.*

702 Entretien réalisé le 10 et 21 février 2021 à Medellín, Colombie.

Le témoignage de Dana est intéressant, car même si sa transformation en femme demande un travestissement et une mise en scène de ce qu'elle idéalise en tant que féminité, on voit aussi son intention de se démarquer des autres femmes *queer* de la communauté LGBTQIA+. Aux yeux de Dana, ces dernières sont vues péjorativement, dans un rôle féminin exagéré et vulgaire. Pour Dana, elles ne sont pas vraiment des femmes, car elles ne suivent pas les codes des « femmes respectables » définis dans l'idiosyncrasie *medellinense*. De même, avec son expression « por eso les pasa lo que les pasa », elle montre une position sexiste-machiste qui vient justifier la violence de genre et la pédagogie de la cruauté qui s'abattent actuellement contre l'ensemble des femmes et surtout envers les femmes transsexuelles. Cette violence est par ailleurs encore plus brutale lorsqu'il est question de femmes racisées transsexuelles de la communauté LGBTQIA+.

Comme je l'ai évoqué au début de ce sous-chapitre, les violences homophobes, transphobes et biphobes sont souvent motivées par la volonté de punir et/ou de corriger celles et ceux considéré.e.s allant à l'encontre de normes hétérosexuelles. « Elle prend la forme d'agressions et de brutalités verbales répétées ou d'agressions physiques, de tortures, d'enlèvements et d'assassinats ciblés »⁷⁰³. En 2020, un rapport élaboré par l'institution gouvernementale appelée *la Defensoria del pueblo*, comptait 77 homicides et féminicides envers la population LGBTQIA+ dont 27 trans-féminicides, 14 homicides d'hommes homosexuelles, 8 femmes lesbiennes et un homme transgenre. Antioquia était le deuxième département colombien le plus agressif avec 15 cas, derrière Atlántico qui comptait 28 cas et devant le Valle del Cauca qui comptait 8 homicides/féminicides⁷⁰⁴. Dans son intéressante analyse du personnage Vénus Extravaganza, la femme transsexuelle noire et hispanique, du film-documentaire *Paris is burning*, Butler soulève la question si au sein de la communauté *queer*, la parodie des normes dominantes suffit à les déplacer et même si la dénaturalisation du genre ne peut pas être le vecteur de la réconciliation des normes hégémoniques. Dans le cas de Dana, sa transition sexuelle et de genre qui suppose intrinsèquement un travestissement pour atteindre l'idéal de la femme hégémonique, n'implique pas forcément une subversion ou même une remise en question des normes esthétiques et sociales hétérosexuelles. Contrairement à

703 Note d'information *Violence homophobes et transphobe, libres & égaux*, Nations Unies, Haut-Commissariat des Nations Unies aux droits de l'homme. Voir : https://www.ohchr.org/sites/default/files/Documents/Issues/Discrimination/LGBT/FactSheets/unfe-27-UN_Fact_Sheets_Homophobic_French.pdf (consulté le 14 août 2022).

704 « Informe Derechos humanos de personas OSIGD-LGBT 2020 y 2021 », Colombia, Defensoría del Pueblo Colombia, p. 10.

Yolanda qui a une position critique de la superficialité et la chosification de la femme, Dana semble avoir construit son identité de femme transgenre à l'intérieur du discours dominant sexiste.

2.4.1.2.2 Harcèlement de rue : *los piropos*

Dans l'idéal, l'espace public est l'ensemble des espaces de passage et de rassemblement mis en place par l'État à l'usage de tous.les les citoyen.ne.s qui selon les valeurs démocratiques jouiraient de la liberté de circulation. Cependant, l'aménagement et le fonctionnement de l'espace public ont historiquement été désignés par les institutions patriarcales pour les citoyens et non les citoyennes. Cette appropriation symbolique de l'espace public a abouti ainsi à la reproduction des inégalités et des violences de genre. La plupart du temps légitimées par la société, l'ensemble des femmes les subissent quotidiennement dans la rue. Cependant, ce sont les femmes noires les plus propices à être les cibles des agresseurs qui à travers leurs oppressions symboliques et physiques déploient de manière intersectionnelle racisme, sexisme et classisme. À Medellín, les transports en commun, notamment les taxis, sont des lieux perçus comme menaçants. Les femmes doivent continuellement être sur leur garde, elles préfèrent les éviter à certaines heures, en particulier le soir. Dans leurs témoignages, les chauffeurs ont été souvent décrits comme de jeunes hommes blancs-métis, représentatifs d'une masculinité toxique dans laquelle la manifestation de l'imaginaire misogyne et négrophobe était toujours latente :

«Yo personalmente lo he sentido cuando he salido y me toca regresar tarde y voy sola. Si cojo un taxi, estoy siempre a la expectativa de que de pronto me lleven donde no es, que me pase algo malo. Uno se baja y va rapidito a tocar la puerta para que abran, o de pronto uno pasa por esas obras donde están construyendo edificios uno pasa como...porque empiezan todos a “piropear” a decir cosas feas, cosas malucas, y uno pasa como rápido, y se siente ese miedo de salir sola y más si es de noche. » (Maritza)

«Honestamente, yo casi en la noche no salgo, de hecho, eso es muy particular en mí, porque a mí nadie me puede invitar a la calle después de las 10 o 11 de la noche, yo intento llegar siempre a mi casa a esas horas. Y cuando he estado por fuera de casa tarde en la noche, tengo que estar con gente de confianza para yo estar ahí. La verdad que el solo hecho de tomar un taxi me genera mucho susto, es un miedo que siempre he tenido, yo confío más en el transporte público. » (Yolanda)

«Una vez escuché la historia de una chica afro que cogió un taxi después que salía de una discoteca y el taxista la violó junto con otro hombre que estaban en el maletero o algo así. Entonces yo le cogí pavor a los taxis. A eso sí que le tengo mucho pavor. Y de qué vale que cojan las placas del vehículo si acá en Colombia la justicia no suele hacer nada. Desde ese entonces cuando salgo por la noche yo procuro siempre salir con alguien que va en mi misma dirección o si salgo me quedo en la casa de una amiga. Y es verdad uno coge un taxi y que miedo.» (Sofía)

«En las calles, me siento a menudo agredida por ser “mujer” y además “negra”. Con solo salir aquí a la esquina, está el tipo que te dice cosas, o simplemente te saluda muy atrevidamente. Sin vos darle ningún tipo de confianza. Los taxistas son particularmente agresivos. Una vez iba por la cera caminando normal, y el chofer me empezó a decir cosas muy groseras, le dije que me respetara, me tiro el taxi y casi me atropella. Están también los taxistas que te dicen siempre: “¿Hey Negra necesitás taxi?” o que te asocian automáticamente a la pobreza por ser negra, a veces te dicen de frente: “¡No usted así, seguro va para un barrio popular!”. En Girardota hay un servicio local de transporte de moto que hace domicilios o que transporta a personas. Alguna vez iba caminando y escuché: “¿Hey, negra, necesita moto?”. Yo respondí: “No necesito moto y tengo un nombre. ¡No me llamo negra!”. ¿No entiendo por qué siempre agreden a las personas por ese color de piel? Nunca he escuchado que interpelen a alguien de “blanquita, amarillita o mesticita”. Aunque yo no se lo dije de mala manera, el conductor se enojó inmediatamente. En realidad, los hombres no están acostumbrados a que las mujeres les respondan. Y me dijo: “¡Por eso es que las matan y les dan pelus!”. Enseguida sentí como se desplegó la violencia racista y se entrecruzó con el tema de género. Fue algo solo verbal, pero me sentí muy vulnerable.» (Stefanya)

Même si en journée elles paraissent moins exposées à une quelconque violence physique, la continuelle chosification et sexualisation rythment leur déplacement dans l’espace public (transports en commun, trottoirs, lieux de travail, universités). Les agressions verbales, les violences physiques et sexuelles et l’omniprésente misogynie musicale, entre autres, sont des violences de genre que j’ai en partie personnellement expérimenté pendant mon travail de terrain et que j’ai également retrouvée dans les récits de vie des protagonistes de cette thèse. *Los piropos callejeros* est peut-être la violence symbolique la plus banalisée et la plus fréquente qu’affrontent régulièrement les femmes de Medellín, de Colombie et de l’espace occidental.isé en général. Dans le registre familier, le terme *piropo* est ironiquement défini comme un synonyme de *halago*, c’est-à-dire un soi-disant compliment. Il est généralement formulé par des hommes inconnus à l’égard des femmes, plutôt jeunes, qu’ils croisent dans les espaces publics et notamment dans la rue. Il s’agit en fait d’un exercice de pouvoir qui se traduit par un

geste ou un acte verbal, souvent à connotation sexuelle, qui cherche à qualifier la présence physique » d'une femme qui transite dans la rue. Dans bien de cas, le piropo peut entraîner également un contact physique, non consenti et donc agressif :

« Los famosos piropos, los odio con toda mi alma, son horribles. Nosotras, las mujeres, no tenemos porque someternos a lo que al otro se le de la gana de decir porque le nació. Yo creo que es algo que hay que quitar de esta cultura antioqueña. Yo desde chiquita no le toleré los piropos a nadie y era porque lo vivía contantemente con mi mamá en la calle (risa). Me acuerdo muy bien que estando en una farmacia con mi mamá, pasó un taxista y empezó a decirle un montón de cosas horribles. Yo tendría como 7 años, me paré al frente del carro y lo insulté (risa). Mi mamá me cogía y me decía asustada “vámonos”. Y yo seguía: “¡vean a este!, ¿usted por qué les está diciendo esto a mi mamá? ¡viejo desgraciado!, respétela, no ve que ella es mi mamá, ¡y cuál “mamacita” no ve que ella es la mamá mía!”. Me enojé mucho. Es algo súper fuerte porque años después, estando en la calle, me pasó algo similar con mi hijo. Una vez íbamos caminando por la cera y un señor me dijo algo atrevido, “mamacita no sé qué”, y mi hijo reaccionó como yo años antes: “¡vean a este otro viejo “mamacita”, no ve que es mi mamá no la suya, bobo pendejo!”, yo me senté a reír porque me acordé de la misma escena. » (Tara)

« Desde niña, hay algo que me desagrada mucho cuando salgo a la calle y es que muchos manes hacen o dicen cosas obscenas. Cuando era más joven, para ir al colegio debía caminar dos horas y a veces hacía autostop, los manes ahí mismo me pelaban el pipí. A mí nunca me violaron porque yo era muy brava, físicamente parecía a un hombre y además practicaba tu kondo. Yo creo que mi aspecto masculino, me salvó. Nunca tuve pelo largo, ni me pinté. A veces me digo que elaboré esa herramienta física para cubrirme del abuso de los otros. Sin embargo, la otra vez en el centro uno se me acercó y me dijo “¡qué tetas tan buenas las que tenés!”, yo le dije con rabia: “¿perdón?”, y él “no, no, perdón” y yo “¡ah bueno!”. Es que ellos no se esperan que uno se les devuelva y los enfrente. Lo normal, es que las mujeres salgan disparadas, se hagan las bobas o se rían. Yo siempre me les devuelvo. » (Marta)

Plusieurs études sociologiques ont démontré que par sa fréquence et naturalisation *el piropo* est une violence symbolique patriarcale qui affecte profondément le cycle de vie de la femme. Son caractère répétitif tend à développer chez elle des traumatismes psychologiques incommensurables tels que la sensation de perte du contrôle, un manque de confiance en soi, un sentiment permanent d'insécurité et la stigmatisation des hommes inconnus⁷⁰⁵. Ce sont en effet ces symptômes qui ont été listés par les femmes interviewées. Dans leur globalité, face à la forte insécurité, elles se sentaient contraintes à élaborer des stratégies de protection pour

705 MENDOZA Ermilo, « El piropo, una forma de violencia no visible », dans *Gaceta UNAM*, México DF, 2021. <https://www.gaceta.unam.mx/el-piropo-una-forma-de-violencia-no-visible/>

s'adapter finalement à l'usage de l'espace public sous la domination masculine. Leur liberté de circulation se réduisait à éviter d'être seules parmi un groupe d'hommes, changer de trottoir à la vue d'hommes, se retourner plusieurs fois dans la rue, éviter de sortir le soir, se voir forcer de porter des sprays ou des armes blanches dans leurs sacs, prendre des cours de self-défense, choisir des vêtements plus discrets, montrer une attitude intimidante voire masculine. Ou tout simplement se maintenir prête à courir pour sauver leur intégrité physique.

« Si estoy caminando por la calle en Medellín suelo ir rápido, no mirar a nadie o mirar el piso. Todo esto para evitar al máximo cualquier intento de contacto. En general, trato de evitar lugares donde hay muchos hombres. Por ejemplo, si veo un grupo de hombres en la cera donde camino, paso al otro lado. Si me toca ir a la tienda y veo muchos hombres, voy a otra tienda. En general, aunque sean compañeros de la universidad o del trabajo, es verdaderamente imposible que esté sola con un grupo compuesto solo de hombres. » (Luz)

« Ahora con el uso del tapabocas la gente no lo podrá ver, pero soy una persona que siempre sale brava a la calle, soy de las que no respondo frente a un piropo sucio pero siempre llevo esa mirada de que te voy a disparar con ella. Entonces esa ha sido como mi arma para que los hombres agresores no me digan esos piropos tan enfermizos y feos. Incluso la forma de vestirme, que no debería ser así, pero salgo lo más cubierta posible. Cuando estoy en las calles de Medellín, no me siento tranquila, no dejo que nadie se me acerque y camino muy rápido. Incluso a veces si salgo y por algún motivo tengo miedo, no voy al lugar de encuentro, cancelo la cita y me devuelvo. » (Yolanda)

Contrairement aux hommes, le soir à partir d'une certaine heure, les femmes sont induites à ne pas sortir seules dans la ville, encore moins avec des tenues considérées comme provocatrices, aux risques et périls d'être agressées voire violées, et surtout d'être accusées de leur sort « se lo buscó »⁷⁰⁶. À Medellín, les piropos callejeros peuvent se traduire par des agressions sexuelles ou physiques comme l'ont témoigné Lila et Marta :

« Una vez fui agredida en Medellín durante los alumbrados en la noche, éramos un grupo de mujeres y fui la única a la que agredieron, siempre me pregunté si fue una coincidencia o si era porque era la única mujer negra del grupo. Fue algo muy violento

706 BELCAZAR Magaly, « La violencia escondida en el piropo callejero », dans *UTCiencia*, Latacunga, 2014, pp. 85-92. « La presencia individual e independiente de la mujer en la calle, en alguna medida simbólica, subyacente y naturalizada, aún se asume como una especie de transgresión, por la cual merece ser castigada. Involuntariamente o no, el piropo sirve para normalizar los sectores, horarios y hasta el vestuario de la mujer que camina por la calle. El criterio común es que durante el día, las mujeres que transitan por la calle son estudiantes, trabajadoras o madres haciendo compras; su presencia en el espacio de preeminencia masculina está justificada. La invasión del espacio público en la noche las expone, a la vez que justifica las posibles agresiones; de tal forma que las mujeres buenas deben salir solo en el día».

y empecé a hablarlo con mis amigas y me di cuenta que no era para nada un caso aparte. Durante mis estudios en Medellín me volví muy fóbica a la calle, al final no quería salir y aún cuando regreso a esta ciudad tengo miedo. » (Lila)

Marta a pour sa part connu une agression physique lorsqu'un jour elle se trouvait dans le centre-ville de Medellín à l'heure de pointe. Bien qu'elle n'excluait pas le facteur racialisant de cette agression, pour elle cette oppression physique répondait avant tout au sexisme-machisme de son agresseur :

«Un día yo iba caminando por el centro, y me tropecé con un señor viejo con bastón, y me dio un palazo, ¿yo no sé por qué no le di un puño? Es porque ya era viejo, pero le dije: “¡oí viejo malparido!, ¿vos crees que yo soy la mujer o la hija tuya o qué? ¡Respetá!”. El me respondió: “¡Es que me estrujaste !”, y yo repliqué “¡es que vos estás en la calle, y en la calle todo el mundo lo estruja a uno, y yo no te estruje de aposta! ¡Pero si querés volvé a darme con ese palo para metértelo por el culo!”, yo estaba como un demonio, y le dije: “¡por eso es que estás vuelto nada, por abusador de mujeres!”. Lo peor es que mucha gente no vio el palazo y creyó que era yo la que lo estaba atropellando a él y me empezaron a acusar. » (Marta)

Même si une grande partie des femmes optent pour le silence ou l'évitement, qui est sans aucun doute un acte visant à la protection de l'intégrité physique, dans ces deux récits de vie, Stefanya et Marta ont pris de sérieux risques en répondant à leurs agresseurs. Elles ont en effet transgressé les normes patriarcales de la société *paisa* où, dans une ambiance menaçante, les femmes, et surtout les femmes noir.e.s, sont constamment assignées à garder silence et à rester à leur place. « Calladita más linda », « las mujeres no responden », « las mujeres se callan » sont des phrases récurrentes et naturalisées dans l'idiosyncrasie *antioqueña*. Comme on le voit dans le cas de Marta, son recours à la violence verbale pour se défendre et répondre frontalement à son agresseur, s'est paradoxalement traduit par l'intervention hostile des autres passant.e.s à faveur de l'assaillant. Comment un vieil homme *antioqueño* pouvait-il être insulté par une femme noire à l'apparence masculine ?

Malgré une récente visibilité médiatique des mouvements féministes et/ou LGBTQIA+ qui visent la décolonisation et la dépatriarcalisation des sociétés latino-américaines, les multiples dispositifs de la culture populaire, comme la musique, la télévision et l'industrie de la beauté, en général, peuvent être perçus comme une forme d'expression dont la finalité est de défendre et de perpétuer les inégalités de genre, sexuelles, raciales propre à la société patriarcale capitaliste. Il s'agit d'un espace de résistance qui cherche en fait à protéger le pouvoir et les privilèges dont le collectif des hommes a bénéficié depuis la préhistoire

patriarcale de l'humanité et qui n'a cessé de se reconfigurer jusqu'à l'actuelle phase du patriarcat, la globalisation néolibérale. Ainsi, la culture populaire a toujours été un espace fondamental pour répéter, produire et reproduire à travers le langage, la pensée dominante. Pour Hall la culture populaire aux mains de l'hégémonie culturelle devient aussi « l'un des lieux où la lutte pour ou contre la culture du puissant est engagée, c'est aussi l'enjeu de cette lutte. C'est l'arène du consentement et de la résistance. C'est en partie là qu'apparaît l'hégémonie et où elle est assurée »⁷⁰⁷.

2.4.1.2.3 Afro-féminicides et seigneurs urbains

Comme nous l'avons déjà expliqué, plusieurs penseuses académiques et féministes comme Silvia Federici, Rita Segato, Betty Ruth Lozano, Jules Falquet et Françoise Vergès ont mis en exergue le lien intrinsèque entre le système capitaliste, l'exacerbation de l'hyper-masculinité et les multiples violences qui s'abattent sur les femmes racisées. Les femmes noires, natives et métisses, en tant que travailleuses invisibilisées, sous-payées et appauvries, sont aujourd'hui les principales cibles du système capitaliste. Cela est visible non seulement dans l'exploitation de leur force physique, mais également dans la violence de genre inhérente à ce système. Ainsi, dans ce centre néolibéral qu'est Medellín aux mains du patriarcat étatique et para-étatique, où les femmes sont le principal pilier de l'accumulation lucrative, le recours à la violence peut être vu comme un moyen efficace qui cherche à maintenir par la terreur les politiques économiques du libre marché et le contrôle du territoire⁷⁰⁸. En 2013, l'Observatoire des féminicides proposait une nouvelle catégorie d'analyse nommée la *violence néolibérale féminicide* afin de sceller la profonde interaction entre le capitalisme et la violence de genre dont le féminicide est de plus en plus visibilisé et attaqué par les mouvements féministes :

« En el contexto de un país como Colombia, no es posible analizar la violencia contra las mujeres sin dar cuenta de la forma en que el modelo económico neoliberal instala el método diádico en el que ubica a la mujeres en precarias condiciones económicas, y a los hombres en armas, en ejércitos, o al margen de la legalidad. »⁷⁰⁹

707 HALL Stuart, *Identités et cultures. Politiques de cultural studies*, Op.cit. p. 196.

708 SEGATO RITA, *La guerra contra las mujeres*, Op.cit. p. 48.

« Cuando la desigualdad de poderes es tan extrema como en un régimen neoliberal ilimitado, no hay posibilidad real de separar negocios lícitos de negocios ilícitos ; la desigualdad se vuelve tan acentuada que permite el control territorial absoluto a nivel subestatal por parte de algunos grupos y sus redes de sustento y alianza. Estas redes instalan, entonces, un verdadero totalitarismo de provincia y pasan a demarcar y expresar sin ambigüedades el régimen de control vigente en la región ».

709 *Ni una menos*, boletín mensual de *Feminicidios en el Valle de Aburrá* – Medellín, Junio 2022

<https://observatoriofeminicidioscolombia.org/> (consulté le 20/07/2022).

Le virilisme et les mandats de la masculinité sont particulièrement prononcés chez les hommes d'Antioquia. Historiquement, ce territoire a été un foyer du conflit armé urbain et du cartel de drogue aboutissant à la fabrique sociale de masculinités toxiques, guerrières et/ou mafieuses. Tout comme dans les zones rurales, les contingents des groupes armés criminels urbains, règnent en maîtres notamment dans les quartiers populaires, *comunas*, où substituant souvent police et justice, ils conforment un Second état ou un État parallèle⁷¹⁰. Ce sont dans ces *comunas* composées des plus basses strates où s'est installée une grande majorité des femmes et des hommes racisé.e.s et notamment les afro-descendant.e.s qui sont arrivé.e.s soit de façon volontaire ou en tant que déplacé.e.s internes. Ces derniers qui avaient fui les campagnes occupées par les groupes armés de la guérilla et des paramilitaires retrouvaient ainsi à Medellín la brutalité d'autres acteurs armés à l'origine d'épisodes violents, tels qu'assassinats, intimidations, restrictions de circulation, viols et parfois de nouveaux déplacements forcés intra-urbains⁷¹¹. En me rendant au quartier populaire de Santo Domingo Sabio pour réaliser un entretien à Ina, jeune femme *chocoana* qui, au début des années 90, a dû fuir le conflit armé à Rio Sucio au Chocó, je suis tombée nez à nez avec un groupe de sicaires armés. Je discutais avec Ina dans la rue et soudainement une vingtaine de jeunes hommes aux visages fermés et à la démarche intimidante, portant à bout de bras un lourd arsenal d'armes à feu, sont sortis d'une petite maison qui était devant nous. « Baisse les yeux et surtout ne les regarde pas », me dit Ina qui tenait fermement la main de sa fille. Le temps s'est arrêté jusqu'à la disparition au bout de la ruelle de ces seigneurs urbains de la guerre « Ils vont sûrement régler des comptes chez quelqu'un ». Lors de notre deuxième rencontre à Santo Domingo elle me confia « Cuando nos amenazaron de muerte en Riosucio, llegamos a Medellín para padecer otro tipo de violencia... Yo pensé que usted ya no iba querer volver por acá ».

Les acteurs des bandes urbaines impliquées dans multiples actions criminelles, dont le trafic de drogue est le plus significatif, représentent aussi les individus les plus offensifs envers la population féminine de la ville. En 2021, l'Observatoire de féminicides de Colombie répertoriait 622 féminicides dans tout le pays, plaçant Antioquia comme le département le plus misogyne avec 109 homicides de femmes. La moitié avait eu lieu à Medellín. Ce rapport désignait également les hommes des bandes criminelles (mafieuses et sicaires) comme les

710 *Ibid.*

711 GARCÍA SÁNCHEZ Andrés, *Espacialidades del destierro y la re-existencia. Afrodescendientes desterrados en Medellín*, *Op.cit.* p. 109.

principaux auteurs de ces crimes dans lesquels les femmes *américaines*, noires, indigènes ainsi que les femmes vénézuéliennes, sont surreprésentées de manière alarmante :

« Durante el 2021 el Observatorio registró 622 feminicidios en Colombia (...). El departamento con mayor registro de feminicidios fue Antioquia con 109, seguido de Valle del Cauca con 75. (...) De 622 feminicidios, 17 son transfeminicidios ; 71 eran mujeres afro y 47 eran mujeres indígenas ;18 eran lideresas políticas, 3 eran mujeres sindicalistas, 2 mujeres firmantes de paz, 45 feminicidios se cometieron contra las mujeres migrantes venezolanas. Los sujetos feminicidas con mayor registro en 2021 fueron banda mafiosa en 145 registros, sicario (105) y compañero permanente (103) (...) en el Valle de Aburrá, en 2021 se registraron 53 feminicidios. Medellín fue el municipio con mayor registro. »⁷¹²

En Colombie, le nombre de féminicides causés par les compagnons ou hommes proches des victimes, aussi appelé crimes passionnels, n'est jamais supérieur aux taux toujours plus élevés de féminicides perpétrés dans les espaces publics par les groupes armés informels. C'est deux types d'agresseurs qu'ils soient individuels ou collectifs, issus de l'espace intime ou public, partagent en général les mêmes mandats de la masculinité et un même imaginaire de genre, consenti par la collectivité, où interagissent manifestement la sexualisation et la racialisation du corps féminin⁷¹³. Cependant, sur le continent, la majorité des féminicides sont des crimes corporatifs, caractérisés par une extrême cruauté, et qui visent principalement la destruction totale du corps, notamment du sexe, féminin. Ces actes macabres sont par ailleurs expressément commis dans l'espace public, aux yeux de tous et de toutes. En effet, dans cet état parallèle, au cœur des incessants affrontements pour le contrôle territorial et la circulation du capital, que ce soit en milieu rural ou urbain, les seigneurs guerriers utilisent désormais les corps féminins ou féminisés comme arme de terreur pour intimider non seulement leurs adversaires, mais également l'ensemble de la société⁷¹⁴. La surreprésentation des femmes racisées et en particulier noires, dans les féminicides commis en Colombie, mis en évidence par le Laboratoire de féminicides, mais également par plusieurs activistes afro-colombiennes comme Betty Ruth Lozano et Charo Mina, est un phénomène visible dans nombreux pays d'Amérique latine. Par exemple, au Brésil, entre 2008 et 2018, 68 % des femmes assassinées

712 *Ni una menos, boletín mensual de Feminicidios en el Valle de Aburrá* – Medellín, Junio 2022
<https://observatoriofeminicidioscolombia.org/> (consulté le 20/07/2022).

713 *Ibid.*, p. 38.

714 SEGATO Rita, « La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad de Juárez » pp. 15-33, « Las nuevas formas de guerra y el cuerpo de las mujeres », dans *La guerra contra las mujeres*, *Op.cit.* pp. 57-91.

étaient des femmes afro-brésiliennes⁷¹⁵. Face à la récurrence du caractère racial dans les féminicides commis régulièrement dans ce pays, le rapport *l'Atlas de la violence 2020 réalisé par* l'Institut de Recherche Économique Appliquée (Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada), le terme « afro-féminicide » prend tout son sens et devient de plus en plus visible dans les moyens de communication et dans le domaine sociologique et anthropologique⁷¹⁶. Pour sa part, Rita Segato, depuis une approche intersectionnelle, basée sur le genre, l'appartenance ethnico-raciale, et l'âge, et le concept de Lélia Gonzalez de *amefricanidade*, propose les termes de *amefricafemigenocidio* et *amefricajuvenifemigenocidio*.

« Agrego aquí, sin embargo, que por las intersecciones que resultan entre las distintas formas de opresión y discriminación existentes, podríamos combinar la categoría *amefricanidade* de la gran pensadora negra brasileña prematuramente fallecida, Lélia Gonzalez, y hablar de *amefricafemigenocidio*; y también la categoría *juvenicidio*, utilizada por Rossana Reguillo y otros autores mexicanos (Valenzuela 2015 ; Reguillo 2015), para montar *amefricajuvenifemigenocidio*, que designa la ejecución cruel y sacrificial no utilitaria sino expresiva de soberanía, acto en que el poder exhibe su discrecionalidad y soberanía jurisdiccional. »⁷¹⁷

Dans le cas de la Colombie, la surreprésentation des féminicides commis envers les femmes vénézuéliennes en exil dans le pays attire aussi l'attention. En 2021, nous rappelle le Laboratoire de féminicide, 45 femmes de nationalité vénézuélienne ont été assassinées sur l'ensemble du territoire. Après les femmes afro-colombiennes et natives, elles représentent actuellement le troisième groupe féminin le plus spolié au sein de la société colombienne. Comme nous l'avons déjà spécifié auparavant, la Colombie est l'un des principaux pays à recevoir le plus grand nombre de migrant.e.s notamment vénézuelien.ne.s. Parallèlement, le Venezuela se trouve parmi les pays d'Amérique latine avec la population afro-descendante la plus importante. Il est par conséquent très possible qu'au-delà de leur statut de femmes et d'étrangères, le facteur racial ait aussi été central dans la perpétration des crimes envers la population féminine vénézuélienne.

Il est important de noter que les multi-violences sexuelles et sexistes, symboliques et physiques, envers les femmes afro-descendantes que nous avons analysées dans le contexte

715 CERQUEIRA Daniel, BUENO Samira, « Atlas da violência 2020 », Rapport Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada IPEA, 2020, pp. 34-47. <https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/download/24/atlas-de-violencia-2020>. (Consulté le 22/10/2022).

716 *Ibid.*, p. 47. En 2018, tout comme les femmes afro-descendantes, les hommes afro-brésiliens représentaient 75,7 % des victimes d'homicides dans le pays.

717 SEGATO Rita, *La guerra contra las mujeres*, *Op.cit.* p. 22.

social et guerrier de la Colombie et de Medellín, constituent un phénomène global qui à des degrés différents, touche l'ensemble des femmes du monde. Selon le récent rapport sur les féminicides conjointement publié par ONU femmes et l'Office des Nations Unies contre les drogues et le crime (ONUDC), en 2021, environ 81 100 femmes furent intentionnellement tuées dans le monde, dont 45 000 ont perdu la vie suite à un féminicide. Ainsi, au cours de l'année 2021, approximativement cinq femmes étaient tuées chaque heure, ce qui revenait à 120 féminicides par jour⁷¹⁸. Le féminicide est un problème mondial préoccupant qui à une échelle différente touche l'ensemble des continents. En 2021, les pays d'Asie et d'Afrique sont en ce sens les plus mortifères envers leur population féminine avec 17 800 et 17 200 féminicides, suivi des Amériques qui dans la même année présentait un taux de 7 500 féminicides⁷¹⁹. Comptabilisant 2500 féminicides, l'Europe, héritière du lourd héritage de la vague massive de féminicides résultant de la Chasse aux sorcières au XVIe siècle, révèle également des chiffres inquiétants. À titre d'exemple, entre 2020 et 2021, un féminicide a été commis en moyenne tous les trois jours en Angleterre, en Allemagne et en France, trois pays emblématiques de la civilisation occidentale, de la modernité et du développement économique et social⁷²⁰. Par ailleurs, plusieurs études sur la féminisation de la guerre, réalisées dans les pays qui avaient subi ou qui subissent des guerres internes, civiles ou gangstérisées, comme le Rwanda, la Syrie, la République Démocratique du Congo, ou encore le Mexique ou El Salvador⁷²¹, démontrent la spoliation systématique, voire l'anéantissement total du corps de la femme, et notamment de son sexe, d'où le terme de plus en plus récurrent de « destruction vaginale »⁷²². Comme nous l'avons déjà évoqué, à l'image du contexte colombien, dans ces pays touchés par des conflits armés intestinaux, la violence de genre, et particulièrement les féminicides, sont principalement orchestrés par les acteurs armés nationaux et mafieux. Par exemple, au début des années 2 000, parmi les taux importants de féminicides à El Salvador et

718 ME Angela, YEE Sonya, MINGEIROU Kalliopi, *Gender-related killings of women and girls (femicide/feminicide)*, United Nations Office on Drugs and Crime & UN Women, 2022, pp. 5-7.

719 *Ibid.*, p. 6.

720 KAHN Leonardo, « 139 femmes victimes. En Allemagne, les féminicides augmentent de 5 % sur un an », dans *Libération*, Novembre 2022. https://www.liberation.fr/international/europe/en-allemande-les-feminicides-augmentent-de-5-sur-un-an-20211125_K35MPIIWBATNGHPLCZSGER6RE/ (consulté le 4 février 2023).

- « Les féminicides en hausse de 20% en 2021 par rapport à 2020 », dans *Le Monde*, 2022. https://www.lemonde.fr/societe/article/2022/08/26/les-feminicides-en-hausse-de-20-en-2021-par-rapport-a-2020_6139137_3224.html (le 4 février 2023).

-DUCOURTIEUX Cécile, « Au Royaume-Uni, les féminicides font désormais la « une », dans *Le monde*, 2021. https://www.lemonde.fr/international/article/2021/10/05/au-royaume-uni-les-feminicides-font-desormais-la-une_6097125_3210.html (4 février 2023).

721 SEGATO Rita, « Las nuevas formas de guerra y el cuerpo de las mujere », dans *La guerra contra las mujeres*, pp. 57-90.

722 *Ibid.*, p. 86.

en Colombie, deux pays meurtris par d'interminables guerres entre les gangs (Maras, paramilitaires, guérilla, narcotrafiquants, etc.) et l'armée nationale, uniquement 3 % des homicides avaient été commis par les partenaires des victimes. En contraste, en Europe et notamment en France, approximativement 80 % des assassinats de femmes étaient perpétrés par leurs compagnons⁷²³.

Conclusion

La très ancienne domination des femmes basée sur le genre combinée à l'expérience historique différenciée de l'esclavage transatlantique est à la racine du double malheur généalogique. Ce dernier, de génération en génération, a affecté et continue d'affecter l'ensemble des femmes de la diaspora africaine de l'espace occidentalisé, au niveau physique et psychologique. La Colombie s'est consolidée dans la violence raciale et sexuelle issue de la période coloniale qui s'est maintenue et exacerbée dans les siècles qui suivirent. Au sein du long projet politique républicain colombien, les femmes racisées, natives, métisses, étrangères et surtout noires, habitantes des territoires urbains ou ruraux, ont constitué l'un des groupes sociaux les plus appauvris et meurtris. Les corps et les subjectivités des femmes noires de Medellín, en tant que représentantes des femmes afro-descendantes colombiennes et de la diaspora, sont d'une part, la synthèse historique d'une accumulation d'expériences traumatisantes de domination parce que simultanément *femmes* et *noires*, d'autre part, leurs corporalités continuent à être un lieu organique où convergent systématiquement de multiples violences intersectionnelles et multidimensionnelles, symboliques et physiques. Ainsi, dans le passé et le présent, la souffrance, la violence et la mort, n'ont cessé de rythmer la vie de l'ensemble des générations des femmes racisées de Antioquia. Dans une idiosyncrasie, où sexisme et racisme sont des éléments structurels et banalisés, qui se sont historiquement forgés à la fois dans l'obsession de la blancheur et de la négrophobie, mais également dans l'hyper-féminisation et la misogynie, de l'enfance à l'âge adulte, de l'école au marché du travail, les femmes noires paraissent en partie être « en sursis dans le temps et dans l'espace, et leur choix de vie s'est vu parfois si limité qu'elles en sont souvent été brisées, et leurs identités fragmentées »⁷²⁴. Aujourd'hui, les femmes afro-*antioqueñas* construisent encore leurs identités

723 *Ibid.*, p. 85.

724 HILL COLLINS Patricia, *La pensée féministe noire*, *Op.cit.* p. 218.

en fonction des représentations archétypales (la nounou, la femme hypersexuelle) véhiculées dans les différents modes de langage et de supports de communication avec autant de véhémence qu'il y a quelques siècles. En effet, comme nous venons de l'analyser dans cette partie, au XXI^e siècle, la domination et notamment le racisme et le sexisme sont au centre non seulement du langage quotidien (blagues, expressions, « compliments »), mais également de la musique populaire (le reggaeton et la salsa), de la publicité, de la télévision, de l'industrie de la beauté, et de la société de consommation en général, des espaces dans lesquels, nous l'avons vu, à différents niveaux circulent indiscutablement une surreprésentation négative de la femme noire.

Cependant, héritières directes de la ténacité et détermination de leurs ancêtres esclavagisé.e.s, loin d'être de victimes sans défense, face à la culture hégémonique patriarcale, colonialiste et capitaliste, beaucoup de femmes afro-colombiennes contemporaines, et de la diaspora en général, portent aussi en elles un sens aigu de résistance et de rébellion. En ce sens, « la désobéissance civile » est souvent l'un des piliers des mouvements afro-féministes latino-américains, comme le revendique ouvertement à Medellín, el *Colectivo de las mujeres afro-descendientes Wiwa* dont les trois valeurs principales autour desquelles s'articulent leurs actions sont la sororité, l'Ubuntu et l'esprit de rébellion⁷²⁵. Grâce à cette culture contestataire, les femmes afro-diasporiques ont pu historiquement développer un regard critique envers le projet civilisationnel occidental, qui du point de vue humaniste et écologique s'avèrent aujourd'hui être à maints égards un échec. La récente nomination à la vice-présidence, d'une femme noire, Francia Márquez, dont le projet politique est incontestablement anti-capitaliste, anti-patriarcal et anti-colonialiste, nous montre que les processus de conscientisation et d'*empowerment*, individuels et collectifs, initiés durant l'époque coloniale et poursuivis durant des siècles, par la population afro-colombienne, culminent à un moment important de l'histoire. Non seulement de l'histoire de afro-colombien.ne.s et de la diaspora africaine de l'espace occidentalisé, mais aussi dans l'histoire des femmes noires, en tant que groupe social spécifique. En effet, derrière le phénomène de Francia Márquez, qui n'est que la pointe de l'*iceberg* d'un mouvement social afro-colombien puissant qui a résisté à une oppression sociale longue de cinq siècles à l'ombre du discours dominant, de nombreuses femmes noires colombiennes, notamment de Medellín, sont aujourd'hui en quête de récupérer et d'embrasser leurs racines noires. Ce nouveau dynamisme de revalorisation épistémique et esthétique de la

725 Voir annexe 6.

négritude ou de l'africanité, est au cœur de l'*empowerment* féminin noir. Elle s'articule autour de l'auto-définition ethno-raciale et de l'estime de soi. Cela implique toute une déconstruction consciente des paradigmes patriarcaux et colonialistes, si ancrés dans la société colombienne, dans laquelle elles ont grandi et se sont forgées. Par conséquent, la troisième et dernière partie de ce travail de recherche sera consacrée au processus d'*empowerment* qu'une partie des femmes noires de Colombie essayent tant bien que mal de mener, non seulement au niveau individuel, mais aussi collectif, c'est-à-dire à l'échelle globale de la société. En effet, un projet alternatif civilisationnel, visant à la *décolonisation*, à la *dépatriarcalisation* et à la *décroissance* de la société colombienne, semble se renforcer au sein des mouvements noirs et natifs du pays, où les femmes ont un rôle fondamental de *leadership*, comme l'illustre bien la consolidation et positionnement de la figure alternative de Francia Márquez sur la scène politique colombienne.

3 PARTIE 3 : UN PROJET HUMAIN ALTERNATIF AUX MAINS DES FEMMES AFRO-COLOMBIENNES ?

« Lorsque la conscience d'une femme noire se transforme quant à sa compréhension de sa vie quotidienne, elle acquiert du pouvoir. Une telle conscience peut la pousser à cheminer sur la voix de la liberté personnelle, même si d'emblée celle-ci n'existe que dans sa tête. Si elle a la chance de rencontrer d'autres femmes qui empruntent le même chemin, elle et ces autres femmes peuvent changer le monde. »⁷²⁶ Patricia Hill Collins

Selon la pensée féministe noire, l'auto-définition et l'estime de soi sont des étapes essentielles pour atteindre l'*empowerment*. Cette puissance d'agir concerne non seulement les femmes noires en tant qu'individues et groupes spécifiques subalternisés, mais aussi les populations opprimées dans lesquels elles s'inscrivent au niveau collectif. Plus encore, cet *empowerment* acquis au niveau individuel et communautaire, nous dit Hill Collins, peut même « changer le monde ». C'est-à-dire renverser les paradigmes socio-politiques du discours hégémonique pour aller vers la transformation de la société de manière structurelle. Bien que dans un premier temps, des espaces séparatistes sont fondamentaux pour l'*empowerment* des populations qui ont été, et sont toujours opprimées, s'aut-définir dans l'isolement et/ou résister seul.e.s n'est pas viable à long terme. Pour cela, nous dit les pensées féministes noire et décoloniale, des coalitions politiques réelles, basées sur l'empathie, la reconnaissance de l'humanité des autres et la conscience de l'interdépendance des histoires collectives, sont nécessaires pour une véritable transformation sociale⁷²⁷. Comme l'ont constamment souligné les grandes figures du féminisme noir telles que bell hooks, Audre Lorde, Angela Davis et Patricia Hill Collins, bien au-delà de militer pour les droits des femmes et de la communauté noire, l'objectif ultime du *Féminisme noir (Black feminsm)* est de construire des coalitions politiques avec d'autres groupes sociaux qui ont aussi été historiquement discriminés. C'est seulement à condition, d'une union large que les hiérarchies et les scissions créées au sein de la société patriarcale, colonialiste, hétérosexuelle et capitaliste pourraient finalement s'effondrer. Fortement influencées par la pensée féministe noire, et par conséquent adoptant une posture similaire, différentes activistes du *Féminisme décolonial* latino-américain, comme Ochy Curiel, Yuderkys Espinosa Miñoso, Betty Ruth Lozano ou Rita Segato, mais aussi des penseuses européennes comme Françoise Vergès ou Jules Falquet, voient le féminisme comme un projet humaniste alternatif. En ce sens, dans leurs travaux académiques et militants, elles

726 HILL COLLINS Patricia, *La pensée féministe noire*, *Op.cit.* p. 25.

727 HILL COLLINS Patricia, « groupes, coalitions et politique transversale », dans *La pensée féministe noire*, *Op.cit.* pp. 503-511.

ESPINOSA Yuderkys, GÓMEZ Diana, OCHOA Karina, *Téjiendo de otro modo el Feminismo*, *Op.cit.* p. 37.

appellent les sociétés latino-américaines et occidentales, à déconstruire le projet moderne capitaliste à travers des processus impliquant simultanément décolonisation, dépatriarcalisation et décroissance⁷²⁸.

Dans l'intense et inquiétante crise civilisationnelle occidentale que l'humanité subit actuellement, le féminisme noir et le féminisme décolonial, représentent des pensées politiques, théoriques et pratiques révolutionnaires⁷²⁹. Il s'agit en effet de penser à de nouveaux cadres civilisateurs pour réfléchir à de projets alternatifs de vie visant à des modèles de société plus justes et humains. Ainsi, face au *Monde de la mort* qui s'est érigé en Amérique latine depuis six siècles, le féminisme décolonial met au centre de sa théorie critique, la philosophie ancestrale native et afro-descendante du *Buen Vivir* (Bien vivre) o *el Vivir sabroso* (vivre pleinement)⁷³⁰. Il s'agit d'un projet civilisationnel contre-hégémonique qui, contrairement à la culture individualiste basée sur la consommation et la compétition, cherche à construire des sociétés dans lesquelles l'individuel et le collectif puissent coexister en harmonie. Une harmonie relationnelle entre les êtres vivants et les non-vivants, avec la faune et la flore. Mais également une harmonie basée sur une économie capable de se réconcilier avec l'éthique et le sens commun et où les êtres humains ne seraient plus appréhendés depuis une posture universelle, mais pluriverselle⁷³¹. En Colombie, depuis des siècles, la philosophie africaine *Ubuntu* de *Vivir sabroso*, a été pratiquée comme objectif de vie par les populations afro-colombiennes et natives. Cette philosophie de *Vivir sabroso* a par ailleurs été au centre de la campagne présidentielle de Francia Márquez qu'elle définissait comme « un projet de vie en connexion avec la nature, pour vivre sans peur, être en paix, vivre au sein de nos communautés dans la générosité, la solidarité et la dignité ».

728 ESPINOSA Yuderlys, GÓMEZ Diana, OCHOA Karina, *Tejiendo de otro modo el Feminismo*, *Op.cit.*, p. 385/ p. 427. « No hay descolonización si no hay despatriarcalización ! »

729 DORLIN Elsa, *Black feminism, Anthologie du féminisme africain-américain 1975-2000*, L'Harmattan, Paris, 2008, p. 11.

730 L'idée du Bien Vivir (Bien Vivre), et ses différents dérivés, tels que *Vivir Bien* (Vivre bien), *la Buena Vida* (la Bonne Vie) ou *Vivir sabroso* (Vivre pleinement), sont des expressions qui se répètent dans une grande majorité des langues indigènes et des cosmogonies afro-latino-américaines et caribéenne. Dans plusieurs langues indigènes nous retrouvons le concept du *Bien vivre* sous l'appellation de *Suma Qamaña* en aymara, *Sumak Kausay* en quechua, ou *lekil Kuxlejak* en maya tseltal. En Colombie, l'expression *Vivir sabroso* issue de la philosophie africaine *Ubuntu*, et pratiqué par les populations afro-colombiennes depuis des siècles, a été une des consignes de la campagne présidentielle de Francia Márquez qu'elle définissait comme un projet de vie en lien avec la nature vivre sans peur, être en paix, vivre au sein de nos communautés dans la générosité, la solidarité et la dignité.

731 *Ibid.*, p. 387. Voir également « El buen vivir o la disolución de la idea del progreso ». En : M. Rojas (coord.), *La medición del progreso y el bienestar. Propuestas desde América Latina*. Foro Consultivo Científico y Tecnológico de México, DF. pp. 103-110.

Que se passe-t-il par conséquent lorsque la conscience collective et l'*empowerment* forgés à l'intérieur du collectif féminin noir, grâce à de réelles coalitions politiques, réussit à s'étendre et à embrasser d'autres groupes subalternisés de la société, eux-mêmes en quête de liberté et de nouvelles voies alternatives de vie ? Et que se passe-t-il quand ce mouvement hétérogène arrive à prendre le pouvoir dans le but de changer les structures politiques d'une nation ? En nous appuyant sur le croissant *empowerment* individuel et collectif des femmes afro-colombiennes, qui s'est en partie cristallisé dans la victoire de l'activiste, écologiste et afro-féministe, Francia Márquez, nous voulons analyser ce qui se produit lorsqu'une femme noire, appauvrie, subalternisée, victime du conflit armé, déplacée, mais aussi héritière de tout un savoir ancestral de la résistance et de la liberté, achemine son *empowerment* individuel vers la rencontre non seulement d'autres femmes et hommes de sa communauté, mais également vers une importante partie de la population. Avec le premier gouvernement progressiste de gauche, présidé depuis le 7 août 2022 par deux *outsiders* de la politique colombienne, l'ex-guérillero de M-19 Gustavo Petro et sa main droite la vice-présidente Francia Márquez, la Colombie représente actuellement un nouveau laboratoire politique où il semble se bâtir les premières ébauches d'un nouveau projet humain basé sur la déconstruction du colonialisme, du patriarcat et du système capitaliste. Dans cette nouvelle reconfiguration gouvernementale, passant de la marge au centre, la forte participation et la visibilité politiques des populations ex-colonisées et notamment des femmes *américaines*, porteuses d'un savoir collectif contre-hégémonique, sont aujourd'hui une réalité concrète, mais fragile, qui se déroule sous nos yeux à l'heure où j'écris ce travail doctoral.

3.1 CHAPITRE 1 — Vers l’empowerment des femmes afro-colombiennes

Dans ce chapitre, nous voulons nous concentrer sur le moment important que vivent aujourd’hui les femmes afro-colombiennes, notamment les habitantes afro-descendantes de Medellín, dans leur processus de conscientisation et d’*empowerment* à l’égard de leur identité ethnico-raciale et leur identité de genre, non seulement au niveau individuel, privé et communautaire, mais également à l’échelle de la société, dans le domaine sociopolitique. Après avoir abordé la portée et les limites du concept d’*empowerment* et de *conscientisation* depuis la perspective du féministe noire et décoloniale, nous nous concentrerons sur l’auto-définition et l’estime de soi des femmes noires de Medellín. La prise de conscience qu’entreprennent les femmes de Medellín qui décident d’embrasser leur africanité ou négritude est un processus marqué par des moments cathartiques de crise identitaire. Il implique en effet des mécanismes conscients de désaliénation, pouvant aboutir en soi à un acte libertaire et d’autonomisation. Dans le dernier chapitre, nous explorerons également le concept assez récent de *afro-antioqueñidad* qui déstabilise l’essence même de l’identité *paisa*. La *afro-antioqueñidad* nous permet, en effet, d’explorer de nouvelles perspectives du métissage tel qu’il a été développé dans les théories coloniales et postcoloniales, en particulier de la *Nouvelle métisse* de Gloria Anzaldúa et de la *créolisation* d’Édouard Glissant.

3.1.1 La conscientisation et l’empowerment

3.1.1.1 L’empowerment des femmes noires des Amériques

L’*empowerment* est un concept élaboré dans les années 1970 par le sociologue nord-américain Julien Rappaport. Il a ensuite été repris et/ou enrichi par d’autres penseurs et penseuses, comme Douglas Zimmerman, Marc Perkins, Paulo Freire, bell hooks, Patricia Hill Collins, Joice Beth entre autres, qui depuis des contextes géographiques et sociaux différents ont étudié différentes populations opprimées. L’*empowerment* est un processus intentionnel par lequel les personnes gagnent un contrôle sur leurs vies, au niveau d’abord individuel, mais qui doit impérativement se traduire au niveau collectif par une participation démocratique dans la

vie de la communauté. L'*empowerment* relie donc le bien-être individuel à l'environnement social et politique au sens large⁷³². Il s'agit d'une construction continue « centrée sur la communauté locale, impliquant le respect mutuel, la réflexion critique, le soin et la participation du groupe, par lequel les individus qui n'ont pas accès à une part équitable des ressources vitales gagnent un accès et un contrôle plus grand sur ces ressources »⁷³³. L'*empowerment* nous dit la sociologue brésilienne Joice Beth « vise la voie qui mène au développement profond de la conscience critique dans diverses dimensions (sociale, cognitive, politique, économique, etc.) et consolide les possibilités d'une opposition consciente au discours dominant »⁷³⁴. Ainsi, l'*empowerment* doit impérativement résulter de l'union d'individus qui se dé-re-construisent en un processus continu qui culmine dans l'*empowerment* pratique de la collectivité. La réponse finale doit être la transformation sociale profitable à toutes et à tous. Pour atteindre l'*empowerment*, des processus profonds de conscientisation sont essentiels et impliquent une déconstruction identitaire s'articulant autour de la décolonisation et la dépatricialisation. La conscientisation est une notion primordiale pour le philosophe et éducateur brésilien Paulo Freire qui est souvent présenté comme un précurseur de la théorie de l'*empowerment*. Pour ce dernier il s'agit de l'approfondissement de la prise de conscience et d'un processus social qui permet non seulement à des sujets actifs d'acquérir une connaissance plus vaste de la réalité socio-culturelle qui les influence et structure leur vie, mais aussi de développer des activités pour transformer la société. La croissance de la conscientisation change la critique des institutions en action concrète et permet de prendre conscience de la dignité de l'être humain⁷³⁵. Au XXI^e siècle, de nombreuses femmes afro-colombiennes et notamment afro-antioqueñas, comme Sofia, Yolanda ou Stefanya, vivent de manières différentes des processus significatifs de conscientisation et d'*empowerment* à l'égard de leurs racines africaines, mais également dans leur identité de genre.

À partir du XVI^e siècle, face à l'incessant dépouillement de leur être, le processus continu et conscient d'*empowerment*, initié et maintenu jusqu'au XXI^e siècle, par les multiples générations de femmes de la diaspora africaine des Amériques, et en particulier afro-étasuniennes, afro-brésiliennes et afro-colombiennes, en tant qu'individues et groupe social

732 RAPPAPORT Julien, « In praise of Paradox: a social policy of *Empowerment* over prevention », dans *American Journal of community psychology*, Fairhaven, v.1981.

733 PERKINS Douglas, ZIMMERMAN Marc, « *Empowerment* Theory, research and Application », dans *American Journal of Community Psychologie*, v. 23, 1995, p. 570.

734 BERTH Joice, *Empowerment et féminisme noir*, *Op.cit.* p. 46.

735 *Ibid.*, p. 28. La notion de conscientisation sera développée dans le deuxième mouvement de ce chapitre.

historiquement opprimé, est illustratif des dynamiques individuelles et collectives nécessaires à un véritable *empowerment*. Tout au long du XXe siècle, depuis leur position organique de personnes subalternisées, puisant dans leur expérience de vie pour élaborer un savoir critique contre-hégémonique, des femmes activistes et/ou académiques, afro-descendantes, natives, chicanas, migrantes, *queer*, ont resignifié et approfondi le concept d'*empowerment*. Porteuses d'une « lutte millénaire pour la dignité »⁷³⁶ initiée par leurs ancêtres, se revendiquant les héritières d'un *féminisme de marronnage*, l'*empowerment* qui dans un premier temps émanera d'un instinct de survie, et a été intuitivement pratiqué dès l'époque coloniale jusqu'à nos jours par les populations colonisées. Malgré leur ancrage sur plusieurs générations à un *Monde de la mort*, transformées par le discours patriarcal, colonial et capitaliste en biens meubles et sexuels et en tant que tels, réduites au silence, nos ancêtres ont développé un apprentissage de la désobéissance et une philosophie de la liberté. Ainsi qu'une conscience critique qui à des degrés différents, les ont menées à des processus d'agentivité individuelle et collective. « L'existence d'un vaste monde où résistances et refus de la soumission s'opposent à un ordre mondial injuste a fait partie de la compréhension du monde qui m'a été transmise », nous révèle la féministe décoloniale réunionnaise Françoise Vergès⁷³⁷. Les fragments épars de voix des femmes esclavagisées ou affranchies de la Nouvelle Grenade, comme Felipa, Juana María Cruz qui ont manifesté une résistance gynécologique et maternelle visant à la régularisation de leur fertilité, Gertrudis de León ou María Josefa Olalla, qui ont eu recours à la justice pour accuser l'atteinte à leur intégrité physique et sexuelle, mettent en évidence leur capacité d'agentivité. De même, les femmes, telles que Carlota, Maria del Valle, Wiwa ou Polonia, entre autres, possédaient une puissance d'agir qui les menèrent à participer avec ténacité dans les mouvements sociaux abolitionnistes, indépendantistes et marrons. Cet activisme féminin afro-diasporique visait en premier lieu, l'*empowerment* de leur communauté, mais également l'espérance de la transformation de la société dans sa globalité⁷³⁸.

Pour le cas particulier de la Colombie, entre le XIXe et le XXIe siècle, l'indépendance, l'avènement républicain, l'abolition de l'esclavage et l'idéale politique démocratique ainsi que la constitution multiculturelle de 1991 ne se traduiront que très faiblement en une véritable amélioration de leurs conditions de vie individuelle et collective. La Colombie est un pays qui a forgé une partie de son identité nationale dans des cercles vicieux de violence. Dans ce dernier,

736 ESPINOSA Yuderlys, GÓMEZ Diana, OCHOA Karina, *Tejiendo de otro modo el Feminismo*, *Op.cit.* p. 386.

737 VERGÈS Françoise, *Un féminisme décolonial*, *Op.cit.* p. 17.

738 Voir sous-chapitre *Féministes, plaideuses, marronnes et abolitionnistes*.

les femmes colombiennes racisées des zones rurales et urbaines n'ont cessé d'être au cours des deux derniers siècles, les premières cibles des oppressions symboliques, physiques, intersectionnelles et multidimensionnelles. Principalement, déployée par « les masculinités guerrières »⁷³⁹, l'exacerbation de ces multi-violences est une des particularités du conflit armé actuel. En plus de ce cadre sociopolitique préoccupant, il y a aussi un profond ancrage du racisme et de la misogynie dans la culture populaire. La circulation des stéréotypes racistes et sexistes à l'égard des femmes racialisées via de multiples dispositifs de communication (littérature, musique, télévision et publicité), les pratiques cruelles telles que le droit de cuissage, la surreprésentation des femmes noires et indigènes dans le travail domestique, les taux inquiétants d'afro et indigéno-féminicides, sont des éléments factuels qui montrent à quel point les colonialités du pouvoir et du genre régissent encore la société colombienne au XXI^e siècle. D'un point de vue afro-diasporique, cette réalité ne concerne pas uniquement les femmes afro-colombiennes, mais tout l'ensemble des femmes noires des Amériques. En ce sens, continuant à être au XXI^e siècle un des groupes sociaux les plus opprimés au sein de la globalisation néolibérale (qui n'est autre qu'une nouvelle reconfiguration du système patriarcal, colonialiste et capitaliste, tel qu'il a été conçu pendant l'époque coloniale), les processus de conscientisation et d'*empowerment* des femmes afro-descendantes sont toujours en cours et prennent différents visages selon le pays. Il s'agit en effet, « d'une longue route vers la liberté, une lutte sans trêve, la révolution comme travail quotidien »⁷⁴⁰. En 1995, la militante afro-brésilienne Sueli Carneiro mettait ainsi l'accent sur l'importance de l'organisation politique des femmes afro-brésiennes et tout particulièrement de leur persévérance dans la poursuite de la lutte :

« Pour apporter de changements dans la vie des Brésiliennes noires nous devons faire plus qu'espérer un avenir meilleur (...) ce que nous devons faire c'est nous organiser et ne jamais cesser de contester. Ce que nous devons faire comme toujours c'est de travailler fort. »

Comme l'ont attesté les témoignages analysés dans le deuxième chapitre, dès leur enfance, nombreuses d'entre elles ont été en effet brisées, leurs identités fragmentées, dans une culture du silence. Certaines ont parfois cédé à l'aliénation et ont fini par consentir la

739 VIVEROS Mara, *Les couleurs de la masculinité*, *Op.cit.* p. 81.

Viveros cite Muñoz Onofre qui analyse « la production des masculinités guerrières dans le conflit armé en référence à trois pratiques spécifiques : la discipline militaire institutionnalisée, les méthodes paramilitaires et de « nettoyage social », et la promotion sociale des héros de la patrie. »

740 VERGÈS Françoise, *Un féminisme décolonial*, *Op.cit.* p. 13.

dé légitimation de leur corps de leur vie. D'autres femmes, nombreuses aussi, ont opté pour dé-re-construire l'invention identitaire de la femme noire telle qu'elle a été bâtie depuis l'extériorité. Dans son texte *Killing rage, ending racism*, bell hooks soulignait que même si les populations noires et en particulier les femmes, ont été opprimées et donc victimisées par les structures racistes, sexistes et classicistes du système de domination, revendiquer l'identité victimaire comme outil de lutte, les limitait à l'inertie. Cette posture les empêchait, selon elle, d'appréhender la responsabilité d'affronter les structures oppressives et par conséquent d'initier la décolonisation politique. Pour hooks l'identité victimaire devait impérativement se transformer en « résistance militante » comme elle l'a d'ailleurs observé au sein de sa communauté :

« Venant des communautés féministes noires du sud ségrégationniste, je n'avais jamais entendu des femmes noires parler d'elles-mêmes comme des victimes. Subissant la dureté, les ravages causés par la privation économique, l'injustice cruelle de l'apartheid racial, je vivais dans un monde où les femmes se renforçaient dans le partage de savoir et de ressources, mais elles n'étaient pas liées à leurs conditions de victimes. Malgré l'incroyable douleur de vivre dans un apartheid racial, les sujets noirs du Sud ne parlaient pas d'eux-mêmes comme de victimes, même lorsqu'ils étaient humiliés. Nous nous identifions davantage par l'expérience de résistance et de triomphe que par la nature de notre victimisation. Mais c'est en affrontant cette souffrance avec grâce et dignité que l'on connaissait la transformation. Pendant la lutte pour les droits civiques, quand nous nous tenions la main et chantions "we shall overcome" nous étions forcés (empowered) par une vision de satisfaction, de victoire. »⁷⁴¹

Refusant également, une quelconque victimisation, citant l'éducatrice Fannie Barry Williams, Patricia Hill Collins dépeint les femmes de la diaspora africaine, non comme des victimes sans défense, mais comme des *survivantes* et de *résistantes déterminées* ⁷⁴². Depuis la réalité des femmes afro-colombiennes, Betty Ruth Lozano appelle également au dépassement de la vision des femmes noires comme « des victimes passives, subordonnées et nécessiteuses de rédemption »⁷⁴³ et met en avant leur caractère insurgent et le constant marronnage et résistance dans le passé et le présent⁷⁴⁴. En dépit de se savoir extrêmement vulnérable, Audre Lorde se positionne elle-même comme une femme puissante, une femme guerrière, qui ne cesse d'interroger la société : « Je ne suis pas seulement une victime, je suis aussi une guerrière. (...) »

741 BETH Joice, *Empowerment et féminisme noir*, *Op.cit.* p. 63. (Passage de bell hooks cité par Joice Beth. Voir version en anglais: HOOKS bell, *Killing rage, ending racism*, Holt Paperbacks, New York, 1996, p.1.)

742 HILL COLLINS Patricia, *La pensée féministe noire*, *Op.cit.* p. 227.

743 LOZANO Betty Ruth, *Tejiendo con retazos de memorias insurgencias epistémicas de mujeres negras/ afrocolombians. Aportes a un feminism negro descolonial*, *Op.cit.* p. 139.

744 *Ibid.*, p. 233.

Parce que je suis femme, parce que je suis noire, parce que je suis lesbienne, parce que je suis moi — une poète guerrière noire qui fait son boulot- venue vous demander : et vous, est-ce que vous faites le vôtre ? »⁷⁴⁵

Assignées au silence et de manière contradictoire, constamment déshumanisées dans le langage dominant patriarcal blanc-métis, les femmes noires ont conçu une sagesse collective et des savoirs alternatifs d'inspiration africaine et native. Ainsi, en dépit de l'intense violence intrinsèque à leur invisibilisation historique, en tant qu'individues subalternisées ne pouvant pas parler, l'imposition extérieure au silence a souvent été habilement détournée par de nombreuses femmes de la diaspora africaine. Loin d'adopter la soumission, elles ont construit une *conscience dédoublée*. Celle-ci les a enduites « à se familiariser avec le langage et le comportement de l'opresseur et parfois même à les adopter dans l'illusion d'être protégées, tout en dissimulant leur point de vue situé auto-défini au regard du groupe prédateur »⁷⁴⁶. Cette double conscience permettait la mise en place d'espaces privés et cachés dans lesquels, nombreuses femmes ont réuni, trié et recousu les fragments épars de leur identité conçue de l'extérieur. Au sein de ces contre-espaces et contre-discours, beaucoup d'entre elles se sont réinventées et ont confectionné de nouvelles identités servant à leur donner du pouvoir. C'est ce pouvoir qui leur a permis d'affronter les oppressions enchevêtrées de race, de sexe, de classe et de sexualité et parfois même de les surmonter.

Nonobstant, bien que d'une certaine manière, les femmes ont transgressé et transformé leur mise en silence de manière souterraine et dissimulée, les sociologues afro-américaines, Audre Lorde, et la franco-sénégalaise Awa Thiam, rappelaient dès la fin des années 1970 que le silence restait tout de même un instrument de l'opresseur. Un instrument, qui, même audacieusement détourné, ne protégeait en aucun cas l'être opprimé, mais au contraire cherchait à l'étouffer : « le poids de ce silence va nous étouffer » (The weight of that silence will choke us)⁷⁴⁷. Dans sa fameuse phrase, « Mes silences ne m'avaient pas protégé. Ton silence ne te protégera pas » (My silences had not protected me. Your silence will not protect you)⁷⁴⁸, Lorde

745 LORDE Audre, « Transformer le silence en paroles et en actes », dans *Black feminism* (DORLIN Elsa), *Op.cit.* p. 77.

-(VO) LORDE Audre, *Sister Outsider*, *Op.cit.* pp. 41-42. « I am not only a casualty, I am also a warrior. Because I am woman, because I am Black, because I am lesbian, because I am myself – a black woman warrior doing my work-come to ask you, are you doing yours? ».

746 HILL COLLINS Patricia, *La pensée féministe noire*, *Op.cit.* p. 225.

747 LORDE Audre, « The transformation of silence into language and action », dans *Sister outsider. Essays and speeches*, Crossing Press, Berkeley, 2007, p. 44.

748 *Ibid.*, p. 41.

appelait les femmes noires, et tous les groupes subalternisés, à *la transformation du silence en langage et en action*⁷⁴⁹. Depuis le contexte afro-diasporique français, Awa Thiam appelle aussi les femmes africaines à prendre la parole pour faire face, pour dire leur refus et leur révolte, pour « rendre la parole agissante. Parole action. Parole subversive AGIR-AGIR-AGIR, en liant la pratique théorique à la pratique-pratique »⁷⁵⁰. Ainsi, même si les actions menant à briser le silence et à prendre la parole sont des processus demandant de la bravoure, empreints de danger, et souvent douloureux, l'affirmation de soi passe avant tout par la prise de parole et l'action nécessitant l'ouverture au dialogue et au relationnel.

« Bien sûr j'ai peur, parce que la transformation du silence en paroles et en actes est un acte de révélation de soi et que cet acte est empreint de danger (...) On peut écrire pour un public anonyme sans visage, mais l'acte d'utiliser sa voix requiert une personne qui écoute et nécessite donc d'établir une relation. »⁷⁵¹

Dans le féminisme noir et décolonial, la place de la femme noire, même marginalisée et silencieuse, est malgré tout une place de puissance. Cette posture de *outsider within*, à savoir une personne à la fois marginalisée et présente dans un contexte social, a permis aux femmes noires de se mouvoir de la marge au centre dans les sociétés occidentalisées, mais aussi au sein des différents groupes dominants et dominés qui les composent. Les femmes noires ont, dans ce sens, développé une perspective intersectionnelle et globale sur les mécanismes d'oppression du système patriarcal, colonialiste et capitaliste⁷⁵². bell hooks voit la femme noire comme un être vital de la société occidentale qui à partir de ce positionnement intersectionnel, à la fois marginal et puissant, peut devenir la source d'un esprit critique, d'une grande lucidité et par conséquent d'une pensée indépendante au discours dominant :

« Être dans la marge c'est faire partie d'un tout, mais en dehors de l'élément principal. Vivre en périphérie, sur les bords, sur le fil-nous avons développé une manière particulière de voir la réalité, nous la regardions à la fois de l'extérieur et de l'intérieur. Nous concentrons notre attention aussi bien sur le centre que sur la marge. Nous comprenions les deux. Cette façon de voir les choses nous rappelait l'existence d'un univers entier, d'un corps principal constitué à la fois d'une marge et d'un centre. Notre survie dépendait de notre conscience permanente de la séparation entre la marge et le centre et de notre conviction individuelle profonde que nous étions une part vitale et nécessaire de cet ensemble (...) Conscience du besoin de développer des idées et des analyses qui incluent un grand nombre d'expériences différentes dans le but d'unifier plutôt que diviser. Une telle approche théorique est complexe et lente à construire. Et

749 *Ibid.*, pp. 40-44.

750 THIAM Awa, *La parole aux Nègresses*, *Op.cit.* p. 20.

751 *Ibid.*, p. 44.

752 *Ibid.*, p. 58.

cette approche la plus lucide et précurseuse émergera d'individu.e.s qui ont à la fois une connaissance à la fois de la marge et du centre. »⁷⁵³

Ainsi, située à la frontière des populations les plus appauvries et des plus aisées, elles-mêmes à l'intersection de multiples discriminations, les femmes noires et natives ont constitué la toile de fond d'un point de vue distinct. Grâce à celui-ci elles ont pu déceler le caractère contradictoire, voire incohérent, entre les actions des groupes dominants (les femmes blanches, les hommes blancs et les hommes noirs) et leurs idéologies. Pour donner quelques exemples, elles ont souligné l'incongruité du groupe dominant masculin blanc dans la construction universelle de la femme en tant qu'être fragile et subordonné. Elles ont aussi mis en question le concept de sororité au sein des mouvements féministes blancs-bourgeois occidentaux, abordé uniquement dans la perspective de genre et non de « race », de classe et de sexualité. À titre d'exemple, nous avons la prise de parole spontanée de l'ex-esclavagisée Sojourner Truth à la *Convention pour les droits des femmes* en 1851 aux États-Unis, et celle de Domitla Barrios de Chungara, femme indigène et mineure de Bolivie, invitée en 1975 à la *Tribune de l'année internationale de la femme* au Mexique. Ces deux figures du féminisme noir et décolonial, à des époques et contextes géographiques différents, brisèrent le silence pour questionner le caractère contradictoire de l'approche hégémonique de la femme américaine depuis la perspective des groupes des hommes et des femmes blanc.he.s. À partir de son expérience de femme esclavagisée, exploitée physiquement et sexuellement au sein de système esclavagiste, Truth prit la parole. Dans la répétition de sa question rhétorique *Et ne suis-je pas une femme ?* (Aint'I a woman ?), elle décelait avec lucidité l'aberration de la construction de la femme dans la société patriarcale nord-américaine. Un siècle plus tard, avec autant de clairvoyance, après avoir présenté les problématiques des femmes natives, paysannes et ouvrières boliviennes, où il était question de leur racialisation, appauvrissement, mais également de leur solidarité avec les hommes de leur communauté, Domitla affrontait la tentative de mise en silence par une féministe blanche-bourgeoise qui à tort voyait les revendications de Domitla comme hors sujets du féminisme.

« — Hablaremos de nosotras, señora... Nosotras somos mujeres. Mire, señora, olvídese usted del sufrimiento de su pueblo. Por un momento, olvídese de las masacres. Ya hemos hablado bastante de esto. Ya la hemos escuchado bastante. Hablaremos de nosotras... de usted y de mí... de la mujer, pues.

Entonces le dije:

753 HOOK bell, *De la marge au centre. Théorie féministe*, Édition Cambourakis, Paris, 2000 (1ère édition : 1984), p. 59.

