

Faculté de philosophie, arts et lettres

**La réception et usages de la pensée
décoloniale au Brésil de 1960 à nos
jours**

Auteur : Timothée Azama Shalie Rodoma

Promoteur(s) : Jacob Schmutz

Année académique 2023-2024

Master en philosophie à finalité approfondie

Faculté de philosophie, arts et lettres

**La réception et usages de la pensée
décoloniale au Brésil de 1960 à nos
jours**

Auteur : Timothée Azama Shalie Rodoma

Promoteur(s) : Jacob Schmutz

Année académique 2023-2024

Master en philosophie à finalité approfondie

Je remercie mon promoteur Jacob Schmutz pour m'avoir accompagné tout au long de ce travail (et nos longues discussions sur le Brésil). Je remercie également mes parents pour la relecture du travail.

Table des matières

Introduction.....	3
Chapitre 1 : la question raciale au cœur de la pensée décoloniale.....	13
Chapitre 2 : le projet M.C.D et la critique décoloniale.....	24
Apel et son fondement de l'éthique	26
Dussel et son fondement de l'éthique	27
Conclusion comparative des deux auteurs.....	28
La Négritude comme identité politique	31
La Négritude comme identité subjective	32
La Négritude et la blancheur.....	34
La Négritude et la philosophie.....	37
Chapitre 3 : lire Fanon au Brésil.....	44
Fanon et le contexte brésilien des années 60	46
La réception fanonienne après les années 60.....	48
Lélia Gonzalez (1935-1994) et Fanon	50
Neusa Santos Souza (1948-2008) et Fanon	52
Abdias Nascimento (1914-2011) et Fanon : « l'abâtardissement de la culture afro-brésilienne »	56
Chapitre 4 : Paulo Freire et <i>A pedagogia do oprimido</i> (1968)	59
L'opprimé	60
La pédagogie bancaire vers la pédagogie dialogique	61
Schéma comparatif méthodologique	74
La méthodologie des thèmes générateurs	74
La méthodologie au sein d'une CRP	75
Chapitre 5 : Abdias Nascimento et <i>O Gênicidio do Negro Brasileiro. Processo de um racismo mascado</i> (1978).....	76

La démocratie raciale comme affirmation d'un génocide	76
L'éducation comme vecteur de conscientisation.....	81
Chapitre 6: Neusa Santos Souza et <i>Tornar-se Negro</i> (1983)	89
La représentation de soi et ses illustrations	93
Les stratégies mises en place pour l'ascension sociale.....	93
Chapitre 7 : un panorama des questions raciales contemporaines.....	101
A. Les problématiques brésiliennes.....	101
Silvio Almeida et la question du racisme structurel	101
La place de la parole de Djamila Ribeiro	106
La philosophie de la race au Brésil : Teófilo Reis por que raça? Por que agora?	110
B. Les problématiques américaines.....	113
Cornel West et une perspective socio-politique du racisme.....	113
George Yancy et la phénoménologie critique	117
The Elevator Effect: Black Bodies/White Bodies	119
Whiteness: "Unseen" Things Seen	120
The Return of the Black Body: Seven Vignettes.....	122
C. Les problématiques franco-belges	124
Un racisme structurel en France	128
Un racisme structurel en Belgique.....	132
Conclusion : la spécificité des voix brésiliennes	138
Bibliographie	144

Introduction

Lorsqu'on étudie la philosophie au sein d'un cursus universitaire, on ne peut s'empêcher de remarquer que la formation du philosophe est foncièrement traditionnelle, c'est-à-dire qu'elle étudie les grands classiques de la philosophie, qu'elle étudie *l'histoire* de la philosophie et ses interrogations. Et si on peut définir la philosophie comme « une affaire de problèmes », ces problèmes sont énoncés à partir d'un lieu spécifique, le Nord, et par là il faut entendre l'Europe et l'Amérique du Nord. Dès lors, penser par le Sud c'est prendre un autre point de visée, contre-hégémonique. Il ne faut pas percevoir ce qualificatif péjorativement. Etablir une démarche contre- hégémonique c'est tendre non pas vers le discrédit épistémique du Nord, mais vers une critique dans le sens philosophique, c'est-à-dire analyser une pensée, en montrer ses limites et ses contradictions dans la finalité d'améliorer notre expérience. La philosophie doit être existentielle, elle doit être capable d'énoncer des questionnements qui touchent au vécu de l'homme. Pour reprendre une phrase de Fanon : « Fais de moi toujours un homme qui interroge » !¹

Ce travail se veut décolonial, c'est-à-dire qu'il se rattache à une démarche d'analyse du rapport entre la Modernité et la Colonialité. Ainsi, ce travail n'abordera pas la question des théories postcoloniales auxquelles on rattache souvent la pensée décoloniale². Ceci pour deux raisons. La première est que l'on trouve une littérature abondante sur le sujet. On peut penser notamment au livre de Nicolas Bancel *Postcolonialisme* sorti en 2019 aux Presses Universitaires de France. La deuxième est purement méthodologique. L'analyse décoloniale tend à mettre en exergue une brisure qui s'est créée dans l'Histoire de notre humanité en 1492 avec la découverte du Nouveau Monde. A partir de ce moment, l'Europe domine le monde à travers la mise

¹ F. FANON, *Peau noire, masques blancs*, p. 188.

² « Contrairement aux études postcoloniales qui ont surtout pris racine dans les départements de littérature et qui s'attachent à déconstruire l'eurocentrisme des discours, les études décoloniales articulent les analyses économiques, sociologiques et historiques avec des développements philosophiques [...]. Finalement, par rapport aux études postcoloniales, plusieurs points de différence revendiqués émergent : le caractère indissociable de la modernité et de la colonialité mis en place à partir de 1492, l'importance donnée aux dimensions économiques et sociales de la colonialité, la pensée enracinée dans les traditions de pensée du Sud du continent » (C. BOIDIN, *Études décoloniales et postcoloniales dans les débats français*, [Études décoloniales et postcoloniales dans les débats français \(ouvert.org\)](http://ouvert.org)).

en place d'un système violent d'exploitation et de répression en Amérique du Sud ³. Pour les penseurs décoloniaux, ce processus est constitutif de la formation de la Modernité et des sociétés modernes. La date 1492 est la référence historique pour ces penseurs pour appréhender la problématique de la race et du racisme ⁴. Ce qui nous amène à la problématique de ce travail. Celui-ci porte sur *la réception et usages de la pensée décoloniale au Brésil depuis 1960 à nos jours*.

On en vient ainsi à l'analyse décoloniale au sein du contexte brésilien. Précédemment, le rapport entre Modernité et Colonialité avait été mentionné comme étant l'élément central d'une analyse décoloniale. Cependant, comment définir la « colonialité » ? La colonialité est tout simplement la persistance des structures coloniales au sein d'un pays qui est théoriquement indépendant. La revendication d'une identité noire au Brésil est donc la condition nécessaire pour mettre en place la démarche décoloniale et tendre vers une véritable décolonisation du pays. Comme le dit Luis Queiroz,

malgré le fait que le Brésil soit officiellement libéré du colonialisme portugais, et de l'hégémonie européenne imposée dans l'Amérique du Sud jusqu'à la fin du XIX^e siècle, la domination culturelle et la référence élitiste des colonisateurs sont encore fortement présentes dans la colonialité qui modèle les références de la famille, de la race, du genre, de la classe sociale, de la culture, de la musique et encore plein d'autres choses. Même deux ans après la soi-disant indépendance. C'est utopique de croire en un Brésil décolonial ⁵.

Ainsi, si on veut pouvoir penser un Brésil décolonial, c'est-à-dire un Brésil véritablement décolonisé, il faut d'une part, mettre en exergue ses structures coloniales persistantes (colonialité), d'autre part, apporter une réflexion dans son rapport action-réflexion (Freire) pour mettre fin à la colonialité (décolonialité).

Au sein de ce travail, deux thèses sont défendues. La première qui traverse toute la recherche, consiste à défendre l'idée d'une autonomisation de la question

³ « La modernité, en tant que matrice de l'expérience sociale, matérielle et subjective, a été l'expression de l'expérience globale du nouveau pouvoir mondial. Mais sa rationalité a été le produit de l'élaboration européenne. C'est-à-dire qu'elle a été l'expression de la perspective eurocentrique de l'ensemble du monde colonial/moderne du capitalisme » (A. QUIJANO, « *Race* » et *colonialité du pouvoir*, p. 117).

⁴ « L'idée de race est, sans aucun doute, l'instrument de domination sociale le plus efficace inventé ces 500 dernières années. Produit du tout début de la formation de l'Amérique et du capitalisme, lors du passage du XV^e au XVI^e siècle, elle a été imposée dans les siècles suivants sur toute la population de la planète, intégrée à la domination coloniale de l'Europe » (*Ibid.*, p. 111).

⁵ L. QUEIROZ, *Até quando Brasil? Perspectivas decoloniais para (re)pensar ao ensino supério em música*, p. 155.

raciale au Brésil au sein d'une « tradition » décoloniale qui se veut de prime abord épistémique ⁶. La deuxième thèse centrale défendue est que la réception de la pensée décoloniale au Brésil s'est faite à partir de la pensée fanonienne, Fanon étant le précurseur de la pensée décoloniale au Brésil. Ce qui nous amène à nous questionner sur la thématique en elle-même. En effet, on pourrait se demander pourquoi effectuer une analyse sur la thématique de la pensée décoloniale au Brésil depuis 1960 ? N'y avait-il pas une pensée décoloniale avant cette date ? A cette question tout à fait légitime, je répondrais que non. Les recherches effectuées au long de ce travail démontrent l'affirmation concrète d'une pensée décoloniale à partir des années 1960. Ceci se justifie par l'essor des mouvements noirs au Brésil durant cette période. C'est à partir des années 60 que la population noire brésilienne revendique concrètement une identité noire non colonisée, non aliénée et que des auteurs s'interrogent sur la condition noire au Brésil. On peut par exemple penser à Abdias Nascimento et sa critique de la démocratie raciale. Entre les années 30 et 40, la démocratie raciale s'est vue s'insérer fortement dans l'imaginaire social brésilien. Comme le souligne Nascimento la démocratie raciale est un instrument de domination :

Nos ancêtres nous ont légué un autre héritage : la construction d'un pays appelé Brésil. Celui-ci fut construit par les Africains et seulement par eux [...]. C'est ainsi que le Brésil s'est développé. L'esclave africain créant, produisant, alimentant toutes les richesses immensément abondantes de la terre, richesses que le monsieur portugais et ses descendants s'approprièrent. L'unique occupation du colonisateur blanc était de massacrer le peuple indigène brésilien et de violer et torturer les hommes et les femmes noirs [...]. De cette manière le Brésil s'est cristallisé en une société où une minorité blanche d'Européens s'est maintenue à travers les siècles, le monopole du pouvoir, le bien-être matériel, l'éducation et le prestige social. Une structure et une stratégie de domination raciale tellement puissante, efficace et bien établie, qu'elle s'est maintenue à travers toutes les transformations socio-politiques et économiques du pays [...]. Le résultat : une population de plus en plus blanche dans les zones urbaines du sud du pays. Toutefois, l'immense majorité de la population brésilienne qui se trouve dans les zones rurales [...] reste noire [...]. La suprématie blanche au Brésil a créé des instruments de domination

⁶ « A perspectiva que se convencionou chamar decolonial, formulada pelo grupo de intelectuais da Modernidade/Colonialidade (M/C), vem se apresentando como ferramenta de resistência epistêmica, teórica e prática que visa incluir como sujeitos(as) políticos(as) integrantes de grupos sociais historicamente marginalizados » (C. BARBOSA POTELA, *45° Encontro Anual da Anpocs. GT 30 – Pensamento Social no Brasil. A perspectiva decolonial no pensamento social brasileiro: pode subalterna falar?*, p. 2).

raciale très subtils et sophistiqués pour masquer ce processus génocidaire. Le plus sophistiqué d'entre eux est le mythe de la démocratie raciale ⁷.

Cet extrait est issu de l'ouvrage *O Negro revoltado* (1968) qui rassemble les essais et actes introductifs de la première conférence *Congresso do Negro Brasileiro*. Une conférence qui voit le jour à Rio de Janeiro en janvier 1950 au sein de laquelle des intellectuels noirs mettent en place l'ébauche d'un débat sur la question des inégalités raciales, des notions de race et de Négritude. Elle nous confirme l'apparition de la tentative d'une pensée décoloniale à travers une revendication politique identitaire du Noir dans les années 50 qui prendra une forme concrète dans les années 60 ⁸.

Si on analyse cet extrait, celui-ci nous donne déjà des informations essentielles à notre problématique. La notion de race est un marqueur social qui s'est développé au sein de l'expérience coloniale en tant que moyen organisationnel et structurel de la société. La blanchétisation (*Branqueamento* en portugais que j'ai traduit par blanchétisation afin de souligner le caractère processuel) est le processus par lequel le Noir doit passer pour accéder à l'ascension sociale (un processus qui configure malheureusement encore aujourd'hui les relations sociales au Brésil). Enfin, la légitimation et la persistance d'un racisme structurel en raison de la démocratie raciale. Ainsi, c'est la mise en exergue de la colonialité au Brésil à partir de la situation sociale

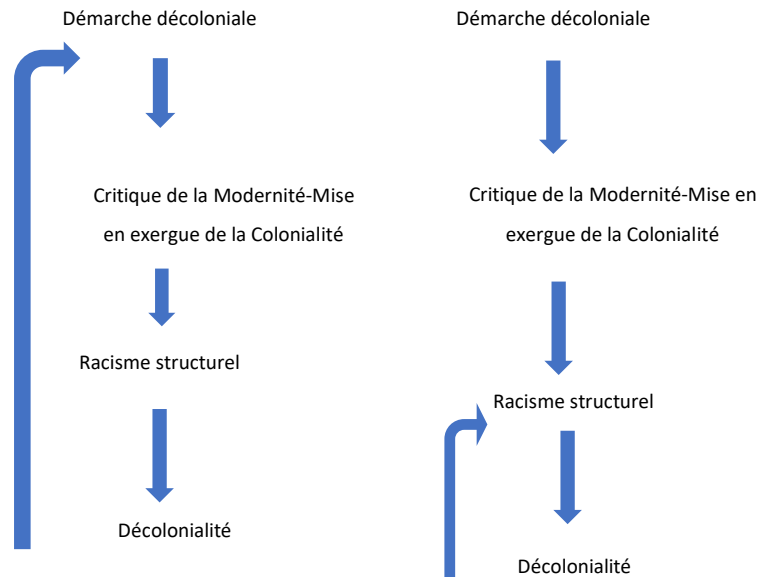
⁷ « Nossos ancestrais nos legaram outra herança: a construção de um país chamado Brasil, erigido por africanos e somente por africanos [...]. E assim foi se desenvolvendo o Brasil, o escravo africano criando, produzindo, alimentando toda a riqueza dessa terra enormemente abundante, riqueza que o senhor português e seus descendentes se apropriam com exclusividade. A única ocupação do colonizador branco foi a de massacrar os povos indígenas brasileiros e de estuprar e torturar mulheres e homens africanos [...]. Dessa forma, o Brasil se cristalizou numa sociedade onde uma minoria de europeus tem mantido, através de séculos, o monopólio do poder, do bem-estar material, da educação e do prestígio social. Uma estrutura e uma estratégia de dominação racial tão eficaz e poderosa, que tem permanecido inalterada através de todas as transformações sócio-políticas e econômicas do país [...]. Resultado: uma população progressivamente mais branca, sobretudo na áreas urbanas ao sul do país. Contudo a imensa maioria da população brasileira, confinada nas áreas rurais [...] continua preta [...]. O supremacismo branco no Brasil criou instrumentos de dominação racial muito sutis e sofisticados para mascarar esse processo genocida. O mais efetivo deles se constitui no mito da “democracia racial” » (A. NASCIMENTO, *O Negro revoltado*, pp. 25-28).

⁸ « Podemos perceber a permanência de vários elementos característicos da década anterior, mais a partir de finais da década de 1960 em diante as rupturas e as críticas ao modelo anteriormente adotado serão claramente predominantes » (L. LANNES DE OLIVERIA, *Entre miscigenação e a multirracialização: Brasileiros negros ou negros brasileiros. Os desafios do movimento Negro brasileiro no período de valorização nacionalista (1930-1950) – A frente negra brasileira e o teatro experimental do Negro*, p. 287).

du Noir depuis 1960 qui nous amènera à nous interroger sur les mesures mises place par les penseurs brésiliens pour penser la décolonialité.

Le plan de mon parcours est conditionné en trois parties. Une première partie qui consiste à rattacher ce travail à « la » pensée décoloniale dans son ensemble. En effet, la pensée décoloniale prend sa source en Amérique du Sud et plus particulièrement dans les pays hispanophones. Il a donc semblé important de partir d'une certaine tradition du tournant décolonial. Celui-ci tend à mettre en exergue les formes de domination moderne. Celles-ci ont été produites à l'ère coloniale mais elles perdurent dans nos sociétés dites contemporaines. La pensée décoloniale se veut une critique de la Modernité qui à travers son analyse contre-hégémonique de l'épistémè met en exergue la colonialité et ses conséquences. C'est à partir de cette analyse qu'on va abstraire la question raciale pour ce qu'elle est. Autrement dit, la question raciale n'est pas secondaire à notre réflexion. Au contraire, la thèse défendue consiste en une autonomisation de la question raciale au Brésil, c'est-à-dire que la découverte du racisme après l'analyse décoloniale et la mise en exergue de la colonialité ne vient pas réappuyer la critique de la Modernité, d'une Modernité qui se voudrait universelle. Il s'agit de répondre à cette problématique existentielle, de penser une décolonialité *pratique*. Le schéma de gauche (lecteur) représente une démarche décoloniale « classique » tandis que le schéma de droite (lecteur) représente l'autonomisation de la question raciale dans le contexte brésilien.

L'autonomisation de la question raciale au Brésil



Pour ce faire, on s'interrogera dans le première chapitre aux définitions possibles du racisme. On remarque qu'au cours de l'histoire, la définition du phénomène a évolué. On trouvera trois niveaux d'analyse du racisme : une conception individualiste où l'autre est perçu comme *pathologique*. Cette forme d'analyse s'illustre notamment à travers ce qu'on appelle le racisme scientifique. Ensuite une analyse institutionnelle du racisme qui met en exergue les institutions comme vecteurs de la persistance du phénomène au sein de la société. Enfin, une analyse structurelle du racisme qui va plus loin et qui affirme que le racisme est présent dans toute les sphères de la société. Autrement dit, qu'il existe une structure raciale dans la société qui nous formate consciemment ou inconsciemment. Il ne constitue pas seulement nos actions conscientes. Au contraire, il constitue également nos actions inconscientes. Le racisme structurel est normal dans le sens où il s'est naturalisé dans nos relations sociales. Il est une forme de rationalité. Ce passage d'une conception dite classique, individualiste à une conception structurelle implique un changement de paradigme. En effet, on passe d'une logique de la classification en raison de critères pathologiques où on classifie et hiérarchise les individus à une logique structurelle qui exclut et différentialise les individus. Ensuite, le deuxième chapitre s'interroge sur la critique

décoloniale du groupe M.C.D (Modernité, Colonialité, Décolonialité) et sa critique. Ce chapitre mettra justement en exergue les enjeux épistémiques de cette critique décoloniale vis-à-vis de la philosophie et du rapport entre le Nord et le Sud. Ce qui nous amènera à interroger le rapport entre la Négritude et la Philosophie. Un rapport qui renforcera l'idée qu'on trouve bien au sein de la pensée décoloniale et de sa critique, la question raciale en filigrane. Il s'agira donc de l'abstraire. Au troisième et dernier chapitre de cette première partie du travail, on s'interrogera sur la lecture possible de Fanon au Brésil. Ce chapitre est la plaque tournante du travail, c'est-à-dire d'un côté, il continue une analyse décoloniale, il met en exergue la colonialité présente dans le contexte brésilien. Cependant, de l'autre côté, il permet la transition vers l'autonomisation de la question raciale au Brésil. Au sein de ce chapitre, j'essaierai de montrer comment Fanon est le précurseur de la pensée décoloniale au Brésil. Pour ce faire, on s'intéressera d'une part à la réception de sa pensée au Brésil dans les années 60. Ensuite, j'affirmerai ma position en montrant succinctement l'influence de Fanon chez d'auteurs de cette période tels que Lélia Gonzalez, Neusa Santos Souza et Abdias Nascimento. Ce sont trois grands auteurs noirs de la littérature brésilienne.

Ainsi, la première partie de ce travail se veut d'une part, de rattacher cette recherche à la pensée décoloniale et de montrer que le Brésil n'est pas exempté de la pensée décoloniale. Au contraire, la pensée brésilienne a beaucoup de choses à nous raconter et pour ce faire elle se distingue de ses voisins limitrophes. D'autre part, le dernier chapitre permet de rentrer dans le vif du sujet, c'est-à-dire la réception et usages de cette pensée décoloniale au Brésil.

La deuxième partie, quant à elle, s'interroge sur la réception et usages de la pensée décoloniale au Brésil à partir des années 60. La méthodologie employée est analytique. En effet, on analysera trois œuvres majeures d'auteurs noirs brésiliens qui ont eu une influence importante sur la question du racisme et la question raciale au Brésil. Le premier chapitre sera consacré à Paulo Freire et à son livre *A pedagogia do oprimido* (1968). A travers cette œuvre, Freire analyse d'une part, la situation de l'opprimé. Selon lui, l'opprimé ne doit pas seulement se libérer de l'opresseur mais libérer l'humanité. En effet, pour Freire, l'opresseur est également aliéné, aliéné dans son avoir. De ce rapport opprimé-opresseur, l'opprimé est incapable de développer son *plus-être*. Il doit prendre conscience de sa situation d'opprimé. Or pour Freire,

cette simple conscientisation n'est pas suffisante parce que l'opprimé héberge l'opresseur. Dès lors, que faut-il faire ? Il faut tendre vers une pédagogie dialogique. Freire fait une critique de l'éducation, de l'éducation bancaire, c'est-à-dire une éducation narrée. Au contraire, il faut mettre en place une éducation dialogique, une éducation qui permet justement plusieurs voix. Ainsi, on remarque que l'usage de la pensée décoloniale est un usage pratique. Celui de transformer la manière d'enseigner au Brésil. Il s'agit de transformer le système éducatif brésilien. Cette critique du système éducatif à partir de l'analyse de Freire m'a permis de comparer son approche avec l'approche de la philosophie avec les enfants et d'affirmer que Freire est une figure de la philosophie avec les enfants.

La deuxième œuvre analysée est celle d'Abdias Nascimento *O génocídio do Negro Brasileiro. Processo de um racismo mascarado* (1978). L'auteur démontre comment on observe au Brésil un génocide du Noir, un génocide de la culture afro-brésilienne. Selon lui, ce génocide s'explique par la démocratie raciale que l'on trouve au Brésil. La démocratie raciale s'est l'idée qu'au Brésil les Noirs et les Blancs vivent ensemble sans problème. Qu'on ne trouve pas de problèmes raciaux au Brésil. Selon ses défenseurs, la figure qu'illustre cette démocratie raciale est le métis. Cependant, l'analyse faite par Nascimento démontre que ce qui caractérise le Brésil après l'abolition de l'esclave est la blanchétisation. La race à abolir est le Noir. En effet, deux ans après l'abolition, tous les documents liés à l'esclavage ont été brûlés. Aux yeux de Nascimento, cet acte politique signifie l'enterrement définitif de la question raciale au Brésil ! De ne pas permettre aux Noirs de raconter leur histoire. Le Noir doit se blanchétiser, il doit connaître la culture du Blanc. Ce sont ces deux structures mises en place, c'est-à-dire la blanchétisation et la nécessité pour le Noir de connaître une autre culture que la sienne, qui permettent à Nascimento de parler d'un génocide du Noir au Brésil. Le mythe de la démocratie raciale n'a fait que maintenir un racisme structurel au Brésil. N'a fait que maintenir le clivage socio-économique entre les Noirs et Blancs, entre ceux qui vivent à la marge et ceux qui vivent au centre.

Quel usage fait-il de cette analyse ? Il faut développer une conscience noire mais toute la question est là. Comment construire une conscience noire au sein d'un pays où la race à prohiber est le Noir ? Cette conscientisation doit passer par l'éducation. Autrement dit, l'éducation est un vecteur de conscientisation. Tout comme

Freire, un changement doit se faire au sein du système éducatif brésilien. A cette question, deux lois voient le jour. La loi du 9 janvier 2003 qui modifiait la loi du 20 décembre 1996, et la loi du 10 mars 2008. Ces deux lois ont démontré une volonté de la politique brésilienne de développer une éducation multiculturelle. Ainsi, Nascimento a représenté une influence pour penser une éducation multiculturelle. L'analyse offerte par Nascimento met en exergue l'importance du Noir et de sa culture au sein du développement du pays. La volonté de l'intégration de l'histoire afro-brésilienne dans le système éducatif brésilien c'est tendre vers cette conscientisation et une réécriture de l'histoire commune.

Au sein du troisième chapitre, on va s'intéresser à *Tornar-se Negro* (1983) de Neusa Santos Souza. L'apport théorique de Souza est d'avoir mis en exergue la question de la subjectivité au sein de la question raciale et du racisme. Tout comme Nascimento, elle critique la démocratie raciale. Cependant, elle va plus loin que Nascimento. En effet, Nascimento à travers son analyse avait mis en exergue un processus de blanchétisation. C'est un tel constat qui lui avait permis d'affirmer l'existence d'un génocide au Brésil. Souza quant à elle prend un autre point de vue. A partir de ce processus, elle tend à montrer l'impact et l'effort que ce processus demande à la personne noire. Elle démontre que le seul moyen pour accéder à l'ascension sociale est la blanchétisation. Elle souligne que la notion de race est un marqueur social. Elle met en exergue que la situation raciale n'a pas changé après l'abolition de l'esclavage. L'homme noir pour tendre vers son humanisation doit devenir Blanc. Mais dès lors, comment affirmer son existence en tant que Noir ? Comment devenir Noir ? Pour elle, il faut d'une part, prendre conscience de toutes les structures racistes dans le pays. D'autre part, il faut relire les auteurs noirs. La relecture de ces auteurs c'est rendre hommage à ceux qui nous ont précédé.

Ainsi, à travers cette deuxième partie, nous nous sommes intéressés à des auteurs noirs qui nous ont aidés dans notre compréhension du racisme dans le contexte brésilien. En effet, chacune de ces analyses nous a permis de mettre en exergue de nouveaux éléments : Freire et sa critique de l'éducation, Nascimento et la démocratie raciale et Souza et la subjectivité du Noir. Ce sont trois problématiques encore présentes au sein de la société actuelle. Ce qui nous amène à notre troisième partie du travail.

La méthodologie employée au sein de la troisième partie se veut comparative. En effet, on va essayer d'y mettre en exergue la spécificité des voix brésiliennes sur la problématique du racisme structurel. Pour ce faire, il s'agira de manière non exhaustive de présenter la problématique (contemporaine) du racisme structurel au Brésil, aux Etats-Unis, en France et en Belgique. Cette dernière partie se constituera d'un chapitre qui est lui-même subdivisé en trois sections. La première partie du chapitre, intitulée « Les problématiques brésiliennes », expose trois penseurs brésiliens contemporains : Silvio Almeida, Djamila Ribeiro et Teófilo Reis. Chacun de ces auteurs s'interroge sur une problématique en lien avec notre sujet. Silvio Almeida s'interroge sur le racisme structurel, Djamila Ribeiro s'interroge sur la place de la parole noire. Quant à Teófilo Reis, il s'interroge sur l'engouement contemporain de la philosophie de la race au Brésil. Dans la deuxième partie intitulée « Les problématiques américaines », on s'interroge sur la phénoménologie critique de George Yancy et sur l'analyse socio-économique du racisme de Cornel West. Quant à la troisième partie intitulée « Les problématiques franco-belges », on s'interroge sur l'existence d'un racisme structurel en France et en Belgique. On se demandera si les sociétés belges et françaises, qui se sont développées dans un contexte européen, reconnaissent le phénomène du racisme structurel. Dans l'affirmative, en quoi diffère-t-il du contexte brésilien ?

Chapitre 1 : la question raciale au cœur de la pensée décoloniale

L'apport théorique d'une autonomisation de la question raciale est justement d'être étudiée pour ce quelle est, c'est-à-dire de lui donner une méthodologie et un « objet d'étude » tel que nous le verrons avec plusieurs auteurs brésiliens. Pour ce faire, il est essentiel de comprendre que cette question se trouve au cœur du « tournant décolonial » et de la critique des penseurs décoloniaux. Le terme « tournant décolonial » apparaît pour la première fois sous la plume du philosophe Nelson Maldonado Torres en 2005 à travers le projet M.C.D. L'auteur a employé ce terme afin de mettre en exergue un mouvement de résistance théorique, épistémologique et pratique, politique. Le tournant décolonial permet ainsi de préciser les notions importantes au sein des débats décoloniaux telles que la colonialité et la décolonialité. Comme l'affirme Maldonado Torres,

le tournant décolonial met en exergue la perception des formes de domination modernes. Des formes de domination produites par le passé colonial qui subsistent et s'invisibilisent dans la société. Celles-ci affectent les minorités. Il est ainsi nécessaire de reconnaître ces formes de domination coloniales qui persistent toujours. C'est en reconnaissant ces formes de domination que nous pouvons proposer des alternatives. Ainsi, le concept du « tournant décolonial » permet de souligner la question de la colonisation comme constituante de la modernité dans le dessein d'une véritable décolonisation, c'est-à-dire penser la décolonialité⁹.

Ainsi, c'est à l'aune des débats décoloniaux et de la littérature décoloniale (le projet M.C.D et ses penseurs tels que Quijano, Dussel, Mignolo, etc), qu'il s'agira d'abstraire la question raciale pour ce quelle est. Autrement dit, même si celle-ci est étudiée au sein du prisme décolonial, c'est-à-dire la mise en exergue des structures de pouvoir mises en place sous le système colonial persistant encore aujourd'hui, elle peut avoir

⁹ « El giro des-colonial se refiere más bien, en primer lugar, a la percepción de que las formas de poder modernas han producido y ocultado la creación de tecnologías de la muerte que afectan de forma diferencial a distintas comunidades y sujetos. Este también se refiere al reconocimiento de que las formas de poder coloniales son múltiples, y que tanto los conocimientos como la experiencia vivida de los sujetos que más han estado marcados por el proyecto de muerte y deshumanización modernos son altamente relevantes para entender las formas modernas de poder y para proveer alternativas a las mismas. En este sentido, no se trata de una sola gramática de la descolonización, ni de un solo ideal de un mundo descolonizado. El concepto de giro des-colonial en su expresión más básica busca poner en el centro del debate la cuestión de la colonización como componente constitutivo de la modernidad, y la descolonización como un sinnúmero indefinido de estrategias y formas contestatarias que plantean un cambio radical en las formas hegemónicas actuales de poder, ser, y conocer » (N. MALDONADO TORRES, *La descolonización y el giro des-colonial*, p. 66).

une autonomie. Le cas du Brésil illustre parfaitement cela tel que j'essaierai de le démontrer au sein de ce travail.

Afin de s'interroger sur une définition possible du racisme, nous pouvons faire l'ébauche que le racisme consiste à caractériser des êtres humains par leurs attributs naturels, c'est-à-dire couleur de peau, type de cheveux, forme corporelle, etc. Des individus qui sont eux-mêmes caractérisés par des attentes intellectuelles et morales. Ce qui soulignerait un caractère oppressif au sein du racisme qui s'illustrerait à travers une infériorisation et une exclusion de la minorité. Toutefois, cette ébauche d'une définition du racisme est-elle suffisante lorsqu'on cherche à analyser un tel phénomène ? Et surtout comment penser ce rapport réflexion-action, c'est-à-dire comment articuler l'analyse du phénomène et la mise en place d'actions dites antiracistes ? En effet, le racisme en tant que phénomène a fortement évolué et le clivage entre les diverses définitions possibles du racisme s'accroît. Ainsi, dans un premier temps, on s'intéressera à la polysémie du mot racisme. Cela nous amènera, dans un deuxième temps, à nous interroger sur la persistance du phénomène au sein des sociétés décolonisées et à son actualisation dans notre contemporanéité.

Le terme racisme est récent. Celui-ci apparaît dans l'entre-deux-guerres, c'est-à-dire entre le 11 novembre 1918 et le 1 septembre 1939. Rapidement, ce terme s'impose en Occident. Toutefois, contrairement à l'analyse décoloniale de ce terme, le racisme et ses pratiques ne proviennent pas seulement de l'expérience occidentale ¹⁰. Toutefois dans le cadre de cette recherche, on limitera notre étude du phénomène sous le prisme de la Modernité. Un prisme à partir duquel les penseurs décoloniaux analysent un tel phénomène. Autrement dit, selon l'analyse décoloniale, la race et le racisme sont ancrés dans les sociétés post-coloniales en raison de l'expérience coloniale. Dès lors, la notion de race occupe une fonction sociale, elle est un marqueur social. C'est justement ce que Quijano met en exergue dans son article « *Race* » et *colonialité du pouvoir*. La notion de race s'est imposée comme le critère classificateur par excellence. Un critère autour duquel se sont construites les identités sociales de l'époque,

¹⁰ « Il est tentant de parler de racisme [...] à propos des anciens Grecs, pour lesquels les barbares, au dehors de la Cité, étaient des êtres humains, certes, mais singulièrement inférieurs ; ou bien encore d'évoquer l'épaisseur du racisme dans certaines sociétés asiatiques. Le phénomène est assurément antérieur à son concept, ou tout au moins à sa dénomination » (M. WIEVIORKA, *Le racisme, une introduction*, p. 15).

c'est-à-dire du monde colonial ¹¹. C'est dans la mesure où l'analyse décoloniale associe le racisme à la Modernité que l'on peut l'aborder comme un phénomène idéologique à partir de son historicité. Ce qui a pour corollaire l'analyse des modalités concrètes du phénomène à partir de ses discours et ses pratiques (massacres, ségrégation, etc).

Le racisme scientifique

L'idéologie raciste et le racisme scientifique apparaissent à partir du XVIII^e siècle. C'est à partir de ce moment là que la notion de race fait l'objet d'une théorisation scientifique. Une théorisation scientifique qui justifie à la fois l'expansion du processus de la colonisation et à la fois l'expansion des identités nationales en Occident. Comme l'explique Wieviorka,

en France, le phénomène, selon elle, procède au départ des inquiétudes de la noblesse, soucieuse, comme en témoigne notamment le comte de Boulainvilliers, de s'opposer au peuple et à la bourgeoisie d'un côté, à la monarchie de l'autre [...]. En Allemagne, les romantiques d'un côté, exaltant la noblesse naturelle, et les nationalistes de l'autre, en quête d'une origine tribale commune, forment deux courants dont l'amalgame s'opère à la fin du XIX^e siècle pour constituer le racisme « en tant qu'idéologie à part entière » [...]. En Angleterre, enfin, le racisme est indissociable de l'expansion coloniale, mais aussi des attentes des classes moyennes qui veulent des savants capables de prouver que les grands hommes, et non les aristocrates, étaient les véritables représentants de la nation, ceux qui en manifestaient le "génie de la race" ¹².

