

# Jeunes femmes afrodescendantes : corps, espaces et récits

**Adriana Arroyo Ortega** (Universidad de Manizales)

*Traduction Angèle Millon*

*Que ton corps soit toujours*

*Un espace aimé de révélations*

Pizarnik A.

## **Introduction**

Cette réflexion se construit sur la possibilité de renforcer et de recréer les points de vue des jeunes femmes afrodescendantes comme en tant que sujets conscients, sujets politiques possédant une puissance d'agir au sein des conditions adverses ou facilitatrices que la quotidienneté leur procure.

Comme le montre Bidaseca et al. (2014, p. 26), « Depuis une épistémologie politique proposée par le "Tiers-Féminisme" (Bidaseca 2012), nous nous aventurons du sud vers un sauvetage des voix inaudibles des femmes de couleur dans le but de favoriser des dialogues, entrecroisements et questions entre nous, avec d'autres hommes et d'autres femmes, et de pouvoir construire - comme le souligne Sierra (2014, p. 235) - un espace "où le vécu, l'expérience et le particulier atteignent un rôle politique, un espace où il est possible d'articuler diverses formes d'action politique contre l'oppression humaine." »

La thèse de doctorat *Marginalisations, insurrections et actions politiques d'un groupe de jeunes femmes afrodescendantes de la commune de Medellín*<sup>[1]</sup> - d'où émerge la réflexion qui articule ce texte - se focalise notamment sur les marginalisations et les manières d'habiter une ville, de s'insurger et de résister des jeunes femmes afrodescendantes. Ce chapitre aborde plus particulièrement une problématique qui a émergé de la recherche doctorale à partir des rencontres individuelles et des ateliers collectifs avec les jeunes femmes. La ville apparaît comme la grande toile qui rend viables les marginalisations des espaces et des subjectivités des jeunes femmes racisées. Mais elle se configure aussi comme un

champ de batailles, de tensions et d'appropriations, de manières d'habiter, car comme l'exprime Albán Achinte (2013, p. 465), « Les processus de revitalisation culturelle produits par les communautés du Pacifique colombien, rattachées aux vagues migratoires vers les principales villes du pays, ont également rendu possible la migration des rythmes qui ont changé le paysage acoustique de villes comme Cali, Bogotá et Medellín » et ont généralement créé des transformations spatiales dans les quartiers et les lieux qu'elles et ils habitent.

Medellín est le texte et le contexte où ces jeunes femmes vivent ; une ville qui s'élève au milieu d'une vallée, et qui, comme territoire complexe, se construit en permanence au-delà de son architecture et de sa densité de population, de son passé associé au narcotraffic ou de ses rêves de ville innovatrice. C'est un espace urbain socialement construit qui intègre au sein de ses différentes spatialités les pratiques et les trames quotidiennes de celles et ceux qui l'habitent. C'est dans ces différentes spatialités qu'apparaissent les corps des jeunes femmes, marqués par les processus de racisation, tout en évoluant sous la forme d'insurrections et de résistances. De plus, la prise de contact avec les jeunes femmes a été envisagée à partir des postulats de Chaboux (2015, p. 71) :

La recherche de clés épistémologiques permettant une approche de la jeunesse à partir d'un regard attentif à sa dimension subjective nous conduit à élaborer sur elle une pensée qui tienne compte des problématiques traversant cette dimension, des réflexions que les jeunes femmes partagent dans leur quête de résolution ou de dépassement de ces problématiques, des expériences partagées à travers lesquelles elles se reconnaissent au quotidien et s'imaginent collectivement en tant que jeunes, de leurs pratiques fondatrices, transformatrices et alternatives et, fondamentalement, des relations de pouvoir qui les affectent.

Il s'agit de reconnaître les formes diverses et plurielles d'être jeune, en particulier lorsqu'elles sont questionnées par les conditions de racisation qui, dans leur spécificité historique, sont imbriquées avec les tissus de la vie sociale et les significations qui en découlent. Cela fait de la jeunesse une catégorie non homogène, car elle est précisément construite par la pluralité.

Dans ce chapitre, je tenterai de visibiliser les récits de la ville, les marques inscrites violemment sur les corps des jeunes femmes afrodescendantes et les possibilités pour ces femmes de prendre soin d'elles-mêmes, en analysant leurs

manières d'habiter les quartiers où elles vivent. Enfin, je proposerai une brève conclusion qui reprendra les éléments développés au cours de ce travail.

### **Récits de ville : interpellations corporelles situées**

Attendre sur la place de San Ignacio, un dimanche matin. Une matinée ensoleillée se dévoilait avec langueur, pendant que différentes personnes pressées se rendaient à leur travail, allaient rendre visite à leurs proches dans une clinique à proximité, ou retrouvaient leurs amis dans le centre-ville. Sous un ciel bleu avec peu de nuages, nous nous rencontrons pour nous rendre ensemble dans le quartier.