— Muy bien, hablaremos de las dos. Pero, si me permite, voy a empezar. Señora, hace una semana que yo la conozco a usted. Cada mañana usted llega con un traje diferente; y sin embargo, yo no. Cada día llega usted pintada y peinada como quien tiene tiempo de pasar en una peluquería bien elegante y puede gastar buena plata en eso; y, sin embargo, yo no. Yo veo que usted tiene cada tarde un chofer en un carro esperándola a la puerta de este local para recogerla a su casa; y, sin embargo, yo no. Y para presentarse aquí como se presenta, estoy segura de que usted vive en una vivienda bien elegante, en un barrio también elegante, ¿no? Y, sin embargo, nosotras las mujeres de los mineros, tenemos solamente una pequeña vivienda prestada y cuando se muere nuestro esposo o se enferma o lo retiran de la empresa, tenemos noventa días para abandonar la vivienda y estamos en la calle. Ahora, señora, dígame: ¿tiene usted algo semejante a mi situación? ¿Tengo yo algo semejante a su situación de usted? Entonces, ¿de qué igualdad vamos a hablar entre nosotras? ¿Si usted y yo no nos parecemos, si usted y yo somos tan diferentes? Nosotras no podemos, en este momento, ser iguales, aun como mujeres, ¿no le parece? »⁷⁵⁴

Enfin, beaucoup de femmes du Sud n'ont cessé de critiquer et de dénoncer l'androcentrisme et l'hypermasculinité au cœur de leur communauté, résultant de l'imbrication des patriarcats (entroncamientos de patriarcados) des hommes colonisateurs et colonisés. C'est aussi dans cette superposition des patriarcats que leurs pères, leurs frères et leurs compagnons ont forgé leur subjectivité individuelle et collective. Pour beaucoup, ils sont devenus de véritables prédateurs à l'égard des femmes. Ainsi, comme nous l'avons déjà analysé, l'émasculatation et la violence symbolique que les hommes noirs et natifs subissaient au sein du patriarcat blanc ont été systématiquement redirigées vers les femmes. Depuis les années 80, plusieurs sociologues et/ou féministes issues du féminisme noir et décolonial, ont été les pionnières à proposer des analyses plurielles sur la construction identitaire des hommes. Dans les études de genre en Amérique latine, ce sont en effet majoritairement les femmes académiques qui ont ouvert le champ analytique sur les masculinités. En tant qu'êtres privilégiés des sociétés occidental.isées, ils ont aussi été construits dans des catégories fermées et étouffantes exigeant l'adoption de comportements liberticides. Les hommes sont aujourd'hui de véritables sources d'op.pressions et de cruauté non seulement envers les femmes, mais également vis-à-vis d'eux-mêmes. L'homme de la société patriarcale, nous disait Awa Thiam dans son étude sur les femmes d'Afrique, est « un être aliéné qui par conséquent n'est pas libre »⁷⁵⁵. Occasionnant une certaine polémique, Rita Segato, une des grandes voix du

754 VIEZZER Moema, « Si me permiten hablar : testimonio de Domitla, una mujer de las minas de Bolivia », *Tejiendo de otro modo el Feminismo*, *Op.cit.* p. 397.

755 THIAM Awa, *La parole aux négresses*. *Op.cit.* p. 164.

féminisme décolonial latino-américain contemporain, désigne l'homme et non la femme, comme la première victime de l'ordre patriarcal⁷⁵⁶.

3.1.1.2 La dépolitisation de l'*empowerment*

Dans les analyses sur les populations subalternisées, le cadre théorique de l'*empowerment* a particulièrement été élargi et complexifié par la pensée féministe noire. Cela se doit notamment à leur approche intersectionnelle des oppressions principalement basées sur la perspective de genre et de « race », à laquelle ce sont ajoutées d'autres oppressions comme la nationalité, la sexualité, l'âge, la handicap, la religion, etc. Comme nous l'avons souligné, l'*empowerment* tel qu'il a été abordé et retravaillé à travers les six derniers siècles par le féminisme noir et ultérieurement décolonial, met l'élément collectif comme condition *sine que none* de son évolution et de son aboutissement. Cependant, comme ne cessent de le souligner de nombreux philosophes, au cœur de la pensée capitaliste, l'*empowerment* s'est vu transformé en une formule instantanée, accrocheuse et consensuelle. Ce concept a été vidé de son sens et a été dépolitisé. Dans les moyens de communication et dans les institutions internationales, il a été limité à l'acte à l'acte individuel d'auto-libération, effaçant de cette manière le résultat essentiel auquel doit aboutir l'*empowerment*, à savoir la libération du collectif⁷⁵⁷. L'éducateur et philosophe brésilien Paulo Freire, qui a élaboré en 1960 le concept de la conscientisation comme pratique libératoire, souligne l'importance de la dimension collective dans le processus social d'*empowerment* :

« Je ne crois pas en l'autolibération. La libération est un acte social (...) non, non, non. Même quand vous vous sentez, individuellement plus libre, si ce sentiment n'est pas un sentiment social, si vous n'êtes pas capable d'utiliser votre liberté récente pour aider les autres à se libérer à travers la transformation globale de la société, alors vous n'exercez qu'une attitude individualiste dans le sens de l'*empowerment* ou de la liberté. Laissez-moi approfondir plus cette question de l'*empowerment*. (...) L'*empowerment* individuel, ou l'*empowerment* de certains élèves, ou la sensation d'avoir changé, ne sont pas suffisantes en ce qui concerne la transformation sociale. (...) Votre curiosité, votre

756 SEGATO Rita, « Pedagogías de la crueldad, el mandato de la masculinidad », *Revista de la universidad de México*, 2019, pp. 27-31.

757 Ainsi, pour citer un exemple, « l'*empowerment* féminin » serait le dépassement de certaines oppressions, sans rompre dans les faits avec les structures d'oppressions. Il s'agit de transcender individuellement certaines barrières, tout en continuant à reproduire les logiques d'oppressions sur d'autres groupes- au lieu de penser l'*empowerment* comme un ensemble de stratégies nécessairement anti-raciste, anti-sexiste et anti-capitaliste, et de réfléchir aux articulations politiques de domination que ces conditions représentent.

perception critique de la réalité sont fondamentales pour la transformation sociale, mais elles ne sont pas elles-mêmes, suffisantes... »⁷⁵⁸

En Amérique latine, la progressive et dangereuse *ONGnisation* des mouvements sociaux, et notamment des mouvements féministes, a souvent abouti à l'accaparement et la dénaturation des solutions, des alternatives et surtout des épistémologies émergeant des différentes luttes plurielles de la société civile⁷⁵⁹. L'*empowerment*, mais aussi l'intersectionnalité, sont des concepts qui ont été re-formulés dans l'intense synergie intellectuelle des mouvements organiques féministes noirs et décoloniaux des Amériques. Pourtant, à partir des années 1990, il a été repris et dépolitisé par les différentes institutions internationales, comme la Banque Mondiale, le Fond Monétaire International et particulièrement les Nations Unies. Premièrement, le langage onusien/ONG a abordé l'*empowerment* à partir d'une perspective purement individualiste, basée sur la réussite individuelle matérielle et l'élévation de l'estime de soi, amputant sa raison d'être finale qui est, nous l'avons déjà dit, le bien-être collectif⁷⁶⁰. Deuxièmement, dans la version onusienne de l'*empowerment*, nous dit Jules Falquet, les femmes du Sud ont souvent été représentées comme des victimes dépourvues de pouvoir. Par conséquent, il ne s'agit en aucun cas, d'un mouvement social appréhendé comme ayant déjà acquis une prise de conscience individuelle et collective, du bas vers le haut. Mais au contraire, d'une concession de pouvoir par les instances internationales et les ONG, qui du haut vers le bas, grâce à l'injection d'aide financière, permettrait l'*empowerment* de ces femmes⁷⁶¹. Falquet met aussi en évidence l'effet paradoxal, voire pervers, du système onusien qui, dans un double discours, se montre aux yeux de l'humanité, comme « l'allié des femmes » ainsi que le gestionnaire idéal et légitime pour garantir une « bonne gouvernance mondiale », et qui de manière souterraine a contribué tout au long de ces dernières décennies à l'établissement et au renforcement de la mondialisation néo-libérale. Dans ce travail de thèse, nous abordons la mondialisation néo-libérale comme la dernière configuration de l'ordre patriarcal, colonialiste et capitaliste de l'espace occidentalisé, dont les intérêts et la survie ont toujours reposés sur l'exploitation des populations subalternisées et notamment des femmes du Sud. En ce sens, sous l'égide de l'*empowerment*,

758 FREIRE Paulo, Shor Ira, « Medo e Ousadia: o cotidiano do professor », dans *Paz e Terra*, Rio de Janeiro, 1986, p 71. (Peur et audace: le quotidien du professeur).

759 FALQUET Jules, « L'ONU, l'allié des femmes ? Une analyse féministe du système des organisations internationales », dans *Revue Multitude*, N°11, 2003, pp. 179-191.

760 VERGÈS Françoise, *Un féminisme décolonial*, *Op.cit.* p. 62-66.

761 FALQUET Jules, « Cuando la ONU apadrina a las mujeres », dans *Por las buenas o por las malas: las mujeres en la globalización*, Universidad Nacional de Colombia, Biblioteca abierta. Estudios de género, Bogotá, 2011, pp. 90-95. (Titre original : *Dé gré ou de force, les femmes de la mondialisation*).

tel que l'ONU se l'ai réapproprié, les femmes, et en particulier les femmes racisées, ont certes été représentées comme le socle du développement et par conséquent les plus aptes à recevoir des aides internationales, mais cela tout en étant les principales affectées par les politiques économiques d'ajustement structurel, promues et soutenues par l'opinion internationale et en particulier par les Nations Unies⁷⁶².

L'*empowerment* et la conscientisation sont des concepts qui ont été au cœur de la pensée militante féministe noire et décoloniale. Ils sont importants pour notre analyse et notre travail de terrain à Medellín. Ils nous permettent, entre autres, d'explorer comment au XXI^e siècle, à travers de complexes processus de conscientisation, de décolonisation et de dépatriarcalisation, les femmes noires de Medellín tentent de récupérer «leurs généalogies originaires», africaines, et en moindre mesure natives. C'est à partir de la déconstruction de leurs identités bâties depuis l'extériorité que ces femmes atteignent au niveau individuel et collectif une conscience ethno-raciale et une estime de soi qui les mènent vers leur pleine auto-reconnaissance comme « femme noire ». Selon Victorien Lavou, l'aboutissement de cette déconstruction se traduirait par une « révolution de l'être », Enrique Dussel, dans *La philosophie de la libération*⁷⁶³, tout comme Édouard Glissant, parlent quant à eux d'une libération, qui se traduirait par « l'ardente certitude d'être soi et non un.e autre ».

3.1.2 L'auto-définition ethno-raciale

« Son muchas las bendas que tenemos que quitar de nuestros ojos para comprender lo que se escondé detrás de las palabras alienadoras. »⁷⁶⁴ Manuel Zapata Olivella

3.1.2.1 Conscientisation ethno-raciale et décolonisation

Dans son important apport théorique au féminisme noir et ultérieurement au féminisme décolonial, Patricia Hill Collins nous expliquait à quel point la transformation de la conscience

762 VERGÈS Françoise, *Un féminisme décolonial*, *Op.cit.*, pp. 63-65.

763 DUSSEL Enrique, *Filosofía de la liberación*, Fondo de cultura económica USA, 2011, p. 298.

764 Phrase extraite du documentaire *Manuel Zapata Olivella, abridor de caminos*, 2007, dirigé par María Adelaida López. <https://www.youtube.com/watch?v=3Dpc4w2Kp6I&t=224s>, Min 24 :43- 24 :57.

d'une femme noire qui initiait le chemin de l'auto-définition et de l'auto-estime, lui permettant de développer une compréhension de sa vie quotidienne, pouvait aboutir à l'acquisition d'un pouvoir⁷⁶⁵. Arriver à une telle conscience critique, nous disait la sociologue afro-nord-américaine, pouvait rendre cette femme puissante et la pousser « à cheminer sur la voie de la liberté personnelle, même si d'emblée, celle-ci n'existe que dans sa tête. » Si cette femme, poursuivait Hill Collins, « avait la chance de rencontrer d'autres femmes qui empruntaient le même chemin, elle et ces femmes pouvaient changer le monde »⁷⁶⁶. Aujourd'hui, de nombreuses femmes afro-colombiennes, comme Stefanya, Yolanda ou Sofia sont dans ce processus de conscientisation et d'*empowerment*. Elles osent de plus en plus briser la culture du silence. Elles prennent la parole pour revendiquer fermement leur négritude et leur féminité dans une ville, Medellín, qui s'est historiquement construite dans une culture négrophobe et misogyne. Leur rencontre avec d'autres femmes activistes faisant partie d'associations ou de collectifs joue un rôle fondamental dans l'*empowerment* des femmes afro-antioqueñas. Comme l'atteste l'expérience de Stefanya, sa rencontre avec des femmes activistes telles que Deyanira Valdez, coordinatrice du Réseau des femmes Afro-colombienne *Kambirí* et Nancy Janeth Foronda, directrice du Parc Vivant du Sainete de la Vereda de San Andrés, ont sans aucun contribué à la prise de conscience et à l'autonomisation de Stefanya :

« Yo tenía un emprendimiento, una marca de calzado. En muchas vueltas de la vida, conocí a una mujer que me invitó a vincularme a una red de mujeres afro-descendientes emprendedoras. En esta red conocí a Deyanira Valdés, etno-educadora de la Universidad Pontificia Bolivariana y también coordinadora de la Red de Mujeres Afro-colombianas *Kambirí* en Medellín. Conectamos y enlazamos muy bien. Yo empecé a participar muchísimo a todas las actividades que ella hacía, mejor dicho, yo me prendí de ella para aprender. Ella ha sido un pilar, un gran referente que he tenido en estos últimos años para volver a mis raíces negras que en algún momento me fueron arrebatadas. Con la red *Kambirí* y con otra organización que se llama Carabantú, empiezo entonces a asistir a diplomados, a eventos sobre el tema de los derechos de las poblaciones afro-colombianas, sobre el tema de las mujeres negras en Medellín. Para mí, comienza un verdadero choque cultural, algo muy, muy fuerte. Empiezo a ver a todas esas mujeres afro, súper empoderadas, con sus cabellos crespos hermosos, con todos esos emprendimientos, yo decía “¡Increíble!” (risa), me da hasta escalofrío, mira (me muestra su brazo). Es ahí que me destructuro totalmente, me desaprendo y empiezo a re-aprender un montón de cosas nuevas sobre mí, sobre mi identidad. Entonces por primera vez tomo la decisión de trenzarme que nunca lo había hecho antes, de lucir telas africanas, empiezo a tener como una reconexión con mi raíz negra, a sentir lo afro, lo que es ser afro. Al mismo tiempo, comienzo también a interesarme en la historia del

765 HILL COLLINS Patricia, *La pensée féministe noire*, *Op.cit.* p. 637.

voir également: «Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro », *Op.cit.*

766 *Ibid.*, p. 25.

territorio afro-descendiente de la Vereda San Andrés, en Girardota, de donde viene la familia por parte de mi padre, mis ancestros. De los cuales me había totalmente alejado después de la muerte de mi abuela. Y me decía “¡juepucha⁷⁶⁷, es que allá tenemos mucha historia y no es tan conocida, de allá vengo yo!”. De hecho, el proyecto final que estoy haciendo en la universidad es con la Vereda de San Andrés, más precisamente con el Parque Vivo del Sainete y la junta comunal dirigidos por la lideresa Nancy Janeth Serna Foronda. Con ella, nuestro objetivo es el rescate de las tradiciones, los bailes, la gastronomía, los saberes y el legado intergeneracional, para que por medio de esta historia podamos entregar estos conocimientos a los más pequeños. Conservar ese saber. Es también importante en cuanto a lo cultural, lo artístico y sobre todo lo musical, ya que la afro descendencia que se vive en la Vereda no es como lo que acostumbramos a ver en el Pacífico o el Caribe, en Chocó, en San Andrés, o en San Basilio. Sino que acá, la música es con cuerdas, con el triple y la guitarra, es entonces una herencia africana pero diferente. »

Comme l’atteste le témoignage de Stefanya, le développement d’une conscientisation à propos de ses racines ethnico-raciales implique une dé-re-construction identitaire, un désaprentissage culturel, qui passe par la décolonisation. Issue de la rencontre entre savoir théorique et savoir pratique, la conscientisation permet à des sujets actifs d’acquérir une connaissance de leur réalité et tout particulièrement de connaître les raisons des oppressions et de leur caractère structurel et systémique. Même si le philosophe et éducateur brésilien Paulo Freire distingue plusieurs formes de conscientisation, il s’agit d’un processus éducatif très spécifique qui assure le passage entre la conscience magique, la conscience naïve et la conscience critique. À différents degrés, les consciences magique et naïve sont aliénées. Si la conscience magique est souvent fataliste, docile et conformiste vis-à-vis d’une situation oppressive, la conscience naïve tend à appréhender la réalité sociale en termes de relations interpersonnelles et non structurelles. Par conséquent, les consciences magiques et naïves tendent à considérer que l’ordre injuste des choses est normal, et la naturalisation des oppressions vécues induit la personne ayant une conscience naïve à croire qu’elle n’est pas opprimée⁷⁶⁸.

3.1.2.1.1 Conscience magique, conscience naïve et conscience critique

Dans l’ensemble des entretiens, Maritza est peut-être la seule femme que j’ai interviewée qui m’a avoué ne jamais avoir identifié d’actes racistes contre elle à Medellín,

767 Vocabulaire du langage familier. « Juepucha » est une variante de « hijuepucha » qui est en soi un mot plus adouci de « hijueputa ».

768 BERTH Joice, *Empowerment et féminisme noir*, *Op.cit.* p. 28-29.

cependant elle citait souvent l'intense souffrance de sa petite sœur qu'elle voyait comme un être extrêmement fragile et démuné face au racisme et sexisme ambiant de la ville :

« Yo siento que no he vivido realmente episodios racistas en Medellín, pero a personas cercanas les ha ocurrido. De hecho, mi hermana hace poco caminaba por el centro, y una señora se le acercó y le dijo “¡Ay qué niña tan linda, lástima que sea negra!”. Ella se quedó callada y se puso a llorar y luego nos contó cuando llegó a la casa. Estaba desamparada. Hace poquito me dijo muy arrepentida “¿aaah, yo por qué no le dije nada, yo le hubiera dicho tal y tal cosa?” »

Freire affirme qu'à toute compréhension de quelque chose, correspond tôt ou tard une action. La nature de l'action correspond à la nature de la compréhension. Dans ce témoignage, on voit un exemple clair de femme noire agissant face à l'oppression depuis une conscience naïve. Même si quelque part elle était consciente d'avoir été victime d'un acte méprisant, elle ne semblait pas posséder le savoir théorique pour répondre et se défendre du langage raciste. Sa conscience naïve s'est ainsi traduite par une action naïve : elle s'est tue et a pleuré dans le silence. Garder le silence et surtout pleurer sont aussi des actes de langage, ils communiquent un mal-être, une blessure. Cependant, ces réactions sont aussi favorables à l'opresseur. Pour reprendre l'idée de Audre Lorde, auparavant cité, le silence est un instrument qui ne protège en aucun cas l'être opprimé, mais au contraire cherche à l'étouffer. Néanmoins, dans son espace intime familial, la sœur de Maritza a tout de même traduit son silence en paroles. Elle a exprimé frustration et regret vis-à-vis de la non-transformation du silence en actes et langage. On voit grâce à cet exemple, à quel point l'acquisition d'une conscience critique est essentielle pour atteindre une agentivité et une position radicale face au racisme.

«Inicialmente, comencé a hacer parte de asociaciones y colectivos afro por pura curiosidad. Yo había terminado la universidad y no tenía nada que hacer, no tenía trabajo, me aburría en mi casa y conocí a unas amistades que hacían parte de movimientos sociales negros. Es así que llegué a un centro afrodescendiente de Medellín, donde se reunía un grupo de mujeres. Yo al principio tenía esa idea que los grupos de mujeres eran muy complicados. Pero en realidad allí no se trataban temas estrictamente feministas, sino que más bien el objetivo era el empoderamiento político para jóvenes y más que todo para poblaciones afro-colombianas desplazadas que habían llegado a Medellín. Empecé a ir a las reuniones, a aprender mucho y a crear lazos con otras muchachas. Yo creo que tomar la decisión de pertenecer a un movimiento afrodescendiente fue algo difícil. Yo lo puedo decir aquí, aunque sea una mujer negra, personalmente nunca viví verdaderamente el choque cultural, porque yo nací y me crié aquí en Medellín, entonces yo nunca sentí que yo llegara a un lugar y que me fueran a llamar diferente o a discriminar. He vivido muy pocas situaciones discriminatorias que me hicieron enojar, creo que fue solo en el colegio donde no falta el gracioso que le monta apodos a todo el mundo y no le falta que le monten apodos a uno por ser negro.

Yo sí me acuerdo de una discriminación cuando estaba en el pre-escolar, yo me hacía trencitas y una chica dijo “es que solo pueden jugar las que tengan el pelo suelto” (...) Yo no me enorgullezco de decir esto, pero me acuerdo que antes de iniciar este proceso de toma de consciencia, me decía a mí misma: “¡Ay que pereza esa gente que cree que todo es racismo!”. En estos grupos empezamos a contar y a analizar ciertas anécdotas y experiencias de muchas personas que habían sido discriminadas. En esa época empecé también a participar en el colectivo de *Las Wiwas*, una asociación de solo mujeres afro, que toca a la vez el tema racial y de género, comienzo entonces una etapa importante de auto-reconocimiento, y comienzo a verme como una mujer negra en una ciudad que se define mestiza. Es impresionante porque a partir de ese momento, empiezo a notar muchos micro-racismos y micro-machismos que habían pasado desapercibidos, que no veía antes porque los había normalizado. Por ejemplo, me empecé a dar cuenta de dichos de la gente de Medellín. Como “hay que trabajar como negro”. O que me digan por cariño “negris”, “negrita”. La verdad antes yo escuchaba esas cosas y hasta me reía, para mí era normal y no decía nada, pero ahora me molesto, me indigno, no me quedo callada, entonces pregunto: “¿Es que cómo trabaja un negro?”, ¿por qué decir las cosas así? o “¡mi nombre no es negrita ni negris, no me diga así!»

Le processus de prise de conscience et d'*empowerment* témoignés par Sofía, qui est née et a grandi à Medellín, est révélateur du passage initiatique qu'elle a vécu entre les consciences magique, naïve et critique. Même si Sofía avait vécu des épisodes discriminants dans son enfance et avait été sans cesse exposée aux commentaires racistes qui circulent quotidiennement à Medellín, avant de prendre part aux activités proposées par CEPAFRO⁷⁶⁹ et *Las Wiwas*, elle nous confiait avoir adopté de manière inconsciente une position de déni et/ou de conformisme face aux oppressions. Elle les avait naturalisées à tel point, qu'elle ne les percevait pas et pouvait même en rire au même titre que les oppresseurs. C'est grâce à son implication dans les espaces associatifs afro-descendants et à la rencontre avec d'autres femmes, grâce aussi à son approche aux populations noires déplacées à Medellín, qu'une prise de conscience (toma de consciencia) va surgir en elle. Par la suite, elle sera en mesure, de détecter les micro-racismes et les micro-sexismes qui structurent continuellement la société et la culture *medellinense*. Contrairement aux consciences magiques et naïves, la conscience critique suppose la prise de conscience que les situations vécues d'oppression renvoient à des réalités sociales systémiques. Les personnes, comme Yolanda, qui développent une conscience critique, identifient alors l'opresseur comme un acteur collectif face auquel elles doivent impérativement demeurer « despiertas » éveillées, pour reprendre ses mots :

769 L'association CEPAFRO n'existe plus, une partie de ses activités, notamment la *Chaire Ana Fabricia Córdoba*, a été reprise par Carabantú (Corporación Afrocolombiana de desarrollo social y Cultural) et le PCN (Proceso de Comunidades Negras). Voir Annexes 8- Fiches signalétiques des associations p. 497.

« Yo creo que el encuentro con Medellín fue para mí un punto de inflexión, en la reflexión que yo empecé hacer desde ahí, de quién era yo, o sea de que aparte de ser Yolanda, era una mujer negra. Si porque yo siempre creí que yo era Yolanda, pero no sabía que había que también ponerle un apellido: mujer negra. Entonces empecé mi desconstrucción, obviamente a la luz de personas que ya habían recorrido el camino, hice parte de varias organizaciones y actualmente hago parte del Colectivo de Estudios Afro-diaspóricos de la Universidad de Antioquia CADEAFRO. Todo este recorrido ha sido muy importante para mí, porque hoy puedo decir que estoy despierta. Hoy en día estoy despierta y consciente ante esas agresiones, ante esos prejuicios y estereotipos que los otros tienen por ser mujer y negra. Ya los puedo identificar plenamente. Creo que antes no lo hubiera podido porque no tenía los elementos, pero ahora yo los identifico y tengo una posición clara frente a ellos, con la cual ya me sé defender. Hoy no voy a permitir ciertos comentarios o chistes ni de mis amigos, ni de mi familia, ni de nadie. Entonces, estoy en ese momento de mi vida y creo que es una desconstrucción permanente. Yo creo que tengo que seguir re-construyendo, y que también quienes quizás no lo saben, y que quizás se están enfrentando a esto y que son cercanos a mí, yo tengo elementos con los cuales decirles que es esto, identifícalo, decirles: no lo minimices o no lo dejes pasar. Y creo que ha sido un asunto de constante crecimiento y de empoderamiento total para entender, que mi lugar en el mundo está pasado por otros matices exteriores que vienen de las otras personas, pero que yo estoy despierta ante ellos. »

Dans ce témoignage, la conscientisation et *empowerment* acquis par Yolanda dans son parcours associatif et personnel, lui permet désormais d'identifier immédiatement les agressions directes ou indirectes dans les commentaires, les blagues et la culture *paisa* en général. Grâce à cette conscientisation, elle peut par conséquent adopter une attitude rebelle, se défendre et prendre la parole avec fermeté face aux oppresseurs. C'est un acte de révélation de soi. En d'autres mots, Yolanda est aujourd'hui assez puissante, dans le sens *empowered*, pour refuser catégoriquement que depuis l'extériorité, son identité de femme noire soit définie et fragmentée à travers un langage raciste et misogyne.

Stefanya et Sofía, et Yolanda ont initié une décolonisation de leur être-étant qui est toujours en cours. Elle a été possible grâce à la combinaison d'un savoir pratique acquis dans l'expérience de leur vie quotidienne, et d'un savoir théorique, souvent acquis dans les milieux militants noirs de Medellín, leur permettant de s'éveiller et de rester conscientes. Un savoir qu'elle souhaite transmettre à leurs proches, comme l'a exprimé Yolanda qui à travers le dialogue didactique cherche aussi à conscientiser son entourage. Dans une dynamique de cercle vertueux, dans ces trois témoignages on observe comment l'*empowerment* individuel est retro-alimenté par l'*empowerment* collectif. Celui-ci a pu se cristalliser dans les espaces militants et/ou culturels comme la Red des mujeres afro-colombianas *Kambiri*, Carabantú ou *Las Wiwas*, CADEAFRO, El Parque Vivo del Sainete. Les rencontres de Stefanya avec deux femmes

activistes empoderadas, Deyanira Valdez et Nancy Janeth Foronda, ainsi qu'avec et d'autres femmes qui « empruntaient le même chemin », ont été déterminantes dans son choix conscient d'entreprendre une dé-re-construction identitaire axée autour de l'auto-reconnaissance ethnico-raciale et de l'estime de soi.

Dans ce cas précis, l'*empowerment*, tel qu'il a été défini par la *Pensée féministe noire*, basé sur la dynamique dialogique entre individualité et collectivité, semble trouver tout son sens dans le contexte *medellinense*. Durant notre travail de terrain, grâce à Stefanya, nous avons eu la chance d'interviewer Deyanira Valdés et Nancy Janeth Serna Foronda et de connaître depuis leur statut de femmes militantes, *liderezas*, leurs perceptions sur les processus de pouvoir d'agir des femmes dans les mouvements féminins noirs de Medellín. Nancy Janeth Serna Foronda est une figure politique et artistique importante de la Vereda de San Andrés. Depuis la constitution multiculturelle de 1991, il s'agit là du premier territoire de Antioquia à se revendiquer afro-descendant. Présidente de la Junta comunal et du Parque Vivant du Sainete (Parque Vivo del Sainete), son travail engagé s'est articulé autour de la récupération culturelle et identitaire noire *antioqueña*. Depuis son important rôle de *leadership*, elle souligne l'importance de sa participation à plusieurs espaces associatifs féminins et féministes, et comment sont pouvoir s'en est vu renforcé à l'encontre d'autres femmes :

« Hago parte de un trabajo ancestral que han llevado las y los abuelos de generación en generación. En el municipio he llevado a cabo muchos procesos educativos y sociales, la lectura, la escritura, la poesía. Hago parte también de la red de mujeres Kambirí desde hace 10 años, llevando procesos de etno-educación a nivel nacional y también se me abrieron las puertas con Redmart (red de mujeres artistas de Medellín), esto me ha llevado, nos han llevado a conocer a otras mujeres empoderadas, fantásticas, mujeres que empoderan a otras mujeres o empoderamos a otras mujeres de la importancia de existir, del relevo generacional, de seguir perseverando a pesar de las dificultades. »

Pour sa part, en tant que coordinatrice de *Kambirí* à Medellín, Deyanira Valdés explique également l'importance de l'auto-reconnaissance dans l'évolution de l'*empowerment* des femmes et des mouvements noirs en général de Medellín :

« Vivir en una región como Antioquia es muy duro, el blanqueamiento se vive cotidianamente, incluso se ve en personas académicas que para que los acepten niegan su afro descendencia y dicen “¡yo nací fue aquí!”. Los podemos condenar, pero también hay que entenderlos. Sin embargo, las raíces africanas están y lo que hemos tratado nosotras desde la red *Kambirí* es que esas raíces se conserven. Ser consciente de ello, auto-reconocernos nos protege, nos ayuda y nos da la fuerza, porque para mí, no hay

fuerza más grande que la fuerza ancestral, lo que viene de adentro. Hoy alabo a todas esas mujeres afrodescendientes de Antioquia que han comenzado sus procesos de descolonización en *Kambirí* o en otros colectivos. Unas llegan y dicen: “¡Oigan esperen un momento! Ustedes que acabaron de llegar a Medellín, ¿pero nosotras las mujeres negras que nacimos aquí qué?”. Y empiezan a contar sus historias: violencias intra-familiares, que la abuela no las quería por negra, imagínate si eso le sucedía a personas *antioqueñas* que simplemente tenían una piel oscura y que habían nacido aquí, que no conocen ni siquiera el Chocó, qué no pasaría cuando te ven llegando con cuatro hijos como llegué yo, que todos los días te hacían sentir que no era mi ciudad. Con la cantidad de piropos groseros, de expresiones horribles, de llegar a un lugar y dejarlo de último en la atención, de llegar mis hijos en plena juventud para recrearse en un bar, un bailadero y decirles, ustedes no pueden entrar. Eso no es que haya cambiado, ha variado. Gracias a la fuerza y al clamor de la gente negra que trabajan duro en las organizaciones se ha ido atenuando ya no a los puños, ni matándonos, sino con la ley. »

3.1.2.2 Afro-antioqueñidad ou la déconstruction du métissage universel

« L’essence d’une nation, est que tous les individus aient beaucoup de choses en commun, et aussi qu’ils aient oublié bien des choses »⁷⁷⁰. La « mémoire oublieuse »⁷⁷¹ colonialiste *antioqueña* a refoulé l’existence et l’héritage de ses ancêtres noir.e.s et indigènes pourtant resté.e.s bien visibles dans certaines villes minières ou agricoles de Antioquia. À titre d’exemple, Frontino, Santuario, et même des villes plus proches de Medellín comme Girardota (où s’est déroulée une partie importante de mon travail de terrain). En raison de sa récente histoire coloniale et de la conformation démographique plurielle, même si Antioquia a été historiquement une société composite, les élites dirigeantes ibériques puis *criollas*, ont privilégié le développement arbitraire d’une culture atavique et d’une identité de la racine unique, tournées vers l’Occident. Pourtant, à travers de multiples supports de recherches anthropologiques, l’exposition *Madinga sea! África en Antioquia* a bien démontré que l’Afrique, transmutée par les femmes et les hommes esclavagisé.e.s, a été un élément constitutif de la société *antioqueña*. Les précieuses études de Peter Wade sur les populations noires de Antioquia, déjà citées auparavant, corroborent également ce fait historique et social. Le discours de la Nation métisse en Colombie, mais également celui de la *race Cosmique* au Mexique ou de la *Démocratie raciale* au Brésil, se sont donc basés sur ce que Segato nomme *un métissage ethnocide* :

770 Ernest Renan cité par Benedict Anderson dans *Identité imaginaire*, Paris, La découverte, 2006, p. 224.

771 LAVOU Victorien, *Les blancs de l’Histoire*, Op.cit. p. 75.

« El mestizaje etnocida, utilizado para suprimir y cancelar genealogías originarias, cuyo valor estratégico para las élites se ve, a partir de ahora, progresivamente invertido para hallar en el rostro mestizo, non-blanco, indicios de la persistencia y la posibilidad de una reatadura con un pasado latente, subliminar y pulsante, que intentó cancelar. Ese signo incierto que aflora en el rostro genéricamente no blanco, en el rostro mestizo, y que cambia para cada uno de nuestros países, camaleónico, porque se afirma de forma diferente cuando cruzamos cada frontera, es el que podrá guiarnos en la dirección de la reconstitución de pueblos enteros, a la recuperación de viejos saberes, de soluciones olvidadas, en un mundo en que ni la economía, ni la justicia inventadas por la modernidad y administradas por un Estado siempre colonizador son ya viables. »⁷⁷²

C'est grâce à mes échanges avec Stefanya Cadavid Ayala, que nous avons déjà citée, que j'ai eu connaissance de la Vereda San Andrés, un village afro-andin appartenant à Girardota, située à environ quarante minutes de Medellín. Selon les registres de la municipalité de Girardota, en 1665 arrivèrent 103 femmes et hommes de Guinée, Angola et du Cap Vert et occupèrent principalement le territoire correspondant à San Andrés et ses environs⁷⁷³. Si en général la population *girardoteña* a occulté ses lignages africains et indiens au nom de la blancheur, depuis la constitution multiculturelle de 1991, la Vereda San Andrés se définit comme un territoire afro-descendant. Conservées de génération en génération sur plus de deux siècles par la population locale, on y trouve de nombreuses manifestations culturelles ancestrales, fruits de la créolisation, telles que le *Sainete*⁷⁷⁴, la musique à corde, la culture de la canne à sucre et la confection de la *panela* dans les trapiches (moulins de sucre), entre autres⁷⁷⁵.

772 SEGATO Rita, « Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje », dans *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos*, *Op.cit.* p. 218.

773 LARRAÍN América, MADRID Pedro, « Manifestaciones artísticas y culturales afrocolombianas. Una aproximación al caso de Girardota (Antioquia) », dans *Historia y Memoria*, Tunja, 2017, p.110

Voir également pour toute l'Amérique latine : FINOCCHIETTI Susana, *Los afro-andinos de los siglos XVI al XX*, UNESCO, Pérou, 2004, p. 251.

774 LARRAÍN América, MADRID Pedro, « Manifestaciones artísticas y culturales afrocolombianas. Una aproximación al caso de Girardota (Antioquia) », *Op.cit.* p. 120. Le *sainete sanandresano* est une pièce musicale et théâtrale à caractère burlesque inspiré du *sainete* ibérique. À Girardota, très rapidement les hommes esclavagisés (les femmes étant exclues) s'approprient du *sainete* importé par les colons espagnols pour se divertir lors des rares moments de répit. Le *sainete* est une manifestation artistique, créative mais aussi politique car il sert également d'exutoire pour caricaturiser et ridiculiser la figure autoritaire du maître ainsi qu'à renverser symboliquement l'ordre esclavagiste établi. Aujourd'hui, plusieurs espaces et événements culturels s'articulent autour du *sainete* comme les fêtes municipales de Girardota « Fiestas de la danza y sainete » et « El parque vivo del Sainete de San Andrés », centre culturel chargé de conserver la tradition ancestrale afro-descendante.

775 Contrairement aux cultures musicales du Pacifique et de la Caraïbe où les percussions ont une place centrale, la population noire *sanandresana* a hérité des instruments à cordes typiques de la région andine, tels que la guitare ou le violon. Pour sa part, la *panela*, aliment très populaire dans la région *antioqueña*, est faite du jus de la canne à sucre, qui après avoir cuit à haute température devient une mélasse ensuite refroidie en pains. Elle est principalement diluée dans l'eau pour faire une boisson très populaire appelée *agua de panela* ou *aguapanela* souvent mélangée à du jus de citron ou du lait.

Nancy Janeth Serna Foronda, directrice de la *junta de acción comunal* et du *Parc Vivant du Sainete de San Andrés*, déjà mentionnée, a fait un précieux travail de récupération du legs culturel de ses ancêtres qu'elle définit comme afro-andins⁷⁷⁶ :

« Aquí nos consideremos plenamente afro-andinos pues desde la época colonial estamos arraigados en la cordillera de los Andes antioqueña y a pesar de un gran mestizaje con los indígenas Nutabes, Yamesíes, Carrajaeses, y los blancos que eran los terratenientes españoles, la raíz africana fue y sigue siendo fundamental. »

Stefanya est née à Girardota et sa famille paternelle est originaire de la Vereda San Andrés, mais lorsque sa grand-mère décède elle perd très tôt le lien avec sa racine africaine et subit une forte injonction sociale pour se blanchir. En quête identitaire, c'est grâce à son rapprochement conscient de la Vereda San Andrés, de sa famille paternelle éloignée, qu'elle commence un processus de conscientisation. Celui-ci lui permet de s'auto-définir comme une femme noire et *paisa*, tout en remettant en question le racisme inné et les contradictions propres au discours de la « race *antioqueña* » :

« Los paisas no son solo el estereotipo tan marcado del hombre y la mujer “blancos-mestizos”, sino que también hay personas afros que son de aquí de Medellín, desde hace muchísimas generaciones y son paisas, es mi caso. Es el caso de mi papá, de mis abuelos y de la población sanandresana en general. Yo desde muy pequeña sentí como esa diferencia, que yo siempre era diferente por mi tono de piel, por mi cabello. De hecho, desde la guardería todo el tiempo me decían despectivamente “negra”. Yo era una niña y me preguntaba ¿por qué ese rechazo? Luego en el colegio, donde también el racismo es muy fuerte, me empezaron a decir “Negra chocoana”, ¡yo ni siquiera sabía a dónde era el Chocó, no tenía idea! Nunca crecí verdaderamente con una herencia afro, siempre me he sentido totalmente *antioqueña*. Por ejemplo, mi familia es paisa en cuanto a la cultura, a la gastronomía, a la manera de expresarse y de vestir. Sin embargo, hay una pregunta que me hacen mucho: “¿de dónde sos?” y siempre me atribuyen que soy de Cartagena o del Chocó, pero nunca que soy de aquí de Medellín o de Girardota y que vengo de una familia *antioqueña*. Pienso que es muy importante desdibujar el tema de que los afros solo están en el Pacífico y en el Caribe, porque hay afros, y también indígenas, en todos los territorios del país. »⁷⁷⁷

Mis à part, Stefanya qui voit les expressions de plus en plus fréquentes d'*afro-Antioqueño* voire d'*afro-paisa*, comme un moyen possible pour revendiquer et visibiliser la présence historique afro-descendante dans la ville andine, en général les femmes et les hommes

776 Cet entretien a été réalisé le 22 mai 2021 à la Vereda San Andrés, Girardota, Colombie.

777 J'ai réalisé cet entretien le 4 et 17 décembre 2021 à Medellín, Colombie. Suite à cet entretien un article intitulé *Aprendí a amar mi cabello* co-écrit avec Stefanya Cadavid Ayala a été publié dans la revue de l'Université de Antioquia.

MONTOYA Sara, CADAVID Stefanya, « Aprendí a amar mi cabello », *Revue de l'Université de Antioquia*, Medellín 2022, pp. 101-105.

noir.e.s et non-noir.e.s interviewé.e.s semblaient à premier abord gêné.e.s à l'écoute de cet oxymore. Dans leur réflexion, des rires nerveux, voire agacés, se dessinaient sur leur visage. Comment se revendiquer à la fois noir.e et *paisa* alors que ces deux identités, souterrainement liées dans la culture *antioqueña*, mais aussi *chocoana*, se sont construites en opposition l'une de l'autre⁷⁷⁸ ? Comment établir une poétique de la Relation, c'est-à-dire un dialogue juste entre les différentes identités dont sont souvent composés aujourd'hui les afro-*antioqueños* ? Pour les femmes qui sont nées et qui ont grandi à Antioquia issues de famille originaire du Chocó, le terme semblait véritablement problématique. Surtout quand il s'agissait de parler de leur appartenance à la société *antioqueña*, elles pouvaient contradictoirement l'envisager pour les plus jeunes générations de leurs familles, c'est-à-dire de leurs enfants, neveux, nièces, né.e.s à Medellín. De même, leur lien symbolique au territoire du Pacifique était aussi plein de paradoxes. Nombreuses d'entre elles avaient en effet, aussi parfois vécu le sentiment de rejet de la part de leur entourage lorsqu'elles se rendaient au Chocó où le mot « *paisa* », est d'emblée utilisé pour dire « étranger »⁷⁷⁹. Yolanda est née à Cauca dans le nord *antioqueño*. Pour des raisons économiques, sa famille originaire du Chocó s'est déplacée dans cette ville située au nord de Antioquia. Beaucoup plus tard, Yolanda s'est ensuite postérieurement installée à Medellín pour mener ses études supérieures. Se trouvant à la frontière de plusieurs sous-cultures et géographies, elle a vécu de nombreuses crises identitaires comme elle en témoigne :

« Yo soy del municipio de Cauca, en el norte de Antioquia, del bajo Cauca Antioqueño que limita con Córdoba que es ya la costa, y mis padres son del Pacífico, del Chocó. Yo descendo de una familia minera y por eso mis padres llegaron al bajo Cauca. Yo después me mudé a Medellín para estudiar en la universidad. He tenido crisis identitarias por mucho tiempo, mi relación con la sociedad antioqueña es problemática... y efectivamente hablo con un acento antioqueño pero no me siento verdaderamente paisa ni antioqueña. Hay algo muy particular, hay días que dependiendo de las personas con las que comparto, a veces se me sale un acento costeño, si estoy con mi familia, se me sale un chocoanito, y en definitiva mi acento es antioqueño. Soy entonces una mezcla de todos estos lugares y culturas en las que finalmente tampoco encajo. Por ejemplo, cuando fui al Chocó por primera vez, me sentía como un “bicho raro”, no encajaba tampoco allá, y me llamaban “la paisita”, yo respondía, “yo no soy paisa”. Y cuando me quieren discriminar en Cauca, donde

778 Si ces deux régions semblent catégoriquement opposées elles sont d'autant plus complémentaires notamment en ce qui concerne les flux migratoires significatifs qui circulent entre ces deux régions qui se sont traduits par des échanges économiques et socio-culturels importants.

779 Dans le Pacifique le mot *paisa* en plus de renvoyer aux femmes et aux hommes appartenant au territoire *antioqueño* signifie en général « étranger ». L'utilisation de ce mot se rapproche beaucoup de l'utilisation continentale de « gringo », expression normalement utilisé pour nommer les personnes étatsuniennes mais qui signifie aussi « étranger » provenant d'Europe ou des États-Unis. Dans les deux cas de figures, les dynamiques coloniales et impérialistes que sous-tendent les termes « *paisa* » et « gringo », comme sujets envahissants, répondent à leur utilisation comme synonyme « d'étranger ».

nací, me dicen “Negra Chocoana”. Cuando estoy en Medellín, te preguntan “¿usted de dónde es? O ¿Ah, pero sus padres de dónde son, Chocoanos?” como que luego tienen que reafirmar: “¡yo sí sabía que ella del todo de aquí no era!”. Entonces es como una cosa que yo siempre he tenido ese va y ven ¿de dónde soy? ¿Quién soy yo? »

3.1.2.2.1 La Nouvelle Métisse

D’après Frantz Fanon, la négation de l’*Autre* qui est au centre du colonialisme accule le peuple dominé à se poser constamment la question : « Qui suis-je en réalité ? »⁷⁸⁰. Se revendiquer afro-descendante dans la société *medellinense*, elle-même cimentée dans une culture atavique basée sur l’opposition et le mépris de l’élément africain, la plupart du temps assimilé au Chocó, est un chemin ardu qui requiert beaucoup de détermination et de courage, « une bataille de tous les jours ». Cette expression revenait souvent lors de mes échanges avec ces femmes qui au-delà de leur auto-reconnaissance en tant que personnes noires étaient aussi conscientes d’être issues d’un intense métissage culturel. Elles se situaient souvent de manière conflictuelle, comme l’a exprimé Yolanda, à l’intervalle de deux voire trois cultures distinctes et souvent définies comme incompatibles. En dépit de leur conscientisation, de leur auto-définition ethnico-raciale et de leur affirmation comme femme noire, ces femmes se voyaient également comme des personnes métisses. Dans sa théorie de *La Nouvelle Métisse* (*The New mestiza*)⁷⁸¹, la penseuse Gloria Anzaldúa, depuis son identité frontalière (*fronteriza*) à la fois chicana, mexicaine et nord-américaine, parle d’une personnalité duelle ou multiple, une hybridité propre aux personnes métisses, menant souvent à une « collision culturelle ».

« La personnalité duelle ou multiple de la *mestiza* est tourmentée par l’agitation psychique. Dans un état constant de *nepantlismo* mental — mot aztèque signifiant “déchirée entre plusieurs voies” la *mestiza* est un produit du transfert des valeurs culturelles et spirituelles d’un groupe à un autre. Triculturelle, monolingue, bilingue ou multilingue, parlant un patois, et dans un état de perpétuelle transition, la *mestiza* fait face au dilemme des origines mélangées [mix-breed]: fille d’une mère à la peau foncée, quelle collectivité doit-elle écouter ? *El choque de un alma atrapado entre el mundo del espíritu y el mundo de la técnica a veces la deja entullada*. bercée dans une culture, prise en sandwich entre deux cultures, enjambant les trois cultures et leurs systèmes de valeurs, la *mestiza* subit une lutte de la chair, une lutte des frontières, une guerre intérieure. (...) Comme celles et ceux qui ont, ou qui vivent dans plus d’une culture, nous recevons des messages multiples et souvent contradictoires. Le rapprochement de

780 FRANTZ Fanon, *Les damnés de la terre*, *Op.cit.* p. 240.

781 ANZALDÚA Gloria, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, San Francisco, Aunt Lute Books, p. 260.

deux cadres de référence qui ont leur propre cohérence, mais qui sont habituellement incompatibles, provoque *un choque*, une collision culturelle. »⁷⁸²

Malgré la constitution multiculturelle de 1991, la présence ancestrale et la croissance de la population noire à Medellín, une logique d'opposition binaire entre le fait d'être noir.e et *Antioqueño.a/ paisa* est encore très ancrée dans la société. Bien qu'en théorie, le nouveau multiculturalisme reconnaisse juridiquement la diversité culturelle, les pratiques structurelles racistes et sexistes font partie intégrante de la société colombienne. En reprenant la réflexion de Stuart Hall pour la diaspora africaine britannique, il est essentiel que les populations noires *antioqueñas* refusent la binarité entre noir.e.s ou *antioqueño.a.s*. Ils et elles « doivent la refuser parce que ce “ou” reste le lieu d'une contestation permanente alors que la lutte doit se donner pour changer ce “ou” par la potentialité ou la possibilité d'un “et”. Il s'agit d'adopter “une logique de découplage plutôt qu'une logique d'opposition binaire”⁷⁸³ : on peut être *antioqueño.a* et noir.e. », comme le fait savoir Tara quand dans la rue elle peut se retrouver brutalement dépouillée de son identité *antioqueña* seulement parce qu'elle est noire :

« Hace 4 años hubo una disputa por un pueblo que queda en el Chocó, se llama Bajirá, y ha sido colonizado por antioqueños muy adinerados que han progresivamente puesto tiendas y negocios allá. Recuerdo que un hombre político antioqueño⁷⁸⁴ hizo un comentario despotista acerca del pueblo chocoano, y claro justo en esa época un día un tipo ya viejo se me acerca en la calle y me dice: “¡Acá en Antioquia no queremos más negros chocoanos, ya hablamos con el gobernador para que los deporten a todos!””, quería darle un puño a ese tipo, pero ya era de edad y mi hijo estaba al frente, me estaba mirando, yo me volteé y respiré profundo, y le contesté muy grosera: “¡cómo es de hijueputa señor, soy negra y soy más paisa que usted! »

Si Hall appelle la diaspora africaine d'occident à franchir la contestation permanente propre à l'opposition binaire, Anzaldúa parle pour sa part de la nécessité de passer par une *position oppositionnelle*, rebelle qui réfuterait tous les points de vue et les croyances de la pensée dominante, mais à condition de pouvoir ensuite la transcender. En effet, une position

782 ANZALDÚA Gloria, « La conscience de la Mestiza. Vers une nouvelle conscience », dans *Les cahiers du CEDREF Théories féministes et queer décoloniales*, pp. 75-96. Traduit de l'anglais (États-Unis) et de l'espagnol-chicano par Paola Bacchetta et Jules Falquet. Titre original : « La conciencia de la mestiza. Towards a New Consciousness ». Repris de : Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera : The New Mestiza*. San Francisco, Aunt Lute Books.

783 HALL Stuart, *Identités et cultures, politiques des Cultural studies*, *Op.cit.* p. 424.

784 Il s'agit du député libéral *antioqueño* Rodrigo Mesa Cadavid qui en 2012 dans le contexte du conflit territorial ou le Chocó et Antioquia se disputaient l'appartenance de la municipalité de Belén de Bajirá, avait dit en pleine assemblée : « La plata que uno le mete a Chocó es como meterle perfume a un bollo (...) Cuando uno va a hacer una fiesta en su casa, lo primero que hace es organizar su casa para que los invitados encuentren una casa organizada, pero si van a encontrar unos pañales cagaos y sucios por todas partes van a salir criticar ». <https://www.elespectador.com/colombia/mas-regiones/la-plata-que-uno-le-mete-al-choco-es-como-meterle-perfume-a-un-bollo-articulo-344843/> (consulté le 4/07/2022).

oppositionnelle nous enfermerait dans un combat à mort, un duel entre oppresseur et opprimé qui appelle forcément à la violence. En ce sens, nous dit Anzaldúa : « La position oppositionnelle partant d'un problème envers l'autorité — extérieure aussi bien qu'intérieure — constitue un pas vers la libération de la domination culturelle. Mais ce n'est pas un mode de vie »⁷⁸⁵. La sociologue et féministe chicana met au centre de sa réflexion, l'importance de traverser l'autre côté du fleuve, de la frontière, pour construire un nouveau chemin qui nous mènerait vers une *Nouvelle Conscience*, c'est-à-dire vers une autre manière plus sereine et spirituelle d'aborder le métissage et l'hybridité des êtres qui sont souvent déchiré.es entre une et/ou plusieurs identités non seulement culturelles, mais aussi sexuelles. Le cheminement d'une *Nouvelle Conscience* mènerait par conséquent à ce que Anzaldúa a défini comme La Nouvelle Métisse, *The New Mestiza*, à savoir un être, à l'image d'une femme, qui possède une personnalité plurielle qui opère selon un mode pluraliste où « rien n'est expulsé, le bon, le mauvais et le laid, rien n'est rejeté, rien n'est abandonné. »

« Elle peut être expulsée de l'ambivalence par un événement émotionnel intense et souvent douloureux qui inverse ou résout celle-ci. Je ne sais pas exactement comment. Le travail a lieu souterrainement — de manière subconsciente. C'est un travail que réalise l'âme [it is a work that the soul performs]. Ce point focal ou ce pivot, ce point de jonction où se tient la *mestiza*, est l'endroit où les phénomènes tendent à entrer en collision. C'est l'endroit où se concrétise la possibilité d'unir tout ce qui est séparé. Cet assemblage n'est pas la simple réunion de morceaux coupés et sectionnés. Ce n'est pas non plus l'action d'équilibrer des pouvoirs opposés. Le soi, en essayant de construire une synthèse, a ajouté un troisième élément qui est supérieur à la somme de ses parties disjointes. Ce troisième élément est une nouvelle conscience — une conscience *mestiza* — et bien que source d'une intense douleur, son énergie émane d'un mouvement créatif continu qui dissout sans cesse l'aspect unitaire de chaque nouveau paradigme. (...) *En unas pocas centurias*, l'avenir appartiendra à la *mestiza*. L'avenir, lié à la capacité à analyser et décomposer les paradigmes, dépend de la possibilité d'être à cheval sur deux ou plusieurs cultures. En créant une nouvelle mytho — c'est-à-dire un changement dans la manière dont nous percevons la réalité, dans la manière dont nous nous voyons et dont nous nous comportons — la *mestiza* crée une nouvelle conscience. (...) Le travail de la conscience *mestiza* est de défaire la dualité sujet-objet qui la tient prisonnière et de montrer charnellement et à travers les images, dans son travail, comment la dualité est transcendée. La réponse au problème entre le peuple blanc et les peuples de couleur, entre les mâles et les femelles, passe par guérir la déchirure qui est au fondement même de nos vies, de notre culture, de nos langues, de nos pensées. Déraciner massivement la pensée dualiste de la conscience individuelle et collective constitue le début d'une longue lutte, mais une lutte qui pourrait, c'est notre plus grand espoir, nous porter vers la fin du viol, de la violence, de la guerre. »⁷⁸⁶

785 ANZALDÚA Gloria, « La conscience de la Mestiza. Vers une nouvelle conscience », *Op.cit.* p. 3.

786 *Ibid.*

La Nouvelle Métisse est un projet inachevé de lutte pour créer un espace (le pont) où rassembler et déconstruire simultanément les différentes expériences intimes et les revendications politiques, raciales, sexuelles et genrées qui constituent une identité. Notre Amérique est aujourd'hui le projet de la nouvelle métisse et une critique de l'idée selon laquelle il existerait un « métis universel »⁷⁸⁷.

3.1.2.2.2 La créolisation

Dans le cadre théorique de la Philosophie ou de la Poétique de la Relation articulée autour de concepts tels que la créolisation, l'identité de racine rhizome, l'identité de racine unique, culture atavique, culture composite, le Tout-Monde, le chaos-monde, entre autres, le philosophe et poète martiniquais Édouard Glissant, a proposé comme Gloria Anzaldúa et Stuart Hall, de nouvelles approches à la notion d'identité. Selon lui, nous l'avons dit plus haut, le monde est divisé en deux cultures génériques, à savoir la culture atavique et la culture composite. La culture atavique héritée de la pensée occidentale, patriarcale et universelle se caractérise par son ancrage dans le temps. Elle repose sur l'identité de la racine unique qui exclut voire élimine les autres racines menant le plus souvent aux massacres, génocides et à la colonisation. En contraste, dans un monde qui ne cesse de se créoliser, la culture composite se fait pratiquement sous nos yeux. Elle jette ses bases sur l'identité de la racine *Relation* ou *Rhizome*, à savoir une identité qui comporte une ouverture à l'autre et cherche à aller à la rencontre d'autres racines pour se renforcer dans sa fréquentation. La créolisation nous dit Glissant est « la mise en contact de plusieurs cultures ou au moins de plusieurs éléments de culture distincts, dans un endroit du monde avec pour résultante une donnée nouvelle totalement imprévisible par rapport à la somme ou à la simple synthèse de ces éléments ». De la sorte, la créolisation est en fait une catégorie large, de nature anthropologique qui touche à la formation des sociétés elles-mêmes. Bien que le monde n'a cessé de se créoliser, la Caraïbe et les Amériques restent les sphères géographiques et culturelles exemplaires où la créolisation s'est opérée pendant trois siècles. En effet, l'histoire tragique de la découverte-invasion des Amériques et la Traite africaine a donné lieu à « une rencontre d'éléments culturels venus d'horizons absolument divers et qui se sont réellement créolisés, imbriqués et confondus l'un dans l'autre pour donner quelque chose d'absolument imprévisible ; d'absolument nouveau et qui est la réalité créole. » Cependant, il est important de noter que la créolisation ne peut pas

787 VEVEROS Mara, *Les couleurs de la masculinité*, *Op.cit.* p. 29.

être synonyme ou variante du métissage tel qu'il a été conçu et appliqué dans les sociétés latino-américaines et caribéennes. En effet, si la créolisation est imprévisible, les effets d'un métissage sont prévisibles et calculables. De plus, contrairement au métissage qui se base sur la hiérarchisation et l'infériorisation, la créolisation se base obligatoirement sur la mise en relation et l'inter-valorisation des éléments hétérogènes dont sont composés les caribéen.ne.s et les latino-américain.e.s :

« Les phénomènes de créolisation sont des phénomènes importants, parce qu'ils permettent de pratiquer une nouvelle approche de la dimension spirituelle des humanités. Une approche qui passe par une recomposition du paysage mental des humanités d'aujourd'hui. Car la créolisation suppose que les éléments culturels mis en présence doivent obligatoirement être équivalents en valeur pour que cette créolisation s'effectue réellement. C'est-à-dire que si dans des éléments culturels mis en relation certains sont infériorisés par rapport à d'autres, la créolisation ne se fait pas vraiment. Elle se fait sur un mode bâtard et sur un mode injuste. Dans des pays de créolisation comme la Caraïbe ou le Brésil, où des éléments culturels ont été mis en présence par le mode peuplement qu'a été la traite des Africains, les constituants africains et noirs ont été couramment infériorisés. La créolisation se pratique quand même dans ces conditions-là, mais en laissant un résidu amer, incontrôlable. »⁷⁸⁸

Dans la pensée glissantienne, il y a une invitation constante à se créoliser. C'est-à-dire à récupérer et valoriser les cultures issues des populations amoindries et méprisées, afin de se transformer de façon continue et sans se perdre. Glissant insiste également sur le fait que la créolisation est le processus dont la finalité n'est pas d'atteindre un état ou une phase finale qui établirait une identité définie. De ce fait, c'est la conscience qui réactive le processus de créolisation dans lequel « l'être humain commence à accepter l'idée que lui-même est en perpétuel processus, qu'il n'est pas de l'*être*, mais de l'*étant*, il change »⁷⁸⁹. Par conséquent, dans un mouvement conscient et spirituel, visant à la transformation, un être-étant qui se créolise ouvre le dialogue avec ses autres racines, sans se diluer, sans se poser la question « qui suis-je ? ». Il s'agit d'un état d'esprit ouvert et inextricable qui bouscule l'uniformisation, l'universalisme et l'ordre capitaliste et patriarcal en général. Un état qui malmène les piliers de la culture atavique occidentale.

Comme nous l'avons vu dans la deuxième partie, malgré le caractère composite de la culture *antioqueña*, et colombienne en général, le discours de l'identité de la racine unique basée sur le métissage comme synonyme du blanchiment, semant racisme et discrimination, a

788 GLISSANT Édouard, *Introduction à une poétique du divers*, *Op.cit.* p. 17.

789 *Ibid.*, pp. 27-28.

prédominé jusqu'au XXI^e siècle. En dépit, d'une certaine volonté étatique de visibiliser les racines rhizomes noires et natives, notamment à travers l'implantation du multiculturalisme ; en dépit aussi de la foisonnante arrivée des populations afro-colombiennes à Medellín, présupposant une nouvelle reconfiguration urbaine et démographique, la créolisation telle qu'elle a été abordée par Glissant, ne s'est pas encore réalisée dans le département *antioqueño*. Ou si c'est le cas, c'est bien dans « un mode bâtard et injuste ». Comme l'ont témoigné les sujet.t.e.s noir. e.s et non-noir.e.s que nous avons interviewés lors de notre travail de terrain, à Medellín les constituants africains et natifs ont été continuellement infériorisés. Cependant, il est aussi important de noter qu'à des degrés différents, certaines femmes se définissant noires étaient également conscientes de leur identité rhizome et de leur inscription dans une culture composite. Ainsi, en revenant à leur généalogie peuplée d'ancêtres européens et surtout natifs, en se rappelant de leurs grands-pères ou arrière-grands-mères Embera, les protagonistes de cette thèse certes s'auto-définissaient « noires », mais étaient aussi conscientes qu'elles n'étaient pas exclusivement afro-descendantes. Elles étaient également un « étant » composé d'un mélange « d'éléments culturels distincts », en chemin de se créoliser et de s'ouvrir à une nouvelle conscience :

« Tengo una raíz indígena muy importante. Por parte de mi madre, mi bisabuela era una mujer Embera, de hecho en los rasgos de mi abuelo y de mi mamá está muy claro. Sin embargo, yo no sé realmente qué se consideran los integrantes de mi familia materna porque no es un tema que no se toca. Son claros cuando tienen que hablar de negros y saben que negros no son. Esa es la única posición que alguna vez yo he escuchado. Mi familia paterna, que es chocoana, en cambio sí se auto-reconoce firmemente como negra. Por mi parte yo me defino como una mujer negra pero acepto todas mis otras raíces y las acojo como algo muy positivo, como algo que me hace una mujer muy única, cada vez, que conozco una persona, me parece bonito que me lo digan, “¡ah tienes un rostro de alguien nativo, de alguna tribu en Colombia, estos rasgos afro!”. Entonces los acepto todos, no es que me considere más una cosa que lo otro, soy una mezcla de muchas razas, y bueno, tengo que admitir que me encanta tener todas esas raíces y las acojo con mucho amor. » (Lila)

« Yo me auto-reconozco como mujer afro, porque mis raíces son más negras, pero soy consciente que no soy afro en mi totalidad. Sé que soy también una mujer mestiza en muchos sentidos. Por ejemplo, por parte de la familia de mi mamá hay un mestizaje muy marcado donde sin duda alguna hay una raíz blanca, negra y nativa. También, desde el punto de vista espiritual, mi familia y yo practicamos la medicina ancestral del yagé, que es una espiritualidad indígena, del Putumayo. Entonces es fundamental

reconocer la mezcla, quitar todos esos estereotipos, desaprender y desestructurarse. »⁷⁹⁰
(Stefanya)

« Yo no soy una sola cosa, yo no soy una tabla, un vaso que habría que llenar y ya. Sino que yo me ido llenando a mí misma con muchas cosas. Aunque me auto-defina como una mujer afro-colombiana, también me considero como una mezcla de muchas cosas. Yo sé que aquí en Colombia el encuentro de las culturas fue accidental, brusco, violento, pero creo que como persona también soy una constitución de ese encuentro y que tenemos herencia por parte y parte, sin hacer como apología, al mestizaje. Por ejemplo, mi abuelo fue un hombre Embera del Chocó, hablante de la lengua, y que si bien yo no lo conocí, mi mamá siempre nos cuenta que él era de esa ethnia y se ponía hablar con los otros indígenas en la lengua embera, y que hacia la chicha. También tengo claro que tengo una herencia europea culturalmente hablando, es evidente. » (Yolanda)

Depuis des siècles, un métissage universel s'est construit sur la valorisation de la blancheur. Comment alors récupérer et étreindre les lignages originels et/africains à la fois si méprisés, si refoulés et d'un autre côté, si constitutifs non seulement au niveau physique, mais également culturel ? Si les identités des populations colonisées se sont construites à travers des processus de fragmentation, de désolidarisation et d'opposition envers les éléments *américains*, comment les récupérer, les rassembler et les apprécier sincèrement et à leur juste valeur, tout comme nous avons été induits à le faire pour la racine européenne ? De même, bien que les identités « minoritaires » afro ou indigéno-descendantes s'inscrivent dans une appartenance ethno-raciale et culturelle définie, leur métissage entre elles et la culture occidentale est aussi un fait indéniable. À ce sujet, Manuel Zapata Olivella, dont la mère était indigéno-descendante, ne cessait d'insister sur le composante tri-ethnique de la population afro-colombienne et afro-latino-américaine en générale⁷⁹¹. Cela, nous l'avons observé à travers les témoignages de Stefanya, de Yolanda et de Lila et d'une grande partie des participantes, qui certes s'auto-définissaient afro-descendantes, mais qui étaient aussi conscientes d'avoir un héritage indigène et occidental à part entière. Ainsi, les concepts de la *Nouvelle Métisse* et de la *créolisation*, proposés par Gloria Anzaldúa et Édouard Glissant, mettent également en question le multiculturalisme tel qu'il est à présent abordé dans les sociétés néolibérales. Au sein de ces dernières, les multiples cultures et communautés, traditionnellement caractérisées de minoritaires, ont été induites dans leur affirmation sociopolitique à se construire comme des

790 MONTOYA Sara, CADAVID Stefanya, « Aprendí a amar mi cabello », dans *Revue de l'Université de Antioquia*, Medellín 2022, pp. 101-105.

791 VIVAS Selnich, LIMA Denilson, « El intelectual afro en América Latina y su proyecto estético político », dans *Utopías móviles. Nuevos caminos para la historia intelectual en América latina*, *Op.cit.* p. 195.

blocs identitaires ethniques fermés. Et à se revendiquer de façon stricte comme noires, blanches ou indigènes. Ces populations ont cependant souvent été traversées par une multitude d'éléments culturels et génétiques, africains, natifs et occidentaux, qui mettent en évidence une forte miscégénéation, rendant au fond l'abordage des catégories ethnico-raciales encore plus complexes et paradoxales. Si le multiculturalisme a permis à certains égards la visibilisation de populations historiquement discriminées et effacées dans la culture atavique colombienne, la mise en place d'une véritable nouvelle conscience et d'une créolisation semble difficile. Cela est dû à l'exigence proscrite au sein des mouvements socio-politiques d'appartenir à une identité définie et clôturée. Dans tous les cas de figure, nous restons toujours contraint.e.s à une dynamique de l'identité de la racine unique dans laquelle une identité prévaut sur les autres. Comme l'a très bien exprimé Stefanya et Yolanda, leur auto-définition en tant que femmes afro-*antioqueña* se base sur leur identification et appartenance physique à la racine afro-descendante, mais la culture composite où elles se sont développées est aussi composée d'une racine occidentale et native : « Yo me auto-reconozco como mujer afro, porque mis raíces son más negras, pero soy consciente que no soy afro en mi totalidad ». En ce sens, nous rejoignons Stuart Hall quand il évoque l'importance de « la fin de l'innocence du sujet noir essentiel », à savoir :

« La reconnaissance de l'extraordinaire diversité des positions subjectives, des expériences sociales et des identités culturelles qui composent la catégorie "noire" ; c'est-à-dire la reconnaissance que le terme "noir" est essentiellement une catégorie politique et culturelle construite, qui ne peut se fonder sur un ensemble de catégories transculturelles ou trans-raciales fixes, et par conséquent n'est pas garantie par nature. Ce que cela met en jeu, c'est la reconnaissance de l'immense diversité et la différenciation de l'expérience historique et politique des sujets noirs. Ce qui implique inévitablement un affaiblissement ou un déclin de l'idée selon laquelle la "race" ou toute autre notion composite de race tournant autour du mot "noir" ne puisse jamais garantir l'efficacité d'une pratique culturelle ou déterminer de façon définitive sa valeur esthétique. »⁷⁹²

792 HALL Stuart, *Identités et cultures, politiques des Cultural studies*, *Op.cit.* p. 403.

3.2 CHAPITRE 2 — Ser negro.a es hermoso : une esthétique décoloniale

« Sanaré la herida racista causada por todo aquel
Que me ha dicho fea por mi color de piel
De quienes han empleado la frase hiriente “mejorar la raza”
De aquellos que se han atrevido llamar mi pelo afro pelo malo
Sanaré la herida y afrorepararé con compasión y ternura
Los insultos y la mesquindad clavados en mi corazón
Sanaré la herida y no permitiré que nunca,
Nunca, nunca, nunca Nadie más me hiera »⁷⁹³
Yolanda Arroyo Pizarro

3.2.1 L’auto-amour et la revalorisation du cheveu crépu

Tout comme l’auto-définition, l’estime ou l’amour de soi est un acte nécessaire pour atteindre l’*empowerment*. « Sans le renforcement de l’auto-estime, nous n’aurons pas la force de ne serait-ce que d’entamer un processus lucide d’*empowerment* »⁷⁹⁴ souligne, l’intellectuelle afro-brésilienne Joyce Beth. En psychologie, l’estime de soi fait référence au jugement ou à l’évaluation qu’une personne a de sa propre valeur. L’affection qu’une personne se porte à elle-même s’élabore tout au long du développement personnel. Elle est intimement liée aux relations aux *Autres*, le plus souvent au noyau familial, à l’entourage proche, mais également à l’ensemble de la société. C’est à travers le regard aimant ou méprisant qui est porté sur soi par ceux dont on est entouré que l’on construit l’auto-estime ou au contraire l’auto-mépris. Ainsi, selon Cooley l’estime de soi est une construction sociale, car depuis la naissance elle se façonne à travers les interactions sociales à partir des opinions, du jugement et des actions. L’auto-estime est donc fluctuante puisqu’une personne qui reçoit des commentaires de la part des autres peut décider ou refuser de se les approprier⁷⁹⁵.

Dans la quête de l’*empowerment* individuel et surtout collectif des femmes de la diaspora africaine, la valorisation et la réappropriation de l’esthétique féminine noire (cheveux,

793 ARROYO PIZARRO Yolanda, « Tratado de afroreparación », dans *Afrofeministamente*, Editorial EDP University, San Juan, 2020, 96 p.

794 BETH Joyce, *Empowerment et Féminisme noir*, *Op.cit.* p. 80.

795 COOLEY HORTON Charles, « The social self-1. The meaning of “I” », dans *Human nature and the social nature*, Cornell University Library, New York, 1922, pp. 168-210.

traits, accessoires) résultent donc d'une étape fondamentale. Cela implique nécessairement le refus des stéréotypes et de la représentation du corps féminin noir défini et naturalisé négativement de l'extérieur. Et le rejet également des canons de beauté blanche imposés par le langage hégémonique sous toutes ses formes, ce que bell hooks a appelé *la tyrannie de l'esthétique blanche*. Cette normativité excluante et agressive a particulièrement fomenté la haine de soi parmi les femmes noires et l'impossibilité d'aimer et de jouir pleinement de leurs corps⁷⁹⁶. En effet, comme l'explique Patricia Hill Collins, dans les sociétés coloniales où est instaurée une « hiérarchie mouvante de couleur » fondée sur l'opposition Noir/blanc » :

« La race, le sexe et la sexualité se conjuguent lorsqu'il est question d'évaluer la beauté physique. La noirceur des hommes noirs les pénalise. Mais comme ils ne sont pas des femmes, leur estime d'eux-mêmes ne dépend pas autant de leur beauté physique. A contrario, une partie de l'objectivation de toutes les femmes réside dans le fait qu'elles sont évaluées selon leur apparence. Suivant la pensée binaire, les Noires et les Blanches, comme groupes sociaux, occupent les extrêmes, avec les Latinas, les asiatiques-américaines et les femmes autochtones manœuvrant pour se situer entre les deux. Juger les Blanches sur leur apparence physique et leur pouvoir d'attraction sur les hommes les objective. Mais leur peau blanche et leurs cheveux lisses sont un atout dans le système qui valorise davantage la blancheur que la négritude. A contrario, les Africaines-Américaines vivent la douloureuse expérience de ne jamais pouvoir répondre aux critères de beauté dominants, des critères utilisés par les hommes blancs, les femmes blanches, les hommes noirs et pis encore, parmi nous. »⁷⁹⁷

Dans le passé et le présent, l'utilisation et la gestion du corps ont toujours eu une place fondamentale dans l'histoire des populations africaines et afro-descendantes, et en particulier des femmes. À la fois espace organique où se sont cristallisées les diverses violences coloniales et postcoloniales, le corps africain souvent considéré comme seul capital culturel n'a cessé d'être un support de représentation, à partir duquel les migrant.e.s nu.e.s ont travaillé sur eux.elles-mêmes⁷⁹⁸. Soit en adhérant à la normativité, soit en allant en son contre, parfois en alternant avec ces deux postures ou en créant de nouvelles à partir du phénomène de créolisation. Ainsi, le corps féminin noir a été un espace organique d'aliénation, mais également

796 C'est en effet en s'appuyant sur les dimensions, les textures et les traits physiques, que le projet colonial occidental a inventé la « race » qui par la suite légitimera la déshumanisation, la disqualification et l'esclavagisation du corps des femmes et des hommes africain.e.s. Comme nous l'avons déjà dit dans la première partie, la domination matérielle et physique des corps racisés permit la reconfiguration de l'ordre patriarcal capitaliste européens qui jusqu'à 1492 s'était lentement et principalement construit à travers l'invention du genre permettant l'infériorisation et la subordination des femmes. Dans l'intersection entre le sexe-genre et la « race », deux malheurs généalogiques portés par les femmes noires, les corps féminins afro-descendants ont particulièrement été la cible de misogynie et racisme, deux idéologies qui depuis six siècles ont toujours été au centre de moyens de communication modernes et de l'industrie de la beauté.