Ainsi, on remarque qu'une telle notion a des conséquences épistémologiques. En effet, elle est productrice de savoir. Une telle notion permet de hiérarchiser et de classer les individus de la société. Ceci s'illustre notamment chez des intellectuels comme Lombroso en Italie, Gobineau en France ou Silvio Romero au Brésil. Ce qui souligne que le racisme scientifique est transnational, c'est-à-dire que « les idées sur les races circulent intensément, de l'Ancien monde vers le Nouveau, dès la fin du XVIII^e siècle » ¹³. Le racisme scientifique se caractérise dès lors par la démonstration de

¹¹ « L'idée de race est, sans aucun doute, l'instrument de domination sociale le plus efficace inventé ces 500 dernières années. Produit du tout début de la formation de l'Amérique et du capitalisme, lors du passage du XVe au XVI^e siècle, elle a été imposée dans les siècles suivants sur toute la population de la planète, intégrée à la domination coloniale de l'Europe » (A. QUIJANO, « *Race* » et *colonialité du pouvoir*, p. 111).

¹² M. WIEVIORKA, *Le racisme, une introduction*, p. 18.

¹³ *Ibid.*, p. 21.

l'existence de races qui se caractérisent par des attributs intellectuels et physiologiques contingents à chacune d'entre elles. Cette démonstration évolue au XIX^e siècle en partant de l'analyse du phénotype jusqu'à analyser la constitution du cerveau de l'individu. Une classification des races qui se légitimait aussi bien à un niveau national que colonial. Le déclin de ce phénomène s'explique en Europe par ce moment historique qu'est le nazisme ¹⁴.

Le racisme institutionnel

La notion de racisme institutionnel apparaît pour la première fois sous la plume de Stokely Carmichael et Charles V. Hamilton. Ce sont deux militants du mouvement noir aux Etats-Unis. Ceux-ci publient *Black Power : the Politics of Liberation in America*, un ouvrage au sein duquel les auteurs expliquent le fonctionnement du racisme aux Etats-Unis. Celui-ci se caractérise d'une part, de manière individuelle et d'autre part, de manière institutionnelle. Ainsi, les auteurs rompent avec une analyse individualiste du racisme pour mettre en exergue une dimension institutionnelle qui affirme comme déjà mentionné précédemment la fonction sociale de la race. Dès lors, le racisme est conscient et inconscient, dissimulé. D'une part, conscient à travers le racisme individuel qui se caractérise par des actions et comportements des personnes blanches vis-à-vis des personnes noires. D'autre part, inconscient, dissimulé institutionnellement. Comme le dit Hamilton,

Le racisme est à la fois ouvert et caché. Il prend deux formes : les personnes blanches qui se comportent contre les personnes noires, et la communauté blanche contre la communauté noire. Nous appelons cela : le racisme individuel et le racisme institutionnel. Le premier type se caractérise en actes ouverts qui peuvent causer la mort, des blessures voire des actes de destructions de propriétés. Ces actes peuvent être enregistrés. Ce type de racisme est souvent observé en cours de commission. Le deuxième type est plus subtil, moins identifiable. Celui-ci se caractérise par les structures de pouvoir au sein de la société ¹⁵.

¹⁴ « Avant même la découverte des horreurs nazies, puis la décolonisation des années cinquante, on pouvait penser que le racisme scientifique était condamné scientifiquement [...]. La fin de la Seconde Guerre mondiale et la prise de conscience de ce que fut la barbarie nazie ont signifié sinon la disparition du racisme scientifique, du moins sa délégitimation » (M. WIEVIORKA, *Le racisme, une introduction*, p. 23).

¹⁵ « Racism is both overt and covert. It takes two, closely related forms: individual whites acting against individual blacks, and acts by the total white community against the black community. We call these individual racism and institutional racism. The first consists of overt acts by individuals, which cause death, injury or the violent destruction of property. This type can be recorded by television cameras; it

Ainsi, l'apport théorique de ces auteurs est d'avoir démontré que le problème de l'analyse du phénomène ne se légitime plus par son caractère de scientificité. Au contraire, ce phénomène est présent dans la fournaise des institutions de la société. Autrement dit, le racisme « constitue une propriété structurelle, inscrite dans des mécanismes routiniers assurant la domination et l'infériorisation des Noirs sans que personne n'ait guère besoin de les théoriser ou de tenter de les justifier par la science »¹⁶. La contribution de ces auteurs dans l'analyse du racisme est d'avoir démontré comment le racisme est un vecteur par lequel l'Etat étend son pouvoir au sein de la société. Autrement formulé, la conception du racisme institutionnel met en exergue « une représentation sociale qui transcrit les rapports sociaux en termes de race puisque, dans le cas américain, les Blancs peuvent être présentés comme dominants dans la structure sociale, et les Noirs en position défavorable »¹⁷. Ceci souligne le caractère inconscient du phénomène parce qu'établi par les structures sociétales. Autrement dit, malgré le déclin d'un racisme scientifique, le phénomène quant à lui persiste. Toutefois, on pourrait affirmer l'existence d'un paradoxe. En effet, comment les acteurs dominants se *décentralisent* lorsqu'ils sont inconscients de la pratique raciale et raciste au sein de leur société mais qui en même temps profitent du système ? A cela, je répondrai que c'est justement la démarche des penseurs décoloniaux et plus particulièrement les penseurs qui s'intéressent à la question raciale, puisqu'en effet la conception du racisme institutionnel est selon ces auteurs la résultante du colonialisme. Dès lors, il s'agit de mettre en exergue la colonialité présente dans la société afin de penser la décolonialité.

Le racisme structurel

Un tel concept est récent. Il apparaît aux Etats-Unis post années 60. En effet, contrairement à la conception du racisme institutionnel qui mettait en exergue l'existence de structures raciales au sein des institutions, la conception du racisme structurel quant à lui prend un point de vue « macro », c'est-à-dire que le racisme

can frequently be observed in the process of commission. The second type is less overt, far more subtle, less identifiable in terms of specific individuals committing the acts. But it is no less destructive of human life. The second type originates in the operation of established and respected forces in the society » (C. HAMILTON, *Black Power. The Politics of Liberation in America*, p. 20).

¹⁶ M. WIEVIORKA, *Le racisme, une introduction*, p. 27.

¹⁷ *Ibid.*, p. 28.

structurel met en exergue le phénomène comme constitutif de la propre structure sociale au niveau politique, économique et subjectif. Autrement dit, sous ce prisme, le racisme fait partie intégrante du processus social.

En 1986, on peut percevoir une ébauche d'une théorisation du racisme structurel chez Howard Winant and Michael Omi dans leur ouvrage intitulé *Racial Formation in the United States*. Un ouvrage au sein duquel ils apportent une nouvelle manière de concevoir le phénomène racial. Selon eux, la race est le résultat « d'un processus par lequel les forces sociales, économiques et politiques déterminent le contenu et l'importance des catégories raciales qui sont à leur tour façonnées par des significations raciales »¹⁸. Ainsi, on remarque que selon cette théorisation, la signification de la race est la résultante de notre socialité. La race doit être perçue comme un principe organisationnel de nos sociétés qui structure au niveau micro les individus et au niveau macro toutes les sphères sociales. C'est à partir de cette théorisation que les auteurs vont analyser l'histoire de la formation raciale aux Etats- Unis. Cependant, selon, Eduardo Bonilla Silva, cette théorisation n'est pas suffisante pour mettre en exergue le caractère structurel du racisme. En effet, selon lui, la formation raciale des auteurs certes souligne comment la notion de race prend sens et s'articule socialement mais n'explique pas comment celle-ci structure pour autant toutes les sphères sociales, même si l'auteur est favorable à l'idée que la race soit un marqueur social. C'est ainsi qu'en 1994, Silva parle de l'existence d'un « système social racialisé » pour penser un racisme structurel. Il faut comprendre par cela que la société est structurée économiquement, politiquement, idéologiquement et socialement autour de la notion de race¹⁹. Comme l'explique Silva,

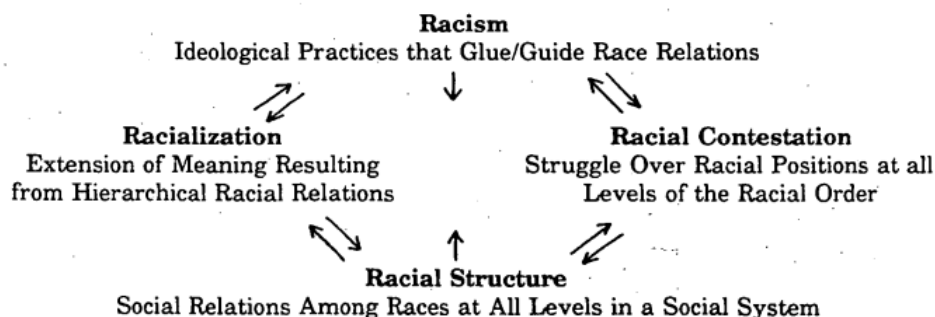
dans tout système social racialisé la catégorisation des personnes à partir de la race implique une certaine forme d'hierarchie qui produit des relations sociales parmi les races. La race décrite comme supérieure a tendance à recevoir des meilleurs revenus économiques et à avoir accès à de meilleures opportunités. Au niveau politique, celle- ci possède un poids politique plus

¹⁸ « Process by which social, economic, and political forces determine the content and importance of racial categories, and by which they are in turn shaped by racial meanings » (M. OMI, *Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1980s*, p. 61).

¹⁹ E. BONILLA SILVA, *Rethinking racism: towards a structural interpretation*, pp. 19-21.

important [...]. C'est l'ensemble de ces relations sociales racialisées qui constitue la structure raciale de la société²⁰.

C'est à partir de ce nouveau cadre épistémique du racisme au sein du « système sociale racialisé » qui permet à Silva de comprendre que l'origine du racisme est l'historicité de notre système social racialisé qui attribue des avantages sur le plan économique, politique et social. C'est à partir de cette construction sociale racialisée que se sont construites toutes les sphères de la société. De plus, la notion de race s'est historiquement construite au travers du processus de racialisation. Le corollaire de cette racialisation est la dynamique conflictuelle (raciale) entre les différents individus. C'est à partir de cette structure sociale que l'idéologie raciale s'est développée. En effet, le racisme est le vecteur qui guide les actions au sein de la société. Ce qui implique que la lutte des minorités est foncièrement raciale et démontre une volonté d'affirmation, celle de son *expérience vécue*²¹. Enfin, la structure raciale permet de mettre en exergue les différents objectifs des races au sein du système.



22

Le schéma ci-dessus, qui provient de Silva lui-même, illustre parfaitement ce qui vient d'être dit et illustre l'existence d'une conception structurelle au sein du racisme. Peut-on appliquer ce schéma structurel dans le contexte brésilien ? La réponse est affirmative (schéma comparatif à la fin). On peut percevoir l'existence d'une structure

²⁰ In all racialized social systems the placement of people in racial categories involves *some form of hierarchy* which produces very definite social relations among the races. The race ascribed the superior position tends to receive higher levels of economic remuneration and access to better occupations and/or prospects in the labor market; has a primary position in the political system [...]. The totality of these racialized social relations constitutes the racial structure of a society. (*Ibid.*, pp. 23-24).

²¹ Racial contestation is the logical outcome of a society with a racial hierarchy. Any social formation that has some form of *racialization* will always exhibit some form of racial contestation (*Ibid.*, p. 32).

²² *Ibidem.*

raciale dans le contexte brésilien. En effet, l'analyse structurelle du racisme dans le contexte brésilien n'exclut pas également le sujet rationnel. Au contraire, cette analyse le conçoit comme une partie intégrante et active d'un système dans lequel et par lequel ses actions sont possibles. La notion de démocratie raciale est un vecteur social parce qu'elle s'est implantée dans l'imaginaire social du Brésilien. Il résulte de cette idéologie l'existence d'un processus de blanchétisation des minorités. Une blanchétisation qui est la conséquence de cette idéologie et qui prend pour modèle social le Blanc. Ce qui a pour conséquence l'apparition de conflits raciaux dans la société brésilienne. Souza souligne que

la société esclavagiste a transformé l'Africain en esclave. Celle-ci a défini le Noir comme race en le démarquant de sa place, dans sa manière de le traiter et d'être traité, les schémas d'interaction avec le Blanc et a instauré le parallélisme entre la couleur noire et la position sociale inférieure ²³.

Penser le caractère structurel du racisme ce n'est pas irresponsabiliser l'individu de ses actions. Au contraire, c'est comprendre que le racisme n'est pas un acte isolé d'un individu ou d'un certain groupe social. Le racisme n'a pas besoin d'être intentionnel pour exister. En effet, comme le fait remarquer la philosophe brésilienne Djamila Ribeiro dans son livre *Pequeno manual antirracista* :

La première chose à comprendre est que quand on parle du racisme au Brésil c'est toujours faire un débat structurel. Il est fondamental d'apporter la perspective historique et de commencer par la relation entre l'esclavage et le racisme afin de mettre en exergue ses conséquences ²⁴.

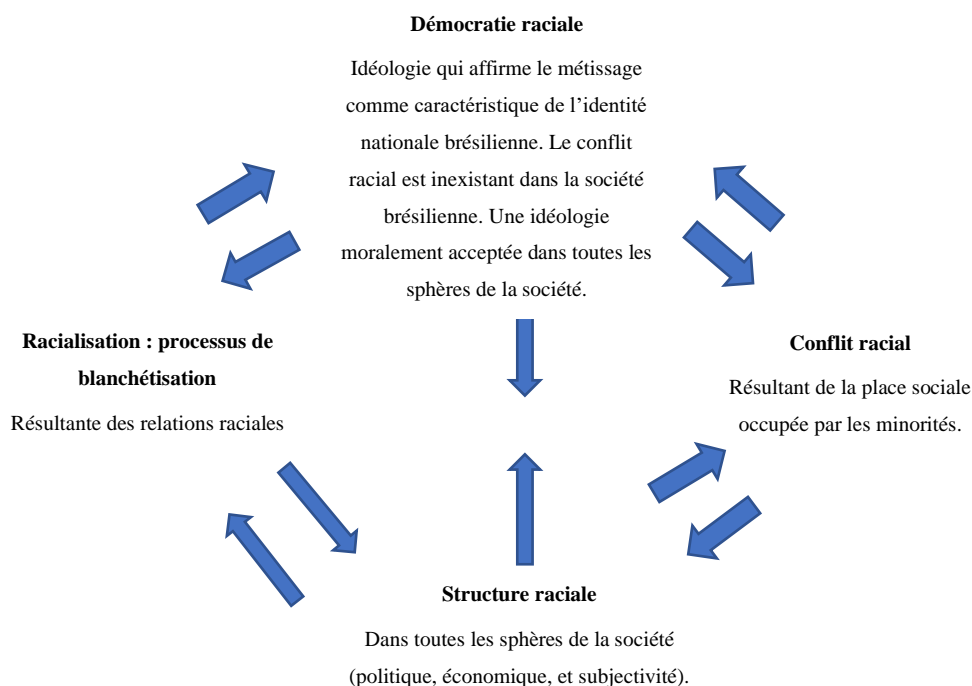
L'idéologie de la démocratie raciale reflète la structure raciale dans le pays. Celle-ci qui elle-même reflète cette mythologie de la démocratie raciale au Brésil. Dès lors, le racisme (structurel) doit être défini comme un système d'oppression, un système d'oppression structurel. « Il n'existe pas de racisme des Noirs contre les Blancs parce que le racisme est un système d'oppression. Les Noirs ne possèdent pas de pouvoir institutionnel pour être racistes » ²⁵. En effet, la particularité du contexte

²³ « A sociedade escravista, ao transformar o africano em escravo, definiu o negro como raça, demarcou o seu lugar, a maneira de tratar e ser tratado, os padrões de interação com o branco e instituiu o paralelismo entre cor negra e posição social inferior » (N. SANTOS SOUZA, *Tomar-se negro ou As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*, p. 19).

²⁴ « O primeiro ponto a entender é que falar sobre o racismo no Brasil é, sobretudo, fazer um debate estrutural. É fundamental trazer a perspectiva histórica e começar pela relação entre escravidão e racismo, mapeando suas consequências » (D. RIBEIRO, *Pequeno manual antirracista*, p. 9).

²⁵ D. RIBEIRO, *Falar em racismo reverso é como acreditar em unicórnios*, p. 1.

brésilien est qu'on a une société majoritairement noire mais politiquement minoritaire. Ceci s'explique selon Almeida par la reproduction systémique des pratiques racistes dans les sphères politiques et socio-économiques du pays ²⁶.



Ainsi, on peut conclure que lorsqu'on s'interroge sur une définition possible du racisme, il est essentiel de s'interroger sur quelle échelle d'analyse on se situe. On trouve trois types, formes d'analyse du racisme. Une analyse individualiste, institutionnelle et structurelle. L'analyse individualiste conçoit le racisme comme *pathologique*. On peut illustrer cela à travers la conception scientifique du racisme qui légitimait une hiérarchie sociale raciale. L'analyse institutionnelle, notamment des penseurs Stokely Carmichael et Charles V. Hamilton, a démontré que le racisme ne se limitait pas seulement aux comportements des individus mais est le résultat du fonctionnement des institutions de la société. Autrement dit, la pénétration du racisme au sein des institutions contribue à maintenir des formes concrètes d'expression du racisme dans la société. Enfin, l'analyse structurelle met en exergue que le racisme va au-delà des individus et des institutions. Que la structure raciale est présente dans le

²⁶ « Da reprodução sistêmica de práticas racistas está na organização política, econômica e jurídica da sociedade. O racismo se expressa concretamente como desigualdade política, econômica e jurídica [...]. O que queremos enfatizar do ponto de vista teórico é que o racismo, como processo histórico e político, cria as condições sociais para que, direta ou indiretamente, grupos racialmente identificados sejam discriminados de forma sistemática » (S. ALMEIDA, *Racismo estrutural*, pp. 33-34).

système de la formation de la société, c'est-à-dire dans l'histoire, dans la culture, dans l'idéologie et dans nos interactions sociales. C'est seulement après avoir pris conscience de l'existence des différentes échelles possibles d'analyse du phénomène que les penseurs décoloniaux s'interrogent sur la persistance d'un tel phénomène au sein des sociétés décolonisées. Pour ce faire, il faut comprendre la différence entre la colonialité et la décolonialité.

Le terme colonialité provient de l'espagnol « colonialidad ». Celui-ci ne doit pas être confondu avec le terme décolonialité, qui provient également de l'espagnol « decolonialidad ». La colonialité consiste en le caractère incomplet de la décolonisation. Un pays colonisé devient indépendant mais les structures économiques et politiques de ce pays sont marquées par son passé de colonisation. Autrement dit, il y a eu des indépendances suite à l'ère coloniale mais ce n'est pas pour autant qu'il y a eu une décolonisation des structures économiques, culturelles et politiques qui s'est effectuée au sein du processus d'indépendance ²⁷. Autrement dit, le pays est théoriquement indépendant toutefois, il reste des relents de la colonisation. Le pays n'est pas structurellement décolonisé. Le pays incorpore toujours les structures colonialistes. En effet, « deux siècles après les indépendances latinoaméricaines, cette matrice reste centrale dans les rapports sociaux. » ²⁸. Ainsi, les penseurs qui travaillent sur cette problématique essaient de comprendre pourquoi leur pays est encore organisé de telle manière qu'il favorise un racisme structurel, un racisme structurel rationnel. De fait, le racisme « dans les rapports sociaux quotidiens n'est pas la seule manifestation de la colonialité du pouvoir, mais il en est sans doute la plus perceptible et la plus omniprésente. Pour cette même raison, il n'a cessé d'être le principal champ de conflit. » ²⁹.

Quand j'étais enfant, on m'a enseigné que la population noire avait été esclavagisée comme si elle n'avait pas eu une vie antérieure dans les régions dans lesquelles ces personnes ont été tirées de force. Ils me disaient que la population noire était passive et qu'elle avait accepté l'esclavage sans résistance ³⁰.

²⁷ M. MAESSCHALCK, *Les rendez-vous décoloniaux. Compréhension des concepts entourant la thématique décoloniale*.

²⁸ A. QUIJANO, « Race » et colonialité du pouvoir, p. 111.

²⁹ *Ibid.*, p. 112.

³⁰ « Quando criança, fui ensinada que a população negra havia sido escrava e ponto, como se não tivesse existido uma vida anterior nas regiões de onde essas pessoas foram tiradas à força. Disseram-me que a

La décolonialité quant à elle cherche à s'avoir comment sortir de ces structures colonialistes qui persistent toujours dans la société. Dès lors, penser la décolonialité s'est réfléchir sur comment véritablement tendre vers une décolonisation totale et ainsi marquer l'achèvement de la décolonisation. Pour ce faire, il faut sortir de la colonialité, c'est-à-dire sortir de l'incorporation des mécanismes de domination coloniaux au sein d'un pays qui se pense indépendant et émancipé des structures colonialistes ³¹.

Ainsi, s'interroger sur l'analyse structurelle du racisme s'est autonomiser la question raciale pour elle-même. En effet, le passage d'une conception dite classique du racisme, c'est-à-dire scientifique, à une conception structurelle démontre un clivage *logique* ³². En effet, la conception classique mettait en exergue une logique hiérarchique et classificatrice des êtres humains. Tandis que le racisme structurel met en exergue l'existence, dans toutes les sphères de la société, d'une structure raciale de la différentiation et de l'exclusion qui met en exergue une dynamique conflictuelle et un processus de racialisation. C'est à l'aune de cette compréhension préliminaire du racisme que nous pouvons nous interroger sur *la réception et usages de la pensée décoloniale au Brésil de 1960 à nos jours*.

população negra era passiva e que "aceitou" a escravidão sem resistência » (D. RIBEIRO, *Pequeno manual antirracista*, p. 7).

³¹ M. MAESSCHALCK, *Les rendez-vous décoloniaux. Compréhension des concepts entourant la thématique décoloniale*.

³² M. WIEVIORKA, *Le racisme, une introduction*, pp. 35-36.

Chapitre 2 : le projet M.C.D et la critique décoloniale

Après, avoir mis en exergue le phénomène du racisme au sein de la pensée décoloniale, il s'agira de s'intéresser à la critique du projet Modernité/Colonialité/Décolonialité. C'est à la lumière de cette critique que l'on s'intéressera aux implications d'un tel projet au cœur de l'histoire de la philosophie. Cette critique du M.C.D mettra en exergue une certaine limite de la philosophie, celle de se décentrer.

Le groupe de recherche Modernité/Colonialité/Décolonialité (M.C.D) se compose de plusieurs auteurs intellectuels de l'Amérique du Sud. Ce groupe a pour dessein de promouvoir une pensée latino- américaine. Pour ce faire, le M.C.D pense à partir de son lieu d'énonciation, c'est-à-dire l'Amérique du Sud³³. A partir de l'historicité du *côté sombre* de la Modernité, c'est-à-dire le colonialisme, le M.C.D se veut être une « théorie critique qui cherche autant à rendre visibles les victimes de la modernité que les dispositifs de pouvoir, épistémologiques et de subjectivation qui ont opéré dans le processus de subalternisation »³⁴. Il faut sortir non pas du colonialisme mais de la colonialité pour ensuite penser la décolonialité³⁵.

Penser la formation d'une nouvelle critique sociale dans le dessein d'un décentrement de la raison occidentale, une critique sociale posée en extériorité par rapport à « l'occidentalité de la raison critique »³⁶, c'est véritablement prendre en

³³ « Le M.C.D se positionne de manière critique face à la globalisation comprise comme radicalisation de la Modernité, en ce tournant vers une globalisation qui permette la visibilité de la pluralité des *lieux d'énonciation* » (J-P. BERMÚDEZ, *Modernité/Colonialité – Décolonialité : une critique sociale autre*, p. 196).

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Pour rappel, on peut définir le concept de Colonialité comme ce qui fait référence « à un dispositif de pouvoir dont l'origine se situe dans le colonialisme, mais qui demeure malgré les processus de décolonisation ou d'indépendance » (*Ibid.*, p. 219). Le concept se déploie sous diverses formes : « *La Colonialité du pouvoir* décrit les articulations du pouvoir depuis une perspective [...] des colonisés [...]. *La colonialité du savoir*, quant à elle, consiste dans la qualification de la pensée produite dans les colonies comme non-valide [...]. *La Colonialité de l'être* implique la négation des individus marginalisés [...]. En raison de leur incapacité à produire une connaissance « valide » et à se gouverner eux-mêmes [...], ces *damnés* doivent être guidés au moyen de la direction et du savoir européens » (*Ibid.*, pp. 220-221). Tandis que le concept de Décolonialité « ne se limite pas à un simple travail de création conceptuelle, puisqu'il se nourrit aussi de toutes les manifestations, pensées et actions anti-systémiques qui ont eu pour but l'élimination des dispositifs de pouvoir impliqués dans la Colonialité » (*Ibid.*, p. 197).

³⁶ M. MAESSCHALCK, *Avant-propos*, p. 13.

« Il s'agirait de déplacer la critique sociale vers une pratique qui se veut extérieure à la raison occidentale et qui, en conséquence, l'amènerait à désobéir aux cadres épistémiques qu'elle s'est elle-même imposés » (*Ibid.*, p. 1).

compte les *déchétisés* comme disait Lélia Gonzalez, les absents, ceux qui n'ont pas de voix. Cela suppose un déplacement épistémologique, de reposer l'être et l'autre ³⁷. Ainsi, penser une nouvelle critique sociale c'est tendre vers une potentialité cognitive hétéronome qui remet en question l'autoréférentialité de la raison occidentale dans la finalité d'une déconstruction de la matrice coloniale et ainsi permettre les conditions d'une pensée décoloniale ³⁸. La production discursive de l'éthique fait partie intégrante de celle-ci mais n'occupe qu'une place particulière du travail de l'éthicien. En effet, tout l'enjeu de l'éthique contemporaine est justement de

saisir un champ pratique dans sa dynamique évolutive, en tant qu'il comprend bien entendu des discours, mais également des actions, des productions institutionnelles et des positionnements collectifs visant à modifier des situations vécues ³⁹.

Afin de permettre la réalisation de ce dessein, l'éthique contemporaine, qui garde les relents de la philosophie morale moderne, doit s'émanciper de son cadre épistémique. En effet, « l'éthique comme champ pratique a continué de se référer à un cadre de pensée obsolète du point de vue de l'action qu'elle tente de produire dans la société. Elle a continué à se réfléchir comme action dans le cadre d'une conception universaliste et volontariste de l'action » ⁴⁰. D'une part, « universaliste » parce que l'éthique tend à mettre en place un horizon commun permettant une certaine rationalité commune. D'autre part, « volontariste » parce qu'elle met en avant l'importance de l'apprentissage social ⁴¹. Dès lors, la critique du champ pratique de l'éthique est essentielle si l'on veut véritablement pouvoir parler d'un *aller-retour* possible entre l'Europe et l'Amérique du Sud.

Une telle critique de l'éthique peut être illustrée à travers le dialogue avorté entre le Nord et le Sud qui s'est produit en 1989. C'est à cette date que les philosophes

³⁷ « C'est dans ce contexte de prise de conscience d'un espace de pensée pour une reconnaissance de la vulnérabilité des sujets, pour une analyse de leur désarroi face à la raison des ordres systémiques, qu'une brèche s'est ouverte dans l'édifice de la raison occidentale » (M. MAESSCHALCK, *Avant-propos*, p. 12).

³⁸ *Ibid.*, p. 13.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 63.

⁴¹ « Le processus éthique doit ainsi être conçu sous la modalité d'un apprentissage social. Il dépend d'une forme particulière d'action coopérative à l'égard d'objectifs conjoints et dans un cadre institutionnel adapté [...]. S'inscrire dans le champ de l'éthique, c'est donc à la fois reconnaître les externalités que tente de prendre en charge ce mode d'intervention sociale et, en même temps, jouer le jeu d'une internalisation possible des mécanismes de solutions à la reproduction de l'ordre social » (*Ibid.*, p. 62).

Enrique Dussel et Karl-Otto Apel se rencontrent pour la première fois au Séminaire international à Fribourg en Allemagne. Il s'ensuivra une série de cinq rencontres. La problématique du fondement de l'éthique a entraîné des désaccords entre les deux auteurs ⁴².

Apel et son fondement de l'éthique

Celui-ci tend à fonder son éthique autour d'une pragmatique transcendantale ⁴³. Selon lui, il est possible de conférer à la raison une fondation ultime par le biais d'une réflexion transcendantale⁴⁴ et ainsi donner une fondation à l'éthique. Toutefois, il faut dépasser un certain *kantisme*, il faut s'écarter du solipsisme transcendantal. En effet, l'éthique chez Kant prend une forme procédurale qui a pour dessein de réfléchir au *juste* ⁴⁵. Elle est purement rationnelle ⁴⁶. Cependant, selon Apel, la réflexion transcendantale doit aboutir aux conditions d'une possible discussion argumentée.

⁴² « Ce séminaire constitue le début du Programme de Dialogue Philosophique Nord-Sud, celui-ci ayant pour finalité d'impulser le dialogue interculturel en philosophie comme une « méthode » pour le « surpasement réel de la dépendance, l'asymétrie et le colonialisme en vigueur » dans les domaines économique et politique, mais aussi dans les relations philosophiques entre le Nord et le Sud. L'axe thématique de ce premier Séminaire International était la question de la fondation de l'éthique, cette question étant présentée à la lumière de l'éthique de la discussion du côté Nord, et de la philosophie latino-américaine de la libération du côté Sud [...]. Karl-Otto Apel comme Enrique Dussel ont mené leur réflexion philosophique respective à partir des contextes historico-politiques dans lesquels ils se trouvaient. Il est donc important de comprendre dans un premier temps ces différents contextes dans lesquels sont nées l'éthique de la discussion d'un côté et l'éthique de la libération de l'autre côté afin de mieux cerner les différences entre ces deux propositions » (F. HURTADO-LÓPEZ, *Ethique de la discussion et éthique de la libération : un dialogue philosophique Nord-Sud*, pp. 65-66).

⁴³ « L'innovation théorique de Apel consiste à déplacer la perspective sémantique propre à une logique traditionnelle de la contradiction vers une perspective pragmatique qui prend en considération les actes de langage impliqués dans l'activité argumentative. La condition de possibilité d'une refondation doit être recherchée dans la dimension transcendantale inhérente à la relation sémiotique telle qu'elle peut être explicitée par l'activité réflexive [...], que l'on doive tenir pour possible une 'pragmatique transcendantale du langage', dans laquelle le sujet de l'argumentation est capable de réfléchir les conditions de possibilité et de validité de l'argumentation toujours déjà présupposées dans la situation de parole » (F. COSSUTTA, *Pour une critique sceptique de la pragmatique transcendantale de K.O. Apel*, p. 3).

⁴⁴ « Il est également possible de procéder à une fondation transcendantale qui échappe aux contradictions mises à jour par le rationalisme critique. Ce deuxième type de fondation ne s'appuie plus sur le principe de raison suffisante qui régit la déduction logique, mais sur la mise en évidence réflexive des conditions subjectives de possibilité de la pensée : tel est l'enjeu et l'apport de la réflexion transcendantale » (B. SAINT-GEORGES, *Dussel et Apel : les enjeux d'un dialogue avorté*, p. 68).

⁴⁵ « La morale n'est pas à proprement parler la doctrine qui nous enseigne comment nous devons nous rendre heureux, mais comment nous devons nous rendre dignes du bonheur » (E. KANT, *Critique de la raison pratique*, p. 139).

⁴⁶ « Kant entend élaborer une éthique strictement rationnelle, c'est-à-dire délibérée de tout élément purement empirique susceptible de compromettre la validité universelle des principes et des normes [...]. La loi morale devant être fondée sur la seule raison, sa validité s'étend à tous les être raisonnables » (B. SAINT-GEORGES, *Dussel et Apel : les enjeux d'un dialogue avorté*, p. 83).

Autrement dit, il est nécessaire de prendre comme point de départ une intersubjectivité transcendante. Dès lors qu'on part de cette prémices, « la validité d'un jugement ne sera plus ultimement jugée à l'aune d'une évidence de conscience individuelle, mais dépendra de la possibilité de voir ce jugement reconnu comme fondé au sein d'une argumentation intersubjective »⁴⁷. En somme, le fondement de l'éthique apélienne consiste à établir une discussion argumentée qui est le produit d'une communauté de sujets qui partagent un langage commun⁴⁸.

Dussel et son fondement de l'éthique

Celui-ci vise à montrer qu'au fondement de l'éthique, qu'au fondement de tout discours éthique se trouve l'Autre. L'autrui est la condition « *a priori* de possibilité de toute argumentation possible »⁴⁹. L'éthique dusselienne a pour dessein de s'interroger sur la situation existentielle de l'homme. Cependant, même s'il a voulu fonder une éthique sur des prémices occidentales, l'historicité de la philosophie occidentale l'a poussé à se distancer de celle-ci⁵⁰. Selon Dussel, l'exclusion de l'opprimé, de l'autrui n'est pas seulement une exclusion de la discussion éthique. Au contraire, il s'agit de l'exclusion de la vie, c'est-à-dire « l'impossibilité de « produire, reproduire et

⁴⁷ *Ibid.*, p. 69.

⁴⁸ « Le projet de sa pragmatique transcendante est de fonder des normes rationnelles théoriques et pratiques à partir d'une analyse réflexive des présupposés nécessaires de toute activité de communication, de toute discussion sérieusement engagée. Cette analyse porte ainsi sur les conditions de possibilité nécessaires (transcendantes) de tout acte de langage (pragmatique) pris dans son caractère intersubjectif ou communicationnel » (Q. LANDENNE, *Karl-Otto Apel : du point de vue moral*, p. 8).

« Pour Karl-Otto Apel, ce ne peut être que sur une dimension d'universalité qui ressortit à la structure de l'argumentation impliquée dans tout échange visant à un accord avec autrui. Quiconque s'engage dans un dialogue, fait-il remarquer, élève inmanquablement des prétentions de validité pour ce qu'il avance, qui doivent idéalement pouvoir être reconnues par tous les interlocuteurs. Si l'accès à un sens vrai est confié à l'intersubjectivité plutôt qu'à un sujet épistémique, comme le veut la vulgate pragmatique, c'est forcément parce que seul un *processus discursif*, s'en remettant à l'unique force de conviction du *meilleur argument*, est en mesure de venir sanctionner la validité des affirmations des locuteurs, d'en éprouver la solidité et de faire avancer l'état du savoir [...]. De telle sorte que l'échange langagier paraît reposer sur un présupposé inévacuable, dont on n'a pas assez tenu compte jusqu'ici, et qui nous sera rappelé sous le mode de la réflexion transcendante conduite par Apel, chargée de dégager les conditions de possibilité pragmatiques de la signification : *celui qui argumente doit toujours, volens nolens, avoir anticipé la possibilité d'un consensus rationnellement motivé, où sont susceptibles d'être honorées, ultimement, les prétentions de validité liées au discours, c'est-à-dire avoir admis la norme a priori d'une communauté de communication idéale*, au sein de laquelle on pourrait parvenir à un accord définitif sur le sens. Apel voit dans cet *a priori* inéliminable de l'interaction langagière un *facteur de rationalité inhérent au langage lui-même* » (L. LANGLOIS, *Ethique et fondation ultime de la raison. Considérations sur un ouvrage de Vittorio Hösle*, pp. 639-640).