Les quartiers où vivent les jeunes du collectif se situent loin des centres-villes et de leurs avantages, ce qui les amène à se réveiller très tôt : « On doit se lever tôt, emmener la petite fille chez les personnes qui la gardent puis l'emmènent à l'école, et moi c'est ici que je travaille » (Conversation personnelle Isabel - Plans, 2015).[\[2\]](#)

La complexité des situations sociales dans lesquelles se déroule la vie de beaucoup de jeunes afrodescendantes est parfois interrogée par les *topos* narratifs de leurs responsabilités maternelles et de leur insertion professionnelle, ce qui remet en cause l'idée de la jeunesse comme un moment de moratoire social ou d'irresponsabilité, et met en évidence les luttes quotidiennes que beaucoup de jeunes mènent pour s'insérer dans la vie sociale, et ainsi générer des processus d'émancipation.

En examinant sur des plans les lieux où elles se sont senties violentées - une des techniques utilisées au cours de cette recherche -, beaucoup d'entre elles identifient la rue comme l'espace typique où s'exprime cette violence. La rue n'est donc pas un lieu sûr, mais bien le lieu où elles peuvent être observées, interpellées agressivement :

*Et dans la rue, on se sent des fois genre très violenté parce que, comme je le disais juste à l'instant je me sens très violentée par rapport à mon corps, par exemple moi comme je suis tetona[\[3\]](#), les gens me regardent quand je marche. Il n'y a pas longtemps, je marchais dans la rue et un monsieur s'est mis sur mon chemin et il a fixé mes seins, je lui ai dit « Monsieur ayez du respect », il a répondu « Mais c'est que vos seins sont très excitants », et moi « Et vous croyez que je les ai pour que vous les regardiez ? Connard ! ». (Ángela,*

*conversation personnelle à partir des plans, 2015)*

L'appropriation et la chosification naturalisée des corps des femmes afrodescendantes les amène à devoir affronter - d'une manière constante et subreptice dans certains cas et de manière ouverte dans d'autres - une violence sexuelle quotidienne qui a de profondes implications dans la constitution de leurs subjectivités, car elles sont vues comme des femmes sexuellement disponibles, selon des structures esthétiques et sociales qui normalisent la domination patriarcale et sexiste. Tout comme Ángela, les femmes au sein des sociétés latino-américaines doivent affronter des interventions, commentaires et abus en tous genres, mais dans le cas des afrodescendantes, ces comportements sont exacerbés par les stéréotypes et préjugés raciaux. De plus, cela rend invisibles les femmes afrodescendantes, leur potentiel et leurs capacités, en les réduisant aux marges de la sexualisation, comme le montre Suarez Navas (2008, p. 46) :

Bell Hooks se réfère par exemple à son expérience lorsqu'elle parle de la difficulté de la femme noire à être intellectuelle : « La culture blanche a dû produire une iconographie hypersexualisée des corps des femmes noires (...) Ces représentations impriment dans la conscience collective l'idée que les femmes noires sont seulement un corps et non un esprit. » (1984, p. 154)

Cette réduction à des caractéristiques phénotypiques et sexuelles produit une sorte d'effacement de leur subjectivité par des processus de racisation et de racisme quotidiens, subtils et sournois, dont il est plus difficile de se défendre, mais qui n'en sont pas nécessairement moins nocifs. Il s'agit en premier lieu de faits apparemment inoffensifs mais puissants, tels que la façon dont elles sont regardées dans l'espace public :

*Du coup si tu te mets à analyser, tu vois que si l'on t'observe parce que tu es noire, c'est la même chose que subir une violence, pour moi c'est la même situation. [...] Oui, moi je ressentais la même chose, j'ai mis ici que tous les jours je rentre sur le terrain. (Libelly, conversation personnelle - Plans, 2015)*

L'observation des femmes afrodescendantes dans les différents espaces publics les amène à se sentir toujours exposées et d'une certaine manière déshumanisées, car comme l'explique Lagarde (2012, p. 29) :

La construction de l'humanité des femmes requiert aussi des changements visant à éliminer l'aliénation érotique des femmes, qui sont pensées, imaginées, désirées, traitées et obligées d'exister en étant

réduites à une sexualité chosifiée, à être des objets - déshumanisés - de contemplation, qu'on utilise puis qu'on jette : à être des corps destinés à l'eros possessif des hommes.

