c·all

CONTRIBUTIONS DE L'AGENCY & LEARNING LAB



Soigner pour (sur)vivre

N° 1 • NUMÉRO SPÉCIAL

La Revue, premier numéro

Soigner pour (sur)vivre

Édito C·ALL

Il y a quelque chose d'un peu vertigineux à écrire l'édito d'une revue qui n'existait pas encore il y a quelques mois. Le vertige de la mise en forme d'une conviction qui, elle, existait depuis longtemps et qui cherchait simplement à trouver son lieu.

Une conviction qui s'est construite de manière progressive, au fil de plusieurs années de travail auprès des jeunes et autour de leur capacité à agir sur le monde, dans le cadre de l'éducation à la citoyenneté mondiale au sein de l'ONG universitaire Louvain Coopération. Ces années ont transformé mes pratiques et ont progressivement ouvert un questionnement plus large sur la manière dont, en tant qu'organisation, nous produisons et transmettons les savoirs, sur les places que nous assignons à celles et ceux qui les portent, et sur la posture depuis laquelle nous choisissons d'agir. Ce questionnement a, à son tour, amené Louvain Coopération à déplacer sa posture : à faire davantage de place aux savoirs et aux voix issus des expériences de celles et ceux avec qui elle travaille, à apprendre à partir de ces connaissances et à se penser autant comme une structure d'écoute et de mise en relation que comme une structure de transmission.

Progressivement, nos pratiques ont elles aussi évolué : produire autant que transmettre, ouvrir davantage les espaces de réflexion et de création, faire circuler les savoirs sans les assigner à un « Nord » ou à un « Sud », décloisonner les approches et donner de la profondeur à des questions que nos formats habituels ne permettent parfois que d'effleurer. C'est ainsi que le déplacement du regard a peu à peu gagné l'institution. Louvain Coopération a choisi d'en faire une dimension de son action, de lui donner une réelle place et de le porter collectivement. De ce mouvement est né un nouveau département : ALL, l'Agency and Learning Lab, à la lisière de mondes qui se croisent sans toujours vraiment se rencontrer – académique, militant, associatif, artistique.

ALL est né de cette volonté de déplacer les lignes qui séparent des espaces qui produisent des savoirs, des expériences, des créations, mais qui peinent parfois à sortir de leurs propres codes, de leurs hiérarchies et de leurs contraintes.

ALL n'a pas vocation à rester un lieu. Ce qui s'y cherche, s'y expérimente, s'y crée devrait pouvoir circuler afin de faire une place à des savoirs qui restent trop souvent en marge, apprendre à partir de ceux et celles qui les portent, et faire de l'écoute non plus une étape préalable à la transmission, mais une posture structurante de l'action. Ces formes, nous les avons réunies sous un même écrin : **C·ALL**, les contributions de ALL.

C·ALL – la Revue, dont vous ouvrez aujourd'hui le premier numéro, veut habiter cet entre-deux. Laisser les savoirs, les expériences et les pratiques se rencontrer, se confronter, parfois se heurter. Et voir ce que ces frottements rendent possible. **C·ALL** est aussi, littéralement, un appel. Un appel à faire circuler des expériences, des concepts, des récits, des créations. À ne pas séparer trop rapidement ce qui se pense de ce qui se vit, ce qui s'analyse de ce qui se ressent, ce qui se cherche de ce qui se crée. L'enjeu se situe dans les conditions que nous créons – ou non – pour écouter.

C'est peut-être là que se situe l'ambition de la Revue **C·ALL** : créer un espace où une expérience qui peut produire du savoir sans devoir cesser d'être une expérience. Où la création n'est pas l'illustration de la pensée. Où la recherche accepte d'être déplacée par ce qu'elle rencontre. Où des savoirs différents peuvent se confronter sans que l'un d'eux dispose à l'avance du pouvoir de définir les autres.

Ce premier numéro trouvera chaque lecteur·ice, là où iel se trouve : dans la reconnaissance, dans l'interrogation, dans l'inconfort. Peut-être dans les trois à la fois. L'ébranlement de certaines certitudes n'est pas une menace, c'est peut-être là que tout commence.

Bonne lecture.

Fiona Nziza, pour l'équipe ALL – Louvain Coopération

Directrice de la publication
Fiona Nziza

Rédactrices en chef
Habiba Bouali et Caroll Davila

Conception graphique
Emmanuel Degols - www.tango-grafix.be

Identité graphique
Jessica Vanlaer

Illustrations de couverture et de quatrième de couverture
Emmanuel Kajibwami (Kashando Art)

Édition et secrétariat de rédaction
Christine Baggio, Habiba Bouali et Caroll Davila

Coordination artistique et maquette
Caroll Davila

Communication
Christine Baggio

Relectures
Christine Baggio, Aymar Bisoka, Nelle Durgtel, Camille Hanon, Médiatrice Kanyange, Gloria Mukolo, Lilia N'diaye, Jean-Luc Nsengiyumva, Fiona Nziza, Jean-Michel Pochet, Anne-Claire Willocx, Nana Tounkara

SOMMAIRE

Edito // Fiona Nziza 2

Note de présentation // Habiba Bouali et Caroll Davila 5

Le soin politique.
Réflexion sur la guérison, la transmission et la résistance - Analyse // Gloria Mukolo 10

Ce qui reste - Poème // Gloria Mukolo 19

De la combustion raciale.
L'expérience noire entre impensé occidental et violence ordinaire -
Analyse // Jean-Luc Nsengiyumva 22

Deuxième naissance - Poème // Mariam Amrouni 29

Voix noir·e·s dans l'espace publique :
comment prendre soin des vivants et des morts.
// Entretien avec Véronique Clette-Gakuba 30

L'amour s'éternise toujours - Poème // Mariam Amrouni 39

Le soin ou la mort.
Penser les pratiques de maintien de la vie dans les environnements nécropolitiques par des femmes combattantes - Analyse // Esther Borauzima Feza 40

La culpabilité n'a pas de poids - Poème // Mariam Amrouni 51

Rumba Divas.
L'infrapolitique du corps // Entretien entre Caroll Davila et Monique Mbeka Phoba 52

Activisme et Soin
// Mariam Amrouni 62

Infrapolitiques en Nécropolitique.
Lorsque prendre soin devient un acte politique - Étude // Habiba Bouali et Caroll Davila 66

Dire la blessure noire.
Pour une politique radicale du soin - Analyse // Aymar N. Bisoka 105

Poèmes // Monique Mbeka Phoba 117

Note de présentation

// Habiba Bouali et Caroll Davila

Soigner pour (sur)vivre
ou lorsque prendre soin devient
un acte politique, est le premier numéro de la revue C·ALL (Contributions de l'Agency & Learning Lab). Celle-ci, qui s'inscrit dans le sillage de la dynamique présentée par Fiona Nziza dans l'Edito, se veut un espace où il est possible d'apprendre avec les voix reléguées aux marges, où elles peuvent circuler, dialoguer et prendre pleinement corps. Dans ce contexte, nous sommes toutes deux arrivées en 2025 au sein de Louvain Coopération afin de mettre sur pied ce projet, celui d'une revue ancrée dans les savoirs situés, c'est-à-dire, ceux qui émergent du vécu, de l'épreuve et de la perspective singulière de chaque personne, ancrés dans la place qu'elle occupe dans le monde.

Pour la ligne éditoriale, nous souhaitions que celle-ci repose sur une éthique construite à partir des thématiques qui allaient y être traitées : théories éco-décoloniales, féminismes, justice sociale, intersectionnalité et épistémologies situées. Celui-ci nous permettait d'ouvrir l'horizon sur lequel nous allions pouvoir bâtir nos collaborations, nos textes, mais également nos recherches ainsi que toutes les activités menées par notre service au sein de Louvain Coopération.

De ce texte sont apparus les trois socles sur lesquels allait s'édifier la revue :

- Le premier est celui d'un carrefour de rencontres et de prises de paroles, selon plusieurs perspectives et plusieurs formes, sur une thématique commune. Cela afin d'éclater les cadres hégémoniques de la production de savoir et, par là-même, de permettre aux différents savoirs de se croiser, d'itérer et de s'enrichir mutuellement.

- Le second est la dimension de co-construction collective et de refus de tout rapport de domination ou de hiérarchisation. C'est dans cet esprit que nous avons décidé de classer les noms de toustes les participants et auteur·ices par ordre alphabétique. Cela dans l'objectif de dissoudre les rapports hiérarchiques et de mérites fictifs sur les individus, mais valoriser les projets et leurs propos plus que les noms derrière ceux-ci. Ces derniers sont toutefois importants pour comprendre d'où l'on parle, respecter les limites de la condition subjective des propos développés, écrire de manière honnête et, enfin, donner voix et visage aux personnes silenciées.

- Le troisième est le soin. Le soin tel qu'il est exploré dans ce premier numéro, à partir du concept de soin-lien que nous avons tiré directement de la définition d'Undugu, qu'Aymar N. Bisoka donne dans son ouvrage *Afrocritique. Essai sur les luttes infrapolitiques Noires*, datant de 2025. C'est à partir de ce socle de soin-lien que nous voulons inscrire cette revue dans les luttes infrapolitiques et ce premier numéro permettra de construire toute un outillage théorique sur lequel nous pourrons nous appuyer par la suite.

C'est donc à partir de ces trois fondements que s'est construit ce numéro, *Soigner pour (sur)vivre*, frayant les premières pistes que nous poursuivrons dans les prochaines éditions. Celui-ci est né de deux rencontres littéraires organisées en 2025 par la cellule Éducation à la Citoyenneté Mondiale et Solidaire de Louvain Coopération, dirigée par Fiona Nziza (ALL aujourd'hui). Ces dernières avaient été consacrées à l'ouvrage que nous venons de citer : *Afrocritique - Essai sur l'infrapolitique des luttes noires* d'Aymar N. Bisoka. Au cours de ces deux rencontres, expériences et concepts ne cessèrent de rebondir et de se nourrir mutuellement, ouvrant de nouvelles pistes de réflexion et demandant à grandir davantage. Elles firent naître une compréhension de ce que peut être l'infrapolitique des luttes noires lorsqu'elle se vit au quotidien ainsi que le soin lorsqu'il cesse d'être une affaire privée pour devenir une pratique profondément politique.

Il était évident pour Fiona que ce travail devait être prolongé et que les résonnances qui avaient fait surface devaient se matérialiser sous de nouvelles formes. Les rencontres portant sur Afrocritique allaient donc créer les premières balises de ce projet.

C'est donc dans cette lancée qu'en janvier 2026, Habiba reprit contact avec différents participants afin de leur demander de contribuer au projet. Caroll a ensuite contacté l'artiste en charge des illustrations du livre d'Aymar, afin de nous replonger dans son univers visuel lors de cette immersion en *Afrocritique*. Enfin, en dehors de toute perspective noire, une plume nous a particulièrement touchée et nous avons désiré l'inclure dans ce nouvel espace de prise de parole sur le soin : c'est celle de Mariam, qui écrit des poèmes et qui nous a rédigé un texte de forme libre sur sa trajectoire ainsi que trois poèmes, qui seront agencés de manière fragmentée, serpentant les pages de la revue.

Présentation du livre Afrocritique. Essai l' infrapolitique des luttes noires, lors de l'une des rencontres organisées par Louvain Coopération en 2025. Crédits Louvain Coopération.



L'ensemble des contributeur·ices a été défini de manière à créer un panorama qui nous paraissait répondre à la plurivocité qu'offre la question du soin infrapolitique. Nous vous les présentons ici, classés par ordre alphabétique :

- Mariam Amrouni, qui écrit pour ne pas se taire, qui transforme la douleur en arme poétique contre l'impunité.

- Aymar N. Bisoka, qui reprend la question du soin à l'occasion de cette revue, pour nous partager, cette fois-ci, ses réflexions sur le temps qui précède celui de la réparation des blessures noires, le temps où elle peut être nommée adéquatement celle·ux qui la portent et recevoir ainsi la reconnaissance de son existence.

- Véronique Clette-Gakuba, qui œuvre depuis des années pour la restitution des patrimoines spoliés et la mémoire des morts, et qui nous rappelle que prendre soin des défunts est aussi une manière de prendre soin des vivants.

- Esther Borauzima Feza, qui documente l'ambivalence du soin en contexte de guerre dans l'Est de la République démocratique du Congo, et nous montre comment la frontière entre survie et résistance s'efface.

- Emmanuel Kajibwami (Kashando Art), qui illustre la fragilité et la force du soin collectif, et pour qui le dessin est un cri.

- Monique Mbeka Phoba, qui transmet la rumba comme héritage et comme résistance, et dont la mère, par la danse, a inventé une liberté.

- Gloria Mukolo, dont le slam est une respiration et une réappropriation de la parole publique.

- Jean-Luc Nsengiyumva, dont la conceptualisation de la « combustion raciale » donne un nom à l'épuisement des corps racisés, et transforme l'expérience intime en outil collectif.

Nous avons travaillé en étroite collaboration avec chaque contributeur·ice afin de préserver et de renforcer la singularité de son discours, de sa démarche et de sa perspective. Cette diversité de regards donne naissance à plusieurs concepts qui abordent chacun le soin sous un angle particulier. Afin d'en faciliter la compréhension, certains termes apparaissent en couleur dans les textes lorsqu'ils renvoient à un concept nouveau. Des encadrés, répartis tout au long de la revue, offrent également des « zooms » sur certains concepts récurrents afin d'en éclairer les principaux enjeux.

En complément de ces différentes contributions, une étude, que nous avons rédigée, revient sur la question du soin en contexte nécropolitique à partir du prisme de l'infrapolitique, telle qu'elle est développée dans *Afrocritique – Essai sur les luttes infrapolitiques noires*. Son ambition est de mettre ces différentes voix en dialogue et de les inscrire dans un cadre d'analyse commun, fondé sur trois piliers : l'ancrage théorique proposé dans cet ouvrage (point 1) ; les échanges menés en 2025 (point 1) ; les champs théoriques qui sous-tendent les concepts de nécropolitique et de soin et, ainsi que les perspectives de réflexion qu'il permettent d'ouvrir (point 2).

Nous avons pour cela sollicité différentes personnes pour nous relire : Gloria Mukolo, Jean-Luc Nsengiyumva, Véronique Clette-Gakuba et Aymar N. Bisoka. Iels ont chacun·e nourrit le texte d'un regard critique et bienveillant. Leurs retours ont été précieux. Le processus de relecture a ouvert de nouveaux échanges et dialogues, où chacun·e pouvait pointer ce qui manquait, ce qui dérangeait, ce qui méritait d'être approfondi. C'est ce que nous voudrions continuer à cultiver pour cette écriture collective dans les prochains numéros.

Enfin, avant de vous laisser parcourir cette revue, il nous parait important de spécifier ce que représente pour nous la nécropolitique, thématique centrale dans ce numéro. Celle-ci, nous l'avons ressentie, à notre manière, durant tout le temps de la réalisation de ce projet. En effet, celui-ci reflète également nos points de vue situés à chacune, nos personnes, l'époque, la région depuis laquelle nous traitons ces questions.

Nous tenions à présenter ce qui, dans notre quotidien, a eu un impact considérable sur notre vision du monde durant toute la période de l'élaboration de la revue.

En effet, nous écrivons avec un goût âpre de la nécropolitique impérialiste qui est d'autant plus délétère, que nous voyons un système-monde s'effondrer, emportant avec lui, encore, tout ce qu'il peut du vivant, de ce qu'il veut, de ce qu'il peut encore anéantir. Bientôt trois ans que le génocide du peuple palestinien s'exhibe sous nos yeux. Ses terres, ainsi que celles du Liban, dynamitées, rasées, afin que ne puisse y rester en surface aucune trace du passé. Il est, une fois de plus, question de détruire l'histoire, la mémoire, les savoirs, les valeurs et les visages de tout une communauté humaine, cherchant à arracher la moindre de leur emprunte au-delà des frontières linguistiques, politiques et nationales. À l'Est de la République démocratique du Congo, les groupes armés se succèdent, les populations civiles paient le prix d'une guerre des ressources. En Amérique latine, les territoires autochtones sont pillés, les défenseur·es assassiné·es. Partout, le même mécanisme : une machine à produire de l'abandon, du déni, de la mort lente ou rapide.

C'est depuis cette scène de dévastation, et depuis les corps qui en subissent les effets, que nous revenons à l'œuvre d'Aymar N. Bisoka. Parce qu'elle nous rappelle que c'est depuis les luttes noires qu'il devient possible de repenser le soin, et d'envisager l'infrapolitique comme pratique vitale. Nous reprenons les pages de son livre, celles où il parle de 2020, de George Floyd. « I can't breathe. »

Nous relisons Aymar et, tout comme lui, nous suffoquons. Nous nous remémorons les élans collectifs déclenchés par cet assassinat, les statues déboulonnées, les foules en colère. Balayés d'un revers de main, escamotés une fois de plus. Toute cette mobilisation donnait pourtant tellement d'espoir. Mais la politique de la mort a repris de plus belle. Et c'est dans ce contexte que cette étude analyse les démarches infrapolitiques comme actes indissociables de ceux du soin, ou plus précisément, de l'Undugu, ce concept swahili que nous détaillons longuement dans ces pages. Car, dans les interstices, des gens inventent inlassablement d'autres façons de tenir, de soigner, de résister.

L'épistémologie située désigne une approche de la connaissance qui considère que tout savoir est produit depuis une position particulière, inscrite dans une histoire, des rapports sociaux et des conditions matérielles déterminées. Elle remet ainsi en question l'idée d'un point de vue neutre, universel et extérieur à ce qu'il cherche à connaître. La position depuis laquelle une personne observe, pense et produit du savoir participe en effet à ce qu'elle peut voir, comprendre et nommer, mais aussi à ce qui peut lui rester invisible.

L'épistémologie située invite dès lors à une pratique réflexive : il s'agit de savoir d'où l'on parle, depuis quelles expériences, avec quelles catégories et dans quelles relations de pouvoir. Elle permet ainsi de penser la connaissance non comme un regard désincarné posé sur le monde, mais comme une production toujours inscrite dans des relations sociales et historiques.

Ce numéro n'a pas vocation à clore une réflexion, mais à l'ouvrir. Il est une invitation. Les voix réunies ici ne parlent pas au nom d'une communauté, mais depuis leurs singularités. Elles ne proposent pas de solution miracle, pas de programme politique prêt à l'emploi. Elles offrent des fragments, des pistes, des respirations.

Remerciements

Nous tenons à exprimer notre gratitude à toutes les personnes qui ont contribué à ce premier numéro. Merci aux artistes, chercheur·euses, militant·es et enseignant·es qui ont accepté de partager leurs textes, leurs paroles, leurs images et leurs voix. Leur confiance et leur générosité ont rendu ce projet possible.

Nous remercions chaleureusement Jean-Michel, notre directeur, et Fiona, notre manager, pour leur soutien constant, leurs relectures attentives et leur confiance dans ce projet dès ses prémices. Merci également à Alexandra, Christine et Jessica du service communication ainsi qu'à Nelle Durgtel et Médiatrice Kanyange et nos collègues de ALL, pour les échanges, les relectures croisées et l'énergie collective. Et bien sûr, un grand merci à l'ensemble de Louvain Coopération pour son accompagnement et sa croyance en la nécessité de ce type d'espace où l'on prend le temps de penser, d'écouter et de créer ensemble.

Enfin, nous pensons à celles et ceux qui ne sont plus là, mais dont les luttes et les mémoires habitent ces pages.

Nous espérons que ces pages vous toucheront, vous surprendront, peut-être vous dérangeront, et surtout, vous donneront à penser, et à soigner autrement. Car si une chose nous semble certaine, c'est que l'avenir ne se construira pas sans ces voix, ni sans le soin qu'elles nous apprennent à pratiquer.

Bonne lecture.

Habiba Bouali & Caroll Davila





Le soin politique

Réflexion sur la guérison, la transmission et la résistance

// Gloria Mukolo

Gloria Mukolo interroge ici la notion « réparation » et ce qu'elle engendre du point de vue de ce qui a réussi à persister, malgré la violence. Elle explore ainsi les formes de soin inscrites dans le quotidien, les langues, les gestes, les pratiques culturelles et les savoirs transmis. Elle montre que la destruction n'est jamais totale et qu'un espace de réparation subsiste entre ce qui a été effacé et ce qui a résisté.

La parole et les pratiques artistiques, comme le slam, la musique et la scène, deviennent également des espaces de soin et de mise en partage de la douleur collective. La communauté y joue un rôle essentiel, en soutenant sans nier la blessure ni imposer l'oubli. À partir de son expérience, elle présente comment le soin peut s'articuler en tant que processus collectif, continuellement réinventé, qui permet de préserver et de transmettre un « fil de vie » aux générations futures.

Trois temps, un seul corps

Mes parents étaient de jeunes enfants au moment des indépendances. Cette pensée, chaque fois qu'elle me traverse, produit un silence, pas celui du vide, mais celui de la densité. Celui qu'on fait quand on réalise que l'histoire qu'on croyait dans les livres est en fait dans les corps, dans les cuisines, dans les silences de table, dans les manières de baisser les yeux ou de les relever.

Nous ne sommes pas les descendant·es lointain·es d'un traumatisme. Nous en sommes la chair la plus récente, encore frémissante. Et ce que cette proximité implique, on ne le dit pas assez : elle nous place simultanément dans trois temps qui ne se succèdent pas, qui coexistent, qui se superposent, qui parfois se télescopent jusqu'à l'étourdissement.

Il y a le passé, d'abord. Pas le passé des manuels scolaires avec ses dates propres et ses cases ordonnées — le passé vivant, celui qui respire encore dans les récits de nos mères, dans les silences de nos pères, dans les peurs héritées sans explication, dans les manières de se méfier, de se tenir, de ne pas prendre trop de place. La colonisation n'est pas terminée pour nous parce qu'elle n'est pas terminée pour celles et ceux qui nous ont mis·es au monde. Nos parents ont grandi dans des pays encore colonisés ou tout juste « indépendants », dans des sociétés traumatisées jusqu'à l'os. C'est depuis cet endroit-là qu'ils nous ont mis·es au monde.

La psychiatre Marie-Rose Moro (1998), pionnière de la **psychiatrie transculturelle**, a documenté comment les enfants de familles ayant traversé des ruptures traumatiques majeures portent, malgré elles

et eux, quelque chose d'hérité : non pas une mémoire consciente et articulée, mais une empreinte, une manière d'être au monde façonnée par ce qu'ont vécu celles et ceux d'avant. Nos familles savent ça sans qu'on le leur explique. Elles le vivent. Nous le vivons. Et si la blessure se transmet, le soin aussi peut se transmettre, la guérison voyage dans le temps. Ce qu'on se donne aujourd'hui n'est pas seulement pour soi. On ne choisit pas ce qu'on reçoit. On choisit ce qu'on en fait.

Il y a ensuite le présent. Ce présent étrange qui ressemble parfois à un chantier sans architecte, où l'on répare sans plan d'ensemble, où l'on soigne des blessures pour lesquelles nous n'avons pas toujours les mots. Un présent où le racisme s'est sophistiqué sans disparaître, où les discriminations se sont algorithmisées, judiciarisées, normalisées dans le langage de la méritocratie et de l'universalisme. Où l'on nous demande de prouver notre souffrance avant qu'on accepte de la reconnaître. D'être résilient·es, c'est-à-dire d'absorber sans nous plaindre. Le présent est le temps de la réparation, mais aussi celui de la blessure continue, les deux en même temps, sans interruption.

Et il y a le futur. Ce futur qu'on pense malgré tout, parce qu'on ne peut pas faire autrement.

Parce que des enfants naîtront peut-être. Parce qu'on mourra un jour et qu'il faudra bien avoir laissé quelque chose. Le futur est le temps de la responsabilité, celui qui donne sa direction à tout le reste.



Gloria Mukolo écrit, raconte, performe et produit. Elle travaille depuis l'endroit où les mémoires qu'on efface et les voix qu'on ignore finissent toujours par revenir.

Journaliste, podcasteuse, slameuse et chargée de projets et de communication au sein de l'ONG Coopération Éducation Culture (CEC), elle ancre son travail dans les héritages diasporiques, la justice sociale, l'afroféminisme et la décolonisation des récits. La région des Grands Lacs africains, d'où elle vient, traverse son regard de façon indissociable de tout le reste.

Elle a réalisé Nos héritages, contribué à La visite décoloniale de l'ULB avec le Collectif Mémoire Coloniale et Luttes contre les discriminations, et co-réalise actuellement Sous nos yeux, en lettres noires sur blancs, consacré aux littératures africaines et afrodescendantes.

Elle part d'une conviction simple et radicale : nos histoires n'existent que si on se donne les moyens de les raconter.

> “Nous sommes le lien entre ce qui a été fait à nos ancêtres et ce que vivront nos enfants. Et ce lien, on peut le choisir. On peut décider de quoi il sera fait.

Être suspendu·e dans ces trois temps est une condition physique. On le sent dans la fatigue particulière qui accompagne le fait de devoir, en permanence, contextualiser sa propre existence pour celles et ceux qui n'ont pas à contextualiser la leur.

On le sent dans l'énergie qu'il faut pour maintenir la joie, la création, le désir de vivre, quand le monde autour répète de mille manières subtiles qu'on n'est pas tout à fait prévu·e dans ses plans.

Mais cette position a aussi une puissance que je refuse de minimiser. Être à la jonction de ces trois temps, c'est avoir une vision — celle de comprendre la continuité de l'oppression sans s'y résigner — que celles et ceux qui n'en habitent qu'un ou deux ne pourront jamais avoir. C'est avoir, dans ses propres veines, la preuve que la survie est possible, que la création est possible, que la joie est possible, même là, même dans ça.

C'est là que la responsabilité politique s'installe, avec toute sa gravité. Si nous portons le passé dans nos corps, alors ce que nous faisons de ce corps aujourd'hui engage quelque chose qui nous dépasse. Le soin que nous nous donnons, les espaces que nous créons, les paroles que nous osons : tout cela n'est pas seulement pour nous. C'est pour celles et ceux qui viennent, qui arriveront dans ce monde avec nos silences ou avec nos voix, avec nos peurs ou avec notre courage, avec nos hontes ou avec notre dignité. Nous sommes le passage. Nous sommes le lien entre ce qui a été fait à nos ancêtres et ce que vivront nos enfants. Et ce lien, on peut le choisir. On peut décider de quoi il sera fait.

C'est ça, le soin politique dans sa dimension la plus exigeante : comprendre qu'on ne se soigne jamais seulement soi. Que chaque geste de dignité, chaque espace de joie, chaque refus de l'effacement est une transmission, une lettre adressée à quelqu'un·e qu'on ne rencontrera jamais, mais qui recevra quand même ce qu'on aura laissé.

Ce qu'on nous a vraiment pris

Il faut nommer la blessure avec précision, sans anesthésie, parce que soigner ce qu'on nomme mal, c'est soigner à côté.

L'esclavage, la traite transatlantique, la colonisation : on en parle souvent en termes de territoires volés, de corps exploités, de ressources pillées. C'est vrai, c'est réel, mais ce n'est pas le fond. Le fond, c'est ce que Frantz Fanon (1952) a disséqué dans *Peau noire, masques blancs* avec une acuité qui fait encore mal à lire des décennies plus tard : ces systèmes ont entrepris une colonisation de l'imaginaire. Ils n'ont pas seulement pris les terres. Ils ont fabriqué un regard, le regard du colonisateur, et ils l'ont implanté à l'intérieur même de celles et ceux qu'ils dominaient. Le·la colonisé·e finit par se voir avec les yeux de celui qui le·la méprise. C'est ça, la violence ultime. Pas le fouet. L'intériorisation du fouet.

Achille Mbembe, dans *Critique de la raison nègre* (2013), pousse le scalpel plus loin encore : la catégorie même de « Nègre » est une invention, une fabrication idéologique au service d'un projet économique. Elle n'a aucune réalité biologique, ce que la génétique confirme avec constance depuis des décennies. Mais elle a une réalité psychique et sociale absolument dévastatrice, parce qu'elle a été répétée, institutionnalisée, gravée dans les lois, les manuels scolaires, les musées, les imaginaires collectifs pendant des siècles. On ne sort pas de ça par décret.

Ce qu'on nous a pris, c'est la certitude tranquille d'exister. Ce sentiment banal, presque invisible chez celles et ceux qui le possèdent sans jamais l'avoir cherché : être pleinement là. Avoir une vie qui compte sans avoir à le prouver. Occuper l'espace sans s'excuser. Le soin commence là, pas dans une salle de thérapie, pas dans un programme institutionnel, mais dans ce geste premier, intime et radical : se réaf-

firmer comme quelqu'un·e dont l'existence n'a pas à se justifier. Non pas « aussi humain·e ». Pleinement, et sans condition.

Le même monstre, les mêmes terres

Je suis congolaise de Bukavu et rwandaise. Deux pays que le lac Kivu sépare et relie en même temps. Deux pays que la même puissance coloniale a administrés, découpés, fracturés selon ses propres logiques, que l'histoire officielle traite comme distincts, alors que leurs blessures ont la même origine et que leurs terres se touchent.

Je n'ai jamais eu à choisir entre eux. On me l'a quand même demandé.

C'est dans ce moment-là que je comprends le mieux ce que le soin n'est pas. Le soin n'est pas la hiérarchie des douleurs. Il n'est pas le tribunal qui décide quel génocide mérite plus de reconnaissance, quelle guerre mérite plus d'attention, quel mort compte davantage. Cette mise en concurrence des souffrances n'est pas un accident de l'histoire, c'est une mécanique du système : tant qu'on se dispute la légitimité de nos douleurs, on ne regarde pas ce qui les a produites. Et ce qui les a produites prospère.

Parce que pendant qu'on débat, ce sont les civils qui meurent. Ceux qui portent le poids de décisions qu'ils n'ont pas prises, de guerres qu'ils n'ont pas déclarées, de frontières qu'ils n'ont pas dessinées. La géopolitique se joue sur des corps ordinaires, des mères, des enfants, des paysans, des gens qui voulaient juste vivre. Le philosophe Norman Ajari, dans *La dignité ou la mort* (2019), nomme cela une forme-de-mort : non pas le meurtre direct, mais la privation systématique de ce qui fait qu'une vie est digne d'être vécue. Il va plus loin dans son Manifeste afro-décolonial : il ne s'agit pas de réformer ces systèmes de domination, de les humaniser à la marge. Il s'agit de les défaire radicalement. Un système construit sur la déshumanisation ne peut pas être soigné de l'intérieur.

La colonisation belge a rigidifié des appartenances qui étaient fluides, fabriqué des catégories raciales là où il y avait des complexités sociales. Elle a semé, méthodiquement, ce qu'elle a fini par récolter. Le génocide des Tutsi au Rwanda en 1994 ne surgit pas du néant d'une haine primitive : il est l'aboutissement d'une ingénierie coloniale qui a hiérarchisé, divisé, puis abandonné. Et les guerres qui continuent dans l'Est du Congo, sur ces mêmes terres, avec les mêmes logiques de pillage, les mêmes corps sacrifiés, les mêmes silences internationaux : c'est le même monstre. Il change de peau. Il reste le même monstre.

On continue pourtant de traiter ces violences comme des crises distinctes, des urgences ponctuelles, des affaires régionales sans histoire globale. Cette fragmentation du regard est elle-même une violence. Elle empêche de voir la cohérence du système. Elle protège ses auteurs. Elle épuise ses victimes qui doivent sans cesse recommencer à expliquer, à relier, à convaincre que oui, c'est la même chose, oui, ça a un nom.

Et si l'État échoue, si les institutions trahissent, si la géopolitique se joue sur nos corps, que nous reste-t-il ? La communauté. Les gens. Nous-mêmes.

Je me dis parfois qu'on est bien plus nombreux·ses que les politiques sur cette terre. Que si on pensait le soin à cette échelle-là, celle du nombre, du lien, de la solidarité ordinaire et quotidienne, on tiendrait quelque chose de plus solide que n'importe quel traité.

Le soin comme amour politique de l'autre. Pas l'autre qui me ressemble à la surface, mais l'autre qui porte le même poids historique, qui sait dans son corps ce que c'est que d'avoir sa douleur niée, minimisée,

> « Un système construit sur la déshumanisation ne peut pas être soigné de l'intérieur.



Gloria Mukolo lors de l'une des rencontres autour d'Afrocritique. Essai l' infrapolitique des luttes noires, organisées par Louvain Coopération en 2025. Crédits Louvain Coopération.

mise en balance. Le soin, c'est regarder cet autre et dire : ton mort compte autant que le mien. Ta blessure n'a pas à se justifier face à la mienne. Nous ne sommes pas en compétition. Nous sommes du même côté de la même histoire.

W.E.B. Du Bois nommait la double conscience en 1903 : cette sensation permanente d'être en train de se voir à travers le regard d'un monde qui vous juge et vous diminue. Je la reformule depuis ma propre position : porter le Congo et le Rwanda ensemble, refuser de choisir lequel pleurer, c'est une forme de double conscience géographique et historique. Une lucidité particulière sur ce que signifie exister à la jonction de plusieurs douleurs que le monde préfère traiter séparément. C'est depuis ce refus de la simplification que je pense le soin. Soigner, pour moi, c'est aussi tenir les deux. Le soin commence par le refus de l'oubli organisé.

Ce que mes langues disent de la guérison

Les traductions aplatissent. Elles prennent un mot, lui cherchent un équivalent dans une autre langue, et déclarent l'affaire réglée. Mais les mots ne sont pas des équivalents, ce sont des architectures. Et ce que mes langues ont bâti autour de la guérison dit quelque chose que le français, dans sa linéarité, peine à contenir.

En swahili, il existe deux verbes pour dire guérir. *Kupona*, d'abord : guérir au sens intransitif, se remettre, récupérer. C'est ce qui arrive à un corps quand il revient à lui-même. Puis *kuponya*, transitif : guérir quelqu'un d'autre, provoquer la guérison, la faire advenir. Cette distinction grammaticale n'est pas anodine. Elle dit que la guérison existe dans deux états, l'un qu'on reçoit, l'autre qu'on donne, et surtout qu'ils sont liés : *kupona* et *kuponya* partagent la même racine. On ne guérit vraiment que dans cette double circulation. La guérison n'est pas un état solitaire. C'est un mouvement. Il y a aussi l'expression *kufa na kupona*, la mort et la guérison, qu'on traduit par « une question de vie ou de mort ». Cette locution dit quelque chose de radical : guérir est pensé comme l'exact opposé de la mort. Non pas l'absence de maladie. L'opposé de la mort. Un acte, une posture, presque une décision.

En kinyarwanda, ma langue rwandaise, le verbe *gukira* signifie guérir, se remettre. Mais sa forme causative, *gukiza*, signifie à la fois guérir quelqu'un et le sauver. Cette fusion sémantique entre guérir et sauver n'est pas métaphorique, elle est grammaticale, structurelle. Ce qu'on sauve, on le guérit. Ce qu'on guérit, on le sauve.

Ce qui me frappe, en tenant mes deux langues côte à côte, c'est qu'elles disent la même chose par des chemins différents. Le swahili sépare la guérison reçue de la guérison donnée pour mieux les relier. Le kinyarwanda fusionne guérison et salut dans un seul verbe. Dans les deux cas, guérir n'est jamais une affaire strictement personnelle. Ça implique toujours l'autre, toujours le lien.

> “Quand je slamme, je ne me présente pas comme quelqu’un qui soigne. Mais quelque chose circule quand même.

Quand je slamme, je ne me présente pas comme quelqu’un qui soigne. Mais quelque chose circule quand même, de l’ordre du *kuponya*, du *gukiza*. La parole guérit en passant. Et moi, en la disant, je reçois quelque chose aussi. *Kupona* et *kuponya* dans le même souffle.

Nos langues savent ces choses depuis longtemps. Elles les ont codées dans leur grammaire avant qu’on ait des mots pour les théoriser. Ce n’est pas anodin que la colonisation ait aussi été une colonisation linguistique, qu’elle ait imposé d’autres langues, d’autres catégories, d’autres manières de découper le réel. Parce que dans ces langues qu’on nous a appris à avoir honte de parler, il y avait déjà une philosophie du soin que la biomédecine occidentale met des décennies à redécouvrir, et qu’elle redécouvre trop souvent en oubliant de dire d’où ça vient.

La **philosophie bantu** l’a exprimé dans la formule *umuntu ngumuntu ngabantu*: «je suis parce que nous sommes. *Ubuntu.*» Cette phrase dit quelque chose que la modernité occidentale, dans son obsession de l’individu·e souverain·e et autonome, a systématiquement refoulé: la subjectivité n’est pas une propriété individuelle, elle se construit dans le rapport à l’autre. Valentin-Yves Mudimbe, dans *The Invention of Africa* (1988), a montré comment l’Afrique a été construite comme objet de savoir occidental plutôt que sujet de sa propre pensée. Revenir à ces langues, à ces concepts, c’est reprendre le droit de penser depuis soi-même. C’est déjà un acte de soin.

Réparer n’est pas recommencer

Je refuse la logique qui pense le traumatisme comme point zéro. Cette logique est une violence supplémentaire, souvent invisible: elle efface ce qui existait avant la blessure, et en effaçant ce qui était, elle achève le travail que la colonisation avait commencé. Elle dit: vous n’aviez rien. Nous allons tout vous donner. C’est le même geste. Le même appétit. Reformulé en bienveillance.

Réparer, c’est autre chose. Réparer suppose qu’il y avait quelque chose avant, quelque chose de valeur, d’intact, qui n’a pas besoin d’être inventé mais reconnu. Cette distinction change radicalement ce que soigner veut dire. Si on part de rien, le soin devient une greffe étrangère sur un corps qu’on suppose vide. Si on part de ce qui était, le soin devient une restauration, un retour à soi, une reconnaissance de ce qui a toujours été là.

Et ce qui a toujours été là ne ressemble pas toujours aux grands gestes qu’on reconnaît comme de la résistance, les manifestations, les prises de parole publiques, les actes visibles et documentés. Il ressemble à du quotidien. La langue parlée à la maison quand l’école imposait une autre. Les recettes transmises sans recueil, sans mesures précises, par la main qui guide la main. Les proverbes glissés dans les conversations comme si de rien n’était, portant en eux des philosophies entières que personne n’a eu besoin de consigner dans un livre pour qu’elles continuent à circuler. Les manières de soigner un enfant fébrile, de consoler un deuil, de lire le ciel, de nommer les plantes. Tout ça a continué. Pas comme acte héroïque. Comme vie ordinaire. Et c’est précisément dans cette ordinarité que le soin a survécu, discret, non nommé, non institutionnalisé, mais vivant.

Le soin que nous cherchons n’est pas toujours à inventer. Il est souvent à reconnaître. Il est dans ces gestes que nous pratiquons déjà sans savoir que nous nous soignons. Dans la manière dont une mère pose la main sur un front. Dans le cercle qui se forme naturellement autour de quelqu’un qui pleure. Dans la façon dont on dit certaines choses dans sa langue maternelle parce qu’aucune autre langue ne les contient aussi justement. Dans les liens qu’on tisse, les amitiés qui tiennent, les amours qui nous restituent à nous-mêmes. Dans ces espaces de non-mixité où l’on peut enfin poser le masque, respirer sans se justifier, exister sans avoir à se traduire pour l’autre.

> “Réparer suppose qu’il y avait quelque chose avant, quelque chose de valeur, d’intact, qui n’a pas besoin d’être inventé mais reconnu.

On ne repart pas de rien. On n’est jamais reparti·es de rien. C’est peut-être ça, la chose la plus importante à comprendre quand on pense le soin : la destruction n’a jamais été totale. Elle a voulu l’être. Elle ne l’a pas été. Et dans cet écart, dans cet espace entre ce qu’on a voulu effacer et ce qui a quand même survécu, c’est là que nous vivons. C’est là que nous nous soignons. C’est là que nous avançons.

La parole, l’art, la communauté : on ne se fait pas seul·e

Je suis journaliste et slameuse. Ces deux pratiques m’ont appris quelque chose que je ne savais pas formuler au début et que je formule maintenant avec certitude : l’art soigne précisément parce qu’il ne se présente pas comme thérapie. Il n’annonce rien. Il ne promet rien. Il fait.

Le slam est né à Chicago au début des années 1980, inventé par Marc Kelly Smith, ouvrier en bâtiment et poète autodidacte qui voulait rendre la poésie aux gens, la sortir des cercles académiques pour la remettre dans les bars, dans les rues, dans les bouches de celles et ceux à qui on ne donnait pas la parole. Mais avant lui, il y avait déjà une longue généalogie : The Last Poets, Gil Scott-Heron, toute une tradition du spoken word né dans les communautés noires américaines à la fin des années 1960, qui transformait la douleur collective en parole transmissible. Des voix qui soignaient sans le dire.

Ce que j’ai compris en pratiquant le slam, c’est que la parole dite devant d’autres produit quelque chose que l’écriture seule ne produit pas. Elle crée une présence. Elle crée un nous temporaire, dans la durée fragile d’un texte, où celui ou celle qui parle et celles et ceux qui écoutent existent dans le même espace, respirant le même air. Ce nous dure trois minutes. Et pourtant il laisse quelque chose, une trace dans le corps, une reconnaissance, un soin.

Ce n’est pas propre au slam. La rumba congolaise a fait la même chose pendant la colonisation belge : elle était l’espace où l’identité congolaise continuait d’exister, de se reconnaître, de se célébrer, malgré tout. Angela Davis, dans *Blues Legacies and Black Feminism* (1998), analyse comment les grandes chanteuses de blues comme Bessie Smith ou Ma Rainey ont créé un espace d’expression pour des femmes noires auxquelles la société américaine niait toute voix, tout désir, toute subjectivité. Chanter

Psychiatrie transculturelle : La psychiatrie transculturelle est une approche en psychiatrie qui étudie comment la culture, les langues, les valeurs et le contexte social influencent la façon de comprendre, exprimer et traiter les troubles psychiques. Elle part de l’idée qu’un même symptôme peut avoir des significations différentes selon les milieux (par exemple, ce qui est interprété comme « dépression », « angoisse » ou « souffrance » n’a pas toujours le même sens). Elle s’intéresse aussi aux modes de guérison : familles, communautés, pratiques traditionnelles, et rapports particuliers aux institutions de soins. L’objectif est d’éviter les diagnostics « automatiques » et de mieux prendre en compte les trajectoires (migrations, discriminations, traumatismes, isolement). Concrètement, l’approche transculturelle cherche à adapter l’évaluation clinique et les soins pour qu’ils soient compréhensibles et pertinents pour la personne.

Philosophie Bantu : La « philosophie bantu » désigne l’ensemble des réflexions et conceptions du monde associées à plusieurs peuples dits bantus (terme qui regroupe de nombreuses sociétés d’Afrique centrale et australe), telles qu’elles apparaissent dans leurs langues, récits, pratiques et modes de vie. Les peuples concernés sont très divers, et il n’existe pas une seule philosophie identique et uniforme. Du coup, l’expression est plutôt utilisée comme un cadre de discussion qu’un système unique.

la douleur, le désir, la colère : c'était exister dans un monde conçu pour les rendre invisibles. L'art n'a pas changé de nature depuis. Il fait toujours la même chose : il crée de l'espace là où il n'y en avait pas.

> “De nous. Entre nous. Pour nous, et pour celles et ceux qui viennent.

Dans la diaspora africaine en Belgique, il existe tout un tissu de personnes, d'artistes, de militant·es, d'organisateur·ices, qui font du soin sans jamais l'appeler ainsi. Qui créent des espaces où l'on peut exister pleinement, où la mémoire circule, où la culture respire, où la dignité n'est pas à négocier. Ce tissu est fragile parce qu'il repose sur des individus, leur énergie, leur générosité, leur obstination. Il est précieux pour la même raison. Et quand l'un·e de ces personnes disparaît, c'est un peu de soin collectif qui disparaît avec elle. Un pan de mémoire. Un espace qui se referme. Ken Ndiaye était de celles-là, aîné·e, passeur·se, présence qui reliait les générations et tenait une mémoire longue que peu de personnes peuvent tenir. Sa mort récente a laissé un vide que celles et ceux qui l'ont connu·e reconnaissent immédiatement : pas seulement le deuil d'une personne, mais la perte d'un espace de soin que cette personne incarnait seule. Ce que ces personnes font ne figure dans aucun budget de santé publique. Et pourtant, pour beaucoup d'entre nous, c'est ce qui nous maintient debout.

Ce que tout cela m'a appris, c'est que le soin ne vient pas d'en haut. Il vient de ce qui se passe entre les gens quand ils·elles se reconnaissent. La communauté fait ça : elle allège sans nier. Elle répare sans prétendre que la blessure n'a pas eu lieu. Ce n'est pas une découverte, c'est une évidence que les systèmes dominants ont mis des siècles à tenter d'effacer, en nous vendant l'individu·e autonome, souverain·e, seul·e responsable de tout. Jean Comaroff, dans *Body of Power, Spirit of Resistance* (1985), a montré comment les systèmes thérapeutiques communautaires africains ont été systématiquement criminalisés et remplacés par une biomédecine présentée comme universelle mais profondément située, héritière d'un dualisme cartésien qui sépare le corps de l'esprit, l'individu·e de la communauté. Ce n'était pas une neutralité scientifique. C'était une extension de la logique coloniale dans le domaine du soin.

Il faut pourtant être lucide : ces mêmes systèmes ont semé la méfiance entre nous, installé la compétition là où il pourrait y avoir la solidarité, fragmenté ce qui pourrait être un front commun. Le soin communautaire n'est pas naïf. Il sait avec qui il se construit. Il choisit. Il discerne. Parce que se rassembler ne suffit pas si ce qu'on reproduit à l'intérieur ressemble à ce qu'on dit combattre à l'extérieur. On ne se fait pas seul·e. Mais on ne se fait pas non plus avec n'importe qui, n'importe comment.

Conclusion : la joie, la déconstruction, et après

La joie n'est pas la fin de la douleur. Ce n'est pas son opposé. C'est ce qui coexiste avec elle, ce qui refuse de la laisser avoir le dernier mot. Et ce n'est pas simple, ce n'est pas donné. Dans un monde qui accumule les raisons de s'effondrer, la maintenir demande un effort réel, presque une discipline. Pas la joie facile des jours sans histoire. La joie dure, celle qu'on arrache à des contextes qui ne la favorisent pas, celle qu'on choisit consciemment parce qu'on a compris ce qu'on perdrait à y renoncer.

Parce que c'est précisément ce que les systèmes de domination cherchent à éteindre. Pas seulement notre colère, notre résistance, notre organisation collective. Notre joie. Notre capacité à rire ensemble, à célébrer, à trouver beau ce qu'on a tenté de rendre honteux, à habiter pleinement une vie qu'on a voulu réduire à la survie. Un peuple qui danse, qui s'aime, qui se choisit : c'est un peuple qui n'est pas en train de se consumer dans la honte et la résignation. Cette intégrité-là est une menace réelle pour l'ordre imposé.



Gloria Mukolo lors de l'une des rencontres autour d'Afrocritique. Essai l' infrapolitique des luttes noires, organisées par Louvain Coopération en 2025. Crédits Louvain Coopération.

Ce n'est pas un hasard si les espaces de joie collective ont toujours été les premiers à être réprimés, contrôlés, récupérés.