⁴⁹ B. SAINT-GEROGES, *Dussel et Apel : les enjeux d'un dialogue avorté*, p. 73).

⁵⁰ Voir DUSSEL, E., *L'occultation de l'autre* (trad. C. Rudel), Paris, Les Editions Ouvrières, 1992.

développer la vie en communauté » »⁵¹. Ainsi, poser la question de l'Autre c'est inévitablement aux yeux de Dussel se positionner dans l'extériorité du discours de l'éthique de la communication⁵².

Conclusion comparative des deux auteurs

Après s'être intéressé de manière synthétique à la question de l'éthique au sein du dialogue avorté, on peut conclure que l'asymétrie qui existe au sein de celui-ci est dû à la question du fondement de l'éthique. Ce qui illustre l'importance de « faire de l'éthique » à travers une nouvelle critique sociale dans la finalité de tendre vers le déplacement décolonial.

D'un côté, Apel réfute la prétention universaliste de la philosophie de la libération. Selon lui, celle-ci n'est que contingente parce que Dussel fonde son éthique sur l'interprétation de l'Autre. De l'autre côté, Dussel, à partir de l'Autre, pense avoir conçu une éthique qui prend en compte à la fois l'aspect formel et matériel de l'éthique. Toutefois, malgré les désaccords entre eux, les deux auteurs ont une même préoccupation, celle de « l'élaboration d'une éthique qui tient compte de l'Autre soit comme membre d'une communauté de communication ou comme exclu de la communication »⁵³.

⁵¹ B. SAINT-GEORGES, *Dussel et Apel : les enjeux d'un dialogue avorté*, p. 74.

⁵² « D'après Dussel, le point de départ de l'éthique de la libération n'est ni l'« être », ni le « bien », ni le langage mais l'Autre opprimé, nié comme étant la partie dominée du système. Selon lui, dans tout « monde de la vie » ou dans toute réalité quotidienne formant totalité, il y a toujours et nécessairement un Autre qui est opprimé ou nié » (*Ibid.*, p. 77).

⁵³ *Ibid.*, p. 88.

« Pour Apel, en partant de l'interprétation de l'Autre, Dussel fonde son éthique sur une base contingente et contextuelle qui n'est pas à la hauteur de la prétention universaliste de l'éthique de la libération. Pour le philosophe allemand [...], l'interprétation des exclus [...] en se basant sur les concepts de l'éthique de la communication, ne remet pas en cause l'approche pragmatique-transcendantale de l'éthique du discours [...]. De plus, ajoute Appel, en se fondant sur l'interprétation de l'Autre, l'éthique de Dussel s'apparente d'avantage à une éthique de l'« action interpersonnelle [...]. Selon Dussel, l'éthique de la discussion, inspirée par la pensée kantienne, défend la priorité du juste sur le bien [...]. L'éthique du discours continue à accorder la priorité aux questions de « validité » [...]. Contrairement à Apel, Dussel rejette l'idée que l'« exclusion de l'Autre » soit considérée comme un cas concret de l'application de l'éthique du discours. Selon l'auteur, la libération de l'Autre ne peut pas être reléguée au niveau de l'application de la norme éthique fondamentale [...]. Il ne suffit pas seulement de réfléchir aux conditions de possibilité permettant aux exclus de faire partie de la communauté de communication mais il faut aussi les aider à intégrer la nouvelle communauté « historico-possible ». Car, l'Autre est à la fois l'exclu de la communauté de communication idéale et de la communauté de communication réelle » (*Ibid.*, pp. 73-88).

Il est judicieux de s'interroger sur quelle extériorité, moi, européen, je me trouve ? En effet, la première forme d'extériorité est celle d'une pensée qui s'autorégule au sein de sa tradition, au sein de ses conditions matérielles. La deuxième forme d'extériorité est celle redoublée, c'est-à-dire la prise de conscience du *damné* comme non-identité⁵⁴. Ces deux formes d'extériorité peuvent s'illustrer à travers les notions de *différence coloniale* et *géopolitique de la connaissance*. D'une part, la *différence coloniale* illustre une non identité qui est le résultat de la négation de son lieu de locution (elle-même produit de la Colonialité)⁵⁵. De l'autre part, la face cachée de l'ordre prétendument universel est ce que Quijano nomme le côté obscur de la Modernité, c'est-à-dire la Colonialité. C'est en opposition à cette première forme d'extériorité que s'exprime *la géopolitique de la connaissance*, c'est-à-dire la réappropriation « des histoires subalternes et des histoires produites par les colons »⁵⁶. Une réappropriation qui affirme l'extériorité de la pensée Moderne⁵⁷. Dès lors, afin d'aboutir à une nouvelle critique sociale, il est nécessaire de faire un déplacement épistémologique. Ainsi, on remarque que la critique décoloniale du projet M. C. D. concerne la thématique de l'épistémè et ce qui en découle. Cependant, la philosophie au contact de la Négritude s'est vue brisée. La Négritude a brisé une fiction, celle d'une philosophie universelle valable partout et par tous.

D'une philosophie se rêvant « sans visage et sans lieu » mais répétant, constamment, sa référence à l'Europe, à la France, aux écritures blanches et masculines formant sa lettre et son esprit [...]

⁵⁴ M. MAESSCHALCK, *Décolonialité et transmodernité : quels enjeux pour l'Europe*, pp. 130-131.

⁵⁵ « Mignolo attribue à la différence coloniale une autre caractéristique qui la lie à la notion de *locus enuntiationis*. Pour lui, la différence coloniale est le lieu d'énonciation de différentes histoires locales voilées, ignorées ou niées par le dessein global moderne » (J. PABLO BERMÚDEZ, *Modernité/Colonialité – Décolonialité : une critique sociale autre*, p. 224).

⁵⁶ J-P. BERMÚDEZ, *Modernité/Colonialité – Décolonialité : une critique sociale autre*, p. 225.

« En quoi consiste la géopolitique de la connaissance ? En premier lieu, elle est la deuxième variable à l'œuvre dans la configuration de l'appareil matériel de l'énonciation [...]. Le concept de « géopolitique de la connaissance » fut introduit pour deux raisons : d'abord pour analyser les relations de pouvoir épistémiques entrelacées aux relations économiques, établies entre les empires européens dominants à chaque époque et le reste du monde. Ensuite, afin de légitimer des savoirs en conflit avec le corpus européen, savoirs qui ne sauraient néanmoins se passer de ce dernier, mais qui par ailleurs ne sauraient se calquer complètement sur lui » (W. MIGNOLO, *L'option décoloniale*, p. 246).

⁵⁷ « Sur un plan historique, une analyse depuis la Colonialité et la différence coloniale impliquent un déplacement des limites temporelles de la modernité, du XVIII^e siècle, Siècle de Lumières au XVI^e siècle, quand, avec la découverte des Amériques, se constitue la première expérience où les subjectivités coloniales [...] sont fondées, c'est-à-dire le moment constitutif de la *différence coloniale* [...]. Également, et de manière concomitante, la découverte des Amériques est le moment fondateur du modèle du pouvoir qui garantit l'entretien de la différence coloniale, à savoir la *Colonialité du pouvoir* [...]. La Colonialité n'est plus une conséquence de la modernité [...] mais elle lui est constitutive » (J- P. BERMÚDEZ, *Modernité/Colonialité – Décolonialité : une critique sociale autre*, p. 226).

l'entrelacement de la Négritude et la philosophie, c'est saisir [...] « la condition subjective » du sujet noir »⁵⁸.

Ainsi, survient au sein de la critique décoloniale de l'épistémè la question raciale. Même si la naissance du mot « Négritude » apparaît dans un contexte français⁵⁹, la Négritude comme affirmation de sa subjectivation est proférée mondialement. Comme le disait Césaire,

et aujourd'hui il se trouve que ce ne sont pas seulement les masses européennes qui incriminent, mais que l'acte d'accusation est proféré sur le plan mondial par des dizaines et des dizaines de millions d'hommes qui, du fond de l'esclavage, s'érigent en juges⁶⁰.

C'est cette subjectivisation du noir que Neusa Santos Souza affirme lorsqu'elle disait : c'est un devenir à être. Être Noir et devenir Noir (*É um vir a ser. Ser negro e tornar-se negro*)⁶¹. Ainsi, c'est à partir de cette volonté d'une affirmation identitaire que le mot « Négritude » est lancé⁶². L'affirmation du devenir noir consiste véritablement à sortir de l'objectivation du noir à l'ère coloniale. Autrement dit, il s'agit de sortir du racisme structurel, ce pouvoir de colonialité, dans le dessein d'affirmer une véritable identité, celle de la personne noire⁶³. La Négritude est ce mouvement politique qui pense la décolonialité⁶⁴. Toutefois, malgré le crédit

⁵⁸ N. YALA KISUKIDI, *Négritude et philosophie*, pp. 2-3.

⁵⁹ « Certaines voix poétiques, surgies dans le Paris des années trente et celui de l'Après-Guerre, ralliées au cœur de la « Négritude » » (N. YALA KISUKIDI, *Négritude et philosophie*, p. 1).

⁶⁰ A. CÉSAIRE, *Discours sur le colonialisme*, p 55.

⁶¹ N. SANTOS SOUZA, *Tornar-se negro*, p. 77.

⁶² « A la croisée de circulations et d'échanges entre intellectuels noirs anglophones et francophones, Antillais, Afro-américains et Africains, de revendications identitaires et politiques » (N. YALA KISUKIDI, *Négritude et philosophie*, p. 3).

⁶³ « Et je dis que de la colonisation à la civilisation, la distance est infinie ; que, de toutes les expéditions coloniales accumulées, de tous les statuts coloniaux élaborés, de toutes les circulaires ministérielles expédiées, on ne saurait réussir une seule valeur humaine » (A. CÉSAIRE, *Discours sur le colonialisme*, p 66).

⁶⁴ « La Négritude n'est pas une philosophie. La Négritude n'est pas une métaphysique. La Négritude n'est pas une prétentieuse conception de l'univers. C'est une manière de vivre l'histoire dans l'histoire - l'histoire d'une communauté dont l'expérience apparaît, à vrai dire, singulière avec ses déportations de populations, ses transferts d'hommes d'un continent à l'autre, les souvenirs de croyances lointaines, ses débris de cultures assassinées [...] C'est dire que la Négritude au premier degré peut se définir d'abord comme prise de conscience de la différence, comme mémoire, comme fidélité et comme solidarité. Mais la Négritude n'est pas seulement passive. Elle n'est pas de l'ordre du pâtir et du subir [...] La Négritude résulte d'une attitude active et offensive de l'esprit. Elle est sursaut, et sursaut de dignité. Elle est refus, je veux dire refus de l'oppression. Elle est combat, c'est-à-dire combat contre l'inégalité [...]. La Négritude a été une forme de révolte d'abord contre le système mondial de la culture tel qu'il s'était constitué pendant les derniers siècles et qui se caractérise par un certain nombre de préjugés, de présupposés qui aboutissent à une très stricte hiérarchie. Autrement dit, la Négritude a été une révolte contre ce que j'appellerai le réductionnisme européen. Je veux parler de ce système de pensée ou plutôt de l'instinctive tendance d'une civilisation éminente et prestigieuse à abuser de son

historique à la naissance de la Négritude, on perçoit dans celle-ci une fragilité⁶⁵. Selon Kamengele Munanga, il est crucial de se poser la question du dessein de son questionnement lorsqu'on s'intéresse à la problématique de la Négritude⁶⁶. Cette question de l'affirmation identitaire doit être posée aux prismes de deux critères :

La Négritude comme identité politique

On peut dire que dès le XIX^e siècle, la question identitaire des personnes noires s'est posée. Cependant, il faut questionner se vouloir, cette volonté d'affirmer celle-ci. En effet, du point de vue historique, ce discours est lié au colonialisme et à l'esclavagisme. La Négritude est une réponse à la domination coloniale. Comme disait Césaire, la Négritude est « refus, je veux dire refus de l'oppression »⁶⁷. On perçoit une raison politique et historique au sein de la Négritude. De ce point de vue-là, la

prestige même pour faire le vide autour d'elle en ramenant abusivement la notion d'universel » (A. CÉSAIRE, *Discours sur la Négritude*, 1987).

⁶⁵ « Qu'elle soit objective, désignant précisément « l'ensemble des valeurs de civilisation du monde noir », ou subjective, renvoyant à une expérience vécue, à une « des formes historiques de la condition faite à l'homme », la « Négritude » est traversée par de multiples généalogies intellectuelles, qui expliquent qu'au-delà des points de convergences qui forment une certaine unité de son concept, ses traductions sur le plan pratique, politique, littéraire et théorique ne se recoupent pas de façon nécessaire. L'urgence « de contrer le discours diffamatoire de l'idéologie coloniale » à travers une valorisation de la personnalité et/ou de la civilisation négro-africaine forme son impulsion originelle et centrale [...], mais le sens de la notion de Négritude se déplace suivant l'histoire, ses lieux, ses poètes » (N. YALA KISUKIDI, *Négritude et philosophie*, pp. 4-5).

⁶⁶ « O racismo enquanto ideologia é indubitavelmente relacionado à história da civilização ocidental e remonta ao século XVIII. Com efeito, até o século XVIII as desigualdades sociais eram justificadas a partir de um sistema ideológico fundamentado nas idéias religiosas. A partir do século das luzes, o progresso humano, a perfectibilidade não está mais nas mãos de Deus, mas sim nas mãos do próprio homem. graças ao desenvolvimento da razão. Um dispositivo intelectual foi desenvolvido, dividindo a espécie humana em raças desiguais (branca, amarela e negra) e confiando à raça branca, dita superior, a missão de unificar o mundo de acordo com seus valores. Observar-se-á como esse discurso pseudo-científico vai se juntar a explicação religiosa para justificar e legitimar a escravidão, e mais tarde, também, a colonização que garantirá o desenvolvimento industrial da Europa que começa no século XIX. Com o passar do tempo, o discurso científico se populariza através de uma estereotipação negativa do negro, e acabou se transformando numa pressão psicológica. Daí, a familiarização do negro com o retrato negativo contra ele forjado; a interiorização desse retrato, levando-o finalmente a uma alienação total. Uma vez atingida essa fase, ao negro se apresentava uma alternativa: eliminar a diferença~assemelhar-se ao branco, trocando a pele física, cultural e intelectualmente. Esta troca da pele devia resultar na integração social do negro no mundo dominado pelo branco. Infelizmente, o negro já alienado e culturalmente desestruturado não foi integrado no mundo dos brancos apesar de seus esforços de assimilar este último. Esta recusa de integração que se traduz na manutenção da desigualdade por parte do dominador branco , provoca a revolta do negro e, finalmente, a ruptura com o sistema escravocrata e colonial. O negro se dá conta de que a sua salvação não está na bw;ca da assimilação do branco, .mas sim na retomada de si, isto é, na sua afirmação cultural. moral, física e intelectual, na crença de que ele é sujeito de uma história e de uma civilização que lhe foram negadas e que precisava recuperar. A essa retomada, a essa afirmação dos valores da civilização do mundo negro deu-se o nome de "negritude" » (K. MUNANGA, *Negritude afro-brasileira : perspectivas e dificuldades*, p. 111).

⁶⁷ A. CÉSAIRE, *Discours sur la Négritude*, 1987.

Négritude se trouve à l'épicentre de divers facteurs à prendre en compte tels que la politique, l'économie et la subjectivité. Nonobstant, dans le contexte afro-brésilien cette historicité de la résistance des Noirs durant la colonisation portugaise est peu documentée et reste un sujet assez tabou jusque dans les années 60⁶⁸. L'affirmation identitaire est donc cette volonté de reconnaissance politique et économique⁶⁹. Ainsi, les personnes qui affirment cette identité sont les intellectuels, faisant de la Négritude une affirmation identitaire à caractère idéologique. « Elle est refus, je veux dire refus de l'oppression. Elle est combat, c'est-à-dire combat contre l'inégalité. Elle est aussi révolte [...]. La Négritude a été une révolte contre ce que j'appellerai le réductionnisme européen »⁷⁰.

La Négritude comme identité subjective

« La Négritude au premier degré peut se définir d'abord comme prise de conscience de la différence, comme mémoire, comme fidélité et comme solidarité »⁷¹ Autrement dit, la mémoire d'un peuple s'est construite à l'ère de ses événements, de son historicité et des lieux habités par celui-ci. C'est à travers ce flux circonstanciel qu'apparaît une solidarité commune, un passé commun⁷². Au sein de ce caractère empirique de la mémoire, la question de savoir si cette identité, la Négritude se pose à partir de la couleur de peau ou à partir de la culture ? En effet, la trace du caractère objectif au sein de la mémoire, c'est-à-dire l'aliénation du Noir à travers l'infériorisation de sa culture et de sa corporéité, fait intervenir la Négritude dans son

⁶⁸ « Três questões mobilizaram decisivamente a intelectualidade brasileira desde o século XIX, e resumem o cerne do pensamento social sobre a formação da nação e da economia brasileira: o que seria o Brasil após a independência de Portugal; o que seria o Brasil com o fim do império; o que seria o Brasil com o fim da escravidão » (S. ALMEIDA, *Racismo estrutural*, p. 66).

⁶⁹ Ser negro é ser excluído [...] a identidade afro-brasileira mais abrangente seria a identidade política, de um segmento importante da população brasileira excluída de sua participação política e econômica (K. MUNANGA, *Negritude afro-brasileira : perspectivas e dificuldades*, p. 113).

⁷⁰ A. CÉSAIRE, *Discours sur la Négritude*, 1987.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² « No caso da sociedade afro-brasileira, como de qualquer outra, a memória é construída de um lado pelos acontecimentos, personagens e lugares vividos por este segmento da sociedade, e de outro lado pelos acontecimentos, personagens e lugares herdados, isto é, fornecidos pela socialização, enfatizando dados pertencentes à história do grupo e forjando fortes referências a um passado comum (por exemplo, passado cultural africano, passado enquanto escravo). O sentimento de pertencer à determinada coletividade está baseado na apropriação individual desses dois tipos de memórias, que passam, então, a fazer parte do imaginário pessoal e coletivo » (K. MUNANGA, *Negritude afro-brasileira : perspectivas e dificuldades*, p. 113).

versant politique ⁷³. Dès lors, surviennent deux problèmes. Premièrement, comment dans le contexte brésilien, une identité peut-elle se construire à partir de la couleur de peau et de la culture alors même qu'on cherche à se distancer de la catégorisation « Noir » telle que démontrera Abdias Nascimento ? ⁷⁴ Autrement dit, comment le Noir peut-il construire son identité à partir d'une culture expropriée ? Deuxièmement, construire l'identité à partir de « La » culture noire est problématique. Certes, prendre conscience de la résistance historique des personnes noires dans l'histoire du Brésil est important. Nonobstant, survient la fragilité de la Négritude, celle d'être porteuse de revendications et de scepticismes. « Elle porte une voix collective consciente de ses fragilités, de sa possible atomisation en pays, en langue, en références, en politique, en histoires de violences - esclavagistes et coloniales – qui ne se superposent pas toujours » ⁷⁵. Ce ne sont pas tous les Noirs qui se proclament de « La » culture noire ⁷⁶.

La situation du Noir au Brésil se caractérise comme suit : une population noire majoritaire mais minoritaire politiquement ⁷⁷. Dès lors, afin de promouvoir une identité subjective, celle-ci ne doit pas seulement être perçue dans son versant politique, c'est-à-dire dans le dessein d'une reconnaissance au sein d'une lutte entre l'opprimé et l'opresseur. Au contraire, ce devenir Noir (*Tornar-se negro*) est possible seulement si le Noir trouve au sein de cette trace objectiviste laissée par l'ère coloniale, une identité thérapeutique qui lui permet de sortir de son complexe d'infériorité ⁷⁸ et ainsi

⁷³ « Aqui, situaria o discurso da elite negra militante que , ao fazer uma seleção nos conteúdos da memória, retém principalmente a "negritude" como base na formação de sua identidade » (*Ibidem*).

⁷⁴ « Um brasileiro é designado preto, negro, moreno, mulato, crioulo, partio, mestiço, cabra- ou qualquer outro eufemismo; e o que todo o mundo compreende imediatamente, sem possibilidade de dúvidas, é que se trata de um homem-de-cor. isto é, aquele assim chamado descende de escravos africanos. Trata-se, portanto, de um negro, não importa a gradação da cor da sua pele. Não vamos perder tempo com distinções supérfluas » (A. NASCIMENTO, *O genocídio do negro brasileiro. Processo de um racismo mascarado*, p. 42).

⁷⁵ N. YALA KISUKIDI, *Négritude et philosophie*, p. 5.

⁷⁶ « A construção de sua identidade na "atualmente" dita cultura negra é problemático, pois, a nível do vivido, outros segmentos da população brasileira poderiam lançar mão da mesma cultura, e nem todos os negros que a nível da retórica "cantam" a cultura negra a vivem real e separadamente dentro do contexto brasileiro » (K. MUNANGA, *Négritude afro-brasileira : perspectivas e dificuldades*, p. 114).

⁷⁷ « Os que pensam que a situação do negro no Brasil é apenas uma questão econômica e não racista, não fazem um esforço para entender como as práticas racistas impendem ao negro o acesso na participação econômica. Ao separar "raça" e "classe" numa sociedade capitalista, eles cometem um erro metodológico que dificulta a sua análise e os condena no beco sem saída de uma explicação puramente economicista » (*Ibid.*, p. 116).

⁷⁸ « Negro torna-se, então, sinônimo de ser primitivo, inferior, dotado de uma mentalidade pré-lógica. E, como o ser humano toma sempre o cuidado de justificar sua conduta, a condição social do negro no mundo moderno criará uma literatura descritiva do seus pretendidos caracteres menores [...]. A opinião ocidental cristalizara-se e admitia de antemão a verdade revelada negro = humanidade inferior. A

permettre son existence au sein des autres opprimés, condition préliminaire pour une lutte collective. Comme Munanga le dit,

la prise de conscience de la condition historique d'une communauté de tous ceux qui furent victimes d'une infériorisation et d'une négation de l'humanité par le monde occidental, la négritude doit être comprise comme une affirmation et une construction entre les victimes [...]. La négritude devient une convocation permanente de tous les héritiers de cette condition à s'engager dans un combat pour la réhabilitation des valeurs de leurs civilisations détruites et de leurs cultures niées. De ce point de vue, pour les descendants africains au Brésil et dans d'autres pays du monde la quête vers la revalorisation et l'acceptation de leur héritage africain fait partie de leur tentative de sauver leur identité collective. La négritude fait partie leur lutte pour reconstruire positivement leur identité et c'est pour ça que ca reste toujours une thématique actuelle ⁷⁹.

La Négritude et la blanchité

Depuis toujours, les personnes noires doivent réfléchir sur leur condition raciale [...]. Le monde présenté dans les écoles est celui des Blancs au sein duquel les cultures européennes étaient perçues comme supérieures, un idéal à suivre. Je remarquais que mes collègues blanches ne devaient pas penser le lieu social de la blanchité ⁸⁰.

Selon le professeur et historien Cleber Teixeira Leão de l'Université fédérale de Rio Grande do Sul, on peut définir la « branquitude » ou blanchité en français comme étant celui qui possède le pouvoir ⁸¹. En effet comme on l'a compris depuis l'ère coloniale et la formation du monde moderne, c'est-à-dire du monde capitaliste, celui qui possède le pouvoir est le Blanc. De ce fait, historiquement le Blanc et la création de son identité raciale se sont construites en même temps que celui-ci s'invisibilise

colonização apresentada como um dever, invocado a missão civilizadora do Ocidente, competia a responsabilidade de levar o africano ao nível dos outros homens » (K. MUNANGA, *Négritude – Usos e sentidos*, p. 24).

⁷⁹ « Tomada de consciência de uma comunidade de condição histórica de todos aqueles que foram vítimas da inferiorização e negação da humanidade pelo mundo ocidental, a negritude deve ser vista também como afirmação e construção entre as vítimas [...] A negritude torna-se uma convocação permanente de todos os herdeiros dessa condição para que se engajem no combate para reabilitar os valores de suas civilizações destruídas e de suas culturas negadas. Vista desse ângulo, para as mulheres e os homens descendentes de africanos no Brasil e em outros países do mundo e suas plenas revalorização e aceitação da sua herança africana faz parte do processo do resgate de sua identidade coletiva, a negritude faz parte de sua luta para reconstruir positivamente sua identidade e, por isso um tema ainda em atualidade » (*Ibid.*, p. 20).

⁸⁰ « Desde cedo, pessoas negras são levadas a refletir sobre sua condição racial [...]. O mundo apresentado na escola era o dos brancos, no qual as culturas europeias eram vistas como superiores, o ideal a ser seguido. Eu reparava que minhas colegas brancas não precisavam pensar o lugar social da branquitude » (D. RIBEIRO, *Pequeno manual antirracista*, pp. 23-24)

⁸¹ « Branquitude é ter poder, é definir o branco racialmente através dos seus privilégios » (N. TREVISTOL, *Branquitude: privilégio branco e a raiz do preconceito racial*. [Branquitude: privilégio branco e a raiz do preconceito racial – Ciência \(ufgrs.br\).](http://www.ciencia.ufgrs.br/))

hégémoniquement sur le monde. Dès lors le Blanc se *déracialise*. Le racisé n'est pas le Blanc mais le Noir, l'indigène, l'aborigène etc, c'est-à-dire les sous-altérités. Il faut dès lors s'interroger sur « Le » privilège du Blanc. Cette question est notamment interrogée dans le livre *Why I'm no longer talking to white people about race* de Reni Eddo-Lodge. Tout comme Ribeiro, elle pose d'entrée de jeu la réflexion raciale du Noir dès le plus jeune âge ⁸². Le privilège Blanc⁸³ c'est l'absence des conséquences négatives du racisme. Mettre en question ce privilège c'est remettre en question la norme blanche. La blanchité, c'est le fait que si tu es blanc, ta race va positivement impacter ta trajectoire de vie sans pour autant t'en rendre compte. Dès lors, s'interroger sur ce rapport entre Négritude et blanchité c'est accepter véritablement la subjectivation de la personne noire, c'est-à-dire de lui accorder d'écrire sa propre histoire. Mais c'est également permettre au Blanc de prendre conscience et de se responsabiliser par rapport à cette problématique qu'est le racisme. Un racisme qui comme l'affirme Grada Kilomba est une invention de la blanchité ⁸⁴. Autrement dit, le racisme est une problématique du Blanc. Penser ce rapport, c'est légitimer cette identité thérapeutique, c'est permettre aux personnes noires d'exister dans le dessein de reconstruire positivement leur identité. Kilomba souligne que

le passé colonial fut mémorisé dans le sens où il n'a pas été oublié [...]. Il ne peut s'oublier [...]. Le souvenir d'une histoire collective de l'oppression raciale [...] est animé à travers le racisme quotidien ⁸⁵.

⁸² « When I was four, I asked my mum when I would turn white, because all the good people on TV were white, and all the villains were black and brown. I considered myself to be a good person, so I thought that I would turn white eventually. My mum still remembers the crestfallen look on my face when she told me the bad news. Neutral is white. The default is white. Because we are born into an already written script that tell us what to expect due to their skin colour [...] the whole of humanity is coded as white. Blackness, however, is considered the “other” and therefore to be suspected » (R. EDDO- LODGE, *Why I'm no longer talking to white people about race*, p. 85).

⁸³ « Theodore W. Allen was born in Indianapolis, Indiana in 1919 [...]. Deeply affected the American civils rights movement in 1960s, his reading of black writers like W.E.B Du Bois led him to start exploring what he called “white skin privilege” » (*Ibid.*, pp. 86-87).

⁸⁴ « No racismo estão presentes, de modo simultâneo três características : a primeira é a *construção de/da diferença* [...] se torna “diferente” porque se “difere” de um grupo que tem o poder de se definir como norma – a norma *branca* [...]. A branquitude é construída como ponto de referência a partir do qual todas [...] raciais “diferem”. A segunda característica é: essas diferenças construídas *estão inseparavelmente ligadas a valores hierárquicos* [...] essa diferença [...] é articulada através do estigma, da denonra e da inferioridade [...]. Por fim, ambos os processos são acompanhados pelo *poder*: histórico, político, social e econômico [...]. E, nesse sentido, o *racismo é a supremacia branca* » (G. KILOMBA, *Memórias da plantação. Episódio de racismo cotidiano*, pp. 75-76).

⁸⁵ « O passado colonial foi “memorizado” no sentido em que “não foi esquecido” [...] não se pode esquecer [...] a lembrança de uma história coletiva de opressão racial [...] é animada através [...] o racismo cotidiano » (*Ibid.*, p. 213).

Toutefois, cette configuration passé-présent se ressent comme traumatique et permet difficilement à la personne noire d'entamer cette démarche ⁸⁶. Dès lors, comment la personne noire peut-elle sortir véritablement de ces structures colonialistes encore présentes aujourd'hui et ainsi entamer une démarche qui se veut véritablement décolonialité ? Selon Kilomba, la question qu'il faut se poser est de savoir ce que le racisme a fait avec la personne et non de poser la question de ce qu'elle a fait. La première question est véritablement *décolonialité*, la personne se prend comme focalisation. Autrement dit, elle prend son propre point de vue subjectif. Elle n'est pas dans une pure extériorité, elle ne se développe pas à partir du regard du Blanc qui lui dicterait quoi faire ⁸⁷. Cela permet ainsi à la personne noire d'entamer sa démarche d'identification. En effet, à travers la lutte collective,

la négritude doit être également vue comme affirmation et construction entre les victimes [...]. La négritude devient une convocation permanente de tous les héritiers de cette condition afin de se battre pour réhabiliter les valeurs de leurs civilisations détruites et de leurs cultures niées ⁸⁸.

La personne noire est capable de développer une identification *positive*, celle de l'identification à sa *négritude* qui permet au Noir de sortir de l'ordre colonial.

⁸⁶ « O trauma é caracterizado por um evento violento na vida do *sujeito* “definido por sua intensidade, pela incapacidade do *sujeito* de responder adequadamente a ele [...]. A escravidão, o colonialismo e o racismo cotidiano necessariamente contêm o trauma de um evento de vida intenso e violento, evento para o qual a cultura não fornece equivalentes simbólicos e aos quais o *sujeito* é incapaz de responder adequadamente porque [...] a realidade da desumanização do povo *negro* é aquela que não há palavras adequadas para simbolizar. Além disso, dentro da combinação de narcisismo *branco* e negação, a capacidade de encontrar equivalentes simbólicos para representar e descarregar tal realidade violenta torna-se bastante difícil » (G. KILOMBA, *Memórias da plantação. Episódio de racismo cotidiano*, p. 214).

⁸⁷ « A pergunta é direcionada para o interior (o que - ela/e - fez - com você) é não para o exterior (o que- você- fez-com elas/eles). Para mim, isso é bastante revolucionário. Como mencionado acima, o racismo cotidiano aprisiona o *sujeito negro* em um ordem colonial que o força a existir apenas através da presença aliente do *sujeito branco*. A pergunta “O que você fez?” tende a forçar o *sujeito negro* a desenvolver um relacionamento com ele mesmo através desse outro [...]. A *pessoa negra* é, então, convidada a se ocupar novamente com o que o *sujeito branco* deveria ouvir, como conquistá-lo e como ser compreendido por ele » (*Ibid.*, p. 227).

⁸⁸ « A negritude deve ser vista também como afirmação e construção entre as vítimas [...] A negritude torna-se uma convocação permanente de todos os herdeiros dessa condição para que se engajem no combate para reabilitar os valores de suas civilizações destruídas e de suas culturas negadas » (K. MUNANGA, *Negritude – Usos e sentidos*, p. 20).

La Négritude et la philosophie

La Négritude, quant à elle se dit « philosophique », ne semble retenir du geste philosophique que sa dimension de sublimation – occultant, sous les concepts les plus travaillés, les logiques matérielles et économiques de prédation et les formes de violence qui persistent à ordonner le monde après les Indépendances ⁸⁹.

Il s'agit maintenant de s'intéresser à la réduction épistémique que « la convocation du terme « philosophie » prévient et empêche » ⁹⁰. En effet, comme l'affirme Lewis Gordon dans son article *L'existence noire dans la philosophie de la culture*, la question de l'existence noire se trouve à l'épicentre d'une tension centrale au sein de la philosophie moderne. En effet, tout en proclamant la liberté, la pensée moderne s'est vue également être un vecteur qui a légitimé l'esclavage et a discrédité la pensée noire. Dès lors selon lui, on peut se demander dans quelle mesure la pensée philosophique se revendique universelle ⁹¹. De fait, le rapport entre Négritude et la blancheur tel que le privilège d'être Blanc⁹² ou le fait que le Noir soit normé par rapport au Blanc⁹³ met en exergue cette prétention à l'universalité ⁹⁴. Nonobstant, Gordon déconstruit ce semblant d'universalité de la blancheur. Selon lui, celle-ci ne serait pas universelle parce qu'elle n'est qu'*ignorance*, ignorance de la négritude et donc ignorance de la réalité ⁹⁵. En effet, comme l'affirmait Gonzalez, la compréhension du monde dans lequel on vit ne peut se faire qu'à travers la compréhension de la diaspora africaine. Ainsi, la Négritude est plus universalisante⁹⁶ parce que le Noir doit connaître « à la fois le monde blanc et le monde noir [...] pour survivre, le monde blanc ignore

⁸⁹ N. YALA KISUKIDI, *Négritude et philosophie*, p. 2.

⁹⁰ *Ibid.*, pp. 5-6.

⁹¹ L. GORDON, *L'existence noire dans la philosophie de la culture*, p. 130.

⁹² « The fact that if you're white, your race will almost certainly positively impact your life's trajectory in some way. And you probably won't even notice it » (R. EDDO-LODGE, *Why I'm no longer talking to white people about race*, p. 87).

⁹³ « La négritude se définit par rapport à la blancheur » (L. GORDON, *L'existence noire dans la philosophie de la culture*, p. 130).

⁹⁴ « When I was four, I asked my mum when I would turn white, because all the good people on TV were white, and all the villains were black and brown. I considered myself to be a good person, so I thought that I would turn white eventually. My mum still remembers the crestfallen look on my face when she told me the bad news. Neutral is white. The default is white. Because we are born into an already written script that tell us what to expect due to their skin colour [...] the whole of humanity is coded as white. Blackness, however, is considered the "other" and therefore to be suspected » (R. EDDO LODGE, *Why I'm no longer talking to white people about race*, p. 85).

⁹⁵ L. GORDON, *L'existence noire dans la philosophie de la culture*, p. 130.