La déshumanisation s'emploie comme une forme structurelle de violence contre les femmes, qui présente des particularités selon les contextes, et qui, dans le cas des femmes racisées, s'unit aux politiques de haine qui se réactualisent dans les sociétés contemporaines. Tout particulièrement pour les jeunes femmes afrodescendantes qui ont participé à cette recherche, Medellín se présente comme le grand espace où elles se sentent observées et certaines fois discriminées par les usages de langage et les manières dont on les nomme à cause de leur couleur de peau :

*Mais moi, ce qui m'offense plus c'est que quelqu'un arrive et que... Parce qu'il y a beaucoup de gens qui, enfin, sont très dépréciatifs quand ils parlent des noirs : « Ha, ce noir est tellement... Et celui-là », « Ha, les noirs sont comme ci », « Oui c'est vrai que les noirs »... Comment ? C'est que nous les noirs, nous ne pas tous pareils, écoute moi ça ! (Isabel, conversation personnelle - Cartographies, 2015)*

Les violences s'inscrivant sur les corps des femmes racisées s'installent dans des discours générateurs de souffrance, en raison de la déshumanisation qu'ils leur imposent, et se déploient aujourd'hui de façon parfois sous-jacente, parfois ostensible. Dans tous les cas, ils mentionnent que :

Le pillage qui s'effectue autour du féminin se manifeste tant sous forme de destruction corporelle sans précédents, que sous forme de traite et commercialisation de ce que ces corps peuvent offrir, jusqu'à la dernière limite. Malgré toutes les victoires du côté de l'État ainsi que la multiplication de lois et politiques de protection des femmes, leur vulnérabilité face à la violence a augmenté, notamment face à la déprédation des corps féminins ou féminisés. (Segato 2016, p. 58)

Cela conduit à ce que l'on confonde les avancées en termes d'équité, obtenues par les mouvements féministes, avec l'apparente innocuité qu'auraient les luttes actuelles pour les droits des femmes. Certains secteurs de la société et même certaines femmes considèrent que ces luttes sont superflues, étant donné que leur niveau d'accès à l'éducation, et leur participation politique ou professionnelle les empêche de voir les multiples violences existantes, notamment celles qui sont produites dans ces espaces.

D'autre part, la non-reconnaissance de la pluralité des sujets et la négation des

« noirs » qui homogénéise les formes de subjectivité - comme si les actions n'étaient pas réalisées par les sujets concrets mais étaient automatiquement réduites à l'ensemble du groupe en raison de sa racialisation - restent des pratiques courantes de racisme ordinaire auxquelles les jeunes femmes afrodescendantes doivent faire face, de même qu'à l'utilisation péjorative du langage dans ses marques linguistiques ou ses intonations, qui produit des représentations abjectes à la charge symbolique forte.

Les corps des femmes sont déterminés par des champs de forces qui les constituent et vont au-delà des conditions organiques et biologiques qui les affectent tout autant, comme le souligne Pabón Alvarado (s.d., p. 37) :

Nous considérons que le corps (la vie) est le lieu où se manifestent toutes les forces (politiques, sociales, économiques, érotiques, etc.). C'est sur le corps que reposent tous les enjeux de pouvoir qui déterminent cette époque (le fameux biopouvoir ou contrôle de la vie). Le corps est donc sans aucun doute le lieu où s'exercent tous les pouvoirs. C'est un site privilégié au travers duquel l'on pourrait réaliser une transmutation des valeurs de notre culture ; c'est-à-dire une destruction à coups de marteau du moi fasciste qui existe au sein de chacun d'entre nous, qui contrôle et anesthésie notre puissance vitale.

Dans le cas des jeunes femmes racisées, leurs corps s'entremêlent de manière inespérée au sein des espaces de la ville, ce qui génère des regards insistants, des stigmatisations et des exclusions dues à leur manière de s'habiller ou à leur couleur de peau. En plus de témoigner des violences racistes sous-jacentes aux sociétés latino-américaines et aux contextes mondialisés en général, ces situations interrogent les manières dont les femmes afrodescendantes peuvent être conscientes et maîtres de leurs propres corps et désirs. Elles sont amenées à se débattre entre la chosification et l'hypersexualisation produites par l'imaginaire colonial raciste et hautement sexiste dans lequel elles doivent encore vivre aujourd'hui.

Les interpellations situées que leurs corps génèrent comme modalité de construction de sens lors de leurs déplacements en ville, par leurs manières d'y habiter et d'habiter leurs propres corps, soulignent aussi les insurrections qu'elles cherchent à produire depuis la musique, la danse ou la célébration de rue, et sont autant d'autres formes de vie qui affrontent le monde avec joie et sensibilité.