Maintenir la joie, même quand tout va mal, surtout quand tout va mal, c'est soigner. C'est soigner la blessure de la honte intériorisée, ce regard du colonisateur qu'on a fini par retourner contre soi-même. C'est soigner la fatigue de devoir en permanence prouver, justifier, résister. C'est soigner le corps qui a appris à se tenir petit, à prendre moins de place, à s'excuser d'exister. Quand on danse, quand on célèbre sans raison particulière sinon le fait d'être vivant·e et ensemble, on réapprend quelque chose que la domination a voulu effacer : que nos corps nous appartiennent. Que notre bonheur nous appartient.

Cette joie-là n'est pas naïve. Elle connaît le prix de chaque moment de légèreté. Elle sait ce qui se passe dehors. Mais elle a compris que sans elle, la lutte se dessèche. Que le militantisme sans joie finit par reproduire l'épuisement qu'il combat. Que se battre pour une vie digne implique de pratiquer, dès maintenant, des fragments de cette dignité. La joie n'est pas la récompense qui vient après. Elle est une partie de ce pour quoi on se bat, et ce qui permet de continuer à se battre.

Pour y arriver, il faut aussi se débarrasser de certains regards intériorisés. Se voir avec ses propres yeux. Retrouver un rapport à soi qui n'a pas besoin de validation extérieure pour exister. Déconstruire ce qu'on nous a mis dedans sans notre consentement, pas pour se vider, mais pour retrouver ce qui était là avant. Ce quelque chose d'intact que la domination n'a pas réussi à atteindre tout à fait.

Le soin n'est pas un état qu'on atteint. C'est un mouvement. Une invention permanente en réponse à la créativité de la violence, qui elle aussi se réinvente, se sophistique, trouve de nouveaux langages. Nous aussi nous trouvons de nouveaux langages. C'est ce que disent *kupona* et *kuponya*, *gukira* et *gukiza*. C'est ce que dit *umuntu ngumuntu ngabantu*. C'est ce que disent nos mères quand elles posent la main sur un front. C'est ce que dit la scène quand la parole traverse une salle et touche quelqu'un·e qui se croyait seul·e.

> « Le soin n'est pas un état qu'on atteint. C'est un mouvement. Une invention permanente en réponse à la créativité de la violence.

Pendre soin. De nous. Entre nous. Pour nous, et pour celles et ceux qui viennent.

Références

AJARI, Norman (2019). *La dignité ou la mort : Éthique et politique de la race*. Paris : La Découverte.

COMAROFF, Jean (1985). *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People*. Chicago : University of Chicago Press.

DAVIS, Angela Yvonne (1998). *Blues Legacies and Black Feminism: Gertrude « Ma » Rainey, Bessie Smith, and Billie Holiday*. New York : Pantheon Books.

DU BOIS, William Edward Burghardt (1903). *The Souls of Black Folk: Essays and Sketches*. Chicago : A. C. McClurg & Co.

FANON, Frantz (1952). *Peau noire, masques blancs*. Paris : Éditions du Seuil.

MBEMBE, Achille (2013). *Critique de la raison nègre*. Paris : La Découverte.

MORO, Marie-Rose (1998). *Psychothérapie transculturelle des enfants de migrants*. Paris : Dunod.

MUDIMBE, Valentin-Yves (1988). *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Bloomington : Indiana University Press.



Poème - Slam

Ce qui reste

J'ai vu ma mère
repasser une robe
un dimanche matin
avec une concentration
qui n'appartenait qu'à elle.

Ses mains savaient quelque chose.
Ses mains allaient et venaient
sur le tissu
comme si le tissu était vivant,
comme si repasser une robe
était une manière de dire
je suis encore là
et je me tiens bien.

Personne ne lui avait appris ça.
Ou plutôt,
quelqu'un le lui avait appris
sans le dire.

Le soir elle rentrait
en blouse blanche
ou en blouse bleue
selon les années.

Elle posait ses chaussures à la porte
avec ce geste particulier,
ce geste de quelqu'un
qui laisse dehors
ce qu'iel a porté dedans.

Elle avait tenu des mains.
Elle avait tourné des corps.
Elle avait changé des draps
sur des gens qui ne savaient plus
comment dire merci.
On appelle ça le care.
On appelle ça un secteur.
On l'a mis dans des cases,
dans des grilles salariales,
dans des conventions collectives
qui ne couvrent jamais assez.

Mais moi je sais
ce que c'est vraiment.
C'est ce que ses mains faisaient
le dimanche matin
sur le tissu.
C'est le même geste.
C'est toujours le même geste.

Nos parents sont arrivé·es
avec leurs diplômes
ou sans leurs diplômes,
avec leurs langues
qu'on leur a dit de ranger,
avec leurs savoirs
qu'on a appelés
de la superstition,

du folklore,
de l'arriération.
Et iels ont soigné.
Coïncidence ?
Je ne crois pas aux coïncidences
de cette taille-là.

On leur a confié les corps
qu'on ne voulait pas toucher soi-même.
Les corps de nuit.
Les corps du dimanche.
Les corps qui fuient,
qui débordent,
qui ont besoin
à des heures
où les autres dorment.

Et Elleux y sont allé·es.
Pas seulement pour le salaire,
même si le salaire était nécessaire,
même si la nécessité était réelle.
Mais parce que quelque chose en elleux
reconnaissait ce travail.

Parce que soigner
n'était pas une reconversion.
C'était un retour.

Il y a des savoirs
qui ne passent pas par la bouche.
Qui passent par les poignets.
Par la façon de tenir
ce qui pourrait tomber.
Par la façon d'entrer dans une chambre
et de savoir immédiatement
ce dont l'air a besoin.
On nous a beaucoup parlé
de ce qu'on nous a pris.
On parle moins
de ce qu'on n'a pas réussi à prendre.

Ce feu-là.
Ce feu précis,
domestique et sauvage à la fois,
qui traverse les générations
dans les mains qui repassent,
qui pétrissent,
qui retournent les corps las,
qui posent,
qui soignent.

Ce feu qu'on n'a pas su nommer
alors il a survécu.
Les flammes sans nom
brûlent plus longtemps.

Je suis faite de femmes
qui n'ont pas eu le temps
d'avoir peur.

Qui ont traversé
ce qu'elles avaient à traverser
avec la même économie de geste
qu'on met à traverser une pièce,
à éteindre une lumière,
à border un enfant.

Elles ne se sont pas regardées traverser.
Elles ont traversé, c'est tout.

Et moi je suis là,
de l'autre côté,
avec tout ce qu'elles ont porté
glissé dans mes os
sans mode d'emploi,
sans légende,
sans même un prénom
pour certaines d'entre elles.

Ce n'est pas de la nostalgie.
Ce n'est pas un musée.
C'est un feu qui continue.
Un feu qui a toujours été là,
bien avant qu'on lui trouve
un nom en français,
bien avant les blouses,
les badges,
les plannings de nuit.

Bien avant qu'on décide
que soigner
était un métier
plutôt qu'une manière d'être au monde.

Et si on nous demande encore
de quel côté du feu on est,

on répondra :
du côté qui brûle
sans se consumer.

De la combustion raciale

L'expérience noire entre impensé occidental et violence ordinaire

// Jean-Luc Nsengiyumva

Cet article explore la notion de « combustion raciale » — la souffrance psychique et sociale endurée par les personnes noires au contact de violences raciales ordinaires, insidieuses et systémiques. En mobilisant les travaux de Fanon, Mbembe, DiAngelo, Bisoka et d'autres, il montre comment l'impensé occidental sur la question noire — de l'École de Francfort au poststructuralisme — crée les conditions d'un silence institutionnel et interactionnel aux effets dévastateurs. Il analyse ensuite les mécanismes concrets de cette combustion : la charge pédagogique, la fragilité blanche, le racisme récréatif et la double contrainte entre radicalité et soumission.

Introduction

À bien y regarder, la question noire en Occident se caractérise, paradoxalement, par l'effort colossal déployé pour ne pas la voir. Sublimée, recodée, renvoyée à un passé présenté comme révolu, elle revient pourtant avec une insistance spectrale dans chaque interaction ordinaire, dans chaque institution, dans chaque corps racisé contraint de naviguer dans un monde qui le nie. Cet article se propose d'explorer ce que nous nommons la « combustion raciale » : cette inflammation intérieure que produisent des violences souvent insidieuses, rarement nommées, et dont la négation constitue elle-même une violence supplémentaire.

Notre propos s'inscrit dans le prolongement des travaux d'Achille Mbembe (2013), de Sylvia Wynter (2003) et, plus récemment, d'Aymar Nyenyezi Bisoka (2025), qui ont, chacun à leur manière, contribué à déplacer le regard analytique : non plus seulement vers la production des violences raciales, mais vers ce qu'elles font aux corps et aux psychés qui les subissent, et vers les stratégies déployées pour y survivre. Nous proposons d'y ajouter une entrée par les interactions en face à face - ce que Goffman (1974) nommait « l'ordre de l'interaction » - afin de saisir comment le racisme consume, dans ces interactions, celles et ceux auxquels il colle à la peau.

L'article procède en trois temps. Nous retracerons d'abord comment la pensée critique occidentale a systématiquement évité la question noire, produisant un « impensé volontaire » aux conséquences durables. Nous analyserons ensuite la dialectique entre **fragilité blanche** et combustion noire dans les interactions quotidiennes. Enfin, nous examinerons les scènes principales de cette combustion - charge pédagogique, double contrainte, **racisme récréatif** - et le prix qu'il en coûte de s'y soustraire.

L'impensé occidental : un embarras constitutif

Des Lumières aux théories critiques : une amnésie stratégique

Le rapport de la pensée euro-américaine à la question noire ne relève pas d'une simple lacune intellectuelle, mais d'un évitement structurel qu'Achille Mbembe (2000) identifie comme un «auto-érotisme» constitutif : une incapacité fondamentale à parler des autres sans partir de soi-même et pour soi-même. Pour Mbembe, il s'agit d'un rapport de pouvoir déguisé en rapport de connaissance, dans lequel parler des autres à partir de soi revient à décider souverainement de ce que les autres sont - et de ce qu'ils ne peuvent pas être.

Cet égotisme théorique est loin d'être anecdotique dans la mesure où il détermine les contours de ce qui peut être pensé et dit, produisant des conséquences dont la portée est à la fois épistémologique et politique. Il suffit de rappeler que les Lumières, présentées comme le berceau de l'universalisme, portaient en leur sein un racisme explicite. En Allemagne, Kant théorisait une hiérarchie des races dans son Anthropologie du point de vue pragmatique (1798), tandis que Hegel faisait de l'Afrique un continent «sans histoire» dans sa Philosophie de l'histoire (1837). En France, Montesquieu recourait au **déterminisme climatique** pour naturaliser l'infériorité africaine dans L'Esprit des lois (1748), quand Voltaire multipliait dans l'Essai sur les mœurs et l'esprit des nations (1756) des descriptions profondément dégradantes des peuples noirs.

Ce qui frappe, dès lors, c'est que les deux courants les plus féconds de la pensée critique du XXe siècle - l'École de Francfort et le poststructuralisme français - aient laissé dans l'ombre la question noire, pourtant centrale dans l'histoire de la civilisation occidentale et dans l'avènement du modernisme. Adorno - scrutant la dialectique négative ; Foucault - cartographiant les dispositifs de pouvoir ; Derrida - déconstruisant la métaphysique de la présence : tous ont bâti des cathédrales théoriques sans jamais fouiller leurs fondations coloniales et raciales. Ce silence n'est pas fortuit. Comme le souligne Bisoka (2025), la pensée occidentale n'a jamais pu se concevoir autrement que comme profondément éthique.

Questionner l'universalisme des lumières à travers leur racisme explicite lui est, de ce fait, difficilement acceptable.

La mélancolie postcoloniale et ses effets

Paul Gilroy (2004) va plus loin. Il ne s'agit pas, pour lui, d'une simple question éthique, mais d'une véritable difficulté de l'Europe à faire le deuil de son empire. D'après lui, cette incapacité renvoie à une structure



Jean - Luc Nsengiyumva est Sociologue, Professeur invité à l'Université Catholique de Louvain Saint – Louis Bruxelles et à l'Université de Mons.

Il est membre du Centre de recherches et d'interventions sociologiques (CESIR), ses travaux portent principalement sur les questions migratoires. Il s'intéresse également aux questions décoloniales et à l'épistémologie des sciences sociales. Il est Co - fondateur de D – centre (Plateforme inter universitaire de formation et réflexions sur les théories et approches décoloniales).

affective et politique profonde, qui informe les récits nationaux autant qu'elle organise les silences théoriques. C'est ce qu'il nomme la « mélancolie postcoloniale ». Car cette mélancolie n'est pas un simple affect collectif diffus : elle agit comme un garde-fou inconscient, protégeant la pensée critique occidentale de ses propres contradictions. Elle n'est pas seulement nostalgie ; elle constitue un mécanisme actif d'occultation, rendant impossible une reconnaissance pleine des violences passées comme de leurs prolongements présents. Elle se donne notamment à voir dans le recours à un universalisme de surplomb, qui substitue l'égalité formelle des droits à l'égalité réelle des conditions, et qui prétend faire table rase d'un passé violent sans jamais en interroger les héritages concrets.

Fragilité blanche et combustion noire : une dialectique asymétrique

La fragilité blanche comme mécanisme de protection du privilège

Robin DiAngelo (2018) a conceptualisé sous le terme de « fragilité blanche » l'ensemble des réactions défensives - colère, peur, culpabilité, silence, retrait - que les personnes blanches déploient face à toute discussion sur les inégalités raciales. Selon elle, ces réactions s'expliquent par leur socialisation dans une position dominante, leur isolement racial relatif et leurs faibles attentes en matière de « stress racial ».

> “Mais que vit la personne racisée contrainte à ce silence ? Bien plus qu'un simple inconfort passager : de la combustion.

Pourtant, les données empiriques contredisent cette amnésie organisée. Le rapport Being Black in Europe (2024), tout comme l'étude récente commandée par la Fondation Roi Baudouin (Nsengiyumva et al., 2025), documentent la persistance de violences raciales institutionnelles en Europe, et en Belgique en particulier. La question noire demeure ainsi, selon la formule désormais consacrée, « l'éléphant dans la pièce » : omniprésente dans les rencontres avec l'Autre, mais indicible, sinon par le détour de circonvolutions abstraites à fonction anesthésiante. C'est sur ce sol - celui d'une reconnaissance empêchée et d'un langage confisqué - que se déploie la dynamique interactionnelle que nous examinons à présent : la rencontre asymétrique entre une fragilité qui se protège et une expérience qui brûle.

Ce mécanisme ne fonctionne pas en vase clos : il s'articule directement à la mélancolie postcoloniale décrite plus haut, dont il constitue, en quelque sorte, la traduction interactionnelle - le moment où l'impensé collectif se rejoue, à échelle réduite, dans le corps à corps de la rencontre ordinaire. La fragilité blanche opère comme un triple mécanisme de clôture : elle réoriente la discussion vers le confort de la personne blanche, ferme prématurément le débat et maintient intact le statu quo racial.

Dans les interactions les plus ordinaires - à la table de famille, dans les espaces de travail ou dans les milieux académiques - elle prend la forme d'une injonction tacite adressée à la personne racisée : ne pas nommer le racisme, avaler les couleuvres, « rester à sa place ». Le silence institutionnel et le silence interactionnel s'alimentent mutuellement, dans une relation de renforcement qu'il serait vain d'analyser séparément.

Silence et combustion

Mais que vit la personne racisée contrainte à ce silence ? Bien plus qu'un simple inconfort passager : de la combustion.

Ce terme, que nous proposons en nous appuyant sur les travaux de Bisoka (2025) sur les stratégies infrapolitiques de survie en contexte nécropolitique, désigne l'inflammation psychique et sociale produite par l'accumulation de microviolences, de dénis et de disqualifications, ainsi que par l'obligation de les taire - voire d'être appelé à participer activement à son propre dénigrement. Il nous a paru particulièrement approprié pour rendre compte de ce flétrissement progressif au contact du racisme, décrivaient les personnes noires que nous avons interrogées au cours de nos différentes recherches sur la question raciale.

La combustion est d'autant plus intense que le préjudice est plus lourd et les choix plus coûteux. Elle s'amplifie lorsque chaque décision devient un pari risqué sur son intégrité, sa reconnaissance et sa survie socio-économique.

La personne racisée se trouve alors prise dans une double contrainte structurelle : soit elle nomme ce qu'elle vit, au risque de se voir disqualifiée comme « trop sensible », « militante » ou « communautariste », et de perdre par là-même l'accès aux ressources économiques et symboliques liées à la proximité avec le monde blanc ; soit elle se soumet, au prix d'humiliations quotidiennes que les formes ordinaires de racisme rendent inévitables. Dans les deux cas, quelque chose d'essentiel lui échappe.

Les scènes de la combustion

La charge pédagogique : l'épuisement de devoir convaincre

Parmi les formes que prend la combustion dans l'espace interactionnel, la « charge pédagogique » occupe une place centrale. Elle désigne l'obligation structurelle faite à la personne racisée d'expliquer, de prouver et de



Jean-Luc Nsengiyumva lors de l'une des rencontres autour Essai l'infrapolitique des luttes noires, organisées par Louvain Coopération en 2025. Crédits Louvain Coopération.

> “La combustion est d’autant plus intense que le préjudice est plus lourd et les choix plus coûteux. Elle s’amplifie lorsque chaque décision devient un pari risqué sur son intégrité, sa reconnaissance et sa survie socio-économique.

convaincre de la réalité d’une expérience que l’interlocuteur n’a ni vécue ni, souvent, cherché à comprendre. Cette charge est foncièrement asymétrique - elle pèse exclusivement sur ceux qui subissent le racisme, jamais sur ceux qui en bénéficient - et elle ne saurait être dissociée de ce que Bandini (2018) a conceptualisé sous le terme d’« aveuglement volontaire » : la disposition active de la position dominante à ne pas savoir, disposition qui n’est pas une défaillance cognitive mais un privilège structurellement entretenu.

Ce qui rend cette charge épuisante tient à la dissymétrie épistémique qui la structure : l’expérience vécue est systématiquement soumise à l’évaluation de celui qui ne l’a pas vécue et disqualifiée au bénéfice de modèles abstraits présentés comme seuls cadres légitimes de pensée. Ce mouvement de disqualification constitue l’un des visages ordinaires de la fragilité blanche, qui préfère déplacer la discussion vers l’abstraction plutôt que de s’exposer au stress racial que produirait la reconnaissance de l’expérience concrète.

Cette charge en implique une seconde : celle de penser seul les moyens de sa survie subjective. Car si la fragilité blanche ferme le débat dans l’espace partagé, l’aveuglement volontaire le rend illégitime avant même qu’il ne s’ouvre. Les **communautés de destin** - seules capables de produire un savoir ajusté à l’expérience vécue - sont disqualifiées comme « communautaristes », condamnant la transmission des stratégies de résistance à la clandestinité faute d’espaces institutionnels reconnus.

La combustion se nourrit de cette triple dépossession : la souffrance est réelle, mais son énonciation est illégitime ; et lorsqu’elle parvient à se frayer un chemin, elle ne dispose que de ressources conceptuelles limitées pour se dire adéquatement. La personne racisée se trouve ainsi contrainte de rendre compte de sa blessure dans une langue qui n’a pas été faite pour la dire, devant une instance qui n’a pas été instituée pour l’entendre.

Racisme récréatif et combustion : la violence dans ses habits festifs

Moreira (2020) a théorisé sous le terme de « racisme récréatif » cette forme de violence qui fonctionne sur le mode du divertissement : les plaisanteries sur l’animalité supposée des Africains, les commentaires sur l’inesthétisme prêté au phénotype noir, les rires gênés lorsque la conversation glisse vers des représentations dégradantes. Ce racisme-là se présente comme inoffensif, comme humour, comme légèreté.

Ce qui distingue le racisme récréatif des autres formes de violence raciale ordinaire tient à l’exigence de participation qu’il adresse à sa cible : la personne racisée n’y est pas seulement assignée au rôle d’objet de la dégradation, elle en est requise comme actrice consentante. Refuser de s’y prêter constitue une infraction à la norme interactionnelle - le refus de sa propre humiliation est immédiatement recodé en défaillance sociale, en incapacité à « prendre les choses légèrement ».

La combustion se niche précisément dans cette exigence de consentement actif, qui contraint la personne racisée non seulement à tolérer ce qui la blesse, mais à en signifier l’acceptation. Le « vivre-ensemble », dans ce cadre, ne renvoie pas à une renégociation ouverte du contrat social, mais à l’intériorisation résignée d’une assignation : rester combustible. Rester, quoi qu’il en coûte, la face sombre, pour que continuent à briller les lumières dont le blanc n’existe que par référence au noir. Rester le carburant de l’auto-érotisme racial (Ajari, 2022) dont se nourrit le **suprémacisme blanc**, qui n’a jamais battu en retraite.

L'intersectionnalité est une approche qui permet d'analyser la manière dont différents rapports sociaux de pouvoir se combinent et produisent des expériences spécifiques. Le terme est forgé par la juriste et théoricienne féministe noire Kimberlé Crenshaw, qui l'utilise à la fin des années 1980 pour montrer que les expériences des femmes noires ne peuvent être pleinement comprises en considérant séparément les rapports de race et de genre. Elle invite à analyser la manière dont les différentes formes de discrimination s'articulent et se transforment mutuellement dans des contextes sociaux particuliers. Une même personne peut ainsi être située simultanément dans plusieurs rapports de pouvoir, qui ne produisent pas nécessairement des effets indépendants les uns des autres.

En déplaçant l'analyse des catégories prises isolément vers les relations qui les produisent et les articulent, l'intersectionnalité permet de considérer les positions sociales comme des lieux particuliers de savoir, de résistance et d'action. Elle invite à comprendre comment les structures de pouvoir – notamment celles liées à la race, au genre, à la classe, à la sexualité, à la religion ou au statut administratif – se rencontrent dans des configurations historiques et sociales particulières. Elle constitue ainsi un outil pour rendre visibles des expériences et des rapports de pouvoir qui risquent de disparaître lorsque chaque dimension de l'inégalité est étudiée séparément.

Une **personne racisée** est une personne qui, dans un contexte social donné, est perçue, catégorisée ou traitée à partir de caractéristiques auxquelles sont attribuées des significations raciales. Le terme ne renvoie donc pas à l'existence de « races » humaines naturelles, mais au processus social par lequel des individus et des groupes sont constitués en catégories raciales et placés dans des rapports de pouvoir différenciés.

La racialisation peut produire des effets sur la manière dont une personne est perçue, reconnue, représentée ou traitée, notamment dans l'accès aux ressources, aux institutions, aux espaces sociaux ou à la légitimité. Ces effets ne sont toutefois ni identiques, ni universels : les processus de racialisation varient selon les contextes historiques, sociaux et géographiques, et peuvent se combiner avec d'autres rapports de pouvoir, notamment de classe, de genre, de religion ou de statut administratif.

En désignant une position produite par des rapports sociaux de racialisation, dont les formes et les effets peuvent évoluer selon les contexts, le terme permet ainsi de déplacer l'attention des caractéristiques supposées des individus vers les mécanismes sociaux qui produisent leur catégorisation et les effets de celle-ci.

Fragilité blanche : La « fragilité blanche » désigne, selon certaines analyses, la manière dont une partie des personnes blanches peut réagir de façon très défensive quand le racisme ou les inégalités sont mis en évidence. Quand des expériences de discrimination ou des critiques des privilèges sont racontées, la personne peut les entendre comme une attaque contre sa valeur personnelle ou son identité. Cela peut se traduire par du déni, des minimisations, de l'embarras, de la colère, de la culpabilité ou le retrait. Le but de ce concept est d'expliquer un mécanisme social : comment on rend difficile l'écoute et la remise en question. Ainsi, la « fragilité » n'est pas comprise comme un trait individuel fixe, mais comme une réaction souvent produite par un contexte social.

Racisme récréatif : Le racisme récréatif désigne un racisme qui apparaît dans des contextes perçus comme « ludiques » ou « sans conséquence » (jeux, blagues, fêtes, activités entre amis), alors que les propos ou comportements visent quand même à rabaisser, stéréotyper ou humilier un groupe racial. L'humour est alors détourné pour exercer du racisme fondé sur des stéréotypes et produisant des effets d'exclusion ou de dévalorisation.

Déterminisme climatique : Idée que le climat influence les sociétés en agissant sur les corps, puis sur les mœurs, ce qui peut ensuite influencer les lois. Le climat « déterminerait » donc les comportements, sociétés et systèmes de pensées des humain·es.

Communautés de destin : « communautés de destin » désigne des groupes de personnes liées par une même situation historique ou politique, qui fait qu'elles partagent les mêmes risques, épreuves et perspectives. Le sens dépend un peu du contexte, mais l'idée générale est : si plusieurs populations sont exposées aux mêmes événements (guerre, domination, persécutions, changements politiques, migrations forcées, etc.), elles peuvent être pensées comme ayant un destin commun — donc une destinée partagée, qu'il faut reconnaître ou gérer collectivement.

Conclusion

La combustion raciale n'est pas une métaphore mais une réalité psychique, sociale et politique structurellement produite au sein même des espaces qui se définissent comme les bastions de la démocratie et de l'universalisme. C'est précisément ce paradoxe que cet article a cherché à éclairer : le silence sur la question noire n'est pas un angle mort fortuit mais la condition de possibilité de la combustion elle-même, ce qui permet à la fragilité blanche de fonctionner comme protection du privilège, à la charge pédagogique de s'imposer comme norme, et au racisme récréatif de se présenter comme divertissement.

Les voies de sortie supposent au minimum trois déplacements convergents : la reconnaissance institutionnelle et académique de la question noire comme objet de pensée légitime et non comme ressentiment identitaire ; la création d'espaces - de recherche, d'enseignement, de délibération - où les communautés de destin peuvent produire et transmettre un savoir ajusté à leur expérience sans avoir à le justifier devant ceux qui refusent de voir ; et la volonté collective d'assumer ce que la mélancolie postcoloniale rend structurellement difficile, à savoir reconnaître le passé violent, ses héritages présents et les responsabilités qu'ils engagent.

Références

Ajari, Norman. (2022). *Noirceur : Race, genre, classe et pessimisme dans la pensée africaine-américaine au XXIe siècle.* Bruxelles : Divergences.

Bandini, Aude. (2018). *L'aveuglement volontaire. Revue philosophique de la France et de l'étranger, 143(3), 391–406.* Paris : Presses Universitaires de France.

Being Black in Europe (2024). Rapport de l'Agence des droits fondamentaux de l'Union européenne (FRA). Luxembourg : Office des publications de l'Union européenne

Bisoka, Aymar N. (2025) *Afrocritique. Essai sur l'infrapolitique des luttes noires*. Paris : Eterotopia, coll. « Hétérotopia ».

DiAngelo, Robin. (2018). *White Fragility: Why It's So Hard for White People to Talk About Racism*. Boston: Beacon Press.

Du Bois, William Edward B. (1903 [1909]). *The Souls of Black Folk*. Chicago IL: A. C. McClurg & Co.

Fanon, Frantz (1952). *Peau noire, masques blancs*. Paris : Seuil.

Gilroy, Paul (2004). *After Empire: Melancholia or Convivial Culture?* Londres: Routledge.

Goffman, Erving (1974). *Les rites d'interaction*. Paris : Minuit.

Hegel, George Willem. F. (1837/1963). *Leçons sur la philosophie de l'histoire*. Paris : Vrin.

Kant, Emmanuel. (1798/2008). *Anthropologie du point de vue pragmatique*. Paris : Vrin.

Mbembe, Achille (2000). *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*. Paris : Karthala.

Mbembe, Achille (2013). *Critique de la raison nègre*. Paris : La Découverte.

Mills, Charles. W. (1997). *The Racial Contract. Ithaca*, NY : Cornell University Press.

Montesquieu (1748/1951). *De l'Esprit des lois.* Paris : Gallimard.

Moreira, Adilson (2020). *Racismo recreativo*. São Paulo: Sueli Carneiro/Pólen.

> “La combustion raciale n'est pas une fatalité. Elle est cependant irréductible à toute tentative de résolution qui ferait l'économie de ce préalable : consentir, sans détour, à la voir.

Poème

Mariam Amrouni - Poème 1

Parmi treize poèmes rédigés sur les souvenirs d'enfance que **Mariam Amrouni** nous expose dans son texte (page 62 de cette revue), l'autrice en a choisi trois afin d'illustrer son propos. Elle nous explique qu'à travers eux, elle vise à « présenter une partie de cet hymne à la vie écrit en la mémoire de Soraya Amrouni [sa mère]. » Ces trois poèmes sont: Deuxième naissance, L'Amour s'éternise toujours, La culpabilité n'a pas de poids.

Mariam Amrouni explique: « Chacun de ces trois poèmes racontent la violence. L'un montre la femme qui se relève après les coups, de manière quelque peu triomphante. L'autre met en avant la destruction à travers la métaphore des « éclats ». Le dernier traite de l'absence de repentir. »

Deuxième naissance

Elle était sur le même carrelage
blanc glacé,
À toute allure, le sang coulait,
C'était le seul retentissement insonore.
Mains sur les genoux, yeux fermés
quelques instants,
Se relever,
C'est tout ce qui compte à présent.
Et puis, le temps de quelques instants,
Respirer devient irréalisable,
Les pensées se dispersent,
Elles s'entremêlent.
Mais elle y parvient,
Le souffle lui caresse le palais,
Mains sur les genoux, elle prend
une profonde inspiration,
Comme la toute première fois,
L'air pénètre intensément dans
ses poumons.
Elle expire avec pétulance,
Poussant un cri poignant,
Ses larmes coulent, compagnes de
sa douleur solitaire,
Elle se relève, pleine de force de vie,
Comme lors d'une deuxième naissance,
Et ce ne sera pas la première fois.

Voix noir·e·s dans l'espace public : prendre soin des vivants et des morts.

// Entretien avec Véronique Clette-Gakuba

Penser les présences noires, c'est aussi apprendre à voir ce qui se joue sous le radar des institutions, dans les gestes, les liens, les mémoires et les luttes quotidiennes. Chercheuse, militante et cofondatrice du collectif Présences Noires, Véronique Clette-Gakuba travaille depuis plus d'une décennie à faire émerger ces espaces de pensée et d'existence en Belgique. De la critique des héritages coloniaux aux pratiques infrapolitiques, du soin des vivants à celui des morts, elle interroge les manières dont un « monde noir » se construit en dehors, contre ou à côté des cadres dominants.

Dans cet entretien, elle revient sur son parcours, les formes de négrophobie qui traversent encore les institutions belges, la place des voix noires dans les mondes artistique et académique, mais aussi sur la nécessité de préserver des espaces autonomes de relation, de pensée et de lutte. Une invitation à regarder autrement ce qui, malgré les rapports de domination, continue de se créer, de se transmettre et de prendre soin.

HB : Tu as fondé le collectif *Présences Noires* en 2010, bien avant que les questions postcoloniales ne deviennent visibles dans l'espace public belge. Comment définirais-tu ton parcours, entre militantisme et académie, en lien avec les luttes infrapolitiques et le soin ?

VC : Lorsque nous avons fondé le collectif Présences Noires avec Doum Memde, Philippe Le Corbesier, Djudju Makilutila notamment, notre enjeu était de créer un espace de pensée autour de nos trajectoires en tant que personnes noires en Belgique. Nous partions du constat de la variété des trajectoires des communautés noires – contrairement, par exemple, aux migrations marocaine ou italienne inscrites dans des accords bilatéraux avec la Belgique – mais aussi de l'absence de discours sur l'histoire de ces trajectoires, notamment dans les sciences sociales.

Nous voulions approfondir la manière dont la colonisation avait marqué et influencé, voire façonné, nos parcours. Autrement dit, nous ne voulions pas nous contenter d'une compréhension de la colonisation comme un épisode circonscrit dans le temps (ce qui est le cas lorsque la discipline privilégiée est l'histoire), dont les effets se seraient limités aux générations l'ayant directement vécue. Nous souhaitions au contraire la penser comme un régime de domination dont les conséquences, plus diffuses et durables, ont façonné nos existences, à pleins d'égards : à travers des déplacements géographiques (en considérant les migrations postcoloniales

comme découlant des déplacements contraints durant la colonisation), les **politiques d'assimilation** (notamment les pertes linguistiques et les transmissions interrompues) ou encore à travers les violences coloniales et leurs répercussions dans les histoires familiales.

À cette période, qui a également vu naître le collectif Mémoire coloniale et Lutte contre les Discriminations, il ne s'agissait pas tant, pour nous, d'imposer cette question dans l'espace public que de créer un lieu de réflexion pour les personnes noires. C'était aussi une manière de renforcer notre compréhension de nous-mêmes et de notre position noire dans la société : une position que nous pouvons qualifier de « subalterne » qui, pour reprendre le terme issu des **Subaltern Studies**, à la suite des travaux d'Antonio Gramsci, repris également par Gayatri Spivak dans son fameux livre *Les subalternes peuvent-elles parler ?*, renvoie au fait de ne pas être entendu comme sujet, ou de n'exister qu'à travers les définitions produites par le groupe dominant, en l'occurrence, ici, blanc.

Chez Gayatri Spivak, qui élabore cette réflexion à partir de la situation des femmes indiennes dans le contexte colonial, la *subalternité* ne renvoie pas seulement à une position de domination, mais à une position d'*ensilencement*. Cette prise dans des rapports d'ensilencement renvoie à des régimes de représentation structurés par les pouvoirs coloniaux et patriarcaux. Chez Spivak, ce qui fait la subalternité de la femme indienne (la condamnation du sujet), ce sont des agencements entre une pratique rituelle (le sacrifice des veuves), un dispositif juridique (le cadre légal colonial) et discursif (la bonne épouse) formés dans les rapports de domination. C'est donc à l'endroit des branchements entre dispositifs, pratiques et discours que se fige chaque fois un peu plus la condition subalterne, si bien qu'un cadre interprétatif patriarcal et colonial devient presque indépassable (domination épistémique). Le sujet subalterne apparaît dès lors moins comme un sujet qui parle ou qui ne parle pas que comme un « sujet parlé », produit dans et par les systèmes de représentation dominants.

Cette subalternité, nous en avons rapidement identifié les ressorts au sein du Musée royal d'Afrique centrale. À cette période, celui-ci cherchait à collaborer avec des groupes et des personnes se désignant elles-mêmes à partir des catégories de « communautés afrodescendantes » ou de diasporas africaines, avant que l'institution ne les requalifie dans les mêmes termes mais depuis un point de vue institutionnel, au sein de dispositifs de participation extrêmement précaires et peu opérants.



Véronique Clette-Gakuba est chercheuse en sociologie à l'Université de Mons et à l'Université libre de Bruxelles (centres de recherche CAC et METICES). Elle est titulaire du cours Arts visuels des mondes africains et des diasporas à l'ULB. Ses recherches portent sur la généalogie coloniale du racisme anti-Noirs dans le contexte du colonialisme belge, sur les liens entre négrophobie, art et culture et sur les résistances noires se jouant dans les entremêlements entre recherche, créations artistiques et engagements politiques. En juin 2023, Véronique Clette-Gakuba a soutenu sa thèse de doctorat à l'ULB intitulée : « Epreuves de colonialité dans l'art et la culture. Faire exister un monde noir à Bruxelles » (à paraître prochainement aux Editions Météores).

> “Les réflexions menées au sein de Présences Noires m'ont donné confiance dans l'idée qu'une sociologie des présences noires en Belgique, avait toute sa pertinence.

Ces dispositifs ont produit des formes de subalternisation dans la mesure où ils ont conditionné à la fois les prises de parole et leurs conditions de réception : pendant toute cette période de collaboration, les interventions des diasporas ont systématiquement été disqualifiées comme trop subjectives ou émotionnelles, ou encore jugées insuffisamment « africaines » délégitimant ainsi les prises de parole sur certaines questions, notamment celles liées à la critique coloniale.

Pour ma part, à cette époque, je travaillais comme chercheuse à l'Université libre de Bruxelles (ULB), au Centre de recherche urbaine (CRU), aujourd'hui intégré au centre de recherche METICES. Le travail réalisé avec *Présences Noires* m'a permis de constater que la quasi-absence de recherches et d'enseignement consacrés aux présences noires en Belgique n'était pas seulement un manque, mais révélait surtout le fait que ces objets ne faisaient pas l'objet d'une reconnaissance institutionnelle, et qu'on ne leur accordait pas de place comme objets légitimes de savoir. Dans les années 2015, à l'ULB, seule Nicole Grégoire avait consacré une thèse sur les modes d'organisation de vie des associations africaines en Belgique.

Les réflexions menées au sein de *Présences Noires* m'ont donné confiance dans l'idée qu'une sociologie des présences noires en Belgique, élaborée depuis ce point de vue, l'expérience *subalterne*, avait toute sa pertinence. Non seulement pour analyser les rapports antagoniques avec les institutions, mais aussi, et surtout, pour mettre des mots sur les modes d'existence collectifs produits dans ces expériences.

Je pense que c'est cet enjeu-là qui est le plus relié à la question du soin : se demander ce que nous avons créé, par désir et, en même temps, sous la contrainte d'un rapport de domination globalement anti-Noir·e·s, comme modes d'existence spécifiques. Car, malgré la diversité de nos trajectoires, nous n'entrons pas en relation avec les composantes de la société de la même manière selon que l'on est Noir ou Blanc. Nous ne faisons pas les mêmes expériences, nous ne nous relions pas aux institutions, aux groupes ou aux espaces sociaux de la même façon. Nous procédons à des identifications et à des désidentifications en sachant, plus ou moins consciemment, que nous avons à nous protéger d'une société raciste.

Se mettre en tant que chercheur, artiste, curateur, etc. dans la possibilité de saisir que, dans tout cela, on ne produit pas seulement des identités (termes renvoyant trop largement aux politiques libérales de reconnaissance), mais des manières situées d'être humain, est directement lié à l'enjeu du soin ; soin en tant qu'attention portée aux modes d'existence qui se constituent dans des conditions de domination anti-Noir·e·s. Le soin peut alors être compris comme une manière de reconnaître ce qui, dans et malgré cette domination, est créé, maintenu et transformé dans les pratiques et les relations sociales. Cette attention, qui est quelque chose à travailler, permet de se prémunir contre les formes d'autodépréciation qu'une telle situation peut produire.

HB : Tu utilises le concept de « monde noir » – un « contre-monde » qui existe en antagonisme avec le « monde blanc ». Peux-tu nous expliquer cette distinction et en quoi ce monde noir relève d'une forme d'infrapolitique et de soin ?

VC : Souvent, lorsqu'on parle d'un monde – ou, pour reprendre un terme que j'utilise moins volontiers parce qu'il est devenu très galvaudé, d'une communauté –, on suppose un principe d'unité. Or, plus que l'unité, ce qui me semble permettre de parler d'un monde noir est l'existence d'un plan particulier de sensibilité.

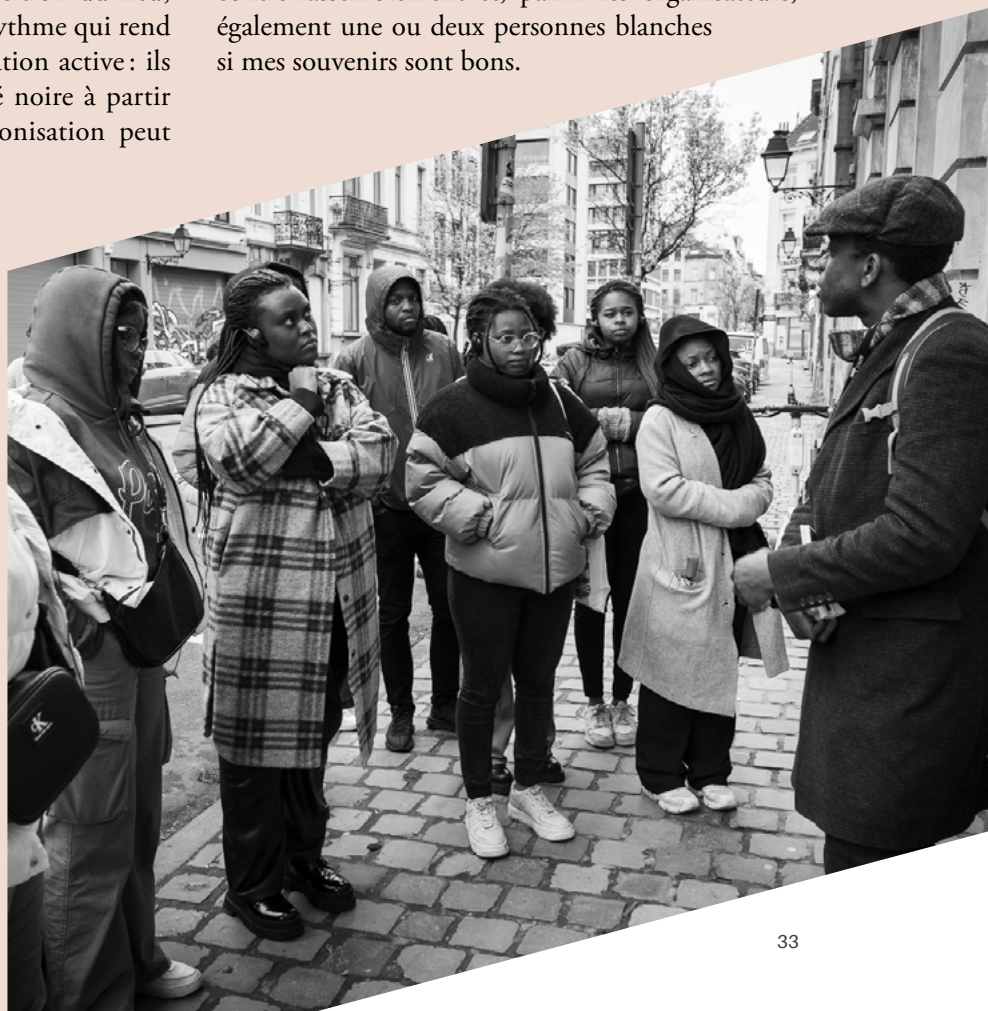
Dans mon livre à paraître aux Edition Météores, je prends l'exemple d'un rassemblement intitulé « Pas d'hommage à Léopold II ; Il a le sang des peuples congolais sur les mains » organisé devant la statue du roi Léopold II, place du Trône à Bruxelles, le 17 décembre 2015 par les associations Change Asbl, La Nouvelle Voie Anticoloniale, le Collectif Mémoire Coloniale et Lutte Contre les Discriminations et le Binabi. Les gestes qui y sont accomplis ce soir-là – peinture rouge sur la statue, bougies, gants gonflés figurant les mains coupées, plaque au nom de Patrice Lumumba, autel dressé en mémoire des victimes de la colonisation, chants – ne se réduisent pas à leur portée symbolique. Pris ensemble, ils engagent une redisposition du lieu, de sa surface, de sa texture, de son rythme qui rend possible une forme de commémoration active : ils font émerger un plan de sensibilité noire à partir duquel le cri des morts de la colonisation peut devenir audible.

Ce rassemblement – qui, en réalité, fût un contre-rassemblement – déjouait une invitation à rendre hommage au roi Léopold II, lancée par Geoffroy Coomans de Brachène, alors échevin de l'Urbanisme et du Patrimoine (Mouvement Réformateur) à la Ville de Bruxelles (2012-2018). Celui-ci prévoyait d'organiser une cérémonie pour les 150 ans de l'intronisation du roi, incluant une conférence intitulée « Léopold II, la marque royale sur Bruxelles » ainsi qu'un hommage sur la place du Trône, devant la statue de Léopold II.

À cette tentative de rendre hommage à Léopold II, au mépris des morts de la colonisation, répond donc un plan de sensibilité noire qui va rendre audible le cri des morts de la colonisation habituellement étouffé par l'architecture matérielle et symbolique des villes modernes occidentales.

C'est en ce sens que je parle de monde noir. Non pas d'un groupe homogène, mais d'une manière particulière de sentir, de percevoir et d'habiter le monde social. Une manière de demeurer sensible à ce que les morts de la colonisation continuent d'adresser aux vivants, et de saisir, jusque dans les moindres détails de composition de l'espace public et des institutions, les formes par lesquelles une société est organisée contre les vies noires.

Il y avait des personnes blanches présentes à ce contre-rassemblement et, parmi les organisateurs, également une ou deux personnes blanches si mes souvenirs sont bons.



Débat de groupe lors d'une visite décoloniale en 2025. Crédits Christine Baggio – Louvain Coopération.

Politiques d'assimilation : Les politiques d'assimilation désignent des mesures prises par un État ou une puissance dominante pour inciter ou contraindre des groupes minoritaires à adopter les normes de la population majoritaire. L'objectif est que la différence culturelle (langue, religion, coutumes, modes de vie) devienne progressivement moins visible. Concrètement, cela peut passer par l'éducation en langue dominante, l'interdiction ou la restriction de certaines pratiques, ou l'encouragement à « s'intégrer » selon des critères imposés. Ces politiques s'appuient souvent sur l'idée qu'il existe une « culture légitime » à laquelle il faut se conformer.

Subaltern Studies : Les Subaltern Studies (ou Études subalternes) désignent un courant d'histoire et de sciences sociales né surtout dans les années 1980, pour étudier les sociétés colonisées et postcolonisées. Le terme subalterne renvoie aux groupes dominés : pauvres, paysans, colonisés, minorités, souvent privés de pouvoir politique officiel. L'idée centrale est de s'intéresser à leur point de vue, leurs pratiques et leurs formes de résistance. Ce courant critique le fait que l'histoire a souvent été écrite uniquement à partir des élites, de l'État colonial ou des sources des dominants. Il insiste donc sur la manière dont les dominés agissent malgré la domination : contournement, refus, négociation, luttes.

Indigénisme : L'indigénisme (ou aussi autochtonisme ; indigenism en anglais, indigenismo en espagnol ou portugais) est un courant de pensée qui place les peuples autochtones au centre de l'attention. Il cherche à valoriser leurs cultures, langues, savoirs et modes de vie, plutôt qu'à les marginaliser. Il rappelle que leur histoire a été fortement marquée par la colonisation et ses conséquences. Il met l'accent sur les injustices actuelles liées aux discriminations et à la dépossession. Selon les idées défendues, il soutient des droits collectifs comme l'accès aux terres et aux ressources. Il peut aussi promouvoir l'autodétermination et une participation politique réelle. C'est un courant pluriel : ses formes culturelles et politiques varient selon les pays et les groupes. Son objectif général est de reconnaître la dignité et la légitimité des peuples autochtones dans la société.

Pourtant, il s'agit bien d'un monde noir, en antagonisme avec un monde blanc. Car il faut être passé par cette expérience longue du racisme anti-Noir·e·s, avoir senti dans sa chair son historicité et la manière dont elle marque les sociétés modernes – notamment les espaces publics – pour discerner les gestes à accomplir afin de prendre à revers le mépris pour les vies noires.

Je pense que l'infrapolitique se situe précisément à cet endroit, notamment dans les pratiques de contre-rassemblement : des gestes subreptices de réappropriation, de commémoration active ou de réagencement des espaces qui ne passent pas nécessairement par les formes politiques institutionnelles, mais rendent néanmoins possible une autre expérience du monde. À une autre échelle, c'est cette même importance de l'infrapolitique que l'on retrouve dans le livre de l'anthropologue Aymar Nyenyezi Bisoka, *Afrocritique. Essai sur l'infrapolitique des luttes noires*, lorsqu'il analyse les luttes noires et qu'il montre comment la prise en charge des vies, indépendamment des cadres du droit moderne et des appartenances politiques instituées, engage une remise en cause profonde de l'idée euro-occidentale de communauté politique.