⁹⁶ « La blancheur n'est universelle que dans la mesure où elle ignore la réalité. C'est un particulier qui s'affirme universelle. Or le fait que la négritude admette sa relativité signifie qu'elle est, non pas l'universel mais au moins un concept plus universalisant » (*Ibid.*, p. 130).

en grande partie le monde noir. En conséquence, le monde blanc vit essentiellement selon les lois d'une réalité rétrécie »⁹⁷. Inévitablement, l'historicité de la Négritude et la formation de notre monde moderne mettent en évidence deux questionnés diamétralement différents⁹⁸. « Pour répandre ces Lumières, il n'est besoin de rien d'autre que de la liberté ; de fait, de sa plus inoffensive manifestation, à savoir l'usage [...] de sa raison et ce, dans tous les domaines »⁹⁹. Ainsi, la question de l'anthropologie philosophique se pose à l'aune de son historicité. Il s'agit de s'interroger sur ce que signifie un être humain, quels sont les critères de la formation d'une humanité ?¹⁰⁰ Et que signifient d'être libre et libéré ?¹⁰¹ Cette méta critique de la raison remet en question l'usage de celle-ci au sein de ces deux thématiques, c'est-à-dire la formation d'une humanité aboutissant à la conception de la « liberté »¹⁰². Peut-on dire que la rationalité elle-même est colonisatrice ?¹⁰³. Frantz Fanon s'est posé cette question dans son livre *Peau noire, masques blancs*.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 139.

⁹⁸ « L'ontologie ou l'épistémologie domine peut-être la philosophie occidentale, la réflexion philosophique des Noirs se concentre sur l'anthropologie philosophique, elle-même axée sur la liberté et la relation des hommes avec la raison » (*Ibid.*, p. 132).

⁹⁹ Y. CORBEIL, *Réponse à la question « Qu'est-ce que les Lumières ? »*, p. 3.

¹⁰⁰ « Pour ceux qui étaient esclaves, être désignés comme « propriété » soulevait des questions sur ce que signifie être humain quand on ne possède pas son propre moi – en fait, quand on n'a pas le droit de posséder quoi que ce soit. L'impact du racisme était tel que des groupes entiers d'êtres humains étaient déclarés ne pas répondre aux critères définissant l'espèce humaine. Beaucoup de ceux auxquels on déniait l'humanité ont initialement répondu en proclamant leur égalité avec ceux qui la niaient. Mais l'erreur d'une telle approche consiste à reconnaître la légitimité de l'adversaire comme norme. De fait, le groupe exclu acceptait le droit de l'adversaire en tant que norme de la valeur humaine » (L. GORDON, *L'existence noire dans la philosophie de la culture*, p. 133).

¹⁰¹ « Réfléchir à une théorie de la liberté apparaît logique pour un peuple qui a souffert de la colonisation et du racisme. La liberté est un thème central de la pensée européenne moderne, et les Noirs en tant que Noirs ont un lien symbiotique avec le monde moderne : ces deux faits font ressortir l'aspect particulièrement moderne de la pensée philosophique noire » (*Ibidem*).

¹⁰² *Ibid.*, p. 134.

¹⁰³ « Enrique Dussel states that Hernan Cortes gave expression to an ideal of subjectivity that could be defined as the *ego conquiro*, which predates Rene' Descartes's articulation of the *ego cogito*. This means that the significance of the Cartesian *cogito* for modern European identity has to be understood against the backdrop of an unquestioned ideal of self expressed in the notion of the *ego conquiro*. The certainty of the self as a *conqueror*, of its tasks and missions, preceded Descartes's certainty about the self as a thinking substance (*res cogitans*) and provided a way to interpret it. I am suggesting that the practical conquering self and the theoretical thinking substance are parallel in terms of their certainty. The *ego conquiro* is not questioned, but rather provides the ground for the articulation of the *ego cogito*. Dussel suggests as much: 'The 'barbarian' was the obligatory context of all reflection on subjectivity, reason, the *cogito*. But the true context was marked not only by the existence of the barbarian [...]. The barbarian was a racialized self, and what characterized this racialization was a radical questioning or permanent suspicion regarding the humanity of the self in question. Thus, the 'certainty' of the project of colonization and the foundation of the *ego conquiro* stand, just like Descartes's certainty about the *cogito*, on doubt or skepticism. Skepticism becomes the means to reach certainty and provide a solid foundation to the self. The role of skepticism is central for European modernity. And just like the *ego*

Il y a un point où les méthodes se résorbent [...]. Nous essaierons de découvrir les différentes positions qu'adopte le nègre en face de la civilisation blanche [...]. Nous assistons aux efforts désespérés d'un nègre qui s'incarne à découvrir le sens de l'identité noire. La civilisation blanche, la culture européenne ont imposé au Noir une dérivation existentielle ¹⁰⁴.

Fanon lorsqu'il écrit « il y a un point où les méthodes se résorbent » veut signifier que la méthode dérive l'individu de la réalité. Autrement dit, la méthode coloniale produit « des relations coloniales jusque dans la manière dont nous prétendons les combattre » ¹⁰⁵. Ainsi, il faudrait être critique par rapport à la raison, la méthode *sine qua non* de la philosophie. Comme l'illustre Fanon,

lorsqu'un Antillais licencié en philosophie déclare ne pas présenter l'agrégation, alléguant sa couleur, je dis que la philosophie n'a jamais sauvé personne. Quand un autre s'acharne à me prouver que les Noirs sont aussi intelligents que les Blancs, je dis : l'intelligence non plus n'a jamais sauvé personne, et cela est vrai, car si c'est au nom de l'intelligence et de la philosophie que l'on proclame l'égalité des hommes, c'est en leur nom aussi qu'on décide leur extermination ¹⁰⁶.

Fanon remarque que « *la raison occidentale* trouvait moyen de devenir déraisonnable quand les Noirs entraient en scène » ¹⁰⁷. Le Noir fait de l'irrationnel sa

conquiro predates and precedes the *ego cogito*, a certain skepticism regarding the humanity of the enslaved and colonized sub-others stands at the background of the Cartesian certainties and his methodic doubt. Thus, before Cartesian methodic skepticism [...] became central for modern understandings of self and world, there was another kind of skepticism in modernity which became constitutive of it. Instead of the methodical attitude that leads to the *ego cogito*, this form of skepticism defines the attitude that sustains the *ego conquiro*. I characterize this attitude as racist/ imperial Manichean misanthropic skepticism. It could also be rendered as the imperial attitude, which gives definition to modern Imperial Man. Unlike Descartes's methodical doubt, Manichean misanthropic skepticism is not skeptical about the existence of the world or the normative status of logics and mathematics. It is rather a form of questioning the very humanity of colonized peoples. The Cartesian idea about the division between *res cogitans* and *res extensa* [...] which translates itself into a divide between the mind and the body or between the human and nature is preceded and even, one has the temptation to say, to some extent built upon an anthropological colonial difference between the *ego conquistador* and the *ego conquistado*. The very relationship between colonizer and colonized provided a new model to understand the relationship between the soul or mind and the body; and likewise, modern articulations of the mind/body are used as models to conceive the colonizer/colonized relation [...]. If the *ego conquiro* anticipates in some ways the subjective turn and *solipsism* of the *ego cogito*, then Manichean skepticism in some ways opens the door and shapes the reception of Cartesian skepticism. This point of view also leads to the idea that it would be impossible to provide an adequate account of the crisis of modern Europe without reference, not only to the limits of a Cartesian view of the world, but also to the traumatic effects of Manichean misanthropic skepticism and its imperial ethos » (N. MALDONADO-TORRES, *On the Coloniality of Being. Contribution to the development of a concept*, pp. 244-246).

¹⁰⁴ F. FANON, *Peau noire, masques blancs*, pp. 9-11.

¹⁰⁵ L. GORDON, *L'existence noire dans la philosophie de la culture*, p. 134.

¹⁰⁶ F. FANON, *Peau noire, masques blancs*, p. 22.

¹⁰⁷ L. GORDON, *L'existence noire dans la philosophie de la culture*, p. 134.

raison d'être ¹⁰⁸. Dès lors le Noir est perçu comme étranger ¹⁰⁹. Ce qui est paradoxal puisque son statut d'étranger est le produit du système occidental lui-même, son statut est le produit de la raison occidentale ¹¹⁰. Fanon a identifié ce problème épistémologique et méthodologique au sein du colonialisme. En effet, « ce que nous voulons, c'est aider le Noir à se libérer de l'arsenal complexe qui a germé au sein de la situation coloniale » ¹¹¹. Il faut dépasser ce colonialisme méthodo-épistémologique et ainsi repenser une philosophie de l'histoire. Ce qui implique que « la philosophie aille au-delà de la philosophie, de manière à engendrer une nouvelle philosophie » ¹¹². Ce constat s'illustre chez Fanon ainsi :

Le nègre était un être humain ; *in vivo* et *in vitro* le nègre s'était révélé analogue au Blanc ; même morphologie, même histologie. La raison s'assurait la victoire sur tous les plans. Je réintégrai les assemblées. Mais je dus déchanter. La victoire jouait au chat et à la souris, elle me narguait. Comme disait l'autre, quand je suis là, elle n'y est pas, quand elle est là, je n'y suis plus. Sur le plan de l'idée on était d'accord : le nègre est un être humain. C'est-à-dire [...]

¹⁰⁸ « Irrationnel jusqu'au cou. Et maintenant, vibre ma voix » (F. FANON, *Peau noire, masques blancs*, p. 96).

¹⁰⁹ « Entre l'autre monde et moi se dresse perpétuellement une question non formulée. Certains ne la formulent pas par délicatesse ; d'autres, parce qu'ils ne parviennent pas à la cerner avec justesse. Tous, cependant, tournent autour d'elle. Ils m'abordent d'une manière un peu hésitante, me regardent avec curiosité ou avec compassion [...]. À la vraie question : « quel effet ça fait d'être un problème ? », il est rare que je réponde un seul mot. Et pourtant, être un problème est une expérience étrange - bizarre même pour quelqu'un qui n'a jamais été rien d'autre » (W.E.B. DU BOIS, *Les âmes du peuple noir*, pp. 9-10).

¹¹⁰ « Cela en fait des êtres gouvernés intérieurement par un système qui refuse toute responsabilité pour les conditions qui les rendent incompatibles avec lui [...]. L'ordre épistémologique et théorique est complet, ce qui fait que ces individus problématiques doivent « rentrer » dans le système. Il en résulte un effort pour caser de force les gens dans le cadre épistémique, dans la théorie » (L. GORDON, *L'existence noire dans la philosophie de la culture*, p. 134).

¹¹¹ F. FANON, *Peau noire, masques blancs*, p. 24.

¹¹² « Saint Augustin fut le théologien qui voulut aller au-delà de la philosophie, à cause de sa foi, et développa ainsi des idées fondamentales pour la philosophie médiévale. Descartes fut le mathématicien qui voulut aller au-delà des conceptions scholastiques de la philosophie au nom de la recherche scientifique. Le résultat fut l'assertion de l'épistémologie comme philosophie première et un effort radical pour démontrer la compatibilité de la raison mathématique et de la nature invisible. Hume fut l'avocat qui voulut contester les conceptions rationalistes de la philosophie, y compris la philosophie elle-même, dans ses efforts pour fonder le savoir empirique. Hegel fut le théologien qui tenta de démontrer que le mouvement de la raison dépasse les contradictions de tous les systèmes de savoir, y compris le savoir philosophique. Nietzsche fut le philologue qui s'intéressa aux investissements qui président à la production du savoir et de la valeur. Peirce fut le savant qui voulut soumettre la science et la philosophie à des enquêtes plus rigoureuses. William James, le médecin, fit de même et se voua à des formes de recherche radicalement empiriques en prenant la réalité comme guide d'humilité théorique. Jaspers, un psychiatre, mit en question la philosophie comme effort courageux mais chancelant pour incorporer la totalité du réel. Frege, Husserl, Russell et Wittgenstein se préoccupèrent de la complétude du raisonnement logique, et tous quatre se heurtèrent à son incomplétude. Ils se tournèrent alors vers l'incomplétude de la connaissance philosophique. Husserl et Wittgenstein en particulier poussèrent la philosophie au-delà d'elle-même » (L. GORDON, *L'existence noire dans la philosophie de la culture*, p. 136).

qu'il a comme nous le cœur à gauche [...]. J'avais rationalisé le monde et le monde m'avait rejeté au nom du préjugé de couleur. Puisque sur le plan de la raison, l'accord n'était pas possible, je me rejetais vers l'irrationalité [...]. J'avais, pour les besoins de la cause, adopté le processus régressif [...]. Ici je suis chez moi ; je suis bâti d'irrationnel ; je patauge dans l'irrationnel. Irrationnel jusqu'au cou. Et maintenant, vibre ma voix ! ¹¹³

Comment prendre une position de décentrement ? Une réponse serait de revenir aux deux questions posées par Kilomba. La première question, comme dit précédemment, part de la subjectivité de la personne au sein de laquelle la conscience « soulève la question des forces sociales impliquées dans la construction de sa propre infériorité » ¹¹⁴. On établit une critique. Cette double prise de conscience de la personne noire permet un mouvement dialectique, celui de mettre en évidence les contradictions épistémiques-systémiques ¹¹⁵. La deuxième question en revanche consiste à « se voir » à partir du prisme du Blanc. Autrement dit, « de voir la négritude à partir d'une perspective anti-Noirs, c'est-à-dire de se sentir un problème, de signifier un problème, et d'être un problème » ¹¹⁶.

Fanon illustre parfaitement le dessein de ce rapport entre la Négritude et la philosophie, celui de présenter une grille de lecture ¹¹⁷. Celle qui remet en question

¹¹³ F. FANON, *Peau noire, masques blancs*, pp. 96-99.

¹¹⁴ L. GORDON, *L'existence noire dans la philosophie de la culture*, p. 137..

¹¹⁵ « Chaque contradiction dévoile un faux universel, ce qui provoque une expansion vers une compréhension plus profonde du monde autour de nous. En fait, le particulier s'élargit tandis que s'opère la particularisation de ce qui auparavant se prétendait universel. Le mouvement est dialectique, car il met au jour des contradictions [...]. La double conscience reconnaît le linge sale d'une société moderne et offre ainsi une image plus précise de la pensée moderne, qu'elle examine sans faire appel à des systèmes de savoirs fermés » (*Ibid.*, pp. 137-138).

¹¹⁶ *Ibid.*, 137.

¹¹⁷ « Nous ne poussons pas la naïveté jusqu'à croire que les appels à la raison ou au respect de l'homme puissent changer le réel [...]. Le Noir, même sincère, est esclave du passé. Cependant, je suis un homme [...]. En face du Blanc, le Noir a un passé à valoriser, une revanche à prendre ; en face du Noir, le Blanc contemporain ressent la nécessité de rappeler la période anthropophagique [...]. En aucune façon je ne dois tirer du passé des peuples de couleur ma vocation originelle [...]. Je ne me fais l'homme d'aucun passé [...]. En tant qu'homme, je m'engage à affronter le risque de l'anéantissement pour que deux ou trois vérités jettent sur le monde leur essentielle clarté [...]. Le Noir veut être comme le Blanc [...] tous ses efforts tendent à réaliser une existence blanche [...]. Je n'ai pas le devoir d'être ceci ou cela... Si le Blanc me conteste mon humanité, je lui montrerai, en faisant peser sur sa vie tout mon poids d'homme [...]. Je ne suis pas prisonnier de l'Histoire [...]. Je dois me rappeler à tout instant que le véritable, saut qui consiste à introduire l'invention dans l'existence [...]. Je n'ai pas le droit de me laisser engluer par les déterminations du passé. Je ne suis pas esclave de l'Esclavage qui déshumanisa mes pères [...]. La densité de l'Histoire ne détermine aucun de mes actes. Je suis mon propre fondement. Et c'est en dépassant la donnée historique, instrumentale, que j'introduis le cycle de ma liberté. Le malheur de l'homme de couleur est d'avoir été esclavagisé. Le malheur et l'inhumanité du Blanc sont d'avoir tué l'homme. Sont, encore aujourd'hui, d'organiser rationnellement cette déshumanisation. Mais moi, l'homme de couleur, dans la mesure où il me devient possible d'exister absolument, je n'ai pas le droit de me cantonner dans un monde de réparations rétroactives. Moi, l'homme de couleur, je ne veux qu'une

l'idéalité d'universalité de la philosophie afin « de tracer le chemin du proche avenir, avec ses dettes, ses refus et ses agacements »¹¹⁸.

Pour conclure, loin d'être un travail sur le projet M.C.D et sa critique épistémique entre le Nord et le Sud, il a semblé judicieux d'exposer cette critique décoloniale pour deux raisons. La première raison est que la pensée décoloniale prend sa source en Amérique du Sud dans les pays hispanophones. Le Brésil étant un pays limitrophe du lieu d'énonciation de la pensée décoloniale, il était donc crucial d'exposer ce qui se faisait dans les pays voisins avant de s'interroger sur les problématiques brésiliennes contemporaines. En effet, le M.C.D voit le jour dans les années 90. La deuxième raison est que même si la critique décoloniale est foncièrement épistémique, le rapport Négritude-Philosophie soulevé dans ce chapitre a démontré que la question raciale n'était pas discréditée au sein de la pensée décoloniale. Au contraire, elle est présente en filigrane.

La thèse défendue, comme on le verra dans le chapitre suivant, est que la réception de la pensée décoloniale au Brésil s'est faite à partir des années 60 à travers la réception fanonienne. En effet, avant les années 60, la pensée fanonienne s'implante difficilement au sein de la société brésilienne. L'intérêt pour Fanon après les années 60 s'explique justement par l'apparition de trois facteurs à la fin des années 50 et début des années 60 qui ont permis une meilleure réception de Fanon au Brésil. Premièrement l'essor de mouvement noir brésilien post années 60. En effet, comme le démontre Mário Augusto Medeiros da Silva dans son article *Frantz Fanon e o ativismo político-cultural negro no Brasil: 1960/1980*, entre 1920 et 1960, les associations noires brésiliennes de São Paulo n'ont eu que de manière éparse un contact avec les discours révolutionnaires et de revendications libératrices. Deuxièmement, l'apparition d'un nationalisme qui promet une authenticité sociale de la société brésilienne. Une revendication contre hégémonique à l'appellation du Tiers Monde. « L'identité nationale [...] devient à être perçue comme un élément qui doit être articulé à partir d'un contrepoint éthique, politique et esthétique d'un impérialisme

chose : Que jamais l'instrument ne domine l'homme. Que cesse à jamais l'asservissement de l'homme par l'homme [...]. Mon ultime prière : O mon corps, fais de moi toujours un homme qui interroge » (F. FANON, *Peau noire, masques, blancs*, pp. 181-188).

¹¹⁸ N. YALA KISUKIDI, *Négritude et philosophie*, pp. 6-10.

et/ou du colonialisme, configurant une forme d'authenticité socialement acceptée »¹¹⁹. Enfin, troisièmement, les discours révolutionnaires¹²⁰. Ainsi, d'une certaine manière on peut dire que Fanon a été le précurseur de la réception du tournant décolonial dans le Brésil des années 60, tel qu'il le sera analysé au travers d'une série d'auteurs brésiliens de la même époque. Mais surtout ce qui caractérise la pensée décoloniale au sein du contexte brésilien c'est la question raciale et son autonomisation par rapport à une critique décoloniale dont les enjeux seraient de prime à bord purement épistémiques.

¹¹⁹ « A identidade nacional [...] passa a ser figurada como um elemento a ser articulado a partir de um contraponto ético, político e estético ao imperialismo e/ou colonialismo, configurando uma forma de *autenticidade* socialmente conquistada » (D. MENDES FAUSTINO, *Por que Fanon, por que agora*, p. 137).

¹²⁰ *Ibid.*, pp. 123-139.

Chapitre 3 : lire Fanon au Brésil

Lire Fanon aujourd'hui demande une certaine acuité intellectuelle. Il s'agit de se dégager progressivement de l'imposition hégémonique blanche ¹²¹. « On est venu l'helléniser, l'orphéiser... ce nègre qui recherche l'universel [...]. Le nègre s'universalise [...]. J'ai à peine ouvert les yeux qu'on avait bâillonnés, et déjà l'on veut me noyer dans l'universel ? Et les autres ? Ceux qui n'ont « point de bouche », ceux qui n'ont « point de voix » ... J'ai besoin de me perdre dans ma négritude, de voir les cendres, les ségrégations, les répressions, les viols, les discriminations, les boycottages. Nous avons besoin de toucher du doigt toutes les plaies qui zèbrent la livrée noire » ¹²². Il s'agit véritablement d'une démarche de sortie du *non-être*, c'est-à-dire advenir à un processus de reconnaissance ¹²³. Dans ce dessein, Fanon « a tenté de mettre en place une nouvelle construction du savoir introduisant le corps, la langue et l'altérité comme expérience subjective nécessaire dans la construction même de l'avenir du politique » ¹²⁴.

« Sale nègre » ou simplement : « Tiens un nègre ». J'arrivais dans le monde, soucieux de faire lever un sens aux choses, mon âme pleine du désir d'être à l'origine du monde, et voici que je me découvrais objet au milieu d'autres objets. Enfermé dans cette objectivité écrasante, j'implorai autrui ¹²⁵.

A travers ce passage, Fanon montre que le Noir est doublement extériorisation. D'une part, il est objet par la manière dont il est perçu. D'autre part, il se sent lui-même objectivé. On trouve ici le paradoxe de la personne noire. Autrement dit, il y a un processus objectif de cette objectivation tout en ayant un processus subjectif de cette objectivation. De ce fait, « l'expérience vécue du Noir » ¹²⁶, « ne devrait pas exister puisque les Noirs ne devraient pas avoir de point de vue. Cependant, l'expérience noire est tout ce qui devrait exister puisque la vie subjective d'un Noir ne devrait pas être

¹²¹ « Fanon was an ironic writer who was struggling with the complex question of paradoxical reason and history. The modern collapse of "Reason" and "History" into all things European represented a failure of reason and history that required self-deception regarding Europe's scope » (L. GORDON, *What Fanon Said: A Philosophical Introduction to His Life and Thought*, p. 19).

¹²² F. FANON, *Peau noire, masques blancs*, pp. 150-151.

¹²³ « Je décidais, puisqu'il m'était impossible de partir d'un complexe inné, de m'affirmer en tant que Noir. Puisque l'autre hésitait à me reconnaître, il ne restait qu'une solution : me faire connaître » (F. FANON, *Peau noire, masques blancs*, p. 93).

¹²⁴ F. FANON, *Les damnés de la terre*, p. 15.

¹²⁵ F. FANON, *Peau noire, masques blancs*, p. 88.

¹²⁶ *Ibidem*.

capable de transcender le niveau de l'intersubjectif ou du social »¹²⁷. Lorsque le Noir arrive à l'ascension sociale, celui-ci se trouve au sein d'un monde dans lequel se trouve une asymétrie épistémique¹²⁸. Fanon illustre cette asymétrie comme suit :

Le monde blanc, seul honnête, me refusait toute participation. D'un homme on exigeait une conduite d'homme. De moi, une conduite d'homme noir — ou du moins une conduite de nègre [...]. J'arrive lentement dans le monde, habitué à ne plus prétendre au surgissement. Je m'achemine par reptation. Déjà les regards blancs, les seuls vrais, me dissèquent. Je suis *fixé*. Ayant accommodé leur microtome, ils réalisent objectivement des coupes de ma réalité. Je suis trahi. Je sens, je vois dans ces regards blancs que ce n'est pas un nouvel homme qui entre, mais un nouveau type d'homme, un nouveau genre. Un nègre, quoi !¹²⁹

La corporéité occupe une place essentielle dans le livre *Peau noire, masques blancs* parce que celle-ci est ce par quoi le Noir est perçu¹³⁰. C'est par son absence en tant qu'existant qu'il existe. Autrement dit, c'est par *l'absentisme* du Noir à travers le regard du Blanc que le Noir peut advenir à sa reconnaissance.

Nous répondrons alors que cette critique porte à faux, car nous avons justement montré que, pour le nègre, il y a un mythe à affronter. Un mythe solidement ancré. Le nègre l'ignore, aussi longtemps que son existence se déroule au milieu des siens ; mais au premier regard blanc, il ressent le poids de sa mélanine [...]. En tant qu'homme, je m'engage à affronter le risque de l'anéantissement¹³¹.

Ainsi, on remarque que le Noir est prédéfini comme *absent*. Un *absentisme* qui est renforcé avec le racisme tel que Du Bois l'illustre lorsqu'il pose la question « quel effet ça fait d'être un problème ? »¹³². Le problème n'est pas le Noir mais le

¹²⁷ « should not exist since blacks should not have a point of view. Nonetheless, black experience is all that should exist since a black's subjective life should not be able to transcend itself to the level of the intersubjective or the social » (L. GORDON, *What Fanon Said: A Philosophical Introduction to His Life and Thought*, p. 48)

¹²⁸ « Tendo que livrar-se da concepção tradicionalista que o definia econômica, política, e socialmente como “inferior e submisso, e não possuindo uma outra concepção positiva de si mesmo, o negro viu-se obrigado a tomar o branco como modelo de identidade, ao estruturar e levar a cabo a estratégia da ascensão social » (N. SANTOS SOUZA, *Tornar-se negro*, p. 19).

¹²⁹ F. FANON, *Peau noire, masques blancs*, pp. 92-93.

¹³⁰ « Dans le monde blanc, l'homme de couleur rencontre des difficultés dans l'élaboration de son schéma corporel. La connaissance du corps est une activité uniquement négatrice. C'est une connaissance en troisième personne. Tout autour du corps règne une atmosphère d'incertitude certaine » (*Ibid.*, p. 89).

¹³¹ *Ibid.*, pp. 122-184.

¹³² W.E.B. DU BOIS, *Les âmes du peuple noir*, p. 10.

racisme¹³³. Comment échapper à ce problème ? Fanon est conscient que celui-ci ne peut se faire qu'au sein d'une révolution¹³⁴. La réception de Fanon au Brésil s'est faite lorsque les processus révolutionnaires ont commencé¹³⁵. Toutefois, cette réception fanonienne s'est faite difficilement dans le contexte brésilien. Selon Antonio Sérgio Alfredo Guimarães¹³⁶, la difficulté de celle-ci provient du problème racial au Brésil¹³⁷.

Fanon et le contexte brésilien des années 60

Il faut attendre la mort de l'auteur pour que la réception fanonienne se fasse au Brésil dans les années 1960¹³⁸. En effet, dès 1950, la pensée fanonienne ne s'implante pas dans le pays¹³⁹. Non seulement Beauvoir a influencé Fanon en lui donnant un

¹³³ « Le problème noir ne se résout pas en celui des Noirs vivant parmi les Blancs, mais bien des Noirs exploités; esclavagisés, méprisés par une société capitaliste, colonialiste, accidentellement blanche » (F. FANON, *Peau noire, masques blancs*, p. 163).

¹³⁴ « The modern system of human difference is such that it does not by itself hold the resources of human salvation. That the system must be attacked is a revolutionary call; it is the call to fight, to struggle against oppression, against, that is, dehumanization » (L. GORDON, *What Fanon Said: A Philosophical Introduction to His Life and Thought*, p. 69).

¹³⁵ « Libération nationale, renaissance nationale, restitution de la nation au peuple, Commonwealth, quelles que soient les rubriques utilisées ou les formules nouvelles introduites, la décolonisation est toujours un phénomène violent [...]. Toute décolonisation. [...] constitue, dès le premier jour, la revendication minimum du colonisé [...]. La décolonisation, qui se propose de changer l'ordre du monde, est, on le voit, un programme de désordre absolu. Mais elle ne peut être le résultat d'une opération magique, d'une secousse naturelle ou d'une entente à l'amiable. La décolonisation, on le sait, est un processus historique : c'est-à-dire qu'elle ne peut être comprise, qu'elle ne trouve son intelligibilité, ne devient translucide à elle-même que dans l'exacte mesure où l'on discerne le mouvement historicisant qui lui donne forme et contenu [...]. Le peuple colonisé n'est pas seul. En dépit des efforts du colonialisme, ses frontières demeurent perméables aux nouvelles, aux échos. Il découvre que la violence est atmosphérique, qu'elle éclate çà et là, et çà et là emporte le régime colonial. Cette violence qui réussit a un rôle non seulement informateur mais opératoire pour le colonisé » (F. FANON, *Les damnés de la terre*, pp. 39-69).

¹³⁶ Professeur à l'Université de São Paulo ([Antonio Sérgio Guimarães | Sociologia \(usp.br\)](http://AntonioSergioGuimaraes|Sociologia(usp.br))).

¹³⁷ « La tiédeur de cette réception est due à une construction nationale et raciale du Brésil tout à fait opposée aux conflits de race, et profondément ancrée dans une classe moyenne intellectuelle blanche ou métisse, mais racialement incolore. Pour tout dire, le Brésil de la démocratie raciale » (A. SERGIO GUIMARÃES, *La réception de Frantz Fanon au Brésil*, p. 82).

¹³⁸ « Le Brésil a commencé à se familiariser avec les idées de Fanon peu de temps avant sa mort, et plus précisément lors du séjour de Jean-Paul Sartre et de Simone de Beauvoir dans le pays, en août et septembre 1960. Sartre et Beauvoir sont arrivés à Rio de Janeiro en provenance de La Havane avec l'objectif de promouvoir un élan *de* solidarité internationale en faveur de la révolution cubaine et de la guerre de libération en Algérie » (*Ibid.*, p. 83).

¹³⁹ « Une lecture attentive des principales revues brésiliennes des années 1950 ne jette aucune lumière sur la réception de Fanon au Brésil. C'est comme si la publication, en 1952, de *Peau noire, masques blancs* était passée inaperçue. La revue *Anhembi* de São Paulo publie entre 1953 et 1955 toutes les études sur les rapports de race entre Noirs et Blancs à São Paulo [...] mais dans ses revues critiques il ne mentionne pas Fanon » (*Ibid.*, p. 82.).

cadre intellectuel¹⁴⁰ mais elle a également joué un rôle majeur au sein de la pensée philosophique¹⁴¹. La révolution, selon Fanon, doit se faire par le peuple lui-même. « Debout les damnés de la terre, debout les forçats de la faim »¹⁴². Toutefois, le clivage racial au Brésil est à son paroxysme. « Comparé aux paysans, le prolétariat constitue au Brésil une aristocratie, et les ouvriers de Pétrobras se situent à son sommet »¹⁴³. Le discours qui faisait unanimité en ce qui concerne les Noirs durant cette période n'était pas de nature « raciale » mais économique. Cependant, Beauvoir n'était pas naïve. « La ségrégation est économique, soit ; le fait est que les descendants des esclaves sont tous restés prolétaires ; et dans les favelas, les pauvres Blancs se sentent supérieurs aux Noirs »¹⁴⁴ démontre un lien entre « race » et classe »¹⁴⁵.

La réception fanonienne au sein du parti de Gauche s'est notamment faite grâce à Sartre¹⁴⁶. Toutefois, cette connaissance *fanonienne-sartrienne* reste à questionner lorsqu'on sait que Fanon dans *Les damnés de la terre* analyse la violence mais ne la prêche pas¹⁴⁷. De plus, lorsqu'on sait qu'à cette période les débats sur la violence se

¹⁴⁰ « Beauvoir and Fanon argue that gender and racialization raise problems of a social condition that impedes human development » (L. GORDON, *What Fanon Said: A Philosophical Introduction to His Life and Thought*, p. 31).

¹⁴¹ « I cannot, however, excuse Fanon's failure to articulate his indebtedness to Beauvoir [...] it is clear that Beauvoir not only offered much intellectual sustenance for Fanon's thought [...]. Beauvoir's contributions to philosophy and especially the area of human sciences were by that point monumental [...]. Beauvoir offers a Richard Wright– inspired existential anthropology across the development of what it means to become a woman from childhood to old age, narcissism to mysticism, and the question of independence » (*Ibid.*, pp. 32-47).

¹⁴² F. FANON, *Les damnés de la terre*, p. 8.

¹⁴³ S. BEAUVOIR, *La force des choses*, p. 594 in A. SERGIO GUIMARÃES, *La réception de Frantz Fanon au Brésil*, p. 84.

¹⁴⁴ *Ibidem*.

¹⁴⁵ « Et jamais nous n'avons aperçu dans les salons, les universités, ni dans nos auditoires un visage chocolat ou café au lait. Sartre en fit tout haut la réflexion pendant une conférence, à Saint-Paul, puis il se ravisa : il y avait un Noir dans la salle ; mais c'était un technicien de la télévision » (S. BEAUVOIR, *La force des choses*, p. 561 in A. SERGIO GUIMARÃES, *La réception de Frantz Fanon au Brésil*, p. 84).

¹⁴⁶ « Au Brésil, l'antiracisme et l'anticolonialisme de Sartre devaient coexister avec le républicanisme de son auditoire issu de la classe moyenne cultivée, et composé d'étudiants, d'écrivains et d'intellectuels [...]. Pour comprendre la position de Sartre, il est important de rappeler que le monde de l'après-guerre s'est rapidement polarisé selon deux axes [...]. Le premier axe est marqué par les races et par la décolonisation ; le second par la lutte des classes et par l'anti-impérialisme. Dans ces conditions, Sartre et Fanon représentaient la fusion de différentes luttes de libération : l'anti-impérialisme, l'antiracisme, la décolonisation et les luttes de classe [...]. La gauche brésilienne a certainement fait connaissance avec Fanon à travers les extraits des *Damnés de la terre* publiés dans les Temps Modernes, et à travers la préface de Sartre » (A. SERGIO GUIMARÃES, *La réception de Frantz Fanon au Brésil*, pp. 84-87).

¹⁴⁷ « Dans *Les Damnés de la terre* se poursuit cette interrogation sur l'aliénation par un monde dominant qui subvertit et altère aussi bien les collectivités que les sujets dans leur devenir personnel [...]. Sartre justifie la violence alors que Fanon l'analyse, ne la promeut pas comme une fin en soi mais y voit un passage obligé. [...]. La décolonisation est la rencontre de deux forces congénitalement antagonistes qui tirent précisément leur originalité de cette sorte de substantification que secrète et qu'alimente la

trouvaient à l'épicentre des discussions politiques brésiliennes, cette connaissance fanonienne laisse à désirer¹⁴⁸. La traduction portugaise du livre *Les damnés de la terre* n'apparaît qu'en 1968 et fût rapidement interdite à la vente par les organes de répression politique. En effet, durant la dictature militaire au Brésil (1964- 1985) on trouve une censure des livres. Celle-ci avait pour finalité de maintenir la production culturelle tout en liquidant ses contacts avec la masse populaire¹⁴⁹. Entre 1968 et 1988, la censure des livres se met en place avec le décret de la loi 1077/70¹⁵⁰. Toutefois, le livre a su acquérir un lectorat¹⁵¹.

La réception fanonienne après les années 60

C'est la lecture sartrienne de Fanon¹⁵² qui eut le plus d'influence au sein du contexte brésilien. En effet, le petit journal « *Jornal Versus* »¹⁵³ démontre cette influence *sartrio-fanonienne*.

situation coloniale. Leur première confrontation s'est déroulée sous le signe de la violence et leur cohabitation - plus précisément l'exploitation du colonisé par le colon - s'est poursuivie à grand renfort de baïonnettes et de canons. Le colon et le colonisé sont de vieilles connaissances » (F. FANON, *Les damnés de la terre*, pp. 9-40).