Ces discordes, rencontres et exclusions dans différents lieux de la ville nous

amènent à penser avec Arfuch (2013, p. 31) que « la relation entre espace et subjectivité - la ville comme autobiographie - suppose aussi une fluctuation, une temporalité disjointe de passés présents, une trame sociale et affective qui configure la propre expérience, une spatialité habitée par des discontinuités, autant physiques que de la mémoire ». Les marques de racisation inhabilitent les jeunes dans leurs déplacements : cela va des énonciations qui rappellent le sceau d'une histoire de domination coloniale encore d'actualité - bien qu'elle se manifeste par des formes ordinaires et subtiles, qui homogénéisent et discriminent - jusqu'aux interpellations évidemment racistes qui, même symboliques ou prétendument anodines, continuent à faire partie des réalités quotidiennes que les jeunes femmes doivent affronter.

### **Prendre soin de soi et des autres : une option éthique et politique**

Dans un contexte de processus historiques de violence armée et d'augmentation des crimes perpétrés contre les femmes (comme c'est le cas en Colombie et en Amérique latine), la reconnaissance des perspectives ouvertes par les récits des jeunes femmes afrodescendantes autour de la problématique du soin permet de recentrer le débat sur la naturalisation et l'invisibilisation de ces violences. En effet,

Cette invisibilisation de la violence de genre a au moins deux piliers différents : d'une part un discours des droits humains universalisant qui, reposant sur l'idée d'égalité, supprime les différences sociales réelles ; d'autre part, la survalorisation ou la dévalorisation, parmi les violences qui traversent nos sociétés contemporaines, des violences spécifiques faites aux femmes, ainsi que la gravité de leurs implications. Que ce soit en temps de guerre ou de paix, la violence exercée sur les femmes a toujours été un sujet laissé de côté, ou minimisé dans le meilleur des cas. (GMH 2011, p. 17)

Cela renvoie les femmes à une position de subordination ou d'infériorisation continue, de même que le fait qu'elles soient confrontées à une profonde indifférence sociale face aux violences qu'elles subissent, et dont elles sont très souvent considérées responsables. Il est donc fondamental de comprendre que ces violences ne sont pas des faits isolés ni des faits exclusivement issus de conditions contemporaines, mais qu'elles sont des produits du patriarcat qui, en

tant que « relation de genre basée sur l'inégalité, constitue la structure politique la plus archaïque et la plus permanente de l'humanité » (Segato 2016, p. 18). Dans ce cadre, c'est la possibilité pour les femmes de prendre soin d'elles-mêmes qui a été le plus ressentie comme une stratégie politique et éthique, étant donné que le soin a toujours été essentialisé et associé à une capacité des femmes envers autrui ; les femmes prennent soin des autres.

Dans cette perspective, l'approfondissement des réflexions autour des significations politiques et sociales du soin, ainsi que le questionnement de cette notion et des façons dont les femmes - notamment les plus jeunes - peuvent ou non l'intégrer à leurs propres vies, sont des éléments fondamentaux non seulement pour ce texte, mais aussi pour nourrir le débat sur les violences faites aux femmes et sur les actions que celles-ci et la société dans son ensemble mettent en œuvre dans le but de construire une paix quotidienne et territoriale.

Les récits des jeunes soulignent les contradictions et les possibilités de soin dont les femmes disposent, ce qui implique de repenser l'appauvrissement que cette catégorie a supposé sur le plan social, lorsque le soin est lié à la vulnérabilité des sujets et à l'essentialisation du féminin. Cette essentialisation en fait une caractéristique exclusive des femmes, à destination des enfants et des personnes âgées ou en situation de handicap, au lieu de le définir comme quelque chose d'inhérent à la condition humaine que tous et toutes peuvent exercer et construire collectivement.

Le soin de soi-même a traditionnellement été nié aux femmes, ce qui souligne un substrat de représentations politiques et sociales des femmes et du soin lui-même, sous le signe de la minoration et de l'invisibilisation. Cela mérite d'être déconstruit et questionné, même si « la provision de soins a toujours reposé sur la famille et sur les femmes en particulier ; cependant, au sein de familles plus petites où les femmes sont incorporées au marché du travail en dehors de la maison, prendre soin des autres requiert un changement fondamental, tant au niveau de la conceptualisation du problème qu'au niveau de la construction de solutions » (Correa 2014, p. 76). Il s'agit d'élargir l'horizon et les logiques de soin des corps, les possibilités et les potentialités des femmes, qu'elles peuvent mettre en œuvre pour elles-mêmes.

De plus, le soin de soi-même et des autres ne peut continuer à être vu comme une question relevant exclusivement de l'ordre du privé. Il est au contraire nécessaire



de l'inscrire politiquement dans les structures qui favorisent sa non normalisation, générant ainsi des clés de compréhension différentes, ainsi que son intégration dans les processus éducatifs en et de résistance aux violences subies par les femmes dans les géographies de la terreur (Oslender 2008) vécues en Colombie, qui affectent tout particulièrement les femmes afrodescendantes et autochtones (Escobar 2005). Penser les possibilités politiques du soin du point de vue des jeunes femmes racisées offre des cadres d'analyse multiples, capables de décrire et d'expliquer sous un autre angle les relations de soin établies par les femmes et les négations dont elles souffrent au quotidien. Cela souligne surtout la possibilité politique du prendre soin de soi et des autres comme un apport important à la construction de la paix au quotidien.