Dans le cas du contre-rassemblement, les gestes ont momentanément transformé les usages, les circulations et les modes d'occupation de l'espace public, en ouvrant des possibilités d'habiter la ville autrement pour les personnes noires, vivantes comme défuntes (Simone, 2011).

La question du soin renvoie ici à un autre registre analytique. Elle désigne le fait de se rendre sensible à ce que les morts nous adressent, à ce qu'ils

> “Il y a une forme d’indigénisme particulièrement forte en Belgique, une tendance à valoriser des formes d’africanité réelles ou fantasmées.

rendent perceptible comme problème dans l’espace urbain. Et, en l’occurrence, il s’agit moins de problèmes de représentation ou de symboles coloniaux que de problèmes d’habitabilité des espaces pour les personnes noires (Simone, 2011).

Ces morts *sans sépulture*, auxquels aucun soin n’a été pleinement accordé, continuent ainsi d’habiter la ville sous des formes non résolues. Le soin consiste alors à les rendre présents dans l’espace public et à répondre à ce qu’ils donnent à penser : non seulement ils signalent des ruptures et des discontinuités dans les filiations, mais surtout ils orientent les réflexions et les gestes des groupes au présent, en les rapportant aux expériences et aux conditions de vie de celles et ceux qui les ont précédés, et plus largement à la condition noire dans ses historicités profondes. Comme le formule si bien Olivier Marboeuf, « Les morts nous obligent ».

HB : En Belgique, contre quoi doivent s’élever les voix artistiques noires ? Quelles sont les épreuves spécifiques de la colonialité dans le contexte belge ?

VC : C’est une question très vaste qui appelle plusieurs réponses, lesquelles peuvent d’ailleurs varier selon les disciplines et les milieux artistiques. Si je me concentre sur les épreuves spécifiques de la colonialité dans le contexte belge, plusieurs éléments reviennent de manière récurrente.

Il y a d’abord la question de la censure. On l’a vu, par exemple, avec le festival *Congolisation* conçu par le rappeur et comédien Pitcho Womba Konga et, plus largement, avec différentes œuvres consacrées à la vie de Lumumba qui ont fait l’objet de formes de censure assez explicites. Concernant Patrice Lumumba, cela commence à changer grâce à la capacité qu’ont

Une des nombreuses manifestations en réaction à l’assassinat de George Floyd en 2020. Crédit Shutterstock.



> “Un défi important est de ne pas tomber dans le mépris de soi sous prétexte que la société ne change pas.

eue les collectifs afrodescendants à se mobiliser sur ces questions, mais cette réalité de la censure reste prégnante de différentes manières.

Il y a ensuite une forme d'**indigénisme** particulièrement forte en Belgique. J'entends par là une tendance à valoriser des formes d'africanité réelles ou fantasmées, perçues comme extérieures à la société belge. Comme l'ont très bien montré plusieurs acteurs afrodescendants de la scène artistique belge, je pense notamment à Anne Wetsi Mpoma, François Makanga ou encore Gia Abrassart, cela se traduit concrètement par le fait que les opérateurs culturels privilégient souvent les artistes situés au Congo, ou présentés comme tels, plutôt que les artistes issus de la diaspora.

Les artistes diasporiques rendent plus difficile le maintien de cette séparation imaginaire entre une Afrique pensée comme extérieure et une Belgique pensée comme non-africaine. En outre, il existe sans doute une plus grande crainte vis-à-vis des productions diasporiques lorsqu'elles font ressurgir des réalités plus confrontantes, qui engagent directement la société belge.

Un autre aspect concerne l'inscription d'une partie importante de la création culturelle et artistique noire africaine dans le champ de la coopération au développement. Dans ma thèse, je montre comment des institutions telles que le Musée royal de l'Afrique centrale, Bozar, Africalia et leurs partenaires ont contribué à structurer un champ de création culturelle africaine largement articulé à celui de la coopération au développement.

Ce phénomène est intéressant en soi, notamment parce qu'il témoigne du développement d'un volet Nord au sein d'acteurs historiquement investis dans les relations Nord-Sud. En revanche, il faut aussi s'interroger sur les effets de cet adossement au champ de la coopération au développement. Même lorsqu'il produit des choses intéressantes – on le voit chez Africalia –, cet adossement influence nécessairement les cadres de production et d'interprétation. Lorsque l'on examine les discours et les documents produits dans ce cadre, on constate souvent une volonté de promouvoir une image positive, créative et dynamique de l'Afrique. C'est une orientation qui peut conduire à privilégier un travail sur les représentations se voulant positives à tout prix – par le moyen de la culture –, au détriment d'une interrogation plus structurelle des rapports de pouvoir, de domination ou d'oppression.

Enfin, je dirais qu'une autre spécificité importante du contexte belge est l'existence d'une négrophobie très forte, qui se traduit par un paternalisme racial très marqué. Cela donne lieu à une marginalisation de la puissance de pensée et d'agir des personnes noires. Le fait que l'on ne compte aucun directeur ou directrice noir·e à la tête des grandes institutions culturelles, si ce n'est peut-être un ou une côté néerlandophone, est révélateur de cette situation. Mais cela concerne aussi des positions d'influence plus larges. L'épisode Damso me paraît à cet égard significatif. Alors que le rappeur Damso devait participer à la représentation des Diables rouges dans le cadre de la Coupe du monde (2018), il a fait l'objet d'une campagne de dénonciation et d'une forme de censure avant même que quiconque n'ait entendu la chanson concernée. Cela dit quelque chose de la difficulté persistante à reconnaitre pleinement une puissance d'agir et d'influence noire.

HB : Tu as beaucoup travaillé sur la restitution du patrimoine spolié, notamment au Musée de Tervuren. Comment la question du retour des défunts s'inscrit-elle dans une logique de soin ? Et que signifie « prendre soin » des morts politiquement ?

VC : Je n'ai pas travaillé directement sur la restitution au Musée de Tervuren, mais plutôt sur la nécessité de penser cette question à partir de l'extérieur du musée. Sortir du musée ne signifie pas seulement en faire la critique depuis l'extérieur, mais aussi produire une sortie épistémologique : refuser de se laisser reconfigurer par ce qu'il impose comme cadre, refuser ce qu'on nous refuse (Fred Motten et Stefano Harney).

C'est dans ce sens que j'ai formulé dans ma thèse de doctorat (2023) l'énoncé « nous avons à hériter activement, travaillons à comment rendre », qui oblige à se rapporter aux artefacts non pas comme des objets fixes, mais à partir des problèmes historiques, politiques et écologiques qui leur sont attachés.

L'on pourrait dire que c'est à partir d'un tel énoncé que la question du soin des morts apparaît à nouveau. Cela apparaîtra à l'occasion de la révélation par le journaliste Michel Bouffioux dans la presse nationale de la présence, en grand nombre, de dépouilles humaines de personnes tuées pendant la colonisation dans plusieurs institutions scientifiques belges, dont l'ULB, en passant par le travail préalable de Georgine Dibua, fondatrice de l'association Bakushinta, sur la présence du crâne du chef Tabwa Lusinga tué par le commandant Storms et détenu à l'Institut royal des Sciences naturelles.

À cette période, les associations afrodescendantes, dont Bakushinta, que l'on pourrait dire « à l'écoute des morts », formulent des revendications qui ne portent pas seulement sur des garanties éthiques en lien avec l'usage scientifique des dits « restes humains » ou des protocoles de consultation. Elles demandent aussi un véritable déplacement des dépouilles hors des institutions de l'État, vers des espaces de recueillement qui ne relèvent ni de la logique de conservation, ni de celle du patrimoine.

Je postule que ces associations entretiennent une relation active aux morts et répondent à leur appel. Elles ne se substituent pas à leur consentement ; elles prennent en compte leur condition de détention, les lieux où ils sont conservés et la négation de leur voix. Le consentement posthume, tel qu'encadré par le droit et les codes éthiques, ne touche jamais la question fondamentale de la détention elle-même. Il en régule les usages, mais sans remettre en cause le statut des dépouilles. À l'inverse, la revendications des associations afrodescendantes cherchent à les libérer.

HB : Tu as accepté d'être relectrice pour notre première étude. Qu'attends-tu d'une telle collaboration ? Et quels sont, selon toi, les pièges à éviter pour une institution comme Louvain Coopération qui cherche à créer un espace où les voix noires peuvent s'exprimer sans être « extractivistes » ?

VC : Ce qui m'intéresse, c'est de participer à une expérience et à une revue qui cherche, comme vous le soulignez, à faire dialoguer trois mondes : la recherche, l'art et l'activisme. Ce sont trois sphères qui, selon moi, gagnent à articuler leurs forces et leurs spécificités.

Par rapport aux pièges à éviter, il est toujours difficile de les définir à priori. Mais je pense qu'il y a un enjeu à ne pas perdre le fil de la critique, et à faire tenir ensemble la critique du capitalisme extractiviste et celle du suprémacisme blanc, qui en Europe se laisse difficilement saisir en raison du rôle de gardien de l'humanité que celui-ci s'est historiquement attribué.

Un autre piège concerne la coopération au développement elle-même : il faut être attentif à des approches qui tendent à décréter la solidarité plus qu'à interroger ses conditions de possibilité, et la réalité de ses effets à la fois symboliques et matériels.

HB : Pour toi, personnellement et intellectuellement, qu'est-ce que « prendre soin » veut dire dans le contexte actuel – marqué par une plus grande visibilité des luttes noires mais aussi par des résistances fortes ? Et quels sont les chantiers les plus urgents pour faire exister un monde noir en Belgique ?

VC : Prendre soin est difficile dans un monde où les actualités se succèdent et se remplacent très rapidement. On passe d'un problème à l'autre, avec l'illusion qu'ils disparaissent lorsqu'ils ne sont plus visibles médiatiquement. Prendre soin, c'est donc aussi ne pas se laisser emporter par ce flux, et maintenir la continuité de nos préoccupations.

Je pense par exemple aux familles victimes de violences policières : elles ne disparaissent pas avec le cycle de l'actualité, même si elles n'occupent plus l'espace public.

Prendre soin, dans le contexte actuel, renvoie pour moi à la capacité de maintenir et de protéger des liens diasporiques noirs qui sont souvent fragilisés par les sociétés occidentales, notamment à travers des processus de cooptation de certains discours et de mise à l'écart d'autres. Ces dynamiques rendent parfois difficile, voire impossible, l'accord ou le dialogue entre nos positions. Dans ce cadre, un enjeu urgent consiste à pouvoir préserver des espaces de relation, de pensée et d'organisation qui ne soient pas entièrement reconfigurés par ces mécanismes de sélection et de censure, afin de rendre possible l'émergence et la continuité de formes de vie et de lutte noires en Belgique.

Un défi important est de ne pas tomber dans le mépris de soi sous prétexte que la société ne change pas.

La visibilité des luttes noires, notamment via les réseaux sociaux, est importante mais elle peut aussi produire une déconnexion avec les conditions locales concrètes dans lesquelles ces luttes devraient pouvoir s'inscrire plus concrètement.

Les chantiers les plus urgents me semblent être, d'une part, la question des rapports de classe et de genre à l'intérieur du monde noir, en les pensant depuis ses propres dynamiques et non à travers le prisme de l'intégration au monde blanc. D'autre part, la nécessité d'une critique du racisme anti-Noir·e·s davantage ancrée dans les conditions réelles de vie en Belgique, son système social et politique, car parfois le débat et les discussions se présentent sous des formes relativement déterritorialisées.

Poème

Mariam Amrouni - Poème 2

Dans ce poème, j'ai pensé un souvenir de violences conjugales tel qu'une naissance : le nouveau-né, pour respirer, doit pousser un cri. J'ai songé à un mouvement similaire à celui de la femme lorsqu'elle est au sol, le corps abîmé par les coups : elle pousse un cri non par souffrance mais pour reprendre sa respiration. Pour respirer. Pour garder son souffle de vie qu'elle avait depuis la toute première fois. Cette vision des choses ne change pas t-elle le regard même que la société a sur la violence, de manière générale ?

Changer de regard sur les choses qui nous font souffrir, ce ne serait pas le premier pas vers le soin du monde et donc de nous-mêmes ? Ce processus est suggéré dans le titre du poème : L'Amour s'éternise toujours. En effet, après la douleur, la perte, le désespoir, la tristesse, l'angoisse, il reste une seule chose : l'Amour. C'est l'Amour qui devrait engloutir notre vie, cela est essentiel pour sortir de cet enfer et créer de nouveau de l'espoir pour avancer vers la sérénité. (Mariam Amrouni)

L'Amour s'éternise toujours

La vie est faite d'éclats,
Éclats de rires,
Éclats de larmes,
Éclats de souvenirs.
Parfois, la vie est parsemée d'éclats de verre,
Le vase a explosé sur le carrelage blanc,
Nous n'y voyons plus rien,
Juste encore des éclats.
Finalement, le cœur reste sans éclats,
Il n'est qu'union,
Union de rires,
Union de larmes,
Union de battements.
Cela nous réconforte finalement,
Peu importe les éclats de ce monde,
Le cœur bat, cadeau du Miséricordieux,
L'Amour s'éternise toujours.

Le soin ou la mort

Penser les pratiques de maintien de la vie dans les environnements nécropolitiques par des femmes combattantes

// Esther Borauzima Feza

Ce texte analyse les pratiques de soin des femmes combattantes dans les groupes armés de l'est de la République démocratique du Congo. Il remet en question la vision eurocentrée du *care* en proposant une lecture afroféministe et afrocritique. Trois niveaux d'analyse permettent d'en renouveler la compréhension. D'abord, le soin apparaît à la fois genré et enraciné dans une relation communautaire. À travers les tâches de logistique, alimentation et soins aux combattants, les femmes participent à la reproduction matérielle du groupe, tout en liant leur propre survie à celle des troupes. Ensuite, le soin se déploie dans des espaces et contextes de violence où, loin d'être un simple geste moral, il devient une composante des économies de guerre. Enfin, le soin se révèle profondément ambivalent parce qu'en produisant des formes de pouvoir, il expose également les femmes à une vulnérabilité extrême. Ainsi, dans des contextes de guerre où les femmes combattantes exercent le travail de soin, ce dernier fonctionne comme un *pharmakon*, à la fois ressource de survie et vecteur de reproduction de la violence.

De l'Ukraine au Soudan, de Gaza à l'Iran, en passant par la République démocratique du Congo (RDC), la guerre, devenue le *pharmakon* du monde — traitement qui soigne et tue en même temps — a été érigée en sacrement privilégié de l'histoire des démocraties (Mbembe, 2019). Avec cette sacralisation de la violence, qui ne cesse aujourd'hui de refaire surface dans ces lieux, la question du soin apparaît comme une nécessité vitale. Lorsque la mort devient une présence quotidienne, nourrir, protéger, soigner les corps blessés, maintenir les personnes en vie prend une importance presque élémentaire. Ces gestes constituent une manière de compenser la violence et la souffrance subies. Dans ces contextes, prendre soin semble empêcher la vie humaine et sociale de s'effondrer. Pourtant, cette nécessité du soin mérite d'être interrogée. Ce texte défend l'idée que le soin, dans les contextes de guerre, fonctionne lui-même à la fois comme pratique de préservation de la vie et mécanisme participant à la reproduction des violences. Qui prend soin dans les environnements de guerre — notamment pendant les guerres conventionnelles classiques et guerres civiles ou locales ? Dans quelles conditions et pour quelles finalités ces pratiques sont-elles mises en œuvre ? Et surtout, le soin protège-t-il toujours la vie ? Comment comprendre politiquement le soin à partir de ces expériences ? Qu'est-ce que le cas de la RDC nous apprend ?

Pour explorer ces questions, cette réflexion est développée à partir du contexte des conflits armés à l'est de la République démocratique du Congo, qui offre un cadre particulièrement éclairant pour penser les relations entre guerre, femmes et pratiques de soin. Elle repose sur un travail de recherche doctorale[1] mené depuis deux ans et demi au Nord-Kivu, à l'est de la République démocratique du Congo, auprès de quatre groupes de femmes engagées dans des activités liées à l'exploitation ou à la commercialisation des ressources naturelles du Parc national des Virunga, en interaction directe ou indirecte avec des milices locales et des groupes armés étrangers. Il s'agit notamment : (i) des combattantes investies dans les pratiques de soin et les **dispositifs mystico-militaires** ; (ii) des combattantes impliquées dans des réseaux d'espionnage liés aux essences forestières du parc ; (iii) des commerçantes jouant un rôle structurant dans les économies de guerre du charbon de bois et du braconnage ; ainsi que (iv) des femmes de combattants engagées dans la production et la commercialisation du cannabis. Les parcours de ces femmes prennent forme dans des contextes de conflits armés prolongés qui traversent l'Est de la RDC depuis plus de deux décennies. Leur implication dans ces dynamiques conflictuelles renvoie à des logiques complexes mêlant survie économique, protection communautaire, défense identitaire et navigation sociale dans des environnements marqués par l'insécurité permanente. Afin de saisir ces dynamiques, le dispositif de terrain a été construit selon une approche multisituée entre la ville de Goma, les zones périphériques du parc,

1 Recherche doctorale que je mène au Département de sociologie et anthropologie de l'Université de Mons, sur les dynamiques armées autour du parc national des Virunga et l'infra-politique de femmes une anthropologie écoféministe de l'agentivité, financée par l'Académie de Recherche et l'Enseignement supérieur (ARES), et réalisée entre 2023 et 2027.

Esther Borauzima Feza est une chercheuse congolaise (RDC), titulaire d'un master en science politique et d'un master en études de genre. Elle est enseignante à l'Université Officielle de Bukavu et chercheuse au sein du Groupe d'Études sur les Conflits et la Sécurité Humaine. Doctorante en sociologie et anthropologie à l'Université de Mons, elle mène des recherches sur les conflits armés, le genre et la gouvernance des ressources naturelles autour du Parc national des Virunga, dans l'est de la RDC. Elle interroge la manière dont l'agency féminine se déploie ou se trouve contrainte dans des contextes de précarité et de vulnérabilité extrême. Dans ce cadre, elle s'intéresse particulièrement aux trajectoires des femmes combattantes chargées du soin et impliquées dans l'ingénierie mystico-militaire des groupes armés, des ex-combattantes incarcérées pour espionnage et des revendeuses des ressources forestières collaborant avec les groupes armés, à partir d'approches afroféministes, décoloniales et critiques. Elle mobilise également une réflexion engagée sur la production des savoirs, les rapports Nord-Sud et les enjeux éthiques de la recherche en contexte sensible.



L'**infrapolitique** désigne les formes de résistance et d'action politique qui se déploient en dehors des espaces et des formes traditionnellement reconnus comme politiques. Le concept, notamment développé par James C. Scott, invite à prêter attention aux pratiques discrètes, quotidiennes et parfois dissimulées par lesquelles les groupes dominés contestent les rapports de pouvoir. Ces pratiques peuvent prendre la forme de contournements, de refus, de solidarités, de récits partagés ou de gestes ordinaires qui, pris isolément, semblent parfois dépourvus de portée politique. Leur caractère discret tient souvent aux contraintes et aux risques auxquels sont exposées les personnes qui les mettent en œuvre.

L'infrapolitique permet ainsi de considérer que l'absence de mobilisation publique ou de revendication explicite ne signifie pas absence d'action politique. Elle déplace le regard vers ce qui se joue «en dessous » ou en dehors de la scène publique, là où peuvent se construire des formes d'autonomie, de solidarité et de résistance. Chez Bisoka, cette notion est mobilisée pour penser les luttes noires à partir de ces pratiques et de ces espaces souvent peu visibles, et pour rendre compte du pouvoir d'agir des personnes qui les mettent en œuvre. Elle permet ainsi d'élargir ce que l'on entend par politique et de reconnaître comme telles des pratiques qui contribuent, parfois silencieusement, à transformer les rapports de pouvoir.

L'**afrocritique** désigne, chez Aymar N. Bisoka, une tradition de pensée portée par des auteur·ices noir·es d'Afrique et de ses diasporas qui pensent le monde depuis les expériences historiques de la colonisation et de ses prolongements. Elle propose un décentrement des sciences sociales en refusant que l'Occident demeure le point de départ privilégié pour penser l'Afrique, sa décolonisation et son avenir. Il s'agit ainsi de partir des lieux, des histoires et des expériences depuis lesquels les violences coloniales ont été vécues, afin de produire des catégories et des savoirs qui ne soient pas uniquement hérités des cadres de pensée occidentaux. L'afrocritique entend par là rompre avec une forme d'aliénation intellectuelle qui a longtemps réduit l'Afrique à un objet de savoir, d'intervention ou de représentation.

les espaces marchands, les lieux d'incarcération et certains sites communautaires. La démarche socio-anthropologique adoptée a permis d'interroger la manière dont les pratiques développées par ces femmes s'articulent aux logiques de militarisation, aux dynamiques de dépossession et aux économies de guerre. Dans ce contexte, leurs formes d'**agency** les rapprochent continuellement de la violence et de la mort.

Ces réalités observées sur le terrain invitent à repenser les cadres théoriques à partir desquels le soin est généralement analysé. L'analyse se déploie en trois temps. Elle revient d'abord sur la question du soin dans le contexte des conflits armés à l'Est de la RDC. Elle questionnera ensuite la conception eurocentrique qui a largement structuré la théorisation du care, ainsi que les limites de ce cadre analytique. Enfin, elle développe une perspective afroféministe et afrocritique[2] du soin.

Pratiques de soin chez les femmes combattantes des groupes armés du Nord-Kivu

Depuis bientôt trente ans, l'Est de la RDC est marqué par des guerres successives qui ont profondément reconfiguré les dynamiques politiques, sociales et sécuritaires de la région et favorisé l'émergence de nombreux groupes armés. Dans ce cadre, l'engagement au sein des groupes armés a été motivé par des multiples facteurs interconnectés. D'abord,

2 Par tradition afrocritique nous entendons une série de réflexions en provenance d'Afrique et de ses diasporas autour de la question de race, modernité et émancipation.

les interventions régionales – notamment à la suite de l'afflux des réfugiés rwandais après la guerre de 1994 –, ont contribué à la militarisation durable des territoires frontaliers de cette région (De Villers, 2005). Ensuite, les tensions politiques et ethniques ainsi que des revendications profondément identitaires se sont imbriquées aux conflits autour de la terre et du pouvoir (Musamba, 2024). Enfin, la compétition pour le contrôle des ressources naturelles a renforcé la fragmentation politico-militaire (Nyenyezi Bisoka & Vogel, 2025).

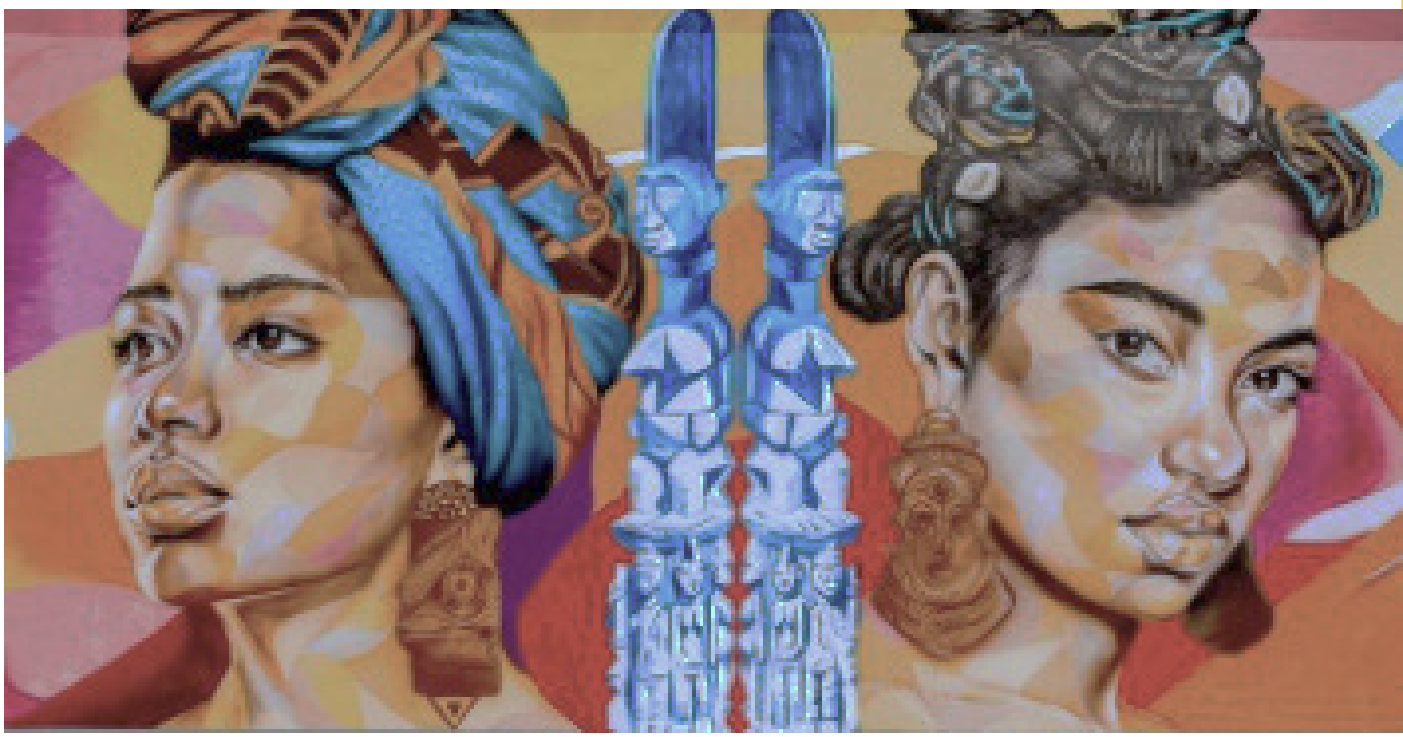
Dans un tel contexte de fragmentation politico-militaire, l'engagement des femmes dans les groupes armés apparaît comme une dimension à part entière des dynamiques de guerre, au même titre que celui des hommes. Les trajectoires féminines d'engagement se construisent en effet dans des contextes marqués par la précarité économique, les violences sociales, les inégalités de genre et l'insécurité chronique qui structurent déjà leur quotidien bien avant l'entrée dans les groupes armés. Pourtant, le discours dominant sur les moteurs d'engagement des femmes dans les groupes armés de l'est du Congo a longtemps réduit leur enrôlement à un acte forcé, notamment par les enlèvements et les violences sexuelles. Ce discours a non seulement occulté les structures sociales, économiques et patriarcales qui produisent leur vulnérabilité en amont de leur engagement (Baaz & Stern, 2011), mais également négligé le fait que l'intégration dans les groupes armés peut parfois apparaître comme une stratégie de survie pour les femmes, révélant ainsi une agency profondément ambivalente (Baines, 2016). Dans cette perspective, si l'engagement constitue un moment important dans les trajectoires des femmes, ce sont surtout les expériences vécues au sein des groupes armés, ainsi que celles qui suivent leur désengagement, qui permettent de complexifier l'analyse de leur agency au-delà des lectures figées de la victimisation ou de l'émancipation.

C'est particulièrement à travers l'exploration des trajectoires des femmes combattantes investies dans les pratiques de soin et les dispositifs mystico-militaires au sein des groupes d'autodéfense locale que la question du soin s'est progressivement imposée à moi de manière inattendue. Les récits de vie et les entretiens approfondis réalisés avec ces femmes, combinés à l'observation ethnographique de leurs pratiques sociales dans leurs espaces du quotidien, m'ont permis de reconstruire leurs trajectoires d'engagement et de désengagement ainsi que d'identifier certaines bifurcations biographiques.

L'analyse des spatialités conflictuelles et la triangulation des données recueillies ont également permis de comprendre comment les territorialités militarisées reconfigurent les possibilités d'action et les rapports aux ressources naturelles mobilisées dans les activités de ravitaillement des groupes armés et les pratiques quotidiennes de soin. La rencontre de ces femmes m'a permis de resituer mon regard sur la guerre, en le déplaçant de la question du combat à celle des pratiques du soin et de la maintenance du groupe. Si la guerre est généralement pensée à travers les combats, les stratégies militaires ou les affrontements armés, le cas des femmes rebelles du Nord-Kivu avec lesquelles je travaille permet

« Dans un tel contexte de fragmentation politico-militaire, l'engagement des femmes dans les groupes armés apparaît comme une dimension à part entière des dynamiques de guerre, au même titre que celui des hommes.

Extrait du Mur du patrimoine à Cotonou et sa fresque murale,
portée par le festival Effet Graff entre 2021 et 2023. Graff signé Ernesto Novo.



d'en élargir la compréhension. Il montre comment certaines pratiques, notamment celles liées au soin, participent à la reproduction matérielle et corporelle des groupes armés : préparer la nourriture, organiser l'approvisionnement, gérer la logistique ou encore soigner les blessés.

Au fil des recherches de terrain, certains récits biographiques m'ont permis d'en saisir les dimensions concrètes. Le 18 janvier 2025, pendant que j'effectuais mes recherches au camp de déplacés de Rusayo dans le territoire de Nyiragongo au Nord-Kivu en RDC, Zawadi (nom d'emprunt) m'a décrit en détail les différentes responsabilités qu'elle avait occupées au sein du groupe armé auquel elle appartenait. Elle a expliqué qu'à son arrivée, elle s'est d'abord occupée de la lessive et de la cuisine pour le Commandant, tout en veillant sur lui et en lui rappelant ses différents engagements.
Lors de cet entretien, elle m'a expliqué que pendant plus d'un an, elle avait occupé une fonction proche de celle d'une secrétaire particulière. Par la suite, elle avait été chargée de la logistique durant une dizaine de mois et assurait le suivi de ce qu'elle et ses collègues appelaient l'opération *« Ravi »*. Il s'agit d'une unité composée de femmes combattantes et d'épouses de combattants chargées de trouver de la nourriture pour ravitailler le groupe. Son rôle consistait notamment à répertorier les champs disponibles dans les communautés voisines afin d'organiser les sorties des femmes combattantes dissimulées, généralement en agricultrices, pour chercher certaines plantes importantes pouvant soigner les blessures des combattants blessés lors des affrontements ou encore pour se procurer de quoi nourrir les combattants et subvenir à leurs propres besoins. Certaines d'entre elles mouraient durant l'opération, notamment lorsqu'elles croisaient par inadvertance des groupes armés adverses ou les propriétaires des champs informés de leur présence. Pendant les périodes de rareté alimentaire, lorsque les réserves agricoles s'épuisaient avant les nouvelles récoltes, elle érigeait des barrières à certains endroits afin de collecter soit de l'argent pour acheter à manger, soit directement des vivres. C'est ainsi qu'elle formula de manière résolue : « […] notre sécurité reposait en grande partie sur les combattants. Il fallait donc veiller à ce qu'ils soient bien nourris, forts et en bonne santé […] ».

Ces éléments empiriques invitent ainsi à problématiser le soin, non seulement comme une pratique de soutien à la vie, mais aussi comme une composante importante des économies de guerre.

Vers une lecture alternative des théories et pratiques dominantes du *care*

Les pratiques décrites dans les trajectoires des femmes combattantes des groupes armés du Nord-Kivu complexifient l'analyse du soin en interrogeant la manière dont la littérature académique a conceptualisé les pratiques de soin. Dans les sciences sociales, la notion de soin renvoie généralement au concept anglophone de *care*, largement développé dans les travaux féministes anglo-saxons à partir des années 1980. Lors de sa réception dans l'espace francophone, plusieurs auteur·ices ont choisi de conserver le terme anglais *care*, considérant que sa traduction ne permet pas toujours d'en restituer toute la richesse conceptuelle. En effet, les termes français tels que « attention », « souci », « sollicitude » ou encore « soin » ne couvrent que partiellement le champ sémantique du care (Modak, 2011).

L'idée d'une société du *care* est donc développée pour la première fois par la psychologue américaine Gilligan (1982), qui l'aborde sous un angle féministe comme la capacité à prendre soin d'autrui et à accorder une attention particulière aux relations interpersonnelles. Cette notion sera ensuite approfondie en sciences politiques, notamment par Tronto (1993), qui conceptualise le *care* comme un processus fondamentalement politique. Selon elle, le *care* ne relève pas d'une disposition naturelle féminine, mais d'un travail socialement organisé, ancré dans des contextes socio-historiques spécifiques et distribué de manière inégale selon le genre. Dans cette perspective, le *care* repose sur une anthropologie de la vulnérabilité, selon laquelle les êtres humains sont fondamentalement dépendants les uns des autres et ont besoin d'être pris en charge à différents moments de leur existence.

Toutefois, cette conception du soin a fait l'objet de plusieurs critiques. D'abord, Bertrand (2011), s'appuyant sur l'anthropologie de la nature de Descola (2005), souligne que l'idée d'une vulnérabilité universelle peut refléter une vision naturaliste propre à la tradition occidentale, qui tend à considérer la vulnérabilité comme une donnée biologique universelle. Ensuite, Gros (2007) estime qu'une telle perspective transforme les enjeux sociaux et politiques en questions essentiellement morales ou sanitaires. Dans cette logique, le *care* valoriserait principalement l'empathie et la sollicitude, au risque d'éclipser d'autres affects politiques tels que la colère, l'indignation ou la révolte, susceptibles de nourrir des transformations sociales plus radicales (Gros, 2007). Enfin, cette conception du soin demeure largement limitée à la préservation de la vie et au soulagement des souffrances. Elle repose implicitement sur l'idée d'un « bon care », c'est-à-dire d'un soin moralement valorisé parce qu'orienté vers une finalité jugée légitime liée à l'apaisement, la réparation ou au soulagement des personnes considérées comme « vulnérables ».

Dans cette perspective, la relation entre la personne qui procure le soin et celle qui le reçoit est généralement pensée à partir d'un engagement affectif positif. Même lorsque le soin peut infliger la douleur, comme le souligne Tronto (1993), celle-ci demeure acceptable dans la mesure où elle est justifiée par un bien supérieur pour la personne soignée. Autrement dit, la réflexion sur le soin reste principalement centrée sur les personnes à soigner, occultant souvent la situation de celles et ceux qui procurent le soin. Pourtant, les réalités des femmes combattantes engagées dans les pratiques de soin au sein des groupes armés non étatiques à l'Est de la RDC viennent troubler cette représentation du

> “Les environnements marqués par la recrudescence des conflits armés, tels qu’au Nord-Kivu, révèlent des pratiques de soin de nature paradoxale, étroitement articulées aux systèmes de violence armée.

« bon care ». Les environnements marqués par la recrudescence des conflits armés, tels qu’au Nord-Kivu, révèlent des pratiques de soin de nature paradoxale, étroitement articulées aux systèmes de violence armée. Ce constat conduit ainsi à dépasser les cadres dominants de la théorisation du soin. Il ouvre la voie à une autre manière de penser le soin, élaborée à partir des réflexions portées par les féministes africaines et la tradition afrocritique, qui permet de mieux saisir ces tensions et ces ambivalences.

Les perspectives des féministes africaines et afrocritiques sur les ambivalences et les reconfigurations du soin en contexte de guerre

Face aux limites des cadres occidentaux du *care*, les perspectives des féministes africaines et les approches afrocritiques offrent une autre manière de penser le soin. Elles permettent de le comprendre non pas comme une éthique morale universelle, mais comme une pratique située, genrée, relationnelle et profondément ambivalente, particulièrement dans les contextes de guerre. À partir donc de ce cas des femmes rebelles du Nord-Kivu, trois niveaux d’analyse permettent ainsi de saisir cette ambivalence et de renouveler la compréhension du soin au-delà des cadres occidentalo-centrés.

Premièrement, le travail de soin au sein des groupes armés présente une dimension fortement genrée. Les femmes y sont majoritairement assignées à des tâches telles que la cuisine, la lessive, la gestion de la logistique, l’approvisionnement en nourriture ou encore les soins aux blessés. Certaines approches afroféministes et féministes décoloniales contribuent à penser ces pratiques comme le produit de rapports sociaux (Omotoso, 2024). Autrement dit, là où les hommes sont attendus dans le combat, les femmes sont assignées à des fonctions de reproduction de la vie, essentielles au fonctionnement des groupes armés. Ces approches proposent en revanche de repenser le soin en dehors de ce cadre individualiste qui structure l’éthique occidentale

Dispositifs mystico-militaires : Les dispositifs mystico-militaires désignent des formes d’organisation où le pouvoir ou l’action armée est étroitement lié à des pratiques mystiques ou rituelles. L’idée centrale est qu’on ne combat pas seulement avec des armes et une discipline : on s’appuie aussi sur des croyances (protection contre la blessure, invulnérabilité, puissance spirituelle), des rites, des objets chargés de sens, ou des « forces » invoquées. Dans ce cadre, le mystique sert souvent à donner du courage, à rendre la violence socialement acceptable ou légitime, et à structurer la cohésion du groupe (qui fait quoi, selon quelles règles, et avec quelles obligations rituelles). En même temps, le dispositif est « militaire » parce qu’il organise l’action : préparation, hiérarchie, conduite des combats, rôle des combattants.

Agency : En sciences sociales, agency (ou agentivité) désigne la capacité d’une personne (ou d’un groupe) à agir, à faire des choix et à produire des effets dans le monde, malgré les contraintes. Autrement dit : ce n’est pas « être libre » au sens absolu, mais avoir une marge d’action (interpréter, décider, résister, négocier, influencer) plutôt que d’être uniquement déterminé par la société. Souvent, on l’oppose à la notion de structure (normes, institutions, classes sociales) : l’agency représente ce que les acteurs font réellement à l’intérieur (ou parfois contre) ces structures.



Monument de l'Amazone érigé en hommage aux Amazones du Dahomey, à Cotonou. Crédit Shutterstock.

du *care*. Plutôt que de le considérer comme une relation entre un individu qui donne — généralement une femme — et un autre qui reçoit, elles mettent en avant une conception relationnelle du soin, souvent qualifiée d'afro-communautarisme (Del Villar-Toribio et al., 2022). Le soin y renvoie à des formes de coexistence et de partage des modes de vie. À partir de là, les pratiques observées au sein des groupes armés prennent un sens particulier. Elles ne relèvent ni de simples interactions interpersonnelles, ni d'une morale abstraite du souci d'autrui qui relierait de manière linéaire les femmes exerçant ce travail de soin à leur environnement. Elles relèvent plutôt d'une logique relationnelle de la vie sociale, proche de l'*Ubuntu*[3] (Murove, 2012 ; Kabera, 2023), où prendre soin de l'autre revient également à prendre soin de soi-même. Comme l'indique le témoignage de Zawadi évoqué précédemment, leur sécurité dépendait en grande partie des combattants, ce qui les conduisait à assurer leur alimentation, leur force physique et leur maintien en bonne santé.

Deuxièmement, les expériences des femmes africaines en termes de pratiques de soin ne peuvent être réduites à une simple logique de domination patriarcale. Certaines perspectives féministes africaines, notamment à travers l'approche du *motherism* — que l'on pourrait traduire de manière approximative par « maternisme » — montrent que les fonctions associées au soin et à la maternité peuvent également constituer des sources d'autorité et de respectabilité pour les femmes, aussi bien dans la sphère privée que publique (Acholonu, 1995 ; Moya et al., 2025). Cette perspective va au-delà des approches « maternalistes » classiques du *care*, notamment développées par Noddings (1984), qui décrit la relation de *care* comme une relation duale entre un bénéficiaire et un pourvoyeur de soin, centrée sur une attitude de réceptivité tournée vers autrui. Selon elle, cette disposition trouve son modèle dans la rela-

3 C'est un concept africain, qui signifie « humanité » ou « humanisme » dans la cosmologie bantoue et l'ontologie individuelle qui en découle. Il a été formulé en réaction aux situations de déshumanisation infligées aux Africains durant les périodes de l'esclavage et du colonialisme. Fondé sur les qualités morales telles que la compassion, la bienveillance, la courtoisie, le respect des autres et l'attention envers autrui, l'Ubuntu constitue aujourd'hui encore une référence éthique essentielle dans les processus de reconstruction sociale et politique des sociétés africaines postcoloniales. Voir à ce titre Murove, 2012 et Kabera, 2023.

tion mère-enfant et s'enracine dans une impulsion naturelle qui doit ensuite être cultivée quotidiennement comme une vertu. À l'inverse, le *motherism* ne limite pas le soin à une disposition morale ou naturelle féminine, mais le met davantage en relation avec les rapports sociaux, communautaires et politiques, où la capacité des femmes à être mères peut également devenir un enjeu de positionnement social et de pouvoir. Dans le cas des femmes combattantes, les pratiques de soin produisent effectivement certaines formes de reconnaissance et de positionnement au sein des groupes armés. Les femmes qui assurent l'alimentation, les soins ou le soutien quotidien aux combattants occupent une place centrale dans la reproduction de la vie collective, ce qui peut leur conférer certaines formes d'influence au sein de ces espaces armés.

> “Le soin ne relève dès lors pas uniquement d'une éthique morale orientée vers la préservation de la vie, mais s'articule également aux économies de guerre dont il soutient le fonctionnement.

Cependant, si les pratiques de soin peuvent produire des formes d'autorité et de reconnaissance pour les femmes combattantes, elles demeurent indissociables des contextes plus larges, marqués par la violence, l'insécurité et l'exposition permanente à la mort.

Troisièmement, le soin ne peut être compris en dehors des structures historiques de violence et de domination coloniales et postcoloniales, comme le propose la tradition afrocritique (Mbembe, 2013 ; Nyenyezi Bisoka, 2025). Loin d'être extérieures à la violence, les pratiques de soin constituent souvent une dimension ordinaire des conflits armés en participant à la reproduction quotidienne des groupes engagés dans ces dynamiques. Le soin ne relève dès lors pas uniquement d'une éthique morale orientée vers la préservation de la vie, mais s'articule également aux économies de guerre dont il soutient le fonctionnement. Il contribue à maintenir les capacités combattantes des hommes et, par conséquent, la continuité des groupes armés eux-mêmes. En ce sens, le soin ne peut être envisagé comme une pratique naturellement bienveillante ou intrinsèquement émancipatrice. Il apparaît plutôt comme une pratique située, façonnée par des contextes sociohistoriques spécifiques, des constructions sociales et des espaces de violence particuliers. Ainsi, les pratiques de soin des femmes rebelles ne renvoient pas à une disposition féminine spontanée, mais à des formes d'action modelées dans des environnements marqués par l'insécurité récurrente et l'incertitude. La responsabilité morale associée au soin, tout comme la liberté supposée de celles qui l'exercent, se trouvent profondément reconfigurées. La liberté qui s'y exprime ne peut être pensée comme une autonomie donnée d'avance suivant une perspective dominante (Moya et al., 2025). Elle se construit plutôt dans les traces laissées par ces contextes prolongés de violence, à partir des conditions matérielles et historiques qui rendent ces pratiques possibles.

Dans cette perspective, les pratiques de soin des femmes combattantes évoluent dans des relations profondément instables, où celles qui prennent soin deviennent également les plus exposées à la vulnérabilité, à la violence et à la mort, dans

une configuration proche de ce que Mbembe (2019) décrit comme une nécropolitique. C'est précisément dans cette tension que la tradition afrocritique souligne que le soin ne peut être pensé comme toujours positif ou émancipateur ; il peut aussi produire des effets ambivalents, voire pervers (Nyenyezi Bisoka, 2025). Dans le cas congolais, les pratiques de soin analysées prennent la forme d'actes concrets visant à préserver la vie au sein même des structures qui produisent la violence et qui restent continuellement exposées à celle-ci, comme en témoignent les expériences des femmes rebelles engagées dans l'« opération Ravi ». Le fait que certaines d'entre elles perdent la vie au cours de ces activités invite ainsi à interroger l'appel à la « responsabilité pour autrui » ainsi que l'unilatéralisme du rapport actif/passif qui structure fréquemment les approches classiques du soin.

Conclusion

Les expériences des femmes rebelles engagées dans les groupes armés du Nord-Kivu ouvrent la voie à une triple relecture du soin. Il apparaît comme un travail genré tout autant relationnel, une pratique située dans la violence et participant aux économies de guerre, mais aussi comme une pratique ambivalente, qui produit à la fois du pouvoir et de la vulnérabilité. On l'aura compris, nourrir les combattants, organiser l'approvisionnement ou soigner les blessés deviennent des gestes qui permettent d'assurer au quotidien la pérennisation de la violence armée. Le soin devient alors un moteur de l'économie de guerre, capable de maintenir la vie tout en étant l'instrument de sa propre destruction. Ce cas congolais met ainsi en lumière la profonde ambivalence du soin où les pratiques de soin exposent d'une manière considérable celles qui les accomplissent — ici les femmes — à de nouveaux dangers. Soigner dépasse la simple dichotomie nette entre pratiques de protection de la vie et pratiques produisant des effets pervers. Les pratiques de soin dans ce contexte précis interrogent l'universalisation du geste moral en participant plutôt au maintien des conditions sociales et matérielles qui rendent possible la survie des individus dans un contexte de guerre.

Ainsi, comment qualifier politiquement le geste moral du soin, cet « autre pharmakon » de notre époque, lorsque survivre et soigner les autres, en se soignant soi-même, implique d'entretenir les conditions mêmes de la violence ? Peut-être faut-il alors penser le soin non plus comme l'opposé de la violence, mais comme une pratique dont les formes, les significations et les usages sont profondément modelés par les logiques de guerre et de survie.

Références

BAAZ, Maria Eriksson et Maria Stern (2011). *La complexité de la violence. Analyse critique des violences sexuelles en République démocratique du Congo*. Uppsala : Nordiska Afrikainstitutet. Consulté le 17 août 2026 (diva-portal.org).

BAINES, Erin (2016). *Buried in the Heart: Women, Complex Victimhood and the War in Northern Uganda*. Cambridge : Cambridge University Press.

BERTRAND, Aliénor (2011). « *Une critique anthropologique de l'éthique du soin* », Recherche en soins infirmiers, vol. 104, no 1, pp. 5–22.

BISOKA, Aymar N. (2025). *Afrocritique. Essai sur l'infrapolitique des luttes noires*. Paris : Eterotopia.

BISOKA, Aymar N. et Christoph Vogel (2025). « *En RDC, une vision occidentale qui perpétue la violence* », Afrique XXI. Consulté le 17 août 2026 (afriquexxi.info).

DEL VILLAR-TORIBIO, Cristina, Javier Saavedra Macías et Marina Calderón-García (2022). « *Caring through the Lens of African Feminisms: A Systematic Review* », Revista Estudos Feministas, vol. 30, no 3, e77471.

DE VILLERS, Gauthier (2005). « *La guerre dans les évolutions du Congo-Kinshasa* », Afrique contemporaine, vol. 215, no 3, pp. 39–57.

DESCOLA, Philippe (2005). *Par-delà nature et culture*. Paris : Gallimard.

GILLIGAN, Carol (1982). *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge : Harvard University Press.

GROS, Frédéric (2007). « *Le soin au cœur de l'éthique et l'éthique du soin* », Recherche en soins infirmiers, vol. 89, no 2, pp. 15–20.

IMAFIDON, Elvis (2018). « *Is the African Feminist Moral Epistemology of Care Fractured?* », Synthesis Philosophica, vol. 33, no 1, pp. 165–177.

KABERA, Alexandre (2023). « *Le concept d'Ubuntu et la guérison du paralytique en Mc 2, 1–12* », Laval théologique et philosophique, vol. 79, no 2, pp. 161–177.