¹⁴⁸ « La gauche se concentrait sur la lecture de textes sur les tactiques de guérilla, les luttes urbaines [...]. Le silence de la gauche brésilienne par rapport à Fanon, aussi bien parmi les Blancs que parmi les Noirs, comme le symptôme d'un profond désaccord politique du fait des signes indirects mais innombrables de sa présence à partir des années 1960 » (A. SERGIO GUIMARÃES, *La réception de Frantz Fanon au Brésil*, pp. 87-88).

¹⁴⁹ S. REIMÃO, *Repressão e resistência: censura a livros na ditadura militar*, p. 9.

¹⁵⁰ « Art. 1º Não serão toleradas as publicações e exteriorizações contrárias à moral e aos bons costumes quaisquer que sejam os meios de comunicação. Art. 2º Caberá ao Ministério da Justiça, através do Departamento de Polícia Federal verificar, quando julgar necessário, antes da divulgação de livros e periódicos, a existência de matéria infringente da proibição enunciada no artigo anterior. Art. 4º As publicações vindas do estrangeiro e destinadas à distribuição ou venda no Brasil também ficarão sujeitas, quando de sua entrada no país, à verificação estabelecida na forma do artigo 2º deste Decreto-lei » (voir *Presidência da República Casa Civil*, [Del1077 \(planalto.gov.br\)](http://Del1077(planalto.gov.br))).

¹⁵¹ « Dans la *Revista da Civilização Brasileira* [...] le critique littéraire communiste Werneck Sodré, faisant un compte rendu des parutions de l'année, écrit : « Le colonialisme, dans sa brutalité, est analysé dans l'œuvre de Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, qui étudie les effets de la torture. » Dans cette phrase résonne l'écho des tortures qui commençaient à devenir une routine durant le régime militaire [...]. Fanon devra attendre une nouvelle gauche pour bénéficier de la sympathie de ses lecteurs [...]. Selon José Maria Pereira, au milieu des années 1960 « Fanon était un nom biffé par la gauche », ce n'était certainement pas le cas pour l'ensemble de la gauche, en particulier pour ceux qui se trouvaient à l'extérieur des partis politiques » (A. SERGIO GUIMARÃES, *La réception de Frantz Fanon au Brésil*, pp. 89-91).

¹⁵² « C'est justement avec Fanon que se poursuit l'engagement de Sartre dans une préface aux *Damnés de la terre* (2004) et dans un soutien à la violence des colonisés pour l'émancipation » (Y. MALINGE, *la voie sartrienne de l'engagement contre les discriminations*, pp. 10-11).

¹⁵³ « Em 1975 começava a ser produzido, no porão de um sobrado em São Paulo, o *jornal Versus*, dedicado a narrativas que retratassem o presente e o passado da América Latina e à resistência ao regime militar no Brasil. A publicação foi fundada pelo jornalista gaúcho Marcos Faerman e, além de reportagens, apresentava textos de ficção, fazendo denúncias por meio de metáforas culturais e

Sartre a écrit à une occasion à propos du problème noir. Il a dit quelque chose d'inoubliable que je citerai de mémoire : «Que vous attendiez-vous à entendre sortant de ces bouches noires qui venaient juste d'être libérées de leurs muselières ? Vous pensiez qu'elles allaient prononcer des mots gentils et amicaux ? Est-ce qu'on a arraché les muselières au Brésil ? Eh bien oui. C'est ce que nous avons vu, lors d'une nuit historique, à São Paulo. Des bouches noires qui criaient contre l'injustice et l'oppression. Des poings levés, dans le crépuscule, au moment où dans les grandes villes, les hommes fatigués rentrent à la maison. On n'a pas entendu de mots gentils, et c'est bien qu'il en ait été ainsi. Seule la résistance populaire a pu mettre fin à des siècles d'humiliation ¹⁵⁴.

On peut dire que l'émergence de la pensée fanonienne s'est faite au Brésil entre 1970 et 1980 à travers le lectorat étudiant ¹⁵⁵. Toutefois, une étude systématique de la pensée fanonienne au sein des universités brésiliennes est peu étudiée ¹⁵⁶. En effet, ce n'est que tout récemment que Fanon est étudié au niveau du troisième cycle universitaire grâce à une traduction de 2008 de l'édition de l'Université fédérale de Bahia de *Peau noire, masques blancs* ¹⁵⁷. Une édition portugaise avec la préface de Gordon ¹⁵⁸.

históricas. *Versus* contava histórias míticas de heróis de esquerda e lutas populares ocorridas em diversas épocas: dos conquistadores europeus aos regimes autoritários que ocorriam na maior parte da América Latina na década de 1970 »(L. CAPELHUCHNIK, *A importância do jornal Versus, publicado durante o regime militar*, p. 1).

¹⁵⁴ « Certa vez Sartre escreveu sobre a questão negra. Ali, ele falava uma coisa inesquecível, e que vou citar de memória.. « o que vocês esperavam ouvir quando estas bocas negras se vissem livres das mordidas? Que gritassem frases doces, amenas? ». Será que estas "mordidas" estão sendo arrancadas no Brasil? Sim, estão. Foi o que vimos em São Paulo, numa noite histórica. Bocas negras gritando contra a injustiça e a opressão. Punhos erguidos, no lusco-fusco daquele momento em que, numa grande cidade, os homens cansados vão para casa. Não se ouviram frases amenas -e é bom que tenha tido assim. A humilhação de séculos, só o duro estômago do povo poderia resistir » (M. FAERMAN, *Histórias*, p. 2). Traduction dans l'article de A. SERGIO GUIMARÃES, *La réception de Frantz Fanon au Brésil*, p. 95.

¹⁵⁵ « J'ai commencé par lire *Alma no exílio* qui raconte l'expérience de Cleaver, l'un des principaux leaders des Panthères noires, puis je me suis mis à la lecture de Fanon. J'ai lu les deux en même temps... Ce fut dément ! Quelque chose d'inouï ! Fanon était tellement important, la violence accoucheuse de l'Histoire. Il mettait en évidence la violence du colonisateur, la haine... Fanon me parlait plus que Guevara, parce que le Che était un révolutionnaire qui avait abouti à la mort, et qui avait perdu, ici en Amérique, et il n'était pas noir. Fanon était un Noir. Je me sentais bien plus d'affinités avec lui » (A. SERGIO GUIMARÃES, *La réception de Frantz Fanon au Brésil*, p. 97).

¹⁵⁶ « La première phase est marquée par la littérature révolutionnaire des années 1960 [...]. La seconde phase, qu'ils appellent biographique, n'est pas représentée au Brésil et est passée pratiquement inaperçue. Pas un auteur brésilien n'a écrit une biographie de Fanon et jusqu'à aujourd'hui, il n'en est aucune qui ait été éditée au Brésil [...]. La troisième phase où la théorie politique commence à s'intéresser à Fanon. Mais, dans cette phase, Fanon n'est qu'une référence, et ces études n'ont en aucune façon conduit le Brésil à des réflexions originales ou d'envergure sur sa pensée politique. La quatrième et dernière phase, celle des études postcoloniales, est toute récente au Brésil » (A. SERGIO GUIMARÃES, *La réception de Frantz Fanon au Brésil*, pp. 99-100).

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 100.

¹⁵⁸ « Houve uma época em que um professor universitário norte-americano que tentasse abordar a obra de Frantz Fanon em um ambiente acadêmico estaria sujeito a perder o emprego. Naqueles anos turbulentos das décadas de 1960 e 1970, a situação era diferente na América do Sul [...]. Fanon nos

Même si les études fanoniennes n'ont pas eu un grand développement au Brésil, on retrouve tout de même une telle influence chez certains auteurs de son époque. Il s'agira dès lors de montrer succinctement dans quelle mesure Fanon a été une référence chez eux.

Lélia Gonzalez (1935-1994) et Fanon

On retrouve chez Gonzalez une influence fanonienne dans ses travaux concernant la diaspora africaine et la condition du Noir en Amérique du Sud. En effet, dans le livre *Lélia Gonzalez - Retratos do Brasil negro*, qui retrace sa vie intellectuelle, Ratts met en exergue l'analyse fanonienne présente chez Gonzalez.

Dans une autre lignée de pensée, mais qui pointe du doigt la plaie de l'aliénation du Noir, on trouve la figure dramatique de Frantz Fanon, jeune psychiatre qui s'est démarqué dans la guerre de l'indépendance d'Algérie. Critique de la notion de négritude, il écrit les *Damnés de la terre* et *Peau noire, masques blancs*. Ce dernier est une des analyses les plus précises en ce qui concerne les mécanismes psychologiques qu'induit le colonisé et s'identifie comme colonisateur. Dans sa perspective, la désaliénation du Noir est directement en lien avec la prise de conscience des relations socioéconomiques. Sa position critique à l'égard de ce qu'il considérait comme l'accommodation de ses concitoyens à la politique assimilationniste française, l'a amené à exiger qu'après sa mort, il soit enterré en Algérie. Ce qui s'est fait ¹⁵⁹.

Être né noir selon Gonzalez, c'est la continuité du régime colonial, c'est-à-dire reproduire la représentation du Noir comme inférieur, aliéné à sa propre capacité d'être humain ¹⁶⁰. Le monde colonial est un monde compartimenté. La structure de la ville illustre cette compartimentation. Du centre à la marge de la société on

lembra que parte da nossa luta envolve entender as dimensões críticas do ato de questionar, o que ele exemplifica encerrando o livro com uma oração. Dadas as muitas traduções e comentários sobre o seu trabalho, a grande quantidade de novos grupos de pensadores influenciados por suas reflexões, e as instituições, criadas em prol da dignidade humana, que trazem seu nome e seu legado, fica claro que suas indagações têm encontrado eco neste novo século » (F. FANON, *Pela negra, máscaras brancas*, pp. 11-17).

¹⁵⁹ « Numa outra linha de pensamento, mas pondo o dedo na ferida da alienação do negro, encontra-se a dramática figura de Frantz Fanon, o jovem psiquiatra que se destacou na guerra da independência da Argélia. Crítico da noção de negritude, escreveu *Os condenados da terra* e *Pele negra, máscaras brancas*. Este último é uma das mais acuradas análises dos mecanismos psicológicos que induzem o colonizado e se identificar com o colonizador. Na sua perspectiva, a desalienação do negro está diretamente vinculada à tomada de consciência das relações socioeconômicas. Sua posição, crítica diante do que considerava como acomodação de seus conterrâneos para com a política assimilacionista francesa, o levou a exigir que após a sua morte fosse enterrado na Argélia. E assim foi feito » (A. RATTIS, *Lélia Gonzalez. Retratos do Brasil Negro*, p. 142).

¹⁶⁰ R. FEIRREIRA DA SILVA, *A influência do pensamento de Frantz Fanon na produção intelectual negra feminina*, p. 145.

trouve des situations socioéconomiques totalement différentes. C'est cette caractéristique qui définit le monde colonial. Le clivage socioéconomique au sein de la société ne permet pas de masquer les réalités humaines. Autrement dit, cette compartimentation est foncièrement raciale. Ce qu'on trouve à la marge de la société sont les personnes racisées, c'est-à-dire les Noirs et indigènes tandis qu'au centre de la ville on trouve le Blanc ¹⁶¹. De ce fait, on ne naît pas noir, on le devient ¹⁶². Ce processus d'advenir à soi Gonzalez l'a trouvé à travers la psychanalyse ¹⁶³. Ce qui permet de faire un lien direct avec Fanon. En effet, dans le passage de *Peau noire, masques blancs* où Fanon démontre l'existence du paradoxe du noir, ce devenir Noir, ce processus de subjectivisation ne peut se faire qu'à partir du moment où la personne prend conscience de son existence comme *absent*. Autrement dit, cette reconnaissance du sujet noir n'est pas donnée de naissance. Celle-ci provient de la confrontation entre ce « sujet » absent et la société elle-même ¹⁶⁴. La personne noire ne devient sujet qu'à partir du moment où elle comprend que son existence à travers le regard du Blanc est la non-existence et que la personne noire elle-même se vit comme objectité. C'est seulement à partir de cette compréhension paradoxale que le Noir peut véritablement advenir à une subjectivité, celle de la personne noire. C'est ce mythe du Noir qu'il faut « démolir coûte que coûte » ¹⁶⁵. Toute la difficulté de cette démolition provient du racisme structurel qui ne permet justement pas de vivre cette subjectivité de la personne comme existence ¹⁶⁶. Le contexte brésilien illustre parfaitement cela ¹⁶⁷. D'où

¹⁶¹ F. FANON, *Les damnés de la terre*, pp. 41-44.

¹⁶² « A gente não nasce negro, a gente se torna negro » (R. FEIRREIRA DA SILVA, *A influência do pensamento de Frantz Fanon na produção intelectual negra feminina*, p. 145).

¹⁶³ « Meu lance na psicanálise foi muito interessante, a psicanálise me chamou atenção para meus próprios mecanismos de racionalização, de esquecimento, de recalçamento etc. Foi inclusive a psicanálise que me ajudou neste processo de descobrimento da minha negritude » (*Ibidem*).

¹⁶⁴ « Quel effet ça fait d'être un problème » (W.E.B DU BOIS, *Les âmes du peuple noir*, p. 9).

¹⁶⁵ F. FANON, *Peau noire, masques blancs*, p. 94.

¹⁶⁶ « Its report is paradoxical. Fanon announces the experience of a world that denies his inner life; he examines this supposed absence from the point of view of his inner life. The paradox of black experience is thus raised: Black experience should not exist since blacks should not have a point of view. Nonetheless, black experience is all that should exist since a black's subjective life should not be able to transcend itself to the level of the intersubjective or the social. The prejudice is familiar: Blacks live, at best, on the level of the particular, not the universal. Thus, black experience suffers from a failure to bridge the gap between subjective life and the world. It is an experience that is, according to racist logic, not experience » (L. GORDON, *What Fanon Said: A Philosophical Introduction to His Life and Thought*, p. 48).

¹⁶⁷ « O colonialismo, como sistema de controle econômico e político, é mais antigo que a colonialidade. Esta, porém, é mais profunda e duradoura, se relacionando à forma como a organização do trabalho, a

l'importance de réaffirmer des grands auteurs intellectuels brésiliens tels que Gonzalez dans le dessein de combattre le racisme structurel au Brésil notamment au sein du milieu éducatif et épistémique ¹⁶⁸.

Neusa Santos Souza (1948-2008) et Fanon

L'influence de Fanon au sein de la pensée de Santos Souza se reflète à travers la question raciale et plus particulièrement la question de l'ascension sociale de la personne noire telle qu'elle la traite dans son livre *Tornar-se negro*. Au sein de cette question se trouve en filigrane la question du processus de subjectivisation du Noir. Elle met en évidence le processus de blanchité à travers lequel et grâce auquel la personne noire atteint une ascension sociale. Un processus qui avait déjà été souligné par Fanon :

Dans un cercle de Blancs en France, on présente un beau Noir. Si c'est un cercle d'intellectuels, soyez certains que le Noir essaiera de s'imposer. Il demande qu'on ne fasse pas attention à sa peau, mais à sa puissance intellectuelle. Nombreux sont [...] ceux qui [...] se mettent à travailler Montesquieu ou Claudel dans le seul but de les citer. C'est que, par la connaissance de ces auteurs, ils comptent faire oublier leur noirceur¹⁶⁹.

produção de conhecimento e as relações intersubjetivas se articulam entre si através do mercado capitalista mundial e da categoria de “raça”. Apesar do colonialismo preceder a colonialidade, a colonialidade sobrevive ao colonialismo. Ela se mantém viva na literatura, nos textos didáticos, na cultura, na autoimagem dos povos e em muitas outras dimensões da vida. Desse modo, o colonialismo está para as condições materiais de existência assim como a colonialidade está para as condições simbólicas, intersubjetivas e epistemológicas » (M. ANDRADE, *Lélia Gonzalez e o papel da educação para o feminismo negro brasileiro*, p. 76).

¹⁶⁸ « Le Noir qui connaît la métropole est un demi-dieu. Je rapporte à ce sujet un fait qui a dû frapper mes compatriotes. Beaucoup d'Antillais, après un séjour plus ou moins long dans la métropole, reviennent se faire consacrer. Avec eux l'indigène, celui qui-n'est-jamais-sorti-de-son-trou, le « bitaco », adopte la forme la plus éloquente de l'ambivalence. Le Noir qui pendant quelque temps a vécu en France revient radicalement transformé. Pour nous exprimer génétiquement, nous dirons que son phénotype subit une mue définitive, absolue. Dès avant son départ, on sent, à l'allure presque aérienne de sa démarche, que des forces nouvelles se sont mises en branle. Quand il rencontre un ami ou un camarade, ce n'est plus le large geste huméral qui l'annonce : discrètement, notre « futur » s'incline. La voix, rauque d'habitude, laisse deviner un mouvement interne fait de bruissements. Car le Noir sait que là-bas, en France, il y a une idée de lui qui l'agrippera au Havre ou à Marseille [...]. Le Noir qui entre en France change parce que pour lui la métropole représente le Tabernacle ; il change non seulement parce que c'est de là que lui sont venus Montesquieu, Rousseau et Voltaire, mais parce que c'est de là que lui viennent les médecins, les chefs de service [...]. Tout peuple colonisé — c'est-à-dire tout peuple au sein duquel a pris naissance un complexe d'infériorité, du fait de la mise au tombeau de l'originalité culturelle locale — se situe vis-à-vis du langage de la nation civilisatrice, c'est-à-dire de la culture métropolitaine. Le colonisé se sera d'autant plus échappé de sa brousse qu'il aura fait siennes les valeurs culturelles de la métropole » (F. FANON, *Peau noire masques blancs*, pp. 14-18).

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 156.

Toutefois, ce processus de blanchité ne discrédite pas selon Santos Souza la prise de conscience de cette subjectivisation de la personne noire ¹⁷⁰. En effet, ce devenir Noir est

de prendre conscience du processus idéologique qui à travers un discours mythique à propos de soi, engendre une structure de méconnaissance qui l'emprisonne dans une image aliénée. Être Noir et prendre conscience de cette conscience aliénée afin de créer une nouvelle conscience qui réassure le respect de la différence et qui affirme une dignité à tout niveau d'exploitation ¹⁷¹.

De ce fait, elle repose le paradoxe de la personne noire telle que Gordon ou Fanon en parle respectivement. En effet, dès le premier chapitre du livre, elle écrit:

Se savoir Noire c'est vivre l'expérience d'avoir été massacrée dans son identité, d'avoir été confondue dans ses perspectives, soumise à l'exigence forcée de l'attente aliénée. Mais c'est surtout l'expérience de s'engager à retrouver son histoire et se recréer dans ses potentialités ¹⁷².

Mais comment Souza propose de vivre ce processus de subjectivation comme expérience ? A travers la Négritude dans son versant politique tel qu'on la vu avec Munanga, il s'agit de repenser le modèle *épistémé*. En effet, l'expérience vécue est ce qui permet le processus de libération. L'expérience est cette matière première qui transforme la connaissance ¹⁷³. Cependant, le Noir dans sa quête de l'ascension sociale se blanchétise, il ne fait que devenir *peau noire, masques blancs*, c'est-à-dire que le prix à payer pour l'ascension sociale est la négation de son identité, il prend comme modèle le Blanc au détriment de son histoire. « Le Noir a pris le Blanc comme modèle d'identification comme la seule possibilité de devenir quelqu'un (*Tornar-se gente*) ¹⁷⁴. Puisqu'en effet, selon elle, l'ascension sociale doit être comprise au prisme d'une historicité ¹⁷⁵. Une historicité de la subjectivisation

¹⁷⁰ « O trabalho de Neusa Santos Souza evidencia exatamente os aspetos dolorosos na vida emocional do sujeito negro entre embranquecer-se, para ser socialmente aceito, e assumir a sua identidade negra sem negar suas subjetividade » (R. FEIRREIRA DA SILVA, *A influência do pensamento de Frantz Fanon na produção intelectual negra feminina*, p. 127).

¹⁷¹ N. SANTOS SOUZA, *Tornar-se negro*, p. 77.

¹⁷² « Saber-se negra é viver a experiência de ter sido massacrada em sua identidade, confundida em suas perspectivas, submetida a exigências, compelida a expectativas alienadas. Mas é também, e sobretudo, a experiência de comprometer-se a resgatar sua história e recriar-se em suas potencialidades » (*Ibid.*, pp. 17-18).

¹⁷³ *Ibid.*, p. 18.

¹⁷⁴ « O negro tomou o branco como modelo de identificação, como unica possibilidade de “tornar-se gente” » (*Ibidem*).

¹⁷⁵ « A história da ascensão social do negro brasileiro é, concomitantemente, a história da construção de sua emocionalidade, esta maneira própria, historicamente determinada, de organizar e lidar

du Noir qui encore aujourd'hui est infériorisée, dépréciée à travers notamment le racisme structurel ¹⁷⁶. « Le Noir a deux dimensions. L'une avec son congénère, l'autre avec le Blanc. Un Noir se comporte différemment avec un Blanc et avec un autre » ¹⁷⁷. L'auteure tout comme Fanon met en évidence l'inégalité sociale au sein du rapport qu'ils entretiennent. Une inégalité exprimée dans cette expérience du *non-être*. Fanon avait illustré ce *non-être* comme suit :

Que cette scissiparité soit la conséquence directe de l'aventure colonialiste, nul doute... Qu'elle nourrisse sa veine principale au cœur des différentes théories qui ont voulu faire du Noir le lent acheminement du singe à l'homme, personne ne songe à le contester. Ce sont des évidences objectives, qui expriment la réalité ¹⁷⁸.

Ainsi, cette expérience du *non-être* est introjectée par le Noir, c'est-à-dire que cette expérience est incorporée inconsciemment au sein de l'individu dans sa relation avec le Blanc mais également au sein de son groupe d'appartenance ¹⁷⁹. C'est ce « fameux » mythe du Noir. « Le mythe du nègre, l'idée du nègre arrive à déterminer une authentique aliénation » ¹⁸⁰. C'est notamment à travers ce mythe du Noir que le Noir est perçu comme un problème. Comment se désaliéner ? Selon Souza, la réponse à cette question se trouve au sein de la politique. Dans le chapitre cinq de son livre, elle raconte à travers un récit d'une jeune fille prénommée Luisa, la difficulté de s'identifier à l'identité noire ¹⁸¹. On perçoit que l'appropriation de son identité se fait à travers un processus de désaliénation. « La désaliénation

dinamicamente com o mosaico de afetos. Construção histórica, a emocionalidade do negro é vista aqui como um elemento particular que se subordina ao conjunto mais gerais de injunções da História da formação social onde ele se inscreve » (*Ibid.*, p. 19).

¹⁷⁶ « A autora confirma que a emocionalidade é uma construção histórica subordinada à história da formação social, em que o negro, mesmo depois da desagregação da sociedade escravocrata e da substituição pela sociedade capitalista, continuou sendo inferiorizado e submisso ao modelo de identidade baseado na brancura » (R. FEIRREIRA DA SILVA, *A influência do pensamento de Frantz Fanon na produção intelectual negra feminina*, p. 134).

¹⁷⁷ F. FANON, *Peau noire, masques blancs*, p. 13.

¹⁷⁸ *Ibidem*.

¹⁷⁹ R. FEIRREIRA DA SILVA, *A influência do pensamento de Frantz Fanon na produção intelectual negra feminina*, p. 135.

¹⁸⁰ F. FANON, *Peau noire, masques blancs*, p. 165.

¹⁸¹ « Luísa logra conquistar uma identidade de mulher negra. Sua identidade, construída de mitos e imagos, estrutura-se como história: é um sistema opaco de desconhecimento e reconhecimento, marcado por todas as ambiguidades provenientes de sua origem imaginária. Identidade feita de contradições, submetida às formações ideológicas dominantes e sobredeterminadas pela história individual e pela História da formação social onde a primeira se inscreve. É com esta identidade que Luísa toma consciência de suas contradições e tenta participar da luta política que busca transformar a História e sua história. E começa iconoclasta a demolir os mitos » (N. SANTOS SOUZA, *Tornar-se negro*, p. 59).

naïtra, par ailleurs, du refus de tenir l'actualité pour définitive »¹⁸². Ainsi, la désaliénation de son propre être ne peut se faire qu'à travers l'historicité de l'humanité. « Le malheur de l'homme de couleur est d'avoir été esclavagisé. Le malheur et l'inhumanité du Blanc sont d'avoir tué l'homme quelque part. Sont, encore aujourd'hui, d'organiser rationnellement cette déshumanisation »¹⁸³. Cette connaissance de l'Histoire et des représentations qu'on peut se faire du Noir demande à la personne noire elle-même de prendre conscience, c'est-à-dire qu'elle ne doit plus se trouver placée « devant ce dilemme : se blanchir ou disparaître »¹⁸⁴, mais elle doit pouvoir « prendre conscience d'une possibilité d'exister »¹⁸⁵. Cette possibilité d'exister ne peut se faire qu'à travers l'action. Ainsi pour changer les structures sociales, le Noir doit connaître son histoire¹⁸⁶. « J'ai besoin de me perdre dans ma négritude, de voir les cendres, les ségrégations, les répressions, les viols, les discriminations, les boycottages. Nous avons besoin de toucher du doigt toutes les plaies qui zèbrent la livrée noire »¹⁸⁷. La vraie désaliénation du Noir n'est possible que politiquement¹⁸⁸. La désaliénation du Noir c'est sortir de cette objectivation *probleme-atique* du Noir. Une telle perception n'est pas due à la personne noire elle-même mais bien au racisme structurel¹⁸⁹. La figure de Neusa Santos Souza tend à combattre la supériorité raciale¹⁹⁰ dans le dessein de sortir de

¹⁸² F. FANON, *Peau noire, masques blancs*, p. 183.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 187.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 81.

¹⁸⁵ *Ibidem*.

¹⁸⁶ « É fundamental que ele conheça a sua história e que, através dela, encontre os pressupostos de afirmação da sua identidade racial, tornando-a centro de uma experiência de vivência ligada à maturidade da responsabilidade e do exercício de uma prática política imprescindíveis ao enfrentamento das diferentes formas de dominação impostas pelo colonialismo » (R. FEIRREIRA DA SILVA, *A influência do pensamento de Frantz Fanon na produção intelectual negra feminina*, p. 139).

¹⁸⁷ F. FANON, *Peau noire, masques blancs*, p. 151.

¹⁸⁸ « Il demeure toutefois évident que pour nous la véritable désaliénation du Noir implique une prise de conscience abrupte des réalités économiques et sociales. S'il y a complexe d'infériorité, c'est à la suite d'un double processus : — économique d'abord ; — par intériorisation ou, mieux, épidermisation de cette infériorité, ensuite » (*Ibid.*, p.8).

¹⁸⁹ « Déjà dans *Peau noire, masques blancs*, la réflexion sur le racisme était rattachée à la domination de certaines cultures décrétée unilatéralement : il ne s'agit pas d'un accident, d'un caprice psychologique, mais d'un système culturel d'oppression à l'œuvre également dans la situation coloniale. Lutter contre le racisme est vain si on n'éclaire pas les effets de l'oppression exercée par la culture dominante, oppression qui atteint les communautés, le politique et la culture mais aussi l'être psychique » (F. FANON, *Les damnés de la terre*, p. 9).

¹⁹⁰ « Ce qui apparaît alors, c'est la nécessité d'une action couplée sur l'individu et sur le groupe. En tant que psychanalyste, je dois aider mon client à *conscienciser* son inconscient, à ne plus tenter une lactification hallucinatoire, mais bien à agir dans le sens d'un changement des structures sociales. » (F. FANON, *Peau noire, masques blancs*, p. 80).

la domination des structures colonialistes encore présente aujourd’hui et ainsi affirmer une décolonialité de la subjectivité de la personne noire.

Abdias Nascimento (1914-2011) et Fanon : « l’abâtardissement de la culture afro-brésilienne »¹⁹¹

Grand représentant du mouvement noir au Brésil, Nascimento montre dans son livre *O genocídio do negro brasileiro. Processo de um racismo mascarado* comment la culture afro-brésilienne s’est vue disparaître à travers les différentes structures colonialistes. C’est ce processus de *blanchitisation* de la culture afro-brésilienne qui a été une des raisons du génocide du Noir au Brésil¹⁹². C’est ce qu’il affirme dans l’extrait suivant :

De la classification grossière des Noirs comme sauvages et inférieurs à l’éloge des vertus du mélange de sang comme tentative d’éradiquer la tache noire (« *mancha negra* »), de l’opérabilité du syncrétisme religieux à l’abolition légale de la question noire à travers la Loi de sécurité Nationale et de l’omission censitaire – manipulant toutes ses méthodes et ressources – l’histoire non officielle du Brésil enregistre un long et vieux génocide qui s’est vu perpétrer envers les afro-brésiliens. Une machine monstrueuse ironiquement désignée comme démocratie raciale qui concevait aux Noirs un unique privilège, celui de devenir Blanc de l’intérieur et de l’extérieur. Le mot d’ordre de cet impérialisme de la blancheur et du capitalisme qui lui est inhérent, répond aux surnoms abâtardis comme assimilation, acculturation, métissage. Mais nous savons qu’en dessous de cette théorie superficielle se trouve de manière intouchée la croyance de l’infériorité des Africains et de ses descendants¹⁹³.

On perçoit une influence fanonienne dans sa démarche de la compréhension raciale au Brésil. Afin de sortir de cet abâtardissement de la culture afro-brésilienne au sein

¹⁹¹ « Bastardização da cultura afro-brasileira » (A. NASCIMENTO, *O genocídio do negro brasileiro. Processo de um racismo mascarado*, p. 114).

¹⁹² M. ANDRADE, *Lélia Gonzalez e o papel da educação para o feminismo negro brasileiro*, p. 77.

¹⁹³ « Da classificação grosseira dos negros como selvagens e inferiores, ao enaltecimento das virtudes da mistura de sangue como tentativa de erradicação da “mancha negra”; da operatividade do “sincretismo” religioso à abolição legal da questão negra através da Lei de Segurança Nacional e da omissão censitária – manipulando todos esses métodos e recursos – a história não oficial do Brasil registra o longo e antigo genocídio que se vem perpetrando contra o afro-brasileiro. Monstruosa máquina ironicamente designada “democracia racial” que só concede aos negros um único “privilégio”: aquele de se tornarem brancos, por dentro e por fora. A palavra-senha desse imperialismo da brancura, e do capitalismo que lhe é inerente, responde a apelidos bastardos como assimilação, aculturação, miscigenação; mas sabemos que embaixo da superfície teórica permanece intocada a crença na inferioridade do africano e seus descendentes » (A. NASCIMENTO, *O genocídio do negro brasileiro. Processo de um racismo mascarado*, p. 93).

du racisme structurel¹⁹⁴, il s'agit de passer à l'action, de faire la critique révolutionnaire de ses valeurs.

Nous devons, Noirs et Africains, souligner notre présence dans ce monde qui façonne la civilisation de demain. Une civilisation ouverte à tous les événements de l'existence humaine, sans exploités ni exploités, qui aboutit à l'existence impossible d'opresseurs et d'opprimés de toute race ou couleur épidermique. Nous ne voulons pas transférer aux autres la responsabilité que l'Histoire nous a octroyée¹⁹⁵.

On remarque que cette action est foncièrement pluriversalité. Une action qui marquerait le passage d'une universalité abstraite à un pluriversalisme décolonial. Toutefois, cette interculturalité au sein du contexte brésilien reste encore difficilement imaginable¹⁹⁶. Il s'agit véritablement de réformer toutes les structures du pays en commençant par le système éducatif¹⁹⁷.

¹⁹⁴ « La vérité est que la rigueur du système rend superflue l'affirmation quotidienne d'une supériorité. La nécessité de faire appel à des degrés divers à l'adhésion, à la collaboration de l'autochtone modifie les rapports dans un sens moins brutal, plus nuancé, plus « cultivé ». Il n'est d'ailleurs pas rare de voir apparaître à ce stade une idéologie « démocratique et humaine ». L'entreprise commerciale d'asservissement, de destruction culturelle cède le pas progressivement à une mystification verbale. L'intérêt de cette évolution c'est que le racisme est pris comme thème de méditation [...]. Le racisme boursouffle et défigure le visage de la culture qui le pratique. La littérature, les arts plastiques, les chansons pour midinettes, les proverbes, les habitudes, les patterns, soit qu'ils se proposent d'en faire le procès ou de le banaliser, restituent le racisme. Nous le disons encore une fois, le racisme n'est pas une découverte accidentelle. Ce n'est pas un élément caché, dissimulé. Il n'est pas exigé d'efforts surhumains pour le mettre en évidence. Le racisme crève les yeux car précisément il entre dans un ensemble caractérisé : celui de l'exploitation éhontée d'un groupe d'hommes par un autre parvenu à un stade de développement technique supérieur. C'est pourquoi l'oppression militaire et économique précède la plupart du temps, rend possible, légitime le racisme » (F. FANON, *Pour la révolution africaine : écrits politiques*, pp. 48-49).

¹⁹⁵ « Devemos, negros e africanos, enfatizar nossa presença neste mundo que modela a civilização do futuro. Civilização aberta a todos eventos da existência humana, livre de exploradores e explorados, o que resulta na impossível existência de opressores e oprimidos de qualquer raça ou cor epidérmica. Não desejamos transferir para outros as responsabilidades que a História nos outorgou » (A. NASCIMENTO, *O genocídio do negro brasileiro. Processo de um racismo mascarado*, p. 137).

¹⁹⁶ « A inviabilidade de uma imediata revolução no Brasil capaz de mudar radicalmente as estruturas de poder e dominação na economia, na política, e na sociedade brasileiras [...] que transformando o "branco" brasileiro, erradique os fundamentos racistas da sua cultura » (*Ibid.*, p. 138).

¹⁹⁷ « Este Colóquio recomenda que o Governo Brasileiro inclua um ativo e compulsório curriculum sobre a história e as culturas dos povos africanos, tanto aqueles do continente como os da diáspora; tal curriculum deve abranger todos os níveis do sistema educativo: elementar, médio e superior [...] Este Colóquio recomenda que o Governo Brasileiro conceda efetivo apoio, material e financeiro, à existentes e futuras associações afro-brasileiras com finalidade de pesquisa, informação e divulgação nos setores de educação, arte, cultura e posição socioeconômica da população negra brasileira » (*Ibid.*, pp. 138- 139).

« As práticas pedagógicas adotadas no Brasil têm, portanto, sua origem na filosofia ocidental. Os filósofos e intelectuais africanos são completamente desconhecidos dos cursos universitários brasileiros, onde predomina a divisão da história eurocêntrica, partida nas quatro colossais cronologias: antiga, medieval, moderna e contemporânea. Esta tradição curricular impede que o ensino de História

Pour conclure, la réception du tournant décolonial au Brésil des années 60 s'est faite grâce à l'influence de la pensée fanonienne telle qu'on la retrouve chez les auteurs mentionnés précédemment. En effet, les premières traductions brésiliennes des œuvres fanoniennes commencent à apparaître à partir des années 80 notamment grâce à la montée des mouvements activistes noirs ¹⁹⁸. Cependant, l'usage contemporain de la pensée décoloniale au Brésil tel qu'on le retrouvera chez des auteurs comme Djamilia Ribeiro ou Silvio Almeida ne démontre pas une référence directe à Fanon.