797 HILL COLLINS Patricia, *La pensée féministe noire*, *Op.cit.* p. 211.

798 *Ibid.*, p. 422.

d'action sociale, un espace de souffrance et de quête continuelle de libération. Pendant l'époque coloniale, c'est à partir de leur corps racialisé et sexualisé que les femmes noires ont déployé de multiples formes de résistance en essayant de se réapproprier leur utérus et leur fécondité, mais aussi leur érotisme ou simplement leur image esthétique. Les diverses coiffures créées dans les Amériques, comme l'afro, les dreadlocks, les tresses à rallonge ou encore le port du cheveu crépu au « naturel », produits de la rencontre entre l'Afrique et l'Occident, sont des exemples illustratifs. Ces coiffures montrent non seulement les intenses processus de créolisation, mais aussi l'importance de l'esthétique capillaire comme espace politique de construction identitaire noire.

« Afro aesthetics is an important language in the identity politics of emancipation and subjective affirmation. It is not only an expression of individual choice and positioning but also a way to re-signify a part of the body that has been the object of significant physical and symbolic violence associated to sexist racism, in a way that is collective and positive, and undeniably political. To black women, affirming black aesthetics means challenging the “white gaze” that produces the “double consciousness” coined by Du Bois in the beginning of the twentieth century. This double consciousness carries with it the strange feeling of “always looking at one’s self through the eyes of others, of measuring one’s soul by the tape of a world that looks on in amused contempt and pity ...” (Du Bois, 1903, p. 2). It also means resisting an “awareness of one’s own body in the third person” that is produced by the warp and weft of “a thousand details, anecdotes, and stories” that form the fabric of the white gaze (Fanon, 1975 [1952], p. 90). »⁷⁹⁹

La gestion du cheveu crépu, qui sera au centre de ce chapitre, a aussi joué un rôle important dans les multiples formes de résistance des femmes (ex)colonisées. Et cela, que ce soit au moyen de stratégies d'accommodement, comme le fût par exemple la dénaturation des traits africains et en particulier les multiples formes de défrisants capillaires. Ou, au contraire, en adoptant le port non conventionnel des cheveux tressés, afros, ou en dreadlocks. En Colombie, nous l'avons vu au sein des mouvements marrons du XVI^e siècle, et notamment dans les plans de fuite, les très sophistiqués tressages des cheveux féminins servaient à tracer secrètement des cartes. Les femmes marronnes y cachaient également des pépites d'or ou des graines pour assurer l'autonomie économique et alimentaire de la communauté. Aux États-Unis, malgré la dangerosité, les lésions encourues et le niveau d'aliénation, les femmes domestiques n'ont cessé de créer et de développer de multiples techniques pour blanchir leurs

799 VIVEROS Mara, RUETTE-ORIHUELA Krisna, « Care, Aesthetic Creation, and Anti-racist Reparations », dans *Care and Care Workers, a Latin American perspective*, (Coor: GUIMARÃES Nadya et HIRATA Hélène), Springers, Suisse, 2021, pp. 111-112.

traits, pour lisser leur cheveu dans le but ultime d'être acceptées et d'avoir plus de chance de gravir les échelons au sein d'une société coloniale et patriarcale qui ne voulait pas d'elles.

Tout au long de cette thèse, nous avons consacré plusieurs passages à la construction occidentale du cheveu crépu en tant que « mauvais cheveux », synonymes de primitivisme et de laideur, ainsi que la relation traumatique que les multiples générations de femmes noires *medellinenses* ont développée à l'égard de leur chevelure continuellement cachée, attachée, coupée, rasée, défrisée et à travers les siècles, détestée. Comme l'ont témoigné les héroïnes de ce travail de recherche, depuis leur enfance, leur cheveu a été une des principales cibles d'agression verbale quotidiennes. Nonobstant, une partie importante parmi elles avait pris conscience que leur chevelure crépue était aussi un élément esthétique essentiel pour l'auto-affirmation et l'entretien de l'amour de l'image de soi. Ce mouvement de réappropriation et revalorisation du cheveu crépu, visible à une échelle différente dans les Amériques noires, peut être considéré comme un acte politique décolonial et dépatriarcal, car il cherche à renverser la normativité esthétique eurocentrée de la féminité hégémonique. Ainsi, la déconstruction de cette vision distorsionnée et aliénante imposée par le projet patriarcal colonial, nécessite de la part des populations dominées le développement d'une conscience et « la force de réaliser une plongée profonde en soi-même, à la recherche intérieure de ses racines culturelles, émotionnelles, artistique et affective »⁸⁰⁰.

Dans une première partie, nous proposerons une ébauche généalogique du cheveu crépu nous concentrant avant tout sur la sublimation du cheveu crépu dans l'Afrique pré-coloniale. Car avant la colonisation de *Alkebu-lan*, au sein des canons de beauté africains, les cheveux frisés ainsi que la peau noire étaient des traits fortement appréciés et sublimés à travers des soins méticuleux et une multitude de coiffures sophistiquées. L'ancrage de l'impérialisme culturel occidental dans la plupart des continents est allé de pair avec la surreprésentation négative du corps noir qui ne doit être appréhendé en aucun cas comme un phénomène ahistorique. Une deuxième partie, sera ensuite consacrée à la récupération symbolique des tressages traditionnels hérités des ancêtres africain.e.s au Chocó et à San Basilio de Palenque, ainsi que le port du cheveu afro au naturel de plus en plus visible dans les zones urbaines de Colombie, notamment à Medellín. Aujourd'hui, de nombreuses afro-colombiennes tentent bien tant que mal d'apprendre à aimer sincèrement leur cheveu crépu, à le soigner, à incorporer le

800 BETH Joyce, *Empowerment et Féminisme Noir*, *Op.cit.*

tressage et à ne plus le défriser à outrance comme l'a toujours exigé la société *antioqueña*. Cette nouvelle posture esthétique, qui concerne de plus en plus de femmes racialisées, sous-tend tout d'abord, la réparation physique du cheveu crépu abîmé par la continuelle utilisation de traitements invasifs. Et s'accompagne, dans un deuxième temps, d'une réparation émotionnelle et symbolique vis-à-vis de la souffrance et de la douleur provoquées par la violence culturelle qui a assigné leur cheveu comme synonyme de laideur⁸⁰¹. Pour beaucoup d'entre elles, ce nouveau traitement du cheveu crépu symbolise non seulement la reconnexion avec leur racine afro-descendante mais également l'affirmation d'un tout autre type de féminité.

Enfin, il est aussi important de souligner que si parmi les populations afro-diasporiques, il demeure incontestablement un sentiment d'unité et d'appartenance vis-à-vis de leur connexion à l'Afrique, elles sont aussi le résultat d'intenses et d'inattendus processus de créolisation. En effet, si la grande diversité des populations noires des Amériques est certes afrodescendante, elle est aussi le produit des complexes dynamiques de créolisation issues de la mise en contact de plusieurs éléments culturels distincts, dont le résultat a été des subjectivités différentes à celles de leurs ancêtres africains. En Colombie, les femmes interviewées s'auto-définissaient comme afro-descendantes ou noires, étaient souvent conscientes de l'existence d'une racine indigène ainsi que de leur ancrage évident à la culture occidentale. C'est donc toujours depuis un dialogue entre leur auto-définition ethnico-raciale et leur être-étant créolisé, que nous voulons aborder ce mouvement d'idées dédié au cheveu crépu. Celui-ci, tout comme leurs porteuses, n'a cessé d'être un espace organique de créolisation.

3.2.1.1 La sublimation du cheveu crépu en Afrique et en Améfrique

La présence du cheveu crépu, ainsi que les traits négroïdes, est l'un des héritages les plus puissants et les plus visibles reliant les populations noires des Amériques et de la Caraïbe à l'Afrique. Les activistes afro-colombiennes Emilia Eneyda Valencia et Astrid Liliana Angulo, qui ont dirigé des événements artistiques tels que le festival *Tejiendo esperanza* et *Quieto pelo*, autour du tressage du cheveu crépu, voient ce dernier « como una de las huellas de africanía más fuerte en América y de la diáspora africana en el mundo »⁸⁰². C'est aussi l'un des traits

801 VIVEROS Mara, RUETTE-ORIHUELA Krisna, « Care, Aesthetic Creation, ans Anti-racist Reparations », *Op.cit.*, p. 120.

802 GUERRERO Ingrid, *Pelidura, peliquietas y peliparadas, trenzando historias desde el espejo*, (Proyecto de grado), Facultad de artes integradas, Universidad del Valle, Santiago de cali, 2022, p. 49.
(Voir annexe 6)

physiques de la corporéité noire qui a été le plus stéréotypé, ridiculisé et méprisé dans l'espace occidentalisé. Dans le contexte *antioqueño*, comme l'ont témoigné les héroïnes de ce travail de recherche, depuis leur enfance, leur cheveu a été une des principales cibles d'agression verbale quotidiennes. *Pelo malo, pelo maluco, pelo ruin, pelimaldita, pelidura, peliapretada, peliparada, pichadero de ratas, pelo de chucha, pelo crispeta, pelo puto, pelo tosco, pelo rucho, pelo ñongo, pelo chontudo, bombril, esponaja, churrusca* sont des insultes courantes qu'ont vécu et vivent encore les femmes afro-colombiennes⁸⁰³. Le cheveu crépu a aussi été un espace organique de résistance sociopolitique dans lequel de nombreux mouvements sociaux noirs ont revendiqué leur racine africaine et une position décoloniale face au discours dominant racialisant. Dans les années 60 et 70, *Black is beautiful*, issu lui-même du mouvement afro-étatsunien Renaissance de Harlem et de la Négritude des années 1930, ainsi que le mouvement jamaïcain rastafari rejetaient radicalement l'esthétique colonialiste occidentale. Plus récemment, depuis les années 2000, dans une position moins politisée, le Mouvement Naturel dit *Nappy* aux États-Unis, qui s'est progressivement répandu au sein de l'ensemble de la diaspora africaine, est aussi devenu un espace de lutte esthétique.

3.2.1.1.1 La symbolique spirituelle, politique et artistique du cheveu crépu

Avant que le projet patriarcal colonial occidental ne prenne forme et ne s'impose comme culture dominante, le cheveu crépu était fortement apprécié et sublimé en Afrique. Dans les dynamiques d'auto-définition et d'auto-estime visant à l'*empowerment*, cet élément historique est de grande importance, car il met en lumière les intenses processus de déstructuration et de dévalorisation que subira le corps noir une fois arraché du continent africain et déporté dans les sociétés coloniales du «Nouveau Monde». De toute évidence, nous dit Juliette Smeralda, les femmes et hommes esclavagisé.e.s ont progressivement « appris à dénigrer leur cheveu et leur peau dans un procès relationnel qui révèle la nature du contact que leurs cultures entretiennent avec une civilisation étrangères dominantes qui n'a vu que du laid là où les africains voyait du beau»⁸⁰⁴. Dans ce sens, selon Joyce Beth, la récupération de l'estime de soi spolié des siècles durant implique pour chaque individu.e de la diaspora africaine « un sauvetage lent et graduel de ce que nous avons été et que nous pouvons récupérer pour continuer à être ». Même si aujourd'hui les populations afro-latino-américaines et caribéennes ne doivent pas être abordées depuis une approche essentialiste, exclusivement attachées au continent africain, il n'en

803 *Ibid.*, p. 10.

804 SMERALDA Juliette, *Peau noire, cheveu crépu, Op.cit.* p. 79

demeure pas moins que l'approfondissement des connaissances historiques, sociologiques et spirituelles liées à l'Afrique pré et postcoloniale s'avère de grande utilité dans la quête d'*empowerment* des hommes et des femmes de la diaspora.

Dans toutes les cultures du monde, indépendamment de la texture et/ou de la couleur, la ritualisation et la mise en jeu du cheveu ont joué un rôle central dans la sociologie du corps. Selon David le Breton, par son apparence et forme, le traitement du cheveu est une pratique socio-culturelle qui donne à voir les conditions et les qualités « propres » du sujet social. En cela, il est implicitement un fait de culture subordonné à une symbolique sociale⁸⁰⁵. Michel Odoul et Rémi Portrait ouvrent aussi une perspective psychologique, voire spirituelle, que nous considérons complémentaire à l'approche sociologique proposée dans ce travail de recherche. Selon eux, le cheveu est ce lien subtil et fort qui relie à la fois le ciel à la terre :

« (Le cheveu) est beaucoup plus qu'un ornement ou qu'un accessoire de mode ou de séduction. Il est ce fil de l'âme qui nous relie à nous-mêmes, à nos racines et qui peut si souvent nous parler de nous. Nous devons donc le respecter et prendre en compte sa dimension profonde (...) De la qualité d'écoute dont nous ferons preuve à son égard va dépendre notre capacité à savoir rapidement ce qui se passe en nous (...) Nos cheveux sont aussi le baromètre de santé morale, psychologique, car ils vibrent à l'unisson de nos états d'âme et de nos traumatismes. Partie intégrante de notre réalité physique, nos cheveux ne peuvent pas être dissociés de nous-mêmes et de notre vie. Ils sont porteurs d'une symbolique inconsciente profonde qui remonte jusqu'à l'aube de l'humanité. Pour qui sait le décoder, chaque organe ou partie du corps parle très précisément de celui à qui il appartient. C'est aussi le cas de nos cheveux. Ce sont les fils qui nous relient avec une finesse et une profondeur peu soupçonnée, à nous-mêmes, à notre vie, à notre histoire, à ce dont nous souffrons ou avons souffert, il y a parfois si longtemps. Ils sont aussi des témoins implacables de nos modes de pensée et de vie et de l'usure que ceux-ci provoquent dans notre organisme (...) Accepter cette idée peut nous permettre d'éviter ou de changer des comportements inadaptés ou de comprendre quelle mémoire émotionnelle colore désagréablement notre rapport à la vie. »⁸⁰⁶

Durant des millénaires, bien avant l'instauration de l'impérialisme européen, dans la plupart des sociétés précoloniales d'Afrique subsaharienne, le cheveu crépu bénéficiait d'un très élevé statut social, culturel et spirituel. Sa texture laineuse et dense, si méprisée par les colonisateurs espagnol, portugais, français, anglais et hollandais, était source d'inspiration et de créativité. Le cheveu crêpé, poussant de manière spiralée, a en effet la particularité de pouvoir être « sculpté » ou travaillé de manière très élaborée tout en gardant sa forme. Ainsi,

805 *Ibid.*, p. 17 (David Le Breton cité par Smeralda).

806 ODOUL Michel, PORTRAIT Rémi, *Cheveux parle-moi de moi. Le cheveu, fil de l'âme*, Albin Michel, 2002, pp. 15-16 / p. 47.

c'est à travers une très grande mosaïque de coiffures sophistiquées voire architecturales que les africain.e.s, autant les hommes que les femmes, sublimaient leurs cheveux⁸⁰⁷. « Ils n'étaient pas seulement tressés, mais aussi liés, dressés en éventail, en crête, divisés en coques ou en lobes, rassemblés en touffes, en houppes, en queues-de-cheval, ou en chignons, façonnés en forme de cornes, maintenus par des armatures, gonflés ou rallongés par des fibres végétales ou des cheveux humains »⁸⁰⁸. La conception d'accessoires (couronnes, turbans, diadèmes, épingles en ivoire, peigne à pic, etc.), de soins (argile, graisses animales, pâtes et huiles végétales, etc.), d'ornements (fil d'or, de bronze, d'argent, coquillages, perles, cauris, plumes, etc.) et l'imagination mobilisée pour magnifier la beauté du cheveu crépu représentaient une activité, un temps et un espace d'importance capitale dans la vie des hommes et des femmes africain.e.s. Le rapport au temps et aux autres qu'impliquait la coiffure était aussi des éléments culturels essentiels. Car traditionnellement en Afrique, la mise en forme de la chevelure nécessitait des heures, voire des journées et beaucoup de patience. Pour donner un exemple, les célèbres coiffures *mikanda*, dites en « cascade », exécutées parmi le peuple Luba originaire du Congo, exigeaient une cinquantaine d'heures de travail⁸⁰⁹. Au XXI^e siècle, explique l'intellectuel togolais Alem Kangni, « on fera en six heures dans un salon de Lomé ou de Dakar, avec une batterie d'apprenties coiffeuses, les mêmes fines nattes que les mères africaines mettaient deux jours à tresser »⁸¹⁰. Il s'agissait également des moments de sociabilité entre les femmes qui, assises sur des tabourets ou par terre, perpétuaient des gestes séculaires. Dans cet espace principalement dédié à la sublimation capillaire, ces femmes créaient des liens de sororité, de rivalités, forgeaient de complicité, s'échangeaient des conseils et se divulguaient de multiples secrets⁸¹¹.

D'après l'étude de Willie Morrow menée au sein de la population afro-étatsunienne, « le cheveu était le symbole de ce qui fondait l'Être des africains ou de ce qu'ils voulaient

807 MUA BAY Tshibwabwa, « Sculptures capillaires africaines », Afrik.com, 2021 <https://www.afrik.com/sculptures-capillaires-africaines> (consulté le 26/02/2023).

« A une époque pas moins éloignée, tresses et nattes étaient portées à la fois par les hommes et par les femmes. Les hommes faisaient même preuve davantage de créativité et de sophistication dans ce domaine, comme dans l'ensemble des pratiques esthétiques en général. Les hommes Bororo et Massaï, que l'on présente aujourd'hui comme des curiosités « efféminées » sont en réalité le vestige de pratiques esthétiques masculines, généralisées sur le continent africain, avant la période coloniale. L'embellissement ou la coquetterie n'étaient pas alors des questions de genre et la beauté l'apanage des femmes. Mais le christianisme et sa rigueur patriarcale sont passés par là, stigmatisant chez l'homme tout artifice ou apprêt physique. »

808 HAHNER Iris, « Le langage des coiffures », dans *Parures de tête* (FALGAYRETTE-LEVEAU Christiane, HAHNER Iris), édition Dapper, Paris, 2003, p. 64.

809 Collection Marc Ladreit de la Lacharrière, *Porte-flèches, insigne de prestige*, *Op.cit.* p. 8.

810 ALEM Kangni, « D'Angela Davis à Bob Marley », dans *Parure de tête*, *Op.cit.* p. 306.

811 FALGAYRETTES-LEVEAU Christiane, « Parures de tête », dans *Parures de tête*, *Op.cit.* p. 18.

devenir ». Chez les Yoruba, la tête est le siège de la vie d'où le fameux refrain « c'est ta tête qui sait ton avenir (ori ni o mo atisun eni) ». Pour eux, les cheveux (ainsi que les ongles) qui poussent perpétuellement étaient considérés comme un souffle vital, une manifestation de la dimension intérieure et spirituelle de chaque individu.⁸¹² Dans la République Démocratique du Congo, parmi les Lubas, la coiffure en forme de croix, dont l'entrecroisement des tresses symboliserait les quatre directions de l'univers, « porte les signes de la voyance et reflète le rôle réel et symbolique de la femme. Le volume semi-sphérique du chignon, prolongeant la forme pleine et arrondie du front et du haut de la tête rasée, évoque le ciel. La coiffure se présente comme un carrefour où les esprits se rassemblent puis se dispersent »⁸¹³. Une autre grande caractéristique du cheveu crépu est sa faculté de se convertir en discret réceptacle d'objets. Dans certaines communautés africaines, notamment chez les Peul, les coiffeuses avaient coutume d'insérer des amulettes dans les coiffures des guerriers censées leur porter chance lors des combats. Un mythe Tabwa rapporte comment Kyombo Nkuwa, le chef de la migration, « aurait transporté dans l'espace creux que recouvraient les tresses, les éléments essentiels à la culture : les graines des plantes comestibles, le feu vital et le panier pour la collecte des impôts. Plus encore en secouant ses cheveux puis en les plantant, le héros serait à l'origine de l'agriculture »⁸¹⁴. Au-delà de la dimension économique, cette légende corrobore le pouvoir magique liée à la chevelure. Cette légende n'est pas sans rappeler les stratégies de résistance des femmes marronnes de la Nouvelle Grenade qui au moyen de leur cheveu coiffé au style de *embutidos*, tout comme kyombo Nkuwa, dissimulaient graines et or pour leur survie et celle de leur communauté⁸¹⁵.

Comme le montrent les multiples statues commémoratives et figurines culturelles réunies dans l'ouvrage *Parures de tête*, dans le bassin du Congo, la créativité capillaire et l'ornementation de la tête sont étonnantes et semblent être une préoccupation de la vie quotidienne⁸¹⁶. « Dans cette aire culturelle, les coiffures varient à l'infini, et il serait vain d'espérer dresser un inventaire exhaustif : les modes évoluent, diffèrent, même à l'intérieur

812 « Coiffures chez les Yoruba », dans *Parure de tête*, *Op.cit.* p. 171, 174

813 Collection Marc Ladreit de la Lacharrière, *Porte-fleches, insigne de prestige, République démocratique du Congo, Luba*, Musée du Quai Branly Jacques Chirac, p. 8.

<https://collection-lacharriere.quaibranly.fr/img/c08/27-porte-fleches-insigne-de-prestige.pdf> (consulté le 2 mars 2023)

814 *Ibid.*

815 VARGAS Lina, *Poética del peinado afrocolombiano*, *Op.cit.* p. 120.

816 « Coiffures chez les Yoruba », dans *Parure de tête*, *Op.cit.* p. 16.

d'un groupe »⁸¹⁷. À la fin du XIXe siècle, les voyageurs occidentaux qui avaient parcouru cette région, tels que Joseph Thompson, David Livingstone, Verney L. Cameron, Edward C. Hore ou du Révérend Pierre coolle, avaient été fortement frappés par la grande diversité et le raffinement des coiffures des peuples africains. En 1880, Joseph Thompson rapportait dans ce sens « que la loi de la mode règne autant au cœur de l'Afrique que dans les cercles chics de Paris ou de Londres »⁸¹⁸. Dans d'autres régions comme en Sierra Leone et au Cameroun, la notion de beauté est déterminée par la coiffure. Chez les Mendes par exemple, « plus la coiffure est insolite et compliquée, plus la femme est attirante »⁸¹⁹. De même, chez les Wodaabe, sous-groupe des Peul Bororo du Niger et du nord camerounais, le cheveu est au centre du culte de la beauté et se célèbre au cours de rites et de compétition entre hommes⁸²⁰. Dans la plupart des sociétés d'Afrique subsaharienne, le cheveu, naturel, long et non coiffé a été en général un signe d'anormalité, d'incivilité voire de folie⁸²¹. Les Mendes en Sierra Leone, croient que les petites filles aux cheveux longs courent le risque de se noyer parce que les esprits de l'eau, souvent féminins, de petite taille et portant aussi de longs cheveux, les considérant comme des leurs, cherchent à les attraper⁸²². Le rasage quant à lui, pouvait signifier selon la société, un état de deuil, de renaissance, de transition, mais aussi un moment de désordre, de danger ou de doute que traverserait une personne à un moment précis de la vie.

Au-delà de la symbolique esthétique, dans l'Afrique subsaharienne pré-coloniale, le coiffage a toujours été un support pluriel de langage. Il a constitué un indice identitaire, spirituel, mais également une position politique, ou la représentation d'un événement social ou personnel. La coiffure reflétait « l'âge, le clan, l'occupation, le statut social, voire des préférences et des fantaisies individuelles, qui permettaient de concevoir les designs les plus extravagants par leur originalité »⁸²³. En ce sens, le traitement du cheveu, comme signe et langage du corps, traçait toute une très stricte hiérarchisation sociale parmi les individu.e.s. d'une même société. Si les plus basiques étaient destinés aux femmes et hommes

817 *Ibid.*

818 Collection Marc Ladreit de la Lacharrière, *Porte-flèches, insigne de prestige, Op.cit.* p. 8.

819 HAHNER Iris, « Le langage des coiffures », dans *Parures de tête* (FALGAYRETTE-LEVEAU Christiane, HAHNER Iris), édition Dapper, Paris, 2003, p. 72.

820 *Ibid.*, p. 70.

821 *Ibid.* Il est important de noter que le port du cheveu crépu au naturel, tel que l'ont revendiqué différents mouvements socio-politique noirs comme *Black is Beautiful*, *the Black Power*, les *Nappy*, appelé Mouvement Naturel (Movimiento natural) en Colombie, ou encore la culture jamaïcaine rastafari qui revendique le port des dreadlocks, sont donc des phénomènes de créolisation propre à la diaspora africaines des Amériques. Ce point sera développé ultérieurement.

822 HAHNER Iris, « Le langage des coiffures », dans *Parures de tête, Op.cit.* p. 69.

823 SMERALDA Juliette, *Peau noire, cheveu crépu, Op.cit.* p. 75.

esclavagisé.e.s, les plus élaborées étaient en général réservées aux personnes de la classe aristocratique, militaire ou religieuse. Le cheveu pouvait aussi devenir un espace symbolique où l'on représentait les cycles de la vie d'une personne comme la puberté, le mariage, les grossesses, le deuil. Par exemple, chez les femmes d'origine Bamana au Mali et au Sénégal, l'ordonnance de la chevelure reflète les différentes phases de leur vie. La coiffure nommée *gossi* est destinée aux femmes de dix-sept ans, mariées ou en âge de l'être⁸²⁴. Au sud de l'Angola et en Namibie, parmi les Mbalantu, un sous-groupe des Ovambo, six styles différents de coiffure marquaient les états de la femme depuis l'âge de la puberté jusqu'à son mariage⁸²⁵⁸²⁶. En outre, la coiffure témoignait aussi de «la sensibilité et des affections particulières de son concepteur» ainsi que des états d'esprit précis comme l'amour, la déception, le déshonneur et même la protestation individuelle et collective. Par conséquent, certaines coiffures ont pu également faire référence à des périodes de crise ou évoquer des événements socio-politiques marquants ou controversés. En 1960, dans le contexte de la décolonisation, pour célébrer l'indépendance et le retour du pouvoir Noir, les femmes Kongo coiffaient leur cheveu en spirale rappelant le symbole zinga de longévité et de trajectoire céleste quotidienne du soleil autour du monde vivant⁸²⁷. L'invention de la coiffure « barrage d'Inga » faisait quant à elle référence à un barrage aménagé sur le cours inférieur du Congo, un des projets phares du jeune État indépendant du Zaïre. Dans la sphère, plus intime, la coiffure « Laisse-moi passer coépouse » nous dit Hahner « prend en considération la polygamie et ses problèmes de préférences »⁸²⁸.

Dans la ritualisation du cheveu crépu se cristallisait non seulement une symbolique identificatoire et identitaire et un langage social, mais également un sens aigu, poétique et artistique, qui transformait le cheveu en véritables œuvres d'art. Comme l'illustre si bien la série de photographies *Hair Style* prises en 1968 et 1999 par l'artiste nigérian Okhaï Ojeikere, les tresses et les nattes que l'on découvre sur plus de mille portraits de femmes nigérianes révèlent d'un véritable travail d'orfèvre. Couché ou lâché, longitudinal, vertical ou latéral, le jeu de tressages et nattages se distingue également par de multiples formes, allant des micro-

824 HAHNER Iris, « Le langage des coiffures », dans *Parures de tête, Op.cit*, p. 72. « Les gossi consistaient en une épaisse tresse centrale allant du front à la nuque et se terminant en une petite queue. Des deux côtés de cette « tresse mère », tombaient des tresses plus courtes, d'inégale hauteur. Les tresses légèrement recourbées au-dessus des oreilles, étaient ornées de bijoux, tandis que des amulettes protectrices occupaient le milieu de cette coiffure.»

825 *Ibid.*, p. 94.

826 *Ibid.*, p. 22. (Voir photographie de A. M. Duggan-Cronin).

827 HAHNER Iris, « Le langage des coiffures », dans *Parures de tête, Op.cit*, p. 217.

828 *Ibid.*, p. 116.

tresses aux tresses moyennes dites (rastas) en passant par les très grosses tresses dites « patras »⁸²⁹. On y apprécie aussi une quantité inouïe de figures géométriques ainsi que des jeux de courbes, de spires, de volutes et de lignes sinueuses créant sur les cuirs chevelus des arabesques aussi élégants que sensuels⁸³⁰. Mise à part, les tresses et les nattes, ces photos décèlent diverses techniques de torsades, de chignons et d'enroulages de mèche au fil. On peut y voir « la constitution de petites boules érigées en soleil sur la tête et dont le bas est enroulé de fils à coudre noir tandis que le haut forme une boule régulière » ; à savoir le style ancestral des *embutidos* importé par les femmes africaines esclavagisées en Colombie. Pour Ojeikere, l'ensemble de ces coiffures étaient de véritables sculptures architecturales chargées de beauté, de sens et d'une tradition millénaire : « Les coiffures, disait-il, sont de l'art. Elles font partie de notre culture. Je voulais les photographier pour en garder la mémoire »⁸³¹. L'artiste nigérian photographiait les coiffures des femmes nigérianes qu'il croisait dans la rue, au bureau, dans les fêtes, de dos, parfois de profil et plus rarement de face. « Son œuvre constitue, par-delà le projet esthétique, un patrimoine unique à la fois anthropologique, ethnographique et documentaire »⁸³². Il avait par ailleurs photographié des sculptures de bronze millénaires dans les grandes collections nationales pour montrer que ces coiffures existaient déjà au Nigéria depuis 2 000 à 3 000 ans et que si de nombreuses entre elles avaient disparu, notamment à cause de la colonisation et de l'occidentalisation de l'esthétique africaine, d'autres s'étaient transmises de génération en génération surtout au sein des femmes⁸³³.

3.2.1.1.2 Huellas capilares de africanía en Colombia

Pour l'ensemble des femmes et des hommes africain.e.s qui furent esclavagisé.e.s, le déracinement forcé de la terre ancestrale signifia l'éloignement du système de beauté africain, dans lequel le cheveu crépu et la peau noire étaient des symboles esthétiques valorisés, célébrés

829 MUA BAY Tshibwabwa, « Sculptures capillaires africaines », *Op.cit.*

830 MAGNIN André, *JD'Okhai Ojeikere, Photographies*, Actes Sud, Paris, 2000, p. 158.

(Voir annexes 6)

831 GUILLOR Claire, « La mort de J.D.Okhai Ojeikere, photographe de la mémoire nigériane », dans *Le Monde*, 2014, https://www.lemonde.fr/culture/article/2016/12/02/la-mort-de-j-d-okhai-ojeikere-photographe-de-la-memoire-nigeriane_4359883_3246.html (consulté le 26/02/2023).

832 Biographie de J.D. Okhai Ojeikere faite par André Magnin : <https://www.magnin-a.com/artists/20-j.d.-okhai-ojeikere/biography/>

833 FOSTERS Siegfried, « J.D. Okhai Ojeikere, le chantre des coiffures africaines est mort », dans *RFI Afrique*, 2014 <https://www.rfi.fr/fr/afrique/20140204-okhai-ojeikere-mort-chantre-coiffures-africaines> (consulté le 26/02/2023).

MUA BAY Tshibwabwa, « Sculptures capillaires africaines », dans *Afrik.com*, 2021 <https://www.afrik.com/sculptures-capillaires-africaines> (consulté le 26/02/2023)

et sublimés par des parures et des coiffures sophistiquées que nous venons de décrire⁸³⁴. La Traite transatlantique signifie par conséquent la dépossession arbitraire du temps des africain.e.s qui dans les quatre siècles à venir sera désormais aux mains des esclavagistes et de la production capitaliste. La manque de temps et la privation du peigne africain (peigne-pic)⁸³⁵, un autre des éléments indispensables au soin du cheveu africain, inaugureront la méconnaissance de la valeur inestimable du cheveu crépu, qui dans l'espace occidentalisé est devenu la cible de torture, d'humiliation et de ressentiment⁸³⁶. Ainsi, dès lors que les femmes et les hommes africain.e.s, et leur descendant.e.s, furent arraché.e.s à l'environnement qui conférait à l'esthétique africaine toute sa signification, la transmission de leur sens de la beauté, de leur propre valeur, de l'estime de soi acquis à travers la reconnaissance de siens, perdit toute sa portée dans les Amériques et dans la Caraïbe⁸³⁷. La perte de cet héritage s'accompagnera de la progressive aliénation des populations afro-descendantes, qui, une fois convaincues que leur cheveu et leur peau étaient synonymes de laideur, vont pour une partie importante adhérer au blanchiment et à l'occidentalisation de leur corps, signifiant simultanément l'effacement de leurs racines culturelles et esthétiques africaines.

Nonobstant, grâce à la résistance tenace permettant des processus individuels et collectifs d'*empowerment* menés par les populations afro-étasuniennes, afro-latino-américaines et caribéennes, des *traces d'africanité (huellas de africanía)* ont pu perdurer au fil des siècles. Aujourd'hui, l'ensemble des pratiques populaires de tressages, de nattages et d'enroulages, transmises de génération en génération, est la preuve palpable que l'héritage capillaire africain et une identité afro-descendante ont malgré tout survécu à des siècles d'acculturation. En Colombie, dans la Caraïbe et dans le Pacifique, et plus précisément, à San Basilio de Palenque et au Chocó, où se perpétuent des coiffures africaines traditionnelles et toute une mémoire collective liée à l'Afrique, en sont deux clairs exemples. Après l'abolition de l'esclavage, dans ces deux régions *américaines*, parallèlement à l'esthétique d'emprunt européenne, le tressage du cheveu crépu a continué d'être un espace pluriel de langage quotidien, secret et politique. Dans le travail de recherche *Poética del peinado afrocolombiano*, à travers l'entretien fait à Leocadia Mosquera, une femme cinquantenaire, née au Chocó, la sociologue Lina Vargas, met

834 LOUCHART Aurélie, *Trop crépue ?*, *Op.cit.* p. 16.

835 SMERALDA Juliette, *Peau noire, cheveu crépu*, *Op.cit.* p. 86. Le peigne-pic africain sera remplacé par le peigne européen dont l'usage difficile et inadapté pour le cheveu crépu, finira par convaincre les populations africaines esclavagisées et leur descendant.e.s « que ce sont leurs cheveux qui sont de - mauvais cheveux - »

836 *Ibid.*, p. 96.

837 *Ibid.*, p. 95

l'accent sur la signification magique africaine des coiffures telles que *cachos de vaca* ou el *peinado de la reina*, entre autres, encore conservées par certaines femmes du Pacifique au XXI^e siècle. Leocadia a hérité de toute cette cosmogonie culturelle liée à la tradition capillaire africaine, dont la symbolique a été secrètement transmise, de femme en femme, au sein de sa famille. Son arrière-grand-mère et sa grand-mère, Doña Gregoria, originaire du village de Istmina, où se rendait Leocadia quand elle était petite, avaient en effet été esclavagisées, et lui dévoilèrent des informations sur la sémiologie des coiffures traditionnelles :

« Había un peinado que ella decía que eran de las reinas. Se peinaban, así como en caracol, como en caracol y llegaban acá a la corona. Eso es un peinado de reina en África. Y como mi abuela (la bisabuela de Leocadia) decía que venía de una parte que tenía mar se peinaba así, y quedaba todo aquí en la coronilla, todo concentrado (...) Además, se hacía una trenza aquí y otra trenza acá (una trenza que sale de arriba de una oreja y otra de otra y se cogen las dos hacia arriba) y se las cogía, esa también ella decía que era también como de fuerza (...) las personas que se hacían esas trenzas como que eran duras pa'pelear, yo no sé más o menos ese era el mensaje que tengo claro allá. Me decía “venga le hago esas trenzas, pero no se va a dejar pegar”. Entonces con esas trenzas no me dejaba pegar (...) Y yo le preguntaba... que porque es que ella siempre se hacía dos moñas como las que tengo yo aquí. Pero ella como tenía el pelo bastante y grueso, a ella le llegaban acá (al hombro), yo la miraba como que fueran dos cachos de vaca. Y le decía a mi abuela: “Ay ¿abuela usted por qué se hace ese peinado con dos cachos?”, y era con esos dos cachos, y ella “mmm, después te digo, después te digo”, y un día me dijo: “venga le enseño, mija⁸³⁸ porque usted es el ananse de la familia⁸³⁹” y me sentó, y empezó a contarme: me dijo, “estos dos cachos que usted dice, eso es el poder”. Entonces, esas dos trenzas, que es un... eran cruzadas así (dos trenzas gruesas hacia los dos lados y arriba de la cabeza). Habían dos formas de tejerlas: por dentro y por fuera. A ella le gustaban por fuera, así como las tengo aquí. Que son tres gajitos, y se coge y se va tejiendo todo el pelo...me decía que era el poder (...) »⁸⁴⁰

Dans son essai *Se coiffer en Côte d'Ivoire*, Timothy Fracis Garrard témoigne de sa rencontre avec Madame Kouakou N'Guessan, une femme âgée de quatre-vingt-dix ans, originaire du sud de Béouli, en Côte d'Ivoire. Dans les années 1920, elle avait appris de multiples coiffures traditionnelles dont une a particulièrement attiré notre attention par sa ressemblance avec celle que portaient Doña Gregoria et Leocadia, *Cachos de vaca*. Il s'agissait de la coiffure Bwa wè, « Cornes de bélier », dans laquelle les cheveux des femmes nous dit Madame Kouakou, « sont divisés en deux longues tresses, une de chaque côté de la tête, qui

838 Expression très courante en Amérique latine, notamment en Colombie. « Mija », « mijo » sont les abréviations de « mi hija » et « mi hijo ».

839 « Ananse » signifie araignée. Il s'agit d'un animal présent dans nombreuses légendes africaines, il se caractérise par sa ruse et son intelligence. L'expression « ananse de la famille » signifie ici « l'enfant élu.e » pour recevoir le savoir ancestral et pour le transmettre à son tour aux générations suivantes.

840 VARGAS Lina, *Poética del peinado afrocolombiano*, *Op.cit.* pp. 116-117- 118.

deviennent de plus en plus étroites et pointent vers le bas et l'avant comme de cornes. »⁸⁴¹ Pour comprendre la symbolique afro-diasporique des *Cachos de vaca* comme une coiffure qui procure de la force aux femmes, le mythe fondateur mandingue de la *Femme-buffle* nous éclaire à ce sujet. Cette légende est également révélatrice de l'ordre patriarcal qui régnait déjà dans l'actuel Mali en défaveur des femmes et évoque également un sujet que nous avons développé dans cette thèse : la violence alimentaire. La femme-buffle née de cette injustice. En effet, c'est à partir de l'exclusion du festin de la viande du taureau, sacrifié par son frère, le roi de la région de Dô, Dô Moko Nyamoko Dyata, et réservé uniquement aux hommes, que Dô-Kamissa, n'ayant reçu qu'un bélier, se rebelle et se métamorphose en buffle pour ravager la région. Elle est mise au courant des faits par le cordonnier :

« Ee ! Dô-Kamissa, être une femme est une affaire bien étrange. Ce qui s'est dit de toi aujourd'hui ? Que vraiment tu n'es qu'une femme ! Pourtant le jour de ta naissance, on n'a pas dit : ce n'est qu'une femme ! Ce qui se dit aujourd'hui ? Que Dô Moko Nyamoko Dyata fasse le sacrifice d'un taureau, mais aucune femme n'en goûtera. On ne t'a pas donné ce bélier par hasard. Pourquoi te l'a-t-on donné ? Pour que tu ne viennes pas goûter du taureau sacrifié pour les vrais fils de la patrie (...) Dô Kamissa vint trouver Dô Moko Nyamoko Dyata. Elle dit : Dô Moko Nyamoko Dyata, Ehé ! Vraiment aujourd'hui je ne suis qu'une femme pour toi. Célébrer le sacrifice des vrais enfants du pays, en goûter, m'en priver. Dire de ne pas en donner aux femmes, mais à la grâce de Dieu, si l'enfant du pays, le vrai, c'est moi, ou si c'est toi, Dô Moko Nyamoko Dyata, Nous le saurons. Dô Kamissa fit ses préparatifs pour assiéger le pays de Dô. Elle usa de ses secrets et prépara ses sortilèges. Elle se fit buffle de Dô. Et la guerre du buffle se leva sur le pays de Dô. Jour après jour, dans chacune des douze cités, le buffle enlève une personne. L'une après l'autre, de ville en ville, jour après jour, pour tourmenter le pays de Dô, le tourmenter, le tourmenter encore, le tourmenter jusqu'aux limites du tourment. »⁸⁴²

Quand le roi envoie des guerriers pour mettre audacieusement fin aux actions néfastes de la femme buffle sur la région de Dô, celle-ci leur dit :

« Moi m'abattre n'est pas dans la main d'un homme. M'abattre est dans ma seule main. Mais je me donne à vous. J'ai un secret, je vous le donne. Sinon moi m'abattre n'est pas dans la main d'un homme, car je suis le buffle de Dô. Moi la balle de fer ne me tue pas. Moi le fer à buffle ne me tue pas, la Pierre rouge ne me tue pas, la Pierre tranchante ne me tue pas. »⁸⁴³

841 GARRARD Thimoty, « Se coiffer en Côte d'Ivoire », Dans *Parures de tête*, *Op.cit.* p. 123.

842 KAMISSOKO Wâ, TATA CISSÉ Youssouf, « L'origine de Massalens- Keïta fondateur de l'empire du Mali », dans *La grande geste du Mali, des origines à la fondation de l'empire*, Karthala-Arsan, Paris, 2007, pp. 38-95. Youssouf Tata Cissé ethnologue et historien malien est aussi un spécialiste de la tradition orale du Mali. C'est à l'écoute du griot Wa Kamissoko que Tata Cissé transcrit dans son livre une partie importante de la tradition orale malienne où se trouve l'histoire de la femme-buffle, une femme qui ne supporte pas l'humiliation.

843 *Ibid.*

Dans cette légende mandingue, la femme-buffle se caractérise par sa force et sa puissance face à l'humiliation de son frère et des hommes du pays de Dô. De même, comme le rappelait Doña Gregoria à Leocadia, en quelque sorte les cornes qu'elle sculptait dans ses cheveux étaient censées la transformer en une femme-buffle inatteignable par les agressions et les humiliations des autres : « las personas que se hacían esas trenzas como que eran duras pa'pelear, yo no sé más o menos ese era el mensaje que tengo claro allá. Me decía “venga le hago esas trenzas, pero no se va a dejar pegar” ». Il est à se demander pourquoi la femme-buffle du mythe mandingue finit par donner son secret aux guerriers et à se plier finalement à l'ordre social préétabli. Et l'a-t-elle fait vraiment ?

Après l'époque coloniale, au Chocó, la coiffure a continué d'être un support d'écriture et un espace de socialisation entre les femmes. Le traçage de carte secrète sur le cuir chevelu, connu sous le nom de *tropas*, déjà évoqué dans cette étude, cèdera la place aux *sucedidos*, des tresses à travers desquelles les femmes narraient, tel un journal intime, ce qui s'était passé pendant la journée notamment dans l'espace minier ou de la plantation.

« Bueno y de vez en cuando, cuando pa'arrullarme empezaba a cantarme, o si no empezaban a echar los cuentos. Pero los cuentos que ella echaba, ella decía que se acordaba cuando en la época de la esclavitud, mi bisabuela se sentaba con ella y le enseñaba pues los peinados. En esa época se hacían, se (...) reunía la gente a hablar, a contarse lo que había pasado en la jornada del día o en el tiempo de estadia, ¿no? entonces ellos empezaban a contarse, iban peinando, entonces en el peinado que se hacía, que era para estar adentro de la casa, se llamaba sucedido. Entonces ellas le decían a uno: “venga mijá, le hago un sucedido”, y empezaban a hablar y a hablar e iban contando. De la manera como tejían o la forma como se hacían las figuras de las trenzas en el cabello, era lo que había pasado. Por ejemplo, si habían ido a una mina y habían excavado pues...si la mina era de agua, de aluvión, o si era de hoyo, entonces ellas hacían cuadraditos con las trenzas, cogían aquí, hacían una, y si el pelo era cortico la embutían, o sea doblaban así hacia dentro. Y eso quería decir que era hoyo, o sea ese día, habían estado (...) era buceando o metiéndose en el canalón. O sea, hacían el sucedido y lo embutían. »⁸⁴⁴

Dans le cadre d'un projet artistique et ethno-éducatif *Asali : memorias estéticas afrocolombianas*, composé d'une série de photographies de coiffures traditionnelles de femmes de San Basilio de Palenque, classées par couleurs, la designer graphique Adriana Cassiani Sarmiento, récupère également tout un système de symboles attaché à la culture afro-descendante *palenquera*. Les coiffures associées à la couleur rose représentent la féminité de l'esthétique capillaire afro exprimant « des sensations qui perdurent et des angoisses tressées

844 *Ibid.*, p. 117.

avec indignation ». La couleur bleue symbolise l'espoir, on y trouve un tressage énigmatique menant à la prospérité, des signes tressés qui, selon Cassiani, guidaient la rébellion ainsi que les liens créés face à la fatalité. La couleur jaune est quant à elle associée à l'énergie du peuple noir et à sa loyauté esthétique. Les coiffures violettes évoquent la dignité, l'indépendance et la créativité de la culture afro-colombiennes. Le vert, enfin, est la couleur de la foi en la capacité de survivance des femmes et des hommes noir.e.s durant l'esclavage⁸⁴⁵. En tenant compte de l'analyse sur la traditionnelle sublimation du cheveu crépu en Afrique pré-coloniale (et en moindre mesure postcoloniale) exposée ci-dessus, ainsi que sa profonde symbolique spirituelle, politique et esthétique, les traces capillaires d'Africanité (huellas de Africa) observées par Lina Vargas et Adriana Cassiani au Chocó et à San Basilio de Palenque sont frappantes par leur ressemblance.

Mise à part, *Poética del peinado afrocolombiano et Asali : Memorias estéticas afrocolombianas*, depuis quelques décennies plusieurs travaux sociologiques et artistiques ainsi que des événements culturels, ont eu l'objet de mettre en valeur la beauté noire, la forte charge symbolique ainsi que la dimension politique qui prennent forme dans les tressages et nattages des femmes afro-colombiennes contemporaines. En ce qui concerne les études académiques, nous pouvons citer parmi d'autres, *Trenzando la identidad : cabello y mujeres negras* de l'anthropologue Kristell Villareal ou l'article *Estéticas descoloniales del peinado afro e interculturalidad* co-écrit par Alain Lawo Sukam et Gina Morales⁸⁴⁶. Depuis une perspective artistique, comme *Peliduras, peliquieras y peliparadas* et ou encore *Quieto Pelo*, sont des travaux, respectivement réalisés par les artistes Ingrid Guerreo et Astrid Liliana Angulo, qui méritent d'être nommés⁸⁴⁷. Les événements culturels annuels, tels que le festival *Tejiendo Esperanza* créé dans le cadre de l'Association des femmes afro-colombiennes (Amafracol) mené à Cali depuis 2004 par l'activiste Emilia Valencia⁸⁴⁸. Enfin, la foire annuelle *Vive tu pelo*

845 LAWU-SUKAM Alain, MORALES Gina, « Estéticas descoloniales del peinado afro e interculturalidad: experiencia San Basilio de Palenque, Colombia », dans *Revista de estudios colombianos*, N°46, 2015, p. 38.

846 VILLAREAL Kristell, *Trenzando la identidad: Cabello y mujeres negras*, Mémoire de master, Département d'Anthropologie, Université Nationale de Colombie, Bogotá, 2017, 208 p.

- LAWU-SUKAM Alain, MORALES Gina, « Estéticas descoloniales del peinado afro e interculturalidad: experiencia San Basilio de Palenque, Colombia », *Op.cit.*

847 GUERRERO Ingrid, *Pelidura, peliquieras y peliparadas, trezando historias desde el espejo*, *Op.cit.*

- *Quieto Pelo !* est une exposition réalisée par l'artiste afro-colombienne Astrid Liliana Angulo Cortés entre 2008 et 2018 à Cali. À travers une grande carte murale transversale et afro-diasporique, ce travail présente une centaine de photographies de coiffures de descendance africaine. Dans un premier temps, il s'est agi d'une exposition de photos de coiffures traditionnelles afro-colombiennes, notamment du Chocó, auxquelles ont été ajoutées des images de coiffures issues de l'ensemble de la diaspora africaine des Amériques.

848 VIVEROS Mara, RUETTE-ORIHUELA Krisna, « Care, Aesthetic Creation, and Anti-racist Reparations », dans *Care and Care Workers, a Latin American perspective*, (Coor: GUIMARÃES Nadya et HIRATA Hélène),

afro organisée à Bogotá par des personnalités importantes du *Mouvement Naturel*, comme la journaliste *afro-bogotana* Edna Liliana Valencia⁸⁴⁹.

3.2.1.2 Le cheveu crépu se créolise

3.2.1.2.1 Le cheveu crépu afro-occidental: une esthétique créolisée

Dans les grandes villes colombiennes définies comme blanches-métisses, telles que Bogotá ou Medellín, la croissance démographique des populations noires, surtout originaires du Pacifique, s'est aussi accompagnée de l'importation culturelle de leurs us et coutumes capillaires. L'intense propagation des salons de beauté ou de coiffure *chocoanos* fermés ou à l'air libre est illustrative de la popularité et de l'importance du traitement capillaire au sein des communautés noires héritées de la culture africaine. Cependant, si des *huellas de africanía* circulent indiscutablement dans ces espaces de l'esthétique noire, une forte créolisation y est aussi perceptible. Ainsi, face aux multiples formes de tressage, que l'on peut considérer comme le véritable legs capillaire d'origine africaine, on trouve perruques, divers modes de lissage du cheveu crépu, extensions, cheveux synthétiques et tissages issus l'esthétique d'emprunt caucasien. On y obtient également, des conseils pratiques et des gammes de produits pour celles qui, dans le cadre du *Mouvement Naturel* veulent laisser leur cheveu crépu « au naturel ». Ce large éventail de choix esthétiques capillaires est à l'image des intenses processus de créolisation vécus par les femmes afro-colombiennes et de la diaspora africaine. Car si l'ensemble des afro-latino-américaines, afro-étatsuniennes, afro-caribéennes et afropéennes sont sans aucun doute reliés à l'Afrique, notamment par leurs traits somatiques, et leur cheveu, elles sont aussi occidentales⁸⁵⁰. L'esthétique noire des Amériques est sans aucun doute une esthétique créolisée, un syncrétisme afro-occidental qui en Amérique latine, et notamment en Colombie, est aussi fortement imprégné par la culture native. C'est justement de cette complexe hybridité qu'ont émergé les coiffures afro, les dreadlocks, le tressage à rallonge et plus récemment le port « naturel » du cheveu crépu.

Springers, Suisse, 2021, pp. 105-125. Cet article se concentre sur l'association AMAFRACOL et en particulier sur le groupe de femmes *Las Chontudas*).

849 *Tejiendo esperanza* et *Vive tu pelo afro* sont des festivals qui ont lieu respectivement à Cali et à Bogotá, où se déroulent des ateliers, des conférences et des forums dédiés à l'esthétique noire en Colombie.

850 LOUCHART Aurélie, *Trop crépue ?*, *Op.cit.* p. 145.

Comme nous l'avons observé précédemment, pour les africain.e.s, le cheveu, naturel, long et non coiffé a été en général un signe d'anormalité, d'incivilité voire de folie⁸⁵¹. Dans la tradition africaine, nous l'avons analysé plus haut, loin du naturel c'est bien la sophistication et le raffinement qui ont primé. Mise à part du port du cheveu très court, et quelques exceptions ponctuelles, à l'échelle du continent africain, ce sont bien les tressages qui restent la norme esthétique par excellence. Par ailleurs, le tressage à rallonge serait également une esthétique capillaire née au sein des femmes de la diaspora africaine des Amériques qui cherchaient à tout prix à maintenir l'effet de séduction du cheveu long, « tout ce que l'Africaine n'est pas »⁸⁵². En 1970, l'écrivain tanzanien Kadji Konde exclamait qu'il ne voyait aucun lien entre les styles courts ou tressés portés par les africain.e.s et la mode capillaire « afro » promue par les afro-américains, qu'il qualifiait de façon péjorative de « grosse tignasse » et considérait comme une invasion culturelle américaine en Afrique :

« En quoi ces nids sont-ils naturels ? C'est un vrai mystère pour moi. Aux États-Unis d'où vient cette coiffure — on appelle ça le style afro. Cela suggère un lien avec l'Afrique, bien que je ne vois pas en quoi entretenir ces grosses tignasses huilées sur le crâne aient quoi que ce soit à voir avec notre chère mère Afrique. »⁸⁵³

Ainsi, bien que l'Afro et les dreadlocks, les tresses à rallonge, tout comme le récent mouvement Naturel, *Nappy*, peuvent être considérées comme des coiffures contre-hégémoniques rejetant l'imposition esthétique caucasienne, il s'agit de styles capillaires endémiques des Amériques noires, nés de la créolisation et de la position contestataire vis-à-vis du discours dominant eurocentré. *Nappy*, afro et dreadlocks, nous dit Louchart, sont des coiffures qui en réalité n'ont aucun enracinement dans les cultures africaines du passé et du présent⁸⁵⁴. Il s'agit en fait d'un lien « reconstitué » et « mythique » que les afro-descendant.e.s des Amériques et de la Caraïbe ont mis en place dans la quête d'une identité noire⁸⁵⁵, d'une filiation avec l'Afrique qui a été rêvée et romancée. Ainsi, « qu'il s'agisse de l'afro et du *Nappy*, le réservoir culturel commun est avant tout occidental. Ces coiffures engagent donc un dialogue critique entre Noirs et Blancs en Occident, plus qu'entre afro-descendants et africains ». La créolisation du cheveu crépu peut être considérée comme un espace où la dispersion permet de

851 *Ibid.*

852 ALEM Kangni, « D'Angela Davis à Bob Marley », dans *Parure de tête*, *Op.cit.* p. 308.

853 LOUCHART Aurélie, *Trop crépue ? Op.cit.* p. 151 (Kondi Kondé cité par Louchart). « En 1971, la coupe afro est interdite aux fonctionnaires du fait de son caractère impérialiste américain. »

854 *Ibid.*, « retour aux racines ? », pp. 149-157.

855 *Ibid.*, p. 151.

se rassembler, où les chocs de culture, la disharmonie, le désordre, l'interférence sont devenus créateurs, pour reprendre les mots de Glissant.

Dans une position moins radicale, certaines femmes alternent également entre esthétique d'emprunt et esthétique décoloniale. Elles montrent qu'en tant qu'être-étant créolisé, elles peuvent à leur envie, se lisser leur cheveu pendant une période, pour revenir ensuite au tressage ou au naturel. Femmes noires, mais aussi métisses, en mobilisant les éléments culturels occidentaux, africains et indigènes, qui les composent, elles jouent avec leurs identités plurielles et renversent les codes de chaque idéologie. Comme le disait Ina « lo importante es poder elegir, si hoy me quiero alisar, me aliso, si hoy me quiero dejar el pelo natural crespo, trenzarme o hacerme una moña, es mi libertad. Mi pelo no es solo una cosa, es muchas. » Nicanor Serna exprimait son désaccord avec cet effet de clôture sociale, perceptible au sein de certains mouvements noirs dans lesquels les femmes qui se lissaient les cheveux étaient montrées du doigt et stigmatisées.

« Que descarto yo, la idea de que porque eres afro no puedes alisarte el cabello, tener una extensión porque entonces no te amas, no, para mí no es así. Hay una diversidad en nuestra etnia y el que las mujeres pueden llevar trenza, pueden alisarse el cabello, tener el crespo, y eso lo deben ver como un plus no como una desventaja. A veces dicen: “¡ay mira esta, se aliso, esta es bruta!”, pero eso no tiene nada que ver. »

3.2.1.2.2 Le mouvement Naturel à Medellín

« Muchos negros acomplejados se amasan el alicer
Pero yo soy orgulloso amando mi pelo rucho
Se gastan su plata en crema disque para suavizar
Usan el pelo sintético disque para basilar
Oponiéndose a la burla de la racista sociedad
Primera meta luce tu pelo rucho,
Primera meta luce tu pelo cucú,
¿Para qué alicer?
¿Para qué alicer?
¿Para qué alicer?»⁸⁵⁶ Charles King

856 Extrait de la chanson de Champeta *Pelo rucho* du chanteur *palenquero* Charles King.

Le Mouvement Naturel, *Movimiento Natural* en espagnol, est un autre phénomène intéressant. Il est particulièrement visible dans les espaces urbains et cherche à renforcer l'*empowerment* à travers la récupération de l'auto-estime des femmes afro-descendantes de l'espace occidentalisé. Au-delà des raisons identitaires, pour certaines, il peut s'agir d'un effet de mode, sanitaire ou économique, cependant la forte tendance des *Nappy* est de montrer des alternatives à la normativité de la beauté européenne. Même si le Mouvement Naturel peut entraîner une prise de conscience politique et identitaire, à l'image des Black Power et des rastafaris, on retrouve souvent la fierté d'être noire et la volonté d'être acceptée comme elles sont, c'est bien la santé et le traitement respectueux du corps qui sont au centre des préoccupations de femmes afro-occidentales *Nappy*. Elles rejettent en ce sens le défrisage et les crèmes éclaircissantes, « elles ne veulent plus s'abîmer les cheveux, s'éroder la peau, ni se renier »⁸⁵⁷. C'est aux États-Unis, au milieu des années 2000, que naît le mouvement *Nappy*. Ce terme, dont la connotation négative utilisée pour humilier les afro-descendant.e.s, signifie « crépu », a été astucieusement renversé devenant la contraction de « natural » et « happy ». Parallèlement à l'afro, un autre style capillaire nommé « the natural », apparut dans les États-Unis des années 60-70. Il s'agissait des « cheveux crépus non lissés, qui n'étaient pas coupés court. C'était une version moins sculptée, moins entretenue de cette afro parfaitement ronde »⁸⁵⁸. C'est donc plus à la coiffure « the natural » et non à l'afro que correspondrait le mouvement *Nappy* contemporain⁸⁵⁹. Contrairement à l'afro et aux dreadlocks, des coiffures contre-hégémoniques de niche⁸⁶⁰, les *Nappy* constituent aujourd'hui un phénomène esthétique afro-diasporique qui prend de plus en plus d'ampleur. Si en 2006, trois quarts des femmes afro-étasuniennes défrisaient automatiquement leurs cheveux, en 2016 elles n'étaient qu'une femme sur deux à appliquer des produits capillaires dénaturants, en 2018 la norme était désormais de conserver les cheveux crépus naturels. En France, les afropéennes suivent une dynamique similaire. En 2005, une large majorité d'entre elles défrisaient leurs cheveux, mais en 2017 seulement environ 32 % continuaient à avoir recours au lissage capillaire chimique⁸⁶¹. Avant de nous concentrer sur le mouvement Naturel à Medellín, il nous semble important de parler de trois caractéristiques qui font souvent l'objet de critiques. Il s'agit de son lien revendiqué au naturel ainsi que de son approche questionnable au féminisme et au racisme. Même si le respect

857 LOUCHART Aurélie, *Trop crépue ? Op.cit.* p. 93.

858 *Ibid.*, p. 97. (Extrait de *Hair story: Untangling the roots of black hair in America* de Ayana Byrd et Lori Tharps cité par Louchart.)

859 *Ibid.*, p. 97.

860 À part dans les années 70, le port des cheveux crépus au naturel ou en afro était extrêmement rare en Occident.

861 *Ibid.*, p. 9.

du corps et des cheveux via l'application de produits sains, voire bio et véganes, peut être compris comme une pratique cherchant le naturel, laisser ses cheveux crépus naturels, en soit n'a rien de naturel. Les femmes *Nappy* dépensent non seulement énormément d'argent pour nourrir leur cheveu afin d'obtenir les plus belles boucles possibles, mais également du temps face aux nombreux tutoriels qui abondent sur internet. En outre, dans ce mouvement qui est majoritairement composé de femmes, la beauté semble être au centre. Pour être *Nappy*, il faut être jolie et désirée par les *Autres*. Dans l'espace occidentalisé, ce sont souvent les femmes afro-descendantes métisses, et non les femmes noires, les cheveux bouclés et non les cheveux frisés qui sont représentatifs du Mouvement Naturel. Enfin, le fantasme du cheveu long nous montre que le mouvement *Nappy* ne remet pas totalement le modèle traditionnel de féminité et qu'une hiérarchisation raciale demeure présente.

Bien que nous ne disposions pas de statistiques et que le lissage semble aujourd'hui être majoritairement porté par l'ensemble des colombiennes, le mouvement naturel *Nappy* est aussi de plus en plus visible parmi les populations afro-latino-américaines et caribéennes. C'est à partir de 2013 que ce dernier a commencé à prendre forme et force en Colombie, notamment dans les réseaux sociaux (blogs, tutoriels, forums), l'espace de diffusion par excellence du *Nappy*. Si un véritable désamour envers leur cheveu s'est caché derrière l'incessante utilisation de défrisants à chaud et à froid, aujourd'hui de plus en plus d'afro-colombiennes veulent apprendre à manipuler respectueusement leur cheveu crépu, à ne plus l'agresser et surtout à l'aimer sincèrement. À Medellín, pour les femmes noires afro-antioqueñas qui avaient été éloignées de leurs racines noires, et qui avaient dû se blanchir pour s'accommoder aux canons de beauté occidentaux, la progressive visibilité de l'esthétique noire à travers les salons et boutiques de beauté, les réseaux sociaux et les événements culturels sont devenus des lieux de référence. Dans cette analyse sur la relation des femmes de Medellín à leur cheveu crépu, nous avons distingué quatre moments clés : la prise de conscience individuelle et collective à l'égard de la valeur du cheveu crépu. La récupération des racines afro-descendantes s'accompagnant la plupart du temps d'un sentiment profond de guérison. Enfin, l'auto-affirmation identitaire comme un processus qui se fait continuellement dans un mouvement circulaire vertueux, caractérisé par des liens étroits de sororité et la création d'espaces de dialogue et de pédagogie.

La première étape est la transformation de la conscience des femmes à l'égard de leur cheveu et de leur corps. Toujours dans un dialogue étroit et complémentaire avec l'auto-définition, l'auto-amour est aussi le fruit du contact avec d'autres femmes qui s'acheminent

vers l'*empowerment* collectif. C'est grâce à sa rencontre avec des femmes *chocoanas* faisant partie d'association, comme le réseau *Kambirí* ou *Las Wiwas*, que plusieurs femmes interviewées, comme Stefanya, Sofía ou Tara, ont initié la prise de conscience individuelle et collective pour réapprendre à aimer leur corps et tout particulièrement leur cheveu :

« Cuando empecé a participar a la Red *Kambirí* conocí a estas mujeres y me decía: “¡Guau qué empoderamiento, qué cosa tan tremenda!”. Fue algo impresionante porque me di cuenta que yo no era la única que había sufrido con mi cabello y que muchas estaban transitando y batallando por ese camino. De hecho, cuando empezamos en este círculo, muchas iniciaron su transición capilar. Nos unimos un montón para darnos fuerza y nos dijimos listo “¡vamos hacer la transición!”. Dentro de esta red, había un grupo de mujeres que tienen emprendimientos de peluquería para mujeres afro, que de hecho acá en Medellín no existían hace algunos años, y que han tomado mucha fuerza. Ellas estuvieron muy pendientes, nos preguntaban siempre “¿cómo vas con la transición?”. Ellas hicieron la primera Convención de crespos en Medellín. Entonces yo fui a esta convención y me empoderé mucho más. Al ver esos cabellos afro hermosos, también los testimonios, yo me decía “¡ah bueno es que yo no soy la única!”, porque es el hecho que tú piensas “eres la única”, no, hay muchas transitando ese camino y pues batallando con esas cosas, y cuando se unen o cuando nos unimos, es algo muy bonito y hay mucho crecimiento. »

Quand j'ai rencontré Stefanya au Jardin botanique de Medellín, elle se trouvait à la fin de la transition capillaire, c'est-à-dire, le moment où l'on ôte les dernières mèches défrisées. Elle m'avoua que c'était la première fois qu'elle sortait avec sa chevelure naturelle qui jusque-là avait été uniquement tressée. Au sein du Mouvement Naturel, initier la transition entre le cheveu défrisé et « naturel » est un moment capital qui pour beaucoup porte la signification d'une renaissance symbolique. Ce moment de sevrage physique et psychique, dans lequel les femmes commencent à déjouer les règles de respectabilité peut à la fois s'accompagner d'une forte pression, mais aussi d'une acceptation sociale :

« Mi abuela nunca tuvo esa aceptación de lo afro, de hecho (risa) con ella ha sido una lucha, cuando ella me ve con las trenzas me pregunta: “¿Cuándo te vas a lisar? ¿Te vas a dejar estas trenzas?”, es muy fuerte. Y yo le digo: “no, ya no más” (risa). A pesar de todo, la transición ha sido un proceso muy bonito, de hecho, ella no me ha visto, así como estoy en estos momentos con el pelo natural, porque tenía las trenzas africanas, como hasta el martes. Y pues antier en la noche llegué y corté las pocas puntas que tenía lisas. Ayer fue un día muy importante para mí, me desperté súper animada, me bañé el cabello, me lo empecé a definir yo sola, a definir mis crespos que no conocía bien, esto es muy nuevo para mí. La verdad no esperaba este resultado, me encantó. Ayer fui exactamente, donde mi abuela, porque yo quería saber la respuesta de ella, qué me iba a decir, pero no estaba (risa). En las redes sociales puse un estado “volviendo a la raíces”, con una foto de mi cabello natural. A ver a mi mes gustan mucho las redes sociales, trato hacer un buen uso de ellas. Pongo temas culturales, con el tema del círculo

de mujeres como: “¡mujeres empoderemos!”, “¡no estás sola!” y muchas cosas que van por esta misma línea. Entonces ayer leía comentarios como: “ese corte va acorde con lo que haces, a tu pensamiento a lo que publicas” (...) ha sido entonces una respuesta positiva, y ha sido bacano saber que la gente está atenta y receptiva a esos mensajes que pongo, porque directamente o indirectamente pues es un mensaje que yo quiero transmitir para que se desconstruyan otras mujeres. Por medio de una red social pues podés construir y desconstruir muchas cosas. Entonces la respuesta fue muy positiva y me gustó mucho eso. Porque en otro momento de mi vida yo no me hubiera atrevido hacer esto, y ya estoy como, me reconcilié definitivamente con mis raíces y esto es lo que soy. »

Au sein du *Mouvement Naturel*, le sentiment du « retour aux racines africaines » est souvent évoqué. Pourtant nous l’avons expliqué plus haut, le rapport à la terre d’origine, la filiation à l’Afrique à travers le port de coiffures comme l’afro, les dreadlocks, les tresses à rallonge et le cheveu naturel ont été le fruit de la rencontre de l’Afrique et de l’Occident, propre aux afro-descendant.e.s. La construction symbolique de ces coiffures a permis aux femmes et aux hommes de la diaspora africaine de mieux s’affirmer dans leur lutte identitaire. Ainsi, symboliquement, les femmes afro-colombiennes qui décident de laisser leur chevelure crépue libre sont convaincues que, quelque part, leur être se reconnecte avec la culture africaine qui leur fût jadis arrachée. C’est sans doute pour cela que ces femmes se sentent en adéquation avec elles-mêmes en étant « naturelles ». Cette pratique, explique Louchart, est en effet « le fruit de ce génie créateur. Ce n’est ni africain ni occidental : c’est les deux en même temps »⁸⁶². Nous revenons ici au témoignage de Tara qui depuis ses 8 ans subit des séances de défrisage. Avec du recul, elle voyait ces pratiques dénaturantes comme une atteinte grave non seulement à son intégrité physique, mais également son identité : « Yo pienso que el cabello afro hace parte de la identidad de uno y que hay que buscar alternativas para manejarlo, pero echarle alicer para borrarlo así de tajo es muy agresivo, es atentar contra su cuerpo, contra la identidad de uno ». Pour sa part, quand Stefanya décide d’arrêter de lisser ses cheveux et d’adopter le tressage et les cheveux naturels, elle parle d’un sentiment de reconnexion avec ses racines africaines. Dans ce même état d’esprit, Lidia, qui, depuis ses 15 ans a continuellement lissé sa chevelure, a récemment pris la décision d’arrêter. Actuellement, l’alternance entre le port du cheveu naturel et tressé lui confère un sentiment de fidélité à elle-même et à sa culture afro-descendante :

«Lo que sí, un tiempo para acá, yo si me alisaba el cabello, ahora lo tengo natural, entonces. Yo me alisaba, me echaba el químico, y yo “¡ay no ya estoy tan, tan cansada!”. Un día mi novio me dijo: “¿Pero por qué no te lo dejas natural?”. Y yo dije pues sí, este es mi cabello, mi naturaleza es afro, ¿para qué me aliso el cabello? Entonces desde el

862 LOUCHART Aurélie, *Trop crépue ? Op.cit.* p. 160.

2017, decidí no alisarme más el cabello. Desde entonces me hago crespos o me hago trenzas. Esas son de las cositas que he ido aprendiendo. Entonces es como que “¡ve esta soy yo, es mi cultura!” » (Lidia)

« Yo me alisé el cabello que ahora me arrepiento (risa) por todo lo que eso implica, químicos y todo. Muchas veces pensaba “¡ay yo quiero verme como mi amiguita!” , pero en este momento de mi vida siento que ya no, todo lo contrario, ya estoy en un proceso para volver nuevamente a mi cabello natural, como volver a los que es propio, lo que es de uno. » (Maritza)

Durant mon travail de terrain à Medellín, les femmes qui avaient commencé à laisser leur cheveu crépu naturel évoquaient souvent un tournant dans leur vie, un déclic suivi d'un sentiment de guérison et de paix intérieure. « Ce changement de coiffure soigne quelque chose, il semble soulager un peu de poids que la société fait peser sur les personnes ayant une double culture » :

« Desde el colegio, desde la guardería, a mí me marco mucho: el hecho que a vos te digan como “NEGRA”, “NEGRA”, “sos NEGRA”, como que es algo que se lleva, es como un peso que se carga todo el tiempo, pero cuando vos te encontrás con tus raíces, pues “¡no, ya!” suelto ese peso y me reencuentro conmigo misma y puedo decir con toda la tranquilidad: “¡si soy negra, si soy afro, este es mi cabello, esta es mi piel y me amo porque yo soy así!” » (Stefanya)

Aujourd'hui, à travers leur cheveu, les femmes afro-colombiennes sont de plus en plus nombreuses à manifester une rébellion contre ce que le discours dominant a défini comme une femme respectable, présentable et belle. Les femmes noires de Medellín, qui sont dans le chemin de l'auto-définition et de l'estime de soi, refusent de laisser « la ligne de couleur diriger leur vie ». Dans la construction de leur auto-estime, elles ont aujourd'hui l'agentivité de s'approprier, mais surtout de refuser les commentaires des *Autres*. Pour beaucoup, au-delà du langage corporel, ce refus s'accompagne souvent d'une poétique de la relation, une ouverture au dialogue avec les personnes qui les jugent en qualité de leur cheveu ou de leurs traits africains. « Prendre la parole subversive, AGIR-AGIR-AGIR, pour dire le refus et leur révolte », comme s'exclamait Awa Thiam. Pendant plusieurs siècles, nos arrière-grands-mères, nos grands-mères et nos mères ont été assignées à garder le silence et à rester à leur place. Aujourd'hui, les nouvelles générations de femmes s'auto-définissant noires à Medellín, osent de plus en plus briser le silence et prendre la parole. Elles osent transformer le silence en langage et action. Cet acte de révélation de soi requiert une relation, la constitution d'un pont entre l'individue et la personne qui est censée écouter. C'est grâce à l'acquisition d'une connaissance sur sa réalité et sur les raisons structurelles des oppressions qu'elle a pu développer une

conscience critique, une *Nouvelle conscience*, et à tout un processus de déconstruction et de désapprentissage vis-à-vis de la stéréotypie de la féminité noire. C'est à travers la réappropriation de sa chevelure que Stefanya a pu atteindre une paix intérieure, lâcher prise : « suelto ese peso y me reencuentro conmigo misma y puedo decir con toda la tranquilidad : “si soy negra, si soy afro, este es mi cabello, esta es mi piel y me amo porque yo soy así.” » Aujourd'hui Stefanya a atteint un pouvoir et une agentivité face à la société :

« No sé si te diste cuenta, de una chica en Cartagena o en Barranquilla, que trabajaba en un hotel, así muy elegante, y ella fue con su pelo afro, y el administrador del hotel le dijo: “¡con ese pelo váyase a bailar champeta a su barrio!”, le dijo así. Recuerdo que en mi último trabajo, llegué con mis trenzas. Mi jefe me miraba mucho, como “que no le cuadraba”. Él es ingeniero, entonces es una persona sumamente cuadrada en muchos aspectos. Él siempre va de camisa, la correa y el pantalón y ya, y es como súper básico y de ahí no pasa. Entonces, lo diferente o lo que se sale de lo que es él, entonces yo recuerdo que ese día él me miraba como así, como que él volteaba la cabeza y no lo encontraba, no le cuadraba. (Risa) Él obviamente no me dijo nada, pero yo sentía la mirada, me sentía muy incómoda. Con todas estas reacciones de la sociedad, yo me he permitido ser más fuerte, porque el día que yo me atreví a tener esta transformación, a definirme como mujer negra, y a quererme como tal, yo me dije que no iba permitir que ¡nadie! viniera a hablarme de mi cabello. ¡Yo no voy a permitir esto! Un mal comentario que por que mi cabello es crespo, que tengo trenzas que llevo turbante e inmediatamente voy a replicar, a entrar en diálogo con la persona. A preguntarle: “¿Y bueno por qué pensás eso de mi cabello?”, “¿Qué te hace pensar eso?”. Porque siempre hay muchas personas que relacionan mi cabello pero no con cosas chéveres y buenas, sino con cosas malas o con los temas culturales. »

Tout au long de ce travail, le récit de vie de Stefanya, et en particulier l'évolution émotionnelle qu'elle a expérimenté avec ses cheveux, a éclairé notre analyse sur l'importance du cheveu crépu dans l'*empowerment* individuel et collectif des femmes noires *antioqueñas*. Petite, à travers le regard de sa grand-mère, le rasage capillaire et les perpétuelles pratiques de défrisage, elle avait lu et incorporé que ses cheveux posaient problème. « Nunca tuve a alguien que me dijera : “es que mira, vos sos una niña afro, sos una mujer afro, tu cabello es hermoso, tus crespos también, te tienes querer” ». Tout comme sa peau, elle avait appris à les détester et à s'en défaire, car ils lui rappelaient sans cesse qu'elle ne serait jamais la femme blanche-métisse que sa grand-mère s'évertuait à modeler et à reproduire à travers la dénaturation. C'est à travers une éthique de l'amour toujours basée sur le dialogue que de nombreuses femmes comme Stefanya ont un rôle éducatif au sein de leur famille, et ce au niveau transgénérationnel.