MBEMBE, Achille (2013). *Sortir de la grande nuit*. Paris : La Découverte.

MBEMBE, Achille (2019). *Necropolitics*. Durham : Duke University Press.

MODAK, Marianne (2011). « *Marie Garrau et Alice Le Goff : Care, justice et dépendance. Introduction aux théories du care* », Nouvelles Questions Féministes, vol. 30, no 2, pp. 118–120.

MOYA, Ismaël, Laure Moguérou, Sadio Ba Gning et Charlotte Vampo (2025). « *Tensions dans le genre ? Inégalités structurelles et agency féminine en Afrique* », Cahiers d'études africaines, no 599, pp. 599–621.

MUROVE, Munyaradzi Félix (2012). « *L'Ubuntu* », Diogène, nos 235–236, pp. 44–59.

MUSAMBA, Josaphat (2024). « *Conflits à l'Est du Congo, repenser la centralité des minerais* », in François Polet (dir.), Congo (RDC), reproduction des prédations : Points de vue du Sud. Paris : Éditions Syllepse, pp. 101–111.

NODDINGS, Nel (1984). *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. Berkeley : University of California Press.

OMOTOSO, Sharon Adetutu (2024). « *Review of Feminist African Philosophy: Women and the Politics of Difference, by A. Priscilla* », Feminist Africa, vol. 5, no 2, pp. 151–156.

TRONTO, Joan (2009). *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*. Paris : La Découverte.

Poème

Mariam Amrouni - Poème 3

Le poème prône la sincérité du Mal : lorsqu'il exprime chez un être humain, le Mal est transparent. Il essaye toujours de montrer une certaine forme de repentir mais cela est fait pour nous tromper. Son essence est sincère, elle ne peut donc pas changer. En conséquence, il n'est pas possible de compter sur des excuses. Il n'est pas possible de considérer un quelconque sentiment de culpabilité : si j'étais tombée dans ce piège de croire en une quelconque nuance du Mal, alors je n'aurai pas pu, dans le futur, entamer ce combat poétique qui a révélé de nouveau la beauté de l'existence humaine, et finalement, sa nécessité de demeurer ainsi. (Mariam Amrouni)

La culpabilité n'a pas de poids

Quelques ornements de remords,
C'est tout ce que nous attendions de lui,
Mais c'était déjà trop lui demander.
Il avait mis le masque de l'Incompris,
Celui dont les bonnes intentions sont discrètes,
Celui qui fait des actions pour davantage de paix dans le monde,
Celui qui est Amour.
Il avait de lourdes justifications,
Elles lui semblaient belles,
Mais elles nous demeuraient insupportables à écouter.
Nous les lui avons laissées : la culpabilité n'a pas de poids.

Rumba Divas

L'infrapolitique du corps et de la musique.

// Entretien avec Monique Mbeka Phoba

Né autour de la place des femmes dans la rumba congolaise, le projet Rumba Divas de Monique Mbeka Phoba s'est décliné sous plusieurs formes, du concert au spectacle intime, en passant par la conférence performative, notamment avec *Les Rumba Divas, ma mère & moi.* Après plusieurs années consacrées à ce projet, la réalisatrice, documentariste et productrice culturelle s'est entretenue avec Caroll Davila autour de son parcours, de la place des femmes et de la transmission dans la rumba congolaise, de l'héritage transmis par sa mère à travers la danse, mais aussi des enjeux de mémoire, de représentation et d'invisibilisation qui traversent son travail artistique. Une conversation intime et politique, où se croisent histoire familiale, patrimoine culturel et lutte pour la reconnaissance des voix congolaises.

CD : Bonjour Monique, merci beaucoup d'avoir accepté de faire cette interview. Alors, avant de commencer avec des questions, j'aimerais te demander de présenter d'abord un peu ton parcours et comment a émergé en toi l'idée des concerts *Rumba Divas*: dans quel contexte et pourquoi c'est important de le faire et, surtout, en considérant la manière dont tu as voulu aborder la rumba, c'est-à-dire en partant du vécu des femmes.

MM : Oui, alors comme je le dis souvent, je me suis retrouvée dans le secteur artistique presque clandestinement. En effet, comme mon père a été, historiquement, le 2ème licencié en sciences économiques du Congo, j'ai suivi l'exemple familial en entamant des études de sciences économiques à l'ULB. C'est comme ça que j'ai découvert Radio Campus ULB – qui venait de se créer, début des années 80 –, où durant 4 ou 5 ans, j'ai été chargée de la rubrique culturelle de l'émission « Sous l'Arbre à Palabre », gérée par des étudiants africains de l'ULB. M'y investissant totalement, j'ai découvert, grâce à un festival, plusieurs cinéastes africains. Et moi qui, jusqu'alors, ignorais qu'il existait un cinéma africain, j'ai appris ainsi que nous aussi, personnes noires, nous pouvions faire des films. Mais les études de cinéma me semblaient hors de portée. J'ai donc continué mes études jusqu'à ce qu'une personne qui connaissait mon travail de documentariste radiophonique, m'encourage à suivre une initiation au documentaire de trois mois, aux Ateliers Varan, à Paris. C'est comme ça que j'ai commencé à faire des films, toujours dans la même optique qu'en faisant de la radio: celle de transmettre un message en direction de la communauté ou de la diaspora congolo-africaine. De 1991 à aujourd'hui, j'ai pu réaliser 9 documentaires et un court-métrage fiction.



La chanteuse Mi Tsingani à l'occasion du concert *Rumba Divas* à Bozar en 2025.
Image tirée de l'aftermovie Rumba divas
AB 16 03 2025 transmis par Monique Mbeka Phoba.
(www.youtube.com/watch?v=kOFMqL0Mgzo),.

Alors, maintenant la rumba. Pourquoi la rumba ?

Parce que cela a toujours été magnifique pour moi d'assister à des concerts de rumba ici en Belgique. Il y a quelques années, les concerts ont commencé à reprendre les classiques de la rumba – celle de mon enfance et celle de mes parents. La rumba, c'est tout un monde : un patri-matrimoine énorme, encore peu étudié. Mais à un moment, je me suis rendue compte que je n'entendais presque jamais de chansons de femmes dans ces concerts récapitulatifs. Je me disais, « mais s'ils font ces concerts patrimoniaux pour les hommes, pourquoi pas pour les femmes ? » Je pensais que l'idée leur viendrait, tôt ou tard… J'ai attendu 10 ans, 15 ans… Et quand l'UNESCO a reconnu la rumba au patrimoine de l'humanité, là je me suis dit que,



Monique Mbeka Phoba se consacre depuis une quarantaine d'années à l'activisme mémoriel, par la réalisation de documentaires (une dizaine, à ce jour...), la proposition de masterclass (sur la colonisation dans le cinéma belge, la place de la femme dans le cinéma belgo-congolais) et l'organisation de concerts mettant en valeur la femme dans la rumba « Les Rumba Divas ».
Titulaire d'un master de scénario de l'IAD, à Louvain-la-Neuve, elle a été professeur invitée à l'IHECS (Bruxelles) et à l'Institut National des Arts (Kinshasa). Elle est aussi l'auteur d'un recueil de poèmes « Yemadja ». À l'occasion des 80 ans de sa mère, Antoinette Mabiala Ndandu, Monique a imaginé un spectacle sur le thème de la transmission intra-familiale via la rumba dans une famille afro-descendante congolaise. Intitulée « *La Rumba, Ma Mère et Moi* », cette comédie musicale a été représentée à l'Espace Senghor, à Etterbeek et au VK, à Molenbeek.

> “Je pense que ça fait déjà depuis les années 2000 qu’on entend beaucoup moins parler de femmes dans la rumba. Le peu de chanteuses qui ont été célèbres dans les années 80 sont, petit à petit, toutes parties.

même en ne me sentant pas assez légitime pour le faire, n’étant ni chanteuse, ni musicienne, ni lingalophone vraiment pratiquante, j’allais devoir faire quelque chose…

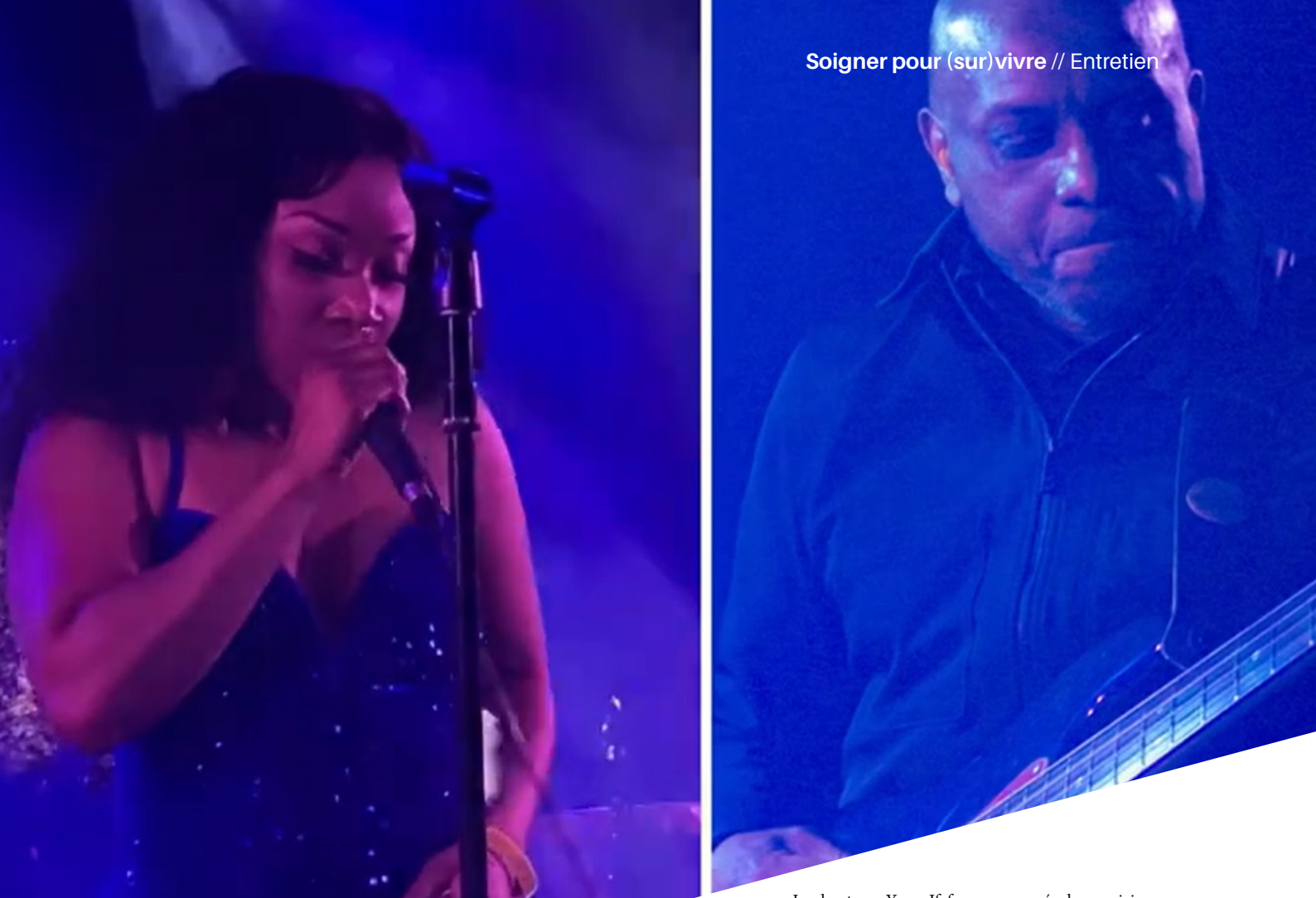
L’objectif de *Rumba Divas*, c’est donc de mettre en honneur les femmes, parce que j’estime qu’on est presque en train de les faire disparaître de la rumba. Je pense que ça fait déjà depuis les années 2000 qu’on entend beaucoup moins parler de femmes dans la rumba. Le peu de chanteuses qui ont été célèbres dans les années 80 sont, petit à petit, toutes parties. Quand elles ne sont pas mortes, elles se reconvertissent dans le gospel et quittent alors la rumba. Grosso modo, il ne reste plus que Mbilia Bel et Faya Tess. La relève est compliquée.

Et donc, Rumba Divas, c’est à la fois valoriser le répertoire de la rumba au féminin – comme on le fait pour les hommes – et redonner une place aux femmes dans la rumba. Au niveau du répertoire, c’est important parce que la rumba c’est une véritable littérature : il y a des textes souvent sublimes, magnifiques, forts, poétiques. Il ne s’agit pas seulement de produire des femmes, mais aussi de récupérer une part identitaire très forte. Au niveau des femmes, je voulais deux ou trois chanteuses sur scène, afin de pouvoir les mettre en valeur, en leur faisant chanter non seulement les standards du répertoire, mais en leur ouvrant également un espace de visibilité pour leurs propres compositions. Je voulais construire une plateforme permettant de lancer des nouveaux talents féminins, car elles ont énormément de mal à apparaître, vu le milieu extrêmement machiste : être chanteuse de rumba, aujourd’hui, est très stigmatisant.

Ces concerts sont des moments de communion avec tous les publics : je me rappelle une femme latino-américaine lors de mon premier concert, au Bozar, où j’avais projeté les paroles des chansons derrière les chanteuses : elle est venue me voir, les larmes aux yeux, en me disant qu’elle découvrait dans la rumba une histoire de féminisme et de sororité. Et puis, rien que le fait de voir tous ces musiciens au service d’une femme sur scène, c’est une révolution en soi. Parce que, sinon, la plupart du temps, elles sont juste des danseuses, broyées dans un système assez prédateur. Moi, quand je vois toute l’abnéga-

La **rumba** désigne une tradition de musique et de danse dont l’histoire est profondément liée aux circulations entre l’Afrique centrale et les Amériques. La rumba cubaine s’est notamment constituée à Cuba à partir de pratiques musicales et culturelles issues en grande partie des populations africaines déportées dans le contexte de la traite transatlantique, parmi lesquelles de nombreuses personnes originaires d’Afrique centrale. Au cours du XX^e^ siècle, cette musique a traversé l’Atlantique en sens inverse et a profondément nourri la création musicale en Afrique centrale, donnant naissance à la rumba congolaise, développée notamment dans les deux Congo. Celle-ci devient progressivement un espace majeur d’expression artistique, de sociabilité et de création culturelle, tout en accompagnant les transformations sociales et politiques de la région.

La rumba témoigne ainsi de circulations, de réappropriations et de transformations culturelles produites à travers l’histoire de la diaspora africaine. Elle porte également des formes de mémoire et d’invention qui permettent de renouer des liens entre des expériences séparées par la violence de la traite, de l’esclavage et de la colonisation. Dans cette perspective, la rumba peut être envisagée comme un espace où se construisent et se transmettent des identités, des récits et des manières d’habiter le monde, tout en faisant dialoguer différentes temporalités et différents territoires de l’expérience noire.



La chanteuse Yemo Ifefo accompagnée des musiciens à l'occasion du concert *Rumba Divas* à Bozar en 2025. Image tirée de l'aftermovie *Rumbas diva* AB 16 03 2025 transmis par Monique Mbeka Phoba. (www.youtube.com/watch?v=kOFMqL0Mgzo).

tion de ces hommes autour de ces femmes, donnant leur meilleur pour elles – sachant qu'il s'agit souvent de femmes très vulnérables, isolées –, rien que ça, c'est déjà magnifique.

CD : En fait, il y a la question du soin-résistance ou du soin-lien, à la fois par rapport à la communauté, au patrimoine et à l'identité congolaise, mais aussi par rapport à tes chanteuses, par rapport aux femmes dans le public. Et finalement, j'imagine le tien aussi, en dessous de toutes ces couches : le fait de pouvoir sentir qu'en donnant la place à ces femmes, c'est aussi à une partie de toi, en tant que femme, à laquelle tu donnes de la place, non ? Et cela nous ramène aussi au titre du spectacle, que tu as tiré de tes concerts : « *La Rumba, Ma Mère et Moi* », parce qu'il y a la question de la transmission là-dedans.

MM : En effet, on a souvent hérité de la rumba par nos mères.

Et dans mon cas, si j'ai conçu le spectacle *La Rumba, Ma Mère et Moi*, en plus des concerts, c'est vraiment pour ma mère, qui est devenue récemment octogénaire, et qui a résisté à tout, toute sa vie, par la danse. Elle a résisté au fait qu'elle a été une enfant mariée contre son gré par le choix de ses parents, alors qu'elle aurait voulu faire des études et qu'elle n'a pas pu les faire, car elle a eu ses enfants. Au début son mari, mon père, lui disait « *Mais oui, tu vas continuer tes études, je ne t'en empêcherai pas* ». Il a eu un poste de diplomate ici en Belgique, et elle a commencé à suivre des cours. Elle était toute excitée parce que c'était la première fois de sa vie qu'elle était dans une classe avec des filles belges, donc blanches. C'était en 1962 et c'est alors que je suis née. Après moi, elle a eu des enfants chaque année durant 3 ans. Et donc, sa manière de résister à tout ce qu'on l'a empêchée de faire, c'était d'aller danser. Je dis résistance car, s'il est accepté qu'une jeune fille puisse aller danser – avec quand même une certaine surveillance et bien sûr, souvent l'accompagnement du fiancé agréé par les parents –, lorsque tu es une femme mariée, et en plus, ambassadrice comme ma mère a fini par le devenir, il n'est plus du tout accepté que tu sortes danser comme bon te semble.

> “La rumba c’est une véritable littérature : il y a des textes souvent sublimes, magnifiques, forts, poétiques. Il ne s’agit pas seulement de produire des femmes, mais aussi de récupérer une part identitaire très forte.

Mais, ma mère n’a jamais cessé de danser.

Jamais.

Et mon père a dû s’y faire : il ne pouvait pas le lui interdire. Et puis, elle a fait la salsa avant que ce soit la mode de la salsa, la kizomba avant que ce soit la mode de la kizomba, la bachata, etc. Elle a pris des cours de danses de salon, à Bruxelles, afin de répondre à ses obligations de femme d’ambassadeur. C’est devenu une passion qui l’a emportée. En fait, à partir de ses 40 ans, dès que ses enfants ont achevé leurs études secondaires, elle s’est mise à sortir tous les week-ends : d’abord avec ses sœurs, puis ses amies, et au fil des années, avec ses filles, puis ses petites-filles. Elle a arrêté de danser après le COVID, pour des raisons de santé. Elle a tellement été un « esprit de la danse » qu’on est tous une famille de danseurs. Et c’est ce que ma mère nous a donné. En nous donnant la danse, même si c’était son moyen de se préserver elle, ça nous a tous préservés. Parce qu’on est constamment agressé ici et que cette culture musicale a été notre meilleur bouclier.

CD : Dans ce que tu dis, la femme ici joue un rôle fondamental, non seulement dans la transmission à ses enfants, au niveau de la culture, mais aussi au niveau de la survie. Parce que pour moi, dans tes deux spectacles, avec la question de la rumba et de ce que tu me racontes de ta maman, je vois un lien entre la danse et la survie.

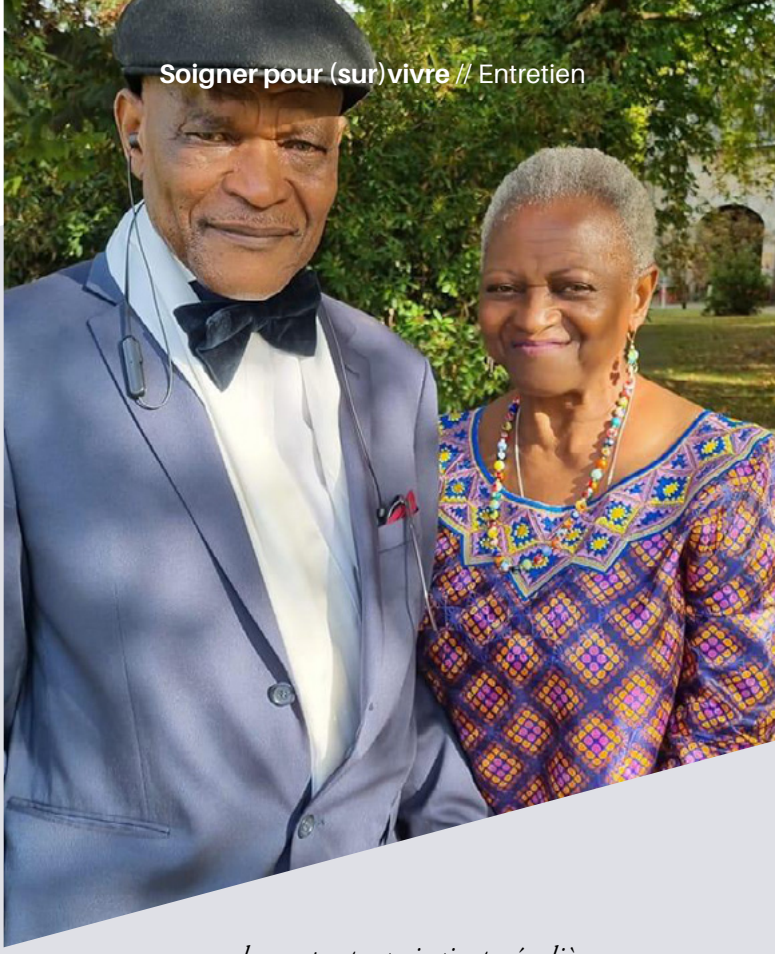
MM : Quand ma mère s’est mise à moins danser avec l’âge, cela a été très douloureux pour toute la famille, autant que pour elle. Alors, mon spectacle devait la remercier de nous avoir légué toute cette magie, tout cet art de vivre. J’ai fait deux représentations de la pièce, qui sont chacune une version différente. Et la deuxième était beaucoup plus dure dans le sens où je mettais en scène le fait que je voulais écrire une lettre pour les 80 ans de ma mère – où je mettais en avant ses moyens de résistance, dont la danse –, mais j’étais ponctuellement perturbée par la voix d’une femme anonyme venant de l’Est : la guerre avait repris à Goma. Donc, je dis sur scène « *Comment se réjouir de l’anniversaire d’une maman, alors qu’il se passe tout cela à l’Est ?* »

Maya Kerah, étudiante congolaise de l’INSAS, jouait la femme de l’Est et récitait, parallèlement à mon récit, des poèmes que j’avais écrits sur la situation de l’Est ou du pays en général. Ces poèmes dépeignaient les affects qui entrecoupaient ce que je voulais écrire sur ma mère. Et à un moment donné, les deux histoires se rejoignaient, parce que je faisais savoir que ma mère a été mariée par son père contre son gré et que, quelque part, c’est une situation générale du féminin au Congo qui est relatée et cela, malgré des situations matérielles, sociologiques ou historiques très différentes. Bien qu’on puisse me dire « *Mais, comment tu peux parler ainsi de ta mère qui a vécu une partie de sa vie en tant qu’ambassadrice ?* » je réponds « *Oui, mais elle n’a pas pu choisir la vie qu’elle souhaitait* ». Parce que cette dureté contre la femme, bien qu’elle s’exprime de manière différente pour chacune de nous, elle s’exprime incontestablement.

C’est une question systémique.

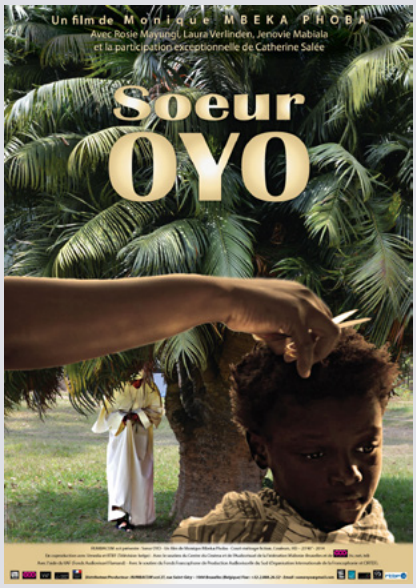
CD : Et finalement dans tout ça, c’est aussi d’une part rendre une place à quelqu’un qui, comme les femmes de la rumba, a aussi été invisibilisée et d’autre part revaloriser une mère qui, à travers ses stratégies dans la vie et tous ses outils de résistance, tels que la danse, donne une protection à ses enfants.

MM : Oui, oui. J’avais envie de lui dire : « *Oui maman, tu vieillis. Oui maman. Voilà, il s’est passé ça, dans ta vie, mais tu es un modèle, aussi* ». Parce que les batailles menées par les femmes de sa génération, je trouve qu’elles vont plus loin que les nôtres, car nous avons eu beaucoup plus d’outils, intellectuellement parlant. Nous, on joue un peu sur un ring



Antoinette Mabiala et son frère cadet de 2 ans Callixthe Mabiala, lors d'une fête familiale. Courtoisie de Monique Mbeka Phoba.

de boxe, dont on connaît les règles, mais elles pas. Et je ne parle pas que de ma mère, mais de plusieurs femmes de son âge, dans la diaspora congolaise, que leurs parents ont souvent expédié comme des colis postaux en Europe, vers des fiancés inconnus. Il faut se rappeler qu'il y avait 10 étudiants diplômés, pour tout le Congo, en 1960, année de l'indépendance. Lovanium, la 1ère université au Congo, n'avait ouvert qu'en 1954. Après 75 années de colonialisme et d'aliénation psychique, marier leur fille à un des rares étudiants congolais en Belgique, de l'époque, représentait pour des parents congolais l'accomplissement de leur plus beau rêve.



Affiche du film *Sœur Oyo* avec l'actrice Rosie Mayungi.

Parce que même, sans qu'elle ne te parle, il y a toujours quelque chose qui se passe autour de ma mère et qui t'enseigne quelque chose d'une manière ou d'une autre. Par exemple, mon court-métrage *Sœur Oyo* raconte l'histoire d'une petite fille de onze ans, qui se trouve dans un pensionnat religieux tenu par des Belges au cœur de la forêt vierge. Comme c'est au cœur de la forêt vierge, les serpents pénètrent dans le dortoir, durant la nuit. En fait, ma mère, un jour, fatiguée par mon obsession pour les contes de fées, m'a répondu alors que je lui demandais de me raconter une histoire du style Cendrillon ou Blanche-Neige, etc. : « *Il était une fois : j'étais dans un pensionnat, dans une forêt vierge. La nuit, les serpents arrivaient régulièrement. Les autres filles s'enfuyaient, mais, moi, j'étais trop petite, j'avais trop peur pour le faire. Alors, je restais blottie dans mon lit à attendre de mourir.* »

Elle ne m'a pas dit plus que ça, mais j'ai ressenti toute sa terreur de petite fille et ça m'a bouleversée. Je me suis souvenue de cette histoire toute ma vie, à essayer de la décrypter, sans oser lui poser plus de questions. Car ma mère n'aime pas beaucoup évoquer le passé. Elle répond la plupart du temps qu'elle ne se souvient pas. Alors, je réfléchissais toute seule. Petite fille, je me disais que des parents qui laissent leur petite fille dans un pensionnat rempli de serpents, ne sont pas des bons parents : si dans cette école, il y a des serpents, il suffit d'en chercher une autre où il n'y en a pas. Ça me semblait logique. Mais, c'est après que j'ai compris que le pensionnat de Mbanza-Mboma était en fait, à cette époque, la seule école possible pour des filles noires où tu pouvais étudier jusqu'au niveau des études moyennes – la moitié du secondaire. C'était le plus haut niveau possible pour des Congolais, du temps colonial. C'est-à-dire que c'était équivalent à être universitaire aujourd'hui. Et pourquoi cette école était remplie de serpents ?

Le scandale des mains coupées s'est produit en 1908. À l'époque où le roi Léopold II possédait l'immense contrée qu'était le Congo au même titre qu'une propriété privée, il y avait couvert un nombre d'exactions et d'atrocités inédit. Même à cette époque de



Antoinette Mabiala Ndandu, à l'âge de 7 ans, pendant sa première communion, dans les années 1950, au Congo.
Courtoisie de Monique Mbeka Phoba.

colonisation outrancière, l'écho de ces atrocités s'était répandu dans le monde entier. Alors, face à ce scandale international, l'opinion publique belge a commencé à se dire que si ces actes bestiaux avaient été commis, c'était dû au contact avec les Congolais «*parce que bien sûr, les mains coupées, ça vient de leur culture à eux, les Belges ne font pas ce genre de chose*». Si, jusque-là, il avait été jugé préférable de n'envoyer que des jeunes Belges célibataires, le pouvoir colonial a désormais privilégié la mise en place de ménages mariés et respectables, pour éviter les rapprochements avec la population congolaise, y compris, bien entendu, les relations intimes. D'où la naissance d'un apartheid à la belge.

Avec la présence plus régulière de femmes blanches, au Congo, des enfants blancs sont nés et les confréries religieuses devaient les scolariser. Les sœurs de la confrérie du Cœur Sacré de Jésus ont alors voulu scolariser aussi les filles noires, mais celles-ci devaient être séparées des blanches à cause de ce système d'apartheid. Les écoles pour filles blanches ont donc été construites dans les beaux quartiers de Kinshasa (qui a eu le nom de Léopoldville, jusque 1966) et une école pour filles noires fut construite en pleine brousse, au milieu des serpents. C'est donc au bout d'une longue enquête que j'ai découvert ce qui avait amené ma mère, de ses 7 ans à ses 15 ans, dans ce fameux pensionnat de *Mbanza-Mboma* (*Mbanza* veut dire : cité et *Mboma* : Serpent), où elle a attendu, petite fille, que les serpents viennent la dévorer.

Je suis née lorsqu'elle a eu 17 ans. Je suis donc le produit de cette école et, quelque part, déjà destinée à être occidentalisée, avant même d'être conçue. Après 8 ans au pensionnat de Mbanza-Mboma, que l'on peut considérer comme un passage d'acculturation ou de mixité culturelle, en fonction du regard que l'on porte sur ce lieu, que pouvait-elle nous transmettre ? Elle s'est construite dans un véritable chaos culturel. Elle faisait partie, avec ses parents, de cette caste spéciale qui s'est différenciée du reste de la population congolaise et qu'on a appelée les «*mundele ndombe*», «*mundele*» voulant dire blanc et «*ndombe*» noir, parce qu'ils avaient certaines spécificités, notamment, celle de manger avec des couverts et de savoir lire, écrire et compter.

Quel choix d'éducation devait entreprendre une telle personne ? À bien considérer les choses, c'était un casse-tête cornélien… Mon père et ma mère ont procédé différemment.

Mon père était très disert et prenait quasiment toute la place parentale. Ma mère, elle, se taisait dans toutes les langues. Mon père était dans les paroles et les certitudes, persuadé que nous allions devenir un peuple puissant et indépendant, que notre avenir serait assuré, qu'il suffisait de certains préalables : apprendre par les livres et bien étudier par exemple. Ma mère était dans le silence, un silence qui, face à la verbosité de mon père, a fini par m'interpeler de plus en plus. J'y lisais comme une sorte d'avertissement de ne pas prendre tout ce qu'il disait pour argent comptant. Et en plus, elle refusait les tâches de transmission classiques – apprendre à cuisiner, à coudre… Ce que j'interprète aujourd'hui comme l'expression de sa rébellion face à une vie imposée. Mais ce refus s'arrêtait face à la musique et la danse. Elle ne croyait pas en un futur mirobolant, mais, en la force, l'intensité et la vérité du moment. Et il n'y a pas plus belle façon d'incarner le moment présent que de



La directrice-photo Ella Van Den Hove et l'actrice principale Rosie Mayungi sur le tournage du court-métrage *Sœur Oyo*. Crédits Monique Mbeka Phoba.

le danser. Vivre le moment présent, ça, personne ne peut vous le voler.

CD : C'est dans la danse et la musique qu'elle peut encore vraiment exister telle qu'elle est.

MM : S'il le fallait, elle s'échappait par les fenêtres. Normalement, si tu vas danser, tu vas aller dans les mariages, dans des réunions ou célébrations officielles. Ma mère, elle, elle va partout. Malgré qu'on l'ait contrainte, elle a construit sa liberté à travers la musique et ça n'a jamais cessé. Elle a aimé toutes sortes de musiques, mais, la première des musiques, pour elle, c'était la rumba. Du coup, avec tout ça, moi, quelque part, j'ai grandi avec la rumba. J'ai rêvé avec la rumba, j'ai survécu avec la rumba.

Je me rappelle, petite, lorsque nous revenions au Congo pour les vacances, je sortais à peine de l'avion, à l'aéroport de Ndjili, que j'avais l'impression que, du tarmac, sortaient des vapeurs de musique. Des chansons que j'avais oubliées me revenaient d'un coup en mémoire, juste parce que j'étais au Congo. C'était le paradis, à l'époque, de retourner et de vivre toute cette expérience musicale : il y avait des groupes de musique qui se succédaient, des musiques absolument emballantes, tout le monde qui dansait tout le temps. C'était le rêve, du bonheur pur, ça te porte toute ta vie parce qu'après, lorsque tu rentres dans des pays aussi tristes que l'Allemagne, la France ou la Belgique, tu te souviens de tout ça… Et ça te tient debout.

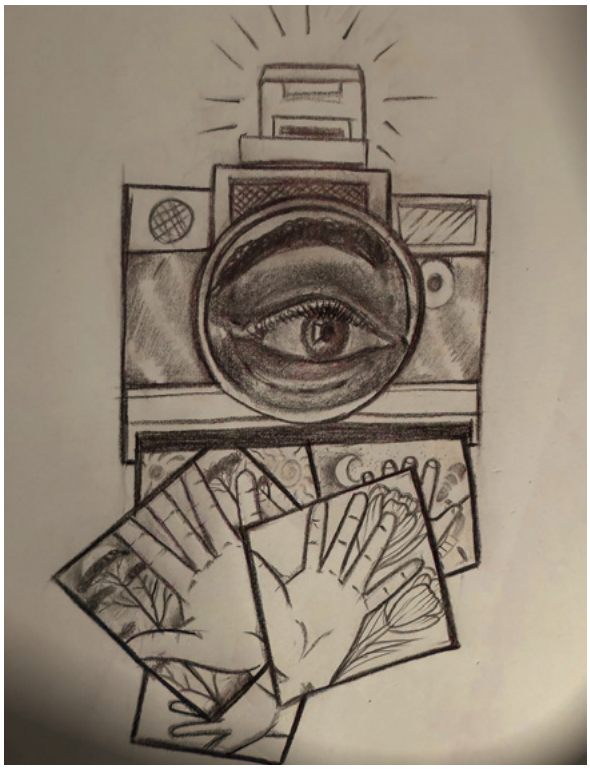
CD : Une question maintenant dans un tout autre registre, même s'il s'agit toujours des corps et des voix invisibilisées : prendre place ou « prendre voix », quand on vient de la communauté, c'est aussi une manière d'empêcher qu'on prenne votre voix. À travers les films ou à travers la scène, c'est aussi une lutte constante pour pouvoir exister. Parce que, quand tu expliques que tes films sont des portraits, ou même, si on prend le dernier documentaire que tu es en train de co-réaliser avec Sorana Munsya sur Clémentine Nzuji et Véronique Clette-Gakuba : c'est aussi donner la voix à des personnes qui, dans le cas de Clémentine particulièrement, ont été clairement étouffées et silenciées. Comment arrêter cette spoliation de vos talents, de votre intellect, de votre expertise, de votre travail et de vos voix, en fait ?

MM : Oui, je peux parler un peu plus facilement du domaine du cinéma, parce que c'est surtout dans ce domaine que je travaille. Je ne m'occupe de rumba que depuis 2022 et du spectacle, depuis 2024.

Par rapport au cinéma, ce qui me choque surtout, ce n'est pas tant le fait que ce ne soit pas, de façon générale, des Congolais, qui fassent des films sur le Congo, car je pense qu'une diversité de regards sur le Congo et tout ce qui s'y passe, ça a du sens. Mais c'est la censure systémique mise en œuvre qui me gêne. Il y a des sujets qui reviennent de façon récurrente : des femmes violées, aux enfants soldats, en passant par les enfants de rue. Et quand tu regardes bien ces dernières années, ces thématiques concernent pratiquement les trois quarts des films sur le Congo. Imagine, si on arrivait en Belgique pour ne faire des films que sur Dutroux et les autres personnes, qui ont violé des enfants en Belgique et que ça continuait pendant 10 ans. Que diriez-vous ? Vous diriez que c'est du bashing anti-belge. D'ailleurs, c'est ce qui s'est passé après les attentats de Bruxelles en 2016 : toute la presse internationale ne faisait que parler de Molenbeek et à un moment donné, le gouvernement belge a protesté, il a dit : « *Stop, effectivement, c'est terrible, mais la Belgique, ce n'est pas que ça* ».

Longtemps, on n'a pas eu les moyens d'imposer nos sujets. Ça commence maintenant, et grâce à qui ? Grâce à Djo Munga, un cinéaste congolais qui a

formé des Congolais aux métiers du cinéma. Il a bénéficié pendant 3 ans du soutien de la Fondation Roi Baudouin pour faire venir au Congo les professeurs de l'INSAS. Bien que ce soutien n'ait pu être reconduit, la formation a continué à l'Académie des Beaux-Arts et on a maintenant, au pays, des gens qui connaissent toutes les ficelles du métier. Il a changé l'histoire du cinéma congolais. Les sujets peuvent enfin changer. Car, en fait, les sujets stigmatisants sont extrêmement dangereux, c'est très important de s'en protéger car toute une cinématographie qui ne parle que de femmes violées, d'enfants soldats ou d'immigrés clandestins, crée un narratif extrêmement réducteur sur un pays. Attention, je ne dis pas que ce ne sont pas des films nécessaires, mais je pose la question : comment cela se fait qu'il n'y a que ça ? C'est-à-dire que nous, en tant que Noirs de la diaspora, alors que certaines de nos familles sont là depuis quatre générations dans ce pays, il n'y a rien qui nous ressemble dans ces films faits par des Belges qui nous croisent tous les jours, dans les rues et leur quotidien. On est donc invisibles à ce point pour eux ? Mais tu sais que c'est insultant !



Proposition-croquis inspiré de la thématique de l'extractivisme culturel, émotionnel et intellectuel, courtoisie de Misael Ambrosio Cruz (Revolver).

CD : Mais au-delà de la formation, il y a aussi le financement. J'imagine que, même si des personnes veulent porter d'autres sujets, c'est la croix et la bannière pour trouver les financements, non ?

MM : Maintenant, Yolande Elebe, l'actuelle ministre de la Culture de la RD Congo, a décidé de mettre en place une commission du cinéma au Congo. Ça date de février, donc c'est tout récent. Il n'y a pas encore eu un appel à projets, donc je ne sais pas encore comment ça se passe, mais ils devraient signer un accord de coproduction avec la Fédération Wallonie-Bruxelles. Alors, oui, la réalité, c'est qu'obtenir des financements, c'est très difficile.

Le premier obstacle, c'est de trouver un producteur. Au Congo, c'est une profession rarissime. Étant donné que la Belgique tourne régulièrement au Congo, que ce soit des reportages télévisuels, des documentaires et, parfois même, des films de fiction, des relations avec des collègues congolais peuvent se nouer facilement. Mais, encore… Quand tu es congolais·e ou de cette origine, c'est très difficile de trouver un producteur. Les trois-quarts des producteurs belges ne vont pas accueillir ton projet. Mais, ils seront par contre plus réceptifs à des films sur le Congo, faits par des non-Congolais d'origine. À chaque fois qu'il y a un problème ou une actualité au Congo, d'ailleurs, les experts sont belges : il y a un problème médical au Congo, par exemple l'histoire du sida, c'est un Belge ; il y a des films à faire au Congo – l'expert est un Belge ; il y a des livres à écrire sur le Congo, les experts sont des Belges. Et il y en a des tonnes, comme ça, d'experts par discipline. Comment crois-tu que ces gens-là sont arrivés à faire ce qu'ils ont fait ? C'est pour eux une rente de situation très lucrative et au niveau de leurs carrières respectives, c'est tout bénef.

Et, les personnes qui ne sont pas congolaises et qu'on finance, contrairement à nous, qu'est-ce qu'elles font ? Elles viennent nous voir en nous disant « *Dis, j'aimerais faire un film (ou un livre, ou etc.) sur ceci, sur cela, est-ce qu'on peut discuter* ? ». Attention, souvent ce sont des gens adorables. Mais ils nous pompent tout et à la fin, vous remercient chaleureusement pour la discussion. Je me rappelle par exemple, d'une conférence donnée par Élisabeth Boyi, la femme de Valentin Mudimbe, à l'Université de New-York d'Abou Dhabi. Elle nous y a conté que son père, à l'époque coloniale donc, avait été le grand ami d'un biologiste. Ils ont eu une grande amitié d'une trentaine d'années, où ils ont investigué et tout fait ensemble. Il était plus que son frère pour lui. Mais il ne savait pas que le type publiait et que ses publications ne portaient que son nom à lui tout seul. Lorsqu'il s'en est aperçu, c'était des années après, le mec était déjà mort. Ça a cassé son père. Il ne s'en est jamais remis.

Donc, voilà un exemple d'extractivisme : deux hommes, l'un Belge, l'autre Congolais, qui visiblement se sont appréciés et aimés, mais le privilège de sa couleur et donc des avantages auxquels il avait accès, a fait que le Belge n'a pas partagé la propriété intellectuelle, qui appartenait pourtant aux deux hommes. Et le Belge ne voit pas le problème. C'est « normal » de faire comme ça.

Élisabeth m'a dit – et je le pense aussi – « *ça n'a pas changé* ». Moi, par exemple, je m'en suis particulièrement rendue compte lors d'une mésaventure professionnelle où j'étais co-scénariste sur le projet d'une série à écrire à quatre. Le sujet était en partie basé sur l'histoire coloniale, matière à propos de laquelle j'étais la mieux informée et il s'est avéré que sur les quatre, nous étions surtout deux à travailler. J'ai donc trouvé injuste que nous soyons rétribués de façon égale. C'est alors que l'initiateur du projet a exprimé publiquement que je devrais lui être reconnaissante de sa générosité à me permettre de participer à une série. J'ai rétorqué qu'il aurait fallu alors m'informer que je participais à un projet humanitaire – comme semblait le sous-entendre son propos – et non à une série.

Et donc, en ce qui me concerne, maintenant, quand j'accorde des entretiens, il faut me payer. Parce que sinon ça ne changera jamais. Même si je passe pour la mauvaise, mais à un moment donné je me suis dit que si je n'en parle pas, personne ne va se demander « Pourquoi il n'y a pas de cinéaste congolais qui fasse un film sur le Congo ? » ou « pourquoi il n'y a pas de personne noire à l'université ? ». Si on ne visibilise pas cet extractivisme, ça ne changera jamais. Nous devons refuser de donner la matière, qui permet à notre invisibilisation d'avoir lieu.

Présentation du spectacle : Récap Rumbas divas AB 16 03 2025

Chanteuse Iyenga : IYENGA - Maman Miki (Clip Officiel)

Chanteuse Yemo Ifefo : Yemo Ifefo - MONGALA (clip officiel)

Mbilia Bel : Yemo Ifefo - MONGALA (clip officiel)

Faya Tess : Faya Tess - Ndaya (UnOfficial video) DJ NUMZ

Activisme et Soin

// Mariam Amrouni

Trois poèmes de Mariam Amrouni ont déjà trouvé leur place dans les pages de cette revue : *Deuxième naissance*, *L'Amour s'éternise toujours* et *La culpabilité n'a pas de poids*. Nous avons choisi de les faire vivre indépendamment du texte qui les accompagne. Celui-ci prolonge leur présence dans la revue et permet d'entendre autrement la voix qui les porte.

Ces trois poèmes sont extraits d'un ensemble de treize textes écrits en mémoire de Soraya Amrouni, la mère de l'autrice, victime de violences conjugales. Ils constituent une partie de l'« hymne à la vie » que Mariam a composé en sa mémoire. Cette autre forme de parole lui permet de prolonger son geste poétique et militant, sans que les poèmes cessent pour autant de parler par eux-mêmes.

Poèmes et récit peuvent ainsi être lus séparément, mais aussi en écho. Les uns donnent une forme poétique à une histoire ; l'autre permet d'en approcher autrement la voix et la portée. Ensemble, ils témoignent d'une même démarche d'écriture et de lutte.

Les violences conjugales faites aux femmes sont devenues un sujet sociétal en Belgique, chaque personne en parle à sa manière : cela peut être pour défendre un flambeau politique ou bien en tant que professionnel de santé, pour parler en public des impacts sur le corps et le psychisme. Et puis, certaines parlent de ce sujet parce qu'elles l'ont vécu et parce qu'elles veulent se faire entendre pour que cela n'arrive pas à une autre femme. Parce qu'elles veulent que leur histoire devienne un combat pour que ce ne soit plus une histoire tragique mais une histoire qui a du sens, pour l'autre, pour le monde. Enfin, il y a les enfants. Ceux qui n'ont rien demandé, qui n'ont pas choisi, mais qui ont tout vu car cette femme, c'est leur mère. Ils ont été témoins de chaque coup physique qui abîmait le corps de la femme qui l'a vécu. Chaque goutte de sang. Chaque contusion. L'enfant est le témoin donc de chacun de ces spectacles macabres. J'ai été cette enfant.

Mon enfance fut marquée par des moments de douceur contrastés par ces scènes où l'être humain que j'aime le plus au monde, ma mère, fut la proie quotidienne de son compagnon, l'homme qui devait pourtant la protéger. Mais si cette violence vécue, plutôt que d'être seulement additionnée à celles du monde, est partagée et portée avec conviction ; si les choses changent alors peut-être que c'est cela même le sens que l'on peut donner à la violence qui est subie.

Ma mère est décédée le six août deux-mille-quatorze. Elle avait été débranchée le matin, en soins intensifs. Adolescente de quatorze ans, j'étais à la fois bouleversée et égarée par ce qui s'était produit : je me demandais comment j'allais gérer le deuil de ma mère et les visions d'horreur des scènes de violences conjugales. Grandir avec ces souvenirs n'était pas évident : la nuit était le plus difficile, j'avais peur du noir et je faisais sans cesse des cauchemars. Dans ces cauchemars, j'avais l'impression de voir un enfer. C'était le mien. Ma mère l'avait vécu et moi, je grandissais avec cette âme d'enfant abîmée qui n'avait jamais été réparée. Je n'étais pas en paix. Mon enfer était là : à chaque instant, je pensais à ces contusions ensanglantées sur le corps féminin qui m'avait donné la vie et à la violence masculine d'un homme qui aurait dû se comporter seulement comme un époux et un père. Alors, j'ai continué les thérapies, je me suis accrochée à l'espoir d'un jour sortir de mon enfer afin de vivre normalement avec les autres, afin d'avancer sans que cette vie hantée par la violence d'un seul homme me bouleverse négativement pour le reste de mon existence.

De manière générale, nous pensons le soin de manière à s'occuper du bien-être de l'autre, et ainsi à remettre l'autre au sein de sa propre vie, c'est-à-dire, au sein de ses propres espoirs. Pourtant, personne ne nous apprend à penser le soin pour nous-mêmes : face à un traumatisme ou à une quelconque blessure émotionnelle, nous peinons, la plupart du temps, à remettre de l'espoir dans notre vie. En outre, il se pourrait que cela soit difficile car nous sommes justement en dehors de notre vie, dans un enfer, c'est-à-dire dans un traumatisme ou bien un choc émotionnel qui nous a englouti : cela fait que nous-mêmes, nous ne sommes plus au centre de notre propre vie. Nous sommes en dehors, loin, dans une boucle de violence qui ne nous quitte plus.