Historiquement, le soin a toujours été perçu comme un domaine féminin, traditionnellement enraciné dans un modèle politique maternel qui l'essentialise et le présente comme étant exclusivement et biologiquement lié aux femmes. Cela ne veut pas dire qu'il faille sous-estimer la pertinence politique du concept de soin de soi et des autres mis en avant par les femmes dans beaucoup de leurs espaces quotidiens, ainsi que les moyens de transmission qui se sont construits autour de lui de génération en génération comme une manière de résister aux aléas de la vie, laquelle donne du sens aux objets du quotidien :

Pour moi être une femme c'est bien porter la jupe, vous voyez ? C'est un peu là, à cet endroit que la vie se cache et qu'elle est gardée, que la force est gardée ; quand on a peur on se rapproche et on touche non ? Ça nous rappelle un peu une image maternelle, toute la force et toute la..., comme un endroit où on peut se sentir réfugié et paisible, pour moi c'est la signification de cet objet, vous voyez ? Et ça me rappelle ma maman, quand elle me parle de sa maman, elle me dit que ma grand-mère portait de longues jupes et c'est à partir de ces jupes qu'elle faisait leurs habits, par exemple, ben il me semble, ça me rappelle vraiment ça, et pour moi c'est déjà faire de la politique, le soin, la compréhension, la vie même. (Conversation personnelle Elisa 2015)

Enraciner la politique dans le soin, la vie et la compréhension de la vie est un enjeu central, étant donné l'importance grandissante de ces perspectives d'analyse dans les sociétés contemporaines et leurs incidences sur les processus humains, comme le souligne Carrasco (2003, p. 13)

En particulier dans nos sociétés occidentales industrialisées, la subsistance et la

qualité de vie se nourrissent principalement de trois choses : les productions et activités de soins directs réalisées dans le foyer, le marché, et l'offre de services publics. Cependant, malgré le poids que le marché capitaliste a acquis dans l'offre de biens et de services, les stratégies de vie des personnes continuent à s'organiser au sein du foyer, selon le niveau de richesse et de participation publique aux tâches de soins.

C'est une autre forme de violence qui pèse sur les femmes, lorsque leurs actions de soin, multiples, quotidiennes et constantes, sont invisibilisées, tout comme leurs corps qui soignent et méritent d'être soignés. Ainsi, les relations quotidiennes de beaucoup de femmes et de filles sont traversées par toutes les actions qu'elles réalisent autour des autres, par les liens affectifs autour de leurs familles qui ne sont pas toujours rendus visibles et qui rendent compte de la possibilité éthique du soin, tout en soulignant la nécessité pour les femmes d'être rétribuées symboliquement et économiquement pour ces activités :

*Quand elle chantait et préparait les arepas, sachant qu'ils étaient nombreux, être attentive à tous, faire en sorte que tout le monde soit bien, qu'ils aient tous mangé. Et il n'y avait pas d'argent pour leur faire des habits, du coup elle, bah elle utilisait ses jupes pour leur faire des habits. (Conversation personnelle Elisa 2015)*

Dans ce contexte, ce sont les corps des femmes et des filles qui sont ignorés, fatigués ou affectés par les violences subies au quotidien dans le foyer, rabaissés par les propos dévalorisants d'autrui - mais également en pleine résistance de par la possibilité politique de se reconnaître en eux, de construire avec eux d'autres manières d'organiser le soin, ainsi que de penser la maternité et la vie elle-même. Ces résistances s'installent peu à peu, telles des fissures ou des petites failles qui ouvrent des possibilités d'émancipation au quotidien, et que chacune essaie de construire à sa manière.

### **Le quartier et le foyer : accueils et tensions**

Dans ce contexte, le foyer apparaît comme un lieu sûr, eu égard aux configurations, dans certaines villes, de l'espace public de la rue pour les jeunes femmes afrodescendantes :

*Ça c'est mon bunker, oui, ma forteresse. Parce que, de cette porte bleue jusqu'à l'intérieur, je sens que rien ne peut m'arriver, je sens ; parce que la rue c'est ... Et c'est ici que je partage les bons et les mauvais moments avec ma fille. (Isabel, conversation personnelle - Plans 2015).*

Alors que l'espace public en ville apparaît comme le lieu d'interactions pouvant susciter malaise, peur et sensation de danger, la maison apparaît comme l'espace où les femmes peuvent se sentir en sécurité et protégées de l'incertitude, ainsi que comme la sphère où partager leurs sentiments. Comme l'écrit Segato (2007, p. 153) « Dans son étude anthropologique de nombreuses fois citée au sujet de la maison et de la rue (1985), Roberto DaMatta nous dit que, pour les Brésiliens, la maison représente le territoire d'appartenance et s'oppose à la rue qui est plus une sorte de terre-de-personne ». Cela semble également valoir dans ce cas, et c'est pourquoi ces deux espaces sont mis en opposition.