« Hablo mucho con mis abuelos trato de ir en las tardes pues a visitarlos, ya que vivimos cerca, entonces me siento con ellos, me siento hablar mucho con ella, con la abuela. Como ella nunca ha querido aceptar que soy una mujer negra, le digo “bueno, yo soy

así, este es mi cabello, esta es mi piel, soy una mujer afro”. La abuela responde: “¡Una mujer afro, aaah, usted no es afro!” y ella como que niega eso, y yo: “claro, mita⁸⁶³ yo soy una mujer afro, pues mi piel, mi cabello”, pero ella como que no acepta del todo. Entonces establezco un dialogo y le pregunto: “¿bueno qué no te gusta del pelo afro?, ¿qué no te gusta de esta piel?”. Todo esto, de dialogar, lo hago con mucho amor, pues independiente de eso, mi abuela es una mujer amorosa, y la amo, es hermosa. Y bueno con Mariana, mi hermana, Mariana, nos llevamos 16 años de diferencia, ha sido todo un tema de enseñarle el auto-estima. Desde pequeña, yo siempre le dije: “¡tienes que querer tu pelo, te tienes que empoderarte, tu piel es hermosa!”, siempre fue como eso y todavía lo sigue siendo. Me doy cuenta que Mariana nunca dice “¡Ay mi pelo que pereza!” como decía yo en algún momento, pues “¡Yo no quiero este pelo, yo no quiero mi color de piel!”, porque muchas veces no quise este color de piel, y era algo muy fuerte, pero con Mariana fue muy diferente porque yo ya podía ser su referente. Y creo que lo sigo siendo y lo soy. »

Conclusion

File spirituel, indice identitaire, langage organique, espace poétique et artistique, pendant des millénaires, le cheveu crépu a été un des traits somatiques le plus aimé et sublimé au sein des diverses sociétés africaines. En Afrique, l’auto-amour se reflétait dans les soins, les sculptures, les accessoires et le temps précieux consacré à la chevelure. En dépit des intenses processus d’acculturation et d’aliénation, malgré l’inévitable émergence d’une esthétique d’emprunt et d’une esthétique créolisée, issue de la rencontre d’éléments culturels occidentaux, africains et indigènes, cette trace d’africanité capillaire est perceptible dans les Amériques et dans la Caraïbe. En Colombie, depuis le XVIe siècle jusqu’à nos jours, cet art capillaire traditionnel a principalement été porté et perpétué par les mains et les cheveux des femmes *chocoanas* et *costeñas* de la Colombie. En effet, dans la quête de survie et de liberté, par la confection de *tropas*, des *sucedidos* et des *embutidos*, hérités de la culture africaine, elles ont utilisé leur cheveu comme moyen de communication magique pour tracer des routes énigmatiques, pour narrer leur quotidien dans les mines et plantation, pour cacher des précieux objets indispensables à leur survie et à celle de la communauté. Elles ont aussi continué à tresser des coiffures qui leur donnent du pouvoir, de la force, l’estime de soi comme les coiffures que

863 Dans le langage familier, « mamita » ou « mita » ou encore « papito » ou « pito » (ce dernier étant moins courant) peuvent avoir plusieurs sens. Ils sont tout d’abord synonymes de « abuela », « abuelo », « abuelita » ou « abuelito », l’équivalent de « mamie », « grand-mère », « papi » et « grand-père » en français. « Mami », « mamita », « papi » et « papito » peuvent aussi être utilisés de manière affective et équivalent en français à « mon chéri » ou « ma chérie ». Enfin, auprès des dérivés « mamacita » et « papacito », ils peuvent également désigner une personne belle et attrayante physiquement.

portait Doña Gregoria et que sa petite fille Leocadia, après avoir reçu la signification, a elle-même adoptées. À différents égards, l'*empowerment* des femmes afro-colombiennes a été conditionné par la relation qu'elles décidèrent d'adopter envers leur cheveu. Entre XXe et XXIe siècle, dans les dynamiques de re-construction et d'affirmation d'une identité noire, des coiffures afro-diasporiques, comme l'afro, les dreadlocks, les tresses à rallonge et dernièrement le mouvement naturel, *Nappy*, ont émergé à différents moments au sein de la diaspora africaine. C'est ce que nous avons appelé une esthétique créolisée. Tout en créant un lien mythique avec l'Afrique, « le retour à la terre mère », ces mouvements esthétiques coïncident dans le rejet des pratiques dénaturantes et aliénantes imposées par la culture dominante occidentale. Les uns plus politisés que d'autres, à des degrés différents, ils rejettent en général les canons de beauté caucasiens basés sur le clair et le lisse. La beauté noire, le renforcement de l'estime de soi, revendiquée par *Black is beautiful*, *Ser negro.a es hermoso*, sont bien des valeurs caractéristiques qui visent à l'*empowerment* des populations et en particulier des femmes afro-occidentales.

3.3 CHAPITRE 3 — Francia Márquez, première vice-présidente afro-colombienne

En Colombie, si la classe dirigeante blanche-métisse a gardé une étroite relation avec l'Europe et son projet civilisationnel occidental, un lien plus souterrain et latent avec l'Afrique et l'*Abya Yala* pré-colombienne, s'est également maintenu dans une partie des populations natives, noires, et afro-indigènes du pays. C'est depuis l'extériorité, nous dit le philosophe argentin Enrique Dussel, que les populations colonisées ont été « méprisées, niées et ignorées plus qu'anéanties » par l'hégémonie politique et culturelle eurocentrée⁸⁶⁴. Cette extériorité a paradoxalement aussi permis la survie et l'évolution de milliers de femmes et d'hommes subalternisé.e.s qui, dans le silence et l'obscurité, ont construit des espaces épistémiques contestataires, favorisant la mise en place d'intense processus de conscientisation et d'*empowerment* au niveau individuel et collectif. En ce sens, le sentiment d'appartenance des classes « d'en bas », los « Nadies », leurs rites et leurs adhésions à des cosmogonies non-occidentales, d'essence africaine et/ou indigène (en dialogue avec la culture dominante occidentale), peuvent aussi être vus comme une unité culturelle. Cette dernière, en dépit de la forte et de longue subalternisation, s'est conservée et continuent de se transmettre dans la Colombie du XXI^e siècle. Cette unité culturelle américaine regroupe des manifestations du génie humain qui se distinguent des métaphysiques européennes. Elle présente d'autres perspectives philosophiques et d'autres imaginaires de la vie et du cosmos, faisant partie de ce que Édouard Glissant a appelé les archives du Tout-Monde⁸⁶⁵. Face à la désuétude du projet civilisationnel et aux épreuves dramatiques auxquelles l'humanité est confrontée aujourd'hui, iniquités, guerres et surtout réchauffement climatique, observe Achille Mbembe, la refondation des savoirs et la réfection du monde ne peut s'effectuer sans avoir recours aux archives anciennes du Tout-Monde, là où pendant longtemps, l'on se sera contenté des archives d'une seule province de la Terre : l'Europe⁸⁶⁶. Dans son dernier livre *Communauté terrestre*, Mbembe désigne les métaphysiques africaines et afro-diasporiques comme des potentialités épistémiques importantes qui depuis des millénaires proposent une mise en relation toute autre

864 DUSSEL Enrique, *Filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá, 1996 (1^{ère} éd 1977), 225 p.
<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20120227024607/filosofia.pdf>

865 MBEMBE Achille, *Communauté Terrestre*, *Op.cit.* p. 155.

866 *Ibid.*

entre les êtres humains, les non-humains et la Terre⁸⁶⁷. Ces philosophies animistes se distinguent en effet par la place centrale qu'occupe la théorie du vivant⁸⁶⁸.

En Colombie, durant l'ère républicaine, les femmes afro-colombiennes, en particulier de la région du Cauca et du Pacifique, ont joué un rôle fondamental dans la transmission transgénérationnelle de ses archives afro-diasporiques et originaires. Elles ont été vectrices des philosophies bantou *ubuntu et muntu* basées sur le *bien vivir* (bien vivre), le *vivir sabroso*, le *sentipenser (sentipensar)*, *el ombligamiento*, la médecine ancestrale, la *partería* et le soin de la vie (Cuidado de la Vida) humaine et non-humaine⁸⁶⁹. À l'ombre du discours dominant, leurs diverses luttes anti-racistes, anti-patriarcales et anti-capitalistes ont souvent été menées de manière conjointe et holistique. C'est bien dans ces petites bifurcations et dans ces micromondes, explique Achille Mbembe, que l'on trouve les pratiques les plus signifiantes de dé-vulnérabilisation⁸⁷⁰. On y trouve « autant de réponses, souvent très fragiles, au basculement climatique, à la perte de la biodiversité, à l'aggravation des inégalités et aux tensions politiques qui continuent de faire de la guerre le sacrement de notre époque »⁸⁷¹. Actuellement l'afro-éco-féministe, et actuelle vice-présidente, Francia Márquez se présente comme l'héritière directe de ces archives anciennes d'essence africaine. C'est manifestement en s'appuyant sur une politique socio-politique du vivant qu'elle souhaite transformer la société colombienne.

Márquez répète souvent, lors de ses interventions publiques, que la transformation et la pacification de la société colombienne, dépendent de trois axes d'action politique qui doivent être menés simultanément : la décolonisation, la dépatriarcalisation et la transformation du système économique capitaliste, basé sur la décroissance⁸⁷². Cette dernière disait lors d'une intervention au sein de la Commission de la vérité (La comisión para la verdad) :

867 Achille Mbembe se concentre notamment sur les métaphysiques africaines des sociétés Bambara et Dogon de l'Afrique de l'Ouest faisant partie du groupe mandingue, principalement situé au Mali.

868 MBEMBE Achille, *Communauté Terrestre*, *Op.cit.* p. 201.

869 MINA Charo, MACHADO Marilyn, « Luchas del buen vivir por las mujeres del Alto Cauca » dans *Nómadas*, Universidad Central, 2015, pp. 167-183.

870 MBEMBE Achille, *Communauté Terrestre*, *Op.cit.* p. 11.

871 *Ibid.*

872 La décroissance est un concept politique, économique et social qui se situe à l'opposé du consensus économique et politique capitaliste basé sur la consommation et l'abondance. Né dans les années 1970, il s'appuie sur l'idée que la croissance économique, notamment du PIB, ne se traduit par l'amélioration des conditions de vie de l'humanité. Au contraire, la productivité de la société moderne entraîne une augmentation de l'empreinte écologique et met sérieusement en péril la vie de l'ensemble des êtres humains et des êtres non-humains sur Terre. Francia Márquez n'utilise pas ce terme, qui reste peu courant en Colombie, mais nous l'utiliseront tout au long de ce chapitre car il correspond bien à ce que Márquez appelle « transformation du capitalisme ».

« La mejor manera de lograr una Colombia posible es lograr la paz real, una justicia real que erradique el racismo estructural y el patriarcado. Ser capaces de construir una política para la vida que cierre las brechas de inequidad, desigualdad, que trabaje por implementar políticas antirracistas y antipatriarcales, que construya políticas económicas desde otras «alternativas al desarrollo.»⁸⁷³

Il s'agit là également de trois piliers fondamentaux qui ont constitué la campagne électorale menée au sein de son parti politique *Soy, porque somos*. Celui-ci s'est en effet basé sur dix *Mandats populaires pour la vie pleine et la paix en Colombie* (Diez mandatos populares para la vida sabrosa y la paz en Colombia) recueillis au sein de différents secteurs de la population colombienne, notamment des franges les plus vulnérabilisées⁸⁷⁴. Nous y reviendrons dans les prochaines lignes.

Notre travail de terrain a coïncidé avec le début des campagnes électorales du parti de Francia Márquez *Soy, porque somos* et celui de Gustavo Petro, *Colombia Humana*, menées d'abord distinctement, ralliant ensuite leurs forces dans la coalition politique *El Pacto Histórico*, qui emporta les élections le 22 juillet 2022. Pour la première fois dans l'histoire politique de la Colombie, un gouvernement de gauche représenté par un homme ex-guérillero et une femme descendante d'esclavagisé.e.s, issu.e.s de la classe moyenne et basse, sont au pouvoir. Dans ce nouveau scénario politique, le respect de la parité des genres, la représentation politique de colombien.ne.s originaires des territoires racialisés, l'écologie, bref, la proposition d'un projet politique alternatif dont l'objectif est la transformation de l'ordre patriarcal, colonialiste et néolibéral, attire l'attention. Dans l'intense crise civilisationnelle occidentale que l'humanité subit actuellement, traversée par plusieurs guerres, dont la guerre en Ukraine est la plus récente, mais surtout par l'alarmant réchauffement climatique, la centralité d'atteindre la paix sur le territoire national, par la réduction des inégalités sociales et non par les armes, et la primauté de la sauvegarde de la terre, font que la Colombie apparaisse au XXI^e siècle comme un nouveau laboratoire socio-politique de l'espace occidentalisé. Un pays laboratoire intéressant aussi, car il propose une nouvelle perspective politique imprégnée particulièrement par les dialectiques ancestrales originelles et afro-diasporiques. C'est avec Francia Márquez, femme afro-colombienne *empoderada* et figure centrale dans ces nouvelles dynamiques politiques, que nous voulons fermer ce travail de recherche. Il s'agira d'une analyse de la trajectoire personnelle et politique de Francia Márquez ainsi que de ses discours et de ses

873 VILLEGAS BOTERO Adriana, « Francia Márquez y el racismo desvergonzado », dans *Ancestral*, *Op.cit.* p. 101.

874 RAMÍREZ Jesús, « Qué viva la Francia », dans *Ancestral*, *Op.cit.* p. 29.

actions menées dans le but de construire un nouveau projet civilisationnel qu'elle cite couramment dans ces interventions : *Vivir sabroso*. Il est important de noter que notre analyse se concentre essentiellement sur le foisonnement discursif politique déployé par Márquez durant sa longue trajectoire en tant qu'activiste écologique, qui commence dans les années 90 à l'âge de treize ans, jusqu'à la période de la campagne électorale de 2021, aboutissant sur sa nomination à la vice-présidence. Nous n'abordons pas ou peu, les actions politiques du nouveau gouvernement de gauche développées durant le mandat présidentiel actuellement en cours. Il est cependant important de signaler qu'en dépit de la grande force politique et de l'espoir qu'ont incarné Petro et Márquez avant leur élection en août 2021, durant ces deux premières années de mandat, leur gouvernement peine à faire avancer leur projet politique. Entre les incessantes actions offensives de l'opposition de droite laissant planer l'idée d'un possible coup d'État, l'effondrement de la coalition qui le prive d'une majorité suffisante pour réaliser les réformes promises (santé, fiscalité, éducation, etc.) et les scandales au sein de son propre camp, entre autres, l'aboutissement du projet politique proposé par Petro et Francia semble actuellement à maints égards, freiné, pour ne pas dire paralysé.

3.3.1 Francia Márquez, une femme féministe décoloniale puissante

3.3.1.1 « Crecí en un territorio ancestral que data de 1636 »

Dans le contexte colombien, mais aussi afro-diasporique, Francia Márquez peut être considérée comme l'héritière de la ténacité et de la détermination de nos ancêtres esclavagisé.e.s et tout particulièrement du féminisme de marronnage. Les ancêtres de Francia Márquez, originaires du Congo, du Nigéria et du Mali, ont été déporté.e.s d'Afrique en 1636 et esclavagisé.e.s dans le département du Cauca situé dans la côte Pacifique, à l'ouest de la Colombie. Ils y ont bâti la communauté afro-descendante *La Toma*, dans la localité de Yolombó où est née Francia Márquez en 1982. Comme elle le répète souvent dans les interviews, Márquez porte en elle leur rébellion et leurs savoirs ancestraux. Elle évoque souvent la résistance de sa mère, de sa grand-mère et de son arrière-grand-mère qui fût une femme esclavagisée *caucana*. Elle insiste également sur l'idée d'essence africaine que la vie est une chaîne transgénérationnelle et communautaire qu'on ne peut pas segmenter. Dans cette chaîne où confluent l'avant, le présent et le futur, les ancêtres continuent à jouer un rôle fondamental

dans le présent et les descendants de demain qui sont au centre des événements d'aujourd'hui. C'est ainsi qu'elle ouvra son discours lorsqu'elle reçut en 2018 le prix Goldman, souvent qualifié comme le prix Nobel de l'environnement :

« Soy una mujer afrodescendiente. Crecí en un territorio ancestral que data de 1636. Desde pequeños nos enseñan el valor de la tierra. Sabemos que los territorios en los que construimos nuestra comunidad y recreamos nuestra cultura no son un regalo, pues le costó a nuestros mayores muchos años de trabajo y sufrimiento en las minas y haciendas esclavistas. (...) Soy parte de un proceso, de una historia de lucha y resistencia que empezó con mis ancestros traídos en condiciones de esclavitud. Soy parte de la lucha frente al racismo estructural. Soy parte de quienes luchan por seguir pariendo la libertad y la justicia. De quienes conservan la esperanza por un mejor vivir. De aquellas mujeres que usan el amor maternal para cuidar su territorio como espacio de vida. De quienes alzan la voz para parar la destrucción de los ríos, de los bosques y los páramos. De aquellos que sueñan que algún día los seres humanos vamos a acabar con el modelo económico de muerte para darnos paso a construir un modelo económico que garantice la vida. »⁸⁷⁵

Femme, noire, appauvrie, orpailleuses, femme de ménage, mère célibataire, militante, éco-féministe et déplacée, c'est-à-dire positionnée à l'intersection de multiples oppressions à la fois raciales, sexistes et classicistes, Francia Márquez a forgé un regard critique envers le projet national colombien, et de façon plus large, envers le projet civilisationnel occidental, qu'elle a appris à analyser depuis la marge, en tant qu'*outsider within*. C'est bien depuis ce positionnement extérieur de sujette subalternisée, depuis son expérience organique et sa militance infaillible sur le terrain, un territoire bafoué par la violence séculaire et le conflit armé, que Francia a élaboré son projet politique, auquel des milliers de colombien.n.e.s, laissé.e.s pour compte, « los Nadies » se sont manifestement identifiés.e.s lors des dernières élections. Aux yeux d'une partie importante de colombien.ne.s, c'est justement son origine humble, sa persévérance et son franc-parler, un parler inclusif, tinté d'africanité, de transparence et de défi, qui font la force de Francia Márquez.

« El enorme crecimiento en su narrativa política no obedece solo a su bella y natural inteligencia, (no en vano bendecida por Orunmila). Está fundamentalmente en su experiencia de vida como un Ser que ha sufrido todas las formas de opresión frente a las cuales se alzó en rebeldía, y que le permiten una capacidad de escucha que logra trascender a la palabra, la acción y los hechos resonando en quienes venimos del mismo lugar. Esas son capacidades y actitudes solo propias de quienes siempre se atreven sabiendo que, con nada más que perder en un mundo supremacista, arrogante,

875 RAMÍREZ Jesús, GONZÁLEZ Manuela, « Discurso de Francia Márquez al recibir el Premio Goldman », dans *Ancestral, Op.cit.* p. 9.

depredador, violento como este en el que vivimos, al fin de cuentas tenemos todo que ganar afrontando el riesgo. Un riesgo existencial: o somos o no somos. »⁸⁷⁶

Selon l'analyste Fernando Dorado, un tel phénomène politique comme celui qu'incarne aujourd'hui Márquez ne s'était pas produit depuis l'époque de Jorge Eliécer Gaitán⁸⁷⁷. Sa récente nomination à la vice-présidence nous montre que les processus de conscientisation et d'*empowerment*, individuels et collectifs, initiés durant l'époque coloniale et poursuivis durant des siècles, par la population afro-colombienne culminent à un moment important de l'histoire du pays.

Cependant, il est important de noter que Francia Márquez n'a pas été la seule femme politique noire à occuper un haut mandat en Colombie. En 1861, Juan José Nieto Gil était le premier homme afro-colombien, originaire de la Caraïbe, à devenir président de la Confédération grenadine, actuelle République de la Colombie. À titre ostentatoire, dans un contexte politique chaotique marqué par plusieurs guerres, il gouverna pendant six mois. À l'exception de Nieto, tous les mandataires ayant exercé sous la Confédération Grenadine (1858-1863), même pour des durées beaucoup plus courtes, ont été reconnus comme présidents. À l'exception de Nieto, leurs autoportraits se sont alignés dans la galerie présidentielle dans la Maison de Nariño, ainsi que dans les livres d'histoire et les manuels scolaires. Pendant un siècle et demi (157 ans), cet homme qui en plus d'être le 14^e président, fut aussi député et gouverneur de l'état de Bolívar, militaire et écrivain, a été effacé de l'histoire politique par l'élite blanche-métisse parce qu'il était afro-descendant. Ce n'est qu'en 2018, que son premier autoportrait, qui avait été blanchi puis abandonné à l'oubli dans le musée de l'inquisition de Carthagène des Indes, a été restitué, ainsi que ses traits afro-descendants légèrement redessinés, pour retrouver sa place dans la maison présidentielle⁸⁷⁸. Il est d'ailleurs intéressant de voir la manière

876 MINA ROJAS Charo, « Francia Márquez : el triunfo de una pedagogía del oprimido en marcha », Dans *Díaspóra*, 2022 <https://diaspora.com.co/el-crecimiento-y-madurez-electoral-de-la-gente-del-pueblo-afrodescendiente/> (consulté le 20/04/2023)

877 DORADO Fernando, « Francia Márquez, una construcción y una realidad social », dans *Ancestral*, *Op.cit.* p. 193. Jorge Eliécer Gaitán (1898-1948), né à Bogotá, était un homme politique de gauche, métis issu de la classe moyenne basse. Entre les années 1930 -1940, il est maire de Bogotá, ministre de l'Éducation nationale et Ministre du travail. Gaitán est l'un des premiers hommes politiques à dénoncer les injustices sociales, comme par exemple le massacre des bananeraies. Il est le premier aussi à parler de politiques sociales, de démocratisation de la culture, d'amélioration des conditions de travail des ouvriers et de la nationalisation de l'enseignement. En 1948, jouissant d'une grande popularité au sein du peuple colombien, notamment chez les plus appauvri.e.s, et par conséquent devenant trop dangereux pour les élites au pouvoir, il est assassiné. Son assassinat donne lieu à un intense soulèvement social connu comme el *Bogotazo* et marque le début d'un nouveau cycle de violence dans le pays connu comme *La Violencia*.

878 MONTAÑO John, « La historia del único presidente negro que ha tenido Colombia », dans archive *El Tiempo*, 2016.

symbolique dont la vice-présidente Márquez s'est dernièrement réapproprié le tableau de Nieto, qui est apparu en toile de fond lors de l'entretien qu'elle a donné au journal *Semana* depuis la Maison de Nariño.

Avant Francia Márquez, quelques femmes afro-colombiennes avaient déjà occupé des ministères comme Paula Marcela Moreno, première femme noire à être ministre de la Culture entre 2007 et 2010 sous le deuxième mandat de Álvaro Uribe Vélez. Ou encore Mabel Torres, qui devint ministre de science, technologie et innovation en 2020, au sein de la présidence de Iván Duque. Cependant, la vice-présidence, à savoir la deuxième autorité administrative suprême de la République de la Colombie, avait jusque-là était dirigée par une majorité écrasante d'hommes blancs-métis. Dans l'histoire républicaine du pays, sur vingt-deux vice-présidents, seulement deux femmes ont accédé à cette haute responsabilité : María Lucía Ramírez, vice-présidente entre 2018 et 2022, issue du parti conservateur, et Francia Márquez, première vice-présidente noire du Pays. Du point de vue afro-diasporique, la victoire politique de Francia Márquez vient s'ajouter à une liste modeste de femmes et d'hommes afro-descendant.e.s et racisé.e.s, qui dans différents contextes sont parvenu.e.s à des postes importants dans leurs pays. Nous pouvons citer, entre autres, Epsy Campbell, vice-présidente du Costa Rica entre 2018 et 2022, Christiane Taubira, ancienne ministre de Justice en France (2012- 2016), ou encore l'actuelle ministre de la Justice, de la migration et de consommation, Doreen Denstädt, première femme noire à devenir ministre en Allemagne. Sans parler de Barack Obama, premier président noir élu aux États-Unis entre 2009 et 2017 ou d'Evo Morales, premier homme indigène, d'origine aymara, à devenir président de Bolivie (2006-2019). Au Libéria, Ellen Johnson Sirleaf est la première et unique femme à être élue au suffrage universel dans un état africain de 2006-2018. En 2018, à la Barbade, Mia Mottley devient la première femme à devenir Première ministre de l'île qui n'a obtenu son indépendance qu'en 1966.

3.3.1.2 « El territorio es la vida, y la vida no se vende, se ama y se defiende »

En 1995, à l'âge de 13 ans, Francia commence à militer aux côtés de sa communauté ancrée depuis le XVIIIe siècle dans la municipalité de Suárez dans le nord du Cauca. Il s'agira

<https://www.eltiempo.com/colombia/la-historia-del-unico-presidente-negro-que-ha-tenido-colombia-749706>
(consulté le 20/03/2023)

voir aussi RIBADEAU Laurent, « Colombie : Juan José Nieto Gil, président noir effacé de l'Histoire », dans *Franceinfo*, 2016. https://www.francetvinfo.fr/monde/ameriques/colombie-juan-jose-nieto-gil-president-noir-efface-de-lhistoire_3062903.html (consulté le 20/03/2023)

d'une lutte de longue haleine contre les nouvelles dynamiques de colonisation pratiquées d'une part, par les mégaprojets, soutenus par l'État colombien, et de l'autre, par « les seigneurs de la guerre », les paramilitaires, la guérilla et l'armée, qui dans le cadre du conflit armé vont progressivement s'approprier et meurtrir ces territoires et leurs habitant.e.s. Dans les années 1990, dans le cadre du *Proceso de las Comunidades Negras* favorisés par la Constitution multiculturelle de 1991, Francia et son village se mobiliseront pour exiger la titularisation collective des terres et le retrait de plus de 1000 pelleteuses qui ravageaient la rivière Ovejas. À l'époque, cette rivière était menacée d'être déviée en faveur du mégaprojet hydroélectrique *La Salvagina*. « El río no se negocia » ne cessaient de protester les habitant.e.s de la Toma. Inscrit.e.s pleinement dans la dialectique métaphysique *Ubuntu*, pour eux.elles, la rivière Ovejas a toujours représenté la majeure source de vie et la raison d'être de la communauté : « El río es padre y madre. Los negros y las negras somos hijos e hijas de las aguas. La humanidad es hija de Yemanyá »⁸⁷⁹. Malgré son jeune âge, Francia Márquez était déjà la porte-parole de sa communauté. Elle dénonçait les fausses promesses de la multinationale, se disant porteuse de développement dans cette région, mais qui depuis son installation en 1986 avait déjà causé d'importants dégâts environnementaux, sociaux et culturels dans le nord du Cauca :

« Sigue la misma problemática, en la educación, una educación muy mala en la que construyeron unos salones ahí tirados y hoy tenemos nuestros niños sin educación formal y bien fundamentada. Por otra parte, tenemos el corregimiento La Toma donde también en el acta se comprometían hacer acueductos. Hoy tenemos la tristeza, la realidad de que en el corregimiento no tiene la gente el agua, que es un fundamento vital de la vida y no tienen agua porque no hay un acueducto que realmente les sirva. Y lo más triste es que el municipio que produce la energía, es donde se produce y genera y si bien ves, tú vienes y tenemos la peor energía del país, podríamos decir, y la más cara. Desviar el río para producir más energía causando un grave impacto en nuestras comunidades ya que somos mineras, agricultores, del río se extrae el material de arrastre, del río se hace la pesca, la recreación, ya que no tenemos otro centro donde recrearnos. Para nosotros eso es terminar con la vida, porque para nosotros ese río es la vida de nosotros. »⁸⁸⁰

Cet extrait met en évidence les premières lueurs de l'activiste déterminée qu'allait devenir Francia Márquez ainsi que la centralité dans son discours écologique et politique à propos de la réciprocité entre la sauvegarde de la vie humaine et de la nature. Face à ce premier litige contre la multinationale *La Salvagina*, les habitant.e.s emportent finalement la victoire.

879 MINA Charo, MACHADO Marilyn, BOTERO Patricia, ESCOBAR Arturo, « Luchas del buen vivir por las mujeres negras del alto Cauca », dans *Nómadas*, Universidad Central, 2015, Bogotá, p. 169.

880 Interview à Francia Márquez, *Programa educación y cultura SUTEV*, dirigé par Wilson Martínez Guaca, <https://www.youtube.com/watch?v=vtCDDJnhWbg> Min 0 :54-2 :40 (consulté le 23/04/2023)

Vingt ans après, en 2014, confronté.e.s à l'augmentation des pelleteuses utilisées dans l'exploitation minière illégale et la pollution au mercure, qui mettaient encore une fois en danger la rivière Ovejas et la survie des villageois.e.s des environs, Francia Márquez accompagnée de plus de quatre-vingts femmes initieront la *Mobilización de Mujeres Negras Por el Cuidado de la Vida y los Territorios Ancestrales*, connue également comme *La marcha de los turbanes*⁸⁸¹. Après une dizaine de jours et 500 kilomètres de marche, elles arrivèrent à la Place Bolívar de Bogotá, en criant « El territorio es la vida, y la vida no se vende, se ama y se defiende » ou « Las locomotoras del desarrollo traen pobreza, hambre y desolación para las comunidades »⁸⁸². Dans leurs revendications imprégnées de la dialectique métaphysique *Ubuntu*, ces femmes mettaient l'accent sur l'aspect relationnel et spirituel entre corps et territoire, et l'importance de protéger leurs terres ancestrales, un réservoir organique de vie humaine, animale et végétale. Elles défiaient également le modèle économique capitaliste ainsi que le modèle civilisationnel occidental basé sur la croissance et le développement⁸⁸³. Pendant près de vingt jours, elles vont manifester et exiger l'intervention et la protection du gouvernement de l'époque qui dans un premier temps ne les écouta pas, mais qui, face à la prise du Ministère de l'Intérieur par ces femmes en colère, finira par céder. En plus de cette manifestation, Márquez aura recours au Haut-Commissariat des Nations Unies aux droits de l'homme (HCDH), ainsi qu'à la Cour Suprême et au Parlement de la République de Colombie. Le mouvement de *Mujeres Negras Por el Cuidado de la Vida y los Territorios Ancestrales* obtiendra finalement gain de cause et le gouvernement s'engagera à détruire l'ensemble des exploitations illégales autour de la rivière Ovejas. À partir de cette victoire, Francia Márquez, en tant qu'activiste écologique, féministe et luttant pour les droits de l'homme, deviendra aussi une des cibles majeures des acteurs armés, en particulier des paramilitaires, régnant en maître dans le nord du Cauca⁸⁸⁴.

Entre 2010 et 2013, Márquez sera à la tête de *l'Association des femmes afro-descendantes de Yolombó* (Asociación de Mujeres afrodescendientes de Yolombó) où parallèlement à son activisme anti-raciste et écologique, elle commencera à acquérir une conscientisation féministe et un esprit critique face au patriarcat et à la domination masculine. À cette époque, elle jonglait avec la militance, son travail en tant que femme domestique et des

881 Ces femmes provenaient de Suárez, Buenos Aires, Tejada y Caloto, municipalités situées au nord du Cauca.

882 MINA Charo, MACHADO Marilyn, BOTERO Patricia, ESCOBAR Arturo, « Luchas del buen vivir por las mujeres negras del alto Cauca », *Op.cit.* p. 172.

883 *Ibid.*, p. 168.

884 Ce point sera développé dans le prochain chapitre.

études de droit qu'elle suivait avec beaucoup d'efforts à l'Université del Valle à Cali. Sa formation en droit ne lui apporta pas seulement des connaissances juridiques solides pour aider sa communauté, elle commencera à y acquérir une conscience sur le caractère systémique des oppressions racistes, sexistes et classistes subies historiquement par les populations afro-colombiennes et notamment par les femmes. Tout au long de sa trajectoire, notamment à partir de sa présidence dans *l'Association des femmes afro-descendantes de Yolombó*, elle tissera des liens étroits de sororité, de *comadrazgo*, avec de nombreuses femmes, jeunes et âgées, *menoras* et *mayoras*. Ce n'est pas anodin si c'est avec un groupe composé de 80 femmes noires que Francia Márquez initia *La marche des Turbans*, ce n'est pas anodin non plus, si lors de la campagne électorale, les femmes, constituaient un pilier politique d'appui important dans le parti *Soy, porque somos*. Elles continuent d'ailleurs d'être centrales dans l'accompagnement, la camaraderie et la solidarité qu'elles donnent à Francia Márquez dans cette nouvelle étape de la vice-présidence et en tant que ministre de l'Égalité. Lorsqu'au sein du Pacte historique, elle fût présentée par Petro comme la candidate à la vice-présidence, après avoir remercié chaque colombien.ne, les larmes aux yeux, elle s'exclama: « ¿Cómo no voy a llorar, si represento a las mujeres negras de este país? »⁸⁸⁵.

Tout au long de sa trajectoire militante et politique, aux côtés des femmes, de nombreux hommes de Suárez ont aussi soutenu Francia. « Hoy a ella la rodean mujeres de ese proceso político del Norte del Cauca », disait Sonia Serna, « una comunidad en un contexto de guerra y masculinidades complejas, que sostienen de principio a fin a las mujeres »⁸⁸⁶.

« El comadrazgo nunca había sido la base de una campaña por la presidencia en Colombia hasta la precandidatura de Francia Márquez Mina. Hoy, las mujeres del movimiento Soy porque Somos, demuestran que se puede hacer política electoral con la juntanza y disputar el poder desde el feminismo antirracista. Su campaña es un tejido sostenido por mujeres y hombres diversos que lideran procesos comunitarios tan resistentes como los que vieron nacer a esta lideresa del Cauca. »⁸⁸⁷

885 *Ibid.*, p. 109.

886 BAHÓRQUEZ Angélica, « Soy porque somos el abrazo de las nadie », dans *Ancestral*, *Op.cit.* p. 56.

887 *Ibid.*, p. 51.

3.3.1.3 « Soy, porque somos »

Francia n'est pas pour autant restée dans le séparatisme féministe noir, elle est aussi allée à la rencontre d'hommes issus de sa communauté, d'autres régions et d'horizons associatifs et politiques différents qui militent pour la justice raciale, écologique et de genre. Si des espaces séparatistes sont fondamentaux pour l'*empowerment* des populations qui ont été historiquement opprimées, nous dit Patricia Hill Collins dans *Pensée féministe noire*, l'isolement et/ou résister seul.e.s n'est pas viable à long terme. Dans son objectif socio-politique principal qui est la transformation structurelle de la société colombienne, Francia Márquez et son mouvement, ont créé une coalition politique solide, ce qu'elle fit d'abord au sein de son propre parti *Soy porque somos*, puis au sein du *Pacte historique*, en acceptant d'être la vice-présidente de Gustavo Petro.

Comme l'ont constamment souligné les grandes figures du féminisme noir et décolonial, au-delà de militer pour les droits des femmes et de la communauté noire, l'objectif ultime du *Féminisme noir* et décolonial est de construire des coalitions politiques avec d'autres groupes sociaux qui ont aussi été historiquement discriminés. Ces coalitions politiques réelles, basées sur l'empathie, la reconnaissance de l'humanité des *Autres*, et la conscience de l'interdépendance des histoires collectives, sont nécessaires pour une véritable transformation sociale⁸⁸⁸. Par ailleurs, le nom du parti dirigé par Francia Márquez, *Soy, por que somos* (je suis, parce que nous sommes) synthétise en quelques mots le caractère de réciprocité, d'humanité et d'empathie propre à cette coalition politique. *Soy, porque somos* est la traduction du mot *Ubuntu* qui est une philosophie africaine d'origine bantoue importée par les populations esclavagisées dès le XVI^e siècle. Cette philosophie non-occidentale se base sur la correspondance de sa propre humanité avec ces *Autres* pluriel.l.es, hommes et femmes, mais également avec l'ensemble des êtres vivants (faune et flore). « *Soy, porque somos* es una apuesta a la vida que dice que yo soy si usted es, que nosotros somos si la naturaleza es » expliquait Francia Marquez, « esa filosofía heredada de nuestros mayores y mayoras, que fueron esclavizados, pero que siempre le apostaron a la construcción colectiva »⁸⁸⁹.

888 HILL COLLINS Patricia, « groupes, coalitions et politique transversale », dans *La pensée féministe noire*, *Op.cit.* pp. 503-511.

ESPINOSA Yuderlys, GÓMEZ Diana, OCHOA Karina, *Téjiendo de otro modo el Feminismo*, *Op.cit.* p. 37.

889 Redacción impacto mujer, « Por qué hablar de mayores y mayoras no es occidental ? », dans *el Espectador*, Bogotá, 2022 <https://www.elespectador.com/responsabilidad-social/impacto-mujer/por-que-hablar-de-mayores-y-mayoras-no-es-accidental/> (consulté le 21/05/2023).

3.3.2 Le début de la décolonisation et la dépatriarcalisation de la société colombienne ?

3.3.2.1 « De aquellos que sueñan que algún día los seres humanos vamos a acabar con el modelo económico de muerte »

Tout au long de son militantisme, Francia Márquez a dû faire face non seulement au racisme et au sexisme structurel, mais également à une forte violence systémique. Les cycles continus de la violence autour desquels les élites ont forgé l'État-nation colombien, ont donné lieu à un paysage socio-politique dans lequel, jusqu'à très récemment, toute position contestataire était systématiquement réprimée voir éliminée. À l'assassinat du candidat de gauche Jorge Eliécer Gaitán en 1948, menant à l'insurrection du *Bogotazo* et à une vague de violence sur tout le territoire, connue comme *La Violencia*, succédèrent dans les années 1990 plusieurs meurtres d'hommes politiques de gauche, en particulier du parti communiste de l'Union Patriotique (Unión Patriótica), tels que Jaime Pardo Leal, Bernado Jaramillo Ossa, Luis Carlos Galán ou Carlos Pizarro Leongomez. À cette longue liste de magnicides, s'ajoute également une continuelle répression envers les hommes et les femmes leaders sociaux (líderes et lideresas sociales), des activistes qui en militant pour les droits de l'homme et/ou pour l'environnement, deviennent un danger pour l'ordre politique et économique néolibéral. En Amérique latine et dans le monde, la Colombie et le Mexique sont les pays les plus répressifs dans ce domaine.

Depuis les accords de paix signés en 2016 sous le gouvernement de Juan Manuel Santos, *El Instituto de Estudios para el desarrollo y la paz (Indepaz)* a signalé qu'environ 1 527 activistes colombien.ne.s ont été assassiné.e.s par les groupes armés qui s'affrontent continuellement dans le contexte du conflit armé. *Indepaz* avait enregistré 171 meurtres pour l'année 2021, 186 pour l'année 2022 et il a compté 55 assassinats pour le temps déjà écoulé de l'année 2023⁸⁹⁰. Sans compter les nombreux massacres qui, depuis 2020, rythment la vie sociale de plusieurs territoires colombiens. De 2020 à 2022, l'*Indepaz* a compté 281 massacres causant

890 Voir rapports réalisés par *Indepaz* de 2021 à 2023 : « Cifras de la violencia en las regiones 2021 », dans *Indepaz*, 2021, 23 p ; « Líderes sociales, defensores de DDHH y firmantes de acuerdo asesinados en 2022 et 2023 : <https://indepaz.org.co/lideres-sociales-defensores-de-dd-hh-y-firmantes-de-acuerdo-asesinados-en-2022/> <https://indepaz.org.co/lideres-sociales-defensores-de-dd-hh-y-firmantes-de-acuerdo-asesinados-en-2023/> (consulté le 25/04/2023).

la mort de 1 019 colombien.n.e.s. Depuis le début de l'année 2023, 33 massacres, à savoir un total de 109 victimes a déjà été signalé. Le Cauca et Antioquia apparaissent souvent comme les départements les plus répressifs⁸⁹¹. Selon l'activiste afro-colombienne Charo Mina et l'ONU femmes, les femmes racisées, et notamment les femmes noires, ont été des « victimes disproportionnées » au sein du conflit armé⁸⁹². Depuis plusieurs décennies, cette violence (para-)militaire a considérablement affecté les femmes militantes pour les droits de l'homme ou pour l'environnement. Si les seigneurs de la guerre éliminent majoritairement les hommes leaders sociaux, la persécution et assassinat des femmes activistes sont marqués par une nette volonté de les punir pour avoir transgressé leur rôle de femme dans l'ordre patriarcal.

« Las agresiones en contra de las mujeres defensoras y lideresas poseen una dimensión de género que implica la comprensión de que existen tipos de violencia que se practican, particularmente, en su contra. Esto, a su vez, significa que los ataques tienen dos finalidades interconectadas e interdependientes. Por un lado, buscan castigar la transgresión de los roles predeterminados de género existentes en la sociedad patriarcal, que se llevan a cabo en labores comunitarias, cívicas y de exigibilidad de derechos al necesariamente implicar el abandono del ámbito familiar o doméstico y la irrupción en el espacio público. Por otro lado, y derivado del anterior, se quiere eliminar el trabajo político y la actividad democrática que encarnan las mujeres en su activismo por la garantía de los derechos. »⁸⁹³

D'après le rapport effectué par la corporation *Sisma Mujer*, de 2016 à 2019, il y a eu 452 types d'agressions, les menaces de mort, les assassinats, suivies de la violence sexuelle sont les principales exactions enregistrées envers les femmes militantes colombiennes⁸⁹⁴. Si de 2016 à 2019, sur ces 452 agressions, 280 correspondaient à des menaces de mort et 69 étaient des assassinats⁸⁹⁵, de 2020 à 2021, *SISMA Mujer* parle de 526 conduites vulnérantes (conductas vulneratorias) dont les menaces de mort et les homicides continuent à être les plus perpétrés⁸⁹⁶.

891 Rapport « Masacres en Colombia durante el 2020, 2021, 2022 y 2023 », Observatorio de DDHH, conflictividades y paz, 2023. <https://indepaz.org.co/informe-de-masacres-en-colombia-durante-el-2020-2021/> (consulté le 25/04/2023).

892 MINA ROJAS Charo, « Me quitó el camino » : análisis cualitativo del impacto del conflicto armado en las mujeres negras afrodescendientes, desde un enfoque étnico y de género en perspectiva étnica, *Op.cit.* p. 135.

-ONU Mujeres, Las mujeres en Colombia, situación de los derechos de las mujeres en Colombia, <http://colombia.unwomen.org/es/onu-mujeres-en-colombia/las-mujeres-en-colombia>

893 CARRILLO Cinthya, MOSQUERA Carolina, « Patronos de violencia de género contra lideresas y defensoras de derechos humanos en Colombia : claves conceptuales y metodológicas 2016-2019 », *Corporación Sisma Mujer*, Bogotá, 2022, p. 15.

894 *Ibid.*, pp. 29-30.

895 *Ibid.*, Selon Sisma Mujeres, de 2016 à 2019, 44,5 % des homicides commis envers les femmes activistes se concentraient principalement dans le département de Antioquia, du Cauca, du nord du Santander et de Nariño.

896 MÁRQUEZ Laura, CORDON Jennifer, « Situación de las mujeres lideresas y defensoras de derechos humanos en Colombia durante 2021 », dans *Corporación Sisma Mujer*, Bogotá, 2022, p. 9.

Enfin, durant l'année 2021, au sein des populations noires, les femmes ont été la cible principale d'agressions, et cela que plus que leurs homologues hommes⁸⁹⁷.

Pendant plusieurs années, en tant qu'activiste noire, écologiste et féministe, et même récemment en tant que vice-présidente, Francia Márquez a dû continuellement affronter de nombreuses menaces de mort et des attentats qui ont « miraculeusement » échoué. Au vu du long historique de violence politique et sociale évoqué ci-dessus parler de « miracle », ne semble pas exagéré. En 2014, à la suite de la *Mobilización de Mujeres Negras Por el Cuidado de la Vida y los Territorios Ancestrales*, la militante *caucana* a été menacée de mort et s'est vue forcée de fuir La Toma avec ses deux fils pour s'installer à Cali. « Esa noche salí corriendo de una reunión a buscar a mis hijos, pedimos un taxi, nos recogieron y salimos volados para Cali. En el camino yo sólo pedía que nos hiciéramos invisibles », se souvient Márquez⁸⁹⁸. Les menaces qui n'avaient pas cessé affluent en mai 2019, après avoir obtenu le prix Goldman, lors d'une rencontre avec d'autres activistes afro-colombien.ne.s en Santander de Quilichao, elle subit un attentat. Des hommes cagoulés jetteront des grenades et tireront des coups de feu sur les activistes réuni.e.s. Les assaillants seront par la suite neutralisés par les agents de sécurité évitant de peu ce qu'allait être un massacre. Enfin, en janvier 2023, en étant vice-présidente de la Colombie, Márquez dénonce à nouveau une tentative d'attentat au trouver de sept kilos d'explosifs sur la route qui mène à sa résidence familiale de Yolombó, dans la municipalité de Suárez. « Se trató de un nuevo intento de atentar contra mi vida », écrit-elle sur son compte Twitter, « Sin embargo, no dejaremos de trabajar, día tras día, hasta alcanzar la paz total que Colombia sueña y necesita. No desistiremos hasta que en cada territorio sea posible vivir en verdadera armonía »⁸⁹⁹.

3.3.2.2 « No solamente el racismo nos daña a nosotros sino que daña a quienes lo expresan »

Comme la plupart des militant.e.s colombien.ne.s, le *leadership* social et politique incarné par Francia Márquez a été ponctué de menaces et d'attentats échoués, mais également de peur et de crainte de vivre constamment en danger. « En Cauca no para la violencia », disait-

897 *Ibid.*, p. 12.

898 GUTIÉRREZ Carolina, BANQUERO Carlos, « Así es Francia Márquez, la colombiana que ganó el « Nobel ambiental » », dans *Ancestral*, *Op.cit.* p. 19.

899 TORRADO Santiago, « Francia Márquez denuncia un intento de atentado con explosivos en su contra », dans *El País*, España, 2023, <https://elpais.com/america-colombia/2023-01-10/francia-marquez-denuncia-un-intento-de-atentado-en-su-contra.html> (Consulté le 23/04/2023).

elle lors du Débat des candidats à la vice-présidence 2022, « todos los días nosotros estamos atendiendo la muerte. Líderes y lideresas sociales todos los días asesinados y niños asesinados por estos actores armados, también por el mismo estado colombiano »⁹⁰⁰. À cette violence sociopolitique s'ajoutent des violences symboliques, qui se sont particulièrement fait sentir pendant la dernière campagne présidentielle. En effet, la progressive montée en puissance de Márquez, mise en évidence par sa victoire dans les primaires de gauche avec 800 000 votes, suivi de sa nomination par Gustavo Petro comme candidate à la vice-présidence, a rempli d'espoir une grande partie de la population colombienne. Elle a aussi été le scénario d'un langage de haine qui s'est manifesté de manière exacerbée dans plusieurs sphères publiques de la société colombienne, notamment dans les moyens de communications de masse et les réseaux sociaux. En pleine campagne présidentielle, de mai à juin 2022, rien que sur la plateforme Twitter, Francia Márquez a reçu 10 579 attaques racistes, a signalé El Observatorio de Discriminación Racial. Et bien que plusieurs candidat.e.s noir.e.s ont participé à la campagne électorale, selon une étude menée par le journal *2 Orillas*, Márquez a été la cible à elle seule de 99 % des insultes racistes, formulées également par des personnalités publiques, comme la journaliste Paola Ochoa, Gustavo Bolívar, un homme politique de son propre camp, ainsi que la chanteuse populaire Marbelle, entre autres. Ce langage de haine était non seulement traversé de racisme, mais également de misogynie et de classisme. Il s'articulait sur les mêmes stéréotypes négatifs que nous avons étudiés tout au long de cette thèse pendant la période l'esclavagisation, pendant l'ère républicaine, dans l'actuelle société *medellinense* du XXI et à travers les personnages en papier féminins noirs dans la littérature colombienne.

Dans le croisement entre classisme et racisme, l'archétype de la femme domestique est souvent revenu, comme : « Lo único bueno es que si Petro gana ya tiene cocinera en la Vicepresidencia », « Francia va a ofrecer cocadas en las reuniones de gabinetes de ministros » ou encore « va a fritar patacones y pescao en la casa de Nariño »⁹⁰¹. La fort ancienne stéréotypie liée à l'animalisation, et notamment aux singes, s'est multipliée dans les réseaux sociaux, la chanteuse Marbelle écrivit à la suite d'une image de Gustavo Petro et Francia Márquez : « Cacas et King Kong ». Plus étonnant encore, Gustavo Bolívar, un soi-disant homme politique de son camp, quelque temps après, reprit l'image de King Kong pour répondre à Marbelle au

900 Ce passage est l'extrait d'une intervention faite par Francia Márquez en tant que candidate à la vice-présidence en représentation de la coalition politique *El Pacto histórico*, lors du *Débat des candidat.e.s à la vice-présidence de Colombie 2022*, organisé par les journaux *Semana* et *El tiempo*. <https://www.youtube.com/watch?v=U37InIAeO1c> min 40 :04- 41 :19 (consulté le 25/04/2023).

901 VILLEGAS Adriana, « Francia Márquez y el racismo desvergonzado », dans *Ancestral*, *Op.cit.* pp. 100-101.

nom de Francia Márquez⁹⁰². Enfin la journaliste Paola Ochoa s'exprima ainsi sur *Blu Radio* : « Petro eligió a Francia Márquez porque si llega a poner otra mujer, llámese como se llame, cualquiera se va a ver muy mona, muy maja, muy estrato seis comparada con Francia »⁹⁰³. La visibilisation et la popularité politique grandissante d'une femme noire ont en ce sens permis d'ouvrir la boîte de pandore d'une société qui, au fil des siècles, avait instauré un racisme structurel, mais déguisé. Même les gouvernements qui suivirent la Constitution multiculturelle de 1991, instituant un dispositif juridique et punitif, ont continué à naturaliser et à tolérer le racisme⁹⁰⁴. En ce sens, la forte popularité de Francia Márquez a sans aucun doute levé le voile sur cette facette dissimulée de la société colombienne, celle qui a toujours soutenu que le racisme n'a jamais existé en Colombie. Un pays qui s'est pourtant montré ouvertement raciste, misogyne et classiste vis-à-vis de la candidate afro-colombienne pendant la campagne électorale.

Tout comme Stefanya, Yolanda ou Sofía, qui après de long processus de conscientisation, ont brisé le silence lorsqu'elle se sont senties discriminées ou blessées par leur entourage familial ou social dans la société *medellinense*, à plus grande échelle, grâce à sa visibilisation médiatique Francia Márquez a aussi ouvert le dialogue et s'est adressé non seulement aux personnes qui l'ont jugé parce qu'elle était noire, mais également à tout.e.s les colombien.ne.s qui méconnaissaient l'histoire coloniale et l'évolution des populations afro et indigéno-descendantes de la Colombie.

« Yo creo que bueno seguir divagando que si existe el racismo o no, es una evidencia contundente de la existencia del racismo, en las fuerzas militares y en todas las instituciones del estado colombiano (...) Hay tanto racismo que ha existido hasta en el conflicto armado, porque si no sabe ahora la Comisión de la verdad, ha venido esclareciendo casos en donde las mujeres que fueron víctimas del conflicto armado, desproporcionalmente, por ejemplo las mujeres negras fueron marcadas por actores armados. A cuantas mujeres en este país en el marco del conflicto armado, las marcaron como animales, como en el tiempo de la esclavitud. Eso solo pasó con las mujeres afrodescendientes de este país. Porque el DANE hoy nos dice que el promedio de esperanza de vida de las mujeres afrodescendientes de Colombia es cinco años menos del promedio de vida del resto de la sociedad colombiana. Eso evidencia el racismo

902 Redacción política, « Racismo contra Francia Márquez : polémica por trino de Gustavo Bolívar », dans *El Espectador*, 2022, <https://www.elespectador.com/politica/elecciones-colombia-2022/racismo-contra-francia-marquez-polemica-por-trino-de-gustavo-bolivar/> (consulté le 22/04/2023).

903 VILLEGAS Adriana, « Francia Márquez y el racismo desvergonzado », dans *Ancestral*, *Op.cit.* p. 100.

904 MOSQUERA Sergio, *Negro ni mi caballo Historia del racismo en Colombia*, *Op.cit.* p. 239.

estructural que es consecuencia de la esclavitud, del colonialismo y del racismo existente. »⁹⁰⁵

Dans ses multiples interventions, Francia Márquez se montrait comme une candidate qui connaissait le caractère structurel des oppressions qui l'affectait, elle, son peuple et les femmes racisées en générale. Elle incluait les oppresseurs comme victimes eux aussi du système. Munie de franchise, à travers d'une argumentation lucide basée sur son expérience personnelle, c'est avec une visée éducative que la candidate *caucana* transmettait un discours décolonial et dépatriarcal à la société colombienne.

« El racismo es algo que lastima y esto no es solo para Marbelle y para Bolívar, es para toda la humanidad. Erradicar el racismo no es solo de la responsabilidad de la población que ha sido racializada, como erradicar el patriarcado y el machismo tampoco es la responsabilidad de nosotras las mujeres. Es una responsabilidad que debemos asumir como sociedad. El racismo lastima, el racismo daña, el racismo destruye nuestra humanidad pero el racismo mata. A cuantos jóvenes racializados los matan en los barrios populares, a cuantos líderes racializados los matan en los territorios, cuantos niños y niñas mueren de hambre todos los días en este país, es a eso que nos estamos enfrentando. Yo a Marbelle le mando un abrazo, de ese abrazo ancestral que me enseñó mi abuela para que se sane porque no solamente el racismo nos daña a nosotros sino que daña a quienes lo expresan porque se cohiben la oportunidad de expresar amor, de expresar alegría y de construir en medio de la diferencia. »⁹⁰⁶

Bien que plusieurs siècles soient nécessaires pour espérer une véritable décolonisation et dépatriarcalisation, le mandat présidentiel de Petro et Márquez ne pourra pas défaire une culture millénaire en quatre ans, aujourd'hui on assiste à la volonté politique d'une déconstruction symbolique de l'ordre patriarcal et colonialiste en particulier dans la configuration du paysage politique du pays. En effet, Francia Márquez, ainsi qu'un nombre important de femmes et d'hommes politiques, afro et indigéno desendant.e.s et métis.se.s, à l'image du président Gustavo Petro, configurant actuellement le gouvernement colombien, sont à différents niveaux les fruits de l'extériorité. Dans la carte *caldeana* (mapa caldeano) qui a divisé le territoire colombien entre blanchité, civilisation d'une part, et négritudes, indigénismes, barbarie, de l'autre, une grande partie des membres du gouvernement sont pour la première fois originaire des régions historiquement racialisées et infériorisées : le Pacifique, la Caraïbe et Valle del Cauca et la Orinoquía. Des régions, nous l'avons vu, qui ont été exclues

905 *Débat des candidat.e.s à la vice-présidence de Colombie 2022*, organisé par les journaux *Semana* et *El tiempo*. <https://www.youtube.com/watch?v=U37InIAeO1c> min 24 :59- 26 :30 (consulté le 25/04/2023).

906 *Ibid.*, min 27 :30-28 :46.

des centres traditionnels du pouvoir politique et économique, séculairement aux mains des élites masculines andines.

Se définissant de manière erronée comme un groupe majoritaire, ces élites ont été en soi une minorité, par rapport à l'ensemble de femmes, qui a souvent constitué la moitié de la population du pays, et par rapport aussi, aux populations afro-descendantes, natives et paysannes colombiennes. « Salgamos de esa idea de que somos minoría, las que son minoría son las élites en Colombia, las otras personas han sido minorizadas. Es muy diferente ser minorizado a ser minoría » expliquait la candidate afro-colombienne⁹⁰⁷. C'est bien cette élite dirigeante que Gustavo Petro et par Francia Márquez désignent comme la principale responsable à avoir plongé le pays dans des cycles de violence que la société colombienne a connu de manière continue depuis l'époque coloniale et qui ont culminé dans le conflit armé actuel. Face à ce « projet politique et économique de la mort », comme le répète constamment Francia Márquez, cette dernière, lors d'un entretien avec la CLACSO, évoquait la lassitude historique du peuple colombien. Celle-ci a culminé en avril 2021 dans une vague de manifestations, *El Paro Nacional*, dans plusieurs villes colombiennes, durement réprimée par le gouvernement de Iván Duque⁹⁰⁸ :

« Yo creo que ahora estamos en un momento en el que pueblo no aguanta más, el pueblo quiere cambios en términos de justicia, de equidad, de igualdad, en términos de erradicar las lógicas de estructuras coloniales, raciales y patriarcales que han dañado no solo la humanidad, no solo nuestras vidas, como seres humanos sino que ha destruido la casa grande, el útero mayor. Yo creo que el estallido social que acabamos de vivir en Colombia, del cual fui parte, porque estuve ahí, poniéndome con los jóvenes en primera línea por la reivindicación de los derechos por alzar la voz. Es una muestra de ese cansancio histórico, porque lo que pasa hoy en Colombia no es una situación nueva, esto ha pasado toda la vida. Toda la vida hemos asistido a una política de muerte. Toda la vida nuestras familias han tenido que asistir la muerte, el despojo, el destierro, el hambre, la miseria porque hemos tenido una dirigencia política mezquina que ocupó el estado-nación, que lo fundó además con esas estructuras de opresión histórica y que ahora siguen permeando los herederos porque es un estado que ha sido manejado por las mismas familias, cuarenta familias nos han gobernado toda la vida, y las mayorías

907 ARBELÁEZ Natalia, « Estas elecciones nos movieron el piso de quien tiene legitimidad de gobernar », dans *Ancestral*, *Op.cit.* p. 140.

908 Entre 2019 et 2020 la Colombie a connu une période de manifestations de masse qui a subitement été interrompue par les mesures sanitaires de la pandémie de Covid-19. À la fin d'avril 2021, face à la réforme fiscale que souhaitait faire passer le gouvernement de l'ex-président Iván Duque, une deuxième vague de manifestations massives s'installera dans l'ensemble des villes du Pays, comme Bogotá, Medellín et notamment à Cali. Malgré une forte répression policière, une partie considérable des colombien.ne.s, surtout la jeunesse, manifesteront contre la vie chère, l'aggravation des inégalités sociales et de la pauvreté. *El Paro Nacional* a coûté la vie à plusieurs dizaines de personnes, laissant des centaines de blessés et des arrestations arbitraires. De nombreux viols et agressions sexuelles envers les manifestantes ont aussi été enregistrés durant cette période.

no vivimos en dignidad, vivimos en medio del miedo, de la angustia, de la zozobra, del temor todo el tiempo, tanto en el campo como en la ciudad. »

3.3.2.3 « No hay descolonización si no hay despatriarcalización »

Que ce soit au niveau individuel ou collectif, selon le féminisme décolonial latino-américain, la décolonisation est insuffisante pour une véritable transformation sociale. Elle doit en effet être impérativement accompagnée aussi d'intenses processus de dépatriarcalisation. Comme l'ont manifesté plusieurs activistes lors du colloque *Tejiendo de otro modo : feminismos, epistemología y apuesta descolonial en Abya Yala*, à Chapel Hill en 2012, « No hay descolonización sin despatriarcalización »⁹⁰⁹. En effet, comme nous l'avons étudié dans la première partie de cette thèse, c'est à partir du corps de la femme que l'humanité, hommes et femmes incluses, a appris à subalterner, à dominer, à classer ainsi qu'à esclavagiser d'autres êtres humains. « La subordination de la femme est antérieure à l'esclavagisation au même temps qu'elle l'a rendu possible », nous dit l'historienne Gerda Lerner. La convergence et rétro-alimentation de ces deux phénomènes sociaux expliquent, par ailleurs, la priorité des femmes dans l'histoire mondiale de l'esclavagisation ainsi que son essence et sa structure misogyne. Le sexe-genre a constitué le premier outil d'asservissement à partir duquel l'ordre patriarcal s'est progressivement érigé. Le sexe-genre est aussi le premier outil socio-culturel qui a servi de modèle pour créer au XVI^e siècle, un autre instrument de domination : « la race ». En ce sens, pour déconstruire le double malheur généalogique dont sont porteuses les femmes afro et indigéno-descendantes, s'attaquer au racisme en excluant l'(hétéro)-sexisme et vice-versa, ne peuvent mener qu'à un changement social partiel et bancal. Une hiérarchisation de ces deux oppressions semble également équivoque, car même si l'une est plus visible que l'autre, ou plus naturalisée que l'autre, en l'occurrence le racisme sur le sexisme, les deux sont centrales et complémentaires lorsqu'elles affectent les femmes racisées.

Sur cette question, parmi les femmes interviewées à Medellín, deux groupes de femmes distincts se sont définis durant mon travail de terrain. Le premier groupe avait plutôt une position pessimiste envers la possible dépatriarcalisation de la société colombienne. Plus que la racialisation, le sexisme, nous disaient-elles, été tellement ancré et banalisé, non seulement

909 ESPINOSA Yuderlys, GÓMEZ Diana, OCHOA Karina, *Tejiendo de otro modo el Feminismo*, *Op.cit.* p. 11, p. 385, p. 427.

au sein de leur communauté, mais aussi dans la société en général, qu'elles se sentaient totalement démunies pour essayer de changer les choses.

« Se ha tratado de bajarle a los piropos, se ha tratado de disminuir los insultos, al maltrato, pero el machismo todavía sigue vigente y hay generaciones que lo ven natural. A un hombre para conseguir trabajo no le exigen tanto, a una mujer sí, si un hombre tiene hijos, no es ningún problema, si una mujer tiene hijos sí. Porque la que tiene la responsabilidad en el hogar es la mujer, porque si el niño se enferma la que tiene que correr, es la mujer. Si, por ejemplo, una mujer está en embarazo, que la licencia de maternidad, que problema es eso, para las citas, ya piensan que son un estorbo. Muchas dejan su vida laboral, cierto, por dedicarse al hogar, porque les toca y siempre se la ha dado ese rol a la mujer de madre, el hombre no. Si estuviera en mis manos, para mí, la responsabilidad sería compartida, ¿en qué sentido? en el sentido del cuidado, de las responsabilidades...pero yo creo que sería ya esperar mucho, porque las mujeres de por sí ya tenemos naturalizado esa parte de ser responsables, entregadas a ellos. Porque ya una mujer traté de ser independiente, que quiera ser feliz ella misma, que quiera centrarse en ella misma a parte de su familia, o no tanto en su familia, ya piensan que es una mujer desnaturalizada, que es una mala madre, cierto, que no se cuida y no cuida a los demás. Lamentablemente si soy consciente de que estoy perpetuando esa parte machista pues que tienen. »

Pour sa part, un autre groupe avait essayé de mener ce double combat, notamment en participant à des espaces associatifs. Pour Stefanya par exemple, sa conscientisation ethno-raciale s'est intrinsèquement combinée à une prise de conscience sur son identité sexuelle et genrée.

« Como muchas mujeres, en algún momento fui una mujer violentada por mi antigua pareja. No me daba cuenta de lo que estaba pasando. Siempre me decían que de cierta forma yo era “la mala”. Todavía la figura masculina sigue siendo intocable. Mi despertar hacia las raíces afro se acompañó también de un cuestionamiento hacia la violencia cotidiana contra las mujeres (...) Auto-definirme como mujer y afro ha sido una experiencia de transformación fundamental en mi vida. Un proceso hermoso y a la vez difícil. A veces me preguntaba si iba a ser capaz. »⁹¹⁰

La millénaire naturalisation de la domination de la femme et des inégalités de sexe-genre, rend particulièrement difficile de mener à bien de processus conscients de dépatriarcalisation. Francia Márquez est née au sein d'une famille nombreuse *caucana*, caractérisée par la présence de femmes cheffes de famille qui inconsciemment répétaient des pratiques machistes. Pour Francia Márquez désapprendre la culture patriarcale et colonialiste a été une tâche de tous les jours, qu'elle essaye de mener non seulement au sein de sa famille,

910 MONTTOYA Sara, CADAVID Stefanya, « Aprendí a amar mi cabello », dans *Revue de l'Université de Antioquia*, Medellín 2022, pp. 104-105.

notamment envers ses deux fils, mais également dans les espaces politiques qu'elle a occupés et qu'elle occupe actuellement :

« Yo me formé alrededor de una familia extensa, en una familia con mucho machismo y con muchas prácticas patriarcales. Mi mamá, mis tías, son mamás cabeza de familia y yo también, me formé de alguna manera asumiendo ese rol. Soy mamá de dos hijos que como quiera que sea, se han formado en esta sociedad machista, entonces también me ha tocado confrontarme y confrontarlos a mis hijos que tienen prácticas machistas y que a veces no nos damos cuenta. Soy una mujer feminista y entonces me ha tocado irles enseñando, porque antes no tenía la consciencia, ni la educación sobre cómo no ser racista, sobre cómo no ser machista. A mí me ha tocado desaprender el colonialismo, que aprendí en esta sociedad y era de no reconocermes como soy en mi identidad como una mujer negra. Es un trabajo de todos los días de aprender a valorarnos porque las mujeres negras a veces en los entornos en los que vivimos crecemos con muchos prejuicios. Desconstruirnos de todas esas violencias es una tarea que tenemos que hacer como sociedad. »⁹¹¹

Connaissant en chair et en os le double malheur généalogique d'être femme et noire, c'est depuis une position intersectionnelle, que Francia Márquez a construit un discours politique dans lequel racisme et racialisation, d'une part, sexisme et sexualisation, de l'autre, ont toujours été traités, de manière simultanée, comme des phénomènes complémentaires et interdépendants. « Creo que es momento de pasar la página de las injusticias raciales y de género. Se nos dijo que la política era para los hombres y las labores de la casa para las mujeres, pero tenemos que romper con eso. », disait-elle en 2021 au journal espagnol *El País*, alors qu'elle était encore méconnue sur la scène politique colombienne⁹¹². Lors de la campagne électorale de 2022, Francia Márquez et son équipe de travail, en concertation et dialogue avec plusieurs secteurs de la citoyenneté colombienne, mettront en place une série de dix mandats populaires : « 10 mandatos populares para la vida sabrosa y la paz en Colombia ». Ces derniers lançaient déjà les grandes lignes du projet politique alternatif que proposait *Soy, porque somos*. Parmi ces dix mandats, la transformation de l'ordre patriarcal et l'égalité de sexe-genre apparaissaient comme une des premières luttes à mener :

« Lucha contra el patriarcado y justicia de género. El patriarcado ha destruido este planeta. El patriarcado junto al racismo y el capitalismo han sido las formas de opresión que han destruido nuestra casa y por eso nuestro planeta está en altos niveles de riesgo. Hay que celebrar la diversidad y reconocer las luchas feministas y de los movimientos

911 Entrevista con la vice-presidenta Francia Márquez, dans *Cambio*, <https://www.youtube.com/watch?v=6pA4i1c58u0> Min 21:29-23 :48 (consulté le 29/04/2023).

912 PALOMINO Sally, « Francia Márquez, de la resistencia al poder », dans *El País*, España, 2022, <https://elpais.com/opinion/2022-03-27/francia-marquez-de-la-resistencia-al-poder.html> (consulté le 22/04/2023).