Comment penser le soin dans le contexte des violences conjugales faites aux femmes ? Cela n'est guère possible. Il n'est pas possible de créer de l'espoir et de remettre la vie au centre de la personne, qui est en dehors de son existence, en la rouant de coups physiques au quotidien. Cependant, pour me réparer et ainsi sortir de mon enfer, je devais recréer de l'espoir dans mon existence par rapport à ces souvenirs horrifiques : je ne devais pas les laisser persister, je devais prendre le dessus et ne plus laisser ces pensées abominables prendre le dessus. Reprendre le contrôle de l'espoir, moteur de l'existence humaine.

Je suis une amoureuse des mots : lorsque les choses deviennent inexplicables, l'écriture devient mon refuge. En écrivant, je reprenais le contrôle car il n'y avait aucune maladresse, aucun malentendu. Il y avait seulement la



Passionnée par la vie, j'aime vagabonder à la découverte du monde. Depuis toute petite, l'écriture est ma force. Dans mon projet littéraire *Le 9e doigt de la main*, j'invite l'autre à réfléchir sur la notion de féminicide autrement : en dévoilant treize poèmes retraçant les violences conjugales vécues par ma défunte maman, j'offre une lecture du féminicide comme étant la lutte du corps féminin pour la vie. Finalement, chaque souvenir de la violence conjugale vue est une célébration de la beauté de l'existence humaine, grâce à la poésie. Par cette démarche, j'espère sensibiliser autrui à la définition même de la notion de féminicide et à ce que les femmes vivent comme violences physiques, surtout, dans nos sociétés.

“Étant donné que le bourreau n’a pas été condamné, ce recueil était mon arme pour dire la Vérité. Une Vérité que peu de personnes voulaient voir, celle de la torture physique.

poésie. Si l’écriture poétique me permettait de sortir de mon enfer, c’est parce qu’elle m’amenait à comprendre ce dont mon enfant intérieur avait besoin pour s’apaiser. L’écriture poétique était une forteresse qui rendait l’espoir à nouveau possible. La souffrance devenait un hymne à la vie. C’est aussi parce que finalement dans la souffrance, il y a toujours eu la vie. Mais cela, nous avons tendance à l’oublier. Nous pensons souvent, au contraire, que la souffrance est l’absence de vie. De plus, je ne pense pas que ma mère est morte. Je pense plutôt qu’elle est dans un monde que je ne peux pas voir et que je la retrouverai un jour. En attendant ce moment, je me construis en sa mémoire, pour l’amour de la vie.

C’est dans cet élan d’espoir que lors des dix ans de sa disparition, le six août deux-mille-vingt-quatre, après avoir prié pour son âme, j’ai décidé, encore une fois d’écrire un hymne à la vie, mais cette fois, ce n’était pas pour raconter la nature, l’amour ou encore l’amitié : un hymne à la vie pour le martyre qu’elle a vécu. Seule finalement. Parce qu’il existe des épreuves que nous affrontons seuls. Parce que derrière les coups physiques, il y a l’histoire d’une vie merveilleuse, d’un corps féminin en lutte, d’espoir d’Amour, d’espoir de sérénité. Chaque scène de violence conjugale, j’en ai fait un poème. Treize poèmes pour symboliser les treize enfants de la fratrie de ma mère. Treize souvenirs que j’ai modelés à l’image de la beauté de l’existence humaine. Parce que la vie est magnifique et quand nous sommes en souffrance, nous ne pouvons pas voir cette beauté. Nous sommes, comme nous l’avons dit plus haut, enfermés dans un enfer.

Ma mère est le neuvième enfant de la fratrie. Le recueil a donc été nommé *Le Neuvième doigt de la main*. Je l’ai présenté au monde. Étant donné que le bourreau n’a pas été condamné, ce recueil était mon arme pour dire la Vérité. Une Vérité que peu de personnes voulaient voir, celle de la torture physique. C’était la conclusion de mon aventure littéraire de résistance contre les violences faites aux femmes : les violences conjugales sont des actes de torture physique. Cela doit être pris en compte par le système judiciaire européen. La Belgique doit prendre ses responsabilités. Je vis dans un pays qui ne prend pas encore en compte cette conclusion. J’ai donc décidé que ce serait le début du combat. Je pense que le combat sera long. Vous savez pourquoi ? Parce que tant que la société ne sera pas soignée du Mal qui fut depuis longtemps normalisé, c’est-à-dire de tous les mécanismes de violences, les femmes continueront à être violentées. Finalement, certains pourraient penser que ce fut une épreuve difficile de revivre mon enfer. Non, pas du tout : je suis sortie de mon enfer parce que je suis parvenue à recréer de l’espoir là où la souffrance prenait toute la place.

Ne l’oublions pas : dans ce déploiement militant, il y a une dimension spirituelle présente dans les textes : en tant que femme croyante, je défends une position religieuse qui prône la Justice, la dignité humaine, la bienveillance et également la protection des femmes. Certains débats sociétaux pourraient affirmer que mon père aurait été violent avec ma défunte mère « au nom de principes religieux » (en l’occurrence, l’islam). La domination masculine est présente dans toutes les religions et aussi dans toutes les cultures : la réduire à une minorité ethnique et/ou religieuse ne ferait, je pense, que nourrir des stéréotypes. De plus, cela nous éloignerait certainement du problème de l’impunité des hommes violents.

La résistance contre les violences conjugales faites aux femmes n’est pas un flambeau politique : c’est justement le résultat funeste d’un système sociétal qui a laissé la violence envers les femmes s’exprimer et exister. Parce que l’acte de les dominer permettrait de garder le contrôle sur elles. Parce que les « dominer » permet aux hommes qui portent le Mal en eux de l’exprimer en toute impunité. La poésie m’a per-

mis de mieux comprendre ma propre situation et finalement de me trouver dans un état d'apaisement : grâce à la beauté des mots, je vivais une nouvelle fois mon deuil, non comme un chagrin d'amour mais comme la construction d'un état de résistance face à la douleur de la perte.

Mais être témoins de scènes horrifiques ne veut pas dire que le Mal nous habitera également. Nous nous relevons en créant de nouveaux espoirs. Nous nous relevons en remettant la vie au centre de la souffrance. À présent, je suis une jeune femme. Et j'avancerai sur le chemin de l'existence en célébrant les souvenirs de violence de mon enfance. Je lèverai ma plume à celles qui ne peuvent plus célébrer la beauté de l'existence. Je lèverai ma plume pour, plus que jamais, soigner ce monde malade de la violence. La poésie nous libère parce qu'elle nous murmure souvent délicatement des espoirs que nous ne pouvons pas voir avec nos yeux.

À moi d'écouter. À moi de continuer.

Au nom de la résilience féminine,

Mariam Amrouni

Soraya Amrouni, maman de Mariam Amrouni.
Courtoisie de Mariam Amrouni.



Infrapolitiques en Nécropolitique

Lorsque prendre soin devient un acte politique

// Habiba Bouali et Caroll Davila

Réflexions autour du livre d'Aymar N. Bisoka « Afrocritique : Essai sur l'Infrapolitique des luttes noires »

Cette étude s'appuie sur l'ouvrage d'Aymar N. Bisoka, *Afrocritique : essai sur l'infrapolitique des luttes noires*, plus particulièrement sur le concept de « soin-undugu » qu'il y a développé. À partir de réflexions et d'échanges menés lors de rencontres littéraires avec des personnes afrodescendantes en Belgique, elle interroge la manière dont ce soin, envisagé comme une pratique relationnelle collective de réparation et de création, peut devenir une boussole politique pour résister à la nécropolitique et refonder les relations sociales. La première partie met en dialogue vécus et apports théoriques afin de montrer le soin comme espace, attention, temporalité et réciprocité. La seconde élargit l'analyse aux littératures décoloniales et écoféministes, en articulant le soin aux enjeux de survie et aux luttes infrapolitiques. Les pratiques culturelles – slam, danse, écriture et illustration – y apparaissent comme des laboratoires concrets du soin infrapolitique.

Dans son ensemble, l'étude esquisse les modalités de pratiques infrapolitiques incarnant l'*Undugu* et ouvrant les pistes vers les transformations des institutions.

Habiba Bouali est docteure en psychologie, diplômée de l'Université libre de Bruxelles. Elle a rejoint Louvain Coopération en juin 2025 comme chargée de recherche-action, où elle travaille sur les questions de discrimination, de résistance et de transformation sociale. Ses recherches portent sur la manière dont les personnes minorisées élaborent, depuis leur position, des savoirs et des pratiques qui échappent aux catégories institutionnelles et sur ce que ces savoirs ont à dire des systèmes qui les produisent.

Caroll Davila est chargée de recherche-action au sein de Louvain Coopération. À la croisée de l'archéologie et de l'anthropologie, elle a obtenu son doctorat à l'Université de Leyde, en cotutelle avec l'ULB, avec une thèse sur les droits et patrimoines des Zapotèques (Mexique). Pendant près de huit ans, elle a mené un travail ethnographique et collaboré avec des enseignants, militants et chercheurs zapotèques sur des projets de décolonisation et d'éducation. Après son doctorat, elle a été chercheuse aux Universités de Münster et de Californie à Berkeley. De retour à Bruxelles, elle a renforcé son engagement en faveur des groupes opprimés et s'est impliquée dans des associations culturelles œuvrant pour l'émancipation et la reconnaissance des cultures minoritaires. Elle a rejoint Louvain Coopération pour réunir ses engagements et ses passions : l'écriture collective et la défense des voix invisibilisées.

Résister depuis les marges d'un monde colonial

Habiba Bouali et Caroll Davila

« Nous vivons dans un monde qui demande aux colonisés de guérir de la colonisation sans que les colonisateurs ne guérissent de leur colonialisme.[1] »

Le point de départ

Dans nos sociétés qui s'enfoncent dans un épuisement des corps, des relations, de la planète, une question se pose : et si les réflexions sur le soin pouvaient nous guider vers une autre façon d'habiter le monde ? Cette interrogation, au fondement de nombreux travaux consacrés au *care* ou au « prendre soin », s'est déployée de manière particulièrement intéressante dans une perspective axée sur la condition noire avec le dernier livre d'Aymar N. Bisoka : *Afrocritique : essai sur l'infrapolitique des luttes noires*. Dans le sillage de Bisoka et de son ouvrage, cette étude prend pour fil rouge l'exploration du soin comme boussole politique.

Dans cette optique, les points de départ de cette étude sont, d'une part, le livre *Afrocritique*, ainsi que, d'autre part, deux rencontres littéraires organisées par le service qui se nommait alors ECMS (Éducation à la Citoyenneté Mondiale et Solidaire) de Louvain Coopération à l'occasion de sa parution en 2025. Rencontres au cours desquelles différents intellectuel·les, militant·es, chercheur·euses et artistes afrodescendant·es ont partagé des observations nourries par leurs vécus. La première de ces rencontres eut lieu en mars 2025, à l'Université catholique de Louvain (UCLouvain) ; la seconde en mai de la même année, à l'UCLouvain Saint-Louis Bruxelles. Les personnes qui y ont été conviées pour participer aux échanges sont, par ordre alphabétique : Chafik Allal ; Thierno Aliou Baldé ; Esther Borauzima Feza ; Véronique Clette-Gakuba ; Gloria Mukolo ; Sorana Munsya ; Merveille Niyirora ; Jean-Luc Nsengiyumva ; Rose Ukeci Uwodha ; Fanny Weiland ; et bien entendu, Aymar N. Bisoka.

L'ensemble des échanges ont été enregistrés et leurs contenus nous ont été transmis afin que nous puissions nous en imprégner et les mettre en parallèle avec le contenu du livre avant la rédaction de cette étude.[2] De plus, Célia Carlier, qui réalise un travail doctoral sous la supervision de Bisoka, nous a transmis l'enregistrement d'une autre rencontre organisée cette fois-ci par l'institut Ebuteli à Kinshasa, en août 2025. Nous n'avons, pour cet enregistrement-ci, pas les noms des participant·es. De cette manière, nous avons écouté leurs récits, observé leurs pratiques, tenté de saisir comment ils et elles pensent et organisent la transformation. Cela avec la conviction que celles et ceux qui résistent au système ont acquis des savoirs essentiels pour comprendre ses rouages et ses failles.

Ces rencontres furent particulièrement riches, car le livre de Bisoka prenait littéralement vie à travers les paroles des participant·es. Les expériences partagées faisaient écho au point de départ de son travail : les formes et pratiques de résistance déployées dans l'ombre par des personnes assignées à des groupes politiquement minorisés et qui, au quotidien, inventent d'autres manières d'exister et de lutter. Ces pratiques se trouvent au cœur du travail de Bisoka, dont le concept d'« infrapolitique », appliqué aux luttes noires, offre un cadre pour les comprendre. Ce terme, qui a été conceptualisé par

1 BOUTELDJA, H. (2016). Les Blancs, les Juifs et nous : Vers une politique de l'amour révolutionnaire. Paris : La Fabrique, p. 15.

2 Les deux autrices ne travaillaient pas encore pour Louvain Coopération lors des rencontres et n'ont donc pas pu assister physiquement aux événements.

Scott en 1990[3], se définit comme l'ensemble des petits actes de résistance menés par des individus qui subissent des pressions institutionnelles mais ne peuvent y répondre par une opposition politique ouverte. En posant le regard sur les diverses formes quotidiennes de résistance, Scott (ibidem) attire ainsi l'attention sur des formes de politique qui ne sont pas toujours visibles ou qui ne sont généralement pas considérées comme des actions politiques.

Ces formes de résistance prennent souvent corps dans des gestes modestes et quotidiens par lesquels des personnes contraintes d'agir à bas bruit refusent l'inacceptable et persistent à inventer d'autres manières d'habiter le monde. Cela pourrait être, par exemple, une voisine qui organise une dynamique d'entraide dans son immeuble ; un groupe de militant·es qui créent un réseau d'entraide aux familles demandeuses d'asile à qui le sans-abrisme a été administré de force ; quelques jeunes qui créent un collectif culturel dans un quartier délaissé ; des enseignant·es qui mettent en place gratuitement des écoles des devoirs ; ou encore des travailleur·euses sans papiers qui s'organisent pour défendre leurs droits ; et quantité d'autres possibilités… Et pour revenir à notre étude, cette politique des marges prend une acuité particulière quand on regarde l'expérience des personnes noires et racisées. Car pour elles, résister ne signifie pas seulement contourner le pouvoir – c'est littéralement une question de vie ou de mort dans un monde qui nie leur humanité.

Pour comprendre pourquoi cette résistance silencieuse est si vitale, il faut d'abord regarder en face ce contre quoi elle se dresse : depuis des siècles, les sociétés desquelles nous procédons, orchestrent l'abandon organisé de manière méthodique. Des politiques qui, sous couvert de rationalité, décident qui mérite de vivre dignement et qui peut être sacrifié. Lorsque nous regardons autour de nous, nous sommes submergées par les images de réfugiés qu'on laisse mourir aux frontières, les quartiers populaires privés de services publics, les malades qu'on renvoie chez eux faute de moyens, les précaires abandonnés à leur sort. Tout cela ne nous est pas présenté comme un dysfonctionnement du système car il s'agit bien de son fonctionnement normal, comme une sorte de machine à trier les vies entre celles qui comptent et celles qui sont jetables : une logique mortifère qui a, elle aussi, été conceptualisée : il s'agit de la « nécropolitique », qui fut nommée ainsi par Achille Mbembe en 2003[4], la qualifiant de politique dont le pouvoir donne la légitimité de déterminer qui peut vivre et qui doit mourir. Cette politique qui sous-tend le fonctionnement de la société, organise intentionnellement la mort et tue aussi bien physiquement que psychiquement ; socialement que symboliquement.

La prééminence du « soin » et ses résonances

Alors que nous éprouvions les effets de cette logique mortifère dans de nombreux espaces de nos sociétés, la lecture du livre d'Aymar N. Bisoka ainsi que l'écoute des échanges nous ont conduites vers une compréhension plus fine de la nécropolitique, telle qu'elle est vécue, pensée et formulée depuis des expériences noires situées. Mais ce qui nous a le plus marqué dans les différentes réactions sur l'ouvrage de Bisoka dans ces enregistrements, c'était la prééminence du « Soin » ou « *Care* » compris comme outil de relation et de renforcement des liens. Plus encore, c'était son aspect décisif en tant qu'axe d'action politique.

Au cœur des échanges écoutés, un concept développé par Bisoka revenait sans cesse, irrigant les pratiques que les différents participants ont partagées : l'*Undugu*. Ce mot swahili, qu'il présente comme renvoyant à un lien de parenté dépassant largement ceux du sang, implique une responsabilité commune du soin de chacun. Reposant sur la reconnaissance mutuelle d'une humanité com-

3 SCOTT, J.C. (1990). *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. Yale University Press, New Haven.

4 Mbembe, Achille (2003), « *Necropolitics* », Public Culture, vol. 15, n° 1, pp. 11–40.

mune où chaque individu comprend la souffrance de l'autre, *Undugu* apporte ainsi une nouvelle dimension sémantique à la définition du mot « soin ». Nous avons été retenues par sa résonance avec les luttes infrapolitiques et par la manière dont les individus qui, en agissant pour prendre soin d'eux-mêmes, soignent en réalité la collectivité et donc, le monde, à leur échelle.

En effet, face à cette machine à détruire, soigner revient à restaurer la dignité là où le système a produit de l'humiliation. Tout en pansant les plaies, cette pratique de soin crée des alternatives concrètes, tisse des liens et invente des solidarités là où le système veut isoler. Dans ce contexte, nous comprenons le soin comme une succession innombrable de séquences, à la fois individuelles et relationnelles, allant de la prise de conscience des blessures jusqu'à leur dépassement. Des séquences qui nous mènent irrévocablement vers une même évidence : nous avons besoin les un·es des autres pour assurer notre existence, développer nos potentiels et réparer ce qui a été brisé. Mais dans les dynamiques d'un monde régi par les logiques de la nécropolitique, cette interdépendance fondamentale ne se vit pas dans des conditions d'égalité. Chaque trajectoire est traversée par des rapports de pouvoir singuliers, dont les configurations varient selon les contextes, les histoires et les positions sociales. Le soin constitue sans doute l'un des lieux où les enjeux de justice se manifestent avec le plus d'acuité. À toutes les échelles – structurelle, géopolitique, nationale, régionale, sociétale, familiale et individuelle. En déterminant qui est reconnu comme digne de soin, qui peut en recevoir, qui peut en donner et qui en est privé, la nécropolitique organise une répartition inégale des possibilités de vivre. À l'inverse, le soin-undugu cherche à recréer les conditions relationnelles qui rendent la vie possible là où les logiques de domination les détruisent. Il ne constitue pas seulement une réponse aux violences du monde, mais une pratique politique qui rouvre des possibilités d'existence, de relation et d'organisation collective. Nous avons donc choisi de consacrer la thématique de cette étude au « soin-undugu » que nous comprenons comme « soin-lien », dans le contexte des luttes infrapolitiques à travers le spectre nécropolitique. Pour cela, l'étude se déploie en deux temps : il s'agit d'abord de comprendre comment le soin, tel que conceptualisé par Bisoka, entre en résonance avec les vécus, puis d'ouvrir la réflexion sur les dimensions politiques d'un soin-undugu, entendu comme composante inhérente à tout élan infrapolitique dans un contexte nécropolitique. Cette réflexion prend appui sur les expériences noires situées qui nous ont été transmises à partir des échanges enregistrés. Celles-ci constituant, dès lors, le point d'ancrage à partir duquel nous analysons le soin en tant que pratique de résistance, d'organisation collective et de transformation politique.

“Face à cette machine à détruire, soigner revient à restaurer la dignité là où le système a produit de l'humiliation. Tout en pansant les plaies, cette pratique de soin créé des alternatives concrètes, tisse des liens et invente des solidarités là où le système veut isoler.

Le déplacement du regard et la formulation de nos questions

C'est ainsi qu'Habiba commence cette étude en examinant les formes persistantes de la violence coloniale à partir des échanges enregistrés lors des rencontres littéraires. Ce sera le sujet dont traitera la première partie – *Dialogues : lorsque le texte résonne avec le vécu*. Ces enregistrements lui ont permis d'observer concrètement ce que recouvre le concept de nécropolitique, et de comprendre comment des politiques présentées comme rationnelles fabriquent en réalité de l'exclusion et de la souffrance. Elle y analyse ensuite comment « infrapolitique » et « soin-undugu » s'incarnent dans des actions concrètes, depuis ces laboratoires de transformation que sont les marges. Cela en décortiquant la manière dont le soin transparait dans ces échanges et ressort comme vecteur politique. Les ressources théoriques de Bisoka, concernant les pratiques du soin et de l'*Undugu* ont été ici utilisées afin d'explorer comment ces principes nous aident à penser autrement nos relations, nos organisations, nos sociétés. De cet échange entre savoirs théorisés et savoirs pratiqués, Habiba dégage trois leçons pour penser le changement social. Non pas une utopie lointaine, mais des transformations concrètes, déjà à l'œuvre dans nos territoires. La réflexion qui prend forme au fil des échanges fait émerger une interrogation chez Habiba : comment penser une refondation du monde à partir du soin-undugu (soin-lien)? En effet, les voix recueillies dans les enregistrements alimentent deux axes de travail : saisir, à partir du vécu, les répercussions des nécropolitiques ; et dégager des pistes pour construire de nouvelles **praxis** de soins infrapolitiques.

Caroll poursuit alors cette seconde étape de la réflexion avec la seconde partie – *Vers une praxis du soin-undugu comme genèse des luttes infrapolitiques*, en ouvrant le focus établi sur les pratiques de soin vers un champ théorique plus large pour appréhender cette question, en la situant à l'intersection des pensées décoloniales et des féminismes des marges. En s'appuyant sur le concept de nécropolitique et sur l'analyse d'un système-monde régi par une idéologie de la mort, Caroll repense la notion de « prendre soin » (*care*) pour montrer que, dans un tel contexte, le soin est indissociable de la survie et constitue le fondement même de l'action infrapolitique. L'enjeu de cette deuxième partie est donc celui d'une praxis, c'est-à-dire d'une pratique tournée vers la transformation du monde, où actes et réflexions sont indissociables : ensemble, elles composent les transformations portées par les individus et les collectifs. Le soin s'y déploie alors selon trois dimensions complémentaires : la survie, la résistance et la transformation. Afin d'ancrer cette réflexion dans des contextes singuliers, elle se tourne cette fois non plus vers les enregistrements, mais vers les contributions de ce numéro elles-mêmes. Cette démarche permet ainsi de mettre ce cadre à l'épreuve de situations et de pratiques concrètes.

À travers tout ce cheminement, cette étude aspire à montrer que l'humanité est capable, y compris dans les circonstances les plus sombres, de mobiliser des ressources insoupçonnées pour créer du lien, du respect et de la réciprocité. En partant de l'ouvrage d'Aymar N. Bisoka et des échanges qui ont eu lieu à son propos, nous avons ainsi eu envie de donner corps à cette vision du soin et de la partager au plus de personnes possibles, tout en ouvrant un espace de réflexion à partir de savoirs hétérogènes et de voix diverses, et de les faire dialoguer avec l'espace théorique qu'offre la littérature académique. De cette manière, nous espérons contribuer à la reconnaissance des savoirs produits depuis une position et une expérience particulière au sein du champ académique et, de cette manière, à l'enrichissement des connaissances collectives.

Qui parle ?

Dans cette optique de situation des savoirs, il convient de nous présenter, les deux autrices de cette étude. Première autrice : Habiba Bouali, docteure en psychologie de l'Université libre de Bruxelles, avec une spécialisation en justice sociale. Chargée de recherche-action au sein de Louvain Coopération depuis juin 2025, Habiba se définit comme une personne cisgenre, racisée, musulmane et voilée dans l'espace public belge. Deuxième autrice : Caroll Davila, spécialisée en droits et patrimoines des peuples autochtones, a réalisé son doctorat à l'Université de Leyde et ensuite son postdoctorat à l'Université de Californie à Berkeley. Également chargée de recherche-action au sein de Louvain Coopération depuis juin 2025, Caroll se définit comme une personne cisgenre et blanche dans l'espace public belge. Toutefois, elle s'identifie comme latino-américaine, étant d'origine belgo-vénézuélienne et ayant vécu plusieurs années au Mexique.

Notre rencontre procède d'une impérieuse envie de Louvain Coopération de nous réunir sur une même fonction afin de découvrir les fruits d'une synergie qui attisait leur curiosité. Quant au pourquoi de cette association singulière, il reste pour nous un mystère. À moins qu'il ne tienne simplement au plaisir de réunir les flambeaux de la Gen Z avec les doutes et questionnements des Milléniaux ? Quoi qu'il en soit, de cette intuition institutionnelle est né un premier fruit, et nous nous réjouissons d'avoir eu l'opportunité de faire connaissance. Mais au-delà des différences innombrables qui nous caractérisent autant qu'elles nous rapprochent, nous nous reconnaissons toutes deux comme actrices du monde associatif et de la coopération, en lien avec le monde académique. Les positions que nous y occupons nous donnent accès à certaines ressources matérielles, symboliques et institutionnelles, ainsi qu'à des espaces de parole et d'action. Nous sommes conscientes des responsabilités qu'elles impliquent, sans perdre de vue que ces positions sont elles-mêmes traversées par des rapports de pouvoir différenciés. Car nos milieux ne sont pas extérieurs aux logiques que nous cherchons à déconstruire : ils y ont parfois participé et continuent, parfois malgré eux, à les reproduire. Nous ne prétendons pas à la neutralité. Nous cherchons plutôt à exprimer une parole située, attentive aux responsabilités qu'elle engage autant qu'aux limites qu'elle comporte.

Par souci de clarté, nous écrirons en « nous » pour les parties rédigées conjointement et en « je » pour celles écrites individuellement. Par moments, ce « nous » s'élargira également à celles et ceux qui nous lisent : un « nous » qui désigne l'ensemble des personnes avec qui nous partageons un espace commun, celui d'une même société. Comme le précise la note de présentation de la revue, les noms des auteur·ices sont présentés par ordre alphabétique afin de déplacer l'attention des statuts individuels vers les idées et la réflexion collective. Cette convention ne nous met toutefois pas à l'abri des rapports de pouvoir qui traversent la réception des écrits, ni du regard social susceptible d'influencer la manière dont notre travail sera lu. Nous sommes nous aussi prises dans les dynamiques de racialisation et les mécanismes de catégorisation sociale qui participent à ces rapports de pouvoir, puisqu'ils traversent également les espaces dans lesquels nous évoluons et écrivons. Nous invitons ainsi à lire ce texte à partir des réflexions qu'il développe, sans que les catégories sociales projetées sur ses autrices n'en limitent la portée. Enfin, nos parcours respectifs et nos approches personnelles se reflètent dans nos écritures, conférant à l'ensemble du texte des tonalités singulières que nous estimons complémentaires.

1. Dialogues : lorsque le texte résonne avec le vécu

Habiba Bouali

1.1. Comprendre la violence à partir du vécu

Comment comprendre la violence d'un système quand cette violence se cache derrière des mots polis, des procédures administratives, des règlements « neutres » ? Comment saisir ce qui se joue vraiment dans le quotidien de ceux et celles qui subissent cette violence ? Les enregistrements des rencontres organisées autour du livre *Afrocritique : essai sur l'infrapolitique des luttes noires* constituent, à cet égard, des archives du présent : des témoignages en temps réel de ce que vivent ceux et celles qui résistent au quotidien à l'abandon organisé et des preuves vivantes de mécanismes que les statistiques et les analyses macro ne parviennent pas toujours à saisir.

Ce que ces voix donnent d'abord à entendre, c'est la forme qu'a prise aujourd'hui la nécropolitique. Contrairement aux violences coloniales du passé, elle opère de façon subtile : elle ne tue pas directement, elle organise l'épuisement et la disparition progressive. C'est cette version contemporaine, faite de lenteurs administratives, de dénis polis, de sur-sollicitations, que les témoignages permettent de documenter ce que les données chiffrées n'atteignent pas.

C'est aussi pourquoi Bisoka insiste sur la nécessité de relire l'infrapolitique avec des auteur·ices africain·es, en partant de l'expérience noire de la modernité coloniale. Les formes de domination et de résistance qui s'y déploient ont leurs spécificités, que les catégories importées ne saisissent qu'imparfaitement. C'est cette relecture afrocritique que cette partie met à l'épreuve du vécu.

Pour cela, je m'appuie sur les enregistrements des trois rencontres présentées plus haut. Les extraits cités dans les pages qui suivent sont tirés de la transcription intégrale de ces échanges enregistrés. Quand je mentionne « *au fil des discussions* » ou « *lors des rencontres* », c'est à ce matériau que je fais référence et non à des conversations que j'aurais menées par ailleurs. Les propos sont restitués sans attribution nominative. Ce choix tient d'abord à la nature du corpus : les noms des participant·es à la rencontre de Kinshasa n'ayant pas été transmis avec l'enregistrement, et attribuer les propos des un·es sans pouvoir en faire autant pour les autres aurait créé une hiérarchie arbitraire entre les voix. Il tient ensuite au statut de ces échanges : il s'agissait de rencontres littéraires publiques, et non d'entretiens de recherche menés avec le consentement éclairé nécessaire à une citation nominative. Il tient enfin à ce que je cherche à faire ici : non pas restituer des positions individuelles, mais dégager ce qui s'est dit collectivement, ce qui a circulé, ce qui est revenu d'une rencontre à l'autre. Les noms des personnes présentes figurent en introduction ; c'est à elles, ensemble, que reviennent ces analyses.

1.2. Émergence de l'infrapolitique en réponse à la violence

1.2.1. Luttes infrapolitiques depuis une perspective afrocritique

Au fil des discussions, une préoccupation centrale est revenue sans cesse : comment, dans un monde qui nie systématiquement votre humanité, parvenez-vous non seulement à survivre, mais à créer, à aimer, à espérer ? Ou, autrement dit par un·e participant·e : « *Comment les vies noires parviennent à maintenir le souffle ?* » Cette question capture quelque chose que les analyses classiques de la résistance politique peinent à nommer. Il ne s'agit pas seulement de lutter contre l'oppression. Il s'agit de maintenir la vie elle-même face à des dispositifs qui organisent systématiquement sa négation. En effet, cette formulation fait écho à l'infrapolitique des luttes noires qu'Aymar N. Bisoka développe dans son livre. Mais les échanges ont révélé que ces stratégies s'élaborent dans un contexte très particulier : celui d'une vulnérabilité noire qui tient au fait que

le monde est défini à partir des expériences blanches et qu'on est obligé de vivre dans ce monde, de naviguer, sinon on disparaît.

Par exemple, l'un des témoignages concernait l'expérience universitaire et professionnelle en Belgique. Une contradiction qui ronge beaucoup d'intellectuel·les racisé·es a été exprimée : Le fait d'être obligé de continuer à travailler avec les théories occidentales par manque de choix. Pour obtenir des financements, pour être pris au sérieux, les auteur·rices noir·es ne comptent pas. Mais cette contrainte participe à cette vulnérabilité noire. Ce n'est pas une exclusion brutale, mais une inclusion épuisante. On vous laisse entrer dans le système, mais à condition d'abandonner vos références, vos façons de penser, vos savoirs. C'est ce qu'on pourrait appeler une violence par épuisement. Déjà depuis les années 1950, Fanon (1952) décrivait cette expérience de dépossession : être obligé de porter un « *masque blanc* » pour exister socialement, au prix d'une négation de soi qui finit par consumer de l'intérieur.

Face à cette situation, les participant·es ont décrit l'émergence d'espaces parallèles où se développent d'autres formes de savoir et de résistance. Mais ces espaces ne fonctionnent pas comme les mouvements de résistance classiques. Ils opèrent selon une logique infrapolitique spécifique.

« *Les gens de la diaspora disent beaucoup de choses mais ils ne sont pas écoutés. Des propositions existent déjà mais elles ne sont pas écoutées.* » Cette frustration révèle une première caractéristique de l'infrapolitique noire : elle naît du fait que ces analyses sont systématiquement ignorées par les institutions dominantes.

Les témoignages ont montré comment se créent alors des circuits alternatifs de production et de circulation du savoir. Des espaces de réflexion qui échappent aux contraintes institutionnelles tout en permettant de survivre dans les institutions dominantes. Une double stratégie : jouer le jeu pour accéder aux ressources nécessaires, tout en créant parallèlement des espaces de liberté intellectuelle totale.

Plusieurs interventions ont désigné les espaces du son, de l'art et de la création comme ceux où les codes dominants perdent complètement leur emprise. Un participant l'exprimait ainsi : dans ces espaces créatifs, « *les gens ne sont plus des 'bénéficiaires à aider', des 'publics cibles à sensibiliser' ou des 'communautés à intégrer', mais redeviennent des créateur·rices, des penseur·ses, des acteur·rices de leur propre histoire.* » Ce changement des rôles sociaux par la créativité dépasse la simple résistance : il produit de nouvelles subjectivités qui rendent caduques les catégories mêmes de la domination. Dans un studio de musique improvisé ou lors d'une performance artistique, les hiérarchies sociales habituelles s'effacent momentanément.

C'est ce qui émerge de ces témoignages : une compréhension de l'infrapolitique comme laboratoire de transformation. Pas seulement résistance au système dominant, mais création patiente d'un autre monde, déjà à l'œuvre dans les marges, qui porte en lui l'exigence de ne pas reproduire les violences qu'il combat.

1.2.2. Questionner les structures

Les témoignages recueillis vont au-delà de la description de stratégies de résistance individuelles. Ils soulignent la nécessité de questionner les structures mêmes du système-monde dans lequel nous évoluons : les temporalités, les cadres théoriques, les espaces de pensée qui organisent notre réalité sociale.

« *Il n'y a pas de racisme en Belgique. Ce sont des malentendus, des maladresses.* » Cette phrase, entendue trop souvent selon les participant·es, démontre comment fonctionne l'une des structures fondamentales du système : le déni. Contrairement aux violences explicites du passé – la ségrégation officielle, l'apartheid assumé –, la violence contemporaine opère en niant sa propre existence. Ce déni constitue un mécanisme systémique qui permet de maintenir les inégalités tout en gardant bonne conscience. Quand des violences discriminatoires sont signalées, l'institution les transforme en malentendus ou maladresses. Cette stratégie de l'euphémisme permet de mainte-

nir l'image d'un système équitable tout en évitant de questionner ses pratiques.

Les discussions ont particulièrement insisté sur la violence des structures temporelles, au travers de l'existence de deux temporalités contradictoires : d'un côté, le *temps blanc* - le temps du progrès linéaire qui proclame : « *L'esclavage, c'est du passé. La colonisation, c'est fini. Maintenant, on vit dans une société post-raciale.* » Ce temps-là refuse de voir que les violences du passé continuent de structurer le présent. De l'autre côté, le *temps noir* - un temps cyclique qui comprend que certaines blessures ne se soignent pas par l'oubli mais par la répétition patiente du soin. Ce temps-là sait que pour guérir, il faut d'abord reconnaître et nommer les blessures. Cette opposition n'est pas que philosophique, elle entraîne des conséquences concrètes. Le *temps blanc* impose ses rythmes : celui de l'efficacité, de la productivité, du « *passer à autre chose* ». Il nie les temporalités alternatives du deuil, de la reconstruction, de l'apprentissage collectif. Résultat : les communautés qui ont besoin de temps pour panser leurs plaies sont constamment sommées de rattraper un train qui roule délibérément sans elles.

Les structures linguistiques constituent un autre niveau de violence systémique. Les participant·es ont montré comment certains mots, apparemment neutres, cachent des rapports de domination. Si je prends le mot « intégration », officiellement, il désigne un processus d'inclusion mutuelle. En réalité, il cache souvent l'obligation pour les minorités d'abandonner leurs références culturelles pour adopter les codes dominants. De même pour le mot « partenariat » dans la coopération au développement. Officiellement, il désigne une relation d'égalité. En réalité, il masque souvent des rapports de force où celui qui détient les financements impose ses priorités et ses méthodes. Cela capture l'enjeu de la décolonisation du langage. Il ne s'agit pas seulement de critiquer des mots, mais de comprendre comment le langage dominant déforme l'expression de certaines expériences.

À tout cela s'ajoute l'épuisement par la sur-sollicitation. Quand vous devez performer en permanence votre « intégration », justifier constamment votre légitimité, traduire votre expérience dans des catégories qui la nient, vous dépensez une énergie considérable qui ne va ni à votre épanouissement, ni à votre créativité, ni à vos projets. Cette extraction d'énergie vitale

Praxis : La praxis désigne l'activité concrète par laquelle les humains transforment la réalité. Ce n'est pas seulement « agir », mais agir dans des conditions sociales précises : produire, travailler, organiser la vie collective, résister et lutter. L'idée centrale est que la théorie ne suffit pas : elle doit s'incarner dans la pratique, et la pratique, en retour, modifie la théorie. La praxis est donc le lien entre la façon dont les gens comprennent le monde et la manière dont ils le changent. Dans cette perspective, les transformations historiques viennent moins d'idées abstraites que des pratiques des classes et des conflits qui traversent la société.

Écoféministes : Les écoféministes sont les personnes qui se rattachent au courant de pensée mettant en lien la défense de l'environnement et les causes féministes.

Le courant écoféministe décolonial relie trois idées : la domination des femmes (et de certains corps), la destruction de l'environnement, et les héritages du colonialisme.

Il part du constat que les stratégies et systèmes de domination sont semblables dans leur fonctionnement : exploitation des ressources naturelles, dégradation de l'environnement, et contrôle social des corps, du travail et des droits. Il comprend ainsi que les crises écologiques actuelles sont liées à un système économique mondial bâti sur l'extraction (terres, minerais, eau, forêts) et sur des rapports de pouvoir inégaux hérités de la colonisation.

constitue une forme moderne d'exploitation. Elle permet au système de bénéficier de vos compétences tout en vous maintenant dans un état de vulnérabilité permanente.

Face à toute cette violence, la tentation est grande de se contenter de « réparer » les dégâts sans questionner les mécanismes qui les produisent. Un·e participant·e a exprimé cette tension : « Est-ce qu'on va continuer à soigner les symptômes pour que les gens continuent à respirer mais restent dans la précarité ? Qu'est-ce qu'on va faire au niveau des structures ? » C'est le piège du « soin palliatif » : toutes ces interventions bien intentionnées qui maintiennent les gens en vie sans transformer les conditions qui les mettent en danger : distribuer de l'aide alimentaire sans questionner les mécanismes qui produisent la faim ; ouvrir des places d'hébergement d'urgence sans interroger ce qui produit le sans-abrisme ; développer des programmes d'intégration sans questionner un système qui exige l'assimilation. Ce que ce·tte participant·e souligne ici c'est que ce soin-là, aussi généreux soit-il, peut participer de la logique qu'il prétend combattre : il maintient les rapports de domination en les humanisant. C'est dans cette perspective que prend tout son sens la proposition du soin-undugu : non plus réformer les structures existantes, mais expérimenter, dans les interstices qu'elles laissent libres, d'autres modalités du vivre-ensemble. Cette expérimentation n'échappe jamais totalement aux logiques de domination. On continue d'y habiter, d'y travailler, d'en dépendre pour survivre, mais elle ouvre, à l'intérieur même de ces contraintes, des espaces où d'autres façons d'être ensemble deviennent pensables et praticables, sans attendre que les structures changent d'abord.

1.3. Le soin comme travail de refondation du monde

1.3.1. Du « *care* » au soin-undugu

Et si nos façons de prendre soin reproduisaient exactement ce qu'elles prétendent guérir ? Les participant·es ont pointé un paradoxe : malgré de bonnes intentions, certains dispositifs maintiennent souvent ceux qu'ils prétendent aider dans une position d'infériorité. Les politiques « bienveillantes » envers les réfugié·es qui les maintiennent dans l'attente et la dépendance ; les dispositifs d'inclusion qui demandent aux exclu·es de s'adapter plutôt que de transformer les institutions qui excluent.

Le problème n'est pas la volonté de prendre soin, mais la vision du monde qu'elle véhicule : une séparation entre « aidant·es » et « aidé·es », « compétent·es » et « vulnérables », « autonomes » et « dépendant·es ». Cette vision reproduit la logique coloniale. Face à cette impasse, les témoignages recueillis lors des rencontres ont fait émerger une alternative : le concept d'Undugu. Mais l'*Undugu*, tel qu'il ressort des échanges, ne se contente pas d'être une philosophie. Il se traduit en pratiques concrètes de soin qui transforment les relations sociales. C'est ce que j'appellerai ici le « soin-undugu ».

Des participants ont partagé que l'*Undugu* crée des espaces où on peut exister sans le masque qu'on doit porter pour être acceptable, pour correspondre aux attentes, pour ne pas déranger. Il transforme la vulnérabilité en ressource. Dans les espaces d'Undugu décrits par les participant·es, chacun·e peut tour à tour donner et recevoir, être fort et fragile, aidant et aidé.

Les témoignages ont révélé comment cette approche transforme concrètement les pratiques de soin. Plutôt que l'écoute technique des professionnels, l'*Undugu* propose une attention qui part du principe que chacun·e porte en lui des savoirs précieux sur sa propre situation. Un·e participant·e l'exprimait ainsi : « *Quand je nomme mes expériences selon mes propres catégories plutôt que selon les cases qu'on me propose, quelque chose de différent se passe. Je ne suis plus un 'cas' à traiter mais une personne qui comprend sa situation et peut agir dessus.* » Cette attention ne cherche pas à diagnostiquer ou à évaluer. Elle cherche à comprendre le monde depuis le point de vue de l'autre. Elle part du principe que les véritables experts de l'oppression, ce sont ceux qui la vivent. Et que les véritables experts du changement, ce sont ceux qui inventent au quotidien des façons de la transformer.

Le soin-undugu se distingue aussi par sa temporalité. Contrairement aux interventions ponctuelles qui « règlent des problèmes », il s'inscrit dans la durée. Il comprend que la transformation prend du temps et reconnaît que guérir des blessures collectives ne se fait pas selon les temporalités de l'efficacité productive.

Enfin, le soin-undugu échappe à la logique de la dette qui maintient les rapports de force. Ce n'est pas du troc ni de l'échange marchand. C'est la reconnaissance que nous avons tous·tes, alternativement, besoin de donner et de recevoir. Cette réciprocité transforme les relations d'aide : plus de bénéficiaires passifs d'un côté et de bienfaiteurs de l'autre, mais des personnes interdépendantes qui contribuent chacune, selon ses moyens et ses capacités, au bien-être commun.

Le passage du *care* au soin-undugu constitue donc un glissement politique majeur. Car les mots que nous utilisons façonnent notre façon de voir et d'agir. Tant qu'on reste dans les catégories du dominant – même pour les critiquer –, on risque de reproduire sa logique.

Ce qui émerge de cette réflexion, c'est une vision du soin non plus comme modèle uniforme à appliquer, mais comme écologie diverse de pratiques. Chaque contexte, chaque communauté, chaque situation développe ses propres modalités de soin en fonction de son histoire, de ses ressources, de ses défis spécifiques. L'Undugu n'est pas un programme à appliquer mais un horizon à réinventer sans cesse. Cette diversité est une richesse à cultiver. Car c'est dans cette diversité que se nichent les ressources pour faire face aux défis complexes de notre époque.

1.3.2. Révolutionner nos façons de prendre soin

Mais comment ces principes du soin-undugu prennent-ils vie concrètement ? Les témoignages recueillis lors des rencontres littéraires regorgent d'exemples qui montrent l'*Undugu* à l'œuvre dans le quotidien, dans des gestes concrets, des solidarités inventées, des résistances créatives.

Dans les quartiers populaires de nos villes européennes, l'*Undugu* existe déjà : entraide pour les démarches administratives, systèmes informels de garde d'enfants, circuits de distribution alimentaire

Nécrotique : (en référence à la nécropolitique) désigne un état de mort dans la vie, au niveau cellulaire, c'est lorsque les cellules d'un tissu ne fonctionnent plus et se dégradent, entraînant des lésions dans l'organe concerné. « Nécrotique » est donc ici utilisé pour évoquer des sociétés où les personnes sont condamnées à persister dans un état entre la vie et la mort.

Thanatique : Thanatique (en référence à thanatopolitique) renvoie ici à un état de mort manifeste, brutal, sans aucun contour. Il n'y a plus de nécrose, la mort est administrée de manière claire, explicite et assumée.

Mbembienne: « Mbembienne », dans le sens le plus courant, renvoie à une façon d'analyser la société inspirée par Achille Mbembe, en particulier pour comprendre ce que produit la domination coloniale lorsqu'elle se prolonge après les indépendances. Cette approche met l'accent sur les formes concrètes de pouvoir : la manière dont les institutions, les règles et les territoires organisent des hiérarchies durables. Elle insiste aussi sur le lien entre domination, violence et vulnérabilité, notamment à travers la notion de nécropolitique : le pouvoir décide qui peut vivre pleinement et qui peut être exposé à la mort, à la précarité ou à la destruction. Certains corps sont ainsi davantage exposés à la précarité, à la mort ou à la déshumanisation.

Fanonienne : Fanonienne qualifie une approche, des idées ou une analyse qui s'inspirent de Fanon, en particulier sur la question de la colonisation, du racisme et de leurs effets sur les personnes et sur la société. Souvent, une lecture « fanonienne » met l'accent sur la façon dont la domination coloniale produit des traumatismes psychiques et une aliénation.

qui contournent les prix du marché légal. Ces pratiques « dérogent à la règle » en permanence, mais elles le font pour préserver la vie et la dignité. Susanne Wessendorf a documenté ces « super-diversités » urbaines où s'inventent au quotidien des formes de cohabitation qui échappent aux catégories officielles (Wessendorf, 2014). Mais ce que soulignent les témoignages, c'est comment ces pratiques incarnent concrètement une autre philosophie du soin : « *Nous autres, nous n'existons pas. Nos luttes et nos résistances n'existent pas. Si la Belgique commençait à raconter l'histoire coloniale au travers des résistances des autres, l'histoire serait bel et bien différente.* » Cette invisibilisation n'empêche pas l'action : elle la rend simplement infrapolitique.

Les espaces artistiques constituent un autre terrain d'expérimentation du soin-undugu. « *L'espace du son, de l'art, de la créativité est celui où les Noir·es sortent de la dette.* » Dans les studios d'enregistrement improvisés des banlieues, quelque chose d'inédit se crée. Des jeunes inventent des sonorités qui ne doivent rien aux conservatoires, des textes qui parlent de leur réalité sans demander l'autorisation à personne. Paul Gilroy a théorisé cette dimension libératrice de la culture noire diasporique dans son concept d'*Atlantique noir* (Gilroy, 1993). La musique, la danse, la performance deviennent des espaces où s'expérimente une humanité qui échappe aux définitions dominantes. Mais les témoignages montrent comment ces espaces appliquent concrètement les principes du soin-undugu : chacun·e peut y être alternativement créateur·rice et public, enseignant·e et apprenant·e, fort·e et vulnérable. Cette circulation des rôles n'est cependant pas une garantie automatique contre l'épuisement : plusieurs témoignages rappellent que le soin-undugu, pratiqué sans aucun appui institutionnel, repose souvent sur les mêmes personnes — les mêmes ainé·es, les mêmes figures organisatrices — et peut, à la longue, user les solidarités mêmes qu'il cherche à faire vivre. Ce que la réciprocité change, ce n'est pas la fatigue en elle-même, mais l'isolement dans lequel elle survient d'ordinaire : elle est plus soutenable quand chacun·e sait qu'iel sera, à son tour, pris·e en charge. La question de sa tenue sur le temps long reste néanmoins posée, et cette partie ne prétend pas la trancher.