A travers ce chapitre, on a essayé de mettre en exergue la réception de la pensée décoloniale au Brésil à travers la pensée fanonienne après sa mort. On peut en effet affirmer l'existence d'un fanonisme présent à cette époque. Certes aujourd'hui, une étude systématique de la pensée fanonienne se fait au niveau du troisième cycle universitaire. Toutefois, peut-on pour autant parler de *Fanon Studies* aujourd'hui au Brésil ? Non, même si l'usage pragmatique de la pensée fanonienne s'est vu prendre de l'ampleur au milieu du XX^e siècle à travers les épistémologies du Sud et notamment la question du rapport entre dominé/opprimé, ce que l'on retrouve aujourd'hui est une *montée en puissance* des analyses fanoniennes pour penser les problèmes contemporains tels que démontrent les commentaires de Guimarães et de Silva ¹⁹⁹.

da África se liberte das “armadilhas do quadripartismo histórico” » (M. ANDRADE, *A contribuição da literatura africana para a descolonização dos currículos escolares no Brasil*, p. 43).

¹⁹⁸ « Referindo-se aos anos 1970 e 1980, Guimarães sugere ter havido uma espécie de recepção indiretos livros fanonianos através de jovens ativistas negros, vários em contexto universitário, ou ainda por parte de intelectuais como Octavio Ianni, Paulo Freire e Abdias do Nascimento, que, sofrendo o impacto da ditadura civil militar, tomaram contato com a obra em situações diversas. Os textos de Fanon mais conhecidos circularam, foram publicados e traduzidos no Brasil mais ou menos nesse intervalo de tempo em 1968 e 1979 saíram a 1^a e a 2^a edição de *Os con de na dos da terra*, pela Civilização Brasileira; em 1980 saiu a tradução portuguesa de *Em defesa da revolução africana*; em 1983 saiu 1^a edição brasileira de *Pele negra* –, o que permitiria o acesso desses novos leitores, seja de maneira direta, seja de maneira indireta, através de textos sobre as lutas civis nos EUA ou a descolonização da África Portuguesa, como afirma Guimarães e como procurei de mostrar em trabalho anterior (Silva, 2011: 294-303), discutindo a recepção dessas temáticas através da seção Afro-Latino-América do jornal Versus [...]. Note-se que *Pele negra* foi publicado originalmente em 1952 e sua tradução brasileira aconteceu três décadas depois [...]. Aspectos da obra de Fanon foram apropriados no ativismo político-cultural negro dos anos 1980 » (M. AUGUSTO MEDEIROS DA SILVA, *Frantz Fanon e o ativismo político-cultural negro no Brasil: 1960/1980*, pp. 370- 372).

¹⁹⁹ D. MENDES FAUSTINO, *Por que Fanon, por que Agora ? Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil*, pp. 218- 219.

Chapitre 4 : Paulo Freire et *A pedagogia do oprimido* (1968)

Cette deuxième partie du travail aura pour finalité de faire une analyse textuelle d'œuvres majeures écrites par des auteurs brésiliens afin de dégager les éléments nouveaux que ceux-ci peuvent apporter sur la problématique qui nous intéresse. C'est ainsi que dans ce chapitre quatre on s'intéressera à Paulo Freire et son œuvre *Pedagogia do oprimido* (*La pédagogie des opprimés*). On tentera de montrer en quoi il est une *figure* de la philosophie avec les enfants et que cela implique la possibilité d'une pédagogie décoloniale au sein du système éducatif brésilien.

Si notre dessein est de dresser un portrait fidèle de l'auteur, il est judicieux de comprendre le contexte au sein duquel cette œuvre a été écrite. *Pedagogia do oprimido* a été écrite en 1968. Durant cette période les mouvements révolutionnaires prenaient de l'ampleur. En 1969, son œuvre fut traduite en anglais pour la première fois. Il faudra attendre les années 70 pour que l'œuvre atteigne une renommée internationale ²⁰⁰. La diffusion de la pensée de Freire « dans les pays de langue française a été beaucoup plus restreinte que dans les aires lusophones, anglophones ou hispanophones » ²⁰¹. Le corollaire est qu'on est resté en Europe à une image usagée de sa pensée, c'est-à-dire une pensée qui ne se limiterait qu'au contexte des années 1960-1970 ²⁰². Au contraire, il s'agira de montrer que son œuvre reste d'actualité et qu'elle s'est notamment étendue à différents milieux éducatifs ²⁰³.

²⁰⁰ « C'est [...] en 1968 qu'il rédige *Pedagogia do oprimido*. L'année n'est pas anodine. L'ouvrage est écrit dans un contexte, au Chili mais aussi dans le monde, d'intenses discussions et de fortes mobilisations sociales à visée révolutionnaire. Son contenu est à l'image du contexte : il mêle théorisation des rapports d'oppression, philosophie de l'éducation et théorie révolutionnaire » (P. FREIRE, *La pédagogie des opprimés*, p. XI).

²⁰¹ *Ibid.*, p. VII.

²⁰² « Celle d'un continuateur latino-américain de l'éducation nouvelle [...] qui aurait agi uniquement dans le domaine de l'alphabétisation pour adulte » (*Ibid.*, p. VIII).

²⁰³ « Sa renommée est loin de s'être éteinte à la fin de la décennie, et l'on peut même dire qu'elle a trouvé un second souffle avec l'émergence des pédagogies critiques aux Etats-Unis. Car en Amérique du Nord anglophone, l'œuvre de Paulo Freire n'intéresse pas que les spécialistes de l'alphabétisation pour adultes [...]. Elle inspire également des pédagogues [...] qui souhaitent produire une théorie critique en éducation. Dans les années 1990, sous l'effet de l'émergence de la pensée postmoderne, on assiste à un éclatement des références théoriques au sein des pédagogies critiques : féminisme, théorie queer, théorie critique de la race... [...] Il ne s'agit pas de le copier, mais de le réinventer [...]. En Amérique latine, la vitalité des idées de Paulo Freire n'est pas en reste : certains [...] élaborent l'écopédagogie [...] d'autres [...] développent la pédagogie interculturelle critique, ou pédagogie décoloniale. Hors des Amériques, et notamment en Europe, la pensée de Paulo Freire a également bénéficié et continue de bénéficier d'une large diffusion » (*Ibid.*, pp. XIII-XV).

L'opprimé

Par opprimé il faut comprendre l'existence « d'un rapport social de pouvoir et de domination »²⁰⁴. Ainsi, on peut appréhender ce terme comme un *réceptacle* vide dont la fonction est d'insérer sous ce terme « tous les groupes sociaux se considérant comme « opprimés » »²⁰⁵. Dès lors qu'on affirme l'existence d'un rapport, une relation entre deux entités apparaît. Autrement dit, dès qu'on pense l'« opprimé » ça implique de penser l'« oppresseur ». Afin de justifier l'existence d'un tel rapport, Freire propose une « théorie générale de ce qu'est un ou une opprimée et de ses rapports sociaux avec l'opprimeur »²⁰⁶. La finalité de l'opprimé n'est pas simplement de se libérer soi-même mais de libérer l'humanité²⁰⁷. Ce qu'il faut entendre ici, c'est que seul l'opprimé pourra désaliéner l'opprimeur. Car en effet, « si les oppresseurs peuvent avoir l'impression d'être libres, en réalité, ils sont aliénés dans l'*avoir* plutôt qu'ils ne développent leur *être* »²⁰⁸. L'opprimé à ce stade de rapport est incapable de développer son *plus-être*, c'est-à-dire de vivre comme disait Fanon *l'expérience vécue*. Toutefois, c'est au sein d'un tel rapport, au sein d'un tel contexte oppressif que l'opprimé prend conscience de sa situation, c'est-à-dire celle de l'oppression. Tout comme Fanon dans *Peau noire, masques blancs*, Freire aboutit à la même conclusion. Celle où l'opprimé porte en lui l'opprimeur. Or une telle conscientisation est insuffisante pour dépasser ce rapport²⁰⁹.

²⁰⁴ *Ibid.*, XIX.

²⁰⁵ *Ibidem*.

« Paulo Freire est revenu dans *Pédagogie de l'espoir*, sur les critiques qu'a occasionnées l'usage de ce terme, en particulier de la part des marxistes. Ceux-ci lui reprochaient d'être trop vague. Pourquoi utiliser le terme « opprimé » plutôt que l'expression « classe ouvrière » ? Pour Freire, la notion de « classe ouvrière » est trop restrictive pour rendre compte des réalités sociales et des groupes sociaux qu'il vise dans les années 1960 : paysan·nes dans le Nordeste du Brésil, peuples colonisés, ou peut-être même encore mouvement des droits civiques aux Etats-Unis, etc » (*Ibid.*, p. XVIII-XIX).

²⁰⁶ *Ibid.*, p. XIX.

²⁰⁷ « Le peuple colonisé n'est pas seul. En dépit des efforts du colonialisme, ses frontières demeurent perméables aux nouvelles, aux échos. Il découvre que la violence est atmosphérique, qu'elle éclate çà et là, et çà et là emporte le régime colonial. Cette violence qui réussit a un rôle non seulement informateur mais opératoire pour le colonisé » (F. FANON, *Les damnés de la terre*, p. 69).

²⁰⁸ P. FREIRE, *La pédagogie des opprimé-es*, p. XX.

²⁰⁹ « Dans la théorie de Freire, l'« introjection » [...], c'est-à-dire une forme de double conscience, d'assimilation dans la conscience de l'opprimé de la vision de l'opprimeur, fait obstacle à cette prise de conscience de l'opprimé : l'opprimé porte en lui l'opprimeur, il aspire à lui ressembler. Or pour renverser le système d'oppression il ne peut se contenter d'aspirer à prendre la place de l'opprimeur » (*Ibidem*).

La pédagogie bancaire vers la pédagogie dialogique

On trouve à travers la notion de « pédagogie bancaire » une incompréhension. En effet, on tend souvent à restreindre celle-ci à la critique technique d'une forme d'éducation, une éducation *transmissible*, c'est-à-dire une éducation au sein de laquelle le savoir se transmet à travers des cours magistraux²¹⁰. Toutefois, analyser Freire au prisme d'un débat technico-pédagogique c'est restreindre sa pensée tel que l'illustre cette citation : « l'étrange humanisme de cette conception bancaire se réduit à la tentative de faire des hommes son contraire – un automate, qui est la négation de sa vocation ontologique d'*être-plus* »²¹¹. En effet, Freire ne se situe pas à ce niveau purement technico-pédagogique²¹². Au contraire, il se situe à un niveau philosophique et plus précisément d'anthropologie philosophique voire d'éthico-politique. Autrement dit, il faut entendre par « pédagogie bancaire » la critique que Freire fait de toutes les pédagogies à travers lesquelles se trouve une réification de l'individu²¹³.

Afin de dépasser le rapport opprimé-oppresseur tel que mentionné précédemment, il faut selon l'auteur passer d'une pédagogie bancaire à une pédagogie dialogique. On entend bien qu'il ne faut pas comprendre le terme « dialogue » sous le prisme technico-pédagogique. Mais au contraire, ce terme renvoie à cette conception anthropo-philosophique mentionnée précédemment. En effet, l'individu réifié doit devenir sujet.

Le dialogue n'est pas un produit historique, il est l'historicisation même. C'est donc le mouvement constitutif de la conscience qui s'ouvre à l'infini, qui gagne intentionnellement les frontières du fini. Et qui incessamment recherche à se retrouver au-delà d'elle-même. Conscience du monde,

²¹⁰ *Ibid.*, p. XXI.

²¹¹ « O estranho humanismo desta concepção “bancária” se reduz à tentativa de fazer dos homens o seu contrário – o autômato, que é a negação de sua ontológica vocação de Ser Mais » (P. FREIRE, *A pedagogia do oprimido*, p. 35)

« L'étrange humanisme de cette conception “bancaire” se réduit donc à la tentative de faire des êtres humains leur contraire : des automates, qui sont la négation de leur vocation ontologique du plus-être » (P. FREIRE, *La pédagogie des opprimés*, p. 73).

²¹² « O mal, na verdade, não está na aula expositiva, na explicação que o professor ou professora faz. Não é isso que caracteriza o que critiquei como prática bancária. Critiquei e continuo criticando aquele tipo de relação educador-educando em que o educador se considera o exclusivo educador do educando. Em que o educador rompe ou não aceita a condição fundamental do ato de conhecer que é a sua relação dialógica. Por isso mesmo, a relação em que o educador transfere o conhecimento em torno de *a* ou *b* ou de *c* objetos ou conteúdos ao educando, considerado como puro recipiente » (P. FREIRE, *Pedagogia da esperança*, p. 61).

²¹³ « La pédagogie traditionnelle, par son autoritarisme et son insistance sur l'apprentissage par cœur, induit une transformation des apprenants et des apprenants en objets » (P. FREIRE, *La pédagogie des opprimés*, p. XXII).

elle se cherche dans un monde commun parce que ce monde est commun. Se chercher soi-même c'est communiquer avec les autres. L'isolement ne se personnalise pas parce qu'il ne socialise pas ²¹⁴.

On remarque un intérêt phénoménologique chez Freire au sein de la notion de « dialogue ». On retrouve une intersubjectivité au sein de sa conception de la conscience humaine. Et plus précisément, le dialogue est la condition nécessaire au développement de la conscience humaine ²¹⁵. De ce fait, la pédagogie dialogique est une pédagogie émancipatrice au sein de laquelle deux personnes qui dialoguent entre elles se reconnaissent comme sujet. « Avec la parole, l'homme se fait homme. En disant sa parole l'homme assume consciemment sa condition humaine » ²¹⁶.

Après cette précompréhension des notions d'« opprimé » et de « pédagogie », on peut justifier la nécessité de penser une pédagogie de l'opprimé dans le dessein de dépasser la contradiction opprimé-oppresseur. La conscientisation de la déshumanisation au sein de l'historicité de l'humanité pousse l'homme à chercher son humanisation ²¹⁷. Cette conscientisation qui s'illustre notamment par le *logos*, la parole, doit être comprise au sein du rapport praxis-réflexion ²¹⁸. La conscientisation

²¹⁴ « O diálogo não é um produto histórico, é a própria historicização. É ele, pois, o movimento constitutivo da consciência que, abrindo-se para a infinitude, vence intencionalmente as fronteiras da finitude e, incessantemente, busca reencontrar-se além de si mesma. Consciência do mundo, busca-se ela a si mesma num mundo que é comum; porque é comum esse mundo, buscar-se a si mesma é comunicar-se com o outro. O isolamento não personaliza porque não socializa » (P. FREIRE, *A pedagogia do oprimido*, p. 9).

²¹⁵ « A consciência se constitui como consciência do mundo. Se cada consciência tivesse o seu mundo, as consciências se desencontrariam em mundos diferentes e separados – seriam mônadas incomunicáveis. As consciências não se encontram no vazio de si mesmas, pois a consciência é sempre, radicalmente, consciência do mundo. Seu lugar de encontro necessário é o mundo, que, se não for originariamente comum, não permitirá mais a comunicação. Cada um terá seus próprios caminhos de entrada nesse mundo comum, mas a convergência das intenções que o significam, é a condição de possibilidade das divergências dos que, nele, se comunicam » (*Ibid.*, p. 8).

²¹⁶ « Com a palavra, o homem se faz homem. A o dizer a sua palavra, pois, o homem assume conscientemente sua essencial condição humana » (*Ibid.*, p. 7).

« La place que Paulo Freire accorde au dialogue provient de la manière dont il conçoit la constitution du sujet et de la conscience. Il adhère à une conception intersubjective de l'émergence du sujet humain, qu'il reprend de Martin Buber, et de la place qu'accorde Jaspers à la communication. Admettant par ailleurs l'intentionnalité de la conscience en référence en particulier à Husserl » (P. FREIRE, *La pédagogie des opprimés*, p. XXIII).

« A partir da intersubjetividade originária. poderíamos dizer que a palavra, mais que instrumento, é origem da comunicação – a palavra é essencialmente diálogo. A palavra abre a consciência para o mundo comum das consciências, em diálogo portanto » (P. FREIRE, *A pedagogia do oprimido*, p. 10).

²¹⁷ « A desumanização, que não se verifica, apenas, nos que têm sua humanidade roubada, mas também, ainda que de forma diferente, nos que a roubam, é distorção da vocação do ser mais. É distorção possível na história, mas não vocação histórica » (*Ibid.*, p. 16).

²¹⁸ « Paulo Freire ne propose pas uniquement une critique du verbalisme. Pour lui, la critique du verbalisme, dans une théorie critique, risque de sombrer dans l'activisme [...]. Il faut éviter de tomber

c'est la « prise de conscience des mécanismes des structures sociales oppressives »²¹⁹. De ce fait, la conscientisation c'est la prise en compte de la réalité concrète, c'est-à-dire la prise en compte du « milieu social, de l'expérience sociale vécue des personnes »²²⁰. Ainsi, tendre vers l'humanisation s'est démythifier une conscience naïve, celle d'une réification comme destin donné afin de tendre vers une conscience critique. Comme l'explique Freire,

c'est cela la conscientisation : prendre possession de la réalité ; pour cette raison, et en raison des racines utopiques qui l'animent, elle est un écart par rapport à la réalité. La conscientisation produit une démythification . C'est évident et impressionnant, mais les oppresseurs ne pourront pas provoquer la conscientisation pour la libération : comment démythifier si j'opprime ? Au contraire parce que je suis oppresseur, j'ai tendance à mystifier la réalité qui est donnée à la captation des opprimés pour qui celle-ci est faite de manière mystique et non critique. Le travail d'humanisation ne peut être que le travail de démythification. C'est pourquoi, la conscientisation est un regard plus que critique de la réalité. La conscientisation dévoile la réalité pour la connaître et connaître les mythes qui trompent et qui aident à maintenir la réalité de la structure dominante²²¹.

Dès lors que la conscientisation a pour fonction de faire prendre conscience à l'opprimé du caractère structurel de son oppression et de démythifier un certain *déterminisme* du moins-être, comment lui permettre de déconstruire ces structures afin de les dépasser ? Et surtout comment dépasser cette opposition opprimé-oppresseur lorsqu'on sait que l'opprimé héberge en lui l'oppresseur ? Freire, tout comme Fanon dans *Les damnés de la terre*, affirme que la lutte vers l'humanisation, c'est-à-dire se libérer eux-mêmes et également libérer les oppresseurs, ne peut se faire qu'à partir du

soit dans l'action pour l'action, soit dans un dilettantisme de paroles vides – jeu intellectuel qui, n'étant pas une réflexion véritable, ne conduit pas à l'action [...]. La dialectique de la praxis intervient donc à deux niveaux. A un premier niveau de l'éducation libératrice, dans le dialogue [...]. Ensuite, elle intervient à un deuxième niveau, dans l'action de transformation sociale qui doit découler du processus de conscientisation » (P. FREIRE, *La pédagogie des opprimés-es*, p. XXIX).

²¹⁹ *Ibid.*, p. XXVI.

²²⁰ *Ibid.*, p. XXXI.

²²¹ « A conscientização é isto: tomar posse da realidade; por esta razão, e por causa da radicação utópica que a informa, é um afastamento da realidade. A conscientização produz a desmitologização. É evidente e impressionante, mas os opressores jamais poderão provocar a conscientização para a libertação: como desmitologizar, se eu oprimo? Ao contrário, porque sou opressor, tenho a tendência a mistificar a realidade que se dá à captação dos oprimidos, para os quais a captação é feita de maneira mística e não crítica. O trabalho humanizante não poderá ser outro senão o trabalho da desmitificação. Por isso mesmo a conscientização é o olhar mais crítico possível da realidade, que a “desvela” para conhecê-la e para conhecer os mitos que enganam e que ajudam a manter a realidade da estrutura dominante » (P. FREIRE, *Conscientização: teoria e prática da libertação: uma introdução ao pensamento de Paulo Freire* pp. 16-17).

peuple opprimé²²². Cette lutte ne peut se faire qu'à travers la pédagogie de l'opprimé, c'est-à-dire la conscientisation des structures oppressives au sein de leur réalité. Une telle prise de conscience n'est possible que lorsqu'ils comprendront qu'ils hébergent l'opresseur. Car en effet, le comportement paternaliste des oppresseurs subsiste, cette fausse générosité mystifie leur réalité. C'est ainsi qu'eux-mêmes baignés dans cette humanité qui s'apparente à l'opresseur deviennent oppresseurs²²³. Cette adhésion, immersion dans le système oppressif, les empêchent d'objectiver leur réalité. Autrement dit, ce qui résulte de cette adhésion est la prescription. En effet, tous les comportements des opprimés sont prescrits, c'est-à-dire sont hétéronomes²²⁴.

On trouve dès lors le caractère aliénant de la prescription. Celui de transformer la conscience réceptive, c'est-à-dire celle qui prend en compte leur réalité concrète à la conscience hôte oppressive²²⁵. Le corollaire est la peur de la liberté. Les opprimés bercés par ces structures oppressives sont tiraillés entre leur volonté du plus-être et le risque qu'il implique. Comme le souligne Freire,

les opprimés s'accrochent et s'adaptent, « s'immergent » dans le propre engrenage de la structure dominante, craignent la liberté, tandis qu'ils ne se sentent pas capables de courir le risque de le faire. Et craignent également dans la mesure où lutter pour elle signifie une menace non seulement pour ceux qui l'utilisent pour opprimer en tant que « propriétaires » exclusifs

²²² « A violência dos opressores que os faz também desumanizados, não instaura uma outra vocação – a do ser menos. Como distorção do ser mais, o ser menos leva os oprimidos, cedo ou tarde, a lutar contra quem os fez menos. E esta luta somente tem sentido quando os oprimidos, ao buscar recuperar sua humanidade, que é uma forma de criá-la, não se sentem idealistamente opressores, nem se tornam, de fato, opressores dos opressores, mas restauradores da humanidade em ambos. E aí está a grande tarefa humanista e histórica dos oprimidos – libertar-se a si e aos opressores. Estes, que oprimem, exploram e violentam, em razão de seu poder, não podem ter, roeste poder, a força de libertação dos oprimidos nem de si mesmos. Só o poder que nasce da debilidade dos oprimidos será suficientemente forte para libertar a ambos » (P. FREIRE, *Pedagogia do oprimido*, pp. 16-17).

²²³ « Até as revoluções, que transformam a situação concreta de opressão em uma nova, em que a libertarão se instaura como processo, enfrentam esta manifestação da consciência oprimida. Muitos dos oprimidos que, direta ou indiretamente, participaram da revolução, marcados pelos velhos mitos da estrutura anterior, pretendem fazer da revolução a sua revolução privada. Perdura neles, de certo modo, a sombra testemunhal do opressor antigo. Este continua a ser o seu testemunho de “humanidade” » (*Ibid.*, p. 18).

²²⁴ « Raros são os camponeses que, ao serem “promovidos” a capatazes, não se tornam mais duros opressores de seus antigos companheiros do que o patrão mesmo. Poder-se-ia dizer – e com razão – que isto se deve ao fato de que a situação concreta, vigente, de opressão, não foi transformada. E que, nesta hipótese, o capataz, para assegurar seu posto, tem de encarnar, com mais dureza ainda, a dureza do patrão. Tal afirmação não nega a nossa – a de que, nestas circunstâncias, os oprimidos têm no opressor o seu testemunho de “homem” » (*Ibidem*).

²²⁵ « Ao fazermos esta afirmação, não queremos dizer que os oprimidos, neste caso, não se saibam oprimidos. O seu conhecimento de si mesmos, como oprimidos, se encontra, contudo, prejudicado pela “imersão” em que se acham na realidade opressora. “Reconhecer-se” a este nível, contrários ao outro, não significa ainda lutar pela superação da contradição » (*Ibidem*).

mais également aux autres opprimés compagnons qui sont effrayés par les répercussions de répressions ²²⁶.

Ainsi, la liberté est un accouchement qui est le résultat d'une gestation douloureuse. Celle de la dualité intrinsèque des opprimés. Ceux-ci découvrent qu'ils ne sont pas libres, qu'ils n'arrivent pas à l'être automatiquement. On trouve une volonté de l'être partagé avec une certaine crainte de l'être. Cette ambivalence de leur être démontre l'hébergement de l'opresseur en eux. De cet accouchement, c'est-à-dire la conscientisation de cette hébergement procède le processus de libération qui lui donne une raison concrète de dépasser la contradiction opprimé-opresseur ²²⁷.

Ainsi, la pédagogie de l'opprimé se justifie au sein de deux moments. Dans un premier moment, l'opprimé hôte de la réalité oppressive réalisera que sa « réalité » est foncièrement oppressive. De cette conscientisation, l'opprimé s'engagera par la praxis- réflexion à la transformation de ce monde ²²⁸. Dans un deuxième moment, cette réalité transformée deviendra non plus la réalité de l'opprimé mais celle d'hommes concrets. Autrement dit, la pédagogie de l'opprimé « n'est pas une méthode, elle est une praxis qui se donne pour objectif la lutte contre la réification de l'être humain » ²²⁹. La véritable libération des opprimés est la possibilité de raconter leur propre histoire, d'être narrateur de leur histoire et non plus d'être simplement présenté. Autrement dit,

²²⁶ « Os oprimidos, contudo, acomodados e adaptados, “imersos” na própria engrenagem da estrutura dominadora, temem a liberdade, enquanto não se sentem capazes de correr o risco de assumi-la. E a temem, também, na medida em que, lutar por ela, significa uma ameaça, não só aos que a usam para oprimir, como seus “proprietários” exclusivos, mas aos companheiros oprimidos, que se assustam com maiores repressões » (*Ibid.*, p. 19).

²²⁷ « Esta superação não pode dar-se, porém, em termos puramente idealistas. Se se faz indispensável aos oprimidos, para a luta por sua libertação, que a realidade concreta de opressão já não seja para eles uma espécie de “mundo fechado” (em que se gera o seu medo da liberdade) do qual não pudessem sair, mas uma situação que apenas os limita e que eles podem transformar, é fundamental » (*Ibidem*).

²²⁸ « A práxis, porém, é reflexão e ação dos homens sobre o mundo para transformá-lo, Sem ela, é impossível a superação da contradição opressor-oprimidos. Desta forma, esta superação exige a inserção crítica dos oprimidos na realidade opressora, com que, objetivando-a, simultaneamente atuam sobre ela. Por isto, inserção crítica e ação já são a mesma coisa. Por isto também é que o mero reconhecimento de uma realidade que não leve a esta inserção crítica (ação já) não conduz a nenhuma transformação da realidade objetiva, precisamente porque não é reconhecimento verdadeiro. Este é o caso de um “reconhecimento” de caráter puramente subjetivista, que é antes o resultado da arbitrariedade do subjetivista o qual, fugindo da realidade objetiva, cria uma falsa realidade “em si mesmo”. E não é possível transformar a realidade concreta na realidade imaginária » (*Ibid.*, p. 21).

²²⁹ « La pédagogie des opprimés est donc fondamentalement une réflexion philosophico-politique sur les processus qui conduisent à la déshumanisation de l'être humain. Les rapports d'oppression sociale – l'exploitation capitaliste, la colonisation... - sont des systèmes qui produisent la réification de certains êtres humains » (P. FREIRE, *La pédagogie des opprimés*, p. XXXIV).

il ne s'agit pas de leur raconter leur histoire. C'est justement cette narration, cette dissertation qui nous amènera à interroger le système éducatif (bancaire). Autrement dit, une éducation qui devient un outil à des fins oppressives. En effet, au sein d'une éducation bancaire, le savoir est narré, transmis à partir du savant, de la personne connaissant vers l'ignare. Freire affirme que

la narration, dont l'éducateur est le sujet, conduit les apprenants à une mémorisation mécanique du contenu raconté. Mais encore, la narration les transforme en récipients vides, des récipients qui doivent être remplis par l'éducateur. Plus vous remplissez les récipients avec vos « dépôts » mieux sera l'éducation. Plus ils se laissent docilement remplir mieux seront les apprenants²³⁰.

Ainsi, l'éducation est instrumentalisée à des fins idéologiques, car l'ignare c'est toujours autrui, un autrui passif qui reçoit un savoir²³¹.

L'absolutisation de l'ignorance qui constitue ce qu'on appelle l'aliénation de l'ignorance suivant laquelle elle se trouve toujours chez autrui. L'éducateur qui aliène l'ignorance se maintient dans des positions fixes, invariables. Il sera toujours celui qui sait tandis que les apprenants seront toujours ceux qui ne savent pas. La rigidité de ces positions nie l'éducation et la connaissance comme processus de recherche²³².

Cette projection de l'ignorance ne permet pas à l'opprimé d'advenir à sa conscientisation dans la mesure où cette éducation bancaire favorise l'abâtardissement de l'opprimé parce que cette manière d'éduquer empêche la créativité des apprenants ou la minimalise. Ainsi ne permet pas une véritable transformation. Cette éducation favorise l'opprimeur et maintient l'opprimé dans sa situation²³³. De ce fait, cette situation favorable à l'opprimeur à travers cette fausse générosité à l'égard de l'opprimé tend à transformer la mentalité de l'opprimé au détriment de sa situation oppressive. En effet, l'opprimeur, à travers ses comportements paternalistes, met en

²³⁰ « A narração, de que o educador é o sujeito, conduz os educandos à memorização mecânica do conteúdo narrado. Mais ainda, a narração os transforma em “vasilhas”, em recipientes a serem “enchidos” pelo educador. Quanto mais vá “enchendo” os recipientes com seus “depósitos”, tanto melhor educador será. Quanto mais se deixem docilmente “encher”, tanto melhores educandos serão » (FREIRE, *Pedagogia do oprimido*, p. 33).

²³¹ « Se o educador é o que sabe, se os educandos são os que nada sabem, cabe àquele dar, entregar, levar, transmitir o seu saber aos segundos. Saber que deixa de ser de “experiência feito” para ser de experiência narrada ou transmitida » (*Ibid.*, p. 34).

²³² « A absolutização da ignorância, que constitui o que chamamos de alienação da ignorância, segundo a qual esta se encontra sempre no outro. O educador, que aliena a ignorância, se mantém em posições fixas, invariáveis. Será sempre o que sabe, enquanto os educandos serão sempre os que não sabem. A rigidez destas posições nega a educação e o conhecimento como processos de busca » (*Ibid.*, pp. 33- 34).

²³³ *Ibid.*, p. 34.

place une série d'actions sociales à caractère également paternaliste qui chosifient l'opprimé en le classant au rang d'assisté. Ainsi, les opprimés comme cas individuels, marginalisés sont pathologiques. Un caractère pathologique qui légitime cette fausse générosité des oppresseurs. « Les opprimés, comme cas individuels, sont la pathologie de la société. C'est pour cette raison qu'il faut les aider pour changer leur mentalité d'ignare, d'inapte et de paresseux »²³⁴.

Dès lors, qu'on perçoit l'opprimé comme se situant à la marge de la société, il s'agirait véritablement de l'intégrer à la société. Toutefois, cette soi-disant extériorité est tronquée parce qu'en réalité l'opprimé hôte de l'opresseur a toujours été bercé dans ces structures sociales oppressives²³⁵. Cette critique de l'éducation adoptée par Freire nous amène dès lors à nous questionner sur le caractère décolonial de sa pensée. En effet, selon l'auteur la sortie de la colonialité passe par une restructuration du système éducatif brésilien²³⁶. Penser une éducation décoloniale c'est penser une éducation au sein de laquelle se trouve le dialogue. De ce dialogue résulte la parole authentique. Celle-ci prise en compte dans son rapport praxis-réflexion²³⁷ tend vers

²³⁴ « Os oprimidos, como casos individuais, são patologia da sociedade sã, que precisa, por isto mesmo, ajustá-los a ela, mudando-lhes a mentalidade de homens ineptos e preguiçosos » . (*Ibid.*, p. 35).

²³⁵ « Sua solução, pois, não está em “integrar-se”, em “incorporar-se” a esta estrutura que os oprime, mas em transformá-la para que possam fazer-se “seres para si”. Este não pode ser, obviamente, o objetivo dos opressores. Daí que a “educação bancária”, que a eles serve, jamais possa orientar-se no sentido da conscientização dos educandos » (*Ibidem*).

²³⁶ « Não há educação fora das sociedades humanas e não há homem no vazio [...]. O esforço educativo que desenvolveu o Autor [...] foi todo marcado pelas condições especiais da sociedade brasileira. Sociedade intensamente cambiante e dramaticamente contraditória. Sociedade em “partejamento”, que apresentava violentos embates entre um tempo que se esvaziava, com seus valores, com suas peculiares formas de ser, e que “pretendia” preservar-se e um outro que estava por vir, buscando configurar-se. Este esforço não nasceu, por isso mesmo, do acaso. Foi uma tentativa de resposta aos desafios contidos nesta passagem que fazia a sociedade. Desde logo, qualquer busca de resposta a estes desafios implicaria, necessariamente, numa opção. Opção por esse ontem, que significava uma sociedade sem povo, comandada por uma “elite” superposta a seu mundo, alienada, em que o homem simples, minimizado e sem consciência desta minimização, era mais “coisa” que homem mesmo, ou opção pelo Amanhã. Por uma nova sociedade, que, sendo sujeito de si mesma, tivesse no homem e no povo sujeitos de sua História. Opção por uma sociedade parcialmente independente ou opção por urna sociedade que se “descolonizasse” cada vez mais [...]. A educação das massas se faz, assim, algo de absolutamente fundamental entre nós. Educação que, desvestida da roupagem alienada e alienante, seja uma força de mudança e de libertação. A opção, por isso, teria de ser também, entre uma “educação” para a “domesticação”, para a alienação, e uma educação para a liberdade. “Educação” para o homem-objeto ou educação para o homem-sujeito » (P. FREIRE, *Educação como prática da liberdade*, pp. 35-36).

²³⁷ « A palavra inautêntica, por outro lado, com que não se pode transformar a realidade, resulta da dicotomia que se estabelece entre seus elementos constituintes. Assim é que, esgotada a palavra de sua dimensão de ação, sacrificada, automaticamente, a reflexão também, se transforma em palavreria, verbalismo, blabláblá. Por tudo isto, alienada e alienante [...]. Se, pelo contrário, se enfatiza ou exclusiviza a ação, com o sacrifício da reflexão, a palavra se converte em ativismo. Este, que é ação

une éducation libératrice, c'est-à-dire une éducation qui transforme le monde. De fait, c'est parce que le dialogue est existentiel que l'opprimé développe une pensée critique dans le dessein de transformer sa réalité. Selon Freire,

le dialogue est cette rencontre des hommes, médiatisés par le monde pour le prononcer, toutefois, ce dialogue ne se réduit pas à la relation Je-Tu. C'est pourquoi le dialogue est impossible entre ceux qui veulent prononcer le monde et ceux qui ne veulent pas, entre ceux qui nient le droit à la parole et ceux qui se pensent niés de ce droit [...]. C'est pour cela que le dialogue est une exigence existentielle [...]. Il ne peut pas se réduire à un acte dépositaire d'idées d'un sujet à l'autre, ou encore moins de devenir un simple échange d'idées consommé par les participants [...]. La conquête implicite du dialogue est celle du monde par des sujets dialogiques et non d'un vers l'autre. Conquérir le monde pour libérer les hommes ²³⁸.