LGBTQ+, frente a la discriminación, los estereotipos, la estigmatización y las violencias basadas en genero. »⁹¹³

Le constant recours au langage inclusif par Márquez a beaucoup agacé une grande partie de la population colombienne. La future vice-présidente était consciente que c'est avant tout à travers du langage que commence la déconstruction des grands paradigmes socio-politiques. C'est ainsi qu'elle corrigea Gustavo Petro quand il présenta officiellement à Francia Márquez comme sa colistièrre : « No somos uno y dos, Somos uno y una. Eso quiere decir que nos vemos en la paridad ». Lors d'une interview réalisée par le journal *Semana*, elle expliquait également qu'elle n'allait pas changer son langage inclusif par un langage universel qui avait été pendant très longtemps exclusif :

« Aquí voy a estar diciendo “mayores y mayores”, voy a estar diciendo que yo no soy su vice-presidente sino su vice-presidenta. Así, no nos guste, pero ese lenguaje excluyente de decir cuando hablaban que el hombre era el sinónimo, el reflejo de la humanidad, eso ya no cala entre nosotras, entre nosotros. Sí, porque ese concepto de decir “el hombre”, pues puso a los hombres en una supremacía. Cuando se dice hombre y mujer se está reconociendo que somos uno y una. Y ahí vamos a estar construyendo en la diversidad. Eso es reconocer la diversidad, eso es reconocer la diferencia, eso es construir desde el lugar de enunciación de los otros, des las otras y de los otros, así que aquí estamos con nuestro lenguaje inclusivo. »⁹¹⁴

Nous ouvrons ici une parenthèse pour dire que mis à part le caractère inclusif, dans une posture classiste, l'opposition de droite et d'extrême droite a fortement critiqué la manière dont s'exprime Francia Márquez porteuse, en effet, d'un accent propre à la région afro-descendante du nord du Cauca. Cet accent, présent dans la région du Pacifique et de la Caraïbe, aussi tildé d'appartenir à la classe populaire, se caractérise en particulier par l'aspiration de certaines consonnes et voyelles. Pour le contexte brésilien, à travers le concept de « pretuguêz », Lélia Gonzalez évoquait l'africanisation du portugais dont le caractère tonal et rythmique provenait clairement des langues africaines parlées par les femmes et les hommes esclavagisé.e.s. dans le « Nouveau Monde »⁹¹⁵. L'occultation par l'idéologie eurocentrée de l'important apport africain au portugais, souligne Gonzalez, nous ajoutons ici à l'espagnol, a souvent été confiné dans les

913 RAMÍREZ Jesús, « Qué viva la Francia », dans *Ancestral*, *Op.cit.* p. 31.

914 « Francia Márquez le responde a quienes le dicen que « golpea » el lenguaje español », *Semana* <https://www.youtube.com/watch?v=t5k8Xql63XM>, min 2 :01 – 3 :02 (consulté le 29/05/2023).

915 GONZALEZ Lélia, « A categoria político-cultural de Amefricanidade », dans *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, 1988, pp. 62-82.

catégories de « culture populaire » et de « folklore national ». Ou encore défini à tort comme un portugais et un espagnol viciés et mal parlés par les populations afro-diasporiques⁹¹⁶.

Le *Ministère de l'Égalité et de l'Équité* (Ministerio de la igualdad y de la Equidad), dorénavant MIE, créé le 4 janvier 2023 à Istmina au Chocó, dirigé par Francia Márquez, répond déjà factuellement à ce mandat populaire et traduit la forte volonté politique de transformer la société colombienne de façon structurelle. Dans un des pays les plus inégalitaires du monde, inégalités qui sont à l'origine de la violence, nous explique le président Gustavo Petro, le MIE est un organisme du pouvoir exécutif qui aura la difficile tâche de rendre la Colombie, « un espace de démocratie, de liberté et d'égalité »⁹¹⁷. À l'occasion d'un entretien fait par *Noticias Caracol* à la Vice-présidente, et désormais ministre de l'Égalité, Francia Márquez, expliquait l'importante mission sociale que devra accomplir le nouveau ministère durant les mois à venir :

« Esta institucionalidad (el MIE) tendrá que trabajar por la igualdad territorial, tendrá que trabajar para la igualdad del 52 % de la población que son las mujeres, la igualdad y equidad para los pueblos étnicos, afrocolombianos, raízales, palenqueros e indígenas, para los pueblos campesinos, para las juventudes, para los derechos de la niñez, por supuesto la comunidad LGBTIQ+, así como para las poblaciones con discapacidad. Estas son las poblaciones priorizadas que el presidente en diálogo hemos definido que hay que atender. »⁹¹⁸

Bien que le MIE se chargera de réduire les oppressions et les injustices qui affectent de manière intersectionnelle les populations les plus subalternisées de la société colombienne, c'est bien sur l'égalité de sexe-genre et sur les conditions vulnérables des femmes, notamment des femmes racisées et appauvries, que leurs efforts politiques seront déployés dans une première étape. Comme le souligne régulièrement Francia Márquez, en Colombie, les femmes sont aujourd'hui démographiquement majoritaires, elles représentent 52 % du total de la population, pourtant, nous l'avons analysé tout au long de cette thèse, jusqu'à très récemment, elles ont dû faire face à un système structurellement sexiste, qui pour les femmes noires, indigènes et métisses, devenait automatiquement raciste et classiste. Dans les cycles historiques

916 PONS CARDOSO Cláudia, « Amefricanizando o feminismo : o pensamento de Lélia Gonzalez », dans *Estudos Feministas*, Florianópolis, 2014, pp. 965-986.

917 « El Ministerio de la igualdad tendrá que aprender a hacer de Colombia un espacio de democracia, libertad y equidad » Prensa de la Presidencia de la república. <https://petro.presidencia.gov.co/prensa/Paginas/El-Ministerio-de-Igualdad-tendra-que-aprender-a-hacer-de-Colombia-un-espaci-230104.aspx> (consulté le 23/04/2023).

918 « El ICBF pasará a ser parte del Ministerio de la Igualdad ? », dans *Noticias Caracol*, <https://www.youtube.com/watch?v=rPR9-lvSNd8&t=604s>, min 1 :49-2 :33 (consulté le 23/04/2023).

de la violence, et en particulier dans le conflit armé, les femmes ont été les premières victimes des masculinités guerrières.

Par ailleurs, en dépit des particularités propres au contexte colombien à l'égard des inégalités de sexe-genre, ce constat concerne globalement l'ensemble des sociétés du Tout-Monde. Récemment le Programme des Nations Unies pour le développement (PNUD) a publié un rapport de l'indice des normes sociales de genre (GSNI) qui signalait une décennie de stagnation vis-à-vis des inégalités entre hommes et femmes⁹¹⁹. Établie sur la base des réponses à sept questions posées aux populations de 80 pays et territoires, soit approximativement 85 % de la population mondiale, cette étude vient confirmer que le sexisme est encore un fléau profondément ancré dans l'ensemble des continents. Selon le GSNI, la moitié de la population estime toujours que les hommes font meilleurs dirigeants politiques que les femmes, et plus de 40 % pensent que les hommes font de meilleurs chefs d'entreprise que les femmes. Plus surprenant encore, environ 25 % des personnes pensent encore qu'il est acceptable qu'un homme batte sa femme⁹²⁰. Sans parler des taux élevés de féminicides que nous avons déjà évoqués plus haut : en 2021, environ 81 100 femmes furent intentionnellement tuées dans le monde, dont 45 000 ont perdu la vie suite à un féminicide. Ainsi, au cours de l'année 2021, approximativement cinq femmes étaient tuées chaque heure, ce qui revenait à 120 féminicides par jour⁹²¹.

Pour en revenir à la Colombie, le MIE devra par conséquent s'attaquer à cette culture patriarcale et coloniale propre à l'historique domination masculine blanche-métisse, qui a gouverné depuis des siècles l'État-nation colombien. Elle devra aussi, à plus grande échelle, transformer le modèle capitaliste néolibéral qui est aussi une des principales sources d'inégalité, d'appauvrissement et de violence en Colombie, principalement envers les femmes racisées⁹²².

« Sigo pensando que hay que transformar el modelo neoliberal que tiene a los colombianos y a las colombianas aguantando hambre. Sigo pensando que hay que transformar ese modelo porque hoy la humanidad está en riesgo. Enfrentar la crisis

919 GARRIDO Victor, « Une décennie de stagnation : les préjugés sexistes sont toujours bien enracinés », PNUD, 2023 <https://www.undp.org/fr/communiqués/une-decennie-de-stagnation-les-prejuges-sexistes-sont-toujours-bien-enracinés> (consulté le 16 juin 2023).

920 « 2023 Gender Social Norms Index (GSNI): Breaking down gender biases: Shifting social norms towards gender equality », United Nation Development Programme, New York, 2023, p. 44. <https://hdr.undp.org/system/files/documents/hdp-document/gsni202303pdf.pdf> (consulté le 16 juin 2023).

921 ME Angela, YEE Sonya, MINGEIROU Kalliopi, *Gender-related killings of women and girls (femicide/feminicide)*, United Nations Office on Drugs and Crime & UN Women, 2022, pp. 5-7.

922 FALQUET Jules, « L'état néolibéral et les femmes », dans *Le sexe de la mondialisation, genre, classe, race et nouvelle division du travail*, 2010, pp. 229-236.

ambiental implica reconocer que hay un modelo extractivista que contribuye a la destrucción de la casa grande y merece transformarse. Sigo pensando que este modelo neoliberal se tiene que transformar en términos de acceso a la garantía de derechos en educación, en salud, en vivienda, en agua potable en condiciones de dignidad. »

3.3.3 Vivir sabroso un projet politique alternatif de vie ?

3.3.3.1 « El planeta, la casa común, se destruye »

Lorsqu'en 2018 Francia Márquez obtint le prix Goldman, pour l'interminable activisme écologique qu'elle a mené depuis son adolescence dans la municipalité de Suárez, au nord du Cauca, elle lançait aussi un cri d'alarme aux femmes et aux hommes de la planète sur l'inquiétant réchauffement climatique qui menace de plus en plus la vie humaine et non-humaine sur terre :

« (Soy) de quienes alzan la voz para parar la destrucción de los ríos, de los bosques y los páramos. De aquellos que sueñan que algún día los seres humanos vamos a acabar con el modelo económico de muerte para darnos paso a construir un modelo económico que garantice la vida. Ustedes pueden quedarse tranquilos y pensar que nada está sucediendo mientras el planeta, la casa común, se destruye. O podemos juntarnos para realizar acciones que frenen el cambio climático. Es hora de actuar. Enfriar el planeta es nuestra responsabilidad. »⁹²³

Comme un bon nombre de militant.e.s du Tout-Monde, dans ce discours, Francia Márquez dénonçait la responsabilité du modèle économique capitaliste néolibéral dans la crise écologique actuelle. La production, l'extraction, le profit, l'individualisme, la consommation ont été les valeurs fondamentales louées au sein du projet occidental. Aujourd'hui, sa dernière configuration, la mondialisation néolibérale, de plus en plus articulée autour de « la raison computationnelle »⁹²⁴, nous mène manifestement à la catastrophe planétaire, à un écocide global. L'écocide est la destruction ou l'endommagement irrémédiables des écosystèmes permettant depuis des millénaires la vie des êtres humains et non-humains (la faune et de la flore) sur Terre. L'écocide et, sa plus grave résultante à savoir, le réchauffement climatique, sont aujourd'hui des réalités qui révèlent l'incohésion et l'irrationalité du projet occidental

923 RAMÍREZ Jesús, GONZÁLEZ Manuela, « Discurso de Francia Márquez al recibir el Premio Goldman », dans *Ancestral*, *Op.cit.* p. 9.

924 MBEMBE Achille, *La communauté terrestre*, *Op.cit.* p. 131. Ce concept sera développé dans les prochaines lignes.

capitaliste. Un projet civilisationnel en effet basé sur le caractère illimité de la croissance et de l'exploitation du vivant, présenté par ses principaux théoriciens et ses précurseurs, comme le seul modèle pouvant apporter bien-être et bonheur à la société mondiale.

Dans la première partie de notre travail de recherche, nous abordons le capitalisme comme un système socio-politique et économique qui au XVI^e siècle permit la réorganisation de l'ordre patriarcal régnant déjà depuis la préhistoire dans l'espace occidental. La redéfinition des rapports d'exploitation et de domination, la cumulation primitive du capital, qu'implique le capitalisme, mènera à une série de crimes contre l'humanité, comme la Chasse aux sorcières, la Reconquista, la quasi-extinction de peuples natifs d'Abya Yala, le Traite transatlantique africain, l'esclavagisme et la subordination de femmes dans les temps modernes. Au nom de la Modernité et du développement économique dans l'ensemble de l'espace occidental, et en particulier dans les continents du Sud, ces différentes histoires de domination se sont aussi accompagnées du saccage permanent et toujours perceptible au XXI^e siècle, des territoires (ex)colonisés. Au nom de la croissance et du profit, la grande biodiversité et la richesse considérable en matière première (argent, or, pétrole, charbon, caoutchouc, sucre, café, eau, etc) qu'enfermaient les sols fertiles de ces territoires ont été séculairement extraites des terres, des montagnes, des forêts, des mers et des rivières des pays du Sud. Dans l'émergence de la modernité, nous dit Mbembe, le triangle géopolitique qui relie désormais le Nouveau Monde, les Caraïbes et l'Afrique, devient le laboratoire de l'écocide lui-même engendré par la construction de la « race » et la mise en place de la Traite et du colonialisme. Dans les années 1990, depuis le champ théorique du Tournant décolonial, le philosophe péruvien Anibal Quijano, nous mettait déjà en garde sur « la conduite de plus en plus féroce et prédatrice » de ce qu'il appelle le Capitalisme colonial/global qui depuis la Révolution industrielle menaçait la vie sur terre :

« Es al amparo de esa mistificación metafísica de las relaciones humanas con el resto del universo, que los grupos dominantes del homo sapiens en la Colonialidad Global del Poder, en especial desde la “Revolución industrial”, han llevado a la especie a imponer su hegemonía explotativa sobre las demás especies animales y una conducta predatoria sobre los demás elementos existentes en este planeta. Y, sobre esa base, el Capitalismo Colonial / Global practica una conducta cada vez más feroz y predatoria, que termina poniendo en riesgo no solamente la sobrevivencia de la especie entera en el planeta, sino la continuidad y la reproducción de las condiciones de vida, de toda

vida, en la tierra. Bajo su imposición, hoy estamos matándonos entre nosotros y destruyendo nuestro común hogar. »⁹²⁵

Tout comme Quijano, Mbembe fait clairement une analogie entre génocide et écocide perçus comme des phénomènes fondamentaux de la Modernité et du projet capitaliste. Pour l'historien camerounais, à partir des temps modernes, le rapport des hommes à la terre, basé sur l'extraction et l'exploitation, aura été semblable avec celui que les maîtres entretenaient avec les esclaves⁹²⁶. Par ailleurs, la destruction des corps noirs, considérés comme « matière première que l'on extrait et que l'on brûle afin de produire force et énergie », participait à l'histoire de la destruction générale de l'environnement⁹²⁷. De même, pour l'écoféminisme, ainsi que pour le *Black feminism* et le féminisme décolonial, la domination des corps de femmes, notamment des femmes racisées, s'est aussi combinée à l'intense exploitation de la planète. L'écoféminisme permet de dire que les femmes et l'environnement subissent les mêmes forces d'oppression et d'exploitation devant le capitalisme financier et la mondialisation. Comme la nature, nous dit l'écoféministe australienne Ariel Salleh, les femmes sont des externalités économiques, c'est-à-dire que le système économique les exploite, mais sans rétribution. Les femmes et la nature sont donc absolument nécessaires au bon fonctionnement de l'activité économique. Elles sont d'autant plus nécessaires et inévitablement exploitées quand l'économie est du type capitaliste puisqu'il s'agit de tirer des marges bénéficiaires toujours plus grandes⁹²⁸. En ce sens, le parallèle que font d'un côté les penseurs post-coloniaux ou décoloniaux comme Quijano ou Mbembe, sur les corps racialisés et colonisés, ainsi que celui des courants (éco) féministes du Nord et du Sud, vis-à-vis des femmes, met en lumière la captation de l'énergie et du temps de ces *Autres* dominés avec celle des ressources naturelles de la planète. Dans l'ère moderne, autant les corps racisés et/ou féminins, comme la biomasse conformant, le corps terrestre, ont été sans cesse exploités à des fins économiques. En d'autres mots, c'est le vivant dans son ensemble qui a continuellement constitué la matière première du capitalisme⁹²⁹.

Aujourd'hui, tout porte à croire que l'escalade des technologies semble devenir un nouvel instrument de captation du système capitaliste. Le vieux projet occidental de la

925 QUIJANO Anibal, « Bien vivir, entre el desarrollo y las des/colonialidad del Poder », dans *Anibal Quijano Cuestiones y horizontes : de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, CLACSO Antología esencial, Buenos Aires, 2020, p. 945.

926 MBEMBE Achille, *Communauté Terrestre*, *Op.cit.* p. 50.

927 *Ibid.*, p. 53.

928 GANDON Anne-line, « L'écoféminisme : une pensée féministe de la nature et de la société », dans *Recherches féministes*, Université de Laval, Montréal, 2009, pp. 5-25.

929 MBEMBE Achille, *Communauté Terrestre*, *Op.cit.* p. 57.

mathématisation du monde semble culminer dans ce que Mbembe a appelé *la raison computationnelle*. « L'épreuve incandescente du feu a pris la forme du calcul, de l'ordinateur et des images dématérialisées, et au vieil édifice terrestre est venu s'ajouter un monde dilaté, qui cherche sinon à s'affranchir de toute limite, du moins à enjamber toutes les parties du corps terrestre et ses composantes aussi bien marines et souterraines qu'aéromagnétiques et atmosphériques »⁹³⁰. Un capitalisme numérique qui grâce à de gigantesques appareils de calcul et à ses systèmes d'abstraction et de raisonnement mécanique, dont l'algorithme est le soubassement, démultiplie ses capacités de prédation du vivant par l'extraction de l'énergie humaine, par l'extraction des matières premières, mais également par l'extraction de données.

« La voie est déjà ouverte à un mode de gouvernement diaphane, opérant par la captation. Nous sommes déjà entourés de capteurs, senseurs, caméras et écrans, dont une des fonctions est de récolter autant de données que possible sur qui nous sommes, ce que nous faisons, ce à quoi nous aspirons, des données massives qui plus encore qu'aujourd'hui seront traitées par des algorithmes, avec l'espoir d'instaurer un contrôle robotisé sur l'ensemble du vivant. »⁹³¹

Cette raison computationnelle voit la Terre comme une étendue mesurable et installe un rapport à la Terre économique naturalisant la financiarisation des océans et la commercialisation des sols et de l'ensemble des êtres vivants. Paradoxalement, « nous sommes face à un monde qui se trouve au sommet de sa puissance technologique et militaire, mais qui, plus que jamais, est dominé par la hantise de sa propre fin »⁹³².

Cette réflexion critique envers le capitalisme néolibéral, en tant que système manifestement nocif pour la vie humaine et non-humaine sur Terre ne se glutine plus aux mouvements socio-politiques anti-coloniaux et anti-capitalistes. Aujourd'hui, ce sont bien des expert.e.s qui à travers un langage scientifique et mathématique, démontrent l'ampleur dramatique de la crise climatique. Dans leur dernier rapport publié en mars 2023, dans une perspective purement scientifique, le Groupe d'Experts Intergouvernemental sur l'Évolution du Climat (GIEC) dressait un constat sans équivoque. Le changement climatique est bien une conséquence de l'activité humaine qui perturbe « dangereusement » et « largement » la nature et affecte déjà la vie de milliards de personnes. Les émissions de gaz à effet de serre (carbone, méthane et monoxyde de diazote) constituent la principale cause du réchauffement climatique

930 *Ibid.*, p. 74.

931 *Ibid.*, p. 169.

932 *Ibid.*, p. 157.

et sont principalement produites par les activités du capital. En 2021, l'activité humaine a approximativement rejeté 50 milliards de tonnes de gaz à effet de serre dont les principaux secteurs émetteurs étaient l'énergie (3/4), l'agriculture (12 %), l'industrie, notamment le bâtiment (9 %) et les déchets (4 %). Par ailleurs, depuis 1850, c'est-à-dire depuis la Révolution industrielle, sur un total de 2 450 milliards de tonnes de carbone, l'Amérique du Nord est responsable de 27 %, d'entre elles, l'Europe de 22%, la Chine de 11 %, l'Asie du Sud et du Sud-Est de 9 %, la Russie et l'Asie centrale de 9 % et l'Asie de l'Est, l'Amérique latine, le Moyen-Orient et l'Afrique du Nord ainsi que l'Afrique subsaharienne, respectivement 6 %⁹³³. Le rapport GIEC, révèle également que 10 % de la population, correspondants aux habitant.e.s avec les plus hauts revenus, sont responsables de près de la moitié des émissions et que 70 % de la pollution est produite dans les zones urbaines. À ce sujet, déclarait Aditi Mukherji : « l'instauration d'une justice climatique est essentielle, car les populations qui contribuent le moins au changement climatique en subissent des conséquences disproportionnées »⁹³⁴.

Comme avertissent les 93 spécialistes qui ont travaillé dans ce rapport de synthèse, « ni rien ni personne, ne sera épargné » par le réchauffement climatique. Au cours des dernières années, les effets néfastes ont déjà été perceptibles sur l'ensemble des continents. Actuellement, de 3,3 à 3,6 milliards de personnes, soit près de la moitié de l'humanité, vivent dans des « contextes hautement vulnérables au changement climatique »⁹³⁵. La décennie 2011-2020 a été la plus chaude depuis environ 125 000 ans. Ainsi, 30 % de la population mondiale est aujourd'hui exposée au risque de stress de chaleur, chiffre qui, selon les différents scénarios prédits par le GIEC, pourrait augmenter de 48 % à 76 % d'ici 2100. En cas de réchauffement de 2°C, de 800 millions à 3 milliards de personnes pourraient souffrir de pénuries d'eau chroniques et être plus exposé à des famines ainsi qu'à des pandémies⁹³⁶. Les inondations, les sécheresses ainsi que les canicules se multiplient déjà et vont s'intensifier dans les prochaines années. « Près de la moitié de la population mondiale » avertie Aditi Mukherji « vit dans des

933 CHANCEL Lucas, « Qui pollue vraiment ? 10 points sur les inégalités et la politique climatique », dans *Le grand continent*, 2002 <https://legrandcontinent.eu/fr/2022/06/08/qui-pollue-vraiment-10-points-sur-les-inegalites-et-la-politique-climatique/> (29/04/2023).

934 « Agir sans attendre pour le climat : la clé d'un avenir viable », communiqué de presse sur le Rapport de synthèse, Groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat (GIEC), Suisse, mars 2023 https://www.ipcc.ch/report/ar6/syr/downloads/press/IPCC_AR6_SYR_PressRelease_fr.pdf (consulté le 29/04/2023).

935 LIPPERT Anna, « Rapport du GIEC : 6 chiffres alarmants sur les conséquences du réchauffement climatique » 2022 <https://www.lesechos.fr/monde/enjeux-internationaux/rapport-du-giec-6-chiffres-alarmants-sur-les-consequences-du-rechauffement-climatique-1390202> (consulté le 29/04/2023).

936 *Ibid.*

régions extrêmement vulnérables au changement climatique. Au cours de la dernière décennie, les décès dus à des inondations, des sécheresses et des tempêtes ont été 15 fois plus nombreux dans les régions très vulnérables »⁹³⁷. Ces événements météorologiques dépassent déjà le seuil de tolérance des plantes et des animaux. Dans le cas d'un réchauffement de 2°C d'ici à 2100, poursuit le rapport du GIEC, jusqu'à 18 % des espèces terrestres auront un risque d'extinction. Ainsi, dans un scénario d'émission très élevée, la mortalité massive de l'extinction d'espèce va altérer de manière irréversible des zones d'importance mondiale comme les forêts tropicales ou les récifs coralliens. La lutte contre le réchauffement climatique ne sera efficace et pérenne que si les émissions de gaz à effet de serre se réduisent globalement de la moitié avant 2030 et qu'elles s'accompagnent de la préservation des systèmes naturels déjà existants. « Le climat, les écosystèmes et la société humaine sont interconnectés », explique le GIEC, « la préservation équitable et efficace d'environ 30 à 50 % des terres émergées, des eaux douces et des océans contribuera à garantir la santé de la planète »⁹³⁸.

Au nom de la croissance économique, la *Maison commune*, la *Grande Maison*, l'*Utérus majeur*, pour reprendre les expressions de Francia Márquez, s'épuise. Depuis son enfance, la vice-présidente expérimenta elle-même la crise écologique et humaine résultant de l'implantation de multinationales dans la région du Cauca ainsi que dans de nombreuses régions du pays, constamment dénoncé par les militant.e.s écologiques. L'écocide survenu dans le nord du Cauca n'est qu'un exemple ponctuel, du sombre tableau environnemental global décrit ci-dessus. Le Cauca, où est née Francia Márquez, est un département aurifère, riche en biodiversité et notamment en bois et en eau. Après avoir été fortement exploité pendant l'époque coloniale, au XXe siècle, au nom du développement économique, des multinationales s'installèrent sur ce territoire apportant de nombreux dégâts environnementaux, sociaux et culturels.

« La ocupación de las tierras para monocultivos, ganadería y minería en el norte del Cauca es una constante desde la época colonial. Cuando la mano de obra esclavizada fue liberada, la propiedad de la tierra siguió en manos de quienes los habían esclavizado (Ararat *et al.*, 2013: 62). Algunas tierras fueron compradas por los ahora libertos/as, y se adentraron selva adentro para continuar con sus vidas colectivas, como lo hicieron antes en palenques. El capitalismo desde sus inicios ha incluido a las comunidades negras y a las mujeres negras desde la marginalidad; la acumulación de riquezas de las élites de la región del valle geográfico del río Cauca se da gracias al trabajo forzado o

937 « Agir sans attendre pour le climat : la clé d'un avenir vivable », Groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat (GIEC), *Op.cit.*

938 *Ibid.*

no remunerado y la esclavización de pueblos negros, indígenas, campesinos, populares, y de las mujeres negras en particular. »⁹³⁹

La rivière Ovejas, nous l'avons déjà évoqué, a été à plusieurs reprises affectée par les projets hydro-électrique et minier. « El agua que consumimos de esos ríos está envenenada y no tenemos forma de tratarla » a plusieurs fois dénoncé Francia Márquez. « Significa que no sabemos cuánto mercurio tenemos en la sangre donde ni siquiera tenemos acceso a una salud adecuada. Significa que la comida que nosotros vamos a estar produciendo en la comunidad también va a estar contaminada »⁹⁴⁰. De 1990 à 2021, la déforestation en Colombie n'a cessé d'augmenter avec 6,1 millions d'hectares de bois anéanti, l'Amazonie et le Pacifique sont les régions les plus affectées⁹⁴¹. Pour Francia Márquez le projet néolibéral et l'économie extractiviste incarnés par les multinationales, ne sont en aucun cas sources de développement, mais au contraire d'appauvrissement et déshumanisation.

« ¿Cuál desarrollo? Si en nombre de ese desarrollo esclavizaron a mi comunidad, en nombre de ese desarrollo nosotros hemos vivido en condiciones de empobrecimiento y es por eso que hemos decidido pelear y luchar por defender ese territorio lo cual a veces implica poner en riesgo hasta la propia vida. »⁹⁴²

« Yo nunca he visto el desarrollo en mi comunidad, no hay agua potable, no asanamiento básico, los niños no tienen acceso a la educación, no tenemos conectividad a internet. Entonces de qué desarrollo nos hablan. Tenemos las grandes represas, los grandes proyectos mineros, tenemos toda la industria azucarera, tenemos toda la industria de la palma, el puerto de Buenaventura, que es una región del Pacífico, donde sale y entra el 70 % de la economía del país, y Buenaventura no tiene agua potable (...) Entonces esa es la lógica de ese modelo económico de la muerte, que no ha permitido, que no nos ha permitido vivir en dignidad, que ha concentrado la riqueza, que ha ocupado el estado en manos de unos pocos, que ha permeado la corrupción institucional, que ha permitido que niños se mueran de hambre en territorios como la Guajira por ejemplo, donde tenemos la empresa Cerrejón. Es la empresa que representa la más grande explotación de carbón en América latina, y al lado del Cerrejón, ese proyecto

939 MINA Charo, MACHADO Marilyn, BOTERO Patricia, ESCOBAR Arturo, « Luchas del buen vivir por las mujeres negras del alto Cauca », *Op.cit.* pp. 170-171.

940 Redacción BBC Mundo, « Francia Márquez, la mujer que puso en jaque a la minería ilegal y a las represas en Colombia y acaba de ganar el premio Goldman », 2018, <https://www.bbc.com/mundo/noticias-43879742> (consulté le 28/04/2023).

941 FERNANDEZ Eduardo, CIFUENTES Ariel, « El combate contra la deforestación : un esfuerzo insuficiente », dans *El Tiempo*, 2022, <https://www.eltiempo.com/vida/medio-ambiente/la-deforestacion-en-colombia-una-problemativa-vigente-726701> (consulté le 24/04/2023).

942 *Ibid.*

que se vende como el desarrollo del país, niños y niñas están muriéndose de desnutrición, de hambre y de sed. »⁹⁴³

Aujourd'hui, l'évolution de l'histoire de l'humanité hautement menacée par le réchauffement climatique et une possible extinction de la vie sur Terre met en évidence l'échec du projet politique et économique occidental. Les données chiffrées sur l'état actuel du réchauffement climatique, avancées par le GIEC, parlent d'elles-mêmes, les pays du Nord, en particulier les États-Unis et l'Europe, porteurs d'un modèle économique construit sous l'étendard de la croissance, ont été depuis le XIXe siècle, les principaux émetteurs de gazes à effet de serre. Dans ce sens, la crise climatique actuelle est en grande partie de leur responsabilité. L'acidification et la dégradation des sols, l'abaissement des nappes phréatiques, la déforestation, l'extinction de nombreuses espèces animales et végétales ne sont pas le fruit du hasard. Au contraire, c'est l'aboutissement inéluctable d'un modèle d'extraction et de gaspillage de la Terre, note Mbembe, qui ne surgit que grâce à la combustion constante et ininterrompue de carburants fossiles, de masses gigantesques d'énergie, des mines de terres rares (or, cuivre, étain, colombo-tantatile, etc.) qu'il faut de plus en plus aller chercher dans les entrailles de la terre et de ses océans pour alimenter le marché mondial⁹⁴⁴.

Il semble aussi que ce sont les populations issues des pays appauvris, ce qu'on appelle le Sud, historiquement assimilées à la barbarie et au sous-développement qui sont aujourd'hui vectrices de projets civilisateurs alternatifs visant à la transformation de l'ordre mondial. Lors de son premier discours à l'ONU, Gustavo Petro, en tant que nouveau président de la Colombie, confrontait les pays du Nord, et en particulier les États-Unis, face au réchauffement climatique. Il mettait l'accent sur l'échec du modèle de développement capitaliste en tant que projet civilisationnel ainsi que sur l'urgente nécessité de l'humaniser :

« La selva se quema, señores, mientras ustedes hacen la guerra y juegan con ella. La selva, el pilar climático del mundo, desaparece con toda su vida. La gran esponja que absorbe el CO2 planetario se evapora (...) Ustedes reunieron los científicos, y ellos hablaron con la razón. Con matemáticas y modelos climatológicos dijeron que se acercaba el fin de la especie humana, que su tiempo ya no es de milenios, ni siquiera de siglos. La ciencia prendió la alarma y dejamos de escucharla. La guerra nos sirvió de excusa para no tomar las medidas necesarias (...) El desastre climático matará centenares de millones de personas y oigan bien, no lo produce el planeta, lo produce el

943 Entretien de Francia Márquez, TV CLACSO, voir : <https://www.youtube.com/watch?v=B2e0GgAFdj8>, minutes 17 :10 – 18 :37.

944 MBEMBE Achille, *La communauté terrestre*, *Op.cit.* p. 101.

capital. La causa del desastre climático es el capital. La lógica de relacionarnos para consumir cada vez más, producir cada vez más, y para que algunos ganen cada vez más produce el desastre climático. Le articularon a la lógica de la acumulación ampliada, los motores energéticos del carbón y del petróleo y desataron el huracán: el cambio químico de la atmósfera cada vez más profundo y mortífero. Ahora en un mundo paralelo, la acumulación ampliada del capital es una acumulación ampliada de la muerte. »⁹⁴⁵

Au XXI^e siècle, plus que jamais le récit civilisationnel européen basé sur une utopie de croissance sans limites, augure une dystopie. Tous les jours, avec un sentiment de stupeurs et d'anxiété, une partie de la population mondiale vit en chair et en os les effets néfastes du dérèglement météorologique. L'autre partie, dans les meilleurs des cas, le constate via les multiples moyens de communication qui informent quotidiennement sur les catastrophes écologiques. « Nous sommes de plain-pied dans l'âge de la combustion du monde. Du coup c'est à l'urgence que nous faisons face »⁹⁴⁶ observe Achille Mbembe. Dans cette combustion du monde, « certaines pertes sont non seulement incalculables, mais aussi irréparables, constate-t-il. Cependant « l'incalculable et l'irréparable n'éliminent ni proscrivent la demande de soin, de vérité et de Justice »⁹⁴⁷. « Pendant longtemps, la planète et l'ensemble de ses habitants ont vécu aux rythmes des certitudes eurocentriques », il est aujourd'hui de notre intérêt, observe l'historien camerounais, « de sortir des vieux paradigmes, de porter notre regard sur les autres récits qui ont été soit marginalisés, soit niés afin de recouvrer ce que dans ces récits pourrait nous permettre de relancer la réflexion du monde »⁹⁴⁸.

3.3.3.2 « Vivir sabroso, sembrar y coséchar economías para la vida »

3.3.3.2.1 La puissance des femmes racialisées

Grâce à sa position géographique, délimitée entre autres, par l'océan Atlantique et l'océan Pacifique ainsi que par la forêt amazonienne, la Colombie se trouve parmi les quatre

945 Discours de Gustavo Petro devant l'Assemblée générale des Nations Unis, New York, 20 septembre 2022. https://www.youtube.com/watch?v=J35_yqekWcc (consulté le 28/04/2023).

Discours publié par *Indepaz* : <https://indepaz.org.co/wp-content/uploads/2022/09/Discurso-ONU.-Gustavo-Petro-Urrego.-COL.pdf>

946 *Ibid.*, p. 8.

947 MBEMBE Achille, *La communauté terrestre*, *Op.cit.* p. 5 - p. 196.

948 le podcast 5/5 : La conscience planétaire, de la série d'entretiens proposée par Amélie Perrot intitulée *Achille Mbembe, penseur monde*, dans l'émission « À voix nue » de France Culture.

pays les plus riches en biodiversité, avec plus de 50 000 espèces⁹⁴⁹ et plus de 48.000 sources d'eau (rivières, lacs, lagunes, marécages, récifs, glaciers, etc.), faisant du pays une puissance hydrique mondiale⁹⁵⁰. Dans le contexte actuel du réchauffement climatique, paradoxalement, même si la Colombie est parmi les pays qui polluent le moins, il se trouve aussi parmi les régions les plus vulnérables. D'où l'important labour des militant.e.s écologiques ou des acteurs et actrices politiques dans le monde, comme Francia Márquez et Gustavo Petro, qui cherchent à transformer le système économique néolibéral pour préserver la biosphère terrestre et l'humanité. Comme le stipulait le quatrième mandat populaire émis par le parti *Soy porque somos*, intitulé « Sembrando y cosechando economías para la vida » :

« El país debe encontrar su vocación de desarrollo en un campo productivo en manos de campesinos con derechos, negros e indígenas. Hay que revisar la fracasada lucha contra el narcotráfico, frenar la deforestación, la contaminación de las fuentes de agua y la desaparición de las especies. “Hay que pensar en un sistema productivo agroecológico, que permita articular expresiones de turismo ecológico, expresiones de producción ecológica agroalimentaria y yo creo que desde ahí podemos contribuir a frenar de alguna manera la deforestación (...) Nosotras (las mujeres) tenemos un papel fundamental en el cuidado de la vida, así como cuidamos de nuestros hijos. La sensibilidad que tenemos es importante, nuestra política es el cuidado mismo y hace que como mujeres cuidemos el medio ambiente a nivel global. »⁹⁵¹

Dans ces mandats populaires, pour la première fois les populations paysannes, noires et indigènes ainsi que les femmes, apparaissent comme les acteurs et actrices potentiel.le.s dans la mise en place d'une économie alternative qui puisse garantir la vie animale, végétale et humaine et par conséquent la paix. Cela contraste avec le très ancien discours occidental articulé sur le binôme *barbarie et civilisation*, brandi jusqu'à très récemment par les élites colombiennes eurocentrées. Dans ce discours, les populations afro-descendantes et originelles, tout comme l'ensemble des femmes, ont été construites comme des vecteurs et des vectrices de sous-développement. Nous l'avons vu plus haut, à partir des indépendances jusqu'à la première

949 « Colombia, el segundo país más biodiverso del mundo », Sala de prensa del Ministerio de ciencia, tecnología e innovación, 2016, https://minciencias.gov.co/sala_de_prensa/colombia-el-segundo-pais-mas-biodiverso-del-mundo (consulté le 28/04/2023).

« En nuestro país, hasta la fecha contamos con 54.871 especies registradas, con 3.625 especies exclusivas, 66 aves, 1.500 plantas, 367 anfibios endémicos (únicos en Colombia), 115 reptiles, 34 mamíferos y 1543 orquídeas, con 7.432 especies de vertebrados: 479 mamíferos, 1889 aves, 571 reptiles, 803 anfibios, 2.000 peces marinos, 1533 peces dulceacuícolas y 197 aves migratorias, tenemos 30.436 especies de plantas, contamos con 32 biomas terrestres y 314 tipos de ecosistemas, los de páramo representan aproximadamente el 1,7 % del territorio colombiano que aportan agua al 70 % de la población ».

950 “Colombia: el segundo país más biodiverso del mundo” dans *El Tiempo*, 2022, <https://www.eltiempo.com/contenido-comercial/colombia-el-segundo-pais-mas-biodiverso-del-mundo-682744> (consulté le 28/04/2023).

951 RAMÍREZ Jesús, « Qué viva la Francia », dans *Ancestral*, *Op.cit.* p. 31.

moitié du XXe siècle, dans de multiples débats, les fondateurs de l'État-nation colombien montraient une grande inquiétude à l'égard de l'importante présence des femmes et des hommes d'ascendance africaine et indigène sur le territoire, synonymes, à leurs yeux, de primitivisme, de paresse et de stupidité⁹⁵². La subalternisation de ces *Autres* a permis la construction identitaire de l'homme blanc-métis à l'image de l'idéal universel eurocentrique, comme l'incarne notamment l'homme *antioqueño* dans l'imaginaire collectif colombien. Symbole de prospérité économique, de civilisation et de conquête, l'homme antioqueño muni de sa hache traditionnelle s'est aussi construit en opposition avec la nature, considérée comme espace de barbarie. La hache *paisa*, louée dans l'hymne antioqueño, ce symbole de la colonisation et du progrès, nous dit Mara Viveros, brandi par les colons *antioqueños* du passé et du présent, est devenue aujourd'hui avant tout « l'emblème de la désolation et de la destruction de l'environnement »⁹⁵³.

Un autre élément de réflexion à souligner est l'importance de la pensée écoféministe dans ce quatrième mandat intitulé « Sembrando y cosechando economías para la vida ». On y lit « Nosotras (las mujeres) tenemos un papel fundamental en el cuidado de la vida, así como cuidamos de nuestros hijos. La sensibilidad que tenemos es importante, nuestra política es el cuidado mismo y hace que como mujeres cuidemos el medio ambiente a nivel global ». Le recours continuel du champ lexical de la maternité associé à l'écologie est frappant dans les discours de Francia Márquez qui appelle souvent la Terre « l'utérus majeur ». En 2014, à la Place Bolívar de Bogotá, cette sensibilité maternelle émanait déjà dans les cris de protestation émis par les femmes de la *Mobilización de Mujeres Negras Por el Cuidado de la Vida y los Territorios Ancestrales* dirigé par Francia Márquez : « Nosotras las mujeres somos creadoras de vida y luchamos para que la vida no se acabe allá »⁹⁵⁴. Enfin, dans le discours Goldman, elle se définissait elle-même comme étant « de aquellas mujeres que usan el amor maternal para cuidar su territorio como espacio de vida »⁹⁵⁵. L'écoféminisme, nous l'avons déjà mentionné, met en lien l'exploitation et la domination de la nature par les hommes ainsi que l'exploitation et l'oppression des femmes par les hommes. Il y a donc une claire analogie entre la situation

952 Voir sous-chapitre *La construction du corps-territoire noir sous la République*.

953 VIVEROS Mara, *Les couleurs de la masculinité*, *Op.cit.* p. 152 ; Voir également le sous-chapitre *Le patriarcat blanc-métis*.

954 MINA Charo, MACHADO Marilyn, BOTERO Patricia, ESCOBAR Arturo, « Luchas del buen vivir por las mujeres negras del alto Cauca », *Op.cit.* p. 170.

955 RAMÍREZ Jesús, GONZÁLEZ Manuela, « Discurso de Francia Márquez al recibir el Premio Goldman », dans *Ancestral*, Pregón, Medellín, 2022, p. 9.

actuelle des femmes et les questions environnementales ⁹⁵⁶. Dans ce sens, un certain courant de l'écoféminisme en essentialisant la femme à la nature, et en féminisant la nature, tend aussi à la désigner comme l'être salvateur de l'écocide. C'est en tout cas le message qui transparait fréquemment des discours et des postures écologiques de Márquez.

Dans l'article *Écoféminisme : naturalisme ou révolution ?*⁹⁵⁷ Jules Falquet, met en question le caractère essentialiste de l'écoféminisme dans lequel les femmes seraient « naturellement » proches de la nature et propose à la place une perspective constructiviste fort intéressante. Pour elle l'écoféminisme reposerait plutôt « sur une réflexion particulièrement radicale et lucide à propos de l'avenir de l'humanité »⁹⁵⁸ résultant non de l'essence des femmes, mais de la position sociale particulière de celles-ci au sein des sociétés occidentalisées. D'après l'essentialisme, explique Falquet, toutes les femmes sont La Femme, et de la même manière tous les hommes sont L'Homme. « Les êtres humains seraient déterminés par une essence féminine ou masculine, intemporelle, universelle, immuable, qui s'incarnerait et se manifesterait en eux ou en elles, agissant en dehors de toute détermination historique, sociale, culturelle »⁹⁵⁹. Dans son étude sur l'écoféminisme, Falquet réfute l'essentialisme, et privilégie « la théorie du point de vue situé »⁹⁶⁰. Pour elle, la nature des hommes et des femmes n'est pas différente en soi, ce qui est différent en revanche est bien leur situation sociale, économique, et politique et la manière dont ils et elles ont été construit.e.s. C'est donc cette construction sociale qui peut mener les femmes à voir les choses différemment.

« Une vision constructiviste, qui inclut la dimension historique, sociale, dirait sur le rapport à l'eau, par exemple, que si les femmes se préoccupent de l'eau, ce n'est pas parce qu'elles sont mères et s'occupent tout naturellement de leurs enfants qui ont soif, mais parce que dans telle société, à telle époque, ce sont elles qui sont chargées d'aller chercher l'eau, ce sont elles qui doivent marcher des kilomètres pendant des heures pour aller jusqu'à la rivière, ce sont elles qui sont socialement impliquées dans le lavage des vêtements, la préparation des aliments, le lavage de la vaisselle, donc qui sont préoccupées lorsque la rivière s'assèche. Ce n'est pas parce qu'elles communient magiquement avec l'eau, qu'elles la défendent (même si cette dimension peut exister aussi). C'est parce qu'elles sont socialement chargées de s'occuper de tout ce qui a trait à l'eau, qu'elles s'intéressent à cette problématique. »⁹⁶¹

956 FALQUET Jules, « Écoféminisme : naturalisme ou révolution ? », dans *Eau et féminismes. Petite histoire croisée des femmes et de la nature*, La Dispute, Paris, 2011, pp. 131-149.

957 *Ibid.*

958 *Ibid.*, p. 131.

959 *Ibid.*, p.132

960 *Ibid.*

961 *Ibid.*, p. 133.

En suivant le cheminement de pensée de Jules Falquet, « la réflexion particulièrement radicale et lucide à propos de l'avenir de l'humanité » que porte Francia Márquez est le résultat non de son essence féminine, mais avant tout de sa construction sociale en tant que femme noire au sein de la société colombienne. C'est effectivement à travers de cette position située, différenciée et non grâce à un lien privilégié avec la nature parce que femme, que les femmes afro-colombiennes sont aujourd'hui plus aptes à penser à de nouveaux cadres civilisateurs pour réfléchir à de projets alternatifs de vie visant à des modèles de société plus justes et humains. Par ailleurs, l'approche essentialiste de l'écoféminisme exclut catégoriquement les hommes, en particulier des hommes blancs (-métis), pointés comme les principaux responsables de la crise écologique actuelle. À long terme, cette perspective séparatiste est problématique, car elle tue d'emblée une quelconque transformation des hommes pouvant les mener à une majeure implication dans l'écologie et dans les politiques du soin, historiquement assignées aux femmes. En outre, en désignant les femmes comme les seules salvatrices, l'écoféminisme semble remettre principalement la responsabilité du bien-être de la planète et par conséquent de la survie des êtres humains, des êtres vivants et non vivants, sur les épaules des femmes. Ce qui n'est de toute évidence pas viable au vu de la grande crise écologique que nous vivons actuellement et qui nécessite l'implication de l'ensemble de l'ensemble des femmes et hommes, de la communauté terrestre.

3.3.3.2 *Vivir sabroso*

En Amérique latine, le féminisme décolonial (noir et communautaire) met au centre de sa théorie critique, la philosophie ancestrale native et afro-descendante du *Buen Vivir* (Bien vivre) ou *de Vivir sabroso* (vivre pleinement). L'idée du *Bien Vivir* (Bien Vivre), et ses différents dérivés, tels que *Vivir Bien* (Vivre bien), *Bien Vivir* (Bien Vivre) la *Buena Vida* (la Bonne vie), la *Vida buena* (la Vie bonne) ou *Vivir Sabroso* (*vivre pleinement ou la vie pleine*), sont des expressions qui se répètent dans une majorité des langues indigènes et des cosmogonies d'essence africaine. Elles font aussi échos à un sujet central de la philosophie occidentale : le bonheur. Au Ve siècle av. J.-C., dans sa réflexion sur la *vie bonne* Aristote disait que le bonheur est le but de la vie humaine ainsi que le bien suprême. En reprenant le questionnement du philosophe Theodor Adorno, lorsqu'il se posait la question de comment avoir une vie bonne

dans une mauvaise vie ?⁹⁶² La philosophe Judith Butler a aussi réfléchi à *qu'est-ce qu'une vie bonne* au XXIe siècle dans l'ordre économique capitaliste contemporain :

« Beaucoup ont identifié la “vie bonne” avec le bien-être économique, la prospérité, ou même la sécurité, mais nous savons que le bien-être économique et la sécurité peuvent aussi être atteints par ceux qui ne vivent pas une bonne vie. Et c'est d'autant plus clair que ceux qui prétendent vivre une “bonne vie” le font en profitant du travail des autres, ou en s'appuyant sur un système économique qui produit de l'inégalité. Ainsi, il faut définir la vie bonne de manière plus large de sorte qu'elle ne puisse ni présupposer ni impliquer l'inégalité, en d'autres termes, la vie bonne doit être réconciliée avec d'autres valeurs normatives. »⁹⁶³

En Abya Yala, le concept du Bien vivre (Bien vivre) est présent sous l'appellation de *Suma Qamaña* en aymara, *Sumak Kausay* en quechua, ou *lekil Kuxlejak* en maya tseltal. Pour Anibal Quijano le *bien vivre* (el *bien vivir*) est sans doute la plus ancienne forme de résistance menée par les populations indigènes au sein de la colonialité du pouvoir. Cette notion philosophique apparaissait déjà dans la *Nueva Crónica y buen gobierno* écrite par Guamán Poma de Ayala en 1615 ⁹⁶⁴. Ainsi, d'après le philosophe péruvien, les populations indigènes colonisées, ont historiquement conservé la métaphysique native du *Bien vivre* pour donner une ré-existence sociale alternative non seulement à leur vie, mais également à l'ensemble des vivants de la Terre mis en danger par le système économique occidental :

« La resistencia tiende a desarrollarse como un modo de producción de un nuevo sentido de la existencia social, de la vida misma, precisamente porque la vasta población implicada percibe, con intensidad creciente, que lo que está en juego ahora no es solo su pobreza, como su sempiterna experiencia, sino, nada menos que su propia sobrevivencia. Tal descubrimiento entraña, necesariamente, que no se puede defender la vida humana en la tierra sin defender, al mismo tiempo, en el mismo movimiento, las condiciones de la vida misma en esta tierra. »⁹⁶⁵

En Colombie, le *Buen vivir* ou le *Vivir sabroso* est une philosophie d'origine africaine, plus précisément inspirée de l'*Ubuntu* et du *Muntu*, que les populations *américaines* de la région du Pacifique, en particulier celles du Cauca et du Chocó, ont pratiqué de siècle en siècle comme objectif de vie. Suite à l'avènement tragique de la Traite transatlantique, l'Afrique peut être perçue « comme un vaste territoire dont des morceaux de chair ont été dispersés aux quatre

962 BUTLER Judith, *Qu'est-ce qu'une vie bonne ?* Rivage poche, Paris, 2020, p. 48. « Adorno a souligné la difficulté qu'il y a trouver une voie pour suivre une vie bonne pour soi et en tant que soi, dans le contexte d'un monde plus vaste et structuré tout entier par l'inégalité, l'exploitation et les différentes formes d'effacement. »

963 *Ibid.*, p. 49.

964 QUIJANO Anibal, « Bien vivir, entre el desarrollo y las des/colonialidad del Poder », *Op.cit.* p. 946.

965 *Ibid.*, p. 937.

coins du globe »⁹⁶⁶. « Cette dissémination est le résultat d'une série de dislocations internes qui s'inscrit partiellement dans l'histoire de la rencontre entre les formations sociales africaines et le capitalisme »⁹⁶⁷. Dans le contexte colombien, l'émergence de la philosophie afro-diasporique de la *Vida sabrosa*, et sa visibilité récente, renvoie sans aucun doute à cette rencontre entre l'Afrique et l'Occident et à la formation de la diaspora africaine dans les Amériques et la Caraïbe. L'extériorité, nous l'avons déjà dit, a permis la pérennité de cette épistémologie non-occidentale basée sur le soin de la vie, la générosité et la solidarité au sein de certaines communautés noires ou natives. Dans ce sens, bien qu'il existe inévitablement une connexion partielle avec le capitalisme et la modernité, le *Ubuntu* et le *Muntu* sont devenus également des sources spirituelles et des pratiques fondamentales pour contrer l'économie prédatrice propre au système capitaliste⁹⁶⁸.

En Colombie, c'est la visibilité socio-politique des populations afro-colombiennes que procurera la constitution de 1991 qui permettra l'émergence du terme de *Buen vivir* et plus tard celui de *Vivir sabroso*. Le *Buen vivir* apparaît textuellement pour la première fois à la fin des années 90, il est notamment employé par l'activiste et penseuse *caucana* Libia Grueso dans les premiers textes et projets alternatifs liés à la gestion des rivières du Pacifique mis en place par les communautés afro-colombiennes organisées autour des *Procesos de las Comunidades Negras* (PCN)⁹⁶⁹. En ce qui concerne le concept *Vivir sabroso*, c'est la sociologue Natalia Quiceno qui, lors de son travail de terrain à Bojayá, dans le Pacifique, recueille ce concept et le rend plus visible dans le milieu académique colombien⁹⁷⁰. Plus récemment, à partir de 2022, le terme de *Vivir sabroso* s'est plus amplement médiatisé durant la campagne électorale et présidentielle de Francia Márquez qui a eu continuellement recours à la philosophie *Ubuntu*. Dans la forme, le nom de son parti *Soy porque somos* était littéralement la traduction d'*Ubuntu*. Dans le fond, l'Ubuntisme émanait explicitement des dix mandats populaires autour desquels s'articulait son projet politique, visant explicitement la possibilité pour les colombiens d'atteindre « la vida sabrosa y la paz en Colombia ». *Vivir sabroso*, répétait-elle, « signifie être en paix, vivre au sein de nos communautés dans la générosité, la solidarité et la dignité », « *Soy, porque somos* es una apuesta a la vida que dice que yo soy si usted es, que nosotros somos si la

966 MBEMBE Achille, *La communauté terrestre*, *Op.cit.* p. 57.

967 *Ibid.*

968 MINA Charo, MACHADO Marilyn, BOTERO Patricia, ESCOBAR Arturo, «Luchas del buen vivir por las mujeres negras del alto Cauca», *Op.cit.* p. 169.

969 *Ibid.*, p. 173.

970 QUICENO TORO Natalia, *Vivir sabroso, luchas y movimientos afrotrataños*, en Boyajá, Chocó, Colombia, Universidad del Rosario, Bogotá, 2016, 259 p.

naturaleza es ». *Vivre pleinement* ou *Bien vivre* est un modèle d'organisation spirituelle, sociale, économique, politique et culturelle basé sur l'harmonie avec l'entourage, la nature et les êtres humains⁹⁷¹. C'est une politique du vivant.

Les anciennes archives sauvegardées par les populations africaines, afro-diasporiques, ainsi qu'originelles du Tout-Monde sont aujourd'hui d'intéressantes sources de savoirs qui pourraient nous aider à la transformation du projet occidental manifestement de plus en plus obsolète. En Colombie, les populations noires, et notamment les femmes, nous dit Charo Mina, ont joué un rôle important dans la sauvegarde et la transmission de ses savoirs ancestraux qui se distinguent par essence de la pensée européenne⁹⁷². En défiant le modèle économique et socio-politique capitaliste à travers leurs pratiques et structures mentales en partie non-occidentales, c'est l'ensemble des piliers du projet civilisationnel qu'elles n'ont cessé de remettre en question. Pour Achilles Mbembe, les métaphysiques animistes africaines, qui perçoivent la Terre comme *un réservoir de vie* en résonance, pourraient nous aider à envisager une nouvelle politique du relationnel et du vivant entre les humains et les non-humains, et surtout entre le vivant et la Terre. La Terre : notre planète, notre maison, un lieu de refuge pour la vie, mais également la dernière utopie, car sans elle rien d'autre n'est possible⁹⁷³. Il est intéressant de voir les parallèles récurrents entre les dialectiques métaphysiques africaines, notamment Bambara et Dogon, analysés par Mbembe dans son dernier livre *La communauté terrestre*, d'une part, et la théorisation récente de la philosophie *Ubuntu* et *Muntu* en Colombie entreprise par des académiques comme, Natalia Quiceno, Charo Mina, Yeison Meneses et Angela Mena, d'autre part. Bien qu'ayant évolué dans des régions différentes, l'Afrique et l'Amérique, ces philosophies africaines et afro-descendantes, partagent aujourd'hui de nombreux points communs, et notamment trois que nous souhaitons développer dans les prochaines lignes. Tout d'abord la décentralisation de l'être humain et donc la centralité du vivant. Ensuite, la perception de la Terre comme une force vivante et agissante et enfin l'idée que la vie est une chaîne temporelle et transgénérationnelle incorporant l'avant, le présent et l'après.

971 MENESES Yeison, MENA Ángela, « La filosofía de vivir sabroso », dans *La Revista de la Universidad de Antioquia*, Medellín, 2019, p. 51.

972 MINA Charo, MACHADO Marilyn, BOTERO Patricia, ESCOBAR Arturo, « Luchas del buen vivir por las mujeres negras del alto Cauca », *Op.cit.* p. 169.

973 MBEMBE Achille, « La dernière utopie », dans *La communauté terrestre*, *Op.cit.* pp. 171-191.

3.3.3.2.2.1 La décentralisation de l'être humain et la centralité du vivant

Nous avons vu tout au long de cette thèse, la manière dont le projet patriarcal, colonial et capitaliste a abouti à l'intense hiérarchisation de l'ensemble des êtres humains classifiés et qualifiés selon leur appartenance à un sexe-genre, à une « race », à une classe ou encore à une sexualité, entre autres. Les hiérarchies sexuelles, raciales et classistes, nous rappelle Federici, ont toujours été au service d'un projet de domination uniquement possible à travers la division, constante et renouvelée, des êtres humains qu'il tente gouverner⁹⁷⁴. La célèbre formule de Descartes qui ouvrira l'ère de l'individualisme, « Je pense donc je suis », mettait non seulement la raison au centre du projet occidentalisé, elle divisait l'humanité entre celles et ceux qui étaient supposé.e.s être rationnels, et donc des humain.e.s civilisé.e.s porteur.se.s de culture, ici principalement les hommes d'origine européenne. Et celles et ceux qui étaient assignées à l'irrationnel, à savoir les populations genrées et racisées, plus proches de la nature et donc de la barbarie. Dans la pensée occidentale, l'humain, appelé l'Homme, « cherche à se placer au-dessus de tout et au centre de tout, de tenir l'objet le plus loin possible du sujet, et de soumettre et dominer la nature par le biais de la technique et des machines »⁹⁷⁵. La Terre est à son entière disposition, constate Mbembe, et il cherche à en faire ce qu'il veut et à son gré.

La philosophie *Ubuntu*, dont la traduction est « Je suis, parce que nous sommes », renverse radicalement le récit européen moderne ancré dans le rationnel et l'individualisme, et place le collectif, la réciprocité et l'incalculable entre les personnes humaines et non-humaines au centre de sa dialectique. Au-delà des réalités monogames, nous disent Ángela Mena et Yeison Meneses, l'*Ubuntu* développe des valeurs de fraternité avec les autres personnes visant à rendre propices des actions collectives et interdépendantes de construction et de création commune. En Colombie, l'*Ubuntu* dit que le bien-être d'une personne dépend du bien-être de toutes et de tous, et vice-versa. Il y a en ce sens un besoin profond du visage et de l'existence de l'*Autre*⁹⁷⁶. Autrement dit, la réalisation de mon humanité (je suis) est possible dans le mouvement d'une humanité partagée (parce que nous sommes). Cependant l'*Ubuntu* va bien au-delà de l'humanité et intègre l'ensemble des vivants et des non-vivants. Le *Muntu* est la vision totale et totalisante du cosmos dans laquelle les êtres vivants (humains et non-humains),

974 FEDERICI Silvia, *Calibán y la Bruja*, *Op.cit.* p. 17.

975 MBEMBE Achille, *La communauté terrestre*, *Op.cit.* p. 203.

976 MENESES Yeison, MENA Ángela, « La filosofía de vivir sabroso », dans *La Revista de la Universidad de Antioquia*, Medellín, 2019, p. 51.

astraux et divins, ainsi que les objets sont interdépendants⁹⁷⁷. En reprenant la définition de Manuel Zapata Olivella :

« El Muntú concibe la familia como la suma de los difuntos (ancestros) y los vivos, unidos por las palabras a los animales, a los árboles, a los animales (tierra, agua, fuego, estrellas) y a las herramientas, en un nudo indisoluble. Esta es la concepción de la humanidad que los pueblos más explotados del mundo, los africanos, devuelven a sus colonizadores europeos sin amarguras ni resentimientos. Esta es la filosofía vital de amor, alegría y paz entre los hombres y el mundo que los nutre. »⁹⁷⁸

Dans les savoirs ancestraux africains, l'humanité ne se pense pas en propriété et maîtresse régnant sur Terre. Au contraire, il y a une décentralisation de l'humain qui serait composé du Tout et se fondrait ainsi dans le vivant. Le vivant, et non l'être humain, est l'élément déterminant de ces métaphysiques. Dans ces dernières, il n'existe donc pas de hiérarchie entre les diverses formes de vie ni de différence fondamentale entre l'humain et le non-humain. Ainsi, en s'opposant au monde de nos voisins animaux, végétaux et minéraux, c'est-à-dire, de l'assemblée des vivants, explique Achille Mbembe, « l'humanité s'oppose à elle-même. Car finalement c'est dans la relation que nous entretenons avec les non-humains que se manifeste en dernière instance, la vérité de ce que nous sommes⁹⁷⁹. En 2013, au sein du PCN, les communautés afro-colombiennes du Pacifique faisaient grand écho à cette idée de chaîne symbiotique entre les êtres humains et les non-humains : « Existimos con otros seres, si esos seres dejan de existir todos dejamos de vivir »⁹⁸⁰.

3.3.3.2.2.2 La Terre perçue comme une force vivante et agissante

Pendant des siècles, la Terre et l'ensemble de ses habitant.e.s ont vécu au rythme des certitudes eurocentriques. Au sein de la doxa occidentale, tout comme les personnes non-humaines, notre planète s'est vue convertie en un objet que l'on peut posséder, segmenter et exploiter à l'infini. Dès le XV^e siècle, l'ère moderne capitaliste inaugure le début d'un écocide qui ne cessera de s'exacerber à partir de l'âge industriel jusqu'à nos jours. Au XXI^e siècle, alors que le réchauffement climatique et la destruction de l'environnement atteignent des niveaux sans précédent, tout porte à croire que l'escalade galopante des technologies aux mains du

977 *Ibid.*

978 ZAPATA OLIVELLA Manuel, « Afroamérica, siglo XXI: tecnología e identidad cultural », dans *Contribución africana a la cultura de las Américas*, (Coor : ULLOA Astrid), Bogotá, 1993, pp. 165-175.

979 MBEMBE Achille, *La communauté terrestre*, *Op.cit.* p. 198.

980 MINA Charo, MACHADO Marilyn, BOTERO Patricia, ESCOBAR Arturo, « Luchas del buen vivir por las mujeres negras del alto Cauca », *Op.cit.* p. 174.

capital aboutira à une ère encore plus vorace envers le vivant et la Terre : l'ère computationnelle. Cela pourtant, en dépit de multiples études, socio-politiques et scientifiques, qui montrent que notre planète s'épuise et qu'elle, ainsi que l'ensemble des êtres vivants, dont les humains, se rapprochent de plus en plus à des seuils mortels.

Si dans la pensée occidentale notre planète s'est plus rapprochée de l'état de la chose, une chose que l'on peut commercialiser et vendre. Dans certaines archives africaines ou afro-colombiennes, la Terre est perçue comme « un corps vivant possédant des propriétés vibratoires, sensorielles et charnelles »⁹⁸¹. Un corps certes autonome muni d'une force agissante, mais totalement interconnectée avec l'ensemble des êtres vivants qui le composent et avec qui il forme tout un « système correspondance cosmobiologique cohérent »⁹⁸² :

« Le corps et la chair de la Terre sont les homologues du corps et de la chair de la multitude des êtres qui la composent, ou qu'elle accueille, ses habitants. Comme tout corps, celui de la terre est liquide, minéral, fongible et périssable. Il est aussi ouvert à des entailles. En contact permanent avec les choses de la mort, il est exposé aux risques de décomposition, à la manière du défunt sous son linceul rouge. »⁹⁸³

Dans la tradition africaine, la Terre, nous dit Mbembe, fait partie des grands maillons auxquels nous sommes tous liés, la chaîne des choses et des personnes, tous les êtres vivants, dont elle est comme le tissu commun, à la fois le sol et l'abri. Sans elles, nous ne saurions exister, car elle est la condition de survie de tout le reste »⁹⁸⁴. Ainsi, si nous brutalisons la Terre, c'est-à-dire notre maison, la casa grande ou l'utérus majeur, pour reprendre les expressions de Francia Márquez, nous nous brutalisons nous même quelque part. C'est bien à partir de cette perspective de la Terre, comme réservoir général de vie, que les habitant.e.s de La Toma se sont mobilisé.e.s pour défendre avec fermeté leur territoire et notamment la rivière Ovejas, raison d'être de la communauté : « El río es padre y madre. Los negros y las negras somos hijos e hijas de las aguas. La humanidad es hija de Yemanyá », « El río no se negocia »⁹⁸⁵. De même, lors de la *Mobilización de Mujeres Negras Por el Cuidado de la Vida y los Territorios Ancestrales*, regroupées à la Place Bolívar de Bogotá, Francia Márquez accompagnée de plus de quatre-vingts femmes crieront sans répit « El territorio es la vida, y la vida no se vende, se ama y se

981 MBEMBE Achille, *La communauté terrestre*, *Op.cit.* p. 22.

982 *Ibid.*, p. 86. (Germaine Dieterlen citée par Achilles Mbembe).

983 *Ibid.*, p. 22.

984 *Ibid.*

985 MINA Charo, MACHADO Marilyn, BOTERO Patricia, ESCOBAR Arturo, « Luchas del buen vivir por las mujeres negras del alto Cauca », *Op.cit.* p. 169.

defiende ». Dans ces exemples ponctuels propres au contexte colombien, en particulier du nord du Cauca, on constate la centralité de la philosophie *Ubuntu* dans les revendications des hommes et des femmes afro-descendant.e.s. Ces derniers se définissent eux-mêmes comme faisant partie d'un tissu communautaire interrelationnel entre toutes les existences de leur entourage : humaines, animales, végétales et hydrauliques.

C'est bien la globalité du modèle capitaliste, la frénétique croissance et la production économiques ainsi que la relation monétaire qu'il a établi avec le vivant, et en particulier avec la Terre, qui est questionné par les philosophies africaines et afro-diasporiques. Le quatrième mandat populaire émis par le parti *Soy porque somos*, intitulé « Sembrando y cosechando economías para la vida » est lui-même inspiré de « la dialectique africaine animiste des semailles, de la graine et de la germination »⁹⁸⁶. Cette dialectique a été élaborée par les populations de l'Afrique ancienne. Elle est manifestement encore pratiquée par les peuples Bambara et les Dogon de l'Afrique de l'Ouest, ainsi que par certaines populations afro-*chocoanas* et afro-*caucanas* en Colombie. L'épistémologie africaine des semailles, de la graine et de la germination s'articule autour de l'idée principale que « la Terre ne peut accéder à la durée illimitée que si elle est capable de fécondité et de régénération. Fécondité et régénération ne sont, à leur tour possible, que si des réserves sont constituées »⁹⁸⁷. Ainsi, en l'absence de cette capacité d'engendrement et de re engendrement périodique, souligne Mbembe, « elle n'est que le masque assombri d'une vaste maison mortuaire »⁹⁸⁸.

Cette éthique de la sobriété, qui va de pair avec la frugalité, a toujours été au cœur de la gestion territoriale menée par les habitant.e.s afro-descendant.e.s et indigènes colombien.ne.s qui au sein de leur territoire ont favorisé des dynamiques économiques alternatives basées sur la décroissance et sur le bien-être général de tous. La décroissance est un concept politique, économique et social qui se situe à l'opposé du consensus économique et politique capitaliste basé sur la consommation et l'abondance. Né dans les années 1970, il s'appuie sur l'idée que la croissance économique, notamment du PIB, ne se traduit pas par l'amélioration des conditions de vie de l'humanité. Au contraire, les pratiques extractivistes et productives de la société moderne entraînent une nette détérioration de la nature et de l'écologie et mettent sérieusement en péril la vie de l'ensemble des êtres humains et des êtres non-humains

986 MBEMBE Achille, *La communauté terrestre*, *Op.cit.* p. 23.

987 *Ibid.*, p. 22.

988 *Ibid.*

sur Terre. En Colombie, de nombreuses communautés afro-descendantes et indigènes sont actuellement porteuses de cette éthique de la sobriété qui vise la décroissance, c'est-à-dire l'implantation d'un paradigme économique tout autre au capitalisme.

« Muchas organizaciones étnico-territoriales han estado embarcadas en las últimas dos décadas en la creación de un pensamiento que posibilite una dinámica económica alternativa. Este pensamiento incluye una crítica al extractivismo. En uno de los encuentros del PCN por otras economías posibles, por ejemplo, se sostiene que “la regla dice no tomar más de lo que permite la tierra” (PCN, 2015). El metal y el territorio no tienen valor por el contenido monetario que pueda explotarse para la acumulación, valen en la medida en que garanticen el trabajo para vivir y la pervivencia como pueblos. Así, “hemos visto muy bien que para que el desarrollo entre, tiene que salir la gente” (PCN, 2013: s. p.). Desde esta perspectiva, la economía debe estar subordinada al Buen Vivir, y no al contrario. »⁹⁸⁹

Ici, il est question de favoriser l'extraction artisanale afin d'éviter l'appauvrissement des ressources naturelles et la dégradation de la biodiversité : « la regla dice no tomar más de lo que permite la tierra ». En d'autres mots, l'économie doit être au service de la vie bonne, de la vie pleine tant des êtres humains comme des êtres non-humains. Seulement une décroissance économique, en respectant l'ancienne archive de la dialectique africaine animiste des semailles, de la graine et de la germination, peut dans ce sens assurer la frugalité et la régénérescence de la Terre et de tous les êtres qui la composent. À partir de la philosophie *Ubuntu*, c'est donc le vivant et non le profit et le capital qui est au centre des politiques économiques alternatives proposées aujourd'hui par les populations noires et natives colombiennes : « la economía debe estar subordinada al Buen Vivir, y no al contrario ».