Les « demandes qui permettent de pouvoir respirer » ne réclament pas l'impossible : juste la possibilité d'exister sans être constamment en danger. Mais même ces demandes minimales se heurtent au déni systémique. Elles montrent comment le soin-undugu peut transformer l'action politique : ne plus revendiquer des droits abstraits, mais exiger les conditions concrètes de la vie digne. En effet, les expériences de *douleur noire* ne sont pas seulement des anecdotes personnelles : elles dévoilent le fonctionnement normal d'un système qui hiérarchise les humanités. Mais elles deviennent aussi le point de départ de pratiques de soin mutuel : partager ces expériences, les analyser collectivement, développer des stratégies communes de protection et de résistance.

Les discussions ont aussi abordé les difficultés de construire des alliances authentiques depuis cette logique du soin-undugu. Un·e participant·e notait : « *La question d'alliance est très problématique dans la mesure où elle est du point de vue, parce qu'on est dans une relation avec des rapports de pouvoir très différents et c'est toujours difficile pour des personnes blanches de capter ce que veulent les concernés.* » Cette lucidité invite à construire des collaborations sur d'autres bases : non plus la compassion ou la culpabilité, mais une compréhension partagée que certains territoires sont rendus invivables pour toute une partie de la population — logements dégradés faute d'investissement locatif, accès inégal aux soins et à une alimentation de qualité, écoles sous-dotées, présence policière disproportionnée : autant de conditions matérielles concrètes, et non de simples ressentis, qui façonnent l'existence quotidienne dans certains quartiers.

Ces témoignages manifestent que l'*Undugu* existe déjà, se pratique déjà, transforme déjà des vies. Mais ils posent aussi une question : comment systématiser ces expériences sans les bureaucratiser ? Comment les faire grandir sans les dénaturer ? Comment passer de ces pratiques dispersées à une transformation plus large de nos façons de vivre ensemble ?

1.4. Trois leçons

Que nous enseignent ces témoignages sur les possibilités de transformation de notre époque ? Trois leçons majeures émergent qui, selon moi, sont impératives pour penser le changement social :

1. Le soin, c'est déjà de la politique

Prendre soin n'est pas un geste privé ou charitable. Le soin apparait ici comme étant un acte profondément politique. C'est ce que montrent les « demandes qui permettent de pouvoir respirer » évoquées lors des rencontres. Ces demandes ne réclament rien d'extraordinaire — la possibilité d'exister sans être constamment en danger. Mais en formulant ce qui manque pour simplement respirer, elles déplacent le terrain : elles ne quémandent pas une faveur, elles désignent ce qu'un système refuse de garantir. Le geste de soin devient alors une revendication.

Les pratiques décrites dans les quartiers populaires disent la même chose. L'entraide pour les démarches administratives, les systèmes informels de garde d'enfants, les circuits de distribution alimentaire qui contournent les prix du marché : rien de tout cela ne se présente comme de la politique. Pourtant, chacune de ces pratiques constitue concrètement un autre modèle de société, où la valeur des gens ne se mesure pas à leur productivité et où la solidarité prime sur la concurrence. On retrouve ici cette voisine évoquée en introduction de cette étude, qui organise discrètement l'entraide dans son immeuble : elle ne fait pas que rendre service.

Il en va de même des espaces créatifs dont il a été question plus haut. Ceux et celles qui les font vivre ne font pas de l'animation : iels inventent des lieux où les gens peuvent exister autrement : où leur parole compte, où leur créativité s'épanouit, où ils ne sont plus des « bénéficiaires » passifs mais des acteur·rices de leur histoire.

Cette première leçon met en évidence la puissance transformatrice du soin : chaque acte de solidarité, chaque création d'un espace de dignité constitue une rupture avec la logique de l'abandon organisé.

2. Il faut « quitter la scène » pour transformer vraiment

Cette leçon est, j'estime, la plus radicale des trois et tient en une phrase de Bisoka (2025) : « *Il faut quitter la scène coloniale car ce n'est pas là que la question du soin se joue.* » Cette phrase m'a paru percutante du point de vue de l'injonction qu'elle induit à sortir du système. Elle est reprise de manière distincte par les différent·es intervenant·es qui, tour à tour, mettent en avant le non-sens de rester dans les termes imposés par le système tout en prétendant le combattre. Cela que ce soit tant dans une optique de réparation, dette ou d'intégration. Dans tous les cas, les risques de reconduire les rapports de domination seront imminents. J'aimerais prendre ici pour exemple le développement qui, même quand il est critique, maintient l'idée qu'il y a des « développé·es » et des « sous-développé·es », des modèles à suivre et des retards à rattraper. Il maintient la hiérarchie qu'il prétend abolir. De même pour l'idée de réparation : même si celle-ci part d'une intention généreuse, elle traduit l'idée d'une dette à rembourser ou d'un déséquilibre à compenser. Elle maintient la logique comptable qui a rendu possible l'exploitation. Cette critique ne vise pas la réparation elle-même, dont les formes concrètes (restitutions, redistributions, excuses officielles) restent nécessaires et légitimes. Elle vise plutôt l'idée que ces actes suffiraient, une fois la dette soldée, à clore la question : la réparation devient alors un problème quand elle est pensée comme un solde de tout compte plutôt que comme une étape vers une transformation plus large des relations.

Les témoignages mettent bien en avant le fait que sortir de la dette, c'est refuser cette assignation permanente qui fait des opprimé·es des débiteur·trices éternel·les et c'est inventer des relations qui ne se basent ni sur la charité ni sur la réparation, mais sur l'*Undugu* : une responsabilité mutuelle non calculatoire. Et c'est, on l'a vu, dans les espaces artistiques et créatifs que s'expérimente le mieux cette sortie. Là, les gens ne sont plus définis par leurs manques ou leurs besoins, mais par leur capacité à créer, à imaginer, à inventer des formes de vie inédites.

3. Partir du vécu pour comprendre le système

Dans ces récits apparemment singuliers se révèlent les mécanismes les plus profonds du système. Chaque cas cité plus haut est révélateur des mécanismes actuels de la domination raciste et de son fonctionnement. Inversement, chaque stratégie de résistance observée contient en germe une alternative systémique : chaque acte de soin, tout comme chaque stratégie pour maintenir le souffle, constitue à la fois une critique en acte de l'ordre dominant et l'ébauche d'un autre possible.

L'écoute de ces interventions invite ainsi à prendre au sérieux les savoirs qui se construisent à partir du vécu et de l'expérience. Chacune d'elles, en effet, laisse transparaître une expertise singulière en matière de changement social : des expertises forgées, une à une, dans l'épreuve quotidienne de l'oppression et dans l'invention qu'elle appelle pour agir sur elle. Face à cette intelligence pratique de la situation, les théories les plus sophistiquées m'apparaissent ici secondaires.

1.5. Refonder le monde : une question ouverte

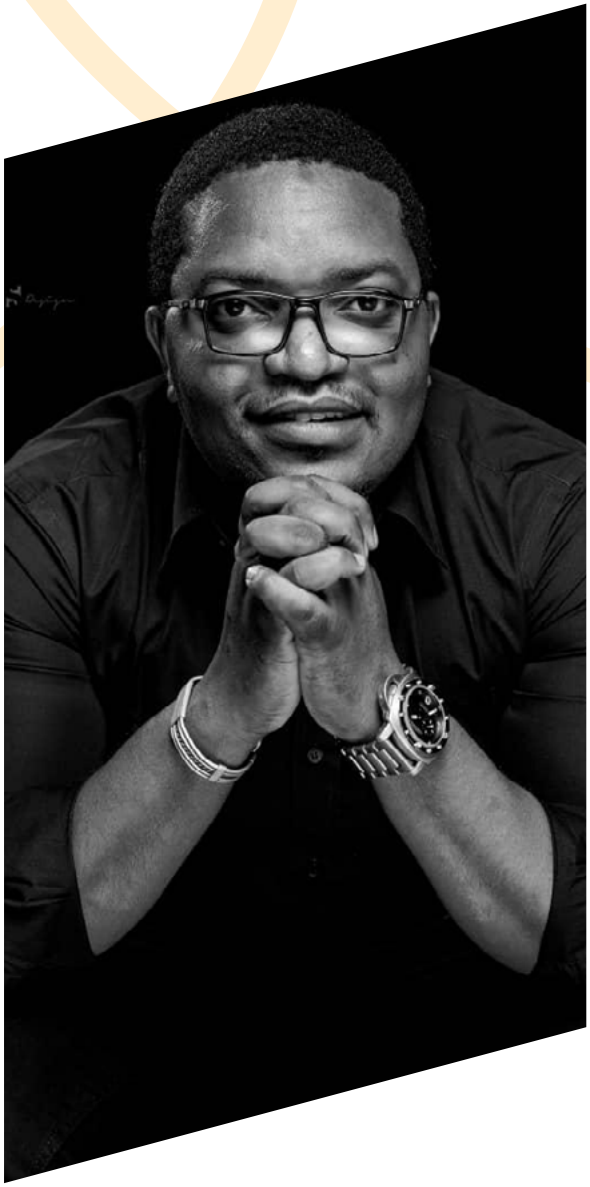
Au terme de cette première partie, une conviction s'impose à moi : le soin, saisi dans sa dimension transformatrice, est un travail de refondation du monde. Il ne s'agit pas de soigner un monde malade pour le remettre en marche. Il s'agit de participer à l'élaboration d'un monde où la valeur de la vie ne se négocie plus à l'aune des logiques de profit, de domination et d'abandon. Cette conviction ouvre une question nouvelle : comment articuler ces pratiques infrapolitiques avec les transformations institutionnelles nécessaires ? Peut-on transformer les institutions à partir des logiques du soin-undugu ? Ou faut-il inventer des formes d'organisation sociale complètement nouvelles ? Comment les expériences de transformation locale peuvent-elles nourrir des politiques publiques sans être récupérées par la machine administrative ? Ces questions prennent une urgence particulière dans le contexte actuel de multiplication des crises. Crise écologique, crise sociale, crise démocratique : les modèles dominants de gestion de ces crises reproduisent souvent les logiques qui les ont produites. Les expériences d'infrapolitique et de soin-undugu analysées dans cette partie suggèrent d'autres voies, mais leur potentiel de transformation à grande échelle reste à explorer.

C'est à cette tâche que la partie suivante est consacrée. Plutôt que d'ouvrir un nouveau terrain, il s'agit d'y resserrer le geste : reprendre les concepts noués ici – infrapolitique, nécropolitique, soin-undugu – pour les ancrer plus fermement dans le champ des études décoloniales, seul cadre capable, à mes yeux, de prévenir deux écueils qui guettent toute notion de soin : sa récupération par les structures mêmes qu'elle prétend transformer, et son essentialisation en une prétendue « nature » propre à telle ou telle communauté. Car affirmer que le soin est déjà politique, comme je l'ai proposé plus haut, ne suffit pas : encore faut-il comprendre d'où vient la nécropolitique à laquelle il répond, et comment un même souffle de survie se déploie, selon les situations, comme résistance puis comme transformation.

C'est donc en repartant du diagnostic césairien sur la décadence de la civilisation occidentale que Caroll retrace la généalogie menant du colonialisme à la nécropolitique contemporaine, avant de revenir, à la lumière de ce cadre élargi, sur les contributions artistiques et les témoignages qui traversent ce numéro. Ce sont ces mêmes voix, déjà convoquées dans les pages qui précèdent, qui permettront d'examiner si l'esprit de l'*Undugu* peut réellement se déployer au-delà des marges, sans perdre, en chemin, ce qui fait sa force.



KashandoArts.



Né à Bukavu, à l'Est de RDC dans le Kivu, **Emmanuel Kajibwami** est un artiste polyvalent. Tantôt au pinceau pour la peinture, tantôt au stylet pour la caricature et l'illustration, il ne se pose aucune limite au niveau de la technique pour faire parler sa créativité. Pourtant juriste de formation à la base, il vit désormais de son talent artistique qu'il a développé de manière innée depuis sa tendre enfance

Témoin de plusieurs guerres, exactions, violences (dans la région du Kivu) d'une part et de l'amour de sa femme et de ses enfants d'autre part, Emmanuel a une source d'inspiration quasi-infinie. Selon ses tempéraments, il navigue entre la douceur de l'amour à travers sa famille et la cruauté et injustice des guerres de sa région.

Introverti de nature, il a choisi son art comme moyen de crier de toute son âme.

L'infrapolitique comme acte de soin – Emmanuel Kajibwami (Kashando Art)- 2026

Pour porter un regard pictural sur le soin, pensé à partir de l'Undugu et de la nécropolitique, nous nous sommes tournées vers Emmanuel Kajibwami, illustrateur de l'ouvrage de Bisoka, pour lequel il s'était plongé corps et âme dans les thématiques traitées par l'auteur. Emmanuel revient ici sur les intentions et la démarche qui ont guidé la réalisation de cette œuvre :

Le fait même pour les Noirs de prendre soin des autres Noirs constitue un danger (d'où la fragilité de la structure qui les porte) puisqu'il constitue une action contraire à l'ordre établi par la communauté euro-cccidentale. Cette dernière s'est fortement appuyée dans sa construction sur le capitalisme à travers l'extractivisme exercé dans les pays Sud. Ce qui a engendré la nécropolitique, cette lutte constante des corps noirs entre la vie et la mort.

De ce fait, le soin (le Undugu), malgré sa fragilité et son danger qu'il trimballe, vaut la peine d'être appliqué puisqu'il crée un espace fertile à la naissance d'un nouveau monde où s'enracinent l'empuissancement des vies noires et les fragments d'un monde distinct de l'horizon imposé par le monde blanc.

Comme si prendre en charge véritablement la vie noire impliquait nécessairement la destruction de l'idée même de la communauté politique au sens euro-occidentale du terme.

Linkedin: emmanuel-kajibwami

Instagram: @emmakaji

2. Vers une praxis du soin-undugu comme genèse des luttes infrapolitiques

Caroll Davila

2.1. Retour sur le soin-undugu, sa portée théorique et ses implications politiques

Le chapitre précédent s'achevait sur une conviction qui s'imposait à Habiba, mais également une question suscitée par les échanges des intervenant·es lors des rencontres littéraires autour de l'ouvrage de Bisoka, qui plaçaient au centre le concept de soin-undugu, ou « soin-lien ». La conviction est celle d'une refondation du monde fondée sur la participation active, à travers le soin, à l'élaboration de valeurs aux antipodes des logiques de profit, de domination et d'abandon. La question est, en quelque sorte, « mais comment » ? Il n'existe bien entendu pas de réponse univoque à cette question, mais plutôt un nombre indéfinissable d'exemples sur lesquels s'inspirer.

Après l'analyse pointue d'Habiba sur les formes persistantes de la violence coloniale, cette question du « comment » nous emmène, elle, vers l'examen d'une praxis. Ce mot, « praxis », qui vient du grec ancien[5], a pris une forme théorique importante avec Karl Marx en 1934[6] qui le voyait comme une activité humaine historique et collective par laquelle les individus transforment la réalité de leur monde et les formes de pensée qui s'y rattachent. La praxis implique qu'en plus de « comprendre » la violence et l'injustice, il est fondamental d'agir ensuite pour changer la réalité. Sinon la première étape n'aura aucune portée. Mais un autre déterminant tout aussi important s'ajoute également à cela : les agents de cette action se situent à l'intérieur même de leur société et agissent à travers tous ses espaces concrets (culture, économie, politique, santé, histoire et patrimoine, éducation, espaces publics etc.). Dans ce contexte, agentivité et réflexion sont inséparables : elles composent ensemble les transformations qui serons opérées par les individus et collectifs.

Les voix écoutées dans les enregistrements nous ont apporté deux axes de réflexion importants : d'abord, elles nous ont offert un panorama sur les répercussions des nécropolitiques à partir du vécu ; ensuite elles nous ont ébauché les pistes sur lesquelles nous pouvons nous inspirer pour construire de nouvelles praxis de soins infrapolitiques. Dans cette perspective d'approfondissement du comment, nous avions envie de laisser les plumes qui s'expriment dans cette revue prendre place dans ce chapitre. Elles nous apportent des enseignements dont la valeur est, pour nous, inestimable. Cela à partir de leurs connaissances, de leurs pratiques, de leurs expériences, de leurs souffrances et de leurs forces aussi. De leur ténacité. Ces plumes, mises côte à côte, tissent, selon nous, les trames d'une véritable praxis affranchissante.

Mais avant de revenir sur leurs enseignements, il nous semblait nécessaire d'inscrire les notions de nécropolitique, d'infrapolitique et de soin-undugu dans le champ des études décoloniales qui constitue notre cadre d'analyse. Car envisager le concept de soin-undugu comme point d'ancrage d'un horizon politique soulève, pour Habiba comme pour moi, deux préoccupations majeures : le risque de récupération par les structures oppressives et celui d'une essentialisation. Pour cela, il convient d'abord de brosser le portrait du « monde malade » nommé par Habiba, dans lequel ces concepts prennent forme. Je reviendrai donc d'abord à la source du concept de nécropolitique en partant du diagnostic césairien sur la décadence de la civilisation occidentale. J'examinerai ensuite les théories du soin issues de ces zones d'exclusion afin d'y situer la contribution de Bisoka autour du concept d'Undugu, selon trois dimensions progressives : le soin comme survie,

5 πρᾶξις/práxis « action, pratique, réalisation » ou πράττειν/práttein » faire, agir » (cf. https://www.etymonline.net/fr/word/praxis).

6 MARX, Karl, 1845, « Thèses sur Feuerbach », Thèse XI, éd. Friedrich Engels, 1888.

comme résistance et comme transformation. Chacune de ces dimensions permet de penser le passage d'un soin-undugu inscrit dans les pratiques infrapolitiques à un soin-undugu conçu comme souffle vital, terreau d'un agir de résistance.

Cette mise en perspective permettra de comprendre ce que signifie le soin derrière les masques infligés à ce monde malade et épuisé. Elle met aussi en lumière le caractère indissociable de celui-ci avec le simple fait de vivre. De cet élan de (sur)vie émerge alors une interrogation centrale : si vivre revient à se soigner, cet élan n'est-il pas également, dans un contexte nécropolitique, à l'origine de toute lutte infrapolitique ? C'est à partir de ce prisme que ce chapitre propose d'analyser les démarches infrapolitiques comme des actes intrinsèquement liés au soin, ou plus précisément, à l'Undugu. Du cadre théorique aux analyses d'exemples concrets, le chapitre vise à visibiliser les forces du soin-undugu afin de dégager des voies par lesquelles l'infrapolitique peut constituer une force de transformation systémique, articulant les pratiques locales aux structures globales. Tout cela, porté par un même élan : celui de (sur)vivre.

2.2. Abrégé chronologique depuis une civilisation « décadente » à la « nécropolitique »

En 1950, Aimé Césaire, le poète-militant-enseignant et politicien martiniquais, publiait son Discours sur le colonialisme, où il expose la nature « décadente » et moribonde de la « civilisation occidentale moderne » (Césaire, 1950/2006 : 13). S'acheminant inexorablement vers sa propre fin, cette civilisation crée la mort[7] ainsi que la destruction partout autour d'elle, et s'aveugle sur elle-même. Dans sa lecture historique de la sociologie décoloniale, Grosfoguel (2022 : 57) voit en Césaire et dans son manifeste l'un des premiers jalons, depuis les Caraïbes, de la pensée critique décoloniale du Sud global. Derrière le terme de « civilisation », se dévoile ainsi, sans doute pour la première fois, la référence à une une machinerie mondiale reposant sur un système complexe de rapports de domination.

Deux ans plus tard, un autre martiniquais qui avait grandi avec les enseignements de Césaire, écrivait « Peau Noire, Masques Blancs ». Il s'agit de Frantz Fanon qui, avec cette œuvre, marqua la pensée philosophique, psychologique, éthique et politique jusqu'à aujourd'hui, où il reste une référence centrale pour penser l'identité, la représentation et les effets psychiques du racisme structurel. S'appuyant sur le diagnostic nécrosant ouvert par son aîné, Fanon distingue, dans cette civilisation décadente, deux zones d'existence : celles de l'être et du non-être. La zone du non-être concerne les individus placés en-deçà de la reconnaissance humaine. Exposés à des formes extrêmes d'oppression et d'aliénation, leur humanité y est niée et leur subjectivité effacée. Cette zone s'oppose à celle de l'être, où la reconnaissance et les privilèges permettent d'échapper à l'oppression raciale.

C'est en prolongation à ces deux concepts majeurs – civilisation décadente et zones de non-être, que le concept de « nécropolitique » a été formulé par Achille Mbembe en 2003 au sein d'un article en anglais, ultérieurement publié en français. Avec ce mot « nécropolitique », Mbembe passe du concept d'un projet politique mortifère, tel que décrit par Foucault avec la « thanatopolitique »[8] (qui vient de thanatos – la mort – en grec ancien), à celui d'une politique où la vie est subordonnée à la mort, dans une forme de survie dégradée et permanente. Tandis que Foucault utilisait la thanatopolitique pour désigner une politique des pratiques assassines directes (massacres, génocides, exécutions, guerres), Mbembe, avec « nécropolitique », met l'accent sur une violence indirecte et structurelle. Il introduit

7 À ce propos Ramón Grosfoguel utilise l'expression « Civilización de Muerte » (civilization de mort) dans son ouvrage datant de 2022 (De la Sociologia de la descolonización al nuevo antiimperialismo decolonial, Mexico: Akkal, p.253) ainsi que dans de nombreuses interviews, en référence à la manière dont de nombreux penseur·es autochtones définissent le « projet civilisateur de la modernité ».

8 Foucault, M., Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979, Paris, EHESS-Gallimard-Le Seuil, 2004.

ainsi une nuance cruciale pour une lecture décoloniale : cette violence s'exerce, de manière insidieuse et diffuse, par une « politique de l'abandon » et de l'exclusion. Cette politique de l'abandon repose sur l'idée que la souveraineté, telle qu'elle s'est construite dans le système-monde actuel, est fondée sur « le droit de tuer » (Mbembe, 2006 : 30). En mobilisant la notion de nécropolitique, Mbembe approfondit donc les lectures de Césaire et Fanon en exposant la structure institutionnelle de cette politique mortifère et en liant de façon indissociable « résistance, sacrifice et terreur ».

C'est donc à cette société nécrosée, définissant des zones de non-vie et d'« être-mort-en-vie », que nous faisons référence, Habiba et moi, quand nous parlons d'une société malade. Cette société malade est le reflet de ce que de Grosfoguel (2011) définit comme un « système-monde occidentalocentrique/christianocentrique, capitaliste/patriarcal, moderne/colonial » qui incarne, dans la pensée décoloniale du Sud global, une civilisation avec ses propres valeurs et modes de relation. Ce système est ainsi construit à partir d'une posture spécifique et issue du monde occidental, qui détermine ses valeurs, ses fondements, ses paradigmes. Et c'est à partir de cette posture qui lui est singulière, qu'il interagit et coexiste avec le monde, les éléments, le vivant, les êtres humains et le cosmos. Comme le souligne Grosfoguel (2022 : 253), de nombreuses voix et penseur·es autochtones à travers le monde qualifient cette modernité de « civilisation de mort », responsable de la destruction de toute forme de vie sur terre et au-delà.

En replaçant cette logique de violences organisées dans une lecture **fanonienne** des zones de non-être, il est possible d'entrevoir les interstices d'où surgissent les élans de soin-undugu, au sein d'une lutte émancipatrice qui est d'abord une lutte pour la survie. En articulant l'interconnexion entre « résistance » et « sacrifice », Mbembe (2003) ouvre la voie au déplacement proposé par Bisoka, qui réunit la lutte et le soin-undugu au sein d'un même horizon analytique. L'infrapolitique s'entend alors comme un temps de reprise du souffle, un moment de régénération permettant de replonger dans les tumultes. Elle permet de transformer la souffrance en acte, de lui donner corps, voix, sens et signification.

Ce déplacement permet non seulement de penser le soin comme pratique constitutive de l'agir politique, mais aussi, dans un contexte nécropolitique, de le considérer comme l'une des conditions de l'impulsion infrapolitique. C'est dans ce cadre que s'inscrit l'hypothèse explorée dans les pages suivantes, selon laquelle, dans un contexte nécropolitique – où respirer revient à lutter – le soin constitue le fondement de tout acte infrapolitique. J'examinerai cette hypothèse en déclinant le soin à partir de trois points de convergences différents : le soin-(sur)vie, le soin-résistance, et le soin-transformation.

Pour soutenir la proposition de ces points de convergence, il m'a paru nécessaire de sortir de l'œuvre de Bisoka et d'examiner différentes prises de parole qui analysent, chacune, le soin dans des contextes **nécrotiques**, voire **thanatiques**. Pour en saisir la portée, les différentes voix ayant contribué à cette revue seront également étudiées à partir de cette perspective. Le tout, étant mis en parallèle avec les conclusions d'Habiba dans le chapitre antérieur. L'ensemble permettra d'apprécier la portée théorique que représente le postulat de Bisoka pour un soin-undugu comme socle d'un nouvel horizon politique.

2.3. (sur)vivre

2.3.1. « Lutter au bord du gouffre »

Lutter au bord du gouffre, c'est s'engager dans une résistance acharnée où le spectre de la mort et de la défaite plane en permanence. C'est affronter des arènes périlleuses et précaires, mettant en péril à la fois la subjectivité individuelle et la cause collective. Tels sont les traits caractéristiques des luttes noires, emblématiques de l'expérience de la subalternité noire. Ces luttes ne se contentent pas d'offrir de l'empuissancement aux Noirs ; elles énoncent également des propositions de réparation audacieusement subversives, défiant les normes et les récits imposés par un monde blanc implacable. D'une part, ces luttes se déploient pour permettre aux Noirs de continuer à respirer, et d'autre part, elles incarnent un

soin criant sans relâche la nécessité d'en finir avec cet ordre imposé. (Bisoka, 2025 : 193)

Cet extrait de Bisoka montre que, dans une société nécrosée par le système-monde décrit plus haut, les personnes noires ne peuvent se soigner sans s'affranchir. Autrement dit, respirer revient à prendre position contre le système. Pour mieux saisir ce lien immédiat entre infrapolitique et soin, il m'a paru nécessaire de recontextualiser la question à partir de la littérature féministe des marges, où elle a été particulièrement approfondie depuis les années 80, notamment avec des autrices telles que hooks et Davis. Je reviendrai ensuite à Achille Mbembe afin d'asseoir les fondements théoriques mobilisés par Bisoka.

La parution en 1984 de Feminist Theory: From Margin to Center de bell hooks marque un tournant dans l'histoire du féminisme en anticipant la notion d'intersectionnalité formulée plus tard par Kimberlé Crenshaw[9]. Elle propose un déplacement épistémologique majeur : penser le monde depuis les marges, en particulier celles des femmes noires, pauvres et dominées, pour mieux saisir la structure globale des oppressions. Le soin est ici présenté comme pratique de résistance ancrée dans les expériences historiques des communautés afrodescendantes : loin d'être réduit à une fonction subalterne, le care apparaît comme un espace de réappropriation de soi et de solidarité collective structuré par des réseaux communautaires élargis.

De son côté, Angela Davis, avec Women, Race and Class, en 1983, inscrit cette politisation du soin dans une profondeur historique et matérialiste, en montrant comment, dès l'esclavage et jusqu'aux luttes contemporaines, les femmes noires américaines ont transformé les pratiques de care en véritables instruments de résistance collective et de lutte pour les droits sociaux, reproductifs et éducatifs, tout en dénonçant les violences raciales et sexistes. Chez Davis, le soin devient un levier politique qui, dans ses travaux plus récents (2016) se déploie dans une réflexion sur la justice réparatrice ainsi que son articulation avec les luttes locales et globales. Les deux autrices font ainsi du care non seulement un point d'entrée critique pour penser les rapports de domination depuis la marge, mais aussi un outil de survie et de résistance collective stratégique.

Cette articulation du soin va s'étendre ensuite à la préservation des ressources naturelles et à la construction de communautés durables. Cela particulièrement avec le courant écoféministe décolonial (Mies et Vandana, 1993 ; Salleh, 1997). Le soin dépasse la sphère privée pour devenir une pratique collective et politique, intégrant solidarité, transmission de savoirs locaux, travail de mémoire, protection de l'environnement et attention aux corps, tout en contestant les structures patriarcales et capitalistes. Ainsi, du care domestique au care écologique, le soin offre non seulement une voie pour lutter contre les oppressions systémiques, mais aussi pour favoriser la construction de communautés solidaires et durables. Allant un cran plus loin encore, les féministes décoloniales d'Amérique latine amènent leur vision d'un soin qui, depuis les marges autochtones, s'incarne dans des pratiques quotidiennes de préservation des savoirs, des identités et des réseaux de réciprocité. Prenant une forme culturellement ritualisée pour contester les logiques coloniales, patriarcales et néolibérales, il porte une dimension à la fois identitaire et politique (Rivera Cusiquanqui, 2010b ; Vega et al., 2018 ; Gago, 2019). Le concept du soin a ainsi cette faculté de réunir plusieurs courants de pensée autour d'un même horizon : le soin comme outil de lutte, d'alliance, de résistance et de projection politique. Car derrière le soin se loge également l'espoir de mettre fin à la mise à mort de l'ensemble de l'écosystème spacio-planétaire.

C'est également ce que soutient l'auteur martiniquais Malcolm Ferdinand (2019, 2024) qui, à partir d'une pensée écologique décoloniale recentre la relation avec le monde sur un amour responsable. Un

9 Développé en 1989 par Kimberlé Crenshaw, qui définit l'intersectionnalité comme la logique selon laquelle différentes formes de discrimination se recoupent et se renforcent mutuellement, produisant des expériences spécifiques d'oppression pour les personnes qui se situent à « l'intersection » de plusieurs catégories (par exemple, être à la fois noire et femme).

amour responsable qui résonne avec le plaidoyer de Mbembe qui, avec Communauté Terrestre (2023), nous invite à prendre soin de la terre et à nous rappeler comme celle-ci prend soin de nous en nous hébergeant au sein de son corps. Le soin, lu cette fois-ci à partir du prisme de la nécropolitique, est appelé à définir un engagement collectif ou « pacte de soin » envers la planète et tous ses habitants, englobant le vivant dans son ensemble. Ce vivant est envisagé comme un tissu en devenir qui, à l'instar des écoféminsites décoloniales, repose sur la reconnaissance de l'interconnexion entre les êtres vivants et la nécessité de négocier de nouvelles formes de coexistence. Ses jalons premiers reposent sur une véritable justice planétaire ainsi que le devoir de restitution et de réparation.

Et c'est ici que nous revenons à l'expression « lutter au bord du gouffre » employée par Bisoka et au tableau qu'il dépeint dans l'extrait introductif de ce point : pour lui, le soin dans les luttes noires n'est pas seulement une force ou un espace de résistance, c'est une condition incontournable : on ne lutte pas sans respirer, et on ne respire pas sans lutter. Le soin-undugu devient ici un pilier indispensable des luttes noires, apportant un nouvel angle de lecture à la réflexion sur le soin en tant que modalité de résistance.

C'est donc sous cet angle que seront analysées trois contributions de cette revue, afin de montrer comment le soin-undugu, en tant qu'essence infrapolitique, peut s'incarner concrètement. Je commencerai par le texte de Gloria Mukolo (voir pp. 8-20) qui témoigne de sa pratique du slam, avant d'aborder celui de Jean-Luc Nsengiyumva (pp. 23-32) autour du processus de conceptualisation, puis l'entretien avec Véronique Clette-Gakuba (pp. 35-44) consacré à la prise de parole, l'exigence, la restitution.

2.3.2. Gloria Mukolo – slam (p.8-20)

La réflexion de Gloria Mukolo met en lumière une dimension essentielle du soin telle qu'elle est pensée dans les épistémologies des marges : sa capacité à produire du lien. Plus précisément, elle montre que, chez cette autrice slameuse, la parole constitue une modalité centrale du soin, participant à la constitution de l'Undugu comme lien affectif, moral et politique qui unifie les existences vulnérabilisées au-delà des cadres institutionnels.

La parole se déploie comme une pratique relationnelle. En circulant, notamment à travers le slam et la performance orale, elle produit un espace de partage où les expériences individuelles deviennent des ressources communes. Le texte insiste sur cette dimension en mobilisant deux concepts, l'un en swahili et l'autre en kinyarwanda[10], qui suggèrent une guérison opérant dans et par la relation. La voix ne se contente pas de dire la blessure : elle la met en commun, permettant l'émergence d'un « nous » éphémère mais authentique. De la même manière que bell hooks et Angela Davis envisagent le soin comme une infrastructure collective fondée sur la réciprocité et la solidarité, le slam, par son caractère oral, incarné et public, permet de matérialiser la circulation du soin et de produire des communautés sensibles. En exposant la blessure en public, en la nommant et en la partageant, il contre l'isolement dont se nourrit la mise à mort sociale.

Cette dynamique fait écho avec celle qui ressort des échanges enregistrés au sujet des ateliers culturels et studios improvisés où « les Noir·es sortent de la dette » et inventent des formes culturelles autonomes (voir point 1.3.2). La parole performée relie, atteste et transforme la douleur individuelle en ressource collective, constituant ainsi une infrastructure invisible mais essentielle de maintien et de recomposition des mondes subalternes.[11] Elle dépasse le statut de vecteur de soin pour en devenir une modalité fondamentale.

---

10 Kuponya et de gukiza, voir la contribution de Gloria Mukolo dans cette revue.

11 Compris dans ce texte selon la perspective de Spivak, Gayatri, 1988, « Can the Subaltern Speak ? ». In Cary Nelson and Lawrence Grossberg (eds), Marxism and the Interpretation of Culture. Londres: Macmillan et reformulé plus tard, en 1999, toujours par la même autrice, dans A Critique of Postcolonial Reason: Towards the History of the Vanishing Present Cambridge: Harvard University Press.

2.3.3. Jean-Luc Nsengiyumva - Conceptualiser (pp. 23-32)

La production d'un concept critique, tel que celui de « combustion raciale », ne relève pas d'une simple élaboration théorique. Elle constitue une pratique située[12], dans laquelle le travail intellectuel assume simultanément des fonctions analytiques, politiques et de soin. Analyser les violences, les enseigner et les nommer ne sont pas des gestes neutres : ils relèvent de l'infrapolitique. À travers ces actions, l'académique se soigne, tisse des relations d'Undugu, tente de survivre et faire survivre des liens de solidarité et d'humanité partagée, et contribue à transformer à la fois les institutions et lui-même. Il met à distance, extrait de son corps la charge émotionnelle et psychique accumulée. Elle n'est plus sienne. Il la regarde depuis une autre posture, qui n'est plus celle de l'oppresseur. Il desserre l'épuisement et l'essoufflement, en donnant forme et intelligibilité à l'indicible. Il ne s'agit pas d'apaiser la souffrance, mais à la rendre soutenable et opérable, notamment par sa mise en partage et sa possibilité de travail collectif.

Avec sa contribution, Jean-Luc Nsenguiyumva montre de manière singulière comment la conceptualisation permet de transformer une expérience diffuse et souvent indicible en un objet de connaissance communicable. En proposant la notion de « combustion », l'auteur extrait la souffrance de l'isolement et lui donne une forme intelligible. Pour l'auteur lui-même, cette opération permet de travailler sa propre expérience, de la rendre pensable et transformable. Le geste académique devient ainsi aussi un geste de réparation. La tension formulée par la « combustion » ramène l'attention sur « l'épuisement par la sur-sollicitation évoquée » par Habiba (point 1.2.2) à partir des enregistrements des rencontres littéraires. Cette articulation entre concept et expériences du vécu illustre la portée de l'infrapolitique en tant qu'espace de jonction entre le local et le global, l'intime et le politique et le rôle de tous·tes les différent·es acteur·ices dans la construction de ce sillage. Depuis sa posture, à l'interface entre expérience vécue et production académique, Jean-Luc participe à la décolonisation épistémique en entrelaçant soin et réflexion critique.

L'activité pédagogique prolonge ce travail en créant des espaces où les expériences situées peuvent circuler sans être disqualifiées. Les salles de cours et les séminaires deviennent des lieux d'Undugu, où se construisent des formes de solidarité et d'apprentissage mutuel. En tant qu'enseignant-chercheur, l'auteur participe à redistribuer la charge pédagogique : il ne laisse plus aux personnes concernées la responsabilité d'expliquer ou de justifier leur vécu, mais inscrit ces savoirs dans le curriculum lui-même. Devenant outil d'intervention agissant sur les institutions, le concept participe ainsi à la transformation des rapports de pouvoir, tant symboliques que matériels.

2.3.4. Véronique Clette-Gakuba – Prendre la parole, exiger, rendre (pp. 35-44)

Dans l'entretien qu'elle a livré à Habiba, Véronique Clette-Gakuba revient sur son expérience en tant que chercheuse et initiatrice de différents projets infrapolitiques. Son témoignage laisse transparaitre de façon concrète la création des lieux de pensée et des espaces de parole comme une réponse à un besoin de soin collectif. Le tissu relationnel du soin-undugu est ici la condition même qui permet l'existence des gestes politiques non institutionnels tels que les contre-rassemblements, les paroles performées et les pratiques de restitution. Le « monde noir », définit ici comme un plan de sensibilité, traduit un monde qui naît et se maintient par des pratiques de soin (réagencement des espaces publics, cérémonies, plaques et autels).

Véronique met aussi en lumière la dimension temporelle et structurelle du soin-undugu en insistant

12 Cette expression réfère au concept de « connaissances situées » qui a été développé dans un article en 1988 par Donna Haraway, « situated knowledges ». Elle y explique que toute production de savoir est ancrée dans une position concrète (historique, matérielle, géographique, raciale, sexuelle, sociale, etc.). Elle insiste sur les rapports de pouvoir qui traversent les pratiques scientifiques et réfute ainsi l'existence d'un point de vue neutre, universel et « objectif ».

sur la nécessité de maintenir la continuité des luttes, de soutenir durablement les familles victimes et de travailler les rapports internes de classe et de genre. Cette temporalité ramène les lecteur·ices à nécessité de réaffirmer le « temps noir » face au « temps blanc » qu'Habiba a relevé à partir des enregistrements dans le chapitre 1. L'aspect structurel qu'elle expose est également à relier avec les échanges et ce qui y a été caractérisé comme un soin occidental « palliatif » (voir point 1.2.2).

De même, en exigeant la libération matérielle des morts vers des lieux de recueillement, les associations « à l'écoute des morts » prennent soin des morts et, par là-même, des vivants aussi. À travers cette préoccupation, Véronique nous partage comment le soin-undugu articule mémoire, justice matérielle et protection des vivants. Un geste qui prend sens à la lumière de la problématique temporelle et mémorielle développée par Habiba : il s'agit de créer des temporalités et des lieux où le deuil et la commémoration ne sont pas subordonnés aux rythmes productifs, mais deviennent des moyens de réparation collective et de maintien de la dignité (points 1.2.2 et 1.3.2).

2.3.5. Respirer = soigner · Soigner = (sur)vivre

En résonance avec l'image de « lutter au bord du gouffre », les trois contributions analysées montrent que le soin n'est pas une consolation accessoire, mais bien un élan de survie permettant de tenir face à la menace constante de disparition. Les textes de Mukolo et Nsengiyumva, ainsi que l'entretien de Clette Gakuba, donnent une profondeur concrète à ces dynamiques en montrant de manière complémentaire comment le soin transforme l'expérience continue de la violence en formes de maintien politique, de réparation et de continuité collective.

La contribution de Gloria Mukolo met en scène le soin comme acte performatif répondant directement à la logique du gouffre. Le slam devient un dispositif d'Undugu : il recrée des formes d'appartenance là où les institutions refusent la reconnaissance. La démarche de Jean-Luc Nsengiyumva articule, à son tour, soin et lutte au bord du gouffre via l'opération conceptuelle. Nommer la « combustion raciale » retire la souffrance de l'opacité, lui confère une intelligibilité et soigne l'expérience psychique et politique tout en créant un outil d'action collective. L'entretien avec Véronique Clette Gakuba complète ce triptyque en montrant comment les dispositifs organisationnels rendent possible la respiration collective dans des situations d'extrême pression. Créer des espaces sûrs de parole, structurer les récits et s'organiser collectivement sont des techniques qui, dans la logique du gouffre, préservent des existences précarisées.

En partageant leurs vies au bord du gouffre, ces trois contributions font apparaître une tension centrale : maintenir la vie sur le fil fragile de la disparition. Son effet est l'émergence de formes de soin qui relèvent, de manière inévitable, de la résistance. C'est le sujet du prochain point : lorsque (sur)vivre revient à résister.

2.4. Résister

2.4.1. « Ramasser les os »

> Une enfant de treize ans retrouvée dans la rivière présentant des traces de strangulation. Elle est partie de chez elle et n'est pas revenue. Violée. Violée. Une femme retrouvée présentant des traces de torture sexuelle.
>
> Viol.
>
> Traces d'agression sexuelle.
>
> Empalée.
>
> Lésion vaginale.
>
> Morsures aux mamelons.
>
> […] Toutes les trois heures et vingt-cinq minutes, au Mexique, une femme meurt démembrée, asphyxiée, violée, battue à mort, brûlée vive, mutilée, lacérée à coups de couteau, les os brisés et la peau couverte de bleus. Le corps d'une femme, une femme de plus. Une femme comme

> les autres, une femme sans nom. Le corps sans vie a été retrouvé. Mais ce n'était pas le tien.
>
> […] Je n'ai pas pu rassembler chacun de tes os, car ta famille t'a incinéré. Mais j'ai fait l'exercice mental de m'imaginer que chacun de mes souvenirs avec toi était un petit os. J'aimerais vraiment rassembler 206 souvenirs. […] J'aimerais associer chacun de tes doigts à chacun de ces verres de pulque que nous avons partagés, et ton péroné à toutes ces photos que nous avons prises au cimetière. J'aimerais que ton crâne soit constitué de tous ces mèmes partagés, et ta mâchoire, les tamales que tu me volais en disant : « Regarde, un ovni. » Pour moi, tous tes os sont réunis, même si tes cendres, ou une partie d'entre elles, parce que ta mère, cette usurière, n'a pas voulu me les donner toutes, se trouvent sous mon lit. J'espère entendre ton hurlement à l'aube[13]
>
> (De la Cerda, 2023:131; 133).

Dans cet extrait de la nouvelle La Huesera, de Dahlia de la Cerda, se dessine une autre cartographie du soin où celui-ci consiste à « ramasser les os » – c'est-à-dire à tenter de recomposer ce que la violence a disloqué. La Huesera, ou « Ossière » (néologisme proposé), est une figure archétypale – une femme âgée qui recueille des os dispersés, les rassemble et en leur redonnant forme, elle leur donne symboliquement une nouvelle vie. C'est la ramasseuse d'os. À l'instar de cette figure qui prend soin des os, il s'agit pour la narratrice endeuillée non plus seulement de soutenir la vie, mais de prendre acte de son interruption brutale, de son démembrement et d'habiter les restes.

En effet, dans le contexte des fémi·ni·géno·cides (Segato, 2014), le soin s'inscrit ainsi au cœur des nécropolitiques, où certaines existences sont exposées à la mort, voire organisées autour de celle-ci. Il devient alors indissociable d'un travail de mémoire, de nomination et de recomposition symbolique. Il intervient là où les structures étatiques et sociales échouent à reconnaître ces vies comme dignes de deuil. Ce positionnement épistémologique invite à reconsidérer les cadres à partir desquels le soin est pensé : entre disparition et tentative de restitution, entre silence imposé et réinscription de l'intime dans le collectif. C'est dans ces cadres que les pensées des féministes des marges permettent de reconfigurer la pratique, situant les féminicides non comme des événements isolés, mais comme des manifestations extrêmes d'un ordre qui administre la vie et la mort de manière différenciée.[14] Car ce qui se joue ici n'est pas une défaillance institutionnelle, mais l'effet structurant de régimes historiques de domination.[15] La notion de « corps-territoire » (Cabnal, 2010), rend ici particulièrement lisible l'analogie entre la violence sur les corps et territoires colonisés, où le corps des femmes devient un espace où s'exerce une souveraineté violente, marqué par l'appropriation, la fragmentation et l'effacement : une surface d'inscription du pouvoir, un espace à exploiter, à marquer, à détruire.

Dans ce cadre, prendre soin ne signifie plus uniquement réparer, mais aussi résister et relier. Il devient une opération critique, située dans les interstices du « laisser-aller-mourir »[16], instrument de politisation du deuil, transformant les vulnérabilités en force d'organisation et de résistance (Segato, 2003 ; Davis, 2016 ; Gago, 2019). C'est dans cet espace, à la fois précaire et fécond, qu'il apparaît non plus seulement comme ce qui soutient la vie, mais comme ce qui

13 Traduit au français à partir du texte original en espagnol.

14 À propos des féminicides et du « continuum féminicidaire », voir par exemple TARAUD, Christelle, Féminicides : une histoire mondiale, Paris : la découverte, 2022.

15 FEDERICI (2004) situe l'un des moments fondateurs de cet ordre dans la destruction des savoirs et solidarités féminines lors de la chasse aux sorcières.

16 Pour plus de détail sur ce concept, voir les pages 91-112 de Bisoka (2025) où il part du développement du concept de nécropolitique par Norman AJARI (2019) pour arriver à décrire un monde où les « Noirs » sont contraints de vivre dans un monde où leur existence n'est pas jugée digne d'être vécue, oscillant entre la vie et la mort, comme deux états ne faisant plus qu'un.

persiste à faire lien là même où la mort a été administrée. Il donne lieu à des formes de recomposition des liens permettant de lutter contre les structures qui produisent leur vulnérabilité.

Les contributions d'Esther Borauzima Feza et de Monique Mbeka Phoba illustrent de manière particulièrement convaincante cette dualité caractéristique du soin-résistance, et cela précisément dans le contexte du corps des femmes. Je commencerai avec l'analyse d'Esther et ensuite l'entretien avec Monique.

2.4.2. Esther Borauzima Feza – le combat (pp. 46-54)

Le cas des femmes combattantes dans l'est de la République démocratique du Congo invite à repenser le soin comme pratique politique située au cœur d'un régime thanato-nécropolitique. Porter les corps et reconstituer ce qui peut l'être, maintenir la vie là où la mort est normalisée devient un acte de résistance matérielle et relationnelle. Chaque repas préparé clandestinement, chaque pansement improvisé, chaque vêtement raccommodé incarne un engagement silencieux contre l'abandon et transforme la survie en praxis politique.

La lecture de ces gestes à partir du point de vue de la nécropolitique laisse voir un soin qui soutient la vie dans un système qui organise la mort différenciée. Esther Borauzima Feza, dans son article, nous montre comment, dans les contextes de conflits armés, tenir la vie, nourrir, soigner, reconstruire n'est pas un simple acte de survie individuelle. L'action politique – sous sa forme infrapolitique – inclut les gestes ordinaires qui défient le « laisser-aller-mourir » et affirment que préserver la vie, même au cœur de la violence, est un combat.