Ainsi, le dialogue doit d'entrée de jeu être questionné sur le contenu du programme éducatif puisque l'éducation n'est plus narrée, dissertée par vases communicants entre diverses personnes et qui donneraient lieu à des différends. Au contraire, il faut prendre en compte la réalité concrète. Une réalité qui reflète toutes les aspirations du peuple. En effet,

c'est à partir de la situation actuelle, existentielle [...] que nous pouvons organiser le contenu pragmatique de la situation ou de l'action politique. Ce que nous devons faire en réalité est de proposer au peuple à travers certaines contradictions fondamentales de son existence, concrète, actuelle, comme problème qui, à son tour, l'interpelle et donc qui exige une réponse, non seulement au niveau intellectuel mais aussi au niveau de l'action [...]. Notre travail n'est pas de parler au peuple par rapport à notre vision du monde ou tenter de l'imposer mais de dialoguer avec le peuple. Nous devons être convaincus que sa vision du monde qui se manifeste sous diverses formes reflète la situation du monde dans laquelle il s'est construit. L'action éducative et politique ne peut pas se passer d'une connaissance critique de cette situation sous peine de devenir bancaire ²³⁹.

pela ação, ao minimizar a reflexão, nega também a práxis verdadeira e impossibilita o diálogo » (P. FREIRE, *Pedagogia do oprimido*, p. 44).

²³⁸ « O diálogo é este encontro dos homens, mediatizados pelo mundo, para pronunciá-lo, não se esgotando, portanto, na relação eu-tu. Esta é a razão por que não é possível o diálogo entre os que querem a pronúncia do mundo e os que não a querem; entre os que negam aos demais o direito de dizer a palavra e os que se acham negados deste direito [...]. Por isto, o diálogo é uma exigência existencial [...]. Não pode reduzir-se a um ato de depositar idéias de um sujeito no outro, nem tampouco tornar-se simples troca da, idéias a serem consumidas pelos permutantes [...]. A conquista implícita no diálogo é a do mundo pelos sujeitos dialógicos, não a de um pelo outro. Conquista do mundo para a libertação dos homens » (*Ibid.*, p. 45).

²³⁹ « Será a partir da situação presente, existencial [...] que poderemos organizar o conteúdo programático da situação ou da ação política, acrescentemos. O que temos de fazer, na verdade, é propor ao povo, através de certas contradições básicas, sua situação existencial, concreta, presente, como

Ce qui suppose une méthodologie. Celle d'une pédagogie décoloniale fondée par et sur le dialogue. Elle doit permettre un dialogue du savoir au sein d'une coexistence épistémologique et ontologique au sein d'un programme éducatif qui permet l'ouverture vers des savoirs non eurocentriques ²⁴⁰. Comme la démarche de l'auteur ne se situe pas à l'être humain particulier mais à son rapport pensée-langage au sein de la réalité, cette pédagogie décoloniale doit permettre l'identification de ce que Freire nomme les « temas geradores », c'est-à-dire les thèmes générateurs ²⁴¹. A travers cette notion, Freire cherche à mettre en exergue la dimension dynamique au sein de la connaissance. Une connaissance qui dialogue avec diverses disciplines. En effet, l'homme à travers son action permanente sur le monde produit non seulement « les biens matériels, les choses sensibles, les objets, mais aussi les institutions sociales, leurs idées et leurs conceptions » ²⁴². Ainsi, l'homme est un être historique et social. Sa capacité à diviser le temps en unités temporelles, c'est-à-dire le passé, le présent et le futur, se concrétise au sein d'unités d'époques. Autrement dit, l'unité d'époque se caractérise par « l'ensemble des idées, conceptions, espérances, doutes, valeurs, défis, en interaction dialectique avec leurs contraires, et en recherche de plénitude » ²⁴³. Dès lors, la dynamicité des thèmes générateurs en interaction constitue ce que l'auteur appelle l'univers thématique de l'époque. Au cœur de ces thèmes générateurs se trouvent ce que Freire appelle les situations limites, c'est-à-dire les moments de crises au sein de l'existence qui nécessitent une résolution. Autrement dit, la situation limite est un *problema* qui doit être résolu ²⁴⁴. Ainsi, on comprend très bien

problema que, por sua vez, o desafia e, assim, lhe exige resposta, não só no nível intelectual, mas no nível da ação [...]. Nosso papel não é falar ao povo sobre a nossa visão do mundo, ou tentar impô-la a ele, mas dialogar com ele sobre a sua e a nossa. Temos de estar convencidos de que a sua visão do mundo, que se manifesta nas várias formas de sua ação, reflete a sua situação no mundo, em que se constitui. A ação educativa e política não pode prescindir do conhecimento crítico dessa situação, sob pena de se fazer "bancária" ou de pregar no deserto » (*Ibid.*, p. 49).

²⁴⁰ « La pédagogie décoloniale prétend aller plus loin que la pédagogie critique. Cette dernière avait pour objectif avant tout de former des individus critiques qui allaient remettre en cause les rapports sociaux d'oppression. Sans nier l'importance de former des individus critiques, les pédagogies décoloniales prétendent mettre en œuvre un autre rapport au monde orienté vers le bien-vivre » (I. PEREIRA, *Une approche décoloniale : la pédagogie interculturelle critique*, p. 2).

²⁴¹ P. FREIRE, *La pédagogie des opprimé-es*, pp. 118-120.

²⁴² *Ibid.*, p. 128.

²⁴³ *Ibid.*, p. 129.

²⁴⁴ « A "situação-limite" do subdesenvolvimento, ao qual está ligado o problema da dependência, é a fundamental característica do "terceiro mundo". A tarefa de superar tal situação, que é uma totalidade, por outra, a do desenvolvimento, é, por sua vez, o imperativo básico do Terceiro Mundo » (P. FREIRE, *Pedagogia do oprimido*, p. 54).

que rechercher les thèmes générateurs c'est « examiner la réflexion des êtres humains sur la réalité, étudier leur action sur la réalité, qui est leur praxis »²⁴⁵ parce que l'homme qui cherche ces thématiques et les explicite, approfondit sa prise de conscience sur le monde, sur la réalité. Et donc, il se l'approprie et la transforme. Dès lors, il faut trouver une méthodologie qui lui permettrait un tel dessein. C'est ce vers quoi on va s'atteler pour ensuite proposer une comparaison avec la philosophie pour enfant et montrer en quoi Freire est une figure de celle-ci. Une philosophie avec les enfants qui illustre une pédagogie décoloniale.

La première étape de la méthodologie des thèmes générateurs consiste dans l'enquête, c'est-à-dire la recherche thématique. Il s'agit d'étudier « l'univers thématique minimum »²⁴⁶, les thèmes générateurs en interaction. De cette première étape, survient la deuxième étape. Celle-ci consiste en la thématisation. La troisième étape consiste en une délibération (la codification). Enfin la dernière étape consiste en la décodification de cet univers thématique. Autrement dit, la réalité est codifiée et il faut la décodifier²⁴⁷. Ce processus doit permettre la discussion entre les intervenants. S'ensuit dès lors l'apparition d'un guide à la communication qui doit permettre aux intervenants de passer de la conscience naïve à la conscience critique²⁴⁸. Il s'agira

²⁴⁵ P. FREIRE, *La pédagogie des opprimés*, p. 139.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 136.

²⁴⁷ « La codification d'une situation existentielle est la représentation de celle-ci par certains de ses éléments constitutifs, qui sont en interaction. Le décodage est l'analyse de la situation critique de la situation codée » (*Ibid.*, p. 137).

²⁴⁸ « A questão fundamental [...] está em que, faltando aos homens uma compreensão crítica da totalidade em que estão, captando-a em pedaços nos quais não reconhecem a interação constituinte da mesma totalidade, não podem conhecê-la [...]. Para conhecê-la, seria necessário partir do ponto inverso. Isto é, lhes seria indispensável ter antes a visão totalizada do contexto para, em seguida, separarem ou isolarem os elementos ou as parcialidades do contexto, através de cuja cisão voltariam com mais clareza à totalidade analisada. Este é um esforço que cabe realizar, não apenas na metodologia da investigação temática que advogamos, mas também, na educação problematizadora que defendemos. O esforço de propor aos indivíduos dimensões significativas de sua realidade, cuja análise crítica lhes possibilite reconhecer a interação de suas partes [...]. Na medida, porém, em que, na captação do todo que se oferece à compreensão dos homens, este se lhes apresenta como algo espesso que os envolve e que não chegam a vislumbrar, se faz indispensável que a sua busca se realize através da abstração. Isto não significa a redução do concreto ao abstrato, o que seria negar a sua dialeticidade, mas tê-los como opostos que se dialetizam no ato de pensar [...]. A descodificação da situação existencial provoca esta postura normal, que implica num partir abstratamente até o concreto; que implica numa ida das partes ao todo e numa volta deste às partes, que implica num reconhecimento do sujeito no objeto (a situação existencial concreta) e do objeto como situação em que está o sujeito [...]. Este movimento de ida e volta, do abstrato ao concreto, que se dá na análise de uma situação codificada, se bem feita a descodificação, conduz à superação da abstração com a percepção crítica do concreto, já agora não mais realidade espessa e pouco vislumbrada » (P. FREIRE, *Pedagogia do oprimido*, p. 55).

maintenant de montrer en quoi cette démarche méthodologie présentée par Freire est similaire à la démarche au sein de la philosophie avec les enfants.

En effet, Matthew Lipman est parti du même constat que Freire. Celui d'une éducation bancaire, pour reprendre le terme de Freire, qui n'avait que pour fonction de transférer un savoir « d'une génération plus âgée à une plus jeune, et ce, dans le seul but de transformer les connaissances de l'une en compréhension tant théorique qu'intellectuelle chez l'autre »²⁴⁹. Toutefois, il en convenait également qu'une telle approche pédagogique n'avait pas lieu d'être parce qu'elle n'avait aucune utilité pratique au sein de la réalité concrète²⁵⁰. De ce fait, la finalité de la philosophie avec les enfants consiste à « encourager les enfants à penser philosophiquement, c'est-à-dire à penser de façon rigoureuse, avec impartialité, objectivité et dans le respect des raisons avancées par les pairs »²⁵¹. Ainsi, la pédagogie enseignée au sein de la philosophie avec les enfants est une pédagogie dialogique. Celle-ci permet de prendre en compte ce rapport tout-parties que l'on retrouve au sein de la pratique de la philosophie avec les enfants. Afin de saisir ce qui vient d'être dit, il faut comprendre comment on transforme les élèves d'une classe en CRP, c'est-à-dire en une communauté de recherche philosophique. Pour ce faire, il faut employer une méthodologie (dialogique) axée sur trois moments. Le premier moment consiste en la lecture en groupe et à voix haute d'une histoire philosophique. Le deuxième moment consiste en la cueillette des questions suscitées après la lecture du chapitre du livre en question. Il s'ensuit par la suite de s'interroger en groupe sur la compréhension voire l'incompréhension que ces questions ont pu susciter. Ce qui amène les élèves à choisir une question à délibérer. Le troisième moment constitue ce qu'on appelle la délibération. Enfin, il y a le moment de l'observation²⁵². Ce qui résulte de cette

²⁴⁹ M. LIPMAN, *préface*, p. XIX.

²⁵⁰ « Il est vrai d'affirmer que les étudiants acquièrent un certain nombre de connaissances générales, mais leur raisonnement et leur jugement demeurent faibles. Ce qui dès lors devient nécessaire, c'est un programme éducatif plus performant et plus dynamique qui permet aux étudiants de raisonner et de juger aussi bien qu'ils peuvent connaître et comprendre. Est alors requise la présence des étudiants dans les écoles, mais cette fois-ci, non pas simplement pour apprendre, mais bien pour penser. C'est l'action de penser qui est en train de s'implanter aujourd'hui comme nouvel objectif de l'éducation » (*Ibid.*, pp. XIX- XX).

²⁵¹ M. SASSEVILLE, *Introduction*, p. 3.

²⁵² « Le manuel narratif n'a pas été conçu pour un mode de transmission statique, mais pour un mode de transmission dynamique, par lequel l'élève est amené à s'engager personnellement dans l'exploration modélisée dans l'histoire [...]. Ainsi, installés [...], les élèves liront un court passage du roman [...]. Cette modalité fournit à chacun l'occasion d'un contact personnel avec le texte, lui confiant les tâches

pratique est le caractère dynamique de la connaissance qui à travers le dialogue favorise le développement des habiletés de la pensée et les dispositions et attitudes des élèves ²⁵³.

Ainsi, on peut affirmer que Freire est une *figure* de la philosophie avec les enfants²⁵⁴ parce qu'avec sa méthode des thèmes générateurs, il aboutit à une éducation libératrice, à une éducation dialogique qui a pour dessein, tout comme la philosophie avec les enfants, d'« examiner d'une façon auto correctrice les différentes manières de dire, de faire et d'agir [...] en vue d'en dégager les critères permettant de les rendre meilleurs »²⁵⁵ et donc de transformer le monde ²⁵⁶. Vous trouverez à la fin de ce chapitre un schéma comparatif des deux méthodologies.

Il s'agit maintenant de conclure. Au sein de cette œuvre, l'influence fanonienne est perceptible. En effet, selon Freire, la transformation de la réalité de l'opprimé vers son humanisation suppose également une violence. Cette influence qui se retrouvait déjà en filigrane dans *Educação como prática da Liberdade*²⁵⁷ se trouve mise en

à décoder [...] le texte [...]. Le professeur fera de même, son tour venu, identifiant son activité à celle des élèves, favorisant ainsi la réciproque [...]. L'interrogation suit justement l'étape de la lecture. Une fois la lecture terminée [...], les élèves auront été frappés par tel ou tel passage, l'intérêt naîtra confusément dans leur esprit [...]. Il faut alors aider l'élève à clarifier cet intéressement confus [...]. Après un certain temps de ce travail de partage, les élèves seront normalement prêts à formuler plus clairement leurs intérêts. Il faut alors les inviter à s'exprimer devant tous [...]. Il faut maintenant fixer son choix, sur une question. Cette opération sera balisée par l'intérêt des élèves. L'intérêt des élèves est déjà exprimé par les questions inscrites au tableau, résultat d'un travail de participation et de collaboration [...]. La question est maintenant choisie. Le travail d'exprimer, de clarifier et de collaborer, requis dès les étapes précédentes, devient l'essentiel pour la suite [...]. L'observation est une occasion de prendre conscience de l'évolution de la communauté de recherche, évolution qui semble s'opérer en chacun de ceux qui participent à sa construction » (M. SAVARD, *Les principaux moments de l'animation*, pp. 65-105).

²⁵³ « La présence du dialogue modifie considérablement les rapports de pouvoir entre les partenaires : les différences ne sont plus exploitées dans un rapport d'autorité au détriment de l'élève. A ce niveau d'échange, l'objectif est de favoriser la pratique et l'apprentissage de la réflexion [...]. Le programme de philosophie pour les enfants ne cherche pas à favoriser le développement d'une habileté de la pensée au détriment des autres » (M. SASSEVILLE, *La pratique de la philosophie en communauté de recherche*, p. 33).

²⁵⁴ « Si de plus en plus d'enfants font de la philosophie en cette fin de XX^e siècle [...]. Seulement au Brésil on en compte déjà plus de cent mille » (M. SASSEVILLE, *Introduction*, p. 7).

²⁵⁵ M. SASSEVILLE, *L'enseignement de la pensée critique à l'école primaire*, p. 150.

²⁵⁶ « A metodologia que defendemos exige, por isto mesmo, que, no fluxo da investigação, se façam ambos sujeitos da mesma – os investigadores e os homens do povo que, aparentemente, seriam seu objeto. Quanto mais assumam os homens uma postura ativa na investigação de sua temática, tanto mais aprofundam a sua tomada de consciência em torno da realidade e, explicitando sua temática significativa, se apropriam dela » (P. FREIRE, *Pedagogia do oprimido*, p. 56).

²⁵⁷ « Toda relação de dominação, de exploração, de opressão já é, em si, violenta. Não importa que se faça através de meios drásticos ou não. [...] De modo geral, porém, quando o oprimido legitimamente se levanta contra o opressor, em quem identifica a opressão, é a ele que se chama de violento, de bárbaro, de desumano, de frio. [...] Na verdade, a violência do oprimido, ademais de ser mera resposta em que

exergue dans *Pedagogia do oprimido* ²⁵⁸. Même si Freire ne s'est jamais affirmé comme un penseur décolonial²⁵⁹, ses œuvres sont foncièrement décoloniales et particulièrement l'œuvre que nous avons analysée au sein de ce chapitre. En effet, *Pedagogia do oprimido*, à travers sa critique de l'éducation au sein de la société brésilienne, affirme une volonté d'une éducation et d'une pédagogie décoloniales centralisées autour du dialogue. Le dialogue au sein de son rapport praxis-réflexion est fondamental afin de développer une éducation et un contenu éducatif pratique qui permettront aux personnes de développer une pensée critique dans le dessein de construire une éducation dynamique dialogique qui ne prend pas seulement en compte un savoir eurocentrique ²⁶⁰. Freire nous apporte un nouveau regard au cœur de notre problématique. En effet, en s'interrogeant sur l'éducation Freire, a démontré l'existence des structures de la colonialité au sein du système éducatif brésilien. Et c'est justement là que la philosophie avec les enfants peut jouer un rôle.

revela o intento de recuperar sua humanidade, é, no fundo, ainda, a lição que recebeu do opressor. Com ele, desde cedo, como salienta Fanon, é que o oprimido aprende a torturar. Com uma sutil diferença neste aprendizado – o opressor aprende a torturar, torturando o oprimido. O oprimido, sendo torturado pelo opressor » (P. FREIRE, *Educação como prática da liberdade*, pp. 49-50).

²⁵⁸ « A Pedagogia do oprimido tenha sido a primeira obra na qual um brasileiro incorporou a crítica realizada por Fanon » (E. SANTOS DE AMORIM, *Reencontrando Paulo Freire como pensador decolonial*, p. 29).

²⁵⁹ « O pedagógico como decolonial e a decolonização como pedagógica é algo que se pode encontrar, como fonte inspiradora, no movimento de educação popular iniciado por Paulo Freire em 1960, porque neste movimento se reconhecem os grupos populares como aqueles capazes de desempenhar a transformação do mundo, justamente por sua posição de oprimidos, daqueles que sentem a ferida colonial diariamente » (D. RIBEIRO, *Reflexões decoloniais sobre conhecimento e educação a partir do diálogo em Paulo Freire*, p. 43).

²⁶⁰ « Assim, uma pedagogia decolonial centra-se em uma educação não bancária, e, portanto, uma educação baseada no diálogo de saberes, de convivências epistemológicas e ontológicas, com um currículo aberto para saberes outros não eurocêntricos, para sujeitos outros » (*Ibid.*, p. 41).

Schéma comparatif méthodologique²⁶¹

La méthodologie des thèmes générateurs

Première étape : l'enquête thématique	Deuxième étape : la thématization (le choix de la question)	Troisième étape : la délibération (codification)	Quatrième étape : la décodification
Les participants (parties) de la recherche (tout) travaillent ensemble. Ils se mettent d'accord sur les différents thèmes générateurs sur lesquels cette recherche peut aboutir ²⁶² .	Les participants se mettent d'accord sur la question choisie qui va être délibérée par la suite ²⁶³ .	Les participants délibèrent avec leurs dispositions, leurs convictions, croyances, etc. Cette codification de la réalité amènera ensuite à la décodification ²⁶⁴ .	Les participants développent leur esprit critique au sein de la réalité dans laquelle ils sont présents ²⁶⁵ .

²⁶¹ Ces schémas sont personnels.

²⁶² « Neste encontro, os investigadores necessitam de obter que um número significativo de pessoas aceite uma conversa informal com eles, em que lhes falarão dos objetivos de sua presença na área. Na qual dirão o porque, o como e o para que da investigação que pretendem realizar e que não podem fazê-lo se não se estabeleça uma relação de simpatia e confiança mútuas » (P. FREIRE, *Pedagogia do oprimido*, p. 59).

²⁶³ « No caso de aceitarem a reunião [...] Uma série de informações sobre a vida na área, necessárias à sua compreensão, terá nestes voluntários os seus recolhedores. Muito mais importante, contudo, que a coleta destes dados, é sua presença ativa a investigação » (*Ibidem*).

²⁶⁴ « Se é normal que os investigadores cheguem à área da investigação movendo-se em um marco conceitual valorativo que estará presente na sua percepção do observado, isto não deve significar, porém, que devem transformar a investigação temática no meio para imporem este marco. A única dimensão que se supõe devam ter os investigadores, neste marco no qual se movem, que se espera se faça comum aos homens cuja temática se busca investigar, é a da percepção crítica de sua realidade, que implica num método correto de aproximação do concreto para desvelá-lo. E isto não se impõe » (*Ibid.*, p. 59-60).

²⁶⁵ « Promovendo a percepção da percepção anterior e o conhecimento do conhecimento anterior, a descodificação, desta forma, promove o surgimento de nova percepção e o desenvolvimento de novo conhecimento » (*Ibid.*, p. 63).

La méthodologie au sein d'une CRP

Première étape : la lecture à voix haute d'un chapitre de l'histoire philosophique	Deuxième étape : la cueillette des questions et le choix de la question	Troisième étape : la délibération	Quatrième étape : l'observation
Les participants (parties) de la CRP (tout) partage une histoire commune.	Après la lecture du chapitre, les questions suscitées individuellement (parties) sont écrites au tableau. Après en groupe (tout), ils choisissent la question qui va être délibérée.	Les participants délibèrent avec leurs dispositions, leurs convictions, croyances, etc.	Les participants reviennent sur leur délibération et ce que la CRP a suscité.

Chapitre 5 : Abdias Nascimento et *O Gênocídio do Negro Brasileiro. Processo de um racismo mascado* (1978)

A travers ce chapitre on tentera premièrement de démontrer la possibilité d'affirmer l'existence d'un génocide du Noir au Brésil. En effet, Nascimento au sein de cette œuvre met en exergue le panorama du racisme structurel qui a fait disparaître la culture afro-brésilienne. Ensuite dans un deuxième temps, on verra comment une réaffirmation, une reconnaissance de cette culture niée peut se faire au Brésil au sein du système éducatif brésilien.

La démocratie raciale comme affirmation d'un génocide

Il me semble opportun avant toute chose de chercher à définir le mot « génocide ». En effet, ce terme peut, chez certaines personnes ou lecteurs, laisser entendre des implications lourdes²⁶⁶. Ce terme est souvent associé à divers événements historiques qui ont laissé des traumatismes profonds au sein de l'histoire de l'humanité²⁶⁷. Ce terme est défini dans le livre de Nascimento comme suit :

Génocide s.m (neol) Refus du droit d'exister d'un certain groupe d'humains par l'extermination de ces individus, la désintégration des institutions politiques, sociales, culturelles, linguistiques et de ses sentiments d'appartenance nationale et religieux²⁶⁸.

Cette définition issue du dictionnaire *Escolar do Professor* du ministère de l'éducation brésilienne nous informe qu'au sein du génocide se trouve un processus de refus à l'accès au droit d'exister d'un groupe humain. Celui-ci s'illustre à travers l'extermination des individus appartenant à ce groupe. Cette extermination se fait par la suppression des structures politiques, sociales et culturelles. Le dictionnaire *Webster's*

²⁶⁶ « A definição de genocídio não é uma novidade nos debates políticos e acadêmicos, e dessa forma, existe uma necessidade em contextualizar o seu uso “sob diferentes prismas, como por exemplo, na concepção jurídica e política, acadêmica e na utilização conceitual utilizada nas políticas públicas » (M. SILVA FREITAS, *A compreensão e denúncia das violências raciais como genocídio da população negra*, p. 357).

²⁶⁷ « O termo genocídio foi criado pelo advogado polônes Raphael Lemkin em 1944, no contexto após a Segunda Guerra Mundial e deriva da palavra grega *genos* (raça, nação, tribo) e do sufixo latino *cídio* (matar) [...]. apesar de o conceito ter sido criado somente em 1944, as práticas que podem ser interpretadas enquanto genocídio são constantes na história da humanidade, diversos acontecimentos historicamente apresentaram uma linha de comportamento genocida » (*Ibidem*).

²⁶⁸ « Genocídio s.m. (neol.) Recusa do direito de existência a grupos humanos inteiros, pela exterminação de seus indivíduos, desintegração de suas instituições políticas, sociais, culturais, linguísticas e de seus sentimentos nacionais e religiosos » (F. DA SILVEIRA BUENO, *Dicionário Escolar do Professor*, Ministério da Educação e Cultura, Brasília, 1963, p. 580).

Third New International Dictionary of the English Language nous donne une information complémentaire, celle du caractère systémique du génocide ²⁶⁹. Dès lors, on comprend l'usage d'un tel mot au sein de la question raciale. En effet, cette œuvre peut être perçue comme un panorama du racisme systémique au Brésil. Pour comprendre légitimement ce panorama, il est essentiel de partir de la notion « démocratie raciale ». La démocratie raciale consisterait à dire que les Noirs et les Blancs ont les mêmes opportunités et les mêmes droits et qu'ils arrivent à vivre ensemble, à se côtoyer. Autrement dit, que chaque individu indépendamment de sa couleur de peau et d'appartenance ethnique pourrait avoir les mêmes chances de réussite dans la vie. Cette égalité raciale idéologique était aux yeux de Thales Azevedo la fierté nationale du Brésil ²⁷⁰. Or celle-ci n'est qu'un mythe lorsqu'on sait que foncièrement pour Azevedo la démocratie raciale n'était qu'un moyen de classification et de blanchétisation des personnes de couleur ²⁷¹. Ainsi, déconstruire ce mythe idéologique c'est affirmer la volonté de combattre le racisme et la discrimination raciale. Comme le souligne Nascimento,

comme norme méthodologique [...] nous souhaitons dans un premier temps refuser de discuter des classifications communément maintenues par les sciences sociales quand elle tentent de définir le Noir au Brésil. Ces définitions désignent les Brésiliens soit par leur marque (apparence) soit par leur origine (race e/ou ethnique). Le fait est qu'aucun scientifique ou quelque science soit-elle qui manipule les concepts de phénotype ou de génotype arrive à nier le fait concret qui est qu'au Brésil l'apparence est déterminée par le marqueur ethnique et/ou racial. Un Brésilien est désigné Noir, Nègre, marron, mulâtre, créole, métisse ou tout autre euphémisme et ce que les gens comprennent immédiatement sans aucune doute est que nous parlons d'une personne de couleur. C'est celui qu'on appelle descendant d'esclaves africains. Il s'agit donc d'un Noir n'importe la gradation de

²⁶⁹ « O uso de medidas deliberadas e sistemáticas (como morte, injúria corporal e mental, impossíveis condições de vida, prevenção de nascimentos), calculadas para a ex-terminação de um grupo racial, político ou cultural, ou para destruir a língua, a religião ou a cultura de um grupo » (*Webster's Third New International Dictionary of the English Language*, Massachusetts, 1967).

²⁷⁰ « Constitui o maior motivo de orgulho nacional: não há nada que se invoque tão frequentemente e com tanta ênfase, como prova da ausência de preconceitos e de tensões em nossa sociedade. Constitui provavelmente a mais sensível nota do ideário moral no Brasil, cultivada com insistência e com intransigência. Duvidar dos fatos e dos valores de que se tece essa instituição é algo como negar um elemento substancial dos modos de ser do nosso povo. Dessa perspectiva a democracia racial seria mesmo expressão, não apenas de uma realidade histórica mas de uma virtude própria, talvez inata e exclusiva dos brasileiros, que em nenhuma parte do mundo se reproduz com as mesmas características e a mesma espontaneidade » (T. AZEVEDO, *Democracia racial*, pp. 7-8).

²⁷¹ « A noção de democracia racial, tal como Thales a emprega em 1949, servia para designar um sistema de classificação de descendentes de europeus nascidos na colônia, assim como de seus filhos e filhas oriundos de casamentos mestiços, mas legalmente reconhecidos como social e racialmente brancos » (A. SÉRGIO ALFREDO GUIMARÃES, *Democracia racial e religiosidade popular em Thales de Azevedo: retrato de um antropólogo católico*, p. 10).

sa couleur de peau. On ne va pas perdre du temps avec des distinctions superflues.... Il y a des soi-disant scientifiques qui de fait ont aidé à bâtir une carrière entière en fabriquant de nouveaux euphémismes de cette taille²⁷².

Ce panorama racial brésilien nous est montré à travers plusieurs thématiques abordées au sein de cette œuvre. Nascimento commence par s'interroger sur l'esclavage et son mythe, c'est-à-dire celui de peuples africains dociles qui auraient tout simplement accepté leur sort. Il s'ensuit que l'auteur se questionne sur la sexualisation de la corporéité de la femme noire comme source de la violence raciale et de la misogynie qui perdurent toujours actuellement au Brésil. Enfin, Nascimento se questionne sur la situation brésilienne après l'abolition de l'esclavage au Brésil. C'est sur cette interrogation que portera cette première partie du chapitre. En effet, ce qui caractérise le Brésil après l'abolition de l'esclavage est le processus de blanchétisation de la race. Les rouages de celle-ci prenaient déjà source durant l'esclavagisme à travers le métissage. Celui-ci était instrumentalisé dans le dessein de légitimer cette soi-disant démocratie raciale. Nascimento explique qu'

une des ressources utilisée était le viol de la femme noire par les Blancs de la société dominante, à l'origine des produits du mélange de sangs [...]. Situé au milieu du chemin entre la grande maison et la senzala, le mulâtre fournissait des services importants pour la classe dominante. Durant l'esclavage, il était le capitaine, contremaître, utilisé pour d'autres tâches confiées par les maîtres. Et encore plus récemment, il était le symbole de la démocratie raciale [...]. Et établissant le type mulâtre comme la première marche de l'escalier vers la blanchétisation systémique du peuple brésilien. C'est le moment qui marque le début de la liquidation de la race noire au Brésil²⁷³.

²⁷² « Como norma metodológica [...] desejamos inicialmente recusar discutir as classificações comumente mantidas pelas ciências sociais quando tentam definir o negro no Brasil; estas definições designam os brasileiros ora por sua marca (aparência) ora por sua origem (raça e/ou etnia). Ocorre que nenhum cientista ou qualquer ciência, manipulando conceitos como fenótipo ou genótipo pode negar o fato concreto de que no Brasil a marca é determinada pelo fator étnico e/ou racial. Um brasileiro é designado preto, negro, moreno, mulato, crioulo, partio, mestiço, cabra- ou qualquer outro eufemismo; e o que todo o mundo compreende imediatamente, sem possibilidade de dúvidas, é que se trata de um homem-de-cor. Isto é, aquele assim chamado descende de escravos africanos. Trata-se, portanto, de um negro, não importa a gradação da cor da sua pele. Não vamos perder tempo com distinções superfluas ... Há alguns "cientistas" que de fato ajudam a construir toda uma carreira com a fabricação de novos eufemismos deste porte » (A. NASCIMENTO, *O génocídio do negro Brasileiro. Processo de um racismo mascado*, p. 42)

²⁷³ « Um dos recursos utilizados foi o estupro da mulher negra pelos brancos da sociedade dominante, originando os produtos de sangue misto [...]. Situado no meio do caminho entre a casa grande e a senzala, o mulato prestou serviços importantes à classe dominante; durante a escravidão ele foi capitão-de-mato, feitor, usado noutras tarefas de confiança dos senhores, e, mais recentemente, o erigiram como um símbolo da nossa "democracia racial" [...]. E estabelecendo o tipo mulato como o primeiro degrau na escada da

Selon Nascimento, la démocratie raciale n'a servi qu'à maintenir un racisme structurel au Brésil même après l'abolition de l'esclavage. Un racisme structurel plus subtil comme un brouillard qui se dissipe dans l'air qui trouve son mécanisme systémique dans la fournaise des institutions politiques du pays. Ce processus se diffuse jusqu'aux strates économiques, culturelles et subjectives. En effet, les diverses abolitions²⁷⁴ dans le pays n'ont pas modifié le statut social de la population noire. Celle-ci reste populaire et marginalisée. En effet,

après sept années de travail, le vieux, le malade, l'infirme et le mutilé – ceux qui ont survécu aux horreurs de l'esclavage et qui ne pouvaient pas maintenir de manière satisfaisante la capacité productive – étaient jetés dans la rue à leur propre sort tels un déchet humain indésirable ; c'est ceux-là qu'on appelle les « Africains libres ». Dans de telles conditions la liberté ne passerait pas, une forme pure et simple d'assassinat collectif. Les classes dirigeantes, les pouvoirs publics pratiquaient la libération des esclaves âgés, des invalides et des patients incurables sans pour autant leur laisser quelque ressource que ce soit²⁷⁵.

Nous sommes en 1890, deux ans après l'abolition de l'esclavage au Brésil. La politique mise en place consistait à détruire tous les documents liés à la période esclavagiste du pays. En effet, cette décision avait été prise par le Ministro da Fazenda le 14 décembre 1890. Celle-ci avait pour but d'une part, de remettre le pays sur le droit chemin et d'autre part, de permettre à la population anciennement esclavagisée de devenir citoyenne au nom de la patrie. Cette politique se justifiait lorsque l'abolition de

branquificação sistemática do povo brasileiro, ele é o marco que assinala o início da liquidação da raça negra no Brasil » (*Ibid.*, p. 69).

²⁷⁴ On trouve au Brésil quatre périodes distinctes en ce qui concerne l'abolition de l'esclavage. Il y a premièrement la loi n° 581 du 4 septembre 1850 qui concerne la mise en place de mesures répressives en ce qui concerne la traite négrière au sein de l'Empire (voir la *Collecção das leis do Imperio do Brasil de 1850 tomo XI parte I*, pp. 266-270). S'ensuit la loi n° 2040 du 28 septembre 1871 Lei rio branco qui concernait les enfants issus de femmes esclaves. Ceux-ci, à partir de cette loi, étaient considérés comme libres (voir la *Collecção das leis do Imperio do Brasil de 1871 tomo XXXI parte I*, pp. 147-152). La loi n°3270 Lei dos Sexagenários du 28 septembre 1885 concernait la libération des esclaves de plus de soixante ans. Cette loi également concernait la régularisation de leur nouvelle identité (voir la *Collecção das leis do Imperio do Brasil de 1885 tomo XXXIII parte I*, pp. 14-20). Enfin, il y a eu également la loi n°3353 du 13 mai 1888 (lei Áurea) qui autorisait la liberté totale de tous les esclavages au Brésil. Autrement dit, c'est cette loi qui abolit l'esclavage au Brésil (voir la *Collecção das leis do Imperio do Brasil de 1888 tomo XXXV parte I*, pp. 1-2).