3.3.3.2.2.3 La vie est une chaîne temporelle et générationnelle incorporant l'avant, le présent et l'après.

En fin, dans cette métaphysique africaine, persiste également la notion spirituelle selon laquelle la vie est une chaîne qu'il est impossible de segmenter. Dans ce sens, l'être humain s'inscrit dans un milieu terrestre concret, mais aussi dans une continuité temporelle et transgénérationnelle entre le passé, le présent et le futur. Les ancêtres jouent par conséquent un rôle important dans le présent organique de leurs descendants, de même, les descendants de demain, les futurs héritiers, continuent à être au centre de ce qui se passe aujourd'hui. Au sein du mouvement des *Femmes pour la Défense de la Vie et des Territoires Ancestraux*, cette idée

989 MINA Charo, MACHADO Marilyn, BOTERO Patricia, ESCOBAR Arturo, « Luchas del buen vivir por las mujeres negras del alto Cauca », *Op.cit.*, pp. 173-174.

ubuntiste d'un fil conducteur entre le l'avant, le présent et l'après revenait souvent dans les voix des femmes *caucanas* qui se mobilisèrent en 2014, lors de la *Marche des Turbans* :

« Nuestros ancestros y ancestas traían cadenas, estaban atados y muchos prefirieron suicidarse, otros adaptarse recibiendo las migajas que le[s] daba el amo, otros decidieron afrontar los retos y buscar la libertad, y gracias a ellos nosotros y nosotras estamos aquí. Entonces hoy nosotros y nosotras tenemos una responsabilidad muy grande, histórica para seguir la lucha por nuestros hijos y nuestras hijas (Mujeres en Defensa de la Vida y los Territorios Ancestrales, noviembre 26 del 2014). »

« Todo esto que hemos vivido ha sido por el amor que hemos conocido en nuestros territorios, el amor de ver germinar una palma de plátano, de un día soleado de pesca, de sentir cerca a la familia, defender nuestra permanencia y allí donde hemos crecido y no queremos salir porque esa tierra de las abuelas y los abuelos, puede ser también la tierra para nuestras nietas y nuestros nietos, nuestra tierra es nuestro lugar para soñar con dignidad nuestro futuro. Salimos corriendo y a escondidas, sin deberle a nadie por denunciar los abusos que día a día padecemos las comunidades negras, indígenas y campesinas en el Norte del Cauca, debido a los intereses económicos en nuestros territorios. »

Cette idée de redevance transcendante émane également du discours de Márquez lors de l'obtention du prix Goldman en 2018 : « Sabemos que los territorios en los que construimos nuestra comunidad y recreamos nuestra cultura no son un regalo, pues le costó a nuestros mayores muchos años de trabajo y sufrimiento en las minas y haciendas esclavistas ». Cette dette constitutive, nous dit l'historien Mbembe, est à la base des pensées africaines. Cela signifie, que pour faire une communauté il est nécessaire d'être donc reconnaissant.e.s et redevables à l'égard de celles et ceux qui sont venu.e.s avant nous, de celles et ceux qui viendront après ainsi que de nous-mêmes et de nos voisins, les autres habitants de la Terre. En ce sens, pour les populations noires, et en particulier pour les femmes, même au prix de leur vie, la sauvegarde du territoire est essentielle, car elle permet leur régénération actuelle et future et la quête du bonheur collectif :

« El territorio es para las comunidades negras, en especial para las mujeres, el espacio para ser, en comunión y continuidad con la naturaleza, con el agua. Potencia su realización como humanos/as en alegría, paz y libertad. Tener un territorio, sentirse perteneciente a éste y a una comunidad y poder dejar algo para los renacientes significa tener autonomía para movilizarse; disfrutar de un ambiente sano con la capacidad de retribuirlo con el cuidado; ejercer la minería ancestral garantizando la existencia del río y del oro, como posibilidad de trabajo fuera de las lógicas de acumulación; indica la posibilidad de vivir sin miedos, amenazas, violencias y discriminación; tener alegría y capacidad de disfrutar la vida. Estos son componentes del bienestar del proyecto de vida

colectivo que se traducen en lo que desde algunas perspectivas se viene denominando buen vivir como propuesta contrahegemónica al desarrollo. Las mujeres afirman en sus arengas: “[...] el territorio es la vida y la vida no se vende, se ama y se defiende”, “batea sí, retros no”. »⁹⁹⁰

Ces trois paradigmes non-occidentaux analysés ci-dessus nous acheminent sur d’autres manières non seulement de créer du lien entre les propres êtres humains, mais également entre tous les vivants. Ils nous permettent également d’appréhender notre planète, non pas comme matière à exploiter, mais en tant qu’entité suprême qu’il faut sans cesse soigner et protéger afin que le vivant puisse se régénérer à l’infini. Par ailleurs, cette approche des dialectiques africaines et *américaines* nous montre également que les nombreuses hiérarchisations issues de la pensée eurocentrique entre sexe-genre, « race », classe, mais également entre nature et culture ou civilisation et barbarie pourraient être révisées. En abordant le vivant et la Terre comme des forces incalculables, inachetables et imprévisibles, ces archives anciennes du Tout-Monde renversent l’utopie de la croissance économique sans limites et la mathématisation du monde, favorisant de cette manière la décroissance et la sobriété économique. Que ce soit dans le Sud ou dans le Nord, des formes de vie non-capitalistes ou postcapitalistes, constatent respectivement Achille Mbembe et Charo Mina, se donnent dans nombreux coins de la planète. Elles permettent d’envisager des transitions civilisationnelles dans lesquelles le vivant et le bien-être collectif ainsi que la Terre, en tant que maillons essentiels d’une chaîne cosmobiologique, seraient au centre, et non au service, des logiques politiques, économiques et technologiques.

Dans le cas de la Colombie, les femmes afro-descendantes et natives, à travers leurs philosophies liées à des cosmogonies ancestrales non-occidentales, ont cultivé des pratiques relationnelles et des paradigmes de vie qui activent la marche vers des possibles transitions civilisationnelles. Ces femmes, à l’instar de Francia Márquez, nous explique Charo Mina, à travers leurs pratiques dissidentes, nous enseignent qu’il existe d’autres manières d’existence non-patriarcales, non-colonialistes et non-capitalistes, d’autres dynamiques d’établir une poétique de la relation avec les humains, avec l’assemblée des vivants, avec la Planète tout entière.

990 MINA Charo, MACHADO Marilyn, BOTERO Patricia, ESCOBAR Arturo, « Luchas del buen vivir por las mujeres negras del alto Cauca », *Op.cit.* p. 173.

«Las luchas por el Buen vivir inauguran transiciones civilizatorias con formas de existencia por fuera de los modelos dominantes para concebir el futuro y la utopía. Los relatos de las mujeres indican la creación de formas de subsistencia al margen de la colonización de la vida por la racionalidad económica. Sus prácticas cotidianas de habitar el territorio se sustentan en la solidaridad y el cuidado generacional de la vida humana y no humana. No sólo han resistido al capitalismo sino que han reexistido mediante la creación de autonomías radicales que reinventan formas de vida al margen del modelo civilizatorio dominante del progreso, la prosperidad y el desarrollo.»⁹⁹¹

Conclusion

Tout au long de ce travail de recherche, les témoignages réunis auprès des femmes noires de Medellín, ont été expressément ponctués par des fragments de vie de Francia Márquez que nous avons recueilli dans quelques ouvrages, dans la presse et des interventions télévisées. Bien que leurs parcours et leurs ancrages au territoire diffèrent, elles partagent le double malheur généalogique d'être femme et noire. Dans des contextes et à des degrés divers et variés, nous l'avons analysé précédemment, toutes ont expérimenté le racisme, le sexisme et le classisme quotidien et structurel, véhiculés dans la culture et l'imaginaire collectif colombien. Elles ont également initié des processus importants de conscientisation et d'*empowerment*, et ont créé des espaces de dévulnérabilisation pour chercher des alternatives à un ordre social rythmé par les inégalités et les discriminations sexuelles, raciales et classistes, par l'appauvrissement, la guerre ainsi que par le réchauffement climatique. À maints égards, Márquez semble être cette femme que décrivait Hill Collins dans la préface de la deuxième édition de *Pensée féministe noire*. Une femme qui en prenant conscience quant à la compréhension de sa vie quotidienne a acquis du pouvoir et un sentiment de liberté personnel qui l'a poussée à la rencontre d'autres femmes qui empruntaient le même chemin⁹⁹². Ce chemin, elle l'a aussi emprunté aux côtés d'hommes et de femmes politiques divers.e.s avec qui elle a construit d'importantes coalitions politiques la menant finalement au pouvoir.

Comme nous l'avons analysé dans ce dernier chapitre, au XXI^e siècle, Francia Márquez incarne une perspective et un discours intersectionnel et holistique décolonial, dépatriarcal et anti-capitaliste qui propose la transformation de la société colombienne. Son projet alternatif

991 *Ibid.*, p. 387. Voir également « El buen vivir o la disolución de la idea del progreso ». En: M. Rojas (coord.), *La medición del progreso y el bienestar. Propuestas desde América Latina*. Foro Consultivo Científico y Tecnológico de México, DF, pp. 103-110.

992 HILL COLLINS Patricia, *La pensée féministe noire*, *Op.cit.* p. 25.

va cependant bien au-delà des frontières nationales et s'adresse aux femmes et aux hommes de toute la planète. Héritière de la philosophie africaine *Ubuntu* et des métaphysiques africaines, dès son plus jeune âge, activement impliquée dans la protection de l'environnement, Francia n'a cessé de dire au colombien.ne.s: « El territorio es la vida ». Ce message s'est élargi à l'échelle mondiale grâce à l'obtention du prix Goldman. De nos jours, l'écocide et sa plus grave conséquence à savoir la crise climatique nous montrent à quel point les êtres humains dépendent de l'équilibre et du bien-être de l'assemblée des vivants et des écosystèmes pour être heureux, pour vivre bien, pour *vivre pleinement*. Cela implique également de désapprendre les paradigmes occidental.isés qui ont rythmé non seulement les relations des êtres humains entre eux, hiérarchisés entre sexe-genre, « race », classe et toutes une cascade de constructions socio-culturelles. Mais également, entre les humains et « leurs voisins les animaux, les végétaux, les minéraux » et surtout avec la Terre, notre unique refuge, et au fond notre raison d'être. À cet égard, comme nous l'avons évoqué ci-dessus, les métaphysiques africaines et afro-diasporiques sont des sources essentielles de savoirs qui dans certains coins du monde, à petite échelle, bouleversent et révolutionnent déjà le projet politique, social et économique occidental contemporain. Là où la continuelle captation, exploitation et mathématisation du vivant a garanti la pérennisation du système capitaliste, dans certains micromondes d'Afrique et d'Améfrique persiste l'idée que le vivant, « c'est ce qui est sans prix. Et parce que sans prix, il relève fondamentalement de ce qui est au-delà de toute mesure. Ce faisant il ne peut ni être calculé, ni être pesé. Il relève simplement de l'incalculable. »⁹⁹³

Comme elle a souvent exprimé lors de la campagne présidentielle, Francia Márquez pourra-t-elle changer le racisme, sexisme et classiste structurels de l'ordre social de la Colombie ? Sera-t-elle en mesure de réduire les inégalités accrues qui rythment la vie des colombien.n.e.s et qui assurent la pérennité de la violence ? Parviendra-t-elle à mettre au centre de sa politique alternative, le vivant, à savoir un système économique et productif respectueux de l'environnement, de la nature et des colombien.e.s ? Bien qu'il soit encore trop tôt pour se prononcer, aujourd'hui l'arrivée au pouvoir vice-présidentiel de Francia Márquez, marque d'ores et déjà le début d'une tentative de transformation du modèle socio-politique et économique actuel vers cet autre projet alternatif, qu'elle et Gustavo Petro incarnent. Celui-ci, cependant, reste encore abstrait dans les faits et extrêmement fragile. Une chose est sûre, son parcours personnel et politique, font aujourd'hui de Francia Márquez une figure d'importance

993 MBEMBE Achille, *La communauté terrestre*, *Op.cit.* p. 84.

capitale dans la construction identitaire non seulement des femmes afro-colombiennes, mais également, afro-latino-américaines et afro-diasporiques. Elle est devenue un référent concret et organique, un cas exemplaire au sein du mouvement féministe noir national et transnational, au sein du féminisme décolonial, montrant qu'au XXI^e siècle, le plafond de verre n'est plus indestructible. Ainsi, dans un tweet, l'ex-présidente libérienne, Ellen Johnson Sirleaf, première femme à être élue au suffrage universel dans un état africain, félicitait Francia Márquez en soulignant qu'elle serait une source d'inspiration pour "les femmes et les filles noires du monde entier qui visent les fonctions les plus hautes dans leur pays".

CONCLUSION FINALE

C'est à partir d'une approche multidisciplinaire, intersectionnelle et multidimensionnelle, que l'on propose ici une analyse sur ce que nous avons nommé des *processus de dé-re-construction identitaire*, axés essentiellement sur la sexualisation et la racialisation. C'est-à-dire les majeures oppressions que vivent les femmes noires de Medellín au XXI^e siècle. Les épistémologies post-coloniales, décoloniales, de genre, féministes, les études *culturelles*, les travaux du GRENAL ainsi que les précieux témoignages recueillis lors de notre travail de terrain au cœur du *Valle de Aburrá*, ont été des sources théoriques et empiriques fondamentales dans l'élaboration de cette réflexion longue de six ans (2017-2023). Dans cette mise en dialogue entre la pensée conceptuelle d'un riche éventail d'intellectuel.le.s et/ou activistes du Sud et du Nord, d'une part, et les voix organiques des femmes qui habitent la Medellín actuelle, de l'autre, l'arrivée au pouvoir d'une femme afro-colombienne, Francia Márquez, et tout ce qu'elle représente au plan social, politique et écologique, est venue enrichir davantage cette perspective d'étude.

Dans la première partie de cette thèse, nous avons défini l'ordre patriarcal comme le système social le plus ancien de l'histoire de l'humanité. Au fil des siècles, grâce à ses continues configurations (coloniales, capitalistes, numériques), ce dernier a été et continue d'être la matrice principale du sexisme, du racisme, du classisme et d'hétérosexisme. Ces instruments socio-culturels ont été conçus dans une relation réciproque, pour assujettir celles et ceux défini.e.s comme *Autres*. La très ancienne domination des femmes basée sur le sexe-genre combinée à *l'expérience historique différenciée* de l'esclavagisation transatlantique et de la racialisation sont donc à la racine de ce que nous avons appelé *le double malheur généalogique*. De génération en génération, que ce soit au niveau physique et/ou psychologique, ce double malheur généalogique a affecté et continue d'affecter l'ensemble des femmes de la diaspora africaine de l'espace occidental.isé. Le cas particulier de la Colombie est illustratif. À Medellín, comme nous l'avons démontré dans ce travail de recherche, les existences des populations colonisées, et en particulier celles des femmes noires, se sont inscrites dans des multi-violences sexuelles et raciales. Si durant la préhistoire, la genrisation et la sexualisation des populations féminines en général se mettent progressivement en place, en ce qui concerne les femmes des peuples vaincus, c'est durant la période coloniale que viendra s'ajouter de manière intersectionnelle la racialisation.

Durant l'ère républicaine colombienne, rythmée par des cycles répétés de la *Violence*, les femmes racisées, natives, métisses, étrangères et surtout afro-descendantes, habitantes des territoires urbains ou ruraux, ont constitué l'un des groupes sociaux les plus appauvris et meurtris. En ce sens, à l'image de l'ensemble des femmes afro-colombiennes et de la diaspora, les corps et les subjectivités des femmes noires de Medellín, sont d'une part, la synthèse historique d'une accumulation d'expériences traumatisantes de domination parce que simultanément *femmes* et *noires*. Dès l'époque coloniale jusqu'au XXI^e siècle, la violence s'est reproduite « dans le temps, en chaîne, en spirale et en miroirs, formant ainsi un continuum dans lequel les catégories de violence structurelle, violence symbolique, violence quotidienne, et violence intime se superposent ou se relaient »⁹⁹⁴. Sous un angle micro, ces violences ont été au centre des douze récits de vie de Stefanya, Yolanda, Marta, Tara, Ina, Maritza, Sofía, Lila, Gloria, Lidia, Luz et Dana. Leur enfance, leur jeunesse et leur vie actuelle continuent d'en être fortement impactées. À l'autre extrême, à partir d'une optique macro, la surreprésentation des femmes parmi les victimes du conflit armé, ainsi que les taux élevés d'afro-féminicides émis par les statistiques gouvernementales et/ou non-gouvernementales viennent confirmer ce constat général de manière flagrante.

À partir de l'ère coloniale jusqu'à nos jours, le sexisme et le racisme ont manifestement été des discriminations structurelles banalisées en Colombie. Ayant une racine commune et un même objectif, à savoir la domination, le sexisme racialisant et le racisme sexualisant ont souvent agi en binôme dans les zones rurales et urbaines du pays. Dans la société de Medellín, ces deux oppressions se sont historiquement rétro-alimentées et modelées tantôt dans l'obsession de la blancheur et de la négrophobie, tantôt dans l'hyper-féminisation et la misogynie. En outre, dans les dynamiques des guerres intestinales qui divisent la Colombie depuis l'époque coloniale, le sexisme et le racisme n'ont cessé de s'exacerber aux mains des acteurs armés, militaires, paramilitaires, guérilleros et sicaires, particulièrement violents envers les femmes racialisées⁹⁹⁵. Au XXI^e siècle, les femmes afro-descendantes de Medellín construisent encore leurs identités en fonction des représentations archétypales (la nounou, la femme hypersexuelle, la sorcière) véhiculées dans les différents modes de langage avec autant de véhémence qu'il y a quelques siècles. En effet, de nos jours le racisme et le sexisme sont au cœur non seulement du langage de tous les jours : blagues, expressions, « compliments »

994 VIVEROS Mara, *Les couleurs de la masculinité*, *Op.cit.* p. 169. (Viveros cite Nancy Scheper-Hugues et Philippe Bourgois).

995 HILL COLLINS Patricia, *La pensée féministe noire*, *Op.cit.* p. 218.

(piropos), mais également de la musique populaire telle que la salsa, le reggaeton et l'ensemble des musiques latines écoutées quotidiennement par les *medellinenses*. La publicité, la télévision, l'industrie de la beauté et la société de consommation en général constituent des espaces dans lesquels, nous l'avons analysé dans la deuxième partie de cette thèse, à différents niveaux circulent sexisme et racisme. C'est principalement dans leur intersection que survient une surreprésentation négative de la femme noire.

Cependant, loin d'être des victimes face à la culture hégémonique patriarcale, colonialiste et capitaliste, beaucoup de femmes afro-colombiennes contemporaines, et de la diaspora, portent aussi en elles un sens aigu de résistance et de rébellion. Il est ici question de pratiques séculaires de la désobéissance héritées de leurs ancêtres esclavagisé.e.s, et tout particulièrement du *féminisme de marronnage* dont le refus à la soumission, la ténacité et la détermination en ont été la clé de voûte. Grâce au legs de cette contre-culture souterraine, au XXI^e siècle, nombreuses sont les femmes racisées, qui ont développé un regard critique envers l'ordre social dans lequel elles sont nées et n'ont eu d'autres choix que d'évoluer et d'y construire un projet de vie. Pour certaines, cette posture critique tend à s'élargir et à couvrir plus globalement le projet civilisationnel occidental qui du point de vue humain et écologique s'avère aujourd'hui être un échec. Au-delà de la croissance des inégalités dans le monde et la multiplication des guerres, le réchauffement climatique et la possible extinction de la vie humaine et non-humaine sur Terre sont des réalités sociales et scientifiques qui viennent confirmer la désuétude de la modernité. Dans cet ordre d'idées, la récente nomination à la vice-présidence d'une femme noire, Francia *Márquez*, dont le projet politique se définit ouvertement anti-patriarcal, anti-raciste et anti-capitaliste, confirme que les processus de conscientisation et d'*empowerment*, individuels et collectifs, initiés durant l'époque coloniale et poursuivis durant des siècles par la population afro-colombienne, culminent à un moment important de leur histoire. Non seulement de l'histoire des afro-colombien.ne.s et de la diaspora africaine de l'espace occidentalisé, mais aussi dans l'histoire des femmes noires, en tant que groupe social spécifique.

Dans la construction préliminaire de notre problématique, je me suis appuyée sur trois hypothèses principales autour desquelles s'est axé mon travail de recherche. Au vu de la croissante présence d'afro-descendant.e.s à Medellín, je suis partie de l'hypothèse que malgré les « archétypes normatifs » historiques qui assimilent les femmes noires à des domestiques, libidineuses/exotiques, magico-religieuses, etc., il s'était effectué un changement dans

l'idéologie dominante *antioqueña* notamment du fait de la Constitution multiculturelle de 1991 qui définit la population colombienne comme multiethnique. Ma deuxième hypothèse était que les nouvelles générations de femmes noires habitant l'aire métropolitaine de *Valle de Aburrá* sont aujourd'hui plus visibles dans des domaines professionnels autres que le travail domestique. Ma dernière hypothèse reposait sur l'idée que les femmes de Medellín, qui s'auto-définissent comme noires, connaissent actuellement un processus d'*empowerment* global vis-à-vis de leur identité ethnico- raciale et genrée.

L'analyse organique et sociale arborée durant cette étude nous a menés à la conclusion qu'en Colombie, et plus précisément à Medellín, la hiérarchisation des êtres humains en fonctions de leur sexe, de leur couleur de peau, de leur classe et, plus récemment, de leur nationalité continue à être une constante. Cela pourtant, et de façon contradictoire, dans une société qui, depuis 1991, se définit en théorie comme multiculturelle, mais qui dans la pratique se rapproche plus d'une organisation pigmentocratique et androcratique. Ce paradoxe a été constaté, non seulement dans les témoignages des femmes et des hommes interviewé.e.s lors de notre travail de terrain, mais également de manière plus frappante, lors de l'intense manifestation sur les médias et les réseaux sociaux de propos racistes, misogynes et classistes, qui ont ponctué la campagne électorale de Francia Márquez. En ce sens, l'arrivée d'une femme noire à la vice-présidence du pays a sans aucun doute levé le voile sur cette facette dissimulée propre à la société colombienne. Une société qui a toujours soutenu que le racisme n'a jamais existé, alors qu'un langage de haine envers les populations racisées et envers les femmes y est clairement récurrent. Par ailleurs, aujourd'hui encore, malgré l'existence d'un petit groupe de femmes qui est parvenu à finir des études supérieures et à trouver un emploi, la grande majorité des femmes noires et racisées du *Valle de Aburrá*, se tourne encore massivement vers le travail domestique et/ou vers la vente ambulante. Et les femmes qui parviennent à s'ouvrir un chemin hors du travail de service sont confrontées à un plafond de verre qui limite leur ascension et leur évolution dans le marché du travail.

Cependant, à côté de cela, malgré une certaine inefficacité et incongruence, la constitution de 1991 a aussi abouti à l'organisation civile et politique des populations afro-colombiennes et notamment de femmes noires. *Carabantú*, *La Red de Mujeres Afrocolombianas Kambirí*, *Las Wiwas* à Medellín, la *Asociación de Mujeres Negras de Yolombó* au nord du Cauca ou l'association des femmes palenqueras *Casimba de sueños* au Palenque de San Basilio, pour ne citer que quelques exemples, sont des espaces qui de certaine

manière doivent leur existence à la constitution multiculturelle. De même, Francia Márquez est sans aucun doute la fille de la constitution de 1991. À l'instar de diverses populations afro-colombiennes, c'est au nom de celle-ci et grâce à la *Loi 70 des Négritudes*, qu'elle et les habitant.e.s de son village, La Toma, ont réussi à faire justice lors de l'invasion de leur territoire ancestral par les multinationales et les groupes armés. C'est aussi grâce à celle-ci que Francia Márquez a pu organiser une coalition politique plurielle et gravir les échelons qui l'ont dirigée récemment à la haute fonction de vice-présidence et de ministre de l'Égalité et de l'Équité.

Enfin, pour revenir à la dernière hypothèse concernant l'*empowerment* social et politique des femmes afro-descendantes dans la société colombienne. Le phénomène Francia Márquez répond de lui-même. Derrière celui-ci, Márquez, n'est que la pointe de l'*iceberg* d'un mouvement social afro-colombien puissant qui a résisté à une oppression sociale longue de cinq siècles. À l'ombre du discours dominant raciste, sexiste et classiste de nombreuses femmes du territoire national, notamment de Medellín, sont, elles aussi en quête d'une conscientisation, et d'une puissance d'agir qui s'accompagnent non seulement de la récupération de leurs racines noires, mais également d'une volonté de renverser les diktats patriarcaux qui les racialisent et les sexualisent. Ce nouveau dynamisme de revalorisation épistémique et esthétique de la négritude ou de l'africanité, mais également de la féminité, est aujourd'hui un point névralgique de l'*empowerment* féminin noir. L'auto-définition ethnico-raciale et l'estime de soi y sont fondamentales. Cela implique toute une déconstruction consciente des paradigmes patriarcaux et colonialistes, si ancrés dans la société colombienne, dans laquelle elles ont grandi, se sont développées et pour qui beaucoup constitue malgré tout le lieu où elles souhaitent vivre à long terme.

Ces processus d'*empowerment* qu'une partie des femmes noires de Colombie essayent de mener avec détermination s'opèrent au niveau individuel et collectif. Ils se traduisent clairement par une nouvelle posture envers les oppressions et les oppresseurs. Si pendant longtemps, face aux mauvais traitements et au langage de haine, garder le silence fut un moyen stratégique pour les femmes noires de résister et surtout de se protéger du brutalisme propre aux sociétés coloniales et post-coloniales, au XXI^e siècle, même au risque de leur intégrité physique, beaucoup de femmes qui s'auto-définissent noires à Medellín, osent briser le silence et prendre la parole. Elles cherchent désormais à transformer le silence en langage et en action. Ainsi, grâce à de complexes processus identitaires de conscientisation, une partie d'entre elles peuvent désormais identifier clairement des commentaires ou des attitudes racistes, sexistes et

classistes, et exprimer leur refus et l'inadmissibilité de certaines expressions ou comportements à leurs égards. Certes, dans des cas, cet aplomb peut se manifester de manière agressive. Mais dans d'autres, il peut aussi générer un espace sain et serein de dialogue et d'échange entre les membres proches faisant partie de leur cercle familial, amical, académique ou professionnel. Il implique également la mise en place d'un pont entre l'individue et la personne qui est censée écouter. À Medellín, c'est souvent à partir d'une éthique de l'amour et une poétique de la relation que les femmes afro-descendantes dotées d'*empowerment* ont continuellement joué un rôle éducatif essentiel au sein de leur entourage proche et plus largement au cœur de la société colombienne.

Par ailleurs, dans ce même ordre d'idée, à une échelle plus grande, il est indéniable qu'un projet alternatif civilisationnel, visant à la *décolonisation*, à la *dépatriarcalisation* et à la *décroissance* de la société colombienne, semble se renforcer au sein des mouvements noirs et natifs du pays. Dans ce dernier, les femmes ont un rôle fondamental de *leadership*, comme l'illustrent bien la consolidation et le positionnement de la figure alternative de Francia Márquez sur la scène politique colombienne. Son projet politique *Vivir sabroso (vivre pleinement)*, conçu depuis la métaphysique africaine *Ubuntu*, nous invite à désapprendre les paradigmes occidentalisés qui ont rythmé séculairement les relations des êtres humains entre eux, mais également envers l'ensemble des vivants, les animaux et les plantes, et la Terre, *la Casa grande*.

Ainsi, une des idées principales que porte cette thèse est que par leur complexe construction historique, par la particularité de leur position située en tant qu'individue genrée, racialisée et appauvrie, ainsi que par l'héritage factuel des métaphysiques africaines, les femmes afro-colombiennes ont manifestement développé, à des degrés différents, une véritable contre-culture qui cherche à rendre la société plus humaine, plus solidaire et plus habitable. En tant que bâtisseuses de l'État-nation, en tant que « mères noires » et ancêtres des générations passées, présentes et futures, en tant qu'actrices politiques et culturelles de la société en générale, la Colombie a dans ce sens une dette incommensurable envers leurs femmes d'ascendance africaine. Dirigé par Francia Márquez, le MIE aura en ce sens une importante mission de réparation, de valorisation et de sensibilisation à l'égard de ce groupe social qui malgré tout demeure aujourd'hui extrêmement fragile et vulnérable.

À travers de cette étude, nous avons essayé de mettre en lumière une partie de l'existence organique des femmes noires qui habitent Medellín. En 2023, tout porte à croire que peu de travaux de thèse traitant ce sujet ont été réalisés de façon aussi approfondie. Cela s'explique, d'une part, parce que ce n'est que très récemment, et de façon parfois superficielle, que la société *medellinense* a commencé timidement à assumer sa racine africaine. D'autre part, la ville fait indiscutablement face à la croissance démographique et culturelle des populations afro-descendantes qui ne cessent de se créoliser avec la population locale appelée de manière colloquiale *paisa*. Afin d'enrichir les travaux qui s'intéressent aux femmes noires de Medellín, mais qui jusque-là se sont majoritairement concentrés sur les femmes plutôt âgées et exerçant des métiers de service (domestique, vendeuse), dans cette investigation notre objectif principal a consisté à donner la voix à des femmes afro-descendantes issues d'une riche pluralité géographique, sociale, professionnelle et sexuelle. Dans cet ordre d'idée, la tranche d'âge des « protagonistes » de cette recherche va de dix-neuf à cinquante ans. Elles ont pour la plupart fait des études supérieures et sont diplômées en sociologie, psychologie, littérature, ethno-éducation, microbiologie, bactériologie, agronomie, esthétique). Allant de la classe haute-moyenne à la classe populaire, nous tenions à rencontrer des femmes habitant différentes strates et quartiers de l'aire métropolitaine du *Valle de Aburrá*. En outre, malgré certaines limitations rencontrées lors du travail de terrain, il était aussi question de dépasser la catégorie classique de « femme » en incluant des femmes, comme Dana et Marta, provenant de la population LGBTQIA+ transgenre, lesbienne et pansexuelle. Pareillement, nous avons essayé de dépasser les trois principales oppressions intersectionnelles qui touchent les femmes noires, à savoir, le sexisme, le racisme et le classicisme, en nous intéressant aussi à la xénophobie. Au sein de la population migrante vénézuélienne, qui se caractérise elle aussi par une forte racine africaine, et qui augmente de plus en plus à cause des déplacements forcés causés par la crise socio-politique que vit le Venezuela, les femmes afro-vénézuéliennes, comme Gloria, qui s'installent à Medellín, sont aujourd'hui une population considérablement vulnérable. Les taux élevés de féminicides envers les femmes vénézuéliennes, et en particulier d'ascendance africaine, mettent en exergue cette vulnérabilité. Enfin, une autre, particularité de notre thèse, est l'incorporation de témoignages élaborés au sein du groupe social *medellinense* dit « majoritaire », celui qui s'auto-définit non-noires. Les voix des hommes et des femmes blanc.he.s-métis.se.s *paisas*, comme Santiago, Teo ou Rosa, ont donné lieu à l'élargissement de notre réflexion, car grâce à elles nous sommes parvenus à desceller et à confirmer les dynamiques que sous-tendent le regard de la population jouant le rôle d'identificatrice. En outre, même si cette frange de la

population blanche-métisse bénéficie de certains privilèges sociaux et économiques, le racisme et le sexisme sont des oppressions qui à différents degrés altèrent également leurs vies d'une manière ou d'une autre.

La quête continuelle de multidisciplinarité et de transversalité est une autre des caractéristiques de notre travail de recherche. C'est à partir d'une posture tout d'abord intersectionnelle et afro-diasporique que nous abordons la question identitaire des femmes noires de Medellín à travers l'histoire, la littérature et la sociologie, mais également à travers l'esthétique et l'écologie. Dans un mouvement en arborescence, ces disciplines ont été à leur tour analysées depuis un cadre théorique issu de la pensée post-coloniale, décoloniale et des études féministes et des études de genre. C'est à partir de cet entrecroisement constant, que le fait d'approfondir sur l'histoire de la domination sexuelle des femmes, au même titre que l'histoire de l'esclavagisation raciale, est apparu très vite comme une évidence. Pour comprendre les complexes dynamiques de construction identitaire des femmes noires qui au XXI^e siècle habitent dans l'épicentre d'un ordre social sexualisant et racialisant propre à la ville de Medellín, nous avons dédié la première partie de ce travail de recherche à l'histoire patriarcale et coloniale de l'espace occidentalisé. En effet, c'est bien au cœur de cet espace occidentalisé et de son projet politique, social, culturel, économique, artistique et esthétique que l'État-nation et le peuple colombien se sont en grande partie édifiés et modelés. Un espace occidentalisé en soit, où la sexualisation-genrification-racialisation ont été des éléments constitutifs de l'ordre social, dans lequel de nombreuses générations de femmes afro-descendantes ont évolué et continuent d'évoluer. Ainsi, bien que je n'aborde pas initialement la construction identitaire des femmes noires de Medellín dans l'actualité, l'approche historique (globale et afro-diasporique) que je propose dans ces deux premiers mouvements est fondamentale, car elle jette les bases des idées principales qui seront par la suite traitées de manière plus localisée et contemporaine dans les champs sociologique, littéraire et ethnographique propre à la Colombie, et plus précisément à la ville de Medellín.

C'est d'ailleurs grâce à ce choix de cheminement analytique que nous avons par la suite pu entrevoir l'interconnexion entre les constructions socio-culturelles de sexe-genre et, beaucoup plus tard, celui de « race ». À ce sujet, nous reprenons un domaine de recherches qui a déjà été soulevé par les études de genre et la théorie féministe décoloniale, à savoir l'idée que le sexe-genre est le premier outil de subalternisation au sein des sociétés humaines occidentales. À l'aube de la préhistoire, lorsque l'ordre patriarcal commence à se configurer, le corps féminin

se verra progressivement genré, inférieur et exclu, devenant par la suite le premier laboratoire humain de domination et d'esclavagisation. Tout au long de l'histoire, la frappante surreprésentation des femmes dans l'histoire mondiale ainsi que l'essence misogyne qui caractérise la structure organisationnelle et symbolique des différents mondes de l'esclavagisation nous montrent la relation étroite entre femme et esclavagisation. Au sein de la Traite transatlantique, les dynamiques d'esclavagisation ne s'articuleront plus exclusivement autour de la genrisation et des femmes, puisque ce sont bien les hommes africains et la racialisation qui seront au centre de commerce triangulaire. Cependant, à partir de l'âge moderne jusqu'à nos jours, sexualisation-féminisation et racialisation seront désormais des oppressions déployées de manières intersectionnelles pour dominer plus efficacement les populations (ex-)colonisées et notamment les femmes afro-descendantes. Ainsi, pour comprendre le *double malheur généalogique*, il était primordial pour nous d'essayer d'identifier les complexes dynamiques qui ont abouti à la fusion du racisme et du sexisme. Oppressions majeures qui au XXI^e siècle, touchent encore les femmes noires de Medellín et de la diaspora en général.

Enfin, notre recherche sur l'histoire du patriarcat avait aussi comme objet d'amener des réponses à une question que se posaient systématiquement les femmes et les hommes que j'ai interviewé.e.s et que je me posais moi-même. Pourquoi les inégalités entre hommes et femmes, ainsi que les violences et les discriminations basées sur le sexe-genre, demeurent une constante dans l'espace occidentalisé ? À titre d'exemple, à Medellín, nous l'avons vu, pour une grande partie de la population, l'infériorisation de la femme face à l'homme, relève d'un ordre naturel, presque divin. Un ordre qu'on ne pourrait subvertir. Durant notre travail de terrain, si les femmes et les hommes avec qui nous avons échangé situaient avec aisance l'histoire de la Traite transocéanique, comme le début de la racialisation, il en était autrement pour la sexualisation-genrisation. Cela montre à quel point il est important aujourd'hui d'approfondir les recherches sur l'historicisation du patriarcat et de la domination masculine non seulement dans le champ théorique propre au féminisme décolonial et au *Black feminism*, mais aussi au sein des *Black studies*, des *Cultural studies*, au sein de mon groupe de recherche du GRENAL et dans l'ensemble des études d'investigation qui s'intéresse aux problématiques raciales et de sexe-genre. À travers de notre travail, nous avons essayé d'ouvrir quelques espaces de réflexion, qui pourront peut-être apporter des éléments de réponse ou du moins, ouvrir de futures pistes de recherche sur ce sujet.

Cet encroisement disciplinaire et transversal a aussi contribué à aborder la littérature produite en Colombie, en particulier la littérature canonique, comme un espace artistique dans lequel les femmes noires ont été construites en tant que *figures de l'exclusion*. Tout comme le langage de haine qui circule dans les différents dispositifs de communication (musique, télévision, cinéma, expressions langagières, réseaux sociaux, etc.), en Colombie, la littérature peut aussi être considérée comme un espace propice à une abondante stéréotypie négative envers les populations historiquement minorisées et en particulier, vis-à-vis des femmes racialisées. Nous avons vu comment la femme noire, en tant que personnage en papier construit à travers un langage stéréotypé est devenu une constante dans les récits fictionnels de la littérature colombienne de Jorge Isaacs, Gabriel Garcia Márquez, Germán Espinosa ou Manuel Zapata Olivella. Que la littérature soit canonique, contemporaine et même afro-colombienne, les femmes noires y sont couramment sous-représentées et/ou mal représentées. Ainsi ces « corps-textes » féminins noirs que nous avons étudiés dans le chapitre littéraire se matérialisent et projettent de diverses manières dans les « corps-organiques » des femmes afro-colombiennes du XXI^e siècle. Autrement dit, dans un jeu de miroir, la figure discursive de l'exclusion que le langage littéraire a sans cesse dépeinte, a favorisé la répétition de la stéréotypie sexualisante et racialisante à l'égard des femmes afro-descendantes. Dans ce chapitre, nous avançons que la littérature peut aussi être considérée comme *un acte de langage* dans lequel la figure discursive de l'exclusion devient une figure performative en chair et os de l'exclusion.

Cela nous mène à réfléchir, d'une part, sur le rôle de l'écrivain en tant que créateur tout puissant, *Hacedor*, pour reprendre le terme de Borges, dans sa contribution (ou pas) dans la répétition de représentations stéréotypées des populations subalternisées. À travers l'écriture, l'écrivain détient en effet le pouvoir de transcrire, de figer ou de révolutionner le langage. Il est évident, qu'en tant que « produits » et « producteurs » de l'imaginaire collectif et discursif national, les écrivains qui cherchent à renverser le langage dominant, doivent nécessairement mener des processus de décolonisation et de dépatriarcalisation. Il survient aussi la nécessité d'impulser la critique littéraire à puiser dans la multidisciplinarité, à s'enrichir de nouveaux regards, notamment axés sur des analyses critiques décoloniales, sur le genre et l'intersectionnalité, encore en marge des études littéraires. Enfin, il devient fondamental d'ouvrir un espace conséquent et visible aux voix des personnes historiquement subalternisées, en particulier des femmes écrivaines racisées, pour permettre que la littérature puisse en se décolonisant et en se dépatriarcalisant, se renouveler et s'enrichir à partir d'autres perspectives

et d'autres approches narratives à celles proposées jusque-là par la littérature canonique. En ce sens, des politiques culturelles d'inclusion axées sur le sexe-genre et ethno-raciale doivent également être mises en place et/ou renforcées pour permettre une réelle visibilité des femmes écrivains dans les espaces littéraires, notamment dans les manifestations culturelles promues par le Ministère de la Culture et les dispositifs gouvernementaux. Ces mesures permettraient certainement d'entamer la décolonisation et la dépatriarcalisation de la littérature colombienne. À condition bien sûr qu'elles soient accompagnées d'un mouvement conscient de déconstruction de l'imaginaire collectif et l'ordre social colombien, dans lequel les femmes noires et racialisées sont toujours les individus positionnées au plus bas de l'échelle sociale.

Un autre élément nouveau que je propose dans ce travail de recherche est d'aborder les questions identitaires des femmes afro-colombiennes à partir des concepts tels que la *Nouvelle Métisse* et surtout sous le prisme de la *créolisation* et de la *racine rhizome*. Dans le contexte ponctuel de Medellín, ces cadres théoriques élaborés par Gloria Anzaldúa et Édouard Glissant, ont donné matière à une approche toute autre du métissage. C'est-à-dire un métissage qui a été séculairement synonyme de la blancheur et de la *antioqueñidad*. Les prismes analytiques de la Nouvelle Métisse et de la créolisation nous ont permis d'aller au-delà des catégories ethno-raciales de « noir.e, afro-descendant.e », qui peuvent aussi s'avérer des catégories clôturées et arbitraires, car elles donnent lieu à l'annulation d'autres origines importantes comme c'est le cas de la racine indigène et même occidentale. En effet, bien que les identités « minoritaires » afro ou indigène-descendantes s'inscrivent dans une appartenance ethno-raciale et culturelle définie, leur métissage entre elles et la culture occidentale est aussi un fait indéniable. Cela, nous l'avons observé à travers les témoignages des douze participantes, qui certes s'auto-définissaient afro-descendantes, mais qui étaient aussi conscientes d'avoir un héritage indigène et occidental. Ces deux concepts mettent en question le multiculturalisme tel qu'il est abordé actuellement dans la société *colombienne* où les multiples cultures et communautés, traditionnellement caractérisées de « minoritaires », ont été induites dans leur affirmation sociopolitique à se construire comme des blocs identitaires ethniques fermés. Et à se revendiquer de façon stricte comme noires ou indigènes.

Ces populations ont cependant souvent été traversées par une multitude d'éléments culturels et génétiques, africains, natifs et occidentaux, qui mettent en évidence une forte miscégenation, rendant au fond l'abordage des catégories ethno-raciales encore plus complexes et paradoxales. Ainsi, que ce soit au sein du métissage proposé par la Nation métisse,

ou dans les dynamiques ethno-raciales proposées par le multiculturalisme actuel, nous restons toujours sous la contrainte propre à l'identité de la *racine unique*, à savoir la prédominance d'une identité sur les autres. Totalement à l'inverse, la créolisation se base obligatoirement sur la mise en relation et l'inter-valorisation des éléments hétérogènes dont sont composés les caribéen.ne.s et les latino-américain.e.s, ici en occurrence les colombien.ne.s et les *medellinenses*. Dans la pensée glissantienne, il y a une invitation constante à se créoliser. Dans un mouvement conscient et spirituel, visant à la transformation. Un être qui se créolise ouvre le dialogue avec ses autres racines, sans se diluer, sans se poser la question « qui suis-je ? », en se renforçant dans la fréquentation de l'ensemble de ses racines. Sous cette perspective de la créolité, les concepts de afro-*antioqueño*, de afro-*medellinense* et surtout de afro-*paisa*, souvent qualifié d'oxymoriques, recouvrent tout leur sens. Au XXI^e siècle, à la lumière de la créolisation, une personne noire qui est née et a grandi à Medellín devrait pouvoir se définir à la fois noir.e et *antioqueño.a* ou *paisa*. En reprenant la réflexion de Stuart Hall pour la diaspora africaine britannique, il est essentiel que les populations noires *antioqueñas* refusent la binarité entre noir.e.s ou *antioqueño.a.s*. Ils et elles « doivent la refuser parce que ce “ou” reste le lieu d'une contestation permanente alors que la lutte doit se donner pour changer ce “ou” par la potentialité ou la possibilité d'un “et”. Il s'agit d'adopter « une logique de découplage plutôt qu'une logique d'opposition binaire⁹⁹⁶ : on peut être *antioqueño.a* et noir.e. ». On peut aussi être *antioqueño.a*, noir.e et indigène.

C'est aussi à partir d'un dialogue entre l'auto-définition ethno-raciale, l'auto-estime et l'étant créolisé des femmes afro-colombiennes, que nous avons abordé le cheveu crépu à différentes époques et à partir de diverses géographies : Afrique précoloniale, Amériques et en particulier en Colombie coloniales, post-coloniales et contemporaines. Le cheveu crépu est l'un des traits physiques de la corporéité noire qui a été le plus stéréotypé, ridiculisé et méprisé dans l'espace occidentalisé. Dans le contexte *antioqueño*, à l'instar de leurs ancêtres, les héroïnes de ce travail de recherche ont témoigné comment depuis leur enfance, leur cheveu a été une des principales cibles d'agression verbale quotidiennes. *Pelo malo, pelo maluco, pelo ruin, pelimaldita, pelidura, peliapretada, peliparada, pichadero de ratas, pelo de chucha, pelo crispeta, pelo puto, pelo tosco, pelo rucho, pelo ñongo, pelo chontudo, bombril, esponaja, churrusca* sont des insultes courantes qu'ont vécu et vivent encore les femmes afro-

996 HALL Stuart, *Identités et cultures, politiques des Cultural studies*, Op.cit. p. 424.

colombiennes⁹⁹⁷. Que ce soit à travers l'esthétique d'emprunt ou dans l'affirmation ethnico-raciale, le cheveu crépu a été un espace organique de résistance socio-politique. En effet, si la pratique de diverses stratégies dénaturantes ont traduit un degré important d'aliénation, impliquant une relation pathologique à leur corps, les hommes et les femmes noires ne peuvent pas être appréhendés uniquement comme des individu.e.s aliéné.e.s. Ils et elles ont également été des « acteurs sociaux », car en tentant de blanchir leur corps, c'est-à-dire en s'accommodant aux canons normatifs de beauté caucasiens, les populations colonisées ont aussi cherché à atténuer voire à renverser les rapports de forces qui leur était défavorables⁹⁹⁸. En opposition à l'adhésion collective à l'esthétique d'emprunt, entre XXe et XXIe siècle, dans les dynamiques de dé-re-construction et d'affirmation d'une identité noire, des coiffures afro-diasporiques, comme l'afro, les dreadlocks, les tresses à rallonge, le mouvement naturel *Nappy*, ainsi que les tressages traditionnels hérités directement de la culture africaine, ont conformé ce que nous avons appelé une esthétique décoloniale. Tout en créant un lien mythique avec l'Afrique, « le retour à la terre mère », ces mouvements esthétiques coïncident dans le rejet des pratiques dénaturantes et aliénantes imposées par la culture dominante occidentale. Les uns plus politisées que d'autres, à des degrés différents, ils rejettent en général les canons de beauté caucasiens basés sur le clair et le lisse. La beauté noire, le renforcement de l'estime de soi, revendiquée par *Black is beautiful*, *Ser negro.a es hermoso*, sont bien des valeurs caractéristiques qui visent à l'*empowerment* des populations et en particulier des femmes afro-occidentales.

Le retour à l'histoire du cheveu crépu en Afrique précoloniale que nous proposons dans ce travail de recherche nous a ouvert plusieurs pistes de réflexion intéressantes. Tout d'abord, l'idée qu'avant la colonisation, durant des millénaires sur le continent africain, le cheveu crépu a bénéficié d'un très élevé statut social, culturel, spirituel et artistique. Jamais lâché au naturel, ni en afro, très rarement en dreadlocks, encore moins en tresses à rallonge, c'est à travers une très grande mosaïque de coiffures sophistiquées voire architecturales que les africain.e.s, autant les hommes que les femmes, sublimaient régulièrement leurs cheveux⁹⁹⁹. Dans les dynamiques d'auto-définition et d'auto-estime visant à l'*empowerment*, cet élément historique est de grande importance, car il met en lumière les intenses processus de déstructuration et de dévalorisation

997 *Ibid.*, p. 10.

998 *Ibid.*, p. 286.

999 MUA BAY Tshibwabwa, « Sculptures capillaires africaines », dans *Afrik.com*, 2021 <https://www.afrik.com/sculptures-capillaires-africaines> (consulté le 26/02/2023).

que subira le corps noir une fois arraché du continent africain et déporté dans les sociétés coloniales du « Nouveau Monde ». Cette perspective historique de la valeur positive du cheveu crépu en Afrique est venue confirmer deux points importants. En premier lieu, l'idée que l'ensemble des pratiques populaires de tressages, de nattages et d'enroulages, transmises de génération en génération, est la preuve palpable que l'héritage capillaire africain et une identité afro-descendante ont malgré tout survécu à des siècles d'acculturation. En Colombie, la Caraïbe et le Pacifique, et plus précisément, San Basilio de Palenque et le Chocó, où se perpétuent des coiffures africaines traditionnelles et toute une mémoire collective liée à l'Afrique, en sont deux clairs exemples. L'autre idée principale est le fait que dans l'ensemble de l'espace occidentalisé, tout comme leurs porteuses, le cheveu crépu n'a cessé d'être un espace organique de créolisation. Par conséquent, au-delà d'être une esthétique décoloniale, les coiffages afro-diasporiques constituent aussi une esthétique créolisée. « Un syncrétisme afro-occidental » qui en Amérique latine, et notamment en Colombie, est fortement imprégné par la culture native. C'est justement de cette complexe hybridité qu'ont émergé les coiffures afro, les dreadlocks, le tressage à rallonge et plus récemment le port « naturel » du cheveu crépu. Des coiffures souvent portées dans une posture décoloniale ou simplement par effet de mode. Des coiffures en tout cas issues de forts processus de créolisation dans les Amériques. La créolisation du cheveu crépu peut être considérée comme un espace où la dispersion a permis de se rassembler, où les chocs de culture, la disharmonie, le désordre, l'interférence sont devenus créateurs, pour reprendre les mots de Glissant.

Enfin, c'est avec Francia Márquez, femme afro-colombienne *empoderada* et figure centrale dans le nouveau paysage socio-politique du pays, que nous fermons ce travail de recherche. Le dernier chapitre expose une analyse de la trajectoire personnelle et politique de Márquez ainsi que de ses discours et de ses actions menées dans le but de construire un nouveau projet civilisationnel qu'elle cite couramment dans ces interventions : *Vivir sabroso*. Tout au long de ce travail de recherche, les témoignages recueillis auprès des femmes noires de Medellín ont été expressément ponctués par des fragments de vie de Francia Márquez recueillis dans quelques ouvrages, dans la presse et des interventions télévisées. Bien que leurs parcours et leurs ancrages au territoire différent, elles partagent le *double malheur historique* d'être femme et noire. Dans des contextes et à des degrés divers et variés, toutes ont expérimenté le racisme, le sexisme et le classisme quotidien et structurel, véhiculés dans la culture et l'imaginaire collectif colombien. Elles ont également initié des processus importants de

conscientisation et d'*empowerment*, et ont créé des espaces de dévulnérabilisation pour chercher des alternatives à un ordre social cadencé par les inégalités et les discriminations sexuelles, raciales et classistes, par l'appauvrissement, la guerre ainsi que par le réchauffement climatique. À maints égards, au XXI^e siècle, Francia Márquez représente aujourd'hui l'aboutissement concret des complexes processus de dé-re-construction identitaire et d'*empowerment* que mènent de nombreuses femmes dans l'ordre colonialiste et patriarcal de la Colombie. Ainsi, la trajectoire personnelle et politique que *Francia Márquez* incarne depuis son adolescence fait d'elle une figure d'importance capitale dans la construction identitaire non seulement des femmes afro-colombiennes, mais également, afro-latino-américaines et afro-diasporiques. Elle est devenue un cas exemplaire au sein du mouvement féministe noir national et transnational, au sein du féminisme décolonial, montrant que désormais en Colombie le plafond de verre n'est plus indestructible.

Notre travail de terrain a coïncidé avec le début des campagnes électorales du parti de Francia Márquez *Soy, porque somos* et celui de Gustavo Petro, *Colombia Humana*, conduites d'abord distinctement, ralliant ensuite leurs forces dans la coalition politique *El Pacto Histórico*, qui emporta les élections le 22 juillet 2022. Pour la première fois dans l'histoire politique de la Colombie, un gouvernement de gauche représenté par un homme ex-guérillero et une femme descendante d'esclavagisé.e.s, issu.e.s de la classe moyenne et basse, sont au pouvoir. Dans ce nouveau scénario politique, le respect de la parité des genres, la représentation politiques de colombien.ne.s issues de territoires racialisés, l'écologie, bref, la proposition d'un projet politique alternatif dont l'objectif est la transformation de l'ordre patriarcal, colonialiste et néolibéral, ont particulièrement attiré notre attention. Dans l'intense crise civilisationnelle occidentale que l'humanité subit actuellement, traversée par plusieurs guerres, dont la guerre en Ukraine est la plus récente, mais surtout par l'alarmant réchauffement climatique, la centralité d'atteindre la paix sur le territoire national, par la réduction des inégalités sociales et non par les armes, et la primauté de la sauvegarde de la terre, font que la Colombie apparaisse au XXI^e siècle comme un nouveau laboratoire socio-politique de l'espace occidentalisé. Un pays laboratoire intéressant aussi, car il propose une nouvelle perspective politique imprégnée particulièrement par les dialectiques ancestrales originelles et afro-diasporiques.

Que ce soit dans le Sud ou dans le Nord, des formes de vie non-capitalistes ou postcapitalistes, constatent respectivement Achille Mbembe et Charo Mina, se donnent dans de nombreux coins de la planète permettant d'envisager des transitions civilisationnelles dans

lesquelles, l'humanité, le vivant et le bien-être collectif ainsi que la Terre, en tant que maillons essentiels d'une chaîne cosmobiologique, seraient au centre, et non au service, des logiques politiques, économiques et technologiques. Dans le cas de la Colombie, les femmes afro-descendantes et natives, à travers leurs philosophies liées à des cosmogonies ancestrales non-occidentales, ont cultivé des pratiques relationnelles et des paradigmes de vie qui activent « la marche vers de possibles transitions civilisationnelles ». Ces femmes, nous explique Charo Mina, à travers leurs pratiques dissidentes, nous enseignent qu'il existe d'autres manières d'existence non-patriarcales, non-colonialistes et non-capitaliste, d'autre manière d'établir une poétique de la relation avec les humains, avec l'assemblée des vivants, avec la Planète tout entière. Actuellement, l'afro-éco-féministe, et actuelle vice-présidente, Francia Márquez se présente comme l'héritière directe de ces archives anciennes d'essence africaine. Dans une posture holistique et intersectionnelle, lors de ses interventions publiques, elle réitère souvent que la transformation et la pacification de la société colombienne, dépendent de trois axes d'action politique qui doivent être menés simultanément : décolonisation, dépatriarcalisation et décroissance. En outre, la sauvegarde de la vie humaine, du vivant et de la Terre est souvent présentée comme un des axes de son projet politique.

De nos jours, l'écocide et sa plus grave conséquence à savoir la crise climatique nous montre à quel point les êtres humains dépendent de l'équilibre et du bien-être de l'assemblée des vivants et des écosystèmes pour être heureux, pour vivre bien, pour *Vivir sabroso, vivre pleinement*. Les métaphysiques africaines et afro-diasporiques sont des sources essentielles de savoir qui, dans certains coins du monde, bouleversent et révolutionnent déjà le projet politique, social et économique occidental contemporain. Dans ce dernier chapitre de fermeture, nous avons mis en dialogue le dernier ouvrage d'Achille Mbembe sur les philosophies africaines, notamment Bambara et Dogon, d'une part, ainsi que ceux de Charo Mina sur la pratique de l'*Ubuntu* parmi la population du nord du Cauca de la Colombie, et notamment parmi les femmes. Bien qu'ayant évolué dans des régions différentes, l'Afrique et l'*Amérique*, ces philosophies africaines et afro-descendantes, partagent aujourd'hui de nombreux points communs, et notamment trois que nous avons essayé de développer : la décentralisation de l'être humain et donc la centralité du vivant. La perception de la Terre comme une force vivante et agissante et enfin l'idée que la vie est une chaîne temporelle et transgénérationnelle incorporant l'avant, le présent et l'après.

Dans le cadre de la tournée africaine, au cœur des premiers échanges internationaux qui ont récemment initié entre la Colombie et plusieurs pays d’Afrique (Afrique du Sud, Kenya et Éthiopie), mis à part les sujets économiques et culturels, la question environnementale est un axe important de cette nouvelle coopération Sud-Sud. Sur plus d’une quinzaine de traités signés, l’alliance entre la Colombie et l’Union Africaine pour préparer la COP 28 se démarque. Il est question de travailler communément sur la possibilité de soulager la dette économique en échange d’une action climatique entreprise par les pays du Sud afin de protéger les écosystèmes. Actuellement, les enjeux liés au changement climatique sont un sujet fondamental surtout quand on sait que l’Afrique et l’Amérique latine, dont la Colombie, même en étant les régions qui émettent moins de gaz à effet de serre, 6 % respectivement, font partie des zones géographiques les plus fragiles et qui dans le futur seront parmi les régions les plus impactées et vulnérabilisées par le réchauffement météorologique. Par ailleurs, il serait intéressant de voir si à l’avenir ces actions multilatérales pour « refroidir la planète » et sauvegarder les vivants et les non-vivants qui la composent, vont également se structurer autour des métaphysiques africaines et *américaines*. À l’heure actuelle, face à la dystopie à laquelle nous mène le projet occidentalisé, des actions écologiques concrètes entre la Colombie et l’Afrique, basées sur ces très anciennes archives non-occidentales du Tout-Monde, pourraient peut-être constituer une nouvelle philosophie de vie pour la réfection du monde, pour créer une communauté terrestre. Pour relancer un nouveau projet civilisationnel.

En dépit, d’une émergence théorique intense dans mon sujet de thèse, je suis consciente du fait que certaines lectures ont probablement fait défaut et que finalement j’ai dû faire un choix d’auteurs et de concepts précis qui indirectement en excluait d’autres. En outre, l’approche multidisciplinaire choisie dans ce travail de recherche est certes enrichissante et novatrice, mais nous avons conscience que certaines idées n’ont pas été assez développées. Je suis par ailleurs revenue sur de nombreux passages afin de les approfondir et de les nourrir de nouvelles perspectives acquises durant ces années de recherche. Cependant, divers sujets auraient pu être plus creusés. Par exemple, nous aurions voulu faire plus de recherche théorique et empirique sur l’expression *enyerbar* si courante parmi les classes populaires, moyennes ou aisées de Medellín. En Colombie, lorsqu’une personne ne peut pas trouver la solution à un problème existentiel ou physique, par exemple une soudaine faillite économique, un licenciement, un divorce ou tout simplement une maladie, on dit que cette personne a probablement été « *enyerbada* », c’est-à-dire qu’on lui a jeté un sort. Durant mon travail de terrain, je me suis

rendue compte que derrière ce postulat s'articule tout un imaginaire misogyne et couramment raciste envers les femmes et surtout les femmes racisées. Le « droit de cuissage » pratiqué par les bandes criminelles dans les quartiers populaires de Medellín est aussi un sujet qui a attiré notre attention, mais que nous n'avons pas eu le temps de développer. Tout comme à la campagne, l'invasion des quartiers populaires par les seigneurs de la guerre s'accompagne par l'invasion des corps féminins des adolescentes qui vivent sur ces territoires. Enfin, nous aurions aimé finir le chapitre sur la littérature avec une réflexion sur l'écriture des femmes afro-colombiennes comme espace de décodage du langage raciste et misogyne en nous concentrant tout particulièrement sur le livre *Afuera crece un mundo* de Adelaida Fernández Ochoa. Le protagonisme et le rôle social qu'a eu Tía Masú au cœur du Palenque de San Basilio sont aussi d'autres points que nous aurions aimé approfondir davantage. Mettre un frein au développement des idées exposées dans cette étude a été en soi un aspect difficile, mais nécessaire, pour conclure la rédaction et la soumettre dans les délais impartis. J'espère que dans l'avenir, sous d'autres angles et à partir de nouvelles de théories, les chercheuses et chercheurs pourront reprendre, approfondir et enrichir les thématiques traitées ici et bien d'autres encore. Pour ma part, j'espère continuer à faire de la recherche sur les thématiques exposées dans cette thèse en me concentrant particulièrement sur une autre société de l'espace occidentalisé, à savoir la France, et tout particulièrement sur les populations féminines issues des multiples histoires de l'immigration.

ANNEXES

Cette partie consacrée aux annexes ouvre avec la transcription de l'entretien réalisé en deux fois distinctes auprès de Yolanda, au Jardin botanique de Medellín au cours d'octobre 2020. Après des mois de confinement imposé par la crise sanitaire du covid 19, il s'est agi du premier entretien que j'ai mené durant mon travail de terrain dans le *Valle de Aburrá* et que j'ai choisi d'incorporer ici, par sa symbolique, cohérence et profondeur. L'annexe 2 correspond au tableau *Scène des mœurs* ou *Rapt de la Nègresse* conçu en 1632 par le peintre hollandais Christiaer van Couwen et exposé actuellement au Musée de beaux-arts à Strasbourg. Ce tableau est illustratif du racisme et de la misogynie qui de façon intersectionnelle vont se déployer sur les corps féminins africains et *américains* dans l'ordre patriarcal et colonial. iste de l'espace occidental. isé notamment dans les Amériques. Bien qu'il ait été réalisé au début du XVIIe siècle, la réalité qu'il dépeint est toujours d'actualité en Amérique latine. En particulier en Colombie où les femmes afro-colombiennes et racisées, porteuses du *double malheur généalogique*, continuent à être des victimes disproportionnées du racisme et du sexisme des seigneurs de la guerre dans le cadre du conflit armé. L'annexe 3 intitulé expose une série de représentations de neuf Femmes marronnes, abolitionnistes, indépendantistes d'Abya Yala que nous avons cité dans le corpus. L'annexe 4 montre des images publicitaires et médiatiques contemporaines ou encore une fois la figure de l'individu.e noir.e répond aux stéréotypes du domestique, de la *Nounou* ou de la *Muchacha de servicio* analysés dans les deux premières parties de cette thèse. Le colonialisme ancré dans le logo du détergent *Limpido multiusos* ironiquement appelée *Blanquita*, la marque de produits de ménage appelé *La Negra*, *El beso de la Negra* des chocolats Nestlé, distribués en Colombie font écho à des produits commercialisés dans le passé et dans le présent dans d'autres pays comme *Uncle Ben*, *Aunt Jemina* aux États-Unis ou *Banania* en France. L'annexe 5 est quant à elle consacrée aux correspondances esthétiques entre les coiffures africaines et afro-diasporiques à partir de photos prises dans les années 1960 par le photographe nigérian Okhai Ojeikere et des photos de manifestations artistiques en Colombie comme *Quieto Pelo* et *Tejiendo esperanza* respectivement dirigées par Astrid Liliana Angulo et Emilia Eneyda Valencia. Entre 2019 et 2020, j'ai suivi un une spécialisation d'études afro-latino-américaines et caribéennes au sein de le Conseil Latino-américain des Science Sociales (CLACSO) organisée par ma co-directrice de thèse, Mme Mara Viveros. C'est par conséquent dans le double contexte de cette spécialisation et de la thèse que j'ai dirigé le film-essai *Raíz Rizoma Racine Rhizome* présenté comme travail

final pour l'obtention du diplôme. Ce dernier, au travers de multiples supports audiovisuels et musicaux, reprend à maints égards la structure de ce travail de recherche (annexe 6). la septième annexe regroupe des fiches signalétiques de trois associations afro-colombiennes qui se démarquent aujourd'hui à Medellín : *la Red nacional de mujeres afro-colombianas Kambirí*, le *Colectivo des mujeres afrodescendientes Wiwas* et la *Corporación afrocolombiana de desarrollo social y cultural Carabantú*. Enfin, la huitième et dernière annexe correspond à une photo de Francia Márquez, première femme noire vice-présidente de la Colombie.

Annexe 1 – Entrevista a Yolanda

Annexe 2- Tableau *Scène des mœurs*

Annexe 3- Femmes marronnes, abolitionnistes, indépendantistes d'Abya Yala

Annexe 4- Racisme et misogynie dans le langage publicitaire et médiatique

Annexe 5- Coiffures africaines et afro-diasporiques

Annexe 6- Film essai Raíz Rizoma- Racine Rhizome

Annexe 7- Fiches signalétiques des associations

Annexe 8- Francia Márquez, première femme noire vice-présidente de la Colombie

ANNEXE 1 — Entrevista a Yolanda

Presentación

Mi nombre es Yolanda, tengo 30 años, y vivo en la ciudad de Medellín, en el barrio Manrique. Nací en el Norte de Antioquia, en el municipio de Caucasia, bajo Cauca antioqueño. Yo en este momento me defino como una persona heterosexual.

¿Y tu familia ya estaba arraigada en ese municipio?

- Por asuntos de trabajo, mi papá vivió allá mucho tiempo, porque yo descendo de una familia minera. Entonces mis padres desde muy jóvenes con estas andaduras de la minería llegaron hasta el bajo Cauca. Por eso mi hermana y yo nacimos entonces allá. Pero mis padres son del Chocó.

¿De qué parte del Chocó?

Mi mamá es de una parte del río que ella dice se llama Boca de Amé. Y mi papá es de la cabecera municipal de San José de Wey.

¿Y cuántos hermanos tienes?

Yo tengo 3 hermanas, una mayor, después estoy yo y dos menores.

¿Cuándo llegaste a Medellín?

Yo llegué a Medellín en el año 2008 para cursar mi pregrado en la universidad, tenía 17 años.

¿Entonces hace muchos años que vives acá?

Sí, porque yo salí del colegio a los 17. Sí, antes de cumplir los 17 ya estaba acá.

¿En otras palabras, viniste principalmente por tus estudios?

Sí, la motivación fueron mis estudios porque yo quería estudiar ciencias sociales, en la sede de Caucasia que también hay Universidad de Antioquia, nunca implementaron este pregrado, no sé si por razones de orden público, pero nunca se ha desarrollado allá.

¿Y llegaste sola o con familiares?

Yo vine primero sola, me quedé en la casa de un familiar, luego se vino mi mamá y mis dos hermanas menores que vivían con mi mamá, terminaron el colegio aquí y todo. Y ya después una de mis hermanas entró a la universidad también y la menor siguió sus estudios, pero en otro lugar.

¿Tienes implicaciones en organizaciones civiles?

Hice parte de varias organizaciones y actualmente hago parte del colectivo de estudios afro-diaspóricos de la Universidad CADEAFRO. Actualmente yo estoy ahí, aunque con lo de la pandemia no estamos tan activos. Pero yo hago parte de ellos.

¿Y estás en un grupo feminista y afro feminista?

No, por el momento no... no, no me he topado en un espacio donde nos definamos como feministas, no.

¿Entonces creciste en una familia de mineros, pero tus padres tenían otra profesión o siguieron en ese ámbito?

Bueno, la familia por parte de mi padre siempre ha estado moviéndose por ahí, por el asunto minero, pero si hay otras personas, no viven solo de la minería, dos tías son profesoras, otro tío se fue para la policía y así. Pero creo la parte de los hombres de mi familia paterna hasta el día de hoy si siguen persiguiendo la minería. Siguen en esto, desarrollándose como mineros.

¿Y cuál es la profesión de tu mamá?

No, mi mamá es ama de casa, porque mi mamá desafortunadamente no tuvo estudios formales, nunca.

¿Puedes decirme más sobre tu sentimiento de ser afro, como llegaste a depurarlo, o si siempre estuviste muy consciente de ese sentimiento?

No, yo creo que casi nunca uno es consciente, a menos que venga uno de una familia que te hayan dicho, tú eres esto. Pero desafortunadamente, mi papá y mi mamá, no tenían las (silencio)

herramientas para decirnos a nosotras, “ustedes son así, o esto es así, por esto y esto, y de cierta manera darnos unos elementos para defendernos”, no, eso no pasó, primeramente.

Yo me doy cuenta en la escuela que soy negra, o sea que 6, 7 años, me estoy dando cuenta que soy negra, porque en mi casa nunca me había dado cuenta que era negra porque vivo con personas negras constantemente. Y el proceso empieza a ser muy duro, me ponen en una posición de aislamiento, porque siempre te conviertes en ese asunto, del otro distinto, porque tu cabello es así, porque te comportas así, o sea, entonces siempre. Y tuve siempre la desdicha (risa), de ser la única negra casi que en todos los espacios. En el salón era la única, en el colegio éramos 4 si mucho. Y estoy hablando de un colegio bastante grande como es el liceo Caucasia del municipio de Caucasia.

¿Y la población allá, tú como la describes?

La población allá es mestiza, es una mezcla de indígenas con personas afro, porque allá han migrado demasiadas personas afro por la misma tradición minera, o sea tenemos al lado al Bagre que uno de los lugares que más se ha devastado por lo de la minería. Estamos en Zaragoza. Y viene la parte de Córdoba donde predomina mucho la parte de Afro. Aun así, este... el proceso de discriminación es supremamente fuerte porque hay como toda una lógica de colorismo, como que tú eres más clarito tú eres menos negrito, tu eres no sé qué, y así mismo la gente se va distanciando del conocer o del reconocerse, más bien, como parte de... Eso fue como una constante en mí.

¿O sea que en tu familia nunca te hablaron de la historia de África, de las raíces africanas?

¿O era un tema que no se tocaba?

No, eso no se tocó.

¿Ningún miembro de la familia, tus abuelos?

No, nunca, nunca, porque por ejemplo mi madre no era de las mujeres que nos hablara de esto. Mi mamá siempre decía, aun el día de hoy nos dice “Yo no sé por qué la gente es racista si Dios nos hizo a todos iguales”, y entonces yo todavía le digo a mi mamá “Dios no nos hizo a todos iguales” porque no somos iguales, sino la gente no nos señalaría... pues no sé, a veces tengo esa

discusión con ella en torno a este tema, pero ella lo ve desde ese lado también de mamá, ella no lo atribuye a que es toda una matriz estructural que sigue haciendo ese tipo de exclusiones.

¿Y cómo fue tu relación con el Chocó? ¿Ibas o no fue tan fuerte?

Bueno mi relación con el Chocó empieza en el año 2007, porque mi mamá y mi papá siempre nos hablaron de los abuelos, pero mis padres migraron solos. Por mi papá y mi mamá después llegó un tío y así. Y entonces éramos como las dos familias, y algunos conocidos que ellos tenían, pero la relación con los abuelos siempre fue distante. Cuando yo me gradué del colegio en 2007, mi papá me regaló como de grado ese viaje, para que conociera a los abuelos, desde allí yo empecé a ir todos los años. ¿Por qué? Porque yo sí tenía como un déficit de entender quizá, quién era... Pero allí también tuve un choque fuerte, porque fue (silencio) (risa), o sea me decían que yo no era de allá, que hablaba distinto, que me comportaba distinto, entonces fue como una cosa muy extraña para mí, porque entonces yo me preguntaba, si aquí de donde procedo, de cierta manera me están rechazando ¿Entonces de dónde soy?

¿Y no sentiste también un arraigo a ese lugar? ¿Cómo espiritual?

Más bien, pues lo sentí digamos como muy cercano con relación a los abuelos. Pero no con el contexto como tal, porque de los años que fui al Chocó, nunca tuve oportunidades de tener amistades, porque yo era un bicho extraño, o no sé qué pasaba, entonces nunca consolidé amigos, sino que familiares, con los que hablaba y bien. Pero en cuanto a la cercanía que tuve con los abuelos fue para mí muy grata y muy especial porque yo tuve la oportunidad de conocer a mi abuela por parte mi papá, y como conversar con ella todo ese tiempo, y que me compartiera muchas cosas que ella sabía. De hecho, por primera vez yo probé una bebida que es derivada del biche y mi abuela la hizo, que es algo que se llama vinete. Porque mi abuela decía “no, es que esta niña no toma, entonces yo le voy a preparar algo que es como más suave” y mi abuela tenía un trapiche. Obviamente que no disfruté mucho de mi abuela porque ella murió como unos cuatro años después de que yo estuviera yendo allá.

A la mamá de mi mamá, tuve la oportunidad de conocerla pero éramos pues más distantes y desafortunadamente la abuela ya no veía y ella me palpó todo el cuerpo, la cara, y me decía que me parecía mucho a tu mamá cuando era joven... fue muy bonito aunque era un asunto que como nunca había estado con ellos era lejano, tal vez, pero sí sentí la conexión con mi abuela de la parte de papá, porque era una mujer muy carismática, era muy... y además creo que tenía

una conciencia muy fuerte de quien era ella. Ella tuvo dos hijas mujeres y como seis hombres. Pero siempre protegió siempre esas dos mujeres, de hecho, ellas fueron las que se pudieron ir a formar, a la capital, ella son profesoras, y los hombres se quedaron trabajando el cañaduzal que ella tenía y el platanal, para mandarle a ellas dos para que se sostuvieran, y a ellos los mantenía muy a la raya, que tenían que trabajar la tierra, cocinarse, lavarse su ropa, y hacerse todas sus cosas.

¿De cierta manera los limitó?

Sí, las puso en primer lugar a ellas, y después indagando con mi papá y todo, es que creo que mi abuela, tenía pues eso en su cabeza, porque mi abuelo fue un hombre ausente, que siempre se fue, iba y volvía, y estaba con otras personas y tenía hijos por fuera, y entonces a mi abuela le tocaba sostener el hogar. Y criar a estos hijos hombres, para ella era un reto, entonces tenía que tener carácter de mujer y de hombre y de todo, o sea un carácter demasiado fuerte para poder, y la decisión que tomó con relación a mis dos tías, no sé, yo creo que fue la mejor, porque creo que mis tíos y mi papá respetan mucho a mis hermanas, porque ellas fueron las abridoras de camino, para que ellos se formaran, los otros, y para que hubiese de donde, o sea que esa decisión que mi abuela tomó, terminó favoreciéndolos quizá a todos, pues, podría ahora uno mirarlo así.

¿Tú qué piensas de lo que hablábamos ahora, de los apelativos de “mujer negra”, afrodescendiente, afrocolombiana, como te sientes en ese debate, ¿si te defines o no?

Bueno yo, precisamente como tú lo mencionas es un debate, donde ... esas categorías están en un punto de choque con muchas cosas con lo que uno es. Yo siento que yo me defino como una mujer negra, aunque la palabra, el antónimo, sea una herencia de un montón de cosas, porque muchas personas, porque el debate está de que lo heredamos de los esclavistas. Pero que yo no sé, si suena raro, pero en términos de cómo me ven los otros, yo tampoco, es que les dé el poder de cómo me ven. Sino que yo me reconozco como una mujer negra. Yo veo y siento lo que porto y me caracteriza, pienso que puedo ser y soy una mujer negra.