En effet, plus qu'un lien, une résistance et une transformation sociale, le soin est ici également violence. Pour cela, Esther met en lien les actions de ces femmes combattantes avec le concept de « pharmakon » (mot venant du grec ancien, désignant un soin qui sauve et tue simultanément) : le refus du « laisser mourir » traverse, dans la violence, des contradictions qui empêchent toute lecture univoque. Cette confrontation directe avec la peur, le ravitaillement et la reconstruction des corps nous ramènent aux perspectives de Segato (2003) et Gago (2019) sur le soin, ainsi que celles sur lesquelles nous ouvre le texte de Dahlia de la Cerda, où il devient indissociable d'un travail de mémoire, de nomination et de recomposition symbolique.

2.4.3. Monique Mbeka Phoba – la danse (pp. 58-68)

La danse, telle qu'elle transparait dans l'entretien, se révèle comme une pratique existentielle – un mode de survie corporelle, affective et mémorielle – qui se transforme inévitablement en acte de résistance politique. Monique décrit sa mère comme ayant été privée de choix ; et pourtant, elle a construit une liberté intérieure par la danse. Ce geste réitéré fonctionne d'abord comme un soin personnel : il permet à la femme de persister, de sentir son corps vivant et digne, hors des rôles prescriptifs. Mais ce soin individuel déborde vite le cadre privé : en transmettant la rumba à ses enfants et petits-enfants, la mère tisse un réseau de protection culturelle. La rumba devient « bouclier » contre l'agression quotidienne du racisme et de l'exil, un répertoire identitaire qui soutient la résilience familiale et communautaire.

Là où Dahlia de La Cerda formule le soin comme recomposition des restes d'une vie mutilée, Monique Mbeka Phoba décrit la danse comme une force de collision contre la fragmentation qui rassemble, renforce et réinscrit des vies dans la continuité. Les concerts Rumba Divas jouent ce rôle de soin-politique, reliant des vies dispersées, réinscrivant des voix féminines dans la mémoire collective et créant des espaces où la douleur devient mobilisation contre les systèmes qui administrent la disparition. Mettre en scène des chanteuses femmes, projeter les paroles, donner une orchestration entière au service d'une voix féminine, c'est transformer un acte esthétique en une stratégie de réparation symbolique et en une contre-mesure contre la nécropolitique qui rend certaines vies indignes de mémoire.

En outre, cet entretien traduit un double élan de soin comme source de lutte infrapolitique :

1) D'une part, la mère, qui, par son élan de survie est amenée à résister par la danse.

2) D'autre-part, la fille, qui, par son élan de vie cherche à soigner les blessures transgénérationnelles avec son spectacle.

Toutes les deux, en partant d'une impulsion individuelle, le transforment en soin-undugu collectif : dans le premier cas, transmettre la danse à ses enfants a permis à la mère de leur offrir un outil de survie symbolique et social, un langage commun, une mémoire sensible et un « bouclier » face aux violences quotidiennes. Dans le deuxième cas, se soigner, en soignant la mémoire des femmes de sa famille, la fille met en place un espace de soin-undugu collectif destiné à soigner les femmes danseuses de sa communauté. Cet espace a un effet multiplicateur, propageant cette force libératrice à tout un public. Ainsi, la pratique corporelle devient simultanément technique de survie personnelle et dispositif de soin-communautaire qui organise la résistance : la danse répare, relie et mobilise, faisant de la célébration musicale un acte collectif de recomposition et d'insurrection symbolique contre les structures qui produisent la vulnérabilité. Elle nous ramène à nouveau au point 1.3.2. et l'importance des espaces artistiques, telle qu'elle a été détaillée par Habiba.

Tout comme le développe Bisoka (2025 : 229-230) dans l'ouvrage qui est à la source de cette étude, malgré les dynamiques patriarcales qui la convoitent, la rumba soigne et offre « un espace où la subalternité noire » de la femme noire, dans le contexte de ce point précis, peut vivre de, pour, et par soi-même. Elle est « lutte », elle est résistance, elle est soin-undugu et infrapolitique.

2.4.4. Soigner = (sur)vivre · (Sur)vivre = résister

Les récits de « ramasser les os », des gestes clandestins d'Esther Borauzima Feza et de la pratique dansée de Monique Mbeka Phoba montrent comment, dans des contextes de nécropolitique, les corps et les mémoires fracturés sont rassemblés par des pratiques situées qui relient l'intime et le social. Prendre soin, c'est alors refuser le « laisser aller mourir » : c'est nommer, rendre visibles, reconstituer et inscrire dans la mémoire collective des vies que l'on voudrait effacer.

Juste par le mouvement du corps qui cherche à exister ; les mains qui s'appliquent à nourrir ou à panser ; les souvenirs qui tentent de remémorer, les trois femmes ici montrent chacun comment une activité pourtant élémentaire pour vivre, devient finalement un acte résistance – d'une certaine manière, si on le comprend en continuité avec le point précédent lutter au bord du gouffre, le simple fait d'exister consiste déjà en une résistance. Ce faisant, survivre et résister ne sont pas des logiques successives mais coexitentes : survivre par la danse, par le compagnonnage, par les soins, c'est déjà résister.

De plus, deux éléments à explorer se démarquent ici très clairement : en résistant, l'on crée de nouvelles formes et, par ces formes, de nouveaux liens. Ces deux facettes du soin dans le contexte nécropolitique invitent à repenser deux concepts proposés par Bisoka (2025) : le premier, Undugu, qui a été expliqué en détail dans le chapitre 1, et le second Kutengeneza qui sera expliqué dans le point suivant. En effet, en portant l'attention sur le soin politique lorsqu'il est exercé dans les marges de la vie et de la mort et en le nouant au concept d'Undugu, l'auteur nous amène, tout comme la huesera, à comprendre le soin comme alors une pratique de recomposition, de transformation. C'est ce sur quoi j'aimerais me pencher dans le point suivant.

2.5. Transformer

2.5.1 « silencieux nous avons toujours peur, alors il vaut mieux parler »

[…]

For those of us

who were imprinted with fear

like a faint line in the center of our foreheads

learning to be afraid with our mother's milk

for by this weapon

this illusion of some safety to be found

the heavy-footed hoped to silence us

For all of us

this instant and this triumph

We were never meant to survive.

And when the sun rises we are afraid

it might not remain

when the sun sets we are afraid

it might not rise in the morning

when our stomachs are full we are afraid

of indigestion

when our stomachs are empty we are afraid

we may never eat again

when we are loved we are afraid

love will vanish

when we are alone we are afraid

love will never return

and when we speak we are afraid

our words will not be heard

nor welcomed

but when we are silent

we are still afraid

So it is better to speak

remembering

we were never meant to survive.

(Lorde, 1978: 31)

(Pour ceux d'entre nous
qui ont eu la peur gravée en eux
comme une ligne à peine visible au milieu du front
qui ont appris à avoir peur depuis notre lait maternel
car grâce à cette arme,
cette illusion d'une sécurité à trouver,
ceux aux pas lourds espéraient nous réduire au silence
Pour nous tous,
cet instant et ce triomphe,
Jamais nous ne fûmes destinés à survivre.
Et quand le soleil se lève, nous avons peur
qu'il ne reste pas
quand le soleil se couche, nous avons peur
qu'il ne se lève pas le lendemain
quand nos estomacs sont pleins, nous avons peur
de l'indigestion
quand nos estomacs sont vides, nous avons peur
de ne plus jamais pouvoir manger
quand nous sommes aimés, nous avons peur
que l'amour disparaisse
quand nous sommes seuls, nous avons peur
que l'amour ne revienne jamais plus
et lorsque nous parlons, nous avons peur
que nos mots ne soient pas entendus

ni bien accueillis
mais lorsque nous sommes silencieux·ses,
nous avons toujours peur,
Il vaut mieux donc parler,
En se rappelant
que nous ne fûmes jamais destinés à survivre.)

Cet extrait de poème datant de 1978 – A Litany for Survival – est celui d'Audre Lorde, militante féministe noire et lesbienne, qui l'écrivit dans un contexte sociopolitique marqué par une recrudescence de violences contre les communautés noires, féministes et queer. Écrit depuis l'intersection de ces rapports de domination, il nous invite à réfléchir sur le langage comme outil de survie et de transformation, lorsque la voix rompt le silence imposé aux sujets marginalisés. Le silence est un enjeu politique, pour lequel le seul fait d'exprimer son ressenti par l'écriture devient un acte de transformation sociale. Lorde transforme l'angoisse en mots, l'isolement en partage, et l'intime en collectif.

En lisant les mots de Lorde, je repense à l'extrait de Dahlia de la Cerda, présenté dans le point précédent. Je repense à son livre «Chiennes de Gardes» (Perras de reserva) et à la nouvelle La Huesera, dont est tiré le passage étudié. Cette transformation, à l'instar des mots de Lorde, s'incarne en effet de façon matérielle dans les os avec la figure de la Huesera – figure que j'interprète en référence aux guérisseuses, aux déesses ancestrales, la déesse de la terre qui reçoit les corps et les os, qu'elle transforme en arbres et en maïs. Elle m'évoque immédiatement l'archétype de la grand-mère, très important au Mexique, qui connait le secret de la vie et de la mort, la sage-femme et la femme qui soigne le corps des défunt·es avant qu'on ne les enterre. Et puis, après aussi : celle qui prendra soin des âmes, de leurs sépultures, celle qui leur apportera à boire et à manger, celle qui leur chantera des chansons, leur cuisinera, priera pour elles et eux. La Huesera, c'est celle qui travaille avec ce qui reste après la violence, avec des restes, des fragments, des résidus de corps et d'expériences meurtries.

Cette image permet de comprendre la transformation comme un processus de reconstruction à partir de la blessure. Tout comme la Huesera, Lorde ne propose pas d'effacer la peur, la maladie ou la violence, mais de les traverser et de travailler avec elles : les nommer, les rendre visibles, leur donner forme par le mot. De la même manière, la Huesera ne restaure pas les corps « tels qu'ils étaient avant », mais les réarticule à partir de leurs fragments, générant une nouvelle forme de vie. Tant dans l'écriture de Lorde que dans la figure de la Huesera la transformation consiste à faire de la vulnérabilité un point de départ pour produire des formes de vie qui se maintiennent et, dans ce geste, acquièrent une dimension profondément politique. De la même manière que Lorde confronte la loi de la silenciation en écrivant la souffrance, la narratrice de la Huesera reconstitue symboliquement le corps de son amie assassinée, à partir de 206 souvenirs qui prennent la forme d'os dans son imaginaire.

En revenant maintenant sur Audre Lorde, je propose de regarder de plus près cette transformation, mais cette fois-ci, en intégrant deux de ses œuvres postérieures : The Cancer Journals (1980) et A Burst of Light (1988). L'autrice y élabore une conception du soin qui excède largement toute logique réparatrice. Le soin constitue un processus de transformation progressive, par lequel la vulnérabilité devient une ressource pour repenser le rapport à soi, aux autres et au monde. The Cancer Journals parle du corps de manière beaucoup plus directe, pour lequel le soin devient une pratique permettant de cesser de devoir se cacher, de pouvoir dire la vérité, la visibiliser et se défendre des tabous, de la honte, de l'indignité. Face aux injonctions à dissimuler la maladie, les cicatrices sont montrées, les membres coupés et le corps est réinvestit comme lieu de savoir. En rompant l'isolement, Lorde conteste les normes qui organisent l'invisibilité des corps malades. Plus tard, dans A Burst of Light, cette pensée se radicalise en éthique de vie face à la mort, *« I fight hard to keep my treatment scene together in some coherent and serviceable way, integrated to my daily living and absolute. […] This not only keeps me in an intimate, positive relationship to my own health, but it also underlines the fact that I have the responsability for attending my own*

health » (Je m'efforce à garder le rythme de mon traitement de manière cohérente et efficace, intégré à mon quotidien comme priorité absolue. […] Cela me permet non seulement d'entretenir une relation intime et positive avec ma santé, mais cela souligne également le fait que c'est à moi qu'il incombe de prendre soin de ma santé.) (Lorde, 1988: 116) : le soin devient une pratique de transformation fondée sur le refus de l'épuisement, une forme d'infrapolitique inscrite dans les gestes mêmes de l'existence.

En partant de Lorde et de Dahlia de la Cerda pour revenir à la lecture nécropolitique de Mbembe (2003) c'est une vision transformatrice de beaucoup plus grande ampleur qui se dessine : le soin ne se limite plus à réparer des vies abîmées, il devient levier de transformation globale, une éthique du vivant qui régénère les liens brisés entre humains, mémoires et Terre, et ouvre des futurs où la coexistence pourra trouver de nouveaux fondements. Cette vision, partant de la mort à la transformation globale, ouvre la voie à la transformation, telle qu'elle se dessine chez Bisoka (2025), depuis ces espaces creux de la nécropolitique où soin et infrapolitique s'unissent de manière à ne faire plus qu'un. En s'appuyant sur le concept swahili kutengeneza[17] il conçoit la réparation comme un processus créatif et transformateur, où les blessures du passé deviennent matières premières pour imaginer et édifier un monde nouveau. Kutengeneza, qui pourrait se traduire littéralement par « réparer » s'étend sémantiquement à « créer ou inventer à partir d'un acte de recyclage». Cette nuance sémantique, qui suggère que du « cassé » peut naître le « transformé », ramène, comme chez Lorde et De la Cerda, à l'idée selon laquelle « l'enjeu n'est plus la cicatrice elle-même, mais ce qu'elle peut engendrer ». (Bisoka, 2025: 224). La réparation s'inscrit pleinement dans la lutte pour une justice réparatrice et la refondation d'un monde plus équitable et inclusif. Elle se fait de manière collective, co-construite par les victimes elles-mêmes et non par leur bourreau.

Ainsi, en partant du soin-undugu tel que le conceptualise Bisoka, et en l'analysant comme un processus en trois étapes – survie, résistance et transformation, il devient possible de penser l'infrapolitique comme une véritable praxis du soin :

- Dans sa dimension de survie, le soin se déploie face aux violences qui disloquent corps et communautés. Il se fait condition dès lors que demander à vivre devient un acte de lutte. Le soin se révèle ensuite comme modalité de résistance : en opérant dans les interstices de l'abandon et du « laisser-aller-mourir », il détourne les mécanismes souverains de dépossession et de marginalisation.

- Prendre soin, c'est aussi résister à l'oubli : tisser des solidarités à partir des vulnérabilités, politiser le deuil et subvertir les normes juridiques et institutionnelles qui naturalisent l'exclusion.

- Enfin, le soin est modalité de transformation : au-delà de la réparation au sens restitutif, il recycle la blessure pour inventer de nouveaux futurs, régénérer les liens humains, les mémoires et la Terre.

Les deux points qui suivent présenteront cette transformation-kutengeneza à partir des deux dernières contributions de cette revue : deux artistes qui mêlent leurs passions à leur activisme, non pas par choix, mais par le besoin urgent de matérialiser, de donner forme, de se libérer, d'expulser et, enfin, de sublimer ce qui les ronge de l'intérieur à travers la création artistique.

2.5.2. Mariam Amrouni – Écrire (p.33-34, 45 ;55-56 ;69-74)

Mariam écrit. Elle écrit sans relâche et milite contre les violences faites aux femmes. À l'image d'Audre Lorde, écrire consiste ici à rendre dicible ce qui est structurellement relégué au silence, et à transformer une expérience intime en énonciation politique. L'écriture ne relève pas seulement d'un geste expressif, mais d'une pratique de subjectivation qui engage

17 Pour cette approche, Bisoka se base sur l'article de Bachir, Souleymane D., De langue à langue : l'hospitalité de la traduction, Paris, Albin Michel, 2022.

> “Le soin devient levier de transformation globale, une éthique du vivant qui régénère les liens brisés entre humains, mémoires et Terre, et ouvre des futurs où la coexistence pourra trouver de nouveaux fondements.

une reconfiguration des rapports entre vécu, langage et pouvoir.

Le récit autobiographique peut dès lors être lu comme une forme d'infrapolitique au sens où il opère en dehors des arènes institutionnelles classiques, tout en produisant des effets politiques tangibles. Le geste d'écriture génère ce processus : en « ramassant les os », la narratrice accomplit un travail de nomination des restes, condition d'une réinscription dans le social.

Ce travail de nomination s'inscrit dans un contexte nécropolitique, entendu comme un régime de pouvoir qui organise l'exposition différenciée des vies à la mort, matérielle ou symbolique. Le récit témoigne d'une « mise à mort lente » des subjectivités féminines, à travers les violences conjugales inscrites dans un continuum qui peut culminer en féminicide. Dans cette configuration, écrire revient à contester l'économie politique de la mort en rendant visibles des existences disqualifiées. Le texte agit alors comme un dispositif de contre-visibilisation et constitue une réponse aux dispositifs nécropolitiques d'invisibilisation, identiques à ceux que Lorde dénonce dans A Litany for Survival (point 3.5.1), où le bâillonnement est de mise sous des regards de bienveillance. La parole est subversion, le texte hérésie. S'affranchissant de l'injonction de cacher, Mariam visibilise sans craindre ni tabous, ni honte. Le refus du déni est catégorique. Déni qui, comme illustré par Habiba à partir des échanges enregistrés (points 1.2.2 et 1.3.2) constitue l'un des mécanismes fondamentaux dans la structuration du système, permettant d'anéantir tout en prétendant à la vertu de ce dernier.

L'écriture agit comme une forme d'Undugu littéraire et comme réappropriation du « corps-territoire » marqué et fragmenté. En transformant celui-ci en matériau narratif, elle en fait un lieu de reconquête épistémique et politique et inscrit l'expérience dans une mémoire collective à travers treize poèmes dédiés aux treize enfants de la fratrie. Le recueil devient ainsi à la fois archive, lien et espace de soin communautaire où la prise de position est indissociable d'un geste de survie et de résistance. Par ailleurs, la qualification du recueil comme « arme » signale un déplacement du soin vers une fonction de résistance. Le soin ne se limite pas à réparer, non seulement il devient un outil pour contester l'impunité, exiger justice, mais il transforme aussi une expérience de perte en ressource pour l'action collective. Enfin, ce travail ouvre une dimension transformative : à travers un Kutengeneza poétique, il répare en créant. Mariam ne cherche pas à restaurer un état antérieur, mais articule l'écriture pour réinventer de nouvelles formes de vie à partir de la mémoire, le deuil et la mobilisation. L'écriture poétique devient une praxis du soin, affirmant face aux régimes de mort, la primauté du lien et de la vie.

2.5.3. Emmanuel Kajibwami – Dessiner (voir p. 94-95)

Emmanuel, lui, met en image : il illustre, caricature, travaille au stylet, et oscille entre tendresse et évacuation de la violence dont il est témoin. L'art est, pour lui, le « moyen de crier de toute son âme »[18]. Survivant dans un environnement marqué par les héritages de

18 Communication personnelle, repris d'un échange écrit avec l'artiste pas messagerie (mai 2026).

violences, de pertes et d'engagements collectifs, l'artiste fait de son travail une praxis de transformation : l'œuvre naît d'un processus intime où la souffrance devient matériau et moteur d'une esthétique politique. L'artiste travaille la mémoire et les résidus de la violence en les modulant à partir des matériaux. Depuis son atelier, il réarticule restes et cicatrices pour engendrer une nouvelle forme de vie symbolique

Ici, Emmanuel Kajibwami représente dans son œuvre deux femmes, au sommet d'une colonne tourbillonnante et racinaire, en attitude de consolation et de soin d'un homme agenouillé, avec du sang qui coule de son visage. Du crâne de celui-ci, surgit une large bande noire, dispersant des mots-phares dans le ciel, tels des incantations qui conjureraient les venins d'un système-monde gangrené par la nécropolitique. Care, Réparation, Soin, Kutengeneza, Undugu, se répandent, s'enracinent et brisent les nuages marqués par la figure de la mort. Au sol, deux grands gouffres : ce sont les puits d'extraction des minerais, rappelant encore cette morbidité qui infeste ce système-monde.

Les femmes qui prennent soin sont elles aussi blessées car, pour l'artiste (et en résonnance avec le texte d'Esther sur les femmes combattantes), Undugu et Kutengeneza impliquent inévitablement de se mettre soi-même en danger, de s'exposer à la mort. Emmanuel explique :

> Le fait même pour les Noirs de prendre soin des autres Noirs constitue un danger (d'où la fragilité de la structure qui les porte) puisqu'il constitue une action contraire à l'ordre établi par la communauté euro-occidentale. Cette dernière s'est fortement appuyée dans sa construction sur le capitalisme à travers l'extractivisme exercé dans les pays Sud et a engendré la nécropolitique, cette lutte constante des corps noirs entre la vie et la mort.
>
> De ce fait, le soin (le Undugu), malgré sa fragilité et son danger qu'il trimballe, vaut la peine d'être appliqué puisqu'il crée un espace fertile à la naissance d'un nouveau monde où s'enracinent l'empuissancement des vies noires et les fragments d'un monde distinct de l'horizon imposé par le monde blanc. Comme si prendre en charge véritablement la vie noire impliquait nécessairement la destruction de l'idée même de la communauté politique au sens euro-occidental du terme[19]

Les blessures sont visibles, le deuil est partagé, les corps sont réinvestis, et le lieu incarne la mémoire. L'élévation des mots depuis le groupe vers le ciel traduit cette conversion de l'intériorité blessée en force morale. Ainsi, son œuvre opère une double alchimie : catharsis individuelle de l'artiste et sublimation des traumas collectifs. La blessure devient la matière première d'un devenir où le soin et l'infrapolitique se confondent pour édifier des futurs possibles où il est dorénavant possible de vivre.

2.5.4. (Sur)vivre = réparer · Réparer = transformer

La transformation ici décrite n'est ni métaphorique ni consolatrice : elle est pratique, politique et matérielle. À partir des fragments de vies blessées, s'institue une praxis du soin qui articule survie, résistance et création. Dire, écrire, dessiner ou rassembler les os ne vise pas à restaurer un état antérieur mais à réagencer les ruines en de nouvelles formes de vie. Kutengeneza et Undugu indiquent une réparation qui est en même temps une invention collective.

La matérialité de ces gestes est essentielle : quand la narratrice réassemble les os, quand l'artiste recycle les cicatrices en images, quand l'autrice nomme ce qui a été tu, ce sont des opérations matérielles sur des restes, qu'ils soient des mots, des corps ou des objets. La réparation-kutengeneza produit, à partir des ressources tangibles, les conditions concrètes de survivance collective.

19 Communication personnelle, repris d'un échange écrit avec l'artiste (mai 2026).

Ces dynamiques montrent aussi la fragilité et le danger inhérents au soin collectif : prendre soin des vies noires implique souvent de s'exposer et de supporter la violence d'un ordre qui nie ces existences. Reconnaître que (sur)vivre est réparer et que réparer est transformer invite à repenser les horizons de l'action politique : soutenir les infrastructures sociales qui permettent à ces pratiques infrapolitiques de durer sans les instrumentaliser. Cela suppose de défendre l'autonomie des espaces de parole, d'art et de mémoire, de valoriser les savoirs issus du vécu et d'inventer des alliances qui respectent la logique non-calculatoire du soin-undugu.

Le soin-politique vise alors une édification de mondes autres, co-construits par les subalternes eux-mêmes, où la vie et la dignité deviennent les fondements d'une réorganisation sociale radicale. Cela nous amène à comprendre la portée de ce que Bisoka (2025) formalise en présentant le soin, dans le contexte des marges et de la nécropolitique, comme étant une pratique indissociable de l'infrapolitique. Par sa nature, juste soigner, c'est refuser de mourir et – dans une civilisation de la mort – vivre c'est de l'infrapolitique.

Conclusion

Ce deuxième chapitre a engagé une réflexion sur une praxis transformatrice à partir des marges, en articulant deux axes analytiques qui, à première lecture, pourraient paraître distincts : l'infrapolitique et le soin-undugu. Cette articulation reposait sur l'hypothèse que, dans le contexte d'une société structurellement construite sur un projet mortifère, tout acte de soin constitue un acte infrapolitique, et, réciproquement, toute pratique infrapolitique trouve dans le soin, son élan premier.

Pour fonder cette hypothèse, le chapitre articule un aperçu synthétique de quelques concepts théoriques fondateurs. Avec celui-ci, une généalogie a été reconstruite à partir de la lecture césairienne de la « civilisation décadente », ensuite la distinction fanonienne entre zones de l'être et de non-être, et enfin la notion **mbembienne** de nécropolitique. L'objectif était de monter comment ces trois mouvements convergent pour arriver à comprendre la modernité occidentale comme « un projet civilisationnel de mort ». Les apports des courants écoféministes décoloniaux élargissent cette lecture en intégrant l'exploitation des corps féminisés, la destruction des écosystèmes et l'effacement des savoirs autochtones comme composantes d'une même logique prédatrice. Le soin est autant réappropriation de soi que pratique collective de reproduction culturelle et de solidarité intergénérationnelle. Ainsi envisagée, la « société malade » à laquelle ce chapitre se réfère n'est pas une métaphore rhétorique : c'est un système cohérent, articulé et historiquement constitué, dont la pathologie est structurelle et non accidentelle.

À partir de ce cadre, trois points de convergence du soin-undugu ont été déclinés, de manière à comprendre comment celui-ci opère en tant que premier élan et moteur des luttes infrapolitiques. C'est dans ce contexte que la formulation « lutter au bord du gouffre » de Bisoka (2025) a été reprise pour cette image qu'il apporte, avec son ouvrage, de maintenir la vie sur le fil fragile de la disparition. En second temps, la figure de la Huesera a illustré le soin-résistance, lorsque juste procéder au deuil consiste déjà en un acte militant. Ensuite, Audre Lorde incarne la logique du soin-transformation, faisant du soin une pratique où la voix donne une nouvelle forme à la blessure. La Huesera a alors acquis une portée théorique et symbolique où « ramasser les os », apparait comme métaphore de ce que Bisoka désigne par kutengeneza : réparer en créant, recycler la blessure pour en faire la matière première d'une forme de vie nouvelle. Enfin, les cas empiriques analysés ponctuellement au cours de ces trois points confirment les convergences entre chaque concept (soigner-survivre ; soigner-résister ; soigner-transformer).

Le cœur analytique de ce chapitre réside dans la démonstration de la connivence entre infrapolitique et soin-undugu. Celle-ci nous conduit à comprendre l'apport théorique de Bisoka de telle manière que, dans une « civilisation de mort », la frontière entre soin et infrapolitique n'est pas seulement poreuse, elle est structurellement inexistante. Prendre soin, dans le contexte des marges et de la nécropolitique, c'est nécessairement résister et, résister, c'est néces-

sairement prendre soin de celles et ceux qui luttent. Cette observation repose sur la nature même du soin dans des conditions d'oppression structurelle. Enfin, la réflexion de Bisoka, articulant undugu et kutengeneza dans un horizon de « communauté terrestre » inspiré de Mbembe, ouvre une perspective plus large sur les pratiques des marges, devenant des espaces d'élaboration de nouveaux paradigmes relationnels, de nouveaux systèmes de valeurs, de nouvelles formes de justice et de communauté.

Enfin, le parcours réalisé permet de revenir aux voix qui traversent cette revue avec un autre regard. La question qui guidait cette réflexion – comment construire un autre monde à partir du soin ? – a pu faire surface à partir des réflexions sur ce que nous enseignent les voix des contributeur·ices, montrant que cette transformation ne procède jamais d'un geste isolé, mais d'un travail de relation, de réparation et de création. À travers la parole, la conceptualisation, les espaces de transmission et l'acte créateur, le soin se déploie tour à tour comme apprentissage, résistance, réparation et transformation. Se dessine ainsi une même pédagogie du lien, où (sur)vivre signifie déjà résister, où résister consiste à maintenir les conditions de la vie malgré les logiques de mort, et où transformer le monde commence par la capacité à prendre soin des autres, de soi et des relations qui nous relient. C'est dans cette articulation entre soin, résistance et création que s'esquisse la possibilité d'une refondation commune, au plus près des savoirs situés.



Misael Ambrosio Cruz (Revolver) est un artiste multifacette de la ville d'Oaxaca au Mexique. Ayant grandi dans les montagnes zapotèques avec des parents enseignants militant pour la revitalisation culturelle et linguistique de leur région, il s'est imprégné depuis petit de l'univers métaphorique de la région.

Exerçant principalement comme tatoueur, il s'est imprégné de l'univers pictural que lui offre la ville où il habite : depuis les gravures sur bois, les fresques murales, les alebrijes ou animaux fantastiques sculptés sur le bois.

Afin de pouvoir matérialiser cette dimension poétique de la Huesera, nous lui avons demandé s'il voulait bien nous la représenter depuis une vision mexicaine, de manière à nous rapprocher le plus possible du personnage.

Il a eu la courtoise de nous offrir cette illustration.

La Huesera – Misael Ambrosio Cruz (Revolvert)- 2026
La Huesera, c'est la mère, la grand-mère, la divinité patronne des sage-femmes. Celle qui est capable de donner la vie, de lire le présent, le passé, interpréter le futur. Celle qui est capable également de manipuler les morts, de soigner les blessures et les âmes en souffrance. C'est la première femme victime de féminicide et c'est celle qui prend soin de toutes les autres victimes.

Instagram: @misael.revolver



Perspectives

Habiba Bouali et Caroll Davila

Cette étude s'est ouverte sur une conviction formulée dès l'avant-propos : loin d'être une activité privée ou charitable, le soin peut devenir une véritable « boussole politique ». De ce postulat, nous sommes parties sur un parcours, qui partait des témoignages de violence aux théorisations afro-critiques, décoloniales et écoféministes en passant par les pratiques de résistance ainsi que les outils théoriques issues des marges. Cette trajectoire n'a pas seulement confirmé cette conviction, elle l'a également approfondie, complexifiée et enrichie à travers des voix, des concepts et des praxis qui en dévoilent toute la puissance transformatrice. Ce que l'ensemble de ces chapitres aura permis de démontrer, c'est que le soin, entendu dans un contexte nécropolitique est le cœur battant, la condition et l'horizon éthique des luttes libératrices. Pour le formuler autrement : dans une société structurée par la production différenciée de la mort, prendre soin n'est jamais un geste neutre. C'est un acte de résistance, de refondation et d'invention.

Dans le premier chapitre, Habiba a montré comment la violence contemporaine opère le plus souvent de manière diffuse, subtile et autorisée, non par l'exclusion brutale et déclarée, mais par une pseudo-inclusion épuisante qui extrait de l'énergie vitale tout en niant sa propre existence. Elle l'a observée à partir d'expériences situées, partagées lors de deux séances de réflexion organisées par Louvain Coopération dans le contexte d'une rencontre littéraire portant sur le livre d'Aymar N. Bisoka. Il s'agissait pour elle d'invoquer les résonances que son livre produisait dans l'expérience de personnes noires agent·es de praxis infrapolitiques en Belgique. Ce travail d'écoute a été transformateur : entendre, dans les mots des participant·es, des mécanismes croisés dans les théories, a souligné pourquoi il fallait toujours faire dialoguer le texte avec le vécu.

Habiba a ainsi mis en évidence le prérequis implicite, pour les intellectuel·les racisé·es, de se contraindre à porter un « masque blanc » pour accéder à la légitimité académique ; la sur-sollicitation des travailleur·euses et militant·es soumis au travail invisible ; ainsi que les mécanismes de déni et silenciation comme étant la clé de voûte de toute la structure oppressive. Les différents échanges portant sur les vécus des participant·es ont révélé la cohérence interne d'un système qui fabrique méthodiquement de l'abandon tout en se réclamant des valeurs d'égalité et d'inclusion.

Elle s'est ensuite appliquée à définir ce vers quoi tend le soin. Pour cela, elle a d'abord mis en lumière les limites du concept de care tel qu'élaboré par les féministes occidentales, en montrant comment, malgré ses intentions, il reproduit la logique qu'il prétend contester. En réponse à cela, elle a introduit le concept de soin-undugu qui se définit selon quatre dimensions complémentaires : le soin comme espace, le soin comme attention, le soin comme processus (temporalité), et le soin comme réciprocité. Enfin, l'Undugu, qui s'est imposé comme concept central de ce chapitre, a ouvert le champ épistémique du soin vers une refondation du monde pensée à partir d'un horizon alternatif, décolonial, irréductible aux catégories du dominant.

C'est dans ce contexte que le deuxième chapitre a opéré le déplacement théorique de l'étude. En articulant la pensée d'Aymar N. Bisoka sur l'infrapolitique dans le contexte nécropolotique, Caroll en est arrivée à formuler la proposition selon laquelle, dans « une civilisation de la mort », la frontière entre infrapolitique et soin est structurellement inexistante. En reprenant la description du système-monde mortifère depuis Césaire et Fanon, ainsi que son prolongement avec des auteurs·ices du champ d'étude décolonial, féminismes des marges ainsi qu'écoféministes **autochtonistes**, elle a brossé les traits de la société malade dont il a été question tout au long de cette étude. Le concept de nécropolitique, élaboré par Mbembe, a alors été compris, non comme produit d'un dysfonctionnement

accidentel, mais comme le résultat cohérent d'un « système-monde capitaliste, patriarcal, colonial et impérialiste » qui organise la hiérarchie des vies, décide qui peut vivre dignement et qui doit être maintenu dans un état de survie précaire et dégradée. Tout acte de soin, dans le contexte de la nécropolitique, constitue un acte infrapolitique – et toute pratique infrapolitique trouve dans le soin son élan premier, sa condition de possibilité et son horizon éthique.

Cette convergence n'est pas une métaphore rhétorique. Elle s'est vérifiée à travers l'analyse de praxis concrètes et situées : le slam, la conceptualisation, la prise de parole et la restitution comme pratiques de survie ; le maintien des vies exercé par les femmes combattantes dans l'est de la République démocratique du Congo et la danse comme stratégies de résistance ; et enfin l'écriture et l'illustration comme catharsis transformatrices. Dans chacune de ces pratiques, les trois modalités du soin-un-dugu se sont retrouvées : la survie, qui maintient la vie là où les institutions l'abandonnent ; la résistance, qui détourne les mécanismes souverains de dépossession et politise le deuil ; et la transformation, qui, à travers le processus de kutengeneza, invente à partir de la blessure de nouvelles formes de coexistence et de nouveaux fondements pour un monde autre.

Au cœur de tout ce parcours, le concept swahili d'Undugu a fonctionné comme un opérateur théorique et éthique central. Plus qu'un simple terme, il désigne une manière d'habiter le monde : une parenté choisie, élargie, fondée non sur les liens du sang ou les frontières juridiques et nationales, mais sur la reconnaissance de l'humanité partagée et de la précarité commune. L'Undugu, qui s'oppose radicalement aux logiques individualistes et compétitives, constitue une réponse directe aux mécanismes d'épuisement que le premier chapitre avait mis en évidence : là où le système extrait de l'énergie vitale en faisant des opprimés des débiteurs éternels de leur propre intégration, l'Undugu propose une relation fondée sur la réciprocité qui repose sur la communauté.

Cette éthique relationnelle ne reste pas abstraite. Elle s'incarne dans des gestes, des pratiques, des espaces. Non seulement dans l'écriture qui rend dicible ce qui était structurellement condamné au silence, mais aussi dans la parole performée qui circule et produit des communautés sensibles, tout comme dans le concept théorique qui transforme une expérience indicible en savoir partageable et mobilisable. Ces laboratoires discrets et souvent invisibles aux yeux des institutions sont profondément transformateurs et constituent la trame vivante de l'infrapolitique du soin.

Ce que ce numéro donne avant tout à comprendre, c'est que ce sont les personnes qui vivent l'oppression au quotidien qui en comprennent le mieux les rouages, et que c'est dans leurs gestes ordinaires, une entraide administrative, un slam partagé, un dessin affiché, que se loge déjà la réponse politique cherchée dans les théories. Une phrase entendue lors des rencontres résonne particulièrement : « Nous autres, nous n'existons pas. » Ce numéro n'a pas d'autre ambition que de contredire, modestement, cette phrase.

Cette étude se referme ainsi moins sur des certitudes que sur un faisceau de questions qu'il revient à présent aux lecteur·ices de cette revue de prolonger. Une première, posée dès l'introduction, nous revient : comment construire, dans nos propres institutions, organisations et pratiques associatives, des espaces qui incarnent réellement les valeurs de l'Undugu, plutôt que de les invoquer rhétoriquement tout en reproduisant les logiques qu'ils prétendent contester ? D'autres s'y ajoutent, qui n'ont pas trouvé de réponse univoque dans les pages qui précèdent. Comment maintenir l'esprit de l'Undugu dans des contextes qui semblent structurellement hostiles à ces logiques, ceux des administrations, des bailleurs de fonds, des calendriers institutionnels ? Comment transmettre ces pratiques à celles et ceux qui n'ont pas hérité, dans leur histoire familiale ou communautaire, des cadres qui les rendaient évidentes ? Et comment évaluer la réussite d'une transformation qui refuse, par principe, la logique du bilan et de la dette ? Ces questions appellent à être reprises, déplacées

et réinventées au fil des prochains numéros, au contact des voix, des pratiques et des expériences que cette revue continuera de faire dialoguer.

Les réflexions apportées par les personnes qui ont accepté de contribuer à cette première édition de la revue, tout comme celles qui ont été rapportées depuis les échanges partagés lors des rencontres littéraires, nous serviront comme premier élan d'inspiration à ce sujet. Les germes d'un autre monde existent, poussent dans les marges, dans les interstices, et cette étude a cherché à les rendre visibles. Car c'est précisément dans ces gestes qui maintiennent le souffle et qui ramassent les os, que réside ce que l'on comprend comme la promesse politique du soin : celle d'une transformation patiente, collective et créatrice, maintenue par un refus tenace de disparaître, refus dans lequel réside la puissance la plus irréductible de la promesse du soin.

Références

AJARI, Norman (2019). *La dignité ou la mort : Éthique et politique de la race*. Paris : La Découverte.

BISOKA, Aymar N. (2025). *Afrocritique : Essai sur l'infrapolitique des luttes noires*. Paris : Eterotopia.

BROWN, adrienne maree (2017). *Emergent Strategy: Shaping Change, Shaping Worlds*. Chico, CA et Edinburgh : AK Press.

CABNAL, Lorena (2010). « *Acercamiento a la construcción del pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala* », in ACSUR (dir.), Feminismos diversos: El feminismo comunitario. Madrid : Las Segovias.

CÉSAIRE, Aimé (1950/2006). *Discours sur le colonialisme*. Paris : Présence Africaine.

CRENSHAW, Kimberlé (1989). « *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics* », University of Chicago Legal Forum, vol. 1989, no 1, pp. 139–167.

DAVIS, Angela Y. (1981). *Women, Race & Class*. New York : Vintage Books.

DAVIS, Angela Y. (2016). *Freedom Is a Constant Struggle: Ferguson, Palestine, and the Foundations of a Movement*. Chicago : Haymarket Books.

DE LA CERDA, Dahlia (2023). *Perras de reserva*. Madrid : Sexto Piso.

FANON, Frantz (1952). *Peau noire, masques blancs*. Paris : Seuil.

FEDERICI, Silvia (2004). *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation.* New York : Autonomedia.

FERDINAND, Malcom (2019). *Une écologie décoloniale : Penser l'écologie depuis le monde caribéen*. Paris : Seuil.

FERDINAND, Malcom (2024). *S'aimer la Terre : Défaire l'habiter colonial*. Paris : Seuil.

FOUCAULT, Michel (2004). *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978–1979*. Paris : EHESS-Gallimard-Le Seuil.

GAGO, Verónica (2019). *La potencia feminista : o el deseo de cambiarlo todo*. Madrid : Traficantes de Sueños.

GILROY, Paul (1993). *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, MA : Harvard University Press.

GROSFOGUEL, Ramón (2011). « *Decolonizing Post-Colonial Studies and Paradigms of Political Economy: Transmodernity, Decolonial Thinking, and Global Coloniality* », Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World, vol. 1, no 1, pp. 1–38.

GROSFOGUEL, Ramón (2022). *De la sociología de la descolonización al nuevo antiimperialismo decolonial*. Mexico : Akal.

HARAWAY, Donna (1988). « *Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective* », Feminist Studies, no 14, pp. 575–599.

HOOKS, bell (1984). *Feminist Theory: From Margin to Center*. Boston : South End Press.

LORDE, Audre (1978). *The Black Unicorn: Poems*. New York : W. W. Norton & Company.

LORDE, Audre (1980). *The Cancer Journals*. San Francisco : Aunt Lute Books.

LORDE, Audre (1988). *A Burst of Light: Essays*. Ithaca, NY : Firebrand Books.

LUGONES, María (2010). « *Toward a Decolonial Feminism* », Hypatia, vol. 25, no 4.

MBEMBE, Achille (2003). « *Necropolitics* », Public Culture, vol. 15, no 1, pp. 11–40.

MBEMBE, Achille (2006). « *Nécropolitique* », Raisons politiques : études de pensée politique, vol. 21, no 1, pp. 29–60.

MBEMBE, Achille (2022). *La grande nuit*. Paris : La Découverte.

MBEMBE, Achille (2023). *La communauté terrestre*. Paris : La Découverte.

MIES, Maria et Shiva, VANDANA (1993). *Ecofeminism*. Londres et New York : Zed Books.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia (2010a). *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz : Editorial Piedra Rota.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia (2010b). *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires : Tinta Limón.

SALLEH, Ariel (1997). *Ecofeminism as Politics: Nature, Marx and the Postmodern*. Londres et New York : Zed Books et Palgrave.

SCOTT, James C. (1990). *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven : Yale University Press.

SEGATO, Rita (2003). *Las estructuras elementales de la violencia*. Buenos Aires : Universidad Nacional de Quilmes.

SEGATO, Rita (2014). *Femigenocidio y feminicidio : Una propuesta de tipificación*. Disponible en ligne sur mujeresdeguatemala.org.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty (1988). « *Can the Subaltern Speak?* », in Cary Nelson et Lawrence Grossberg (dir.), Marxism and the Interpretation of Culture. Londres : Macmillan.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty (1999). *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge, MA : Harvard University Press.

TARAUD, Christelle (2022). *Féminicides : Une histoire mondiale*. Paris : La Découverte.

VEGA, Cristina, Raquel MARTÍNEZ-BUJÁN et Myriam PAREDES (dir.) (2018). *Cuidado, comunidad y común. Experiencias cooperativas en el sostenimiento de la vida*. Madrid : Traficantes de Sueños.

WESSENDORF, Susanne (2014). *Commonplace Diversity: Social Relations in a Super-Diverse Context*. Basingstoke : Palgrave Macmillan.

Parole à l'auteur

Pour prolonger la conversation ouverte autour d'Afrocritique, nous avons souhaité redonner la parole à un texte inédit venant à la fois prolonger et déplacer la réflexion sur le soin amorcée dans son livre. Cette invitation à poursuivre le dialogue nous conduit en amont du soin lui-même : vers ce qui le rend possible, ou au contraire l'empêche – la capacité à nommer, à reconnaître une blessure, à produire du sens. Que se passe-t-il lorsque les mots disponibles pour dire la violence sont eux-mêmes façonnés par les rapports de domination ? Et que signifie reprendre cette puissance de nomination depuis une expérience noire du monde ?

Aymar nous invite ici à remonter à la source du soin : au moment où une blessure cherche à être nommée et reconnue. Il ne s'agit plus seulement de penser les gestes par lesquels on soigne, mais les conditions dans lesquelles une blessure peut être dite. Car une violence peut être visible tout en étant rendue inaudible par les catégories qui la décrivent, traduite dans un langage qui la neutralise ou la rend acceptable.

Aymar nous propose ainsi un texte qui explore les formes que peut prendre cette lutte lorsque la parole noire refuse d'être ramenée aux cadres qui cherchent à la rendre recevable. Une réflexion qui prolonge Afrocritique tout en ouvrant un nouvel espace de pensée : celui d'un soin qui commence avec les mots, avec la possibilité de nommer, de sentir et d'habiter ce qui a été révélé.



Aymar Nyenyezi Bisoka est professeur à l'Université de Mons. Juriste, politologue et docteur en sciences politiques et sociales, il étudie les dynamiques de pouvoir, de domination et de résistance, avec un ancrage particulier en Afrique des Grands Lacs. Il collabore avec plusieurs universités en Afrique et en Europe et enseigne également en RDC. Avant son parcours académique, il a participé à différents projets de coopération au développement en Afrique. Ses travaux, publiés en français et en anglais, ont reçu plusieurs distinctions et soutiens internationaux, notamment des bourses de recherche aux universités d'Oxford et de Cambridge.

Dire la blessure noire

Pour une politique radicale du soin

// Aymar N. Bisoka

L'article propose une lecture du soin qui commence avant la réparation, où la priorité est alors premièrement de pouvoir nommer la blessure sans la neutraliser par les catégories dominantes. Pour cela, il montre d'abord comment la violence peut rester visible tout en étant requalifiée et neutralisée par des catégories jugées plus acceptables. D'où l'idée que le soin dépend d'un diagnostic juste, ce qui implique une lutte contre les cadres de langage dominants.

Le texte introduit ensuite l'ushuhuda, un témoignage radical qui cherche à préserver l'intégrité de la parole noire face aux exigences de preuve, de modération et de traduction imposées. Quand cette parole demeure inaudible, il mobilise la désilience : habiter la vérité révélée sans la réduire à une simple résilience à produire ou à réparer. Enfin, la déliaison apparaît comme une politique radicale du soin, une infrapolitique faite d'écarts, d'opacité et de pratiques qui empêchent la réabsorption des vies noires par les dispositifs de capture.

En mars 2026, le média panafricain AFO Média[1] diffuse un documentaire consacré à des femmes africaines parties travailler au Moyen-Orient, notamment au Liban. Les récits recueillis décrivent une trajectoire qui, pour beaucoup, bascule rapidement de la promesse d'un emploi vers une forme de captivité. Au départ de l'Afrique, ces femmes signent un contrat de travail avec l'espoir d'obtenir un salaire, de soutenir leur famille et de répondre à des obligations économiques et sociales souvent pressantes. Rien, dans leur décision, ne relève de la naïveté. Il y a la conscience des risques, mais aussi la confiance minimale qu'un contrat puisse encore produire des obligations réciproques et garantir un certain ordre des relations de travail.

À leur arrivée, pourtant, cette promesse s'effondre. Les passeports sont confisqués, les téléphones retirés, les déplacements interdits. L'espace de vie se réduit progressivement jusqu'à se confondre avec le lieu de travail. Les journées s'étirent, les temps de repos disparaissent, la surveillance devient permanente. Certaines femmes vivent des mois sans aucun contact avec leurs proches ; d'autres sont déplacées d'un employeur à un autre, comme si leur personne pouvait être transférée au gré des besoins. Les violences physiques, les humiliations, les privations et l'isolement s'ajoutent à cette dépossession progressive de toute autonomie.

1 Voir : www.youtube.com/watch?v=yZLDYzB1zj0, visité le 24 avril 2026.

Ce qui se donne alors à voir dépasse la simple accumulation d'abus individuels. Il apparaît une organisation de la disponibilité des corps où certaines vies peuvent être retenues, déplacées, corrigées, remplacées ou détruites sans que cela ne provoque de rupture majeure dans l'ordre social. Cette organisation se manifeste d'abord par une violence gratuite, c'est-à-dire une violence qui excède toute fonction disciplinaire, punitive ou utilitaire et dont l'exercice trouve sa propre justification dans la possibilité même de s'abattre sur certains corps. Elle se traduit ensuite par une forme de mort sociale, au sens où des personnes, maintenues en vie biologiquement, sont progressivement privées des liens de protection, d'appartenance et de reconnaissance qui rendent une existence socialement habitable. Enfin, elle repose sur une condition de fongibilité, par laquelle les êtres humains deviennent des ressources appropriables, échangeables et substituables selon les besoins du système (Sexton, 2011 ; Spillers, 2003).