La construction symbolique et l'appropriation des espaces font d'eux des lieux de rencontres, de lutte et de resignifications qui rendent possibles des pratiques sociales et des formes d'interactions diverses, mais aussi l'organisation d'expériences les visibilisant collectivement dans la ville ou permettant, comme dans le foyer, de trouver du calme, un lieu à soi et les gens qu'on aime. En ce sens, et comme l'explique Lindon (2007, p. 36):

Le sujet habitant, qui est aussi un sujet fait de perceptions cognitives, construit les lieux jour après jour, bien que ces lieux reconfigurent les identités des sujets qui les habitent. C'est pourquoi chaque espace est le résultat des actions du sujet sur le monde extérieur (la ville, dans le cas présent), et dépend autant des caractéristiques du sujet que de celles de l'environnement dans lequel se déroule l'action. À leur tour, les actions du sujet habitant se construisent dans une logique partagée mais aussi reconfigurée constamment. En même temps, ces lieux ainsi construits façonnent ces trames de sens et les actions qui s'y déroulent.

C'est pourquoi les quartiers eux-mêmes deviennent des lieux d'accueil, de configurations qui les soutiennent et les reconnaissent, ainsi que l'endroit où s'expriment les individualités, solitudes et isolements des sociétés capitalistes et des espaces surpeuplés du monde contemporain.

*Vivre à Villa Tina a été très différent de la vie à Esfuerzos de Paz. J'ai vécu à Aranjuez, qui est d'un ennui terrible. Par exemple à Caicedo, tu peux aller où tu veux, sortir, rester assise un moment, aller jouer au bingo parce que là-bas,*

*jouer au bingo et aux cartes était primordial, tu ne pouvais pas te coucher sans avoir fait une partie de cartes ou joué au bingo. Là-bas à Aranjuez ou à Villa Tina on ne peut pas faire ça, non, par exemple on ne connaît pas tout le monde, on ne va pas chez le voisin « Salut, tu fais quoi ? ». Non, on ne peut pas parce que les gens sont très fermés, ils s'enferment chez eux et ils sortent, on les voit quand on va au magasin, mais à part ça on ne parle pas avec eux, on les connaît pas. Du coup c'est différent, il n'y a aucun bruit, on était habitué à la musique à fond, à ce que les gens sortent la sono dans la rue ; là-bas non, si tu fais du bruit ils appellent la police « Vous voyez, on ne nous laisse pas dormir » : c'est la même chose à Aranjuez et à Villa Tina. Il n'y a pas ce contact avec la communauté, je sais pas, il n'y a pas cette sorte de contact, cette confiance, surtout que dans ces endroits une grande partie de la population est métisse, alors on dit « si ça se trouve ils n'aiment pas qu'on fasse ça, alors tant pis, je laisse tomber », je ne le fais pas. (Vanesa, conversation personnelle 2015).*

Les communautés autochtones ou afrodescendantes développent d'autres modes de vie, qui récupèrent et construisent des possibilités de rencontres, de coopération et de proximité grâce à la musique ou à des jeux divers consolidant les liens communautaires et la confiance. Ces aspects semblent être proscrits et fortement censurés dans les sociétés néolibérales occidentales, ce qui crée un sentiment d'incompréhension, de repli et d'indifférence face aux possibilités de construction de processus collectifs. Comme l'expriment Gabrieloni et Bonvillani (2015, p. 162) « Nous essayons de reconnaître les potentiels, les indices de politisation de ces pratiques, qui sont liées aux manières de sentir le corps, aux manières de se retrouver, de vivre la musique, la danse, d'entretenir des relations, de travailler et de s'organiser ». Dans le cas des jeunes afrodescendantes, ces pratiques rendent compte des diverses façons de construire collectivement, de doter de sens les espaces sociaux, et de mettre en place des croisements à partir de leur subjectivité politique (Arroyo-Ortega A. et Alvarado S.V. 2017). Ces pratiques entremêlent diverses formes telles les sonorités, les proximités corporelles et l'action collective elle-même.