¿Pero porque no te puedes considerar como afrodescendiente y afro-colombiana, que también tiene la raíz afro, te consideras o no te consideras?

No sé, no yo creo que también lo soy, lo soy, porque descendientes somos todos que venimos de una misma matriz porque eso ya lo dijo la antropología. No sé, yo me reconocería primero que todo como Yolanda. Pero a la hora de eso, digo también soy una mujer afro o una mujer negra. O sea, Yo creo que yo estoy usando esas categorías indistintamente, sin casarme con ninguna. Aunque yo con el asunto negro pues bueno, bien, yo no peleo con eso, pero creo que si peleo cuando alguien me llama y le pone un tono distinto a, cierto. Y más si es alguien al que yo no conozco, al que yo no le permito ese tipo de comentarios porque las personas que me conocen y que tienen unas relaciones cordiales conmigo siempre me llamaran por mi nombre. Y tampoco llamo a otra persona, “eh, el que está allá de tal color, no. Pero si nos vamos a ese asunto, yo podría nombrar esas categorías de forma, creo que las uso, de forma indistinta,

¿Cómo sinónimos? ¿Como si fuera la misma cosa en realidad?

Sí, podría ser, Pareciera.

¿Y cómo es tu representación de África?

No sé, yo veo a África como profundamente rica, diversa, que es todo un mundo por descubrir, más que verla como la cuna del lugar de donde yo vengo, la veo como un lugar, o sea un continente que nos puede brindar muchas formas para entender, digamos, quienes somos, digamos, quienes somos, en algún momento. Sin tener el asunto de decir, que allá es mi tierra y a mí me arrancaron de allá, no, porque yo también reconozco que en el momento que se hizo la ruptura y se trajo a las personas esclavizadas y se les repartió por todo el mundo, ahí hubo un quiebre, cierto, y ya ese comienzo tuyo ya en otro lugar te ha constituido en otra cosa. Entonces yo considero que no veo África como un continente de donde es mi mamá, o donde es la mamá de la...sino que lo veo como un continente para descubrir, para aprender, para entender toda esa complejidad que quizá lo compone y... sobre todo para desaprender muchas cosas que quizás nos han vendido y que sé, no son así.

Como dices tú, cuando traen a los esclavizados africanos, hay una ruptura y empiezan a dialogar con otras culturas, la indígena, la europea, ¿tú crees que esas raíces hacen parte de ti? ¿Y cuál es el puesto de esas raíces en tu ser y tu subjetividad?

Bueno yo creo que sí, que están ahí, porque yo también me considero como una mezcla, yo no soy una sola cosa y sé que no soy una sola cosa, porque yo no soy una tabla, un vaso que había

que llenar y ya. Sino que yo me he ido llenando a mí misma con muchas cosas. Yo sé que el encuentro de las culturas fue un poco accidental, digamos, o brusco, violento, pero creo que también hay una constitución de eso como persona, sin hacer como apología al mestizaje, porque que quizá ha sido una mentira...o sea, no sé si llamarlo mentira, sino como un engaño, en el que entonces caes ahí, y eso te reduce entonces a otra cosa y no puedes verte como ese diferente que realmente sí eres. Porque constantemente lo estás viviendo, pero sé que estas cosas, o sea, que tenemos herencia de parte y parte, como que ese encuentro, nos sirvió para alimentarnos.

¿Entonces además de sentirte mujer negra o afro, sientes que hay un mestizaje en ti?

Un poco porque, yo lo digo por mis raíces familiares, mi abuelo fue un hombre Embera del Chocó, hablante de la lengua, y si bien yo no lo conocí, mi mamá siempre nos cuenta lo que mi abuelo hacía y que se ponía hablar con los indígenas en la lengua, y que la chicha, y ella se acuerda de todos esos asuntos desde niña. Esta cuestión la tengo supremamente clara, porque mi mamá siempre nos está hablando de eso y por ejemplo por parte de la raíz de mi mamá, mi abuelo estuvo ahí, era parte de esa etnia, para así decirlo.

En cuanto la herencia europea, diría yo que es como todas esas herencias que tenemos, pero no que no me reconozco como europea como tal o que tengo una composición genética, no, pero si considero que culturalmente tenemos muchas mezclas.

¿Tú cómo te enteraste de la historia de la colonización de la esclavización, como fue ese hallazgo, porque me dices que en tu familia no se tocaba ese tema, entonces me imagino que fue a través de la academia, del colegio? ¿Cómo fue esa reacción tuya frente a esa historia?

Bueno al colegio no le debo nada con relación a eso, porque en la escuela no te enseñan esto, no te lo enseñan y nunca te hablan que la historia del continente africano es la que es por injerencia de otros. Sin embargo, mi encuentro con este asunto de entender qué pasó con el continente africano empieza en la universidad, y empieza en mi primera clase de la teoría de la historia, y me apasioné mucho por eso y creo que me he vuelto una autodidacta en entender como ha sido esto. Pero eso también está motivado por el programa en el que quería estar que era las ciencias sociales, ¿no cierto? Y cuando llegué aquí, me fui mucho por la parte de la historia y de la geografía, me enganché bastante, y ahí fui encontrando esas respuestas que

quizá estaba buscando o esas cosas que yo necesitaba entender, y que ahorita mismo se han convertido en una herramienta muy importante en mi qué hacer como maestra, como persona, siempre ha estado ahí. Porque creo que empiezo, cuando he tenido la oportunidad de estar en el aula de decirle a mis estudiantes, cual es nuestra historia, de dónde venimos. Cuales han sido los conceptos de colonialismo e imperialismo. Tratar de desenmarañar eso, que trae ahí. Y decirles que el continente africano no es solamente negrura, como creen que solamente es, que no es solamente pobreza, que también hay nieve, porque muchos creen, o sea, que piensen que supuestamente no, que también hay esa idea de desarrollo que nos han vendido. Entonces creo que la universidad para mí ha sido el encuentro más especial, y él que me ha constituido como la persona que hoy soy. Y ahí encontré como mi camino.

¿Y empezaste a entrar en diálogo con tus hermanas que también me imagino se estaban cuestionando? ¿O con tu familia en general?

Claro, yo creo cuando alguien ya se pone unos ciertos lentes, creo que me los puse, y empecé a contagiar a otros y a intentar que otros usaran esos lentes también. Yo creo que hoy en mi casa somos unas personas que entendemos muy bien cómo funciona este asunto , de quiénes somos nosotros, no cierto y que incluso lo hablamos con los sobrinos, porque a los niños le hablamos mucho de eso, y que siempre intentamos así, y que yo he tenido una tarea incansable, y es buscar referentes para mis sobrinos, buscar referentes donde ellos se vean reflejados porque es muy complejo para uno que un niño de cinco años te pregunte ¿por qué no tiene la piel como el otro?, ¿por qué no tiene el cabello como el otro?. Y entonces desde ahí, uno necesita tratar de encontrar las herramientas necesarias para hacerlos entender que ellos no tienen nada de malo en su ser, entonces ese ha sido un proceso que nosotros en la casa, hoy en día, todas mis hermanas que están conmigo y mi mamá hemos entendido y hemos tratado siempre de hablarle de eso a los niños, y de hablarles de por qué son así, y que son valiosos como son, que tienen mucho que aportar, que pueden ser lo que quieren ser, en cuanto trabajen también por ellos, decirles que no hay nada malo en su apariencia, y que no tienen por qué hacer cosas para dejar de tener la apariencia que tienen. Y de buscarles referentes a través de la televisión, los libros, para que ellos se vean representados

Entonces a partir de tu encuentro que tienes en la universidad, me imagino que entraste en conflicto con tu familia que nunca se auto-definió como afro. ¿O no hubo ese conflicto?

No, yo creo que papá y mamá, de hecho, ahora cuando te hablaba del asunto que yo me consideraba como negra, es porque papa y mama siempre se decían así, “nosotros somos negros”, ellos siempre dicen “uno negro” “una negra...Ellos se entienden plenamente negro.

De hecho, siempre. Papá es muy curioso, que mi papá salió del Chocó siendo muy joven, a los 16, 15 años, y mi papá, todavía tiene su... como ese acento, que tú dices este señor es del Chocó, y hace más de 35-40 años que mi papá no vive en Chocó. La forma en la que cocinan, todo, de hecho, *las memorias culinarias* que nosotras hoy tenemos son de ellos, porque mi casa es como toda una, un sincretismo de la cocina, nosotros cocinamos como se cocina en el norte de Antioquia que limita con Córdoba, que son casi los costeños de río que les dicen, y la tradición de la comida del Pacífico. Mi mamá, sagradamente en la semana santa hace las preparaciones que se hacen en el Pacífico.

¿Y cómo es tu relación entonces con la cultura antioqueña?

(risa) Es como problemática, y a la vez como que bueno, yo también estoy aquí soy de acá, porque la gente cuando me escucha hablar, me dice “¿pero de dónde?” o sea “no tienes un acento. Y efectivamente, este yo hablo como hablan los antioqueños que no son netamente paisas, porque se dice, que el paisa es el paisa del Antioquia profundo o del Medellín profundo, ¿No? Y también tengo mi... o sea, es que soy una mezcla de eso, uso las palabras que usa mamá, papá, que son propias del Chocó. Tengo las palabras que hay en el Norte, que somos casi los costeños, entonces a veces se me sale un costeñito, este, a veces soy demasiadamente antioqueña, y hay días, que dependiendo de quienes son las personas con las que comparte uno, se le sale...Por ejemplo cuando estoy con primos grandes, que en mi familia ya son muy grandes, se salen palabras del Chocó, porque ellos se criaron en el Chocó.

¿Sientes que es una riqueza para ti?

Yo lo veo como una ventaja en el sentido de que yo no me caso con ningún lugar, no me he casado con ningún lugar. Pero si tengo más arraigo para el lado del Chocó. Creo que esa tierra me duele más, me duele mucho, me duele las cosas que pasan, quisiera estar allá para apoyar en muchas cosas, de hecho, he buscado opciones laborales allá, pero no salen. Y entonces son como muchas cosas así. Tal vez no te lo mencioné, pero mi papá antes de tenernos a nosotras, tuvo dos hijos, pero yo descubrí eso cuando tenía 18 años, entonces intentamos tener relaciones cordiales con ellos, pues porque nosotras nunca tuvimos una figura de hombre como hermano

en la casa. Nosotros somos cuatro hermanas, entonces ellos, desafortunadamente mi hermano falleció, y nos quedó como el otro, y con el otro tenemos una relación buena, como la teníamos con el mayor, que ya no está. Fue entonces tratar de recuperar eso que no teníamos, y con ellos nos relacionábamos mucho. Entonces por eso yo tiro mucho por el lado del Chocó en cuanto afectos y querer. Sí.

¿Te ha sucedido poner en entre dicho, o dudar de tu ser y de tu identidad, como mujer que está nutrida de muchas cosas, que a veces uno puede negociar con ciertas cosas, con el hecho de hablar quizá más antioqueño? ¿De manera consciente o inconsciente?

Quizá eso que nombras de manera inconsciente, yo podría inscribirme ahí, no lo hago de forma consciente, y por supuesto que esas crisis identitarias yo las he tenido mucho tiempo, ¿De qué soy? Porque te contaba que cuando yo fui al Chocó por primera vez, era que me decían “la paisita”, pero yo decía, yo no soy paisa. Y cuando estoy en Caucasia, este... A veces cuando el otro te discrimina, te dice “Negra Chocoana” ¿Entonces tú que eres? Y cuando estás en Medellín, te preguntan “¿Usted de dónde es? “¿Ah es que usted es antioqueña? ¿Ah, pero sus padres de dónde son? ¿Chocoanos?” como que tienen que reafirmarse, “yo sí sabía que ella del todo de aquí no era!”. Entonces es como una cosa que yo siempre he tenido ese vaivén, ¿De dónde soy? ¿Cuál es el lugar? ¿De dónde, de dónde?

¿Y lo has solucionado?

No, no lo he solucionado, he aprendido a no prestarle mucha atención, creo.

Tal vez sería mejor ver eso como una riqueza, que un ser no tenga que ser de un lugar sino de muchos lugares.

Si yo ya, claro yo ya no le pongo mucha pelea al asunto, cuando me dicen “¿Dónde naciste?” esa es una pregunta a la que tengo que responder estrictamente lo necesario, te voy a responder, “soy de Caucasia”, pero cuando no, ya he optado por no responder o que ellos deduzcan lo que quieran. Porque ya no quiero enfrascarme con esa discusión de que, “¿Usted de dónde es, que no habla chocoano?” y yo “es que todos los negros no son chocoanos”, por eso ya no tengo esa discusión, ni ese afán por entablar esa discusión, uno va aprendiendo...

¿Cómo es tu idea sobre la población/sociedad paisa? que para mí ha sido completamente blanqueada, porque sinceramente, mi familia tiene una herencia, un pilar, una raíz afro muy fuerte, y cuando he empezado indagar, en muchas de las familias paisas hay una fuerte presencia indígena y negra?

Mmmm no, (risa) yo creo que esta sociedad, (risa) tiene todavía una batalla que librar, y es desaprender eso que le metieron hasta por los poros, y que lo compraron muy bien comprado porque aun lo defienden, aun sabiendo que no, aun sabiendo que hay más que evidencias, creo que son cosas que están ahí a la mano para que tú te des cuenta, que hay unas cosas que no sucedieron como te las están contando, ¿Eh?

O que no tienen los elementos o juicio de valor para identificarlas.

Por supuesto, la gente todavía lo sigue viendo como un asunto... y además, es algo que no hacen conscientemente, porque por ejemplo, no sé si te has dado cuenta que muchos dicen “ay mi negrito !”, que el que sale más morenito en una casa, le ponen el nombre “negrito” pero cuando están en sociedad con otros, pueden ser tan duros y despectivos, con los negros que no son “sus negritos”, el negrito es el de la casa, que salió más morenito, que le decimos “negrito por cariño”, pero ese es hijo de la casa, es familiar, pero cuando te tocan otros, dicen “esos negros hijuetantas” “o este negro no sé qué”, o “negro tenía que ser” o sea todo lo negro es lo malo pero no se dan cuenta que la constitución o la base de donde están parados ha sido negra y ha sido indígena.

Entonces esto es un asunto por ...descolonizar, desaprender esas historias que nos dieron y también de hacer un esfuerzo por informarnos un poco.

¿Cómo ha sido esa percepción, esa experiencia, de estar/vivir en una sociedad que se define como blanca, justamente me decías que en Caucasia la genética afro es muy visible, pero se ha mezclado ya?

Es que el pensamiento, el ser sigue estando muy colonizado, el... el blanco es como lo correcto para mucho, por eso niegan todo que no se parezca. Porque...Yo tengo amigos de Córdoba, que son de San José de Ureque, que fue un palenque, sí, y te dicen “negra” a ti, cuando ellos son esos mismos negros, solo que ven que sus cabellos no están tan ondulados, no están tan apretado o tan chontudo como el tuyo. Entonces ellos se dicen que son otra cosa, pero, aun así,

es un asunto de consciencia y quizá de entender y no dejarse... absorber como por toda la maquinaria de ese ideal de belleza, porque eso nos está haciendo negar esas otras formas de belleza que tiene la gente, o de ser, como tal... Porque estar en una sociedad así, que vive sumergida en el ideal del blanqueamiento de lo que es blanco, es muy difícil, porque siempre te están diciendo: “es que tú necesitas ser un poco más así” y que en algún momento tú compras un producto y te dicen, “Ah, es que ese sirve para ir aclarando un poquito la piel” y yo digo: “pero si yo no quiero eso”. Y que te encuentras con esto constantemente, porque te vas hacer unas fotos para un documento y aun también te blanquean (risa) O sea a mí me ha pasado, que me tocó hacerme unas fotos para una hoja de vida y el chico le hizo como un blanqueamiento... y yo dije, “no pero como así, yo no vengo a que me blanquee, yo necesito unas fotos”. Entonces es una... yo creo que es un mantenerse despierto, para no dejarse consumir por el asunto de que estamos en una sociedad blanca.

Que además no es blanca.

Y que no es blanca, pero... ¿Cómo dismantelar esta idea, hay que hacer una tarea y no hay que dejarse... No darse por vencido, continuar tratando de derivar ese tipo de parámetros y de estereotipos, porque definitivamente... O también el problema de la extrema delgadez, tan de moda ¿Cierto?

Sí, como siempre un pensamiento único y no plural, de muchas bellezas, muchos tipos de personalidades, de comportamientos, quieren alienarnos a un modelo...

Claro y que quizás este mito de lo blanco nos ha hecho mucho daño, porque al igual que muchos países de África, del mundo, que la gente compra productos de belleza para verse más blanco, es algo que es una práctica muy estandarizada acá. Porque obviamente hay personas que no se quieren ver como “ese otro” o “que, entre más blanquita, más yo no sé qué” o “que a mí no me gustan las mujeres tan negras, a mí me gustan como más lavaditas”. Entonces...

¿Entonces conoces gente que utiliza esos productos?

Sí, de hecho, yo tengo una prima que ella es cosmetóloga, y ella en su paquete de servicios que tiene para hacerte ver esbelta y todo eso, tiene un paquete que se llama disque “el baño de novia”, no sé qué componentes tiene, pero ese baño de novia es como algo que tú te haces

constantemente, te echas el producto y eso te va aclarando la piel, ella misma se lo ha hecho, desde que tiene qué, unos 17, 18 años, se lo ha hecho, y ahora tiene 25.

¿Y no tiene problemas de piel?

Por ahora no, tal vez porque es joven, yo no sé, pero ella, de hecho, promociona eso, ella nos comenta de todos los productos que podemos usar para eso, pues a veces le dice así a mis hermanas, que son más contemporáneas con ella, les dice.

¿O sea, que ella no se autodefiniría como negra para nada? ¿O aun así tiene consciencia de que es una mujer negra?

No sé, ella fue una mujer muy fuerte, en el sentido que... como te digo, muy reaccionaria, o sea si alguien en la calle a ella la llaman negra, ella es capaz de voltearse y darle un golpe,

¿Entonces, ella no aceptaría que la llamaran “negra”?

No aceptaría que la llamen negra, ella sabe lo que es... es que mi prima está en una industria, ella podría decir “no, es que yo no voy hacer esto”, ella está en esta industria de la belleza, porque es cosmetóloga,

Un espacio, productor de personas que son igualitas todas.

Sí, incluso ella se ha modificado el cuerpo, ya se lo ha modificado, eso ya es inadmisibile que ella va a ser la misma de antes... frente hacia su consciencia racial, yo creo que ella lo tiene muy claro.

Quisiera profundizar más, sobre el hecho que dices que esta ciudad es racista, ¿Tú ves Medellín racista como un negro o blanco o ves matices? Porque yo defino a Medellín como súper racista, pero veo matices, ¿Tú los has visto?

¿Cuándo me dices “matices” como cuáles, qué quieres decir?

¿Matices, como espacios donde quizás no hayas percibido el racismo? ¿O, ha sido un racismo aplastante para ti, desde tu experiencia?

Bueno yo podría decir que mi encuentro con la ciudad de Medellín fue...chocante al principio, porque yo llego a una universidad de Antioquia pluralista, diversa, pero que, al interior, me encuentro con comentarios de profesores, muy así directamente, ah “dónde están, es que aquí si hay negros” (risa) y me señala ... eso está bien, porque él estaba haciendo la comparación, pero quizá no le salió bien, entre, que tenía un estudiante afro, porque no era de un país de África como tal, según él, que ese estudiante africano, el chico decía que se vino a dar cuenta que era negro en Colombia, pues claro, porque le dijeron apenas llegó a esta ciudad, “negro hijueputa”, “negro yo no sé qué” o, “eres demasiado negro”, entonces él si le hizo la pregunta al profesor de que por qué lo habían llamado así, y el profesor no sé qué le dijo, pero le dijo que aquí si existían los negros, claro que existen los negros, porque hay otros que dijeron que estos eran negros, cuando este estudiante dice que en donde vive, lo llaman por su apellido, por el nombre de la etnia, del pueblo de donde viene, yo que sé. Porque es el hijo de noséquienito, pero acá te dicen “negro hijuetantas” para poderte señalar. Entonces, yo tengo espacios donde yo soy una persona, donde soy Yolanda, pero en la mayoría de los espacios en los que me muevo, soy Yolanda, pero aparte de ser Yolanda soy una mujer negra afro, que tiene que hacer la salvedad de lo es, para que después no se sorprendan. Si yo llamo “ah sí soy tal persona” o, he tenido llamadas por teléfono, pero cuando me ven se desinflan, porque no se esperaban encontrarse con una mujer como yo. En los espacios institucionales, ni se diga, este...no siempre eres bien recibido porque no hay una apuesta porque todos estén allí, que pueda haber espacios realmente diversos, donde hay gente que está por sus capacidades sino porque es negro, porque es blanco, porque es amarillo, entonces...yo si sigo pensando que es una ciudad muy excluyente todavía, muy excluyente en materia racial, en materia sexual, porque la gente que tiene orientaciones sexuales distintas ha ganado los espacios, ha resistido para construir esos espacios, y la gente racializada, también ha peleado por construir esos espacios y porque se le visibilice dentro de esos espacios, sí... y si fuera una ciudad que no necesitara que uno se esté peleando esos espacios, entonces podríamos estar hablando de que quizás no es excluyente, pero donde todavía hay que seguir peleando, y hay que tocar todas la puertas y tratar de abrirse el espacio, casi que a la fuerza, es porque estamos frente a un problema, y es que no aceptan que hay otras cosas que no son parecidas a las ellos, dicen que son los únicos que hay. Ese paisa pujante que no sé qué, *no hay afro-paisas también, hay gente antioqueña afro, o sea hay gente indígena que ha estado aquí siempre, y hay gente de todas partes, Medellín no es solamente de los paisas, Medellín es de un montón de gente que viene a buscar oportunidades acá*, entonces creo que es asunto de... de esa “raza pujante”, si se puede llamar raza, que creo

que sería incorrecto, mmm, es solamente un mito, porque realmente no es eso lo que tú ves en las calles. Pero que todavía está muy arraigado en entre comillas “el paisa muy paisa”, “el paisa a ultranza” de no se mezcle con sutanejo, con perencejo, y yo lo digo porque lo vivo de propia mano, mi hermana menor, tiene un novio que es mestizo, un blanco mestizo (risa) y su mamá, la de él, supuestamente no sabe que mi hermana es la novia de este hombre.

¿Y cuánto hace que están juntos?

Como un año, y él le dice así muy querido “ah usted nunca me pregunta por mi mamá” y mi hermanan es una persona con un carácter bastante fuerte, ella le dice y es que ¿Para qué te voy a preguntar por una señora que ni se da cuenta de quién soy yo, ni que le importa quién soy?”

¿Pero ella no sabe porque no le han dicho o porque no quiere ver?

- No ella si sabe, sino que no le parece importante, no tiene nada que decir, ajá le dijo “ay a esa niña lo vaya a embarazar” porque él es tan cínico que le cuenta esas bobadas a mi hermana, y mi hermana le dice “es que no te preocupes que no nos vamos a mezclar no te preocupes”. Mi hermana dice “cuando yo vea la cosa muy mala me pongo a un costado” (risa), o sea como eso, y son personas del campo, porque ellos son de un municipio que se llama Puerto Nare, vienen del campo, todavía existe ese ideal de que no sé mezcle que esas mujeres son para el rato, no son para conformar familia, y es algo que sigue estandarizado, y así te puedo contar la historia de muchas amigas, tal vez la mía no, porque yo soy una persona muy cerrada para el asunto emocional, porque aún tengo muchos temores de las cosas que he visto, como alrededor, y no quiero ser el instrumento de las aventuras interculturales de otro, quizás ese ha sido como un lema en mi vida, que quizás pueda estar errada, pero es que también lo digo a partir de la experiencia, porque se acercan las personas y te dicen “no, es que yo nunca he tenido una novia negra”, “no sé qué es besar a una mujer negra”, entonces yo que puedo esperar de un personaje que de entrada me dice eso, entonces esas son cosas que han pasado así, y tengo una infinidad de historias de amigas que les ha pasado eso. “Sí, muy bacano, la relación va muy chévere, pero no podemos transcender”.

¿Y no tienes historias, por ejemplo, de parejas que se han creado pero que no haya pasado esta polémica de las familias, conflictos, que haya sido más tranquilo?

No, no siempre, por ejemplo, en estos momentos una amiga, pero es que ese hombre no es de acá, es como mi mejor amiga y es casi mi hermana, pero ese hombre no es colombiano quizás por eso. No tuvo ese problema, él es europeo y su familia la aceptó, la quieren mucho la adoran y ella se la lleva muy bien con él.

¿Con personas que se definan blanco-mestizas, no has encontrado que acepten a la persona que definan como diferente?

mi tío menor, él es casado con una mujer de la Costa, pero bueno ella es una mujer Blanca-mestiza, pero con muchas raíces y familia afro, quizá por eso no tuvo ese problema, pero así de mis amigas jóvenes, y de experiencias cercanas jóvenes, pocón, pocón.

Porque de hecho yo tengo una prima que tiene tres hijos con un hombre mestizo, y no, de hecho, fueron muy fuertes porque ella es una mujer profesional con un muy buen puesto, laboralmente hablando y conoció al hombre que era el amor de su vida y no, el hombre necesitaba un vientre. Era lo que necesitaba y tuvieron un nene, que lo quería mezclado. Fue tan horrible, porque fue después hacerle entender a ella todo eso, esa no era mujer para él, a pesar de que fuera todo de lo bueno, que fuera profesional, que ganara su plata, que fuera una mujer bonita, y esto y lo otro, no, él quería... o no yo digo que él quería, pero tal vez no lo quería y fue un accidente, pero el nene está ahí, y es muy bonito porque es una mezcla linda de un hombre blanco con una mujer negra, pero fue muy fuerte, mi prima está muy marcada por eso, y después, decirte muy tranquilamente,

¿Entonces tú sientes que no quieres vivir eso, si entrara una persona a tu vida blanco-mestiza?

No, yo sí lo he vivido, pero la persona, mi única pareja, ha sido un hombre blanco mestizo, esa experiencia fue muy bonita, pero...los otros siempre están metiéndote cosas a la cabeza, porque, por ejemplo, a él su expareja le decía, “es que obviamente debes estar en esa relación porque los hombres que no se acuestan con una negra no van al cielo”, se burlaba así. Y yo me quedaba como que... Y un día él me contó eso, súper fuerte, y yo le decía “es verdad”, o sea no lo puedo creer...

¿Pero él no lo pensaba?

- Él no lo pensaba porque él es un hombre que nació y se crió en Cartagena, entonces ya vez que Cartagena, su composición... Y además él es un hombre muy ilustrado para que de pronto, yo, no quiero creer que hubiese caído en ese asunto, sería horrible. O sea, con todas las lecturas para que cayera en esa definición, no, imposible. Entonces, no él para mí fue un apoyo, de hecho, era una persona que siempre resaltaba qué yo soy valiosa por lo que soy y siempre le pareció muy importante que yo, desde la universidad, quisiera trabajar los temas que a mí me tocan como mujer, que tocan a las personas que son iguales a mí y que el querer estar en la escuela, el querer ser profesora estaba atravesado por la convicción de querer aportar a un cambio. Entonces siempre valoró eso en mí y nosotros somos grandes amigos hoy en día.

¿Entonces se dañó la relación más por su entorno, más por su familia?

Ah no, la familia de él no tenía problema con esas cosas, y él tampoco, para nada, nunca las tuvo y no, era el destino de la relación, tal vez no estar, y en cuanto a eso jamás me pasó. Y yo curiosamente, nunca he tenido encuentros en mis relaciones cercanas, amorosas o sentimentales con hombres negros, no sé por qué, nunca ha pasado.

Ahora empleaste una palabra muy interesante, “afro-paisas” (risa de Yolanda) ¿Yo quisiera saber qué piensas de ese concepto, del hecho que tu relación con la antioqueñidad, es a veces incómoda? ¿Y esa palabra afro-paisa qué?

Yo digo eso de “afro-paisas” porque a veces el mito es que son muy pujantes, son herederos de la cultura europea, de la cultura judía, porque venden, pues y son muy verracos, entonces yo a veces digo, pues esos son mitos que se han construido, y cosas que no siempre obedecen a la realidad, y hay gente negra nacida y vivida toda la vida aquí, ¿Entonces esa gente que es? Y hay gente que se está reconociendo como “No, yo soy afro-paisa, yo soy afro-antioqueño y total”, y yo valido que la gente pueda construir esas categorías es que “yo he estado aquí siempre, mis abuelos, mi papá, mi mamá siempre han estado acá”.

¿Y tú te consideras afro-paisa?

No, yo no, (risa) yo no, porque yo no nací aquí, digo yo en esta... o sea, no sé, es que para mí el paisa es todo el departamento, podría ser, pero quienes más hacen alusión a esa definición son los de Medellín como tal, entonces no, porque yo sí estoy en contra de muchos valores que promulgan, yo estoy en contra porque... esos valores de ser el más vivo, ser el más avisado,

él más abeja, a mí no me parece, porque tal vez yo vengo de otro sistema de valores, donde no me parece ético y moralmente correcto, quitarle algo al otro porque es más bobo que yo, este, demostrarle al otro que yo soy una “verraquera” no en términos de honestidad sino, “es que te tumbo más rápido, y es que yo me las sé todas y te dejé atrás”, no, me molesta ese asunto de la competencia y me parece, moralmente (risa) yo no comulgo con eso, y no me gusta. Quizá esa es la parte con la que yo peleo, con toda esa idiosincrasia antioqueña y más de Medellín. A mí no me gusta ser así, yo no le tiro ventaja a nadie, de hecho, todos los que me conocen me dicen que soy demasiado tonta, muy boba, porque es que a mí no me da, “a usted se le cayó esto y yo sé que es suyo”, entonces, yo creo que hay valores de esta cultura, que yo creo que la gente debería leerlos como anti-valores, como no cosas para enaltecerse, sino al contrario, y yo siempre hacia estas discusiones con mis estudiantes, porque yo siempre he sido muy provocadora cuando hablo en espacios formativos, porque a veces la gente se motiva más cuando la provocas, entonces ellos me decían “nos ganamos un premio en innovación” y yo les decía: “¿innovación de qué? Es la ciudad más innovadora en desigualdad, en habitantes de calle, en personas que se drogan y roban, en chicas que se prostituyen, que se venden por cien pesos, en que hay más pillos y grillas que en cualquier otro lado», « No Yolanda ¿usted cómo nos va a decir eso?», yo: ¿entonces, me van a decir que eso no es lo que está pasando? ¿De qué se ganaron la innovación? Siempre los provocó, hay que ser un poco conscientes, auto-crítico con lo que tenemos, claro hay cosas muy bacanas, pero también los niveles de desigualdad, de exclusión son perversos, de ese ideal de decirle al otro, no es que yo tengo que competir con el otro para ser mejor. ¿Pero es que esa competencia, es qué? Yo no sé, el término competencia de por sí ya es dañino, porque tú tengas que correr a decirle al otro que tú eres mejor que el otro por eso... y también la cultura de... no sé si has escuchado ese dicho aquí que es “consiga plata, ¿cómo?, no importa”, y eso de que habla, de que es una sociedad que está completamente muerta y podrida, y siempre eso me pasa, cuando he salido de este país, “¿colombiana, de dónde?” “de Medellín”, “Ay yo quiero ir porque hay unas putas, no sé qué...”, y en Ecuador cuando me senté en una mesa con los europeos me preguntaron por Pablo Escobar”.

¿Entonces ni afro-paisa, ni afro-antioqueña?

Yo diría que no, no me inscribiría ahí, para nada.

Segunda parte

¿Qué piensas de la constitución de 1991, que define a la sociedad colombiana como multicultural/multi-étnica y si tú crees que a partir de esa constitución sí hubo un cambio concreto hacia las poblaciones indígenas, afro, hacia las minorías? ¿Has visto en tu experiencia, un cambio con esta constitución? ¿Y, sobre todo, si has beneficiado de esa constitución?

Bueno yo creo que podría decir con relación a la constitución de 1991 que fue una conquista social de los movimientos, cierto, y en ese sentido que se haya incluido a los pueblos etnias, y minorías es importantísimo. Sin embargo, yo creo que evaluando estos veintinueve años que lleva la Constitución política en vigencia, puedo decir que el papel sirvió como un punto de partida, cierto, para que se reclamen derechos y sí vengán estableciendo como acciones en pro de mejorar las condiciones de estas minorías, estas etnias. Sin embargo, yo creo que falta mucho por recorrer porque está ahí en el papel, pero lamentablemente siempre que hay que hacer alusión a él para que te reconozcan en algún aspecto, es casi como un asunto forzado, no que se sobre entendiera, que, al estar ahí, digamos que sería casi de sentido común o que haría parte del sentido común de todos, pero no.

Yo como Yolanda creo, que sí he sido beneficiaria de acciones afirmativas que me ha permitido este, en especial la ley 70, que ha sido digamos como la conquistada que a mi modo de ver ha sido grande para el movimiento negro en Colombia, entonces sí he sido beneficiaria porque durante el tiempo que estudié en la universidad fui..., no entré a la universidad por acción afirmativa. Sin embargo, sí fui beneficiaria de unos expendios que les dan a los estudiantes y que yo obviamente, pues no cumplía con esos requisitos porque yo no era nacida y había terminado el colegio en Medellín, sin embargo, por el asunto de ese ítem de la acción afirmativa pude ser beneficiaria del entonces del fondo E.P.M. hoy Sapiencia.

Entonces creo que sí me he beneficiado, creo que ha servido para que muchas personas se beneficien también, y conozcan que hay una normativa que los respalda, que lamentablemente, tenemos que seguirla nombrando, pero que yo si sueño con el día que llegue que no haya que mencionarla, sino que se sobre entienda por sí.

¿Por qué la constitución de 1991 privilegia principalmente las poblaciones rurales, tú sientes que esa constitución no se aplica casi nunca a poblaciones afro o indígenas

urbanas? ¿Sobre todo a las poblaciones que cumplen con ciertos criterios, que tienen que ser raizales, o que tienen que demostrar que hace un tiempo han vivido en esos territorios suyos, tú crees que esa constitución le ha sido favorable a personas de las minorías urbanas?

Sí, yo pienso que sí. Y al contrario de lo que tú planteas, creo que ha sido un asunto más bien que de cierta manera, la ruralidad se ha quedado más bien relegada y que esos privilegios entre comillas, los han tenido quienes están en la zona urbana. Porque digamos, esos centros o lugares en los que yo puedo asumir esa, categoría política, este, hacen uso de ellas las personas que ya se han informado. Porque quizás, los que están en la ruralidad no siempre lo saben, no estoy diciendo que no sepan, tal vez quizás no todos sepan, y yo lo digo por mí. En Caucasia, el lugar de donde vengo, antes de yo estar en la universidad, que fue por allá en el 2009, no se sabía que hubiera organizaciones afros en Caucasia, de pronto sí hay consejos comunitarios establecidos, pero esos tienen un carácter distinto. Están más que todo en área rural, pero no más que tocara aspectos de reclamaciones, cosas que tienen que ver con el territorio. Pero yo, Yolanda, no sabía que, por ejemplo, si quería estudiar en la Universidad de Antioquia, había unos avales para mí, quizás no había una organización en Caucasia que me la diera, si lo hubiese necesitado en el momento. Era desconocido.

¿Y cómo te ubicas tú, en tu familia, porque me dices que tu familia paternal estaba muy metida en esto de la minería, que tu mamá era más ama de casa, tú cómo te sientes, como ser humano en esa evolución profesional, o sientes que ha habido una “evolución”, ya no estás obligada de seguir esos patrones que hay en tu familia?

Si, sin duda sí hubo una evolución, creo que no sé si mi papá lo hizo de forma consciente o simplemente era al ver su propia situación, que siempre nos dijo ustedes tienen que estudiar, para que no les toque la vida que a mí me ha tocado, porque ha sido muy difícil, entonces siempre fue algo, porque les tocó o porque lo eligieron, la verdad yo no podría decir, pero siempre vuelve mucho a mí el pensamiento de que mi mamá y mi papá, cuando yo no entendía algo, o cuando mis hermanas no entendían algo del colegio, ellos se frustraban mucho porque no nos podían ayudar.

Y era ahí que mi mamá decía “¿yo por qué no estudié?” y que mi papá repetía lo mismo. Pero pese a eso, papá y mamá siempre se dedicaron a decirnos, “es que la única salida que ustedes

tienen es estudiar, y es la única forma de cambiar sus condiciones” y yo creo que eso ha sido muy importante, porque hoy en día yo escucho a mis sobrinos que tienen 9 y 6 años decir “yo voy a ir a la universidad” entonces es muy importante porque entonces sí ha cambiado en algo el chip. Y mis sobrinos pueden decir “tenemos esperanza” y tienen referencia y dicen “yo quiero leer y yo quiero tomar este libro, me gusta de esto”, entonces es súper importante para mí, y por supuesto, hay una total evolución, porque sin duda alguna dejamos atrás o hicimos ruptura con unos patrones.

Tú me dijiste que estuviste en Ecuador un año y medio y que allá te enfrentaste también con un racismo muy fuerte, no sé si hayas viajado a otros países fuera de Colombia, donde también hayas experimentado ese racismo, y como sentir que el racismo no para en las fronteras colombianas, que está en Francia, lo digo por experiencia propia, que está en Ecuador, ¿Cómo has vivido ese mundo racista que no se para en las fronteras?

Creo que es un fenómeno que se repite, en muchas partes y pues yo lo vivo no solo a diario sino en casi en todas las partes que he estado, y es muy complejo porque, por ejemplo, yo estuve en México, aparte de Ecuador y en Perú también. Y en México me pasó: “No, qué raro, como que nunca habían visto a un negro” yo estaba en Ciudad de México, obviamente que la comparación y decirme así, era raro, porque no es cierto, luego estuve también en otro estado, entonces me hablan en inglés, parece que el referente que ellos tienen de las personas negras son estadounidenses, porque me topé varias veces con eso, que me hablaban en inglés, ¿y yo “por qué me hablan en inglés?”. Entonces una de mis amigas, que fue la que me recibió en ciudad de México, me decía: “No Yuli, es que no es común ver a alguien como tú por aquí”.

Y en Ecuador, aunque ellos tengan una gran población afro ecuatoriana, parece que no esté muy localizada en Quito como capital del Ecuador, y sí está, ubicada en las periferias porque fue un ejercicio que también me di a la tarea de hacer, entonces ¿En dónde están los negros? Los que viven en Quito, viven en la periferia de Quito, y los otros viven en la costa o en lugares propiamente, que se refieren a que allá son “los negros” por así decirlo.

Y la experiencia que me pasó en Perú, es que estábamos en una playa, y la gente me decía “colombiana”, nunca entendí eso y nunca me atreví a preguntarle a nadie, porque no me interesaba, pero era muy extraño que siempre me asociaron así, sin haberme escuchado incluso hablar.

Qué fuerte ¿Y nunca preguntaste a amigos o a alguien?

No, no pregunté porque me pareció como un asunto muy fuerte, porque yo decía “¿Por qué si no saben de dónde vengo? Pero no sé a qué se referían. Y yo sé que quizá no esté bien, pero a veces hago la salvedad, cuando las personas que no me están viendo, o que interactúan por una pantalla pero que no nos vemos, o por teléfono, creo que hago la salvedad para no encontrarme con sorpresas cuando llego.

¿Qué salvedad?

- De decir que soy una mujer negra. Sí porque me ha pasado cuando estoy buscando un lugar para hacer tal cosa, o rentar algo, ya me he topado con personas, que me atienden muy bien, muy bacano, pero cuando me ven, ya les cambia el semblante.

Pero no debería ser así.

No debería de ser así, pero todavía evitamos un racismo muy fuerte, expresiones y prejuicios, sino que también hace parte del lenguaje diario que “negros ni mis zapatos”, no, expresiones muy pesadas y que excluyen, y si a eso se le suma el ser mujer, es mucho más fuerte porque a veces con los hombres lo pasan, pero con las mujeres es más fuerte, yo lo hablo de mi experiencia.

Para hacer una transición con la parte del sexismo, tú me dijiste que tu abuela paterna siempre había tenido un carácter muy fuerte, que era muy carismática, que ella siempre tuvo en su cabeza muy claro, que las mujeres primero, que los hombres estaban más aparte y que los hombres trabajaban más físicamente ¿Tú ves esto como una suerte de feminismo, de privilegiar a las mujeres? ¿Y muestra también quizá una identidad de tu familia en la que la mujer es muy importante?

Por parte de mi abuela paterna sí. Yo podría decir que ella era feminista sin saberlo, a la luz de los ojos de hoy, cierto, pero mi abuela sí pensó mucho en privilegiar a sus dos hijas, y entonces por eso las puso primero a ellas para educarse. Y, de hecho, yo creo que quizás porque las mujeres tenían un tacto más sensible ellas terminaron ayudando sus otros hermanos para que se formaran también. Era un asunto muy mutuo y lo mejor de esa cosecha iba a Quibdó, que allá estaban mis dos tías estudiando, hasta el día de hoy yo escucho en las historias, que los

mejores plátanos iban para ellas, lo mejor iba para ellas, porque ellas estaban haciendo un esfuerzo de estudiar. Pero ellas abrieron esos caminos para que los otros se educaran, yo no sé si en el afán de proteger a sus hijos o en ese amor infinito que tienen las mamás por sus hijos, mi abuela, quizá hizo eso. Pero yo creo que ella puede darse por bien servida, porque eso se refleja hoy, mis papás y mis tíos son muy unidos, y tienen un respecto profundo hacia mis dos tías mayores, ellas son como el pilar y las respetan mucho. En cambio, en la familia de mi mamá, sí hay más sufrimiento porque ahí fueron casi todas mujeres, y no tuvieron un referente tan claro de esto, pero que fueron también insumisas en algunos aspectos, porque casi todas asumieron de quedarse solas, luego del primer matrimonio fracasado, un padre ausente que las llenó de hijos, y que luego ellas tuvieron que salir adelante con sus hijos y levantarlos. Entonces también fue eso, decir si esto no funcionó no se quede allí, intente otra cosa. Pero sí, son muy distintas las dos familias, y en la casa de mi mamá si fueron más restringidas las opciones para formarse.

¿Y cómo has visto el machismo desde tu vivencia en Cauca, en el Chocó y particularmente en Medellín? ¿Qué piensas de las relaciones machistas? ¿Las has sentido muy fuerte en tu entorno?

Bueno yo podría decir que en mi entorno no es muy notorio porque nosotras somos mujeres en la casa. Mi hermana mayor que se casó, este, pues ella manda al esposo prácticamente, porque, eso es muy chistoso, nosotros nos reímos porque ella lo manda, él... hace todo por ella, o sea no por ella, él hace todo en la casa, no porque lo mande, no es eso. Y pues las otras no nos hemos casado. Mi hermana menor tuvo hijos pero, precisamente nunca ha querido vivir, ni se ha querido organizar con nadie, porque creo que sí, ella se vio en este asunto, es que los muchachos están en una lógica muy distinta a la de ella, y el maltrato, porque el maltrato físico ella lo ha vivido, por parte de sus mejores amigas, que tuvo en su momento, y que los chicos con quien ellas estaban, les pegaban, desde ser novios, y ella quiso como que nunca más le pase eso, de hecho, si tuvo una relación con el papá de los niños, que él le pegó una vez, pero ella lo sorprendió porque ella también le pegó, entonces fue muy fuerte, lo que hizo fue separarse. Y pues desde ahí mi hermana dice: “pues yo no me involucro con nadie que me vaya... el que me hable duro, ya a mí no me gusta”.

¿Pero creo que también a partir de otros, la experiencia, o sea como de gente cercana a uno, la experiencia ha sido que sí, el machismo está muy vivo y que es hasta muy polifacético (risa)

porque a veces tú no lo ves, no tiene que ser en los golpes, en el hablado duro, sino al contrario con ese lenguaje sutil de que por qué te pones eso? No te queda bien, estás como gordita...por qué tal cosa, por qué tal otra...

¿Tú nunca te has sentido lastimada por ese machismo, no solo físicamente, pero también justamente, un machismo que te está agrediendo con esos gestos sutiles, o quizá físicamente, ya has sentido una agresión por parte de tu familia, o ni siquiera por parte de tu familia, en la calle...?

Eso, yo creo que de las violencias simbólicas que más siente uno, son esas, o sea de que sales a la calle, y aún yo hago la salvedad, a pesar de que no tengo porque hacerla, no me visto como una mujer que quizás dicen, “ está provocativa” entre comillas, porque creo que las mujeres pueden salir desnudas, y no, no tendría nadie porque agredirlas, pero soy una persona que me considero que soy muy formal en la forma en que me visto, y aun así, todo el tiempo estás enfrentando comentarios en la calle, miradas que son re, re violentas y expresiones muy violentas como: “ estás buena para no sé qué”... entonces todo el tiempo, eso lo vivimos, constantemente.

No, de mi familia, creo que no, porque de echo mi papá es un hombre, yo me sorprendo mucho, no porque la gente que no estudia no tenga derecho a ser como tierna y cariñosa, sino que mi papá es muy duro, muy duro, entonces él no deja ver cómo su lado amable a veces, pero él siempre me dice, yo le puedo decir “ Papá yo me siento muy gorda” y entonces él me ve y me dice “pero yo la veo muy bien y usted no se ha engordado nada, por qué dice eso?”, siempre ha sido una persona que nos da apoyo, él nunca nos ha menospreciado... con mi mamá las peleas son porque todo lo que yo me ponga está bien, nunca te da una opinión de que “ de verdad te la estoy pidiendo de cómo me veo”, no ella dice que estás bien, entonces es como eso. Pero yo creo que afuera siempre ha sido el asunto así. Y yo te puedo decir que de la ex pareja que tuve, nunca tuve como esos comentarios porque, ni nada de asuntos parecidos, porque él se declara un feminista, porque tiene una historia de vida muy fuerte, su papá fue borracho, maltratador, que le pegó a su mamá que traumatizó a una de sus hermanas, la menor, por la violencia, y entonces él se declara un defensor de la mujer, porque a él le tocó defender a su mamá y a sus hermanas desde muy pequeño. Porque el papá fue un maltratador. Entonces él es el primero que aconseja, si algo no está bien en una relación de pareja o cuando ve un asunto de maltrato. Yo creo que en ese sentido he topado con personas muy conscientes.

Cuando a ti te agreden con esos comentarios, ¿cuál es tu reacción? Es como no escucharlo, es reaccionar, responder, es una mirada que también puede hablar mucho. Tú me dijiste que tu hermana siempre anda con una navaja en su bolso, hay mujeres que practican karate... ¿Cuál es tu respuesta a esto?

Yo creo que soy una persona que siempre sale brava a la calle. Ahora con el uso del tapabocas la gente no podrá ver eso, pero yo salgo brava a la calle y creo que eso de cierta forma, este, me hace que quizás la gente o los hombres agresores no me digan esos piropos tan enfermizos, o feos que hacen, entonces yo siempre salgo como con la mirada de que te voy a disparar con ella, entonces esa ha sido como mi arma. Incluso la forma de vestirme, porque salgo lo más cubierta posible para no generar, este, cosas, cosa que no debería ser así, yo siempre estoy así, no soy de las que respondo, pero sí soy de las que tengo una mirada, que con ella dice todo. Y que también al ser una mujer, este, no sé, que camina como muy rápido, no dejo como espacio para eso, cuando salgo a la calle no dejo que nadie se me acerque. Realmente a veces sí salgo como con miedo, no voy totalmente holgada en la calle, como que tranquila, no.

¿Cuándo sales en la noche qué? ¿No te asustas mucho? Es muy frecuente en las mujeres, para ellas salir en las noches es todo un asunto.

Honestamente yo casi en la noche no salgo, de hecho yo tengo como un, eso es muy particular porque yo después de las 10, 11 de la noche, a mí nadie me puede invitar a la calle después de esa hora, yo intento no llegar a mi casa después de esa hora, o sea siempre, hago así y cuando he estado por fuera de casa, tengo que estar con gente de confianza para yo estar ahí, incluso tomar un taxi me genera mucho susto, yo confío más en el transporte público, porque yo tengo eso, ese es un miedo que siempre he tenido también.

¿Y tú con este asunto de la interseccionalidad de que las mujeres racializadas, que sean afro, indígenas, mestizas también, puedan sentir múltiples y simultáneas opresiones al mismo tiempo? Es decir, que en una sola reflexión hiriente de x personas haya racismo, sexismo, clasismo ¿tú sientes que, frente a esa posición, el racismo y el clasismo son iguales o tú sientes que hay más violencia simbólica racista o sexista?

Bueno yo podría decirte que desde mi experiencia que la violencia que más he sentido, sí es la racial, la racial, porque me he visto frenada como en mi movilidad social precisamente por eso, o sea todo, pero: es negra. Casi que la clasificación que yo siempre he sentido es esa, pero

cuando hago un análisis más profundo le empiezo a poner las arandelas, es que soy mujer, es que soy pobre y de dónde vengo, yo si hago esa relación, aunque siempre los rechazos que he recibido han sido por el color de piel, sino, porque hablando desde un aspecto del asunto de la movilidad social, es ahí donde me he topado con eso. Y casi que siempre donde me dicen “muy chévere, pero...” Hace muchos años asistí a una iglesia y entonces alguien me decía “usted es una morenita muy linda” pero, o sea, yo soy una, ya era una mujer, ya era “morenita”, que además me estaba poniendo en diminutivo, pero ya era negra, él había visto todo eso bueno, pero había “el pero negro”, entonces casi que siempre me he topado con el asunto racial más que con el sexista. Aunque yo creo que no se podrían desligar, porque siempre van ahí, la línea que los separa es muy delgada.

¿Cómo sientes que esta sociedad antioqueña y colombiana trata a las mujeres? ¿Cómo ves ese trato a través de la música misógina en los buses? ¿Ponen música de salsa y reggaetón? La publicidad y también esa narco-estética de la mujer, la silicona. ¿Tú como mujer qué sientes? ¿Cómo te sientes en esta sociedad?

Bueno de entrada me siento que no encajo, porque no soy eso que ellos promueven, y siento que esta es una sociedad donde las mujeres son objeto y trofeo. Sencillamente así es objeto y trofeo, todos quieren estar con la niña más bonita, porque es la que mejor cuerpo tiene, la que mejor cara tiene y es hermosa, eso entonces creo que es una sociedad, la antioqueña, que promueve mucho, la superficialidad, y donde la mujer sí es una mercancía. De hecho, el trato en sus relaciones de pareja, esas expresiones de “mi polla”, no sé qué otras expresiones habrá, pero mi polla es realmente común acá. Y claro el asunto de que el mensaje te lo envían todos los días (risa) a través de las vallas publicitarias, de la música, la misma gente es portadora de ese mensaje de que aquí están las mujeres más bonitas, de que las paisas son lo mejor, y eso es algo que quizás le ha hecho mucho daño, no solo hasta región, sino a Colombia como tal. Porque no podemos negar que sí son bonitas, pero ese discurso ha calado tan hondo, que muchas, muchas, no voy a decir que todas, han terminado comiéndose el cuento, quizás eso las hace merecedoras de una vida buena, pero no de una vida buena en términos de lo buena que pueda ser, sino de que puede acceder a todo, pero que no se sabe cómo, y de ese todo tampoco se sabe cuáles son las condiciones, entonces esas condiciones empiezan a ver que es el maltrato, que es un hombre que te controla, que como te da todo tiene el derecho a matarte, a golpear, a desaparecerte si tú le dices que no quieres estar, o simplemente no congenias con todas las formas de comportarse, entonces creo que es una sociedad enferma por el asunto de la belleza,

y sobre todo de mostrar a la mujer como una mercancía que quien tenga mejor acceso o poder adquisitivo, puede tenerla.

Y sobre todo que esas mujeres paisas “entre comillas”, también son víctimas, de esa prostitución, de ese turismo sexual... Ahora me dijiste que con todas tus vivencias, desde el colegio, me habías comentado la primera vez que nos encontramos, de ser la persona “diferente” entre los demás y llegas después a Medellín y te topas con una ciudad que es racista y sexista, y que además tienes que acudir a un psicólogo para poder lidiar y entender muchas cosas, tú sientes que eso te ha empoderado como “ser mujer afrodescendiente”, o sientes que no has llegado a un empoderamiento total que esas actitudes sexistas, racistas, desprecio, si sientes que has construido como un escudo y que eso no te pueda tocar a ti. Eso es lo que busca el afro-feminismo, empoderar a las mujeres para encontrar estrategias y sistemas para uno reaccionar y formarse un escudo.

- Yo creo que el encuentro con Medellín fue para mí un punto de inflexión, en la reflexión que yo empecé a hacer desde ahí, de quién era yo, o sea, de que aparte de ser Yolanda, era una mujer negra, sí porque yo siempre creí que yo era Yolanda, pero no sabía que había que también ponerle como un apellido, que era una mujer negra, entonces empecé como mi construcción, obviamente a la luz de personas que ya habían recorrido el camino, y creo que puedo decir que ha sido muy importante para mí, porque hoy puedo decir que estoy despierta. Yo estoy despierta ante esas agresiones, ante esos prejuicios y estereotipos que los otros tienen, ya los puedo identificar plenamente, creo que antes no podría, pero ahorita yo los identifico y creo que tengo una posición frente a ellos, con la cual ya me sé defender, sí que no permito, no permito, ya no dejo ni porque sea mi amigo, ni porque sea mi... ciertos comentarios. Entonces, estoy en ese momento de mi vida y creo que es una construcción permanente. Yo creo que tengo que seguir construyendo, y que también quienes quizás no lo saben, y que quizás se están enfrentando a esto y que son cercanos a mí, yo tengo elementos con los cuales decirles que es esto es esto, identificalo por ahí, no lo minimices o no lo dejes pasar. Y creo que ha sido un asunto de constante crecimiento y de empoderamiento total para entender, que mi lugar en el mundo está pasado por otros matices de las otras personas pero que yo estoy despierta ante ellos.

¿Y tú tienes grupos de amigos o de amigas que también discuten de esto y que se entre-empoderan, fortalecen? ¿o es algo más familiar que tú me decías que le hablabas muchos a tus sobrinos para que ellos se empoderen también, para que se quieran en una sociedad

que no los quiere en su justo valor, y que siempre hay una discusión con ellos? ¿Tú tienes un círculo donde también haya ese diálogo constante, o es más entre tu familia, o es más entre tú y tú?

Pero si yo creo que es de los tres modos que mencionas, con mi familia, creo que es el primer entorno en el que empiezo en poner en práctica esos cambios que yo voy incorporando en mí, y obviamente que a partir de ahí llegan las amistades que necesitan saber que yo soy así, y que comprenden, y no sólo que comprenden mi realidad, sino que son simpáticas con esa realidad, porque en mi grupo de amigos hay personas racionalizadas, hay personas mestizas, hay personas de otros lados, pero que son personas que tienen una sensibilidad y respeto por lo que yo soy, y también creo que han sido conscientes de cómo se van a referir a los demás, y que ha sido un proceso, yo no sé si educativo, pero sí de retroalimentarnos entre nuestras propias experiencias, y yo creo que el diálogo también conmigo es constante porque yo me sigo construyendo.

¿Y sientes que algún día vas a simpatizar con el afro-feminismo o que es algo que no piensas, o quizás ya has empezado un diálogo con el afro-feminismo, o en este momento no te lo cuestionas?

Yo creo que he estado allí, o sea yo creo que dialogado con él, teóricamente hablando, y también con algunas personas que también militan en el movimiento afro-feminista, pero que yo no me he casado precisamente, yo creo que he sido una persona por su estilo de vida, en que toma de distintos elementos para enriquecerse pero que no quiere coger el riesgo de casarse, como esos, como esas relaciones muy encerradas, donde a veces uno se ciega, yo quizás no quisiera eso, más fácil puedo dialogar constantemente, a veces sí, a veces no, y tomar elementos que me sirven, y yo creo que eso también enriquece mucho mi propio proceso, y a los cuales aporte y con los cuales me aporten a mí, pero no creo que sea de esas que se quiere casar con una corriente.

¿Y qué piensas de una persona que en esta sociedad sea definida blanca mestiza, que soy yo, y una persona que niegue esa definición, porque yo niego que soy eso, y abrazo mi herencia afro e indígena, porque a muchas personas les pueda chocar que no sea afro, o que físicamente no corresponda a esos criterios de ser afro, y que me dices que en tu

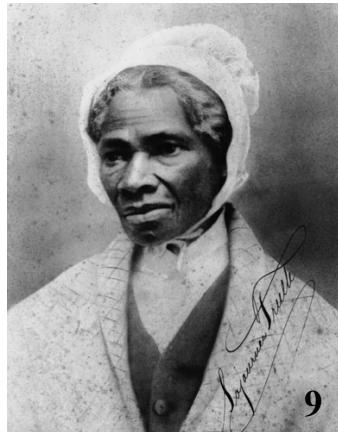
círculo de amigos hay personas que abrazan eso, que no lo excluyen, que piensas de esas personas?

No Sara, yo creo que todo aporte es importante, sin romantizar el asunto y sin dejar de lado ciertos fanatismos también, porque he conocido ciertas personas blanco-mestizas que son fanáticas y dicen “no es que yo, mi abuela era no sé qué”, yo no te estoy diciendo que no, pero yo considero que en este punto en el que estamos, necesitamos no solo de la empatía de los demás, sino que la gente pueda hacer un esfuerzo, por desmarcarse de, no sé, voy a poner la palabra privilegio, porque tal vez no encuentre otra, pero digamos ese lugar que le ha tocado ocupar, en la que no le ha tocado esos obstáculos que otros sí nos ha tocado porque hay una condición racial, sexual y de clase, un montón de cosas así, pero yo considero que cuando alguien puede hacer su propio proceso como de retro-inspección, de reflexión y decir yo quiero aportar aquí, eso es bienvenido. Yo no lo veo como un problema, vería como un problema el lucro, si tú te vuelves, tienes una bandera, un discurso, a costa de otros, y te estés lucrando de eso, yo pienso que es un asunto de consciencia, si tú lo estás haciendo a lo bien, y sobre todo estás reconociendo que hay un pasado, que no solamente están tratando de negarte otro, y que tú, en tus búsquedas has encontrado que en ese pasado, te identificas con él y que además, quieres seguir dialogando con él, yo no le veo ningún problema, y vuelvo y repito, que todo lo que se pueda sumar aquí, es valioso para ir construyendo este camino que hemos venido construyendo, quienes creemos que se puede construir un mundo diferente, un mundo donde no sea necesario estar nombrando, o estar diciendo que “yo soy esto” para que el otro te reconozca. Que no sea necesario, que yo tenga que estar diciéndome todo el tiempo y casi poniéndome un letrero en la frente para que el otro sepa que yo soy. Entonces, para mí, es supremamente eso, y yo si saludo y bienvenidas son todas las reflexiones que se puedan hacer a los temas que a mí me tocan, que me convocan, y que tienen que ver con todas estas opresiones que la gente afro, racializada, que es minoría, ha sufrido.



Scène de mœurs, Le rapt de la Négrresse peint en 1632 par le peintre hollandais Christiaer van Couwen. Peinture à l'huile, toile, (Hauteur de l'œuvre en cm 105 ; Largeur de l'œuvre en cm 127.5). Tableau exposé au Musée de beaux-arts à Strasbourg. Ce tableau est analysé dans le corpus de cette thèse au sous-chapitre *Le viol physique des femmes et le viol symbolique de hommes* pp-78-79.

ANNEXE 3- Femmes marronnes, abolitionnistes, indépendantistes d'Abya Yala



1- Mulâtresse Solitude (Guadeloupe), 2-Carlota de Matanzas (Cuba), 3-Sanité Belair (Haïti), 4-Teresa de Benguela (Brésil), 5-Juana Ramírez « la avanzadora » (Venezuela), 6-María Remedios del Valle (Argentine), 7-Queen Nanny (Jamaïque), 8- Harriet Tubman (États-Unis), 9- Sojourner Truth (États-Unis).



Images commentées dans le chapitre *Muchacha de servicio* p. 282.

ANNEXE 5— Coiffures africaines et afro-diasporiques



« Les coiffures, sont de l'art.
Elles font partie de notre culture.
Je voulais les photographier pour en garder la mémoire »
JD'Okhai Ojeikere, Photographies, Actes Sud, Paris, 2000.



J.D. Okhai Ojeikere, Nigéria



Tejiendo esperanza, Cali, Colombia, 2017



J.D. Okhai Ojeikere, Nigéria



Quieto Pelo, Colômbia
Liliana Angulo

Los embutios



J.D Okhai Ojeikere, Nigeria



Quieto Pelo, Colombie
Liliana Angulo

Voir chapitre *La sublimation du cheveu crépu en Afrique et en Amérique* p.363.




À la main du réalisateur colombien Julien Ciro, j'ai dirigé le film-essai *Raíz Rizoma, Racine Rhizome* en 2020 dans le cadre de cette thèse et de la spécialisation d'études afro-latino-américaines et afro-caribéennes du Conseil Latino-américain des Science Sociales (CLACSO).

Lien pour accéder au film-essai :

https://drive.google.com/drive/folders/1zXEH2D01nTlgp311_69akkD6-VHOYzpk?usp=share_link


ANNEXE 7 — Fiches signalétiques des associations

LA RED KAMBIRI

Logo	 <p>RED NACIONAL DE MUJERES AFROCOLOMBIANAS "KAMBIRÍ"</p>
Nom	La Red de Mujeres Afro-colombianas <i>Kambirí</i>
Naissance	La création du Réseau National des Femmes Afro-colombiennes naît en 1999 et réunit de nombreuses femmes activistes issues de différentes villes de Colombie qui cherchent le renforcement du processus organisationnel socio-politique des femmes afro-colombiennes. Le réseau est lancé officiellement en 2002 à Buenaventura.
Statut légal	Il s'agit d'une association sans but lucratif
Adresse et coordonnées du siège	<p>Cl. 58 # 41 – 64 apto 102, La Candelaria, Medellín, Antioquia, Colombie</p> <p>Téléphone : +57(4)5670884</p> <p>Mail : redmujerafrokambiri@gmail.com</p> <p>Website : www.redkambiri.org</p>
Directrice générale	Madame Tomasa Medrano Ramos


Coordinateurs et coordinatrices de l'association	14 coordinatrices nationales : Betsy Mayelis Romaña, Deyanira Valdés, Mileida Care Vergara, María Cristina Lloreda, Alba Nelly Mina, María Rosney Córdoba, Rosa Elena Ruiz Cheverry, Maria Soledad Hinstroza, María Herrera Miranda, Mercedes Cuero, Aura Dalia Caicedo, Tomasa Medrano Ramos, Sugehi Yanith Mena, Luz Ayda Ibarra)
Coordinatrice de Medellín	Madame Deyanira Valdés
Localités	Quibdó, Novita, Itsmina, Puerto Berrio, Barranquilla, La Virginia, Cali, Buenaventura, Turbo, Medellín, Tumaco, La Dorada, Puerto Boyacá, San Andrés
Mission	L'objectif du Réseau <i>Kambiri</i> est de devenir leader au niveau national et international dans les sphères politiques, ethniques, culturelles et de genre afin de garantir une vie digne et le plein exercice des droits non seulement de l'ensemble des femmes, mais aussi des populations afro-colombiennes. Dans cet objectif, <i>Kambiri</i> a mis en place des espaces de formations et de participations socio-politiques et économiques visant l' <i>empowerment</i> des femmes noires de Colombie, notamment à travers les savoirs et valeurs ancestraux
Activité	<ul style="list-style-type: none"> - École de leadership ethnoculturel, politique et de genre. - Service de conseil et assistance technique pour l'organisation, la participation socio-politique et les initiatives économiques des femmes. - Assistance et formation destinées aux institutions publiques et privées qui souhaite mettre en place des politiques portant une perspective de genre et ethnique. - Service entrepreneurial et activités culturelles, gastronomiques et artisanales. - Conseil en éducation interculturelle.

LAS WIWAS

<p>Logo</p>	
<p>Nom</p>	<p>Colectivo de mujeres afrodescendientes Wiwas</p>
<p>Naissance</p>	<p><i>El Colectivo de mujeres afrodescendientes Wiwas naît en 2015 à Medellín, Antioquia. Il s'agit d'un groupe de femmes qui ont commencé à mettre en question la position et la participation socio-politique de femmes noires au sein même de la communauté afro-colombienne de Medellín.</i></p>
<p>Statut légal</p>	<p>Association sans but lucratif</p>
<p>Adresse et coordonnées du siège</p>	<p>Adresse et numéro de téléphone non référenciés</p> <p>Mail : colectivowiwas@gmail.com</p> <p>Siteweb : https://www.facebook.com/WiwasCol/</p>
<p>Direction générale</p>	<p>Il s'agit d'un espace associatif horizontal où l'autoritarisme et l'imposition sont exclus. Au sein du collectif <i>Wiwas</i>, il n'y a pas de hiérarchie et son fonctionnement s'articule autour de groupes de travail qui gère communément la gestion, logistique, communication, finances et la définition d'activités et de stratégies.</p>

Membres	<p><i>El Colectivo de Mujeres Afrodescendientes Wiwas</i> est actuellement composé de 18 femmes entre 21 et 35 ans. La plupart sont originaires du Pacifique (Quibdó, Tadó, Condoto, Medio Baudó, Istmina, El Carmen de Atrato), mais également d'autres villes comme Barranquilla, Pereira, Florencia et Medellín.</p>
Mission	<p>Le collectif <i>Wiwas</i> travaille avec la population féminine afro-colombienne de la ville de Medellín. Leur premier objectif est de rendre visible l'histoire de la population afro-descendante de Colombie et des Amériques depuis la perspective des femmes afro. Leur deuxième mission est l'<i>empowerment</i> socio-politique et ethnique des femmes afro-colombiennes qui habitent la ville de Medellín, à travers de nombreuses activités notamment de formation visant leur conscientisation. L'idée est que ces femmes aient des outils pour comprendre les inégalités sociales qui affectent leur vie afin de pouvoir agir depuis leur vie quotidienne changes ces inégalités propres à la culture et l'état. Leurs activités s'articulent autour de trois concepts clés : la sororité, l'<i>Ubuntu</i> et l'esprit de rébellion.</p>
Activité 1- La formation en interne	<p>Les activités et ateliers de formation sont tout d'abord destinées en interne aux membres du collectif <i>Wiwas</i>. Des thématiques comme l'impact du conflit armé sur les stéréotypes racistes et machistes, l'auto-définition, le patriarcat, l'identité, entre autres, y sont abordées.</p>
Activité 2 – Ateliers et conférences	<p>Les <i>wiwas</i> proposent des ateliers et des conférences de sensibilisation sur la résistance et pouvoir d'agir historique des femmes afro-descendantes de la Colombie et des femmes de la diaspora noire des Amériques. Ces ateliers sont destinés aux femmes afro-descendantes des quartiers appauvris ou des espaces civils et associatifs de Medellín.</p>

CARABANTÚ

Logo	
Nom	La Corporación Afrocolombiana de Desarrollo Social y Cultural – CARABANTÚ
Naissance	L'association Carabantú naît 2003, mais se formalise légalement devant la Chambre de commerce de Medellín le 3 octobre 2007 sous le NIT 900176664 –0
Statut légal	Il s'agit d'une association sans but lucratif considérée par le Ministère à travers de la résolution 0304 du 30 mars 2010, comme une organisation la revendication des droits des communautés noires, afro-colombiennes, raizales et palenqueras (NARP).
Adresse et coordonnées du siège	Cl. 58 # 41 - 64 apto 102, La Candelaria, Medellín, Antioquia, Colombie. Téléphone : +57(4)5670884 Mail : carabantu@carabantu.org Siteweb : www.carabantu.org
Directeur général	Monsieur Ramón Perea
Coordinateurs et coordinatrices de l'association	L'association compte une dizaine de coordinatrices et coordinateurs bénévoles.

<p>Mission</p>	<p>L'objectif de Carabantú est de promouvoir les droits ethniques, territoriaux, sociaux, culturels, politiques et économiques des communautés afro-descendantes de Colombie. Carabantú cherche à générer des espaces académiques et de recherches visant le renforcement de la Chaire universitaire d'études afro-colombiennes et de l'ethno-éducation en général ainsi que la transformation positive des réalités sociales, culturelles, économiques et politiques des populations noires qui ont été historiquement en désavantage au sein de la société colombienne. Cette mission s'articule autour de quatre activités principales : les ateliers audiovisuels (cinéma et photographie), le <i>Festival international de cinéma communautaire noire Kunta Kinte</i>, la <i>Chaire Ana Fabricia Córdoba</i> et la boutique <i>Afro raíces</i>.</p>
<p>Activité 1 : Ateliers de cinéma et de photographie pour enfants et adolescents</p>	<p>Depuis une dizaine d'année Carabantú place l'audiovisuel, et en particulier le cinéma, comme un outil ethno-éducatif mis au centre de leur activité associative à partir d'évènement académiques et culturels, de diffusions de films et d'ateliers pratiques et théoriques.</p> <p>Chaque année, environ une centaine d'enfants et d'adolescent.e.s participent aux ateliers audiovisuels qui se répartissent dans 8 quartiers populaires (comunas) de Medellín avec une forte population afro-descendante : Villa Hermosa, La América y 70 (Altavista), Ocho de Marzo, Mirador de Calasanz, Nuevo Amanecer, Santa Cruz , Moravia y Limonar.</p>
<p>Activité 2 : FICCA (Kunta Kinte Festival International de cinéma communautaire Afro)</p>	<p>C'est un événement annuel qui se déroule à Medellín au début du mois de septembre autour d'une thématique prédéfinie. Il réunit les travaux audiovisuels les plus remarquables menés par les enfants et adolescent.e.s dans le cadre des ateliers Carabantú. Il s'agit aussi d'un espace culturel de diffusion de films réalisés par les populations de la diaspora africaine qui vise également l'ethno-éducation et la valorisation de la richesse et la diversité des peuples noirs.</p>

Activité 3 : Cátedra Ana Fabricia Córdoba

La Chaire Ana Fabricia Córdoba est un processus de formation ethno-éducative qui cherche le renforcement de l'esprit critique et analytique du grand public. Chaque un ou plusieurs intellectuels ou activistes de la diaspora africaine sont invité.e.s à Medellín pour donner un séminaire ou une conférence sur un sujet précis.

ANNEXE 8— Francia Márquez : première femme noire vice-présidente de la Colombie



BIBLIOGRAPHIE

La riche bibliographie en français, espagnol, anglais et portugais sur laquelle s'appuie ce travail de recherche s'organise autour de sept types des textes consultés pour construire et structurer notre réflexion autour des re-dé-constructions identitaires des femmes noires de Medellín. Dans la première section, nous comptons des ouvrages de domaines divers et variés comme l'histoire, la sociologie, la philosophie, le féminisme, les études de genre, les études culturelles, les études post-coloniales et décoloniales, etc. La deuxième section intitulée *Littérature* est constituées comme son nom l'indique, de biographies, de recueils de poèmes et de textes littéraires propre à la littérature colombienne et afro-diasporique. Viennent ensuite s'ajouter dans une troisième partie, les articles scientifiques et ouvrages collectifs cités dans ce travail de recherche. Nous avons ensuite dédié un espace pour les articles, notamment journalistiques, extraits d'internet, pour la plupart uniquement disponibles en ligne. Chaque article est accompagné du lien URL et de la date de consultation. Dans la section 5 sont mentionnés les rapports émis par les institutions gouvernementales, non gouvernementales, associatives et académiques auxquels nous avons eu recours. Plusieurs mémoires et thèses doctorales d'universités diverses et variées ont été lues et analysées et prennent place dans un sixième temps. Enfin, nous fermons avec les supports audiovisuels composés de conférences, d'interviews, de discours, de podcasts, etc., des sources également importantes dans cette investigation.