Cette scène soulève pourtant une difficulté qui dépasse largement le seul cas du Moyen-Orient. Comment faut-il comprendre ce qui s'y joue ? Faut-il parler de maltraitance au travail, d'exploitation extrême, de traite contemporaine, de violences patronales ou d'un système migratoire défaillant ? Ou faut-il mobiliser, comme le fait AFO Média, le terme d'« esclavage » de femmes noires ? La question n'est pas simplement terminologique. Elle engage une lutte plus profonde autour des catégories à partir desquelles une violence devient visible, intelligible et politiquement recevable. Car parler d'« exploitation » ou de « précarité » ne produit pas les mêmes effets que parler d'« esclavage ». Les premiers termes inscrivent ces expériences dans le registre, certes grave, mais relativement ordinaire des inégalités du travail ; le second renvoie à une histoire longue de capture, de disponibilité des corps et de déshumanisation qui excède les catégories habituelles du droit du travail ou de la migration. Les mots ne désignent donc pas seulement une réalité : ils déterminent déjà la manière dont elle sera comprise, évaluée et traitée. Ainsi, l'hésitation autour des catégories n'est jamais neutre ; elle participe de la manière dont une blessure pourra, ou non, être reconnue.

C'est précisément dans cet enjeu de nomination que se situe le point de départ de cet article. Le documentaire d'AFO Média constitue moins ici un objet d'analyse – féministe – qu'une scène inaugurale permettant d'interroger une question plus générale : dans quelle mesure la manière de nommer une blessure conditionne-t-elle les possibilités mêmes du soin ? Autrement dit, pourquoi le soin commence-t-il par une lutte autour des mots qui permettent de dire une violence dans sa juste intensité historique, raciale, genrée et existentielle ?

L'histoire des populations noires montre que cette lutte n'a rien d'accessoire. En effet, depuis l'esclavage jusqu'aux formes contemporaines de violence anti-Noire, une part importante du travail de domination consiste précisément à déplacer les termes de la blessure, à substituer aux logiques de capture ou de dépossession des catégories plus acceptables, plus techniques ou plus administrables. La violence ne disparaît pas ; elle change de vocabulaire. Or ce déplacement produit des effets politiques décisifs. Une blessure qui change continuellement de nom devient progressivement une blessure dont la singularité historique s'efface, dont les responsabilités se brouillent et dont les exigences et les conditions de possibilité de justice s'atténuent.

L'hypothèse défendue dans ce texte est que le soin commence bien avant la réparation. Il commence avec la possibilité de dire une blessure dans les mots qui lui conviennent. Toute pratique du soin suppose un diagnostic, et tout diagnostic dépend de la manière dont la souffrance est qualifiée. Nommer une blessure ne consiste donc pas seulement à la décrire ; c'est déjà en proposer une interprétation, en identifier les causes, en mesurer la gravité et ouvrir certains horizons de justice plutôt que d'autres. Cette hypothèse prend une portée particulière dans le monde blanc où, bien souvent, la blessure du subalterne ne devient audible qu'à la condition de ne pas ébranler l'image éthique que ce monde se donne de lui-même. La violence est alors plus facilement reconnue lorsqu'elle peut être présentée comme un dysfonctionnement, un excès ou un accident, plutôt que comme l'expression d'un ordre historique de domination. Dire la blessure noire devient dès lors un

> “Avant d’être une politique de la réparation, le soin apparaît ainsi comme une politique du diagnostic

geste profondément politique. Il ne s’agit pas seulement de rendre visible une souffrance, mais de défendre les conditions mêmes de son intelligibilité. Avant d’être une politique de la réparation, le soin apparaît ainsi comme une politique du diagnostic : une lutte pour préserver les mots capables de restituer la vérité d’une blessure et, avec elle, les possibilités de sa reconnaissance et de sa transformation.

À partir de cette hypothèse, cet article propose de déplacer la réflexion sur le soin du registre de la réparation vers celui de la parole. Il montre d’abord que le soin commence par la possibilité de dire et de nommer la blessure contre les dispositifs qui tendent à en réduire l’intensité historique et politique (1). Il s’intéresse ensuite au ushuhuda, un terme swahili entendu comme une pratique de témoignage radical visant à préserver cette parole lorsqu’elle rencontre les exigences de preuve, de modération ou de traduction imposées par les régimes dominants du sens (2). En outre, l’article montre comment la désilience, c’est autre de la résilience, et l’acte de déliaison qu’elle implique, peuvent être pensées comme des pratiques de soin qui cherchent moins à effacer la blessure qu’à rendre habitable la vérité qu’elle révèle du monde (3). Enfin, la déliaison apparaît alors comme une infrapolitique du soin : une pratique discrète de retrait, d’écart et de préservation par laquelle les luttes noires ouvrent des espaces où d’autres manières de vivre, de témoigner et de faire monde demeurent possibles. L’enjeu est de proposer une politique radicale du soin à partir de l’expérience noire (4).

1. L’épreuve du dire

> *Moving from silence into speech is for the oppressed, the colonized, the exploited, and those who stand and struggle side by side a gesture of defiance that heals, that makes new life and new growth possible.» (hooks, 1989 : 8-9). «Language is also a place of struggle. Dare I speak to oppressed and oppressor in the same voice? Dare I speak to you in a language that will move beyond the boundaries of domination — a language that will not bind you, fence you in, or hold you.* (hooks, 1990 : 146-147)[2].

Ici bell hooks déplace profondément la manière de penser le soin. Elle invite à ne plus le concevoir uniquement comme un ensemble de pratiques destinées à réparer une blessure déjà reconnue, mais à remonter en amont, jusqu’aux conditions mêmes qui rendent cette réparation possible. Avant toute politique de redistribution, de justice ou de réparation, il existe une condition plus fondamentale : la possibilité de dire la blessure. Le passage du silence à la parole constitue ainsi bien plus qu’un acte d’expression. Pour les sujets opprimés, colonisés et exploités, il devient un geste de défi qui restaure une capacité d’exister, ouvre un espace de reconstruction de soi et rend possible de nouvelles formes de vie. La parole ne vient donc pas après le soin ; elle en constitue l’un des premiers gestes. En faisant du langage un lieu de lutte, hooks rappelle également que parler n’est jamais un acte neutre. Toute parole est traversée par des rapports de pouvoir qui déterminent ce qui peut être dit, entendu ou reconnu.

2 « Passer du silence à la parole constitue, pour les opprimés, les colonisés, les exploités, ainsi que pour celles et ceux qui se tiennent à leurs côtés dans la lutte, un geste de défi qui guérit, qui rend possibles une vie nouvelle et de nouvelles formes de croissance. » (hooks, 1989 : 8-9). « Le langage est également un lieu de lutte. Oserai-je m’adresser à l’opprimé et à l’oppresseur d’une même voix ? Oserai-je vous parler dans une langue capable de dépasser les frontières de la domination — une langue qui ne vous enferme pas, ne vous cloisonne pas et ne vous retienne pas prisonniers ? » (hooks, 1990 : 146-147).



Le livre Afrocritique. Essai sur les luttes infrapolitiques noires, lors de l'une des rencontres organisées par Louvain Coopération en 2025. Crédits Christine Baggio – Louvain Coopération.

pective que Gloria Wekker décrit la white innocence : un régime culturel, moral et épistémique par lequel les sociétés blanches se pensent comme fondamentalement innocentes, tolérantes et extérieures à la violence raciale, tout en occultant les continuités coloniales et les structures contemporaines du racisme (Wekker, 2016).

Mais cette première intuition appelle immédiatement une précision.

Dire une blessure ne suffit pas à produire les conditions du soin. Encore faut-il pouvoir la dire dans des mots qui en préservent la vérité de celui qui la porte. Car le langage ne se contente pas de décrire le monde ; il contribue à le découper, à le qualifier et à distribuer les formes légitimes de reconnaissance. Une même expérience pourra ainsi être nommée comme un accident, un abus, une injustice, une domination ou une forme d'esclavage selon les catégories mobilisées pour la décrire. Or chaque qualification constitue déjà un diagnostic : elle désigne les causes du mal, en mesure la gravité et oriente les réponses jugées possibles. Le soin ne commence donc pas avec la réparation, mais avec cette première opération de nomination qui permet à une souffrance d'apparaître pour ce qu'elle est.

Cette question devient décisive lorsqu'il s'agit de la condition noire. Depuis plusieurs siècles, les violences exercées contre les populations noires ne sont pas seulement soutenues par des dispositifs matériels de domination ; elles s'accompagnent d'un travail permanent de requalification du langage destiné à rendre ces violences moralement acceptables. Ce qui est en jeu n'est pas seulement le déni des faits, mais la production d'un vocabulaire compatible avec la représentation éthique que le monde blanc entretient de lui-même. C'est dans cette perspective que Gloria Wekker décrit la white innocence : un régime culturel, moral et épistémique par lequel les sociétés blanches se pensent comme fondamentalement innocentes, tolérantes et extérieures à la violence raciale, tout en occultant les continuités coloniales et les structures contemporaines du racisme (Wekker, 2016).

Cette logique ne se limite pas aux espaces explicitement racistes. Comme le montre Véronique Clette-Gakuba avec la notion de « prises afrophiliques », elle traverse également certains milieux antiracistes, humanitaires, associatifs ou du développement, où les causes noires ne deviennent audibles qu'à condition d'être traduites dans un langage compatible avec les attentes et les sensibilités du monde blanc. Le contrôle passe alors moins par la censure que par le « domptage », la « domestication » et l'« appropriation » des expériences noires, notamment lorsque les premiers concernés sont privés de la possibilité de qualifier eux-mêmes ce qu'ils vivent (Clette-Gakuba, 2023). Le déni devient ainsi une condition de jouissance « sado-narcissique » : le monde blanc peut continuer à se penser bienveillant au moment même où il neutralise la radicalité de la blessure qu'il prétend reconnaître (Bisoka, 2025).

Les formes les plus radicales de dépossession ont ainsi continuellement changé de vocabulaire sans changer de logique : mission civilisatrice, développement, maintien de l'ordre, modernisation, intégration, aide humanitaire, sécurité ou gestion des migrations. Les mots ne suppriment pas la violence ; ils en déplacent la signification afin de la rendre compatible avec l'ordre moral qui la produit. Une blessure peut ainsi demeurer visible tout en devenant progressivement moins dérangeante. La lutte autour de la nomination ne constitue donc pas un simple débat terminologique. Elle détermine les conditions mêmes sous lesquelles une souffrance pourra être reconnue, minimisée ou absorbée dans

le fonctionnement ordinaire du monde. Dès lors, prendre soin de la blessure noire suppose d'abord de refuser les mots qui la neutralisent et de reconquérir ceux qui permettent enfin de la dire dans toute sa radicalité.

C'est pourquoi une politique radicale du soin ne peut se limiter à réparer les blessures une fois qu'elles sont reconnues. Elle doit également interroger les conditions dans lesquelles ces blessures deviennent dicibles. Lorsqu'une souffrance est systématiquement reformulée dans des catégories qui en réduisent la portée historique ou raciale, c'est la possibilité même du soin qui se trouve compromise. Une blessure mal nommée devient une blessure mal comprise ; une blessure mal comprise devient une blessure difficile à soigner. La première responsabilité d'une politique du soin consiste dès lors à préserver les mots capables de restituer la violence dans son intensité propre. Cette exigence ne relève pas d'une recherche de radicalité lexicale. Elle procède d'une conviction plus simple : il n'existe pas de réparation juste sans diagnostic juste. Or ce diagnostic suppose parfois de résister aux catégories dominantes du langage lorsqu'elles rendent certaines violences plus acceptables qu'elles ne devraient l'être.

Cette réflexion conduit alors à déplacer la question de la parole vers celle du témoignage. Si le soin commence par la possibilité de dire la blessure, une autre difficulté apparaît immédiatement : comment préserver cette parole lorsqu'elle rencontre des institutions, des savoirs et des espaces publics qui cherchent continuellement à la corriger, à la modérer ou à la traduire dans des catégories plus recevables ? Comment maintenir la vérité d'une expérience lorsque les conditions mêmes de son intelligibilité tendent à en réduire la portée ? C'est précisément à cette question que répond la notion de ushuhuda dans le point suivant. Plus qu'un simple témoignage (en swahili), elle désigne une pratique de la parole soucieuse de préserver l'intégrité de la blessure contre les multiples opérations qui cherchent à en neutraliser le sens. C'est vers cette figure du témoignage radical qu'il faut désormais se tourner.

2. Ushuhuda : un témoignage radical

> *Le témoin radical est celui qui nous dit que toutes les belles institutions, tous les beaux discours, tous les idéaux, peuvent échouer et peuvent converger vers l'écrasement de gens qui ne les connaissent plus que par leurs souffrances. La souffrance humaine individuelle est devenue la pire de toutes pour juger de la qualité des offres politiques, religieuses et autres.* (Eboussi Boulaga, 2016, entretien).

Si le soin commence par la possibilité de dire la blessure dans des mots justes, une autre question surgit immédiatement : comment préserver cette parole lorsqu'elle rencontre des institutions, des savoirs et des langages qui tendent à la corriger, à la modérer ou à la traduire dans des catégories plus acceptables ? En effet, toute prise de parole ne rencontre pas un espace vide ; elle entre dans un monde déjà organisé par des normes qui définissent ce qui peut être tenu pour crédible, raisonnable ou démontrable. Témoigner ne consiste donc jamais simplement à raconter une expérience. C'est aussi entrer dans un rapport de force autour des conditions de son intelligibilité. C'est précisément ce déplacement que Fabien Eboussi Boulaga permet d'opérer avec la figure du « témoin radical » qu'il conceptualise. Celui-ci ne parle pas d'abord pour confirmer la cohérence des institutions ; il parle depuis le lieu où elles échouent. Il juge les promesses politiques, religieuses ou morales non à partir de leurs principes, mais à partir de leurs effets sur les existences les plus exposées. La vérité ne se mesure plus à la beauté des discours, mais à ce qu'ils produisent concrètement sur les corps et les vies.

C'est une telle manière de dire radicalement la blessure que nous appelons « ushuhuda ». En swahili, le terme désigne le témoignage, mais il renvoie ici à bien davantage qu'un simple récit des faits. Il désigne une pratique de la parole qui cherche à préserver la vérité d'une expérience avant sa traduction dans les catégories dominantes du savoir au sein des institutions ou dans l'espace public plus largement. Témoigner ne consiste plus seulement à informer ou à convaincre. Il s'agit de maintenir ouverte une

blessure que les institutions cherchent continuellement à refermer trop vite. Le ushuhuda devient ainsi une pratique de soin : non parce qu'il efface la souffrance, mais parce qu'il protège la possibilité de la dire dans les mots qui lui conviennent.

Relue depuis cette perspective, la scène du documentaire d'AFO Média change de statut. Les violences qui y sont décrites — confiscation des passeports, isolement, surveillance permanente, déplacements d'un employeur à l'autre — ne constituent plus seulement une succession d'abus individuels. Elles révèlent une structure où certaines vies deviennent durablement disponibles à l'appropriation. C'est précisément ce que les études noires radicales ont cherché à penser en montrant comment la condition historique de l'esclave ne se réduit pas à une institution juridique aujourd'hui abolie (Hartman 1997, Sexton 2011, Spillers 2003, Ajari 2022, Wilderson 2020a ; Wilderson 2020). Elle désigne une grammaire plus profonde de la violence, caractérisée notamment par trois traits : la violence gratuite, qui excède toute fonction disciplinaire ; la mort sociale, qui rompt les liens de protection et d'appartenance ; et la fongibilité, qui transforme les personnes en ressources substituables selon les besoins du système. Employer ici le terme d'« esclavage » ne revient donc pas à nier les différences historiques entre la traite atlantique et les formes contemporaines d'exploitation. Il s'agit plutôt de reconnaître la persistance de logiques de capture, de disponibilité et de déshumanisation qui continuent d'organiser certaines expériences noires.

Or c'est précisément cette opération de nomination qui devient fréquemment l'objet principal de la controverse au sein des institutions. Dès lors que des sujets noirs qualifient certaines expériences comme relevant d'un ordre anti-Noir ou d'une logique esclavagiste, la discussion se déplace souvent de la violence elle-même vers la légitimité de ceux qui la nomment. Les demandes de nuance, les accusations d'exagération, les exigences de preuves supplémentaires ou les appels à la modération finissent par occuper tout l'espace du débat. La question n'est plus « que révèle cette souffrance ? », mais « est-il raisonnable de parler ainsi ? ». La blessure cesse d'être l'objet de la discussion ; c'est désormais le langage de la blessure qui est placé au banc des accusés. Ce déplacement constitue l'un des mécanismes les plus puissants de neutralisation du ushuhuda en tant que témoignage radical : la parole noire doit continuellement démontrer qu'elle n'exagère pas avant même de pouvoir être entendue.

Cette difficulté a été au cœur des réflexions des féministes noires qui rappellent que le silence ne protège jamais celles et ceux qui le subissent ; il faut donc parler malgré le risque de ne pas être entendu (Lorde, 1984 ; Collins, 2000, Cooper, 2018). Ainsi, bell hooks écrit, de son côté, que « language is also a place of struggle » (hooks, 1990 : 146-147). Quant à Frantz Fanon, il souligne combien le langage engage toujours une relation de reconnaissance : « parler, c'est exister absolument pour l'autre » (Fanon, 1952). Ces auteurs montrent que le problème n'est pas seulement l'accès à la parole, mais les formes légitimes de parole imposées par les régimes dominants du savoir. Il s'agit donc à la fois de la possibilité de parler et du contenu de la parole. En effet, même au sein des institutions qui se disent progressistes, la souffrance noire est constamment sommée de devenir rationnelle, mesurable et compatible avec les catégories du monde blanc. Plus elle cherche à désigner les structures historiques qui produisent cette violence, plus elle est renvoyée vers l'excès, l'émotion ou l'irrationalité. Ce qui est contesté n'est donc pas uniquement le contenu de ushuhuda ; c'est son droit même à nommer le réel selon sa propre grammaire.

Robin DiAngelo (2018) permet d'éclairer un aspect supplémentaire de ce processus. Avec la notion de **white fragility**, elle montre que les réactions défensives suscitées par la mise en cause des structures raciales — colère, culpabilité, déni, retrait ou victimisation — contribuent fréquemment à recentrer la discussion sur le confort des sujets blancs plutôt que sur la violence dénoncée. La parole noire est alors invitée à se modérer afin de préserver les conditions du dialogue. Or cette exigence de modération constitue déjà une manière de discipliner le ushuhuda. Elle ne demande pas seulement de mieux argumenter ; elle demande de transformer

la blessure en un objet compatible avec les cadres moraux du monde qui l'a produite.

C'est précisément contre cette neutralisation que peut être comprise la notion de ushuhuda. C'est cette fidélité à la blessure qui conduit désormais à une nouvelle question. Que devient une telle parole lorsqu'elle refuse de se laisser entièrement traduire dans les récits de réparation, de résilience ou d'inclusion ? C'est cette interrogation qui conduit à penser la désilience.

3. Habiter la désilience

> *One thing we have to understand is the way non-Black people of color evacuate discussions of the grammar of Black suffering by saying that coalition has to be based on what we all have in common. Yes, we all suffer […]. But we should use the space opened up by political organization […] as an opportunity to explore problems for which there is no coherent solution. Anti-Black violence is a paradigm of oppression for which there is no coherent, redemptive narrative, save the one that Frantz Fanon gives us: the end of the world.*[3] (Wilderson 2020a, 56-57).

La réflexion menée jusqu'ici conduit à une difficulté décisive. Si le soin commence par la possibilité de dire la blessure et si le ushuhuda désigne l'effort pour préserver cette parole contre les opérations qui cherchent à la neutraliser, une autre question apparaît aussitôt : comment continuer à habiter cette vérité lorsqu'elle demeure largement inaudible dans les cadres dominants du sens ? Car témoigner ne transforme pas nécessairement le monde. Il arrive même que la parole la plus juste rencontre l'indifférence, le doute ou la demande répétée de modération. Dès lors, une politique radicale du soin ne peut pas s'arrêter au témoignage. Elle doit également penser les conditions d'une existence qui demeure fidèle à ce que la blessure révèle, même lorsque cette révélation ne produit ni reconnaissance ni réparation. C'est dans cet espace que prend place la notion de désilience (Pourtois et Desmet, 2022).

En effet, le texte de Frank Wilderson éclaire cette difficulté avec une radicalité particulière. Lorsqu'il affirme que la violence anti-Noire constitue un paradigme d'oppression pour lequel il n'existe pas de rédemption cohérente, il ne cherche pas à soutenir une forme de désespoir politique. Il rappelle plutôt qu'il existe des blessures qui ne peuvent être comprises comme de simples accidents de l'histoire ou comme des dysfonctionnements susceptibles d'être corrigés. Elles renvoient à une organisation du monde qui produit certaines vies comme durablement disponibles à la capture, à la dépossession et à la mort. Dans cette perspective, la souffrance noire ne constitue pas seulement une expérience parmi d'autres ; elle révèle quelque chose de la structure même du monde moderne. C'est pourquoi Wilderson invite à résister aux récits qui dissolvent cette singularité dans des catégories plus générales de souffrance, de vulnérabilité ou d'exclusion. Une coalition politique peut être nécessaire ; elle ne doit cependant pas effacer ce que la condition noire met spécifiquement en lumière.

La notion de désilience s'élabore précisément à partir de cette impasse. Elle reprend le vocabulaire de la résilience pour en déplacer le centre de gravité. Dans les approches contemporaines du soin, la résilience désigne généralement la capacité de traverser l'épreuve, de se reconstruire après le traumatisme et de retrouver une continuité d'existence. Cette perspective demeure essentielle dans de nombreuses situations. Elle devient cependant insuffisante lorsque la violence n'apparaît pas comme une rupture exceptionnelle de l'ordre du monde, mais comme l'une de ses conditions ordinaires de fonctionnement. Que signifie alors « se reconstruire » ou « rebondir » lorsque c'est précisément le monde auquel il faudrait revenir

3 Une chose que nous devons comprendre, c'est comment les personnes de couleur non noires éludent les débats sur la grammaire de la souffrance noire en affirmant que la coalition doit se fonder sur ce que nous avons tous en commun. Oui, nous souffrons tous (…). Mais nous devrions utiliser l'espace ouvert par l'organisation politique (…) comme une occasion d'explorer des problèmes pour lesquels il n'existe aucune solution cohérente. La violence anti-Noir·es est un paradigme d'oppression pour lequel il n'existe aucun récit cohérent et rédempteur, si ce n'est celui que nous offre Frantz Fanon : la fin du monde.

> “Habiter la désilience ne signifie pas demeurer prisonnier du traumatisme.

qui produit la blessure ? Une politique radicale du soin ne peut faire de ce retour à la normalité son horizon exclusif. Elle doit également penser la possibilité de demeurer fidèle à ce que la blessure révèle, même lorsque celle-ci ne peut être ni pleinement reconnue, ni véritablement réparée. C’est pour désigner cette exigence que nous proposons de mobiliser la notion de désilience (Pourtois et Desmet, 2022).

Ce déplacement apparaît avec une acuité particulière dans l’histoire des luttes noires. Il ne s’agit pas ici de reprendre la critique classique de la résilience, qui dénonce son usage néolibéral ou son déplacement de la responsabilité vers les victimes. L’enjeu est plus radical. La résilience suppose toujours qu’il est possible de se reconstruire dans un monde dont les violences seraient des dysfonctionnements susceptibles d’être corrigés. Or, si la souffrance noire révèle, comme le soutient Wilderson, une structure fondamentale du monde blanc, alors le problème n’est plus celui de l’adaptation mais celui du monde lui-même. La désilience refuse ainsi que la capacité de survivre fasse oublier que la blessure noire ne relève pas d’un accident réformable, mais d’un ordre dont elle constitue l’une des conditions de possibilité.

Il ne s’agit pourtant ni de faire l’éloge de la blessure ni d’ériger la souffrance en identité politique. Habiter la désilience ne signifie pas demeurer prisonnier du traumatisme. Il s’agit de préserver ce que la blessure révèle avant qu’elle ne soit réinterprétée comme une simple épreuve à surmonter. La question n’est plus seulement : comment réparer ?, mais : que révèle cette blessure de l’ordre du monde ? Si la violence anti-Noire n’est pas un accident mais l’une des structures fondamentales du monde blanc, alors le soin ne peut se limiter à accompagner les victimes ni à promouvoir leur résilience. Une politique radicale du soin consiste d’abord à demeurer fidèle à cette vérité, aussi longtemps que le monde qui produit la blessure continue d’en être la condition de possibilité.

Cette exigence de fidélité ouvre finalement vers une autre manière de penser l’action politique. Comment habiter un monde dont on sait que la violence anti-Noire n’est pas une anomalie mais l’une de ses conditions de possibilité ? Comment agir sans transformer cette vérité en simple récit de résilience, mais aussi sans réduire l’existence à la blessure ? Comment soigner et faire place à la vie sans renoncer à ce que la blessure révèle ? C’est à ces questions que répond la notion de déliaison. Elle ne constitue pas une sortie de la désilience ni une promesse de réconciliation. Elle désigne les pratiques par lesquelles il devient possible d’habiter cette fidélité : créer des écarts dans les dispositifs de capture, préserver des espaces d’opacité, inventer des formes de relation et de soin qui ne demandent pas d’oublier la vérité du monde pour rendre la vie à nouveau possible.

4. La déliaison : une politique radicale du soin

Le monde blanc […] est avant tout un lieu de production et de reproduction des conditions matérielles de la suprématie blanche […]. C’est aussi un espace où la blancheur demeure un point de référence pour l’altérisation radicale et la dépossession et où […] être Noir constitue une condition suffisante pour subir des violences gratuites, voire être tué sans raison. Cette dépossession engendre la subalternité noire, entendue comme une marginalisation systémique […] où être Noir signifie souvent faire partie du sous-groupe d’humains les plus démunis en termes de ressources essentielles comme la nourriture, le logement, l’éducation, les soins de santé, et privés de la possibilité de vivre dignement et longtemps. Cette condition découle d’un ordre mondial […] soutenu par le fantasme colonial, c’est-à-dire l’ensemble de ces dispositifs ethnocentriques et hégémoniques qui présentent les Blancs et l’espace euro-occidental comme

> *la norme, et la condition noire comme susceptible d'évoluer vers cette norme, sous diverses conditions eurocentriques.* (Bisoka 2025, p. 8).

Si le monde blanc participe lui-même à la production de la blessure noire, alors une politique radicale du soin ne peut se limiter à réparer cette blessure. Dire la blessure, préserver cette parole dans le ushuhuda, demeurer fidèle à ce qu'elle révèle par la désilience : chacun de ces gestes ouvre un espace de résistance, mais aucun ne répond encore à une interrogation décisive. Comment continuer à vivre dans un monde dont les institutions, les catégories et les promesses participent elles-mêmes à la production de cette blessure ? Comment habiter une vérité qui rend impossible tout retour naïf aux promesses de réconciliation, d'inclusion ou de réparation ? Une politique radicale du soin ne peut se limiter ni à la dénonciation de la violence ni à la fidélité à la blessure. Elle doit également inventer des manières d'exister qui permettent de ne pas être continuellement réabsorbées par les dispositifs qui produisent cette violence. C'est à cette question que répond la notion de déliaison que je conceptualise ici.

La déliaison ne désigne ni une rupture totale avec le monde, ni une fuite hors du politique. Elle renvoie à un travail plus discret de désarrimage. Il s'agit d'introduire des écarts dans les relations, les institutions et les langages qui cherchent continuellement à capturer les existences noires pour les rendre de nouveau intelligibles selon les catégories du monde blanc. Cette pratique ne procède pas d'un refus du dialogue ; elle naît de la conscience que tout dialogue n'est pas émancipateur. Certaines formes de reconnaissance exigent, en effet, que les sujets noirs traduisent leur expérience dans des mots qui en réduisent la portée, qu'ils rendent leur colère raisonnable, leur souffrance mesurable ou leur critique compatible avec les attentes de ceux qui continuent à bénéficier de l'ordre racial. La déliaison consiste précisément à suspendre cette exigence de traduction permanente. Elle protège le droit de ne pas tout rendre transparent, de ne pas tout expliquer et de ne pas tout rendre immédiatement disponible au regard du monde dominant.

En ce sens, la déliaison entretient une proximité avec ce que plusieurs penseuses noires ont désigné sous le nom d'opacité. Il ne s'agit pas de célébrer le secret pour lui-même, mais de rappeler que toute existence n'a pas à être entièrement lisible pour être légitime. Comme le montre notamment Véronique Clette-Gakuba (2023), la possibilité de faire exister un monde noir suppose aussi la préservation d'espaces qui échappent aux exigences permanentes de justification, d'explication et de visibilité. Sorana Munsya insiste (2024), de son côté, sur la nécessité de préserver des lieux où les expériences noires peuvent se déployer sans être immédiatement soumises aux attentes pédagogiques ou émotionnelles du regard blanc. La déliaison participe de cette même logique. Elle ne refuse pas la relation ; elle refuse que toute relation soit organisée selon des rapports de pouvoir qui exigent des sujets noirs qu'ils rendent continuellement compte d'eux-mêmes dans les termes de l'autre.

La portée politique de cette proposition apparaît alors plus clairement. La déliaison ne constitue pas un programme révolutionnaire au sens classique du terme. Elle relève plutôt de ce que l'on pourrait appeler une infrapolitique du soin. Elle se joue dans des pratiques souvent discrètes : le choix des espaces où l'on parle, des langues dans lesquelles on témoigne, des solidarités que l'on construit, des temporalités que l'on s'accorde, des savoirs que l'on protège ou des formes de retrait que l'on s'autorise. Ces gestes peuvent sembler modestes ; ils n'en sont pas moins profondément politiques. Ils dessinent les conditions à partir desquelles des vies noires peuvent demeurer habitables sans être continuellement réorganisées par les exigences de l'ordre dominant. La déliaison n'est donc pas l'abandon de la lutte. Elle désigne une autre manière de lutter : moins tournée vers la conquête immédiate des institutions que vers la préservation des conditions d'une existence qui ne soit pas entièrement capturée par elles.

Cette perspective conduit finalement à repenser le soin lui-même. Dans les approches dominantes, soigner consiste souvent à réparer une blessure, à restaurer une capacité d'agir ou à permettre un retour à une situation jugée normale. Or une telle

conception suppose que le monde auquel il faudrait revenir demeure, au fond, désirable. L'expérience historique des populations noires invite à une tout autre hypothèse. Pour beaucoup d'entre elles, la normalité n'a jamais été l'absence de violence ; elle a souvent été la forme ordinaire sous laquelle cette violence s'est exercée. Le soin ne peut donc pas être défini comme un simple retour à l'état antérieur. Il consiste davantage à créer des conditions de vie qui rendent possible une autre manière d'habiter le monde sans renoncer à la vérité de la blessure. Dire, témoigner, demeurer fidèle et pratiquer la déliaison apparaissent alors comme autant de gestes complémentaires d'une politique radicale du soin. Ils ne promettent ni la guérison définitive ni la réconciliation. Ils cherchent plus modestement, mais aussi plus radicalement, à préserver des espaces où la vie noire peut encore respirer, élaborer ses propres langages, transmettre ses mémoires et expérimenter d'autres manières de faire monde.

5. Conclusion

Cet article est parti d'une intuition simple qui a été longtemps travaillé par plusieurs courants de pensées dont les féministes noires : le soin commence avant la réparation. Il commence lorsqu'une blessure peut être dite dans les mots qui lui rendent justice. À partir de cette hypothèse, nous avons déplacé le regard de la guérison vers les conditions qui rendent une blessure dicible sans être traduite, neutralisée ou absorbée par les catégories du monde blanc. Dire la blessure, témoigner dans le ushuhuda, habiter la désilience et pratiquer la déliaison ne désignent pas des moments successifs, mais les dimensions d'une même politique radicale du soin. Toutes concourent à préserver un espace de non-capture où la violence peut être nommée depuis l'expérience de ceux qui la subissent, où la mémoire échappe aux récits qui la domestiquent et où des formes de vie demeurent possibles malgré les dispositifs qui cherchent continuellement à les absorber.

Cet espace de non-capture ne protège pas seulement une parole ; il protège la vie elle-même. Car la violence raciale ne produit pas uniquement des blessures symboliques : elle tue, expose à la mort prématurée, organise la dépossession matérielle des conditions de l'existence et réduit, souvent littéralement, la possibilité de respirer. La déliaison répond à cette réalité. Elle ne constitue ni un retrait hors du monde ni une politique de la pure séparation. Elle désigne les pratiques par lesquelles des existences menacées préservent les conditions de leur survie biologique, politique et relationnelle, tout en expérimentant des manières d'habiter le monde qui échappent, au moins partiellement, à la logique de capture. Il ne s'agit donc pas seulement de résister, mais de maintenir ouverte la possibilité même de vivre, de transmettre et de faire advenir d'autres formes d'existence.

C'est pourquoi la préservation de la vie noire ne constitue pas une revendication particulière parmi d'autres. Elle est l'épreuve décisive de toute prétention à une humanité commune. Un monde qui ne peut accueillir la vie noire qu'en la traduisant dans les catégories qui organisent sa négation compromet la possibilité même du commun. L'enjeu n'est donc pas d'intégrer davantage les vies noires au monde blanc, mais de rendre impossible la reproduction de ce monde comme ordre de capture. En ce sens, une politique radicale du soin ne peut se satisfaire d'une réforme des dispositifs existants ; elle appelle la destruction du monde blanc comme structure historique, politique et épistémique de domination. C'est à cette condition que les espaces de non-capture cessent d'être de simples refuges pour devenir les lieux où s'inventent, depuis les expériences subalternes, les conditions d'un monde véritablement commun. Ce n'est donc pas malgré la question noire, ni au-delà d'elle, que peut se penser l'humanité et son soin ; c'est à partir d'elle, parce qu'elle révèle avec une clarté singulière ce qu'il faut préserver pour que toute vie puisse continuer à respirer, persister et faire monde.

Références

AJARI, Norman (2022). *Noirceur : Race, genre, classe et pessimisme dans la pensée africaine-américaine au XXIe siècle*. Paris : Divergences.

BISOKA, N. Aymar (2025). *Afrocritique. Essai sur l'infrapolitique des luttes noires*. Paris : Eterotopia, coll. « Hétérotopia ».

CLETTE-GAKUBA, Véronique (2023). *Épreuves de la colonialité dans l'art et la culture. Faire exister un monde noir à Bruxelles*. Thèse de doctorat, Université libre de Bruxelles, Faculté de Philosophie et Sciences sociales.

COLLINS, Patricia Hill (2000). *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. 2e éd. New York : Routledge.

COOPER, Brittney C. (2018). *Eloquent Rage: A Black Feminist Discovers Her Superpower*. New York : St. Martin's Press.

DIANGELO, Robin (2018). *White Fragility: Why It's So Hard for White People to Talk About Racism*. Boston : Beacon Press.

EBOUSSI BOULAGA, Fabien (2016). « *Le muntu, l'intellectuel et la philosophie africaine* ». Entretien publié par Thinking Africa. YouTube. [www.youtube.com/watch?v=LKzQjkzbvwY] (consulté le 24 avril 2026).

FANON, Frantz (1952). *Peau noire, masques blancs*. Paris : Éditions du Seuil.

HARTMAN, Saidiya V. (1997). *Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-Century America*. New York : Oxford University Press.

HOOKS, bell (1989). *Talking Back: Thinking Feminist, Thinking Black*. Boston : South End Press.

HOOKS, bell (1990). *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics*. Boston : South End Press.

LORDE, Audre (1984). *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Freedom, CA : Crossing Press.

MUNSYA, Sorana (2024). « *Lunch Lecture and Studio Visits: An In-Depth Discussion of Sorana Munsya's Artistic Practice* ». Conférence organisée par Cas-co, Leuven, 3 octobre 2024.

POURTOIS, Jean-Pierre et Huguette DESMET (2022). *Au cœur de la résilience : Quinze approches conceptuelles*, Paris : Odile Jacob.

SEXTON, Jared. (2011). « *The Social Life of Social Death: On Afro-Pessimism and Black Optimism* », InTensions, vol. 5, p. 29.

SPILLERS, Hortense J. (2003). *Black, White, and in Color: Essays on American Literature and Culture*. Chicago : University of Chicago Press.

WEKKER, Gloria (2016). *White Innocence: Paradoxes of Colonialism and Race*. Durham : Duke University Press.

WILDERSON III, Frank B. (2020). *Afropessimism*. New York : Liveright.

WILDERSON III, Frank B. (2020). « *Staying Ready for Black Study* », in KING, Tiffany Lethabo, Jenell NAVARRO et Andrea SMITH (dir.), *Otherwise Worlds: Against Settler Colonialism and Anti-Blackness*. Durham : Duke University Press, pp. 71–73.

Poèmes

Monique Mbeka Phoba

Poèmes, textes et récits d'une enfance de la diaspora

Lorsqu' infrapolitique invite au retour à soi et aux racines

Nous, de la diaspora

J'essaie de rester forte, pendant qu'on attend l'embarquement.

Nous vivons cette vie d'embarquement et de débarquement, d'avion, de valises, de visa.

Nous vivons le respect des règles sanitaires et sécuritaires, nous vivons la prise des empreintes digitales, les dos endoloris par les voyages sur des sièges passagers trop étroits, les mauvaises nuits.

Nous vivons les regards qui se croisent, les sourires circonspects ou plus ouverts.

Nous vivons les au revoir et les adieux des personnes qu'on n'est pas sûrs de revoir. Nous vivons le chagrin du flou de nos destinations de vie, l'impossibilité de rester comme de partir, l'amour inexprimé, la terreur de voir naître des enfants sans avoir une meilleure vie à leur offrir.

Nous vivons l'infinie compréhension de nos mânes invisibles.

Nous, de la diaspora.

L'exil, les abats et la fin du monde

À 11 ans, le cœur déchiré, je quitte mon pays, le Zaïre. On me dit, pour me consoler, que je vais être très heureuse puisque je vais vivre en Europe.

Le royaume de mon enfance pour toujours referma ses portes. J'ai d'abord atterri en Allemagne de l'Ouest, où mon père a pris les rênes de l'ambassade du Zaïre. À l'époque, avant la chute du Mur, la capitale en était Bonn, une bourgade sympathique, encore provinciale, où je me rappelle de merveilleuses ballades en vélo et des fruits des vergers aux pommes qu'on allait chaparder... Ensuite, ce fut la Belgique et d'affreux pensionnats, où je me mis à souhaiter ma propre mort et rencontrai les premiers visages du racisme. Au milieu de tant de perturbations psychologiques, il y en avait une autre purement pratique, qui me portait un grand préjudice : le contenu de mon assiette. Choux-fleurs, chicons, pommes de terre m'inspiraient une sainte horreur ! Mais, la chose la plus triste, c'est que les plats de viande, les seuls à mêmes de me réconforter un peu (étant une grande carnivore, en bonne africaine), manquaient de... quelque chose que je n'arrivais pas à définir. En fait, je l'ai su plus tard, ils manquaient d'abats. Dans les plats au Zaïre, il y avait les parties « nobles », mélangées aux poumons, au cœur, à l'estomac... C'était bon à tomber par terre de fouiller dans le plat pour dénicher des morceaux délectables !!! J'adorais ressentir en bouche la texture du poumon Miam Miam ! Alors qu'en Europe, c'était pas ça... J'étais désespérée et encore plus quand je mangeais des plats tristes et uniformes, machinalement...

Les tresses de mon enfance

Je fais partie de ces enfants, qui ont connu ces moments périlleux et redoutés : se faire faire de nouvelles tresses. C'est vrai que certaines coiffeuses avaient l'art et la manière : leurs doigts comme des ailes de papillon effleuraient votre tête, qu'elles maniaient avec délicatesse et tendresse. Elles traçaient les lignes des motifs sans maltraiter votre malheureux cuir chevelu et quand elles enfouissaient votre tête dans leur giron, vous vous retrouviez dans la félicite et la puissance de la terre-mère. Je bénis ces jeunes femmes dont je n'ai malheureusement pas gardé le nom, à la fois artistes et humanistes. Mais certaines des coiffeuses étaient des sauvages qui vous charcutaient la tête sans pitié, tiraient sur vos cheveux comme des malades, au point que la coiffure finie, les larmes perlant à mes yeux, je ne pouvais pas garder la tête droite et adoptait la position cou du chameau. Mon père, secrètement déchiré par mes souffrances, tentait de me consoler ou plutôt de se consoler lui-même, par son fameux dicton : « Il faut souffrir pour être belle », dont je lui ai longtemps voulu. Les tresses mettaient très longtemps à se desserrer assez pour que je puisse passer des nuits sans douleur. Mais, quand la coiffure devenait une espèce de brouillard de cheveux crépus, la sentence tombait à mes oreilles effarouchées : « Il faut rappeler la coiffeuse ! »

Histoire d'ancêtres

Je suis dans l'enfoncement de moi.
Comme l'arbre, ma paume caresse le temps
Et à l'équerre des continents,
Je prends le vent.
Les signes passent,
Les souffles contre-disent mon élan.
Ce que l'ancêtre au fond de moi suggère,
Prend du temps.
Ces corps qui franchissent la barrière
Et viennent se repaître d'images,
Ces airs d'autres qui viennent
Sur les visages des miens,
Ces pas qui recomposent la mine
Et la stature de quelqu'un
Moi seule les sens.
Car je suis à l'équerre du temps,
Au centre des jaillissements,
Voix de l'être en déshérence
Et toujours présent.

Fin du premier parcours

En guise de mise en bouche, quelques fragments des questions qui seront explorées dans le prochain numéro, à travers les petits bijoux que Monique Mbeka nous a partagés : des textes effleurés du bout des doigts, sur des carnets, sur son clavier… Une pensée, un voyage, un retour, un au revoir.

À la recherche de soi, mais aussi de ces autres qui nous habitent, ses textes font résonner les questions de diaspora, d'identités multiples et de ces « pas Belges » qui, finalement, sont très belges — ou parfois pas du tout.

Dans le prochain numéro :

Nous, Autres
Habiter la pluralité, éprouver l'altérité

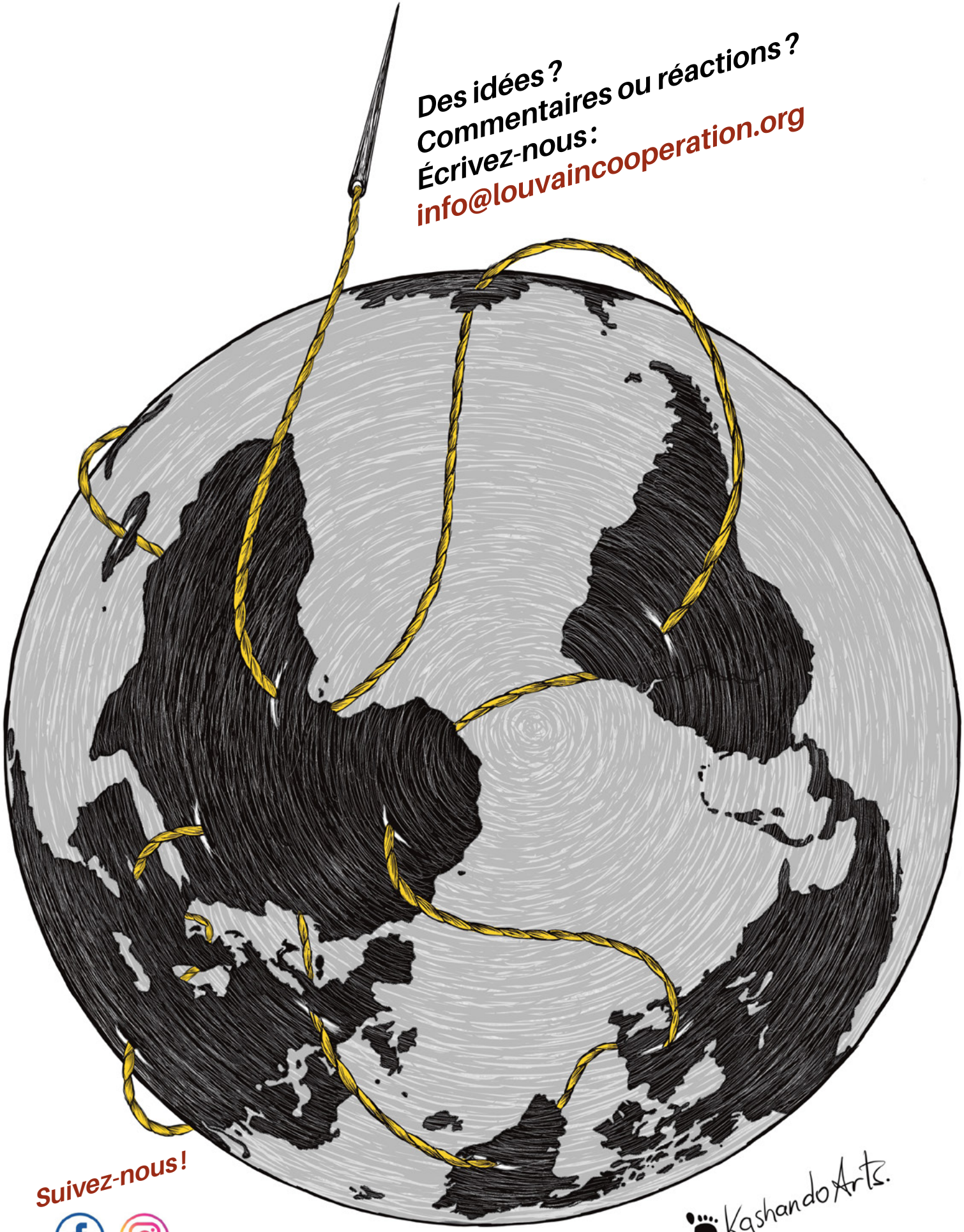
Une épopée identitaire au fil des rencontres et des expériences d'un groupe d'étudiant·es afrodescendant·es, en quête de soi et d'une manière d'habiter leurs appartenances plurielles.

Des ateliers de réflexion à la construction d'une community of love, jusqu'au Bénin où l'expérientiel et le sensible se rencontrent : un parcours à la croisée de plusieurs héritages, cultures, territoires et imaginaires.

Être multiple peut être une richesse, une force, une ouverture sur plusieurs mondes. Mais cette pluralité peut aussi être traversée par les assignations, les questionnements et l'expérience de l'altérité : être « autre » aux yeux des autres, parfois partout où l'on se trouve, et chercher les espaces dans lesquels l'on peut se sentir pleinement soi.

En donnant la parole aux jeunes générations, le numéro 2 de C·all propose ainsi un espace de partage et de rencontre autour des identités plurielles. Une invitation à penser l'appartenance autrement : non comme le choix d'une seule origine ou d'un seul lieu, mais comme la possibilité d'habiter plusieurs mondes à la fois.

Des idées ?
Commentaires ou réactions ?
Écrivez-nous :
info@louvaincooperation.org



Suivez-nous !

Kashando Arts.

Une revue de Louvain Coopération
Avenue de Citeaux 114
1348 – Louvain-la-Neuve
www.louvaincooperation.org