Ainsi, nous pouvons observer l'importance de la musique ou de la joie en tant que pratique politique de vie, d'existence et de résistance face aux adversités des contextes latino-américains, « en tant qu'outil de lutte car, malgré tout, la joie ne disparaît pas » (Gabrieloni et Bonvillani 2015, p. 173). Les afrodescendantes, et

particulièrement les jeunes, tentent d'utiliser cet outil dans leur vie quotidienne au sein de leurs quartiers, en dépit de la censure ou de la stigmatisation qu'elles rencontrent.

Il est indispensable de penser les luttes non seulement comme quelque chose qui provient des circuits traditionnels de résistance et d'action politique, mais aussi comme une construction de la part des jeunes, à partir de réalités diverses. Dans le cas des jeunes femmes afrodescendantes du collectif, ces luttes s'enracinent dans la vie quotidienne, dans la défense permanente de leur corps, de leurs manières de vivre et de penser, à rebours de l'universalisme eurocentrique et misogyne qui ne leur laisse aucun répit et, d'une certaine manière, les habite et les limite. Le racisme, qui « nécessite aussi d'être analysé comme une série de pratiques discursives, plus ou moins institutionnalisées dans des constructions sociales spécifiques dont le déploiement garantit l'inscription, dans le corps social et individuel, de relations d'inégalité, d'asymétrie et d'exclusion » (Restrepo 2004, p. 49), constitue une constante supplémentaire en fonction de laquelle elles ont dû créer leurs conditions matérielles et subjectives d'existence, mais face à laquelle elles continuent de construire, à partir de la joie, des pratiques esthétiques et politiques diverses, dotées de multiples sens.

## **Colophon**

Dans un cadre comme la ville de Medellín, traversée, comme d'autres métropoles latino-américaines, par des pratiques économiques et culturelles instaurant des formes de violence mais aussi de résistance, les possibilités et les négations que les jeunes femmes racisées doivent assumer s'inscrivent dans la ville, qui constitue la trame de ces contradictions profondes, et sur les corps des jeunes femmes elles-mêmes, qui en résultent marqués, racisés, affectés et affectant.

Il s'agit d'espaces et de récits de la ville construits par les jeunes elles-mêmes, qui font face à d'évidents processus de racisation et d'ethnicité naturalisée qui les chosifient et limitent leurs possibilités, en les réduisant à l'altérité et en ignorant les constructions culturelles et historiques qui se cachent derrière ces configurations sociales.

Souvent, les jeunes femmes afrodescendantes cherchent des moyens de construction collective, en se mobilisant avec créativité pour produire des

processus épistémiques et politiques, capables de transformer au quotidien les pratiques racistes intériorisées ainsi que les violences faites aux corps et aux subjectivités des femmes du continent. À leur manière, elles reprennent ce qu'exprimaient Bidaseca et Vásquez Laba (2011, p. 377) :

La récupération des voix et des expériences de vie des femmes "autres", démarquées de l'universalisme ethnocentrique, est un apport à ce que Mohanty (2003) a défini comme le défi du "féminisme du Tiers-Monde" : notre défi, pour construire un projet théorique et politique autonome, un virage épistémologique pour la compréhension et l'analyse de nos réalités sociales.

Ainsi, il est primordial d'ouvrir une réflexion qui « implique de se regarder soi-même, en partant des sentiments, des affects et de la pensée, sur ce que le fait d'être noir ou afrodescendant a pu signifier, au niveau individuel ou collectif, dans un contexte de racisme continu comme celui qui règne dans le pays » (A. Arroyo-Ortega et S.V. Alvarado 2015, p. 17). Il s'agit tout particulièrement de repenser ce qu'impliquent le fait d'être une jeune femme racisée dans ces contextes ainsi que les nécessaires pratiques de soin, dans les conditions de discrimination et d'exclusion que nous avons abordées, entre bien d'autres conditions qui s'acharnent sur les corps et les sujets racisés, en tenant compte du fait que « j'ai seulement le pouvoir de contrôler mon propre regard, celui que je porte sur mon corps. Et si je veux que l'on me regarde comme bien plus qu'une femme noire, car je le suis, c'est d'abord à moi de le faire ». (Rodríguez Velásquez 2011, p. 161)

Cela ne signifie pas qu'il faille ignorer les conditions socioculturelles structurelles et les pratiques racistes, mais plutôt qu'il est nécessaire de créer des changements à partir de la position géopolitique et réflexive occupée par chacune, ainsi que de la relation établie avec soi-même et avec son propre corps. Se réconcilier avec son corps et en prendre soin tout en établissant de nouvelles manières de le voir, de s'en approcher ; resignifier les représentations qu'on nous a appris à avoir et à ressentir.

## **Bibliographie**

Albán Achinte, A. (2013). *Pedagogías de la re-existencia: Artistas indígenas y afrocolombianas. Pedagogías decoloniales: Practicas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Série "Pensamiento decolonial"; Quito : Ediciones Abya Yala.