1-Ouvrage- 2-littérature- 3- Articles et ouvrages collectifs- 4- Articles en ligne- 5- Rapports- 6- thèses et mémoires académiques- 7- Supports audiovisuels.

1- Ouvrages

AGUDELO Carlos, *Politiques et populations noires en Colombie enjeux du multiculturalisme*, L'Harmattan, Paris, 2004, 250 p.

ANDERSON Benedict, *Identité imaginaire*, La Découverte, Paris, 2006, 282 p.

ANZALDÚA Gloria, *Bortherlands/La frontera the New Mestiza*, San Francisco, Aunt Lute Books, San Francisco, 1987, 260 p.

AUSTIN John, *Quand dire, c'est faire*, Seuil, Paris, 1991, 202 p.

BARBARY, RAMIREZ, URREA, *Gente negra en Colombia dinámicas sociopolíticas en Cali y el Pacífico*, editorial Lealon, Medellín, 2004, 476 p.

BERTH Joice, *Empowerment et féminisme noir*, (titre original : O qué é empoderamento?), Anacaona éditions, Paris, 2019, 155 p.

BHABHA Homi, *Les lieux de la culture : une théorie postcoloniale*, Payot, Paris, 2007, 411 p.

BHABHA Homi, *Nation and narration*, Routledge edition, Londres, 1990, 344 p.

BLANCHARD Pascal, TARAUD Christelle, *Sexe, Race et Colonie. La domination des corps du XV siècle à nos jours*, La Découverte, Paris, 2018, 544 p.

BLANDON Melquiceded, PEREA Ramon Emilio, *Debates sobre conflictos raciales y construcciones afrolibertarias*, Poder Negro Ediciones, Medellín, 2015, 567 p.

BOAVENTURA DE SOUSA Santos, *Épistémologies du Sud, mouvements citoyens et polémiques sur la science*, Desclée de Brouwer, Paris, 2016, 448 p.

BOURDIEU Pierre, *Domination masculine*, Points, Paris, 2014, 192 p.

BOURDIEU Pierre, *Langage et pouvoir symbolique*, Points, Paris 2014 (1^{ère} éd :1991), 432 p.

BUSH Barbara, *Slave women in Caribbean society 1650-1838*, Indiana University Press, Kingston 1990, 208 p.

BUTLER Judith, *Défaire le genre*, Édition Amsterdam, Paris, 2016, 396 p.

BUTLER Judith, *Ces corps qui comptent*, Amsterdam, Paris, 2018, 250 p.

BUTLER Judith, *Le pouvoir des mots : discours de haine et politique du performatif*, Amsterdam, Paris, 2017, 249 p.

BUTLER Judith, *Trouble dans le genre*, Paris, La Découverte, 2006, 181 p.

BUTLER Judith, *Qu'est-ce qu'une vie bonne ?* Rivage poche, Paris, 2020, 92 p.

CAMPBELL Gwyn, MIERS Suzanne, MILLER Joseph, *Women and Slavery: Africa, the Indian Ocean World and the Medieval North Atlantic*, Ohio University Press, Ohio, 2007, 392 p.

CÉSAIRE Aimé, *Discours sur le colonialisme*, Présence africaine, Paris, 2000, 58 p.

Code Noir, Dalloz, Paris, 2006, 192 p.

CONDÉ Maryse, *La parole des femmes, Essais sur des romancières des Antilles de langue française*, L'Harmattan, Paris, 1979, 136 p.

COOLEY HORTON Charles, *Human nature and the social nature*, Cornell University Library, New York, 1922, 438 p.

COPETE Díaz Virginia, *Reescribir la violencia, narrativas de la memoria femenina colombiana contemporánea*, P.I.E Peter Lang Editions, Bruxelles, 2016, 208 p.

COQUERY-VIDROVITCH Catherine, *Les routes de l'esclavage. Histoire des traites africaines du VI^e-XX^e siècle*, Albin Michel, Paris, 2021, 320 p.

CUNIN Elisabeth, *A flor de piel. Lo "negro" entre apariencias y pertenencias: mestizaje y categorías raciales en Cartagena*, Uniandes-Observatorio del Caribe Colombiano, Bogotá, 2003, 368 p.

DAVIS Angela, *Femme, race et classe*, Édition des femmes (2e édition), Paris, 2007, 189 p.

DE FRIEDMANN Nina, AROCHA Jaime, *De sol a sol : Génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*, Planeta, Bogotá, 1986, 471 p.

DE FRIEDMANN Nina, *La saga del Negro : Presencia africana en Colombia*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 1993, 117 p.

DE FRIEDMANN Nina, *Revue América Negra*, N°3, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 1992, 260 p.

DE SANDOVAL Alonso, *Un tratado sobre la esclavitud*, Alianza Editorial, Madrid, 1987, p.124. (1ère publication en 1627 sous les titres *Naturaleza, policía sagrada y profana, disciplina i catecismo evangélico de todos los etiopes puis De instauranda Aethipum Salute*).

DORLIN Elsa, *Black feminism, Anthologie du féminisme africain-américain 1975-2000*, L'Harmattan, Paris, 2008, 262 p.

DORLIN Elsa, *Sexe, race, classe, pour une épistémologie de la domination*, Presses Universitaires de France, Paris 2009, 320 p.

DU BOIS, W.E.B, *Les âmes du peuple noir*, La Découverte, Paris, 2007, 350 p.

DUQUE CASTILLO Elvia, *Aportes del pueblo afrodescendiente : la historia oculta de América latina*, IUniverse, Bloomington, 2003, p 105.

- DUSSEL Enrique, *Filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá, 1996 (1ère éd 1977), 225 p.
- DUTERTRE Jean Baptiste, *Histoire générale des Antilles habitées (Éd 1667-1671)*, Hachette Bnf, Paris, 2012, 349 p.
- ESPINOSA Yuderkys, GÓMEZ Diana, OCHOA Karina, *Tejiendo de otro modo el Feminismo-epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*, édition Universidad del Cauca, Popayán, 2014, 480 p.
- FALGAYRETTES-LEVEAU Christiane, HAHNER Iris, *Parures de tête*, Musée Dapper, Paris, 2003, 395 p.
- FALQUET Jules, *Por las buenas o por las malas: las mujeres en la globalización*, Universidad Nacional de Colombia, Biblioteca abierta. Estudios de género, Bogotá, 2011, 208 p.
- FALQUET Jules, *Dé gré ou de force, les femmes de la mondialisation*, La Dispute, Paris, 2008, 213 p.
- FALQUET Jules, *Genre et environnement*, Cahiers du genre, L'Harmattan, Paris, 2015, 272 p.
- FALQUET Jules, HIRATA Helena, *Le sexe de la mondialisation, genre, classe, race et nouvelle division du travail*, Presses de Sciences Po, Paris, 2010, 275 p.
- FANON Frantz, *Le damnés de la terre*, La Découverte, Paris, 2004, 311 p.
- FANON Frantz, *Peau noire, masques blancs*, Points, Paris, 2015, 240 p.
- FEDERICI Silvia, *Calibán y la Bruja, mujeres, cuerpos y acumulación primitiva*, Traficantes de sueños, Madrid, 2010, 368 p.
- FEDERICI Silvia, *Le capitalisme patriarcal*, La Fabrique, Paris, 2019, 192 p.
- Fray Pedro Simón, *Las conquistas de tierra firme en las Indias Occidentales*, Casa editorial de Medardo Rivas, 1891, 425 p.
- GARCÍA SÁNCHEZ Andrés, *Espacialidades del destierro y la reexistencia, afredescendientes desterrados en Medellín, Colombia*, La carreta Social, Medellín, 2012, 167 p.
- GAY, Roxane, *Bad Feminist*, Editions Point, Paris, 2018, 447 p.
- GENOVESE Eugene, *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaved Made*, Pantheon Books, New York, 1974, 823 p.
- GIACOMONI Sonia María, *Femmes et esclaves l'expérience brésilienne 1850-1888*, éditions Ixe, Donnemarie-Dontilly, 2016 (1ère éd :1988), 160 p.
- GIROY, Paul, *L'Atlantique noir, modernité et double conscience*, Édition Amsterdam, Paris, 2010, 333 p.

- GLISSANT Édouard, *Introduction à une Poétique du divers*, Gallimard, Paris, 1996, 160 p.
- GLISSANT Édouard, *Le discours antillais*, Gallimard, Paris, 1997, 839 p.
- GLISSANT Édouard, *Poétique de la relation*, Gallimard, Paris 1990, 248 p.
- GLISSANT Édouard, *Traité du Tout-Monde*, Gallimard, Paris, 1997, 268 p.
- GLISSANT Édouard, *Philosophie de la relation*, Gallimard, Paris, 2009, 176 p.
- GODELIER Maurice, *La production des Grands Hommes : pouvoir et domination masculine chez les Buruya de Nouvelle Guinée*, Fayard, Paris, 1982, 370 p.
- GOMEZ VALDERRAME Pedro, *Muestras del diablo*, Sílabas, Medellín, 2017, (1^{ère} éd : 1958), 202 p.
- GRAMSCI Antonio, *Gramsci dans le texte*, Recueil de textes réalisé sous la direction de François Ricci en collaboration avec Jean Bramant, Éditions sociales, Paris, 1975, p.178.
- HALL Stuart, *Identités et cultures. Politiques des Cultural Studies*, Éditions Amsterdam, Paris, 2007, 558 p.
- HENAO Darío, *Jorge Isaacs, El creador en todas sus facetas*, Editorial Universidad del Valle, Cali, 2017, 610 p.
- HERRERA SALAS Jesús, *De cómo Europa se apropió de la leche de las madres africanas en Caribe. Un ensayo sobre la Barbarie y la civilización*, Fondo Editorial Tropykos, Caracas, 2005, 175 p.
- HERSKOVITS, Melville, *L'héritage noir, mythe et réalité*, (VO : The myth of the Negro past), Présence Africaine, Paris, 1966, 347 p.
- HILL COLLINS Patricia, *La pensée féministe noire*, Payot essais, Paris, 2021, 637 p. (Titre original : Black Feminism Thought, 1^{ère} éd : 1990).
- HOOK bell, *De la marge au centre, théorie féministe*, Cambouraki, Paris, 2017, 298 p.
- HOOK bell, *Ne suis-je pas une femme ?*, Cambourakis, Paris, 2015, 294 p.
- HOOKS bell, *Black looks Race and representation*, South End Press, Boston, 1992, 200 p.
- ISMARD Paulin, *Les mondes de l'esclavage, une histoire comparée*, Seuil, Paris, 2021, 1153 p.
- JARAMILLO María Mercedes, ORTIZ Lucia, *Hijas del Muntú biografías críticas de mujeres afrodescendientes de América latina*, Panamericana, Bogotá, 2011, 643 p.
- JOBARDO Mercedes, *Antología del feminismo negro*, Madrid, Traficantes de sueños, 2012, 314 p.

- LANDER Edgardo, *Colonialidad del saber : eurocentrismo y ciencias sociales perspectivas latinoamericanas*, Clacso, Buenos Aires, 2000, 245 p.
- LAVOU Victorien, *Du « migrant nu » au citoyen différé. « Présence-histoire » des noirs en Amérique latine, discours et représentations*, Presses Universitaires de Perpignan, Perpignan, 2003, 302 p.
- LAVOU Victorien, *Les blancs de l'Histoire, Afro-descendance : parcours de représentation et constructions hégémoniques*, Presse Universitaire de Perpignan, Perpignan, 2003, 262 p.
- LAVOU Victorien, MARTY Marlène, *Imaginaire racial et projections identitaires*, Perpignan, Presse Universitaire de Perpignan, Perpignan, 2009, 445 p.
- LERNER Gerda, *La creación del patriarcado*, Crítica, Barcelona, 1990, p 395. (LERNER Gerda, *The creation of patriarchy*, Oxford University Press Inc, Oxford, 1986, 318 p.)
- LORDE Audre, *Sister outsider : essais et propos d'Audre Lorde : sur la poésie, l'erotisme, le racisme, le sexisme*, Mammelis, Bruxelles, 2003, 212 p.
- LORDE Audre, *Sister Outsider: Essays and Speeches*, Crossing Press edition, 1984, 2007, 192 p.
- LOUCHART Aurélie, *Trop crépue ?*, Hikari éditions, Lille, 2019, 203 p.
- MAGNIN André, *JD'Okhai Ojeikere, Photographies*, Actes Sud, Paris, 2000, 158 p.
- Manual introductorio y guía de animación a la lectura*, volume XIX, Biblioteca de literatura afrocolombiana, Ministerio de cultura de Colombia, 2010, Bogotá, 144 p.
- MARTÍ José, *Nuestra América*, Revista ilustrada, New York, 1891.
- MAYA Adriana, CRISTANCHO Raul, *¡Mandinga sea! África en Antioquia*, Ediciones Uniande, Bogotá, 2015, 255 p.
- MBEMBE Achille, *Critique de la raison nègre*, La Découverte, Paris, 2015, 272 p.
- MBEMBE Achille, *Communauté Terrestre*, La découverte, Paris, 2023, 208 p.
- MEILLASSOUX Claude, *Anthropologie de l'esclavage*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, 384 p.
- MIANO Léonora, *Afropea Utopie post-occidentale et post-raciste*, Fayard/Pluriel, Paris, 2021, p 222.
- MIGNOLO Walter, *Desobediencia epistémica, retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad, gramática de la descolonialidad*, Ediciones del signo, Buenos Aires, 2010, p 128.
- MORRISON Toni, *L'origine des Autres*, Christian Bourgeois Éditeur, Paris, 2018, 91 p.

- MORRISON Toni, *Playing in the dark. Whiteness and the literary imagination*, Random House, New York, 1993, 112 p.
- MOSQUERA ROSERO-LABBÉ Claudia, BARCELOS Luis, *Afro-reparaciones memorias de la esclavitud y justicia reparatoria para negros afro-colombianos y raizales*, Bogotá, Editorial Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2007, 789 p.
- MOSQUERA Sergio, *Esclavización y sexualización. Colonialidad en la sexualidad de la gente negra*, Epidama ediciones, Bogotá, 2019, 209 p.
- MOSQUERA Sergio, *La trata negrera y la esclavización, una perspectiva histórico-psicológica*, Apidama Ediciones, Bogotá, 2017, 299 p.
- MOSQUERA Sergio, *Negro ni mi caballo. Historia del racismo en Colombia*, Epidama Ediciones, Bogotá, 2020, 381 p.
- MUNERA Alfonso, *Manuel Zapata Olivella por los senderos de sus ancestros*, Ministerio de cultura, Bogotá, 2010, 412 p.
- ODOUL Michel, PORTRAIT Rémi, *Cheveux parle-moi de moi. Le cheveu, fil de l'âme*, Albin Michel, Paris, 2002, 128 p.
- OYEWUMI Oyeronke, *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*, Editorial en la Frontera, Bogotá, 2017, p 315 (OYEWUMI Oyeronke, *The invention of women. Making an African sense of Western gender discourses*, University of Minnesota Press, 1997, 256 p.)
- PARK Mungo, *Voyages dans l'intérieur de l'Afrique fait en 1795, 1796 et 1797*, La Découverte, Paris, 1996 (1ère éd 1799) 284 p.
- PERKINS Douglas, ZIMMERMAN Marc, *Empowerment Theory, research and Application*, American Journal of Community Psychology, v. 23, 1995, 570 p.
- PERROT Michelle, DUBUY Georges, *Histoire des femmes en occident XXe siècle*, tome 5, Académique Perrin Éditions, Paris, 2002, 896 p.
- QUICENO TORO Natalia, *Vivir sabroso, luchas y movimientos afroatrateños, en Boyajá, Chocó*, Colombia, Universidad del Rosario, Bogotá, 2016, 259 p.
- RAHNEMA Majid, ROBERT Jean, *La puissance des pauvres*, Actes Sud, Paris, 2008, 274 p.
- RAMA Angel, *La ciudad letrada*, Arca, Montevideo, 1998 (1ère éd : 1984), 126 p.
- RAMIREZ Liliana, *Entre fronteras : latinoamericanos y literaturas*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2006, 140 p.
- RODRIGUEZ Fabio, *Plumas y pinceles II, El grupo de Barranquilla : Gabriel García Márquez, Maestro Marvel Moreno, un epígono*, Bergamo University Press, Bergamo, 2008, 352 p.

- ROJAS Cristina, *Civilización y violencia, la búsqueda de la identidad en la Colombia del siglo XIX*, Norma, Bogotá, 2001, 356 p.
- ROJO Benítez, *La isla que se repite*, Editorial Casiopea, Barcelona, 1998, 343 p.
- ROUQUIÉ Alain, *L'Amérique latine. Introduction à l'extrême occident*, Seuil, Paris, 1987, 448 p.
- RUTTER JENSEN Chloé, *Pasarelas paralelas: escenario de la estética y el poder en los reinados de belleza*, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2005, 103 p.
- SAID Edward, *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Seuil, Paris, 1997 (1^{ère} éd : 1978), 422 p.
- SANTIESTEBAN MOSQUERA Natalia, *El color del espejo, narrativas de mujeres negras en Bogotá*, Editorial Universidad Icesi y Centro de Estudios Afrodiaspóricos, Bogotá, 2017, p. 226.
- SEGATO, Rita, *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos*, Prometeo libros, Buenos Aires, 2018, 293 p.
- SEGATO, Rita, *La guerra contra las mujeres*, Traficantes de sueños, Madrid, 2016, 200 p.
- SILVERBLATT Irene, *La luna, el sol y las brujas*, Centro De Estudios Reginales Andinos, Cuzco, 1996, 201 p.
- SMERALDA Juliette, *Peau noire, cheveu crépu*, Éditions Jasor, Pointe-à-Pitre, 2004, 356 p.
- SOUQUET-BASIÈGE Gabriel, *Le préjugé de race aux Antilles françaises : étude historique*, Désormeaux, Martinique, 1979 (1^{ère} éd : 1883), 478 p.
- SPIVAK Gayatri, *Les subalternes peuvent-elles parler ?*, Edition Amsterdam, Paris, 2006, 110 p.
- TAUBIRA Christiane, *Baroque Sarabande*, Philippe Rey, Paris, 2018, 180 p.
- THIAM Awa, *La parole aux négresses*, Édition Denoël/Gonthier, Paris, 1978, 189 p.
- TODOROV Tzvetan, *La conquête de l'Amérique et la question de l'autre*, Seuil, Paris, 1982, 283 p.
- VELASQUEZ Rogerio, *Ensayos escogidos*, Ministerio de cultura, Bogotá, 2010, 213 p.
- VERGARA FIGUEROA Aurora, COSME PUNTIEL Carmen, *Demando mi libertad: mujeres negras y sus estrategias de resistencia en la Nueva Granada, Venezuela y Cuba, 1700-1800*, Universidad Icesi, Cali, 2018, 274 p.
- VERGÈS Françoise, *Le ventre des femmes. Capitalisme, racialisation et féminisme*, Albin Michel, Paris, 2021, 284 p.

VERGÈS Françoise, *Un féminisme décolonial*, La Fabrique, Paris, 2019, 142 p.

VILLEGAS Armando, TALAVERA Natalia et MONROY Roberto, *Figuras del discurso Exclusión, filosofía y política*, Bonilla- Artigas, México, 2017, 406 p.

VIVAS Selnich, *Komuya uai poética ancestral contemporánea*, Sílabas, Medellín, 2015, 181 p.

VIVEROS Mara, *Les couleurs de la masculinité*, La Découverte, Paris, 2018, 231 p.

VÖRÖS Florian, *Désirer comme un homme. Enquête sur les fantasmes et les masculinités*, La Découverte, Paris, 2020, 162 p.

WADE Peter, *Gente negra nación mestiza, Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*, Editorial Universidad de Antioquia, Medellín, 1997, 487 p.

WADE Peter, *Race and Sex in Latina America*, Pluto Press, London, 2009, 321 p.

WALLACE Michele, *Black macho and the myth of superwoman*, Verso, New York, 2015 (1^{ère} éd : 1979), 272 p.

WILLIAMS Eric, *Capitalism and Slavery*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1944, 306 p.

2- Littérature (romans, poésie, biographies)

ARROYO PIZARRO Yolanda, *Afrofeministamente*, Editorial EDP University, San Juan, 2020, 96 p.

CARRASQUILLA Tomás, *Frutos de mi tierra*, Alfaguara, Bogotá, 2008 (1^{ère} éd : 1896), 348 p.

CARRASQUILLA Tomás, *La condesa de Yolombó*, Alfaguara, Bogotá, 2008 (1^{ère} éd : 1928), 469 p.

CARRASQUILLA Tomás, *Cuentos*, Alfaguara, Bogotá, 2008, 221 p.

CONDÉ Maryse, *Moi, Tutuba sorcière*, Gallimard, Paris, 1988, 288 p.

CRAFTS Hannah, *Autobiographie d'une esclave*, Payot, Paris, 2007, 360 p.

DE CERVANTES Miguel, *Don Quijote de la Mancha*, Edición del IV Centenario Real Academia Española, Alfaguara, Madrid, 2004, 1249 p.

DIAZ CASTRO José Eugenio, *Manuela*, Carvajal, Cali, 1967 (1^{ère} éd : 1858), 297 p.

ECHEVERRÍA MEJÍA Óscar, BONILLA-NAAR Alfonso, *Antología 21 años de poesía colombiana, 1942-1963*, Editorial Stella, Bogotá, 404 p.

ESPINOSA Germán, *Cuentos completos*, Fondo editorial de la Universidad de EAFIT, Medellín, 2004 (1^{ère} éd : 1991), 258 p.

EUSTACIO José, *La vorágine*, Panamericana, Bogotá 2012, (1^{ère} éd : 1924), 276 p.

FERNÁNDEZ OCHOA Adelaida, *Afuera crece un mundo*, Seix Barral, Barcelone, 2017, 207 p.

GARCÍA MÁRQUEZ Gabriel, *Cien años de soledad*, Editorial Norma, Bogotá, 2002, 450 p.

GARCÍA MÁRQUEZ Gabriel, *Cuentos 1947-1992*, Editorial Norma, Bogotá, 2006, 512 p.

GARCÍA MÁRQUEZ Gabriel, *Del amor y otros demonios*, Norma, Bogotá, 2008, (1^{ère} éd : 1994), 162 p.

GARCÍA MÁRQUEZ Gabriel, *El amor en los tiempos del Coléra*, Norma, Bogotá, 2010, 409 p.

GARCÍA MÁRQUEZ Gabriel, *Memoria de mis putas tristes*, Norma, Bogotá, 2004, 109 p.

ISAACS Jorge, *María*, Santillana, Bogotá, (1^{ère} éd: 1949):1867) 2016, 329 p.

JACOBS Harriet, *Incidents in the life of a Slave Girl written by herself*, Harvard University Press, 1987 (1^{ère} éd: 1861), p. 35.

La lettre de Michele de Cuneo, écrite entre le 15 et le 28 octobre en 1495 à Nice, destinée à Gerolamo Aimari, noble génois.

KAMISSOKO Wa, TATA CISSÉ Youssouf, « Dô Kamissa, la femme-buffle, une tragédie du respect », dans *La grande geste du Mali, des origines à la fondation de l'empire*, Kathala- Arsan, Paris, 2007, 444 p.

MABEE Carleton, *Sojourner Truth, slave, prophet, legend*, New York University Press, New York, 1993, 296 p.

MOREJÓN Nancy, *Black Woman and Other Poems/ Mujer Negra y otros poemas*, Mango, 2001, 243 p.

MORRISON Toni, *Beloved*, Maison d'édition 10/18, Paris, 2008 (1^{ère} éd : 1988), p.384.

MORRISON Toni, *L'œil le pus bleu*, 10/18, Paris, 2008, 224 p.

MORRISON Toni, *Un don*, Christian Bourgeois Éditeur, Paris, 2009, 193 p.

OCAMPO ZAMORANO Alfredo, CUESTA ESCOBAR Guiomar (compiladores), *Antología de mujeres poetas afrocolombianas*, Biblioteca de literatura afrocolombiana, Ministerio de la Cultura, Tome XVI, Bogotá, 2010, 590 p.

PALACIOS Arnoldo, *Las estrellas son negras*, Seix Barral, 2020 (1^{ère} éd : 1949), Barcelona, 184 p

PALACIOS Eustaquio, *El alférez real*, Panamericana, Bogotá, 2003 (1^{ère} éd : 1886), 316 p.

PRINCE Mary, *La véritable histoire de Mary Prince, esclave antillaise racontée par elle-même*, Albin Michel, Paris, 2000 (1^{ère} édition 1831).

ROZO-MOOREHOUSE Teresa, *Diosas en bronce, Poesía contemporánea de la mujer colombiana*, Ediciones Latidos, Bogotá, 1995, 420 p.

ZAPATA OLIVELLA Manuel, *Changó el gran putas*, Rei Andes Letras Americanas, Bogotá, 1992, 752 p.

3- Articles & ouvrages collectifs

ACOSTA Lucía Elena, « Narcoestética : la estética de la acumulación », dans *Multidisciplina Revista UNAM*, Mexico, N°19, pp. 108-124.

AGUDELO Carlos, « L'inclusion ambiguë des afrocolombiens » dans *Société suisse des Américanistes/Schweizerische Americkanisten*, Genève, 2009, pp. 51-60.

AGUDELO Carlos, « Paradojas de la inclusión de los afrodescendientes y el giro multicultural en América Latina », dans *Cuadernos Intercambio sobre Centroamérica y el Caribe*, Universidad de Costa Rica, 2019.

ANIMAN Clément, « El Muntú : propuesta de una epistemología africana para descolonizar los imaginarios y los discursos latinoamericanos sobre las identidades », dans *Sociocriticism XXXVI Diaspora/diasporisations noires* (coor : LAVOU Victorien, KOUI Théophile), 2022, <https://interfas.univ-tlse2.fr/sociocriticism/3260#quot> (consulté le 14 juillet 2023).

ANZALDÚA Gloria, « La conscience de la Mestiza, vers une nouvelle conscience », dans *Les cahiers du CEDREF Théories féministes et queers décoloniales*, Paris, 2011, pp. 75-96.

ANZALDÚA Gloria, « Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan » dans *Multitudes*, N° 29, 2007, pp.51-60.

ARÉVALO K., CHELLEW E. « Ni pobre diabla ni candy: Violencia de género en el reggaetón », dans *Revista de Sociología*, Santiago de Chile, 2018, pp. 7-23.

AROCHA Jaime, « Etnia y guerra : relación ausente en los estudios sobre las violencias colombianas », dans *Las violencias : inclusión creciente*, Bogotá, 1998, pp. 205-235.

ÁLVAREZ Gabriel, « Comentario crítico : La ciudad letrada de Angel Rama », dans *Estudios socioterritoriales. Revista de Geografía*, Buenos Aires, 2013, pp.161-171.

- BELCÁZAR Magaly, CABRERA Yessenia, UREÑA Ricardo, « La violencia escondida en el piropero callejero », dans *Revista UTCiencia*, 2014, pp.85-92.
- BIDASECA Karina, « ¿Dónde está Ana Mendieta? estéticas afro-descoloniales feministas y poéticas eróticas caribeñas y anitillanas », dans *Más allá de los pueblos afrodescendientes*, CLACSO, Buenos Aires, 2017, pp.117-134.
- BOTHELO Denise, FLOR DE NASCIMENTO Wanderson, « Colonialidade e Educação:O currículo de filosofiabrasileiro entre discursos coloniais: a colonialidade e a educação », dans *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação*, Universidad de Brasilia, 2010, pp. 66-89.
- CARDOSO Claudia, « Amefricanizando o feminismo: opensamento de Lélia Gonzalez », dans *Revista Estudos Feministas*, Florianopolis, 2014, pp. 965-986.
- CARNEIRO Sueli, « Ennegrecer el feminismo, la situación de la mujer negra en América latina a partir de una perspectiva de género », Cet article est basé sur l'intervention de la philosophe brésilienne Sueli Carneiro lors du séminaire international sur le Racisme, la Xénophobie et le Genre à Durban, Afrique du Sud en 2001.
- CHAVES María Eugenia, « La mujer esclava y sus estrategias de libertad en el mundo hispano colonial de fines del siglo XVIII », dans *Anales*, Instituto iberoamericano Universidad de Göteborg, 1998, pp. 91-118.
- CHAVES María Eugenia, « Nos los esclavos de Medellín. La polisemia de la libertad y las voces subalternas en la primera república antioqueña », dans *Nómadas*, N° 33, Universidad central, Bogotá, 2010, pp. 43-55.
- CRAVERI Michela, « Simbología del cuerpo y raza en Aloson de Sandoval », dans *Centroamerica*, vol 30, Milan, 2020, pp.35-60.
- CRENSHAW Kimberlé, « Demarginalizing the Intersection of Raceand Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics », dans *University of Chicago Legal Forum 1*, Chicago, 1989, pp. 139-167.
- CRENSHAW Kimberlé, « Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color », dans *Stanford Law Review*, vol. 43, Stanford, 1991, pp. 1241-1299.
- CRENSHAW Kimberle, « A interseccionalidade na discriminação de raça e gênero», dans *Cruzamento: raça e gênero*, Brasilia, 2004, pp.7-16.
- CUNIN Elisabeth, « La compétence métisse : Chicago sous les tropiques ou les vertus heuristiques du métissage », dans *Sociétés Contemporaines*, Paris, 2005, pp. 7-30.
- CURIEL Ochy, « Los aportes de las afrodescendientes a la teoría y la práctica feminista, desuniversalizando el sujeto Mujeres », dans *Perfiles del feminismo iberoamericanos*, vol 3, Buenos Aires, 2007, pp.169-190.

DE CALDAS Francisco José, « Del influjo del clima sobre los seres organizados », (Seminario del Nuevo Reino de Granada, Santa fé de Bogotá, 19 de mayo 1808) dans *Fotocopioteca*, N° 16, Cali, 2009, pp 146-147.

FALQUET Jules, « L'ONU, l'allié des femmes ? Une analyse féministe du système des organisations internationales », dans *Revue Multitude*, N° 11, Paris, 2003, pp. 179-191.

FALQUET Jules, « Pour une anatomie des classes de sexe : Nicole-Claude Mathieu ou la conscience de opprimés », dans *Cahiers du Genre*, N°50, Paris, 2011, pp. 193-217. (Traduction en espagnol par Natalia Santiesteban : « Hacia una anatomía de las clases de sexo. Nicole-Claude Mathieu : la conciencia de l@s oprimid@s »).

FALQUET Jules, « Écoféminisme : naturalisme ou révolution ? », dans *Eau et féminismes. Petite histoire croisée des femmes et de la nature*, La Dispute, Paris, 2011, pp 131-149.

FLORIAN BUITRAGO Maribel, « La María de Jorge Isaacs y su aporte en la construcción de la identidad de sujetos », (p 346-7), dans *Tábula Rasa*, Bogotá, 2008, pp. 335-352.

FOURNIER Tristan, TOURAILLE Priscille, LAPEYRE Nathalie, « L'alimentation, arme du genre », dans *Journal des anthropologues*, 2015, pp. 19-49.

FREIRE Paulo, Shor Ira, « Medo e Ousadia: o cotidiano do profesor », dans *Paz e Terra*, Rio de Janeiro, 1986, p 71.

GANDON Anne-line, « L'écoféminisme : une pensée féministe de la nature et de la société », dans *Recherches féministes*, Université de Laval, Montréal, 2009, pp.5-25.

GAUTIER Arlette, « Les esclaves femmes aux Antilles françaises 1635-1848 », dans *Historical Reflections/Réflexions Historiques*, Vol 10, 1983, pp. 409-433.

GAUTIER Arlette, « Les esclaves femmes du Nouveau Monde : étude comparative », dans *Revue haïtienne d'histoire et de géographie*, n° spécial « Les femmes et l'esclavage », 2010 pp. 28-47.

GODELIER Maurice, « La part idéale du réel : essai sur l'idéologie », dans *L'Homme XVIII*, N°3-4, 1978, pp. 155-188.

GÓNGORA Mar, « Más allá del Islám: África en Don Quijote », dans *Cervantes y el Mediterráneo*, Ehumanista Cervantes, vol 2, University of California Santa Barbara, 2013, pp 362-378.

GONZALEZ Lélia, « A categoria politico-cultural de Améfricanidade », dans *Tempo brasileiro*, Rio de Janeiro, 1988, pp. 69-82.

GONZALEZ Lélia, « Racismo e sexismo na cultura brasileira », dans *Ciências Sociais Hoje*, Brasília, 1984, pp. 223- 244.

GROSFUGUEL Ramón, « Racismo/sexismo epistémico, universidades y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI », dans *Tábula Rasa*, N° 19, Bogotá, 2013, pp. 31-58.

GUDYNAS Eduardo, ACOSTA Alberto, « El buen vivir o la disolución de la idea del progreso », dans *La medición del progreso y el bienestar. Propuestas desde América Latina* (Coo: ROJAS Mariano), Foro Consultivo Científico y Tecnológico de México, DF. pp.103-111.

GUNDER FRANK André, « La acumulación mundial 1492-1789 », (VO : World accumulation1492-1789), dans *Siglo XXI de España*, Madrid, 1985 (1^{èd} : 1978), pp. 257-276.

HILL COLLINS Patricia, « Learning from outsider Within, the sociological signification of black feminism thought », dans *Social Problems*, Vol. 33, No. 6, 1986, pp. 14-32.

JARAMILLO Carolina, « Las promesas de matrimonio como estrategias de movilidad social de la población de castas, Medellín, 1776-1830 », dans *Historia y sociedad*, Medellín, 2016, pp. 205-234.

LARRAÍN América, MADRID Pedro, « Manifestaciones artísticas y culturales afrocolombianas. Una aproximación al caso de Girardota (Antioquia) », dans *Historia y Memoria*, Tunja, 2017, pp.107-135.

LAWO-SUKAM Alain, MORALES Gina, « Estéticas descoloniales del peinado afro e interculturalidad: experiencia San Basilio de Palenque, Colombia », dans *Revista de estudios colombianos*, N° 46, University of Michigan, 2015, pp. 33-44.

LERNER Gerda, « Women and Slavery », dans *Slavery and Abolition: a journal of comparative studies*; vol 4, N °3 1983, pp. 173-198.

LOBO Gregory, MORGAN Nick, « Los decimos con cariño : estratificación racial y el discurso de lo negro en Colombia », dans *Revista de estudios colombianos*, Asociación de colombianistas y the University of Illinois, 2005, pp.36-40.

LUGONES María, « colonialidad y género », dans *Tábula Rasa*, N° 9, Bogotá, 2008, pp.73-101.

LUISSELI Alessandra, « Los demonios en torno a la cama del rey : pederestaria e incesto en Memoria de mis putas tristes », dans *Espéculo Revista de estudios literarios*, Universidad Complutense de de Madrid, N° 32, 2006.

MALDONADO TORRES Nelson, « La descolonización y el giro descolonial », dans *Tábula Rasa*, Bogotá, N° 9, 2008, pp. 61-72.

MALDONADO TORRES Nelson, « Sobre la colonialidad de ser : contribuciones al desarrollo de un concepto », dans *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2007, pp. 127-167.

MATHIEU Nicole-Claude, « De la conscience dominée des femmes », dans *Les Cahiers du GRIF*, N°29, Paris,1984, pp.73-75.

- MATHIEU Nicole-Claude, « Quand céder n'est pas consentir », dans *L'anatomie politique. Catégorisation et idéologies su sexe*, Côté-femmes, Paris, 1991, pp. 206-225.
- MARTY Marlène, « Conduite verbales » comiques et injures racistes, entre biais idéologiques et imaginaires », dans *Imaginaire racial et projections identitaires*, Presse universitaire de Perpignan, 2009, pp. 15-24.
- MEERTENS Donny, « Víctimas y sobrevivientes de la guerra : tres miradas de género », dans *Las violencias : inclusión creciente*, Bogotá, 2006, pp. 87- 103.
- MENESES Yeison, MENA Ángela, « La filosofía de vivir sabroso », dans *La Revista de la Universidad de Antioquia*, Medellín, 2019, pp. 50-53.
- MENESES Yeison, MENA Angela, MINOTTA Carlos, « África en la escuela : del camino recorrido a los retos para una escuela sin racismo ni discriminación racial », dans *Niñeces de Goré*, Medellín, 2020, pp. 183-199.
- MENESES Yeison, « Fécondité politique des diasporas noires dans Changó El gran putas, de Manuel Zapata Olivella », dans *Sociocriticism XXXVI Diaspora/diasporisations noires*, 2022 (en ligne), <https://interfas.univ-tlse2.fr/sociocriticism/3260#quot> (consulté le 14 juillet 2023).
- MINA Charo, MACHADO Marilyn, BOTERO Patricia, ESCOBAR Arturo, « Luchas del buen vivir por las mujeres negras del alto Cauca », dans *Nómadas*, Universidad Central, 2015, Bogotá, pp167-183.
- MOHANTY Chandra, « Under Western eyes: feminist scholarship and colonial discourse », dans *Boundary*, vol 2, Duke University Press, 1984, pp. 333-358.
- MONTOYA Sara, CADAVID Stefanya, « Aprendí a amar mi cabello », dans *Revue de la Universidad de Antioquia*, Medellín, 2022, pp. 101-105.
- NARDAL Jane, « Pantins exotiques », dans *La dépêche africaine*, N°1, 1928.
- NARDAL Jane, « L'internationalisme noir », dans *La dépêche africaine*, N° 8, 1928.
- NARDAL Paulette, « L'éveil de la conscience de race. Awakening of Race Consciousness », dans *La revue du Monde Noir*, N°6, 1932, pp. 25-31.
- NAVARRETE María Cristina, « La mujer bruja en la sociedad colonial. El caso de Paula de Eguiluz », dans *la Revue Región*, N° 2, Cali, 1994, pp. 37-49.
- NAVARRETE María Cristina, « Los cimarrones de la provincia de Cartagena de Indías en el siglo XVII : Relaciones, diferencias y políticas de las autoridades », dans *Revue Interdisciplinaire des travaux sur les Amériques (Rita)* http://www.revue-rita.com/images/PDFn5/Navarrete_n5.pdf
- NAVARRETE María Cristina, « Paula de Eguiluz : su visión cósmica del área circumcaribe, siglo XVII », dans *Mujeres, historias y sociedades : Latinoamérica, siglos XVI al XXI*, dans *Fondo editorial estado de México*, México DF, 2016, pp.71-88.

OCORÓ LOANGO Anny, « Del soldado raso a la capitana de la patria : un aporte para repensar los feminismos negros desde la Argentina », dans *Afrodescendencias y contrahegemonías, desafiando al decenio*, CLACSO, Buenos Aires, 2019, pp. 157-181.

ORTÍZ PIDRAHÍTA Vanessa, « Modelos estéticos hegemónicos, subalternos o alternativos, una perspectiva étnico racial de clase y género », dans *Tábula rasa*, Bogotá 2013, pp. 175-197.

OYEWUMI, Oyeronké, « Conceptualizando el género, los fundamentos eurocentricos de los conceptos feministas y el reto de la epistemología africana », dans *Africaneando*, Barcelona N° 4, pp. 25-36.

PATIÑO Beatriz, « Riqueza, pobreza y diferenciación en la provincia de Antioquia durante el siglo XVIII », dans *Anuario colombiano de Historia social y de la cultura* (comp : LOPEZ Edwin), vol N°39, Editorial Universidad de Antioquia, Medellín, 2012, pp. 362-367.

PLANTÉ Christine, « La place des femmes dans l'histoire littéraire : annexe, ou point de départ d'une relecture critique ? », dans *Revue d'histoire littéraire de la France*, vol 103, Presse Universitaire de France, Paris, 2003, pp 655-668.

PONS CARDOSO Cláudia, « Amefricanizando o feminismo : o pensamento de Lélia Gonzalez », dans *Estudos Feministas*, Florianópolis, 2014, pp. 965-986.

PRESCOTT Laurence, « Perfil histórico del autor afrocolombiano: perspectivas y problemas », dans *América Negra*, N°12, 1996, pp.104-125.

PROTZEL Patricia, « La madre negra como símbolo patrio: el caso de Hipólita, la nodriza del Libertador », dans *Revista venezolana de estudios sobre la Mujer*, N°34, Caracas, 2010, pp. 65-74.

QUIJANO Anibal, « Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina », dans *Crítica Cultural en Latinoamérica : Paradigmas globales y enunciaciões locales*, University Of Michigan, vol 24, 1999, pp. 137-148.

RAMOS GUÉDEZ José María, « Las “ayas y nodrizas” africanas y sus descendientes: aportes culturales tanto en la Venezuela colonial, como durante el siglo XIX », dans *Boletín de la Academia Nacional de la Historia XCII*, Venezuela, 2005, pp. 97-110.

RAPPAPORT Julien, « In praise of Paradox: a social policy of Empowerment over prevention », dans *American Journal of community psychology*, Fairhaven, 1981, pp. 2-25.

REDONDO Agustín, « Entre burlas y veras, la princesa Micomicona y Sancho negro », dans *Edad de Oro*, vol 15, Universidad Autonoma de Madrid, 1996, pp 125-140.

RESTREPO Eduardo, « Políticas de la identidad en la comunidad negra en Colombia », dans *Movimientos sociales afro y políticas de identidad en Colombia y Ecuador*, Edición Convenio Andrés Bello, Bogotá, 2005, pp. 215-230.

RICCI Sandrine, « Céder n'est pas consentir : Apports de Nicole-Claude Mathieu à une pensée critique du consentement des femmes à l'oppression », dans *Penser « L'arraisonnement des femmes » vivre en résistance. Nicole-Claude Mathieu (1937-2014)*, Les Éditions sans fin, 2017, pp. 173-181.

RINCÓN Omar, « Todos llevamos a un narco adentro- un ensayo sobre la narco/cultura/telenovela como modo de entrada a la modernidad », dans *Nueva sociedad*, Bogotá, 2009, pp. 147-163.

RIOS Flavia, Ratts Alex, « A perspectiva interseccional de Lélia Gonzalez », dans *Pensadores negros-Pensadoras Negras*, vol N° 11, Belo Horizonte, 2016, pp. 387-405.

MINA ROJAS Charo, MACHADO MOSQUERA Marilyn, « Luchas del buen vivir por las mujeres del Alto Cauca » dans *Nómadas*, Universidad Central, Bogotá, 2015, pp. 167-183.

SALCEDO Edwin, CORREA OCHOA Laura, « Ser negro es hermoso », dans *Transition*, N° 127, Afro-latin America Rising, Indiana University Press, 2019, pp.142-154.

SANTOS PALMEIRA Francineide, « Escritoras na literatura afrocolombiana », dans *Estudios de Literatura Colombiana*, N° 32, Universidad de Antioquia, Medellín, 2013, pp. 87-102.

SEGATO Rita, « Género, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura Yoruba », dans *Révue Estudios afro-asiáticos*, N° 2, Universidad Candido Mendes, Rio de Janeiro, 2003, pp.333-363.

SEGATO, Rita, « Brechas descoloniales para una universidad nustramericana », dans *Observatorio de juridicção constitucional*, Brasília : IDP, 2011/2012. ISSN 1982-4564

SOLODKOW David, « De caníbales, etnógrafos y evangelizadores : versiones de la Otrredad en las primeras cartas del descubrimiento » (Cristóbal Colón (1493), Michele de Cuneo (1495) y Pêro Vaz de Caminha (1500) », dans *The Colorado Review of Hispanic Studies*, University of Colorado, 2005, pp 17-39.

SPICKER MORALES Jessica, « El cuerpo femenino un cautiverio: aborto e infanticidio entre las esclavas de la Nueva Granada 1750-1810 », dans *Geografía humana de Colombia Los afrocolombianos*, Tome VI, Instituto Colobiano de Cultura Hispánica, Bogotá, 1998, pp. 95-111.

TARDIEU Jean-Pierre, « Du bon usage de la monstruosité : la vision de l'Afrique chez de Sandoval (1627) », dans *Bulletin hispanique*, tome 86, Presse universitaire de Bordeaux Montaigne, 1984, pp 164-178.

VARGAS Nicolay, « Aproximación al problema de las literaturas de minorías. Mujeres, negros e indígenas en el mapa historiográfico de la literatura colombiana », dans *Lingüística y Literatura*, Universidad de Antioquia, Medellín, 2000, pp. 115-133.

VELDWACHTER Nadège, « Les nouvelles expositions coloniales : quand les couvertures se dévoilent (Maryse Condé et Patrick Chamoiseau) », dans *Nouvelles études Francophones*, 2008, University of Nebraska Press, pp. 262-275.

- VERGÈS Françoise, « Féminismes décoloniaux, justices sociale, anti-impérialisme », dans *revue Tumulte*, Paris, 2017, pp. 157-168.
- VIVAS Selnich, LIMA Denilson, « El intelectual afro en América Latina y su proyecto estético político », dans *Utopias moviles. Nuevos caminos para la historia intelectual en América latina* (coor : VIVAS Selnich), Diente de León, Medellín, 2014, pp. 190-210.
- VIVAS Selnich, « El problema del intelectual indígena, los antisemitismos y la Komuya uai de los minika », dans *Utopias moviles. Nuevos caminos para la historia intelectual en América latina* (coor : VIVAS Selnich), Diente de León, Medellín, 2014, pp. 64-90.
- VIVEROS Mara « Género, raza y nación, los réditos de la masculinidad blanca en Colombia », dans *Maguaré*, Bogotá, vol° 27, 2013, pp. 71-104.
- VIVEROS Mara, « Discriminación racial, intervención social y subjetividad. Reflexiones a partir de un estudio de caso en Bogotá », dans *Revista de Estudios Sociales*, N° 27, Bogotá, 2007, pp.106-121.
- VIVEROS Mara, « La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual », dans *Revista latinoamericana de estudios de familia*, Caldas, 2009, pp. 63-81.
- VIVEROS Mara, « Les études de genre et les mouvements ethnico-raciaux en Colombie entre méfiance et défis », dans *Regions & Cohesions*, Vol 7, New York, 2017, pp.93-108.
- VIVEROS Mara, « Oyewumi Oyeronke (2017). La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género. Bogotá : en la Frontera », dans *Revista LiminaR Estudios Sociales y Humanísticos*, 2018, México, pp. 203-206.
- VIVEROS Mara, Krisna Ruelle-Orihuela, « Care, Aesthetic Creation, ans Anti-racist Reparations », dans *Care and Care Workers, a Latin American perspective*, (Coor: GUIMARÃES Nadya et HIRATA Hélène), Springer, Suisse, 2021, pp.107-125.
- VIVEROS Mara, « Discurso sobre o Colonialismo de Aimé Césaire: uma chave de leitura feminista latino-americana descolonial », dans *Equatorial – Revista Do Programa De Pós-Graduação Em Antropologia Social*, 2021, pp. 1-16.
- VIVEROS Mara, « Feminismos interseccionales para desnaturalizar las violencias », dans *Liderazgos feministas actuales y la Agenda Mundial de las Mujeres : reflexiones desde el sur global*, (coor : ALCÁZAR Campos, POZO Olga), Granada, 2022, pp. 29-59.
- WADE Peter, « Repensando el mestizaje », dans *Revista Colombiana de Antropología*, vol 39, Bogotá, 2003, pp 273-296.
- WILLIAMS David, WILLIAMS-MORRIS, Ruth, « Racism and mental health: the African American Experience », dans *Ethnicity & Health*, 2000, pp. 243-268.

ZAPATA OLIVELLA Manuel, « Afroamérica, siglo XXI : tecnología e identidad cultural », dans *Contribución africana a la cultura de las Américas*, (Coor : ULLOA Astrid), Bogotá, 1993, pp. 165-175.

4- Articles en ligne

BARROSO José María, « Feminismo decolonial, una ruptura con la visión hegemónica, eurocentrica, racista y burguesa, entrevista a Yuderkys Epinosa Miñoso », dans *Ibero América social revista-red de estudios sociales*, 2014
file:///Users/saracandelamontoya/Desktop/Feminismo%20decolonial:%20Una%20ruptura%20con%20la%20visión%20hegemónica,%20eurocéntrica,%20racista%20y%20burguesa%20%7C%20Entre.webarchive

BERTIN-ELISABETH Cécile, « Les Nardal : Textes, co-textes, contextes », dans *Flamme, Mondes noirs : hommage à Paulette Nardal (N°1)*, 2021, Université de Limoges, <https://www.unilim.fr/flamme/89> (consulté le 2/03/2024).

BOURDILLON Rémy, « À la recherche du matriarcat perdu...et fantasmé : les Bijagos », dans *Gazette des femmes*, 2018,

CASTELLVI LAUKAMP Luis, « Cervantes y “Black Lives Matter” », dans *El Mundo*, Madrid, 2020. <https://www.elmundo.es/opinion/2020/07/28/5f1ec1d3fc6c83415d8b45d4.html> (consulté le 24/04/2023)

COETZEE Maxwell John, « Sleeping Beauty: Memory of my Melancholy Whores », dans *The New York Review of Books*, 2006. <https://www.nybooks.com/articles/2006/02/23/sleeping-beauty/>

DOUGUELI Georges, « Bantous : la quête des origines », dans *Jeune Afrique*, 2016.

DUCOURTIEUX Cécile, « Au Royaume-Uni, les féminicides font désormais la une », dans *Le monde*, 2021. https://www.lemonde.fr/international/article/2021/10/05/au-royaume-uni-les-feminicides-font-desormais-la-une_6097125_3210.html (4/02/2023).

FERNÁNDEZ Eduardo, CIFUENTES Ariel, « El combate contra la deforestación : un esfuerzo insuficiente », dans *El Tiempo*, 2022, <https://www.eltiempo.com/vida/medio-ambiente/la-deforestacion-en-colombia-una-problemativa-vigente-726701> (consulté le 24/04/2023).

FERNÁNDEZ OCHOA Adelaida, « La ausencia afro en la lista de Arcadia sobre un personaje negro y mujer », dans *Semana*, 2019 <https://www.semana.com/impresaportada/articulo/la-ausencia-afro-en-la-lista-arcadia-sobre-un-personaje-negro-y-mujer/79467/> (consulté le 23/07/2021).

FOSTERS Siegfried, « J. D. Okhai Ojeikere, le chantre des coiffures africaines est mort », dans *RFI Afrique*, 2014. <https://www.rfi.fr/fr/afrique/20140204-okhai-ojeikere-mort-chantre-coiffures-africaines> (consulté le 26/02/2023).

FREELON Kiratiana, « Ser Negro es hermoso Campaign seeks to teach Afro-Colombians that Black is beautiful », dans *IBW21*, 2016. <https://ibw21.org/editors-choice/ser-negro-es-hermoso-campaign-seeks-to-teach-afro-colombians-that-black-is-beautiful/> (consulté le 16/02/2023).

GARRIDO Victor, « Une décennie de stagnation : les préjugés sexistes sont toujours bien enracinés », dans *PNUD*, 2023 <https://www.undp.org/fr/communiqués/une-decennie-de-stagnation-les-prejugés-sexistes-sont-toujours-bien-enracinés> (consulté le 16/06/2023)

GÓMEZ Sonia, « Memorias de mis putas tristes, una literatura odiosa », dans *El Colombiano*, Bogotá, 2004.

GUILLOR Claire, « La mort de J.D.Okhai Ojeikere, photographe de la mémoire nigériane », dans *Le Monde*, 2014, https://www.lemonde.fr/culture/article/2016/12/02/la-mort-de-j-d-okhai-ojeikere-photographe-de-la-memoire-nigeriane_4359883_3246.html (consulté le 26/02/2023).

HERRERA DELGHAMS Eleonora, « Investigación revela que ex para abusó de unas 200 menores de 14 años », dans *El Tiempo*, Barranquilla, 2019. <https://www.eltiempo.com/colombia/barranquilla/tras-el-rastro-de-los-abusos-de-hernan-giraldo-en-magdalena-346746> (consulté le 21/06/2022).

HOOD WATERS Edward, « Manuel Zapata Olivella y Gabriel Garcia Márquez », dans *Ciberayllu*, 2020. https://andes.missouri.edu/andes/cronicas/ewh_zapata.html (consulté le 3/09/2023).

KAHN Leonardo, « 139 femmes victimes. En Allemagne, les féminicides augmentent de 5 % sur un an », dans *Libération*, Novembre 2022. https://www.liberation.fr/international/europe/en-allemande-les-feminicides-augmentent-de-5-sur-un-an-20211125_K35MPIIWBATNGHPLCZSGER6RE/ (consulté le 02/2023).

LIPPERT Anna, « Rapport du GIEC : 6 chiffres alarmants sur les conséquences du réchauffement climatique » 2022 <https://www.lesechos.fr/monde/enjeux-internationaux/rapport-du-giec-6-chiffres-alarmants-sur-les-consequences-du-rechauffement-climatique-1390202> (consulté le 29/04/2023).

LOZANO Betty Ruth, « Asesinato de mujeres y acumulació global: el caso del Bello Puerto del Mar mi Buenaventura », <https://observatoriofeminicidioscolombia.org/index.php/component/content/article/91-analisis/255-asesinato-mujeres-buenaventura?Itemid=437> (consulté le 21 mars 2023).

MENDOZA Ermilo, « El piropo, una forma de violencia no visible », dans *Gaceta UNAM*, México DF, 2021. <https://www.gaceta.unam.mx/el-piropo-una-forma-de-violencia-no-visible/> (consulté le 4/02/2023)

MINA Charo, « Francia Márquez : el triunfo de una pedagogía del oprimido en marcha », dans *Díspora*, 2022 <https://diaspora.com.co/el-crecimiento-y-madurez-electoral-de-la-gente-del-pueblo-afrodescendiente/> (consulté le 20/04/2023)

MONTAÑO John, « La historia del único presidente negro que ha tenido Colombia », dans *Archive El Tiempo*, 2016. <https://www.eltiempo.com/colombia/la-historia-del-unico-presidente-negro-que-ha-tenido-colombia-749706> (consulté le 20/03/2023)

MUA BAY Tshibwabwa, « Sculptures capillaires africaines », dans *Afrik.com*, 2021 MUA BAY Tshibwabwa, « Sculptures capillaires africaines », dans *Afrik.com*, 2021 <https://www.afrik.com/sculptures-capillaires-africaines> (consulté le 26/02/2023).

NAVARRO Fernando, « Medellín, la capitale mondiale du reggaeton », *Courrier international*, 2020. <https://www.courrierinternational.com/long-format/long-format-Medellin-capitale-mondiale-du-reggaeton> (consulté le 31/07/2022).

OLACIREGUI Julio, « García Márquez dejó pendiente el problema del Negro », dans *Revista El Herald*, 2017. <https://revistas.elheraldo.co/latitud/garcia-marquez-dejo-pendiente-el-problema-del-negro-140954>

PALOMINO Sally, « Francia Márquez, de la resistencia al poder », dans *El País*, España, 2022, <https://elpais.com/opinion/2022-03-27/francia-marquez-de-la-resistencia-al-poder.html> (consulté le 22/04/2023).

PAREDES Julieta, « El feminismo comunitario: la creación de un pensamiento propio », dans *Corpus en ligne*, Vol 7, 2017. <https://journals.openedition.org/corpusarchivos/1835> (consulté le 28/02/2022).

RIBADEAU Laurent, « Colombie : Juan José Nieto Gil, président noir effacé de l'Histoire », dans *Franceinfo*, 2016 https://www.francetvinfo.fr/monde/ameriques/colombie-juan-jose-nieto-gil-president-noir-efface-de-lhistoire_3062903.html (consulté le 20/03/2023)

SARRALDE Milena, « Por qué el Código civil colombiano es machista ? », dans *El tiempo*, 2019. <https://www.eltiempo.com/justicia/cortes/el-codigo-civil-colombiano-es-machista-378328>(consulté le 20/07/2023).

TORRADO Santiago, « Francia Márquez denuncia un intento de atentado con explosivos en su contra », dans *El País*, España, 2023, <https://elpais.com/america-colombia/2023-01-10/francia-marquez-denuncia-un-intento-de-atentado-en-su-contr.html> (Consulté le 23/04/2023).

TORO AGUDELO Orion, « Antioquia, cuna de libertad », dans *El mundo*, 2006. <https://www.elmundo.com/portal/pagina.general.impresion.php?idx=28266>

WUILBERCQ Emeline, « Juliette Smeralda : « le modèle de beauté qu'on vend aux femmes du continent n'est pas africain », dans *Jeune Afrique*, 2014. <https://www.jeuneafrique.com/41020/societe/juliette-smeralda-le-mod-le-de-beaut-qu-on-vend-aux-femmes-du-continent-n-est-pas-africain/> (consulté le 11 mars 2023)

« El pelo quieto teje esperanzas », dans *El Universal*, 2015. <https://www.eluniversal.com.co/suplementos/dominical/el-pelo-quieto-teje-esperanzas-194618-ICEU294693> (consulté le 27 mars 2023).

« Formes de violence à l'égard des femmes et des filles », dans *ONU Femmes*. <https://www.unwomen.org/fr/what-we-do/ending-violence-against-women/faqs/types-of-violence> (consulté le 14 août 2022).

Redacción impacto mujer, « Por qué hablar de mayores y mayoras no es accidental ? », dans *el Espectador*, Bogotá, 2022 <https://www.elespectador.com/responsabilidad-social/impacto-mujer/por-que-hablar-de-mayores-y-mayoras-no-es-accidental/> (consulté le 21/05/2023)

« Agir sans attendre pour le climat : la clé d'un avenir vivable », communiqué de presse sur le Rapport de synthèse, Groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat (GIEC), Suisse, mars 2023 https://www.ipcc.ch/report/ar6/syr/downloads/press/IPCC_AR6_SYR_PressRelease_fr.pdf (consulté le 29/04/2023).

Redacción BBC Mundo, « Francia Márquez, la mujer que puso en jaque a la minería ilegal y a las represas en Colombia y acaba de ganar el premio Goldman », *BBC*, 2018, <https://www.bbc.com/mundo/noticias-43879742> (consulté le 28/04/2023).

« Colombia, el segundo país más biodiverso del mundo », *Sala de prensa del Ministerio de ciencia, tecnología e innovación*, 2016, https://minciencias.gov.co/sala_de_prensa/colombia-el-segundo-pais-mas-biodiverso-del-mundo (consulté le 28/04/2023).

« Colombia : el segundo país más biodiverso del mundo », dans *El Tiempo*, 2022, <https://www.eltiempo.com/contenido-comercial/colombia-el-segundo-pais-mas-biodiverso-del-mundo-682744> (consulté le 28/04/2023).

5- Rapports

CAMARGO Carlos, *Informe Derechos humanos de personas OSIGD-LGBT 2020 y 2021 : Una radiografía del prejuicio*, Colombia, Defensoría del Pueblo Colombia, Bogotá, 2022, 32 p. <https://repositorio.defensoria.gov.co/bitstream/handle/20.500.13061/371/Informe%2520OSIGD%2520ver1.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

CAMPOALEGRE Rosa, *Afrodescendencias voces en resistencia, Voces sileciadas*, Colección antologías del pensamiento social latinoamericano y caribeño, Buenos Aires 2018, p 321.

CAMPOALEGRE, Rosa, LOANGO Anny, *Afrodescendencias y contra hegemonías desafiando al decenio*, CLACSO, Buenos Aires, 2019, 419 p.

CARRILLO Cinthya, MOSQUERA Carolina, *Patrones de violencia de género contra lideresas y defensoras de derechos humanos en Colombia : claves conceptuales y metodológicas 2016-2019*, Corporación Sisma Mujer, Bogotá, 2022, 74 p.

CERQUEIRA Daniel, BUENO Samira, *Atlas da violência 2020*, Rapport Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada IPEA, 2020, 91 p. DE ROUX Gustavo, *Políticas públicas para el avance de la población afrocolombiana : revisión y análisis*, Programa de las Naciones Unidas para el desarrollo (PNUD), Panamá, 2010, 53 p.

FINOCCHIETTI Susana, *Los afro-andinos de los siglos XVI al XX*, UNESCO, Pérou, 2004, 251 p.

ME Angela, YEE Sonya, MINGEIROU Kalliopi, *Gender-related killings of women and girls (femicide/feminicide)*, United Nations Office on Drugs and Crime & UN Women, 2022, 48 p.

MÁRQUEZ Laura, CÓRDON Jennifer, *Situación de las mujeres lideresas y defensoras de derechos humanos en Colombia durante 2021*, Corporación Sisma Mujer, Bogotá, 2022, 59 p.

MINA Charo, *Combatiendo a la mujeres negras como si fueran un enemigo bélico. La violencia de género en mujeres negras del Norte del Cauca, Tumaco, Buenaventura, Atlantico, Bolívar y Guajira*, Proceso de Comunidades Negras (PCN), 2019, 31 p.

MORALES María Edith, MUÑOZ Sandra, *Diagnóstico condiciones de trabajo decente de las trabajadoras domésticas afrocolombianas en la ciudad de Medellín*, Corporación Escuela Nacional Sindical – ENS Corporación Afrocolombiana de Desarrollo Social y Cultural – CARABANTÚ, Medellín, 139 p.

MOSQUERA ROSERO LABBÉ Claudia, RODRIGUEZ MORALES Margarita, *Principales barreras que impiden el autorreconocimiento étnico-racial en la región Caribe (Cartilla 2)*, Grupo de Investigación sobre Igualdad Racial, Diferencia Cultural, Conflictos Ambientales y Racismos en las Américas Negras (IDCARÁN), Universidad Nacional.

Mujeres afrodescendientes en América latina y el Caribe, CEPAL, 2018, 98 p.

Nés libres & égaux. Orientations sexuelle et identité de genre en droit international des droits de l’homme, Nations Unies Haut-Commissariat des Nations Unies aux droits de l’homme, New York et Genève, 2012, 62 p.

Bilan de l’année France Colombie 2017, Institut Français, Paris, 2017, 151 p. https://www.pro.institutfrancais.com/sites/default/files/medias/documents/2017_bilan_a_nnee_france_colombie_2017_0.pdf

Junta Ejecutiva de la Entidad de las Naciones Unidas para la Igualdad de Género y el Empoderamiento de las Mujeres, Plan estratégico de la Entidad de las Naciones Unidas para la igualdad de género y el empoderamiento de las mujeres 2014-2017. Naciones Unidas, 2013, 29 p. <https://undocs.org/es/UNW/2013/6>

La situación de las personas afrodescendientes de la Américas, Comisión Interamericana de Derechos Humanos, Organización de Estados Americanos, 2011, p 90. <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2012/8311.pdf>

Mujeres afrodescendientes en América Latina y el Caribe, Deudas de igualdad, Informe de la Comisión económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), Santiago, 2018, 99 p.

Ni una menos, boletín mensual de Femicidios en el Valle de Aburrá, Observatorio de femicidios, Medellín, Junio 2022.

<https://observatoriofemicidioscolombia.org/index.php/seguimiento/boletin-regional/490-ni-una-menos-boletin-sobre-femicidios-en-Medellin-y-el-valle-de-aburra-junio-del-2022>

Población negra, afrocolombiana, raizal y palenquera, resultado del censo nacional de población y vivienda 2018, DANE Información para todos, 2019. <https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/boletines/grupos-eticos/presentacion-grupos-eticos-poblacion-NARP-2019.pdf> (consulté le 29/07/2022).

Caracterización de la población venezolana por autoreconocimiento étnico-cultural, Institución Nacional de Estadísticas República Bolivariana de Venezuela, Censo 2011, Caracas, 2014.

Global trends. Forced displacement in 2017, United Nations High Commissioner for Refugees, Genève, 2018, p. 76. <https://www.unhcr.org/5b27be547.pdf>

Tendances mondiales déplacement forcé en 2021, Le Haut-Commissariat des Nations Unies pour les Réfugiés (UNHCR). <https://www.unhcr.org/fr/62aae6e24>

2023 Gender Social Norms Index (GSNI): Breaking down gender biases: Shifting social norms towards gender equality, United Nation Development Programme, New York, 2023, p 44. <https://hdr.undp.org/system/files/documents/hdp-document/gsni202303pdf.pdf> (consulté le 16 juin 2023)

Condiciones de vida de la población negra, afrocolombiana, palenquera y raizal de Medellín, Informe Alcaldía de Medellín, Convivamos, 2010-2011, 243 p.

Cifras de la violencia en las regiones 2021, Indepaz, 2021, 23 p

Líderes sociales, defensores de DDHH y firmantes de acuerdo asesinados en 2022, Indepaz. <https://indepaz.org.co/lideres-sociales-defensores-de-dd-hh-y-firmantes-de-acuerdo-asesinados-en-2022/>. (Consulté le 25/04/2023).

Líderes sociales, defensores de DDHH y firmantes de acuerdo asesinados en 2023, Indepaz, : <https://indepaz.org.co/lideres-sociales-defensores-de-dd-hh-y-firmantes-de-acuerdo-asesinados-en-2023/> (Consulté le 25/04/2023).

6- Thèses & mémoires académiques

ÁLVAREZ OSSA Lorena, *Mujeres, pobres y negras, triple discriminación : una mirada a las acciones afirmativas para el acceso al mercado laboral en condiciones de trabajo decente en Medellín (2001-2011)*, Ediciones Escuela nacional sindical, Medellín, 2015, 203 p.

GUERRERO Ingrid, *Pelidura, peliquetas y peliparadas, trenzando historias desde el espejo*, (Proyecto de grado), Facultad de artes integradas, Mémoire, Sous la direction de Maria Ximena Dorado Velasquez, Universidad del Valle, Santiago de cali, 2022, 119 p.

LOZANO LERMA Betty Ruth, *Tejiendo con retazos de memorias insurgencias epistémicas de mujeres negras/afrocolombianas. Aportes a un feminismo negro decolonial*, Thèse de doctorat, Sous la direction de Catherine Walsh, Universidad Andina Simón Bolívar, Équateur, 2016, 269 p.

MENESES COPETE Yeison, *El río sigue siendo el río. Enfance et résiliences intersectionnelles : des/obligamiento dans le département du Chocó-Colombie 1991-2020*, Thèse de doctorat, sous la direction de Victotien Lavou, Université de Perpignan, 2020, 795 p.

MINA ROJAS Charo, « *Me quitó el camino* » : *análisis cualitativo del impacto del conflicto armado en las mujeres negras afrodescendientes, desde un enfoque étnico y de género en perspectiva étnica*, mémoire, sous la direction de Wilman Antonio Rodriguez Castellano, Manizales, Colombie, 2020, 135 p.

TORRES OLARTE Diego Andrés, *Jóvenes afro-Medellinenses : resistir, adaptarse o blanquearse- respuesta ante la discriminación racial*, Medellín, Tesina univeridad de Antioquia.

VARGAS Lina, *Poética del peinado afrocolombiano*, Tesis de grado, Departamento de sociología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2003, 187 p.

VILLAREAL Kristell, *Trenzando la identidad: Cabello y mujeres negras*, Mémoire, Sous la direction de Mara Viveros, Université Nationale de Colombie, Bogotá, 2017, 208 p.

WATNICKI Ellen, *La significación de la mujer en la narrativa de Mario Vargas Llosa*, Thèse doctorale, sous la direction de Enriqueta Morilla Ventura, Université Complutense de Madrid, 1993, 486 p.

FERNÁNDEZ OCHOA Adelaida, *Presencia de la mujer negra en la novela colombiana*, Facultad de bellas artes y humanidades, Mémoire, Universidad de Pereira, 2011, 146 p.

7- Supports audiovisuels

CURIEL Ochy, *Conferencia sobre feminismo decolonial de Abya Yala*, Conférence réalisée à l'Université de Valence, Espagne en 2018 voir : <https://www.youtube.com/watch?v=PgTecEnnPAo&t=1688s>

MÁRQUEZ Francia, *Entrevista, TV CLACSO*, voir : <https://www.youtube.com/watch?v=B2e0GgAFdj8>, (minutes 17 : 10 – 18 : 37).

VIVEROS Mara, extrait de la conférence *Los colores de la masculinidad, Qué hemos hecho y hacia dónde vamos ? 20 años de estudios de hombres y masculinidades en América latina*, Auditorio FAO, Santiago du Chili.

CHIMAMANDA Ngozi Adichie, *Le danger d'une seule histoire*, Conférence réalisée en juillet 2009 dans le cadre l'organisme de presse TED Conferences (technology, Entertainment, Design).

Extrait d'un entretien fait à Lélia González par Mali García dans le contexte de la réalisation du documentaire *As divas negras do cinema brasileiro* réalisé par Vir Birkbeck, en 1989.

ANGULO Liliana, Proyecto *Quieto Pelo*. <https://africamericanos.vistaprojects.com/quieto-pel>

Collection Marc Ladreit de la Lacharrière, *Porte-flèches, insigne de prestige, République démocratique du Congo, Luba*, Musée du Quai Branly Jacques Chirac. <https://collection-lacharriere.quaibrantly.fr/img/c08/27-porte-fleches-insigne-de-prestige.pdf>

Interview à Francia Márquez, Programa educación y cultura SUTEV, dirigé par Wilson Martínez Guaca, <https://www.youtube.com/watch?v=vtCDDJnhWbg>, Min 0 :54-2 :40 (consulté le 23/04/2023).

Podcast 5/5 : *La conscience planétaire*, de la série d'entretiens proposée par Amélie Perrot intitulée *Achille Mbembe, penseur monde*, dans l'émission « À voix nue » de France Culture. <https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/serie-achille-mbembe-penseur-monde> (consulté 2/06/2023).

Débat des candidat.e.s à la vice-présidence de Colombie 2022, organisé par les journaux *Semana* et *El tiempo*. <https://www.youtube.com/watch?v=U37InIAeO1c> (consulté le 25/04/2023).

Entrevista con la vice-presidenta Francia Márquez, dans *Cambio*, <https://www.youtube.com/watch?v=6pA4i1c58u0> (consulté le 29/04/2023).

Francia Márquez le responde a quienes le dicen que « golpea » el lenguaje español, dans *Semana*, <https://www.youtube.com/watch?v=t5k8Xql63XM>, (consulté le 29/05/2023).

El Ministerio de la igualdad tendrá que aprender a hecer de Colombia un espacio de democracia, libertad y equidad » *Prensa de la Presidencia de la república*. <https://petro.presidencia.gov.co/prensa/Paginas/El-Ministerio-de-Igualdad-tendra-que-aprender-a-hacer-de-Colombia-un-espaci-230104.aspx> (consulté le 23/04/2023).

El ICBF pasará a ser parte des Ministerio de la Igualdad ? dans *Noticias Caracol*, <https://www.youtube.com/watch?v=rPR9-lvSNd8&t=604s> (consulté le 23/04/2023)

Discours de Gustavo Petro devant l'Assemblée générale des Nations Unis, New York, 20 septembre 2022. https://www.youtube.com/watch?v=J35_vqekWcc (consulté le 28/04/2023).

Édouard Glissant, parole libre, entretien fait par Laure Adler, 2004. Médiathèque du site Édouard Glissant.fr

Manuel Zapata Olivella, abridor de caminos, dirigé par María Adelaida López, 2007. <https://www.youtube.com/watch?v=3Dpc4w2Kp6I&t=224s>