- Arfuch, L. (2013). *Memoria y autobiografía: exploraciones en los límites*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Arroyo-Ortega, A. et Alvarado, S. V. (2015). Pensamientos políticos desde la juventud afrodescendiente: cuestionamientos raciales. *Revista Aletheia*, 7/1, 12 - 29.
- Arroyo-Ortega, A. et Alvarado, S. V. (2017). Subjetividad política: intersecciones afrodescendientes. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 1/15, 389-402.
- Bidaseca, K.; de Oto, A.; Obarrio; Sierra, J. M. (2014). *Legados, genealogías y memorias poscoloniales en América Latina: escrituras fronterizas desde el sur*. Éditions Godot.
- Bidaseca, K.; V. Vásquez Laba (2011). Feminismo e indigenismo: puente, lengua y memoria en las voces de las mujeres indígenas del sur, in : *Feminismos y poscolonialidad: descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Éditions Godot.
- Carrasco, C. (2003). La sostenibilidad de la vida humana: ¿un asunto de mujeres?, in : *Mujeres y trabajo: cambios impostergables*. CLACSO, Agencia Latinoamericana de información, Marcha de las mujeres, Red Latinoamericana de mujeres transformando la economía.
- Correa, E. (2014). Sociedad patriarcal, las luchas por la equidad de género y el posneoliberalismo, in : Carosio, A. (Eds.). *Feminismos para un cambio civilizatorio*. Fundación CELARG, CLACSO, Centro de estudios de la Mujer.
- Chaboux, A. (2015). Pensar las juventudes: tramas y contornos de una categoría en disputa, *Callejeando la Alegría...y también el bajón*. Bovillani A Compiladora. 1 edición. Encuentro grupo editor, 2015
- Escobar, A. (2005). *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y Diferencia*. Bogotá : Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Gabrieloni, M., Bonvillani, A. (2015). Luchar desde la alegría: la politicidad en las prácticas en las prácticas murgueras, in : Bonvillani, A. (Eds.). *Callejeando la Alegría...y también el bajón*. Encuentro grupo editor.

Grupo de Memoria Histórica (2011), *Mujeres y guerra: Víctimas y resistentes en el Caribe colombiano*. Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, S. A. Santillana Ediciones Generales, S. A. de C. V.

Lagarde, M. (2012). *El feminismo en mi vida: Hitos, claves y topías*. Gobierno de la Ciudad de México - Instituto de las mujeres.

Lindón, A (2007). Los imaginarios urbanos y el constructivismo geográfico: los hologramas espaciales. *Revista eure*, 23/99, 31-46.

Oslender, U. (2008). *Comunidades negras y espacio en el Pacífico colombiano. Hacia un giro geográfico en el estudio de los movimientos sociales*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Pablón Alvarado, C. Construcciones de cuerpos en Expresión y vida: prácticas en la diferencia ». Document pdf, s.d.

Restrepo, E. (2004). Etnicidad sin garantías: contribuciones de Stuart Hall a los estudios de la Etnicidad. *Teorías contemporáneas de la etnicidad Stuart Hall y Michel Foucault*. Popayán : Editorial Universidad del Cauca.

Rodríguez Velásquez, K. Y. (2011). Entre la negación y la aceptación: políticas de sexualidad sobre los cuerpos de las mujeres negras. *Feminismos y poscolonialidad: descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Ediciones Godot.

Sierra, M. (2014). Tercer espacio: las geografías paradójicas del feminismo y la colonialidad, in : K. Bidaseca, A. De Oto, J. Obarrio et M. Sierra (Eds.). *Legados, Genealogías y memorias poscoloniales en América Latina: Escrituras fronterizas desde el Sur.*, Ediciones Godot.

Segato, R. L. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid : Ediciones Traficantes de sueños.

Segato, R. L. (2007). *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Suárez Navas, L. (2008). Colonialismo, Gobernabilidad y Feminismos Poscoloniales, in : L. Suárez Navas et R. Hernández Castillo (Eds.) *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes..* Madrid: Editorial Cátedra.



---

[1] Cette thèse de doctorat s'est finalisée en 2016 et est un travail rattaché au Doctorat de Sciences Sociales, Enfance et Jeunesse de l'accord Université de Manizales-CINDE et une version initiale de ce texte se trouve dans la thèse. Les jeunes qui ont participé font partie du collectif de jeunes femmes afrodescendantes Somos Cimarrón. Ce chapitre reprend des extraits de ladite thèse, en élargissant certains aspects de la réflexion.

[2] Les jeunes ont parfois décidé d'apparaître sous des noms fictifs tout au long du texte, et parfois avec leurs vrais noms.

[3] Dénomination pour se référer à une femme avec de très gros seins (note de l'auteure, ndlr).