²⁷⁵ « Depois de sete anos de trabalho, o velho, o doente, o aleijado e o mutilado- aqueles que sobreviveram aos horrores da escravidão e não podiam continuar mantendo satisfatória capacidade produtiva - eram atirados à rua, à própria sorte, qual lixo humano indesejável ; estes eram chamados de "africanos livres". Não passava, a liberdade sob tais condições, de pura e simples forma de legalizado assassinio coletivo. As classes dirigentes e autoridades públicas praticavam a libertação dos escravos idosos, dos inválidos e dos enfermos incuráveis, sem lhes conceder qualquer recurso, apoio, ou meio de subsistência » (A. NASCIMENTO, *O génocídio do negro Brasileiro. Processo de um racismo mascado*, p. 65).

l'esclavage est perçue comme une avancée historique dans le pays. Comme le dit Lacombe,

considérant que la Nation brésilienne, pour le moment le plus sublime de son évolution historique, a éliminé l'esclavage du sol de la patrie - l'institution hautement fonctionnelle qui a paralysé pendant tant d'années le développement de la société et qui a infecté l'atmosphère morale [...]. Considérant que la République a été obligée de détruire les vestiges pour l'honneur de la patrie et en hommage à nos devoirs de fraternité et de solidarité pour la grande masse de citoyens qui par l'abolition de l'élément servile sont entrés dans la communion brésilienne ²⁷⁶.

En réalité, cette démarche instrumentalisée au nom de la démocratie raciale ne servait qu'à une fin politique, celle d'abolir la question raciale une fois pour toute. En effet, la négation de cette histoire du Brésil implique l'impossibilité aux personnes noires de raconter leur propre histoire, de s'autodéfinir, d'être acteur de leur propre existence. Cette soi-disant justice sociale de dire que tout le monde est Brésilien indépendamment de sa couleur de peau ou de son ethnie n'a servi qu'à maintenir le pouvoir de la classe dominante²⁷⁷, une classe dominante qui même après l'abolition de l'esclavage reste blanche. Nascimento explique qu'

outre les organes de pouvoir – le gouvernement, les lois, la capitale, les forces armées, la police – les classes dominantes blanches ont à leur disposition de puissants instruments de contrôle social et culturel : le système éducatif, les diverses formes de communication du peuple – la presse, la radio, la télévision, la production littéraire, tous ces instruments sont au service des intérêts des classes au pouvoir et sont utilisés pour détruire le Noir comme personne et comme créateur et conducteur de sa propre culture ²⁷⁸.

²⁷⁶ « Considerando que a Nação brasileira, pelo mais sublime lance de sua evolução histórica, eliminou do solo da pátria a escravidão — a instituição funestíssima que por tantos anos paralisou o desenvolvimento da sociedade, inficionou-lhe a atmosfera moral [...]. Considerando que a República está obrigada a destruir esses vestígios por honra da Pátria, e em homenagem aos nossos deveres de fraternidade e solidariedade para com a grande massa de cidadãos que pela abolição do elemento servil entraram na comunhão brasileira » (A. JACOBINA LACOMBE, *Rui Barbosa e a queima dos arquivos*, p. 114).

²⁷⁷ « Em verdade em verdade, porém, a camada dominante simplesmente consider qualquer movimento de conscientização afro-brasileira como ameaça ou agressão retaliativa » (A. NASCIMENTO, *O génocídio do negro Brasileiro. Processo de um racismo mascado*, p. 78).

²⁷⁸ « Em adição aos órgãos do poder - o governo, as leis, o capital, as forças armadas, a polícia - as classes dominantes brancas têm à sua disposição poderosos implementas de controle social e cultural: o sistema educativo, as várias formas de comunicação de massas - a imprensa, o rádio, a televisão- a produção literária; todos esses instrumentos estão a serviço dos interesses das classes no poder e são usados para destruir o negro como pessoa, e como criador e condutor de uma cultura própria » (*Ibid.*, pp. 93-94).

Ainsi, on remarque que c'est au nom de la volonté d'une histoire commune du Brésil que la population noire *s'acculturalise* à la culture dominante ²⁷⁹. On comprend que c'est au nom d'une démocratie raciale que l'on peut parler de l'existence d'un génocide du Noir au Brésil. En effet, même après l'abolition de l'esclavage en 1888, ce qui est nié est le Noir. Avant l'abolition, « les Noirs avaient été forcés d'oublier leur histoire et leur condition pendant trop longtemps » ²⁸⁰. Après l'abolition, « le Brésil officiel a déployé beaucoup d'efforts pour créer une fiction historique suivant laquelle le pays représente l'unique paradis sur terre de l'harmonie raciale, un modèle à être imité dans le monde » ²⁸¹. Ce sont les structures mises en place dans le pays qui d'une part, effacent la culture afro-brésilienne et d'autre part, l'abâtardissent à travers l'acculturation ²⁸². Dès lors, la question que nous devons maintenant nous poser est comment construire et développer une conscience noire au sein d'un pays qui s'est construit à travers la traite négrière et où la question raciale était soi-disant inexistante ? Cette conscientisation de l'importance de la contribution des Noirs au sein de l'histoire du développement du Brésil doit se faire par l'éducation.

L'éducation comme vecteur de conscientisation

A travers le processus d'acculturation, ce qui subsiste est le Brésilien blanc. L'éducation est instrumentalisée dans la finalité de maintenir une discrimination culturelle. En effet, « dans tous les niveaux de l'enseignement brésilien – primaire, secondaire, universitaire [...], la liste des matières enseignées constitue un rituel de

²⁷⁹ « O que se fazia essencial e indisputável era a necessidade de embranquecer o povo brasileiro por dentro e por fora » (*Ibid.*, p. 73).

²⁸⁰ « Os negros temos sido forçados a esquecer nossa história e nossa condição por um tempo demasiadamente longo » (A. NASCIMENTO, *O quilombismo: Documentos de uma militância Pan-Africanista*, p. 21).

²⁸¹ « O Brasil oficial dispendeu grande esforço tentando criar a ficção histórica segundo a qual o país representa o único paraíso da harmonia racial sobre a terra, o modelo a ser imitado pelo mundo » (*Ibid.*, p. 25).

²⁸² « A sociedade dominante no Brasil praticamente destruiu as populações indígenas que um dia foram majoritárias no país; essa mesma sociedade está às vésperas de completar o esmagamento dos descendentes africanos. As técnicas usadas têm sido diversas, conforme as circunstâncias, variando desde o mero uso das armas, às manipulações indiretas e sutis que uma hora se chama assimilação, outra hora aculturação ou miscigenação; outras vezes é o apelo à unidade nacional, à ação civilizadora, etc., etc., etc. Com todo êsse cortejo genocida aos olhos de quem quiser ver, ainda há quem se intitule de cientista social e passe à sociedade brasileira atestados de "tolerância", "benevolência", "democracia racial" e outras qualificações virtuosas dignas de elogios. Certo: que os serviços da ideologia dominante continuem exercendo sua perversão da realidade » (A. NASCIMENTO, *O génocídio do negro Brasileiro. Processo de um racismo mascado*, p. 107).

formalité et d'ostentation de l'Europe »²⁸³. Ainsi, lorsqu'on tente d'étudier la thématique de la culture africaine au Brésil, c'est toujours à partir du point de vue du Blanc brésilien, c'est-à-dire à partir de cette croyance à la démocratie raciale au sein d'un pays libre sans préjugés ethniques et racistes²⁸⁴. Alors que l'historicité du développement du pays a démontré le contraire. Selon Nascimento, un changement au sein de l'éducation brésilienne doit se faire. Une révolution doit se faire, celle d'un changement de valeurs au sein du pays. Ce changement doit se faire à travers l'éducation. Une éducation qui permet justement ce dialogue tel qu'on l'a vu avec Freire, un dialogue qui doit permettre aux Noirs de vivre *l'expérience vécue*, c'est-à-dire de s'affirmer comme acteurs de leur vie. « La pensée et l'action des Noirs et Africains devraient procéder à une actualisation critique et révolutionnaire des valeurs spécifiquement leurs, intégrant pour autant les valeurs provenant d'autres sources »²⁸⁵. A cette fin, il ne s'agit plus de s'acculturer au modèle Blanc mais au contraire penser l'inclusion. Pour ce faire, il est crucial de déconstruire cette croyance de la démocratie raciale qui persiste toujours au Brésil. En effet, selon Nascimento il ne suffit pas simplement d'être anti-raciste parce que cette revendication implique tout simplement l'invisibilisation du Noir comme entité culturelle et physique. Autrement dit, il ne s'agit pas simplement de s'attaquer à la conséquence du colonialisme, c'est-à-dire le racisme, mais il faut sortir de la colonialité qui dans le cas du Brésil se légitimise par cette soi-disant démocratie raciale²⁸⁶.

Deux lois ont vu le jour au Brésil, l'une en 2003 et l'autre en 2008. Dans un premier temps, la loi n° 10.639 du 9 janvier 2003 modifiait la loi n° 9.394 du 20 décembre

²⁸³ « Em todos os níveis do ensino brasileiro - elementar, secundário, universitário [...]. O elenco das matérias ensinadas constitui um ritual da formalidade e da ostentação da Europa » (*Ibid.*, p. 95).

²⁸⁴ « Conclui-se que os estudos nas escolas do Brasil se apresentam pouco generosos com relação a trajetória dos negros em nosso país. Não exatamente por omissão, mas pela ausência da conscientização de que o negro foi importante para o Brasil, de que sua cultura deve ser preservada e conhecida, além de que a cultura afro-brasileira é a de todos os que vivem neste país. Vive-se num país aparentemente sem preconceitos raciais » (M. LIMA, *A trajetória do negro no Brasil e a importância da cultura afro*, p.1).

²⁸⁵ « O pensamento e a ação dos negros e africanos deverão proceder a uma atualização crítica e revolucionária dos valores especificamente seus, integrando, somando os valores de outras origens » (A. NASCIMENTO, *O genocídio do negro Brasileiro. Processo de um racismo mascarado*, p. 137).

²⁸⁶ « Na impossibilidade de apelar para a consciência brasileira, acreditamos que a consciência humana não poderá mais permanecer inerte, endossando a revoltante opressão e liquidação coletiva dos afro-brasileiros [...]. Caracteriza-se o racismo brasileiro por uma aparência mutável, polivalente, que o torna único; entretanto, para enfrentá-lo, faz-se necessário travar a luta característica de todo e qualquer combate anti-racista e anti-genocida. Porque sua unicidade está só na superfície, seu objetivo último é a obliteração dos negros como entidade física e cultural [...]. A posição do negro brasileiro num Brasil dominado pelos brancos difere daquela dos negros em sociedades similares em qualquer lugar somente na medida em que a ideologia brasileira de não discriminação - não refletindo a realidade e, aliás, camuflando-a - consegue sem tensão o mesmo resultado obtido pelas sociedades abertamente racistas » (*Ibid.*, p. 136).

1996 qui établissait les lignes directrices de l'éducation nationale. En effet, selon cette loi, l'éducation scolaire se développait au sein des institutions culturelles. Dès lors, dans cette perspective l'éducation avait pour finalité le monde du travail et la pratique sociale. Ainsi, le devoir de la famille et de l'Etat était une éducation qui favorisait une atmosphère de respect et d'égalité afin de permettre aux enfants de devenir des citoyens responsables²⁸⁷. Lorsqu'on s'intéresse de plus près à cette loi, on remarque qu'on parle d'une éducation *abstraite*, dans le sens où on sous-entend l'enfant *abstrait* et non concret, c'est-à-dire un enfant pris dans une certaine réalité sociale. La loi n°10.639 du 9 janvier 2003 régit l'obligation d'intégrer dans le programme scolaire la thématique de l'histoire de la culture afro-brésilienne. Ce qui implique, selon l'article de la loi, l'étude de l'histoire de l'Afrique et des Africains, la lutte des Noirs au Brésil et leur contribution au développement du pays. Outre ce qui laisse entendre que l'histoire de l'Afrique est unique et que tous les Africains sont les mêmes, oublier que l'Afrique est un continent et non un pays....., cette loi oblige donc l'enseignement de la culture afro-brésilienne dans les programmes scolaires et principalement les facultés d'Histoire, de Littérature et d'Art...²⁸⁸. La loi n° 11.645 du 10 mars 2008 quant à elle régit et nous donne d'autres éléments complémentaires tels que l'obligation d'enseigner l'histoire de l'Afrique, de la

²⁸⁷ « Art. 1º . A educação abrange os processos formativos que se desenvolvem na vida familiar, na convivência humana, no trabalho, nas instituições de ensino e pesquisa, nos movimentos sociais e organizações da sociedade civil e nas manifestações culturais. §1º Esta Lei disciplina a educação escolar, que se desenvolve, predominantemente, por meio do ensino, em instituições culturais. §2º A educação escolar deverá vincular-se ao mundo do trabalho e à prática social. Art. 2º . A educação, dever da família e do Estado, inspirada nos princípios de liberdade e nos ideais de solidariedade humana, tem por finalidade o pleno desenvolvimento do educando, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho. Art. 3º . O ensino será ministrado com base nos seguintes princípios: I- igualdade de condições para o acesso e permanência na escola; II- liberdade de aprender, ensinar, pesquisar e divulgar a cultura, o pensamento, a arte e o saber; III - pluralismo de idéias e de concepções pedagógicas; IV - respeito à liberdade e apreço à tolerância; V - coexistência de instituições públicas e privadas de ensino; VI - gratuidade do ensino público em estabelecimentos oficiais; VII - valorização do profissional da educação escolar; VIII - gestão democrática do ensino público, na forma desta Lei e da legislação dos sistemas de ensino; IX - garantia de padrão de qualidade; X - valorização da experiência extra-escolar; XI - vinculação entre a educação escolar, o trabalho e as práticas sociais » (*Coleção das Leis da República Federativa do Brasil de 1996*, pp. 6544-6579).

²⁸⁸ « Art. 26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares, torna-se obrigatório o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira. § 1º O conteúdo programático a que se refere o caput deste artigo incluirá o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negrabrasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil. § 2º Os conteúdos referentes à História e Cultura Afro-Brasileira serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de Educação Artística e de Literatura e História Brasileiras [...]. Art. 79-B. O calendário escolar incluirá o dia 20 de novembro como 'Dia Nacional da Consciência Negra' » (L-I. LULA DA SILVA, *Atos do Poder Legislativo* (2003), p. 1).

culture afro-brésilienne et indigène et leur contribution au développement du pays. Cet enseignement doit se faire au niveau primaire et secondaire aussi bien au sein de l'enseignement privé que public²⁸⁹. Ces lois démontrent une certaine volonté d'inclusion de la part de la politique du pays dans le développement d'une éducation multiculturelle. Comme l'affirme Munanga, dans son article *Por que ensinar a história da África e do negro no Brasil de hoje*, le développement d'une éducation multiculturelle est essentiel dans le développement des générations à venir²⁹⁰. En quoi l'œuvre de Nascimento a joué un rôle dans cette quête d'une éducation multiculturelle ? L'intégration de l'histoire de la culture afro-brésilienne à travers l'éducation et la lecture d'auteurs noirs brésiliens permettent de tendre vers ce processus de conscientisation. En effet, comme disait Freire, la conscientisation s'est permettre le développement du regard critique au sein de la praxis action-réflexion sur la réalité. Ainsi, l'œuvre de Nascimento démontre à travers ce panorama racial toute l'importance du Noir dans l'historicité du Brésil, au sein d'une civilisation soi-disant égalitaire au nom de la démocratie raciale. Grâce à cette *démonstration* des violences raciales perpétrées dans son pays, cette œuvre permet au lecteur de construire ce processus de conscientisation dans ce rapport praxis-réflexion dont Freire parlait. Autrement formulé, tout le travail intellectuel de l'auteur consistait à contribuer à la reconnaissance et à la valorisation de la culture afro-brésilienne. Relire des auteurs noirs s'est leur donner une voix, leur donner une parole et ainsi leur donner une existence non pas comme enfant²⁹¹ (pour reprendre un terme de Lélia Gonzalez) mais

²⁸⁹ « Art. 26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e de ensino médio, públicos e privados, torna-se obrigatório o estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena. § 1o O conteúdo programático a que se refere este artigo incluirá diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos étnicos, tais como o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros e dos povos indígenas no Brasil, a cultura negra e indígena brasileira e o negro e o índio na formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribuições nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil. § 2o Os conteúdos referentes à história e cultura afro-brasileira e dos povos indígenas brasileiros serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de educação artística e de literatura e história brasileiras » (L-I. LULA DA SILVA, *Atos do Poder Legislativo* (2008), p. 1).

²⁹⁰ « Tanto as antigas migrações combinadas com o tráfico negreiro e a colonização dos territórios invadidos, quanto as novas migrações pós-coloniais combinadas com os efeitos perversos da globalização econômica, criam problemas na convivência pacífica entre os diversos e os diferentes. Entre esses problemas têm-se as práticas racistas, a xenofobia e todos os tipos de intolerâncias, notadamente religiosas. As consequências de tudo isso engendram as desigualdades e se caracterizam como violação dos direitos humanos, principalmente o direito de ser ao mesmo tempo igual e diferente. Daí a importância e a urgência em todos os países do mundo, em implementar políticas que visem ao respeito e ao reconhecimento da diferença, centradas na formação de uma nova cidadania por meio de uma pedagogia multicultural » (K. MUNANGA, *Por que ensinar a história da África e do negro no Brasil de hoje*, p. 21).

²⁹¹ « *Infans*, é aquele que não tem fala própria, é a criança que se fala na terceira pessoa, porque falada pelos adultos » (L. GONZALEZ, *Racismo e sexismo na cultura brasileira*, p. 225).

comme adulte. En effet, retracer l’histoire d’un auteur ce n’est pas simplement retracer sa vie. Au contraire, c’est retracer une histoire collective. C’est dans ce sens que l’œuvre de Nascimento contribue au développement d’une éducation antiraciste ²⁹². Parler du développement d’une éducation antiraciste ne peut se faire qu’à partir de la loi n°10.639 du 9 janvier 2003. Cependant, n’oublions pas la loi de 1996 qui disposait que l’éducation était le devoir de l’Etat. L’école, lieu de socialité, est donc fondamentale au développement de nouvelles subjectivités. On est donc en droit de se demander quelle est la formation des enseignants pour transmettre une éducation antiraciste ? En effet, penser une éducation sous ce prisme-là implique une éducation critique capable de repenser les violences raciales et de se décentrer d’une éducation eurocentrique ²⁹³. Or, les programmes actuels ne sont pas conformes avec la loi du 9 janvier 2003. Comme le dit Augusto Dos Santos,

la loi n° 10.639 du 9 janvier 2003 présente des défaillances qui peuvent rendre non viable son réel objectif, c’est-à-dire la valorisation des Noirs et la fin du blanchiment culturel du système éducatif brésilien. La loi fédérale indique simultanément une certaine sensibilité aux revendications et pressions historiques des mouvements noirs et antiracistes brésiliens. Cependant, en même temps, elle démontre une défaillance dans son exécution et principalement en lien avec son efficacité puisque son exécution n’a pas permis d’étendre cette obligation aux programmes de l’enseignement et/ou les programmes d’études en particulier les diplômes de premier cycle, délivrés par des universités publiques ou privées ²⁹⁴.

²⁹² « Os processos educativos que resultam da prática de combate à discriminação racial presentes nas trajetórias de vida dos(as) intelectuais negros(as) são consequência do aprender e ensinar, aprender e ensinar que se processa na sua vivência familiar, profissional e no repassar experiência para os mais jovens. Nesses processos educativos se estabelece uma relação de alteridade, nesta relação, não existe espaço para a manipulação de uma pessoa sobre outra, mas prevalece o respeito ao outro, ao diferente, dá-se um processo de troca de experiências. Existe o reconhecimento de que somente se constrói algo se houver comunicação com o outro e a valorização da diferença. A formação humana se dá também a partir do momento que diante do outro diferente acontece o reconhecimento de si próprio(a) como sendo diferente, reconhece-se na outra pessoa valores que ainda não se têm em si próprio(a), mas que se pode aprender com a outra pessoa. Aprendendo com ela, também se pode ensinar coisas que se aprende nessa troca, pode-se construir novos conhecimentos » (A-P. DOS SANTOS GOMES, *A Educação para as Relações Etnico-raciais a partir do Patrimônio Cultural Negro: educação patrimonial da cultura afro-brasileira e os(as) intelectuais negros(as)*, pp. 108-109).

²⁹³ « Através do cumprimento da Lei 10.639/2003 é possível rompermos com a educação eurocêntrica. Quais são, porém, as estratégias em curso para que a descolonização do saber escolar venha se efetivar » (M. PERES DE ANDRADE, *A contribuição da literatura africana para a descolonização dos currículos escolares no Brasil*, p. 45).

²⁹⁴ « A Lei n°10.639 de 9 de janeiro de 2003, apresenta falhas que podem inviabilizar o seu real objetivo, qual seja, a valorização dos negros e o fim do embranquecimento cultural do sistema de ensino brasileiro. A lei federal, simultaneamente, indica uma certa sensibilidade às reivindicações e pressões históricas dos movimentos negro e anti-racista brasileiros, como também indica uma certa falta de compromisso vigoroso com a sua execução e, principalmente, com sua eficácia, de vez que não estendeu aquela obrigatoriedade

En effet, même vingt ans après l’instauration de la loi de 2003, l’idéologie de la démocratie raciale persiste toujours au sein de l’élite blanche du Brésil. Celle-ci s’illustre chez le politologue Fábio Wanderley Reis. Celui-ci est conscient que la question raciale est une des plus grandes questions problématiques du pays mais qui, au nom de la démocratie raciale, défend l’idée que celle-ci est non pertinente.

Nous voulons une société dans laquelle les caractéristiques raciales des personnes en viennent à être socialement non pertinentes, c’est-à-dire où les opportunités de toutes sortes offertes aux individus ne sont pas conditionnées par leur appartenance à tel ou tel groupe racial. Cela vaut d’abord et avant tout pour les opportunités relatives aux conditions de vie matérielles et de leur lien avec les ressources de nature intellectuelle : opportunité d’emploi, d’accès à l’éducation, etc ²⁹⁵.

Ce qui est ironique et triste c’est que nous sommes actuellement au vingt et unième siècle et la situation raciale au nom de cette idéologie qui avait déjà été démontrée par Nascimento reste inchangée dans le pays ²⁹⁶. Dès lors, comment permettre aux universités de tendre vers cet échange de savoir que les lois de 2003 et 2008 promouvaient et ainsi combattre le racisme présent dans la société brésilienne ? Il faut que les professeurs se rééduquent et décentrent leur propre éducation ²⁹⁷. Aussi non dans le cas contraire, l’école restera le *réceptacle* qui maintiendra un racisme structurel. Cette rééducation passe justement par la conscientisation que l’Histoire est le produit de plusieurs narrations !

aos programas de ensino e/ou cursos de graduação, especialmente os de licenciatura, das universidades públicas e privada » (S. AUGUSTO DOS SANTOS, *A Lei Federal nº 10.639/03 como fruto da luta anti-racista do Movimento Negro*, pp. 34-35).

²⁹⁵ « Queremos uma sociedade em que as características raciais das pessoas venham a mostrar-se socialmente irrelevantes, isto é, em que as oportunidades de todo tipo que se oferecem aos indivíduos não estejam condicionadas por sua inclusão neste ou naquele grupo racial. Isso vale, antes de mais nada, para oportunidades relativas às condições materiais de vida e sua conexão com recursos de natureza intelectual: oportunidades de emprego, de acesso à educação etc » (F-W. REIS, *O mito e o valor da democracia racial*, p. 21).

²⁹⁶ « Dessa perspectiva geral decorre uma consequência importante para a discussão das relações raciais no Brasil. Trata-se da reavaliação que ela permite da ideologia “oficial” brasileira de democracia racial. É comum a denúncia dessa ideologia como mistificação e mascaramento de uma realidade de racismo e discriminação – e portanto como algo de que a sociedade brasileira deveria desvencilhar-se para que pudesse vir a ter a melhoria real no plano das relações entre as raças. Naturalmente, se tomada como suposta descrição do que na realidade se passa nas relações raciais no país, a ideologia da democracia racial não pode senão ser denunciada como mentirosa, de forma a se poder ter no lugar dela o correto diagnóstico das dificuldades e perversidades existentes » (*Ibid.*, p. 24).

²⁹⁷ « O preconceito incutido na cabeça do professor e sua incapacidade em lidar profissionalmente com a diversidade, somando-se ao conteúdo preconceituoso dos livros e matérias didáticos e às relações preconceituosas entre aluno de diferentes ascendências étnico-raciais, sociais e outros desestimulam o aluno negro e prejudicam seu aprendizagem. O que explica o coeficiente de repetência e evasão escolar altamente elevado do alunado negro, comparativamente ao do alunado branco » (K. MUNANGA, *Aprendentação*, p. 16).

Pour conclure, on peut remarquer que la pensée d'Abdias Nascimento a eu un impact. En effet, à travers son analyse du génocide de la culture afro-brésilienne, il a su mettre en exergue la responsabilité des institutions qui au nom d'une démocratie raciale ont oblitéré toute une partie du développement du Brésil. Le Brésil est un pays structurellement raciste tel qu'il l'a démontré. La période post abolition du Brésil est importante pour comprendre ce cheminement structurel racial qui est arrivé jusque dans le système éducatif (primaire, secondaire et universitaire). Car en effet, après l'abolition de l'esclavage, le Noir est sorti de sa condition d'objet pour rentrer dans la condition de problème. En effet, durant l'esclavage, le Noir est instrumentalisé. Après l'esclavage, le Noir est un problème pour la société, c'est celui qui est à la marge de la société. C'est sous le prisme de cette condition que les Noirs sont traités au sein des Institutions (y compris l'université). A travers la blanchétisation pendant la période post abolition et qui perdure encore aujourd'hui, la race à prohiber est le Noir. Actuellement, on trouve peu de personnes noires au sein des universités brésiliennes. La critique de l'université ne vise pas seulement la possibilité à développer une éducation antiraciste mais au contraire, la critique de l'éducation vise quelque chose de plus profond qui est la colonialité, c'est-à-dire les structures de pouvoir qui régissent le pays. On ne peut pas tendre vers une éducation antiraciste sans prendre en compte la réalité socio-économique et culturelle des Noirs et des indigènes ²⁹⁸. Les lois de 2003 et de 2008 ont été le moteur pour le développement d'une pensée de l'éducation antiraciste et ont été l'élément déclencheur d'une conscientisation au sein du système éducatif brésilien, de l'importance de la contribution de la culture afro-brésilienne (et indigène) dans le développement du Brésil. Cependant, ce n'est pas suffisant ! En effet, il est crucial de comprendre que lorsque

l'université brésilienne propose d'adopter un plan d'actions affirmatives, celui-ci ne doit pas seulement tenter de corriger les erreurs des 500 ans de colonialisme, d'esclavage, de l'extermination du peuple indigène et noir, des tentatives d'extinction de leurs conceptions, croyances, attitudes, connaissances uniques. Il s'agit plutôt de reconnaître que malgré les regrets, nombre d'entre elles n'ont pas été éteintes et doivent être valorisées, reconnues non pas comme

²⁹⁸ M. RAIMUNDA PENHA SOARES, *Educação antirracista nas universidades públicas: novos sujeitos, velhas estruturas e demandas além das cotas*, pp. 183-185.

exotiques mais comme indispensables au renforcement politique de ces groupes ainsi qu'au renforcement politique et académique de l'université ²⁹⁹.

Ainsi, l'éducation est bien un vecteur de conscientisation car comme nous l'avons vu avec Freire, l'éducation, dans sa praxis action-réflexion, est foncièrement politique. La question raciale est une question qui touche tout le monde c'est pourquoi lire et relire des auteurs d'une autre narration est primordial dans le développement d'une conscientisation car c'est le premier pas vers la décolonialité.

²⁹⁹ « A universidade brasileira se propõe a adotar um plano de ações afirmativas, que não se en contra tão somente buscando corrigir os erros de 500 anos de colonialismo, escravidão, extermínio de povos indígenas e negros, de tentativas de extinção de suas concepções, crenças, atitudes, conhecimentos mais peculiares. Está, isto sim, reconhecendo que, apesar dos pesares, muitos deles não foram extintos e precisam ser valorizados, reconhecidos não como exóticos, mas como indispensáveis para o fortalecimento político desses grupos, bem como político e acadêmico da universidade » (P-B. GONÇALVES E SILVA, *Negros na universidade e produção do conhecimento*, p. 49).

Chapitre 6: Neusa Santos Souza et *Tornar-se Negro* (1983)

Chaque auteur que nous avons analysé à travers une de ses œuvres majeures nous a permis de progresser dans la compréhension de notre problématique. En effet, Freire met en exergue une critique de l'éducation et la nécessité d'une réforme du système brésilien à travers une éducation et une pédagogie axées sur le dialogue dans son rapport de praxis réflexion- action. A travers sa critique, il a mis en avant les structures de la colonialité au sein du système éducatif. Quant à Nascimento, il a mis en exergue le cœur du problème de la société brésilienne et le corollaire du problème du racisme systémique au Brésil, qui consiste en l'idéologie de la démocratie raciale. Nascimento nous a démontré que le problème du racisme est plus profond que la simple réforme de l'éducation. Il s'agit véritablement de conscientiser la nécessité à changer *cette attitude naturelle* de la démocratie raciale. Il s'agira dans ce dernier chapitre de cette seconde partie du travail de s'intéresser à l'auteure Neusa Santos Souza et à son œuvre *Tornar-se negro*. Au sein de cette œuvre, l'auteure met en exergue la thématique de la subjectivité du Noir à travers la question de l'ascension sociale des personnes noires au Brésil.

D'entrée de jeu, l'auteure affirme que poser la question de l'ascension sociale des personnes noires c'est poser inévitablement la question de l'émotivité. Selon elle, l'émotivité de la personne noire s'est développée au sein de l'historicité de la socialité brésilienne. En effet,

la société esclavagiste en transformant l'Africain en esclave, a défini le Noir comme race, a délimité sa place, dans la manière de le traiter et d'être traité, les schémas d'interactions avec le Blanc et a établie le parallélisme entre la couleur noire et la position sociale inférieure³⁰⁰.

La notion de race, selon elle, doit être comprise comme le critère de distribution de la position et de rôle social au sein de la société brésilienne. Même après l'abolition de l'esclavage au Brésil, la situation sociale des Noirs n'a pas changé. Au contraire, celle-ci s'est justifiée à travers une série d'attribution de traits négatifs aux personnes noires dans la finalité de maintenir les Noirs au rang de subalternité. On comprend donc que selon Souza, la notion de race a une portée symbolique parce que d'une part, elle apporte

³⁰⁰ « A sociedade escravista, ao transformar o africano em escravo, definiu o negro como raça, demarcou o seu lugar, a maneira de tratar e ser tratado, os padrões de interação com o branco e instituiu o paralelismo entre cor negra e posição social inferior » (N. SANTOS SOUZA, *Tornar-se Negro*, p. 19).

une valeur et d'autre part, elle stratifie la personne. En l'occurrence, la race « Noir » n'a aucune valeur et se trouve au plus bas de l'échelle sociale. Souza souligne que

la définition infériorisante du Noir a perduré même après la désagrégation de la société esclavagiste et son remplacement par la société capitaliste, régie par un ordre social compétitif. Les Noirs et Blancs se sont vus et revus à travers une vision déformée due à la persistance des cadres traditionnels des relations sociales. Le Noir était paradoxalement piégé dans la position de libéré : il était celui qui était discipliné – docile, soumis et utile. Tandis que le Blanc agissait avec autoritarisme, parfois avec paternalisme qui était caractéristique de la domination seigneuriale. Ce lieu d'infériorité se reflète dans le mode d'insertion de la population noire au sein du système sociétal ³⁰¹.

C'est à travers cette historicité de la formation de la société brésilienne que l'auteure met en exergue l'émotivité. En effet, cette quête vers l'ascension sociale est une quête vers une *humanisation*. Non pas un devenir Noir (*Tornar-se Negro*) mais un devenir quelqu'un (*Tornar-se gente*) qui laisse des traumas dans la chair.

La sortie de la marginalité sociale où il a toujours été emprisonné, l'ascension sociale a été représentée sur le plan idéologique au Noir comme un instrument de rédemption économique, sociale et politique capable de faire de lui un citoyen respectable, digne de participer à la communauté nationale. Et comme dans cette société, le citoyen était Blanc, les services respectables étaient les « services de Blanc ». Être bien traité consistait à être traité comme un Blanc. C'est grâce à la disposition à être quelqu'un que le Noir s'est organisé pour l'ascension ³⁰².

Elle démontre un processus de blanchétisation comme possibilité à l'ascension sociale là où Nascimento avait démontré le caractère génocidique du processus de blanchétisation. On comprend que cette ascension sociale de la personne noire à travers cette blanchétisation est la volonté de celle-ci à devenir humain. Formulé autrement, cette humanisation de la personne noire passe par la perspective blanche. Dans ce rapport

³⁰¹ « A definição inferiorizante do negro perdurou mesmo depois da desagregação da sociedade escravocrata e da sua substituição pela sociedade capitalista, regida por um ordem social competitiva. Negros e brancos viam-se e entreviam-se através de um ótica deformada consequente à persistência dos padrões tradicionalistas das relações sociais. O negro era paradoxalmente enclausurado na posição de liberto: a ele cabia o pale do disciplinado — dócil, submisso e útil — enquanto o branco agia com autoritarismo, por vezes paternalista, que era característico da dominação senhorial. Esse lugar de inferioridade se espelhava no modo de inserção da população negra no sistema ocupacional das cidades » (*Ibid.*, pp. 20-21).

³⁰² « Retirando-o da marginalidade social, onde sempre estivera aprisionado , ascensão social se fazia representar, ideologicamente, para o negro, como um instrumento de redenção econômica, social e política, capaz de torná-lo cidadão respeitável, digno de participar da comunidade nacional. E, como naquela sociedade, o cidadão era o branco, os serviços respeitáveis eram os “serviços-de-branco”, ser bem tratado era ser tratado como o branco. Foi com a disposição básica de ser gente que o negro organizou-se para a ascensão » (*Ibid.*, p. 21).

Noir- Ascension, Souza met en exergue la difficulté du Noir à se dégager de cet idéal du Blanc, de cet idéal *d'humanisation* parce que le paradigme sociétal est blanc. Souza explique que

l'histoire de l'ascension sociale du Noir brésilien est l'histoire de son assimilation aux schémas blancs des relations sociales. C'est l'histoire de la soumission idéologique d'une race en présence d'une autre qui devient hégémonique. C'est l'histoire d'une identité renoncée en tenant compte des circonstances qui déterminent le prix de la reconnaissance du Noir sur la base de l'intensité de sa négation ³⁰³.

Selon Souza, si le fond du problème du racisme au Brésil est également la notion de démocratie raciale comme on l'a vu avec Nascimento, cette notion forme une tripartie avec les notions de couleur de peau et de paradigme blanc ³⁰⁴. C'est à travers cette tripartie que Souza en vient à parler du mythe du Noir. En effet, celui-ci peut être considéré comme un discours, qu'il soit verbal ou visuel, qui a pour finalité de communiquer un message ³⁰⁵. Au sein du prisme psychique, le mythe du Noir se trouve illustré à travers les différentes variables qui produisent le « problème Noir ». Ce problème Noir est le résultat de trois choses. En effet, il y a les éléments qui composent le mythe du Noir. S'ensuit sa résultante au sein de la société. Enfin, la difficulté de sortir du mythe. Regardons ensemble l'exemple suivant :

- « Le Noir est différent [...]. Différent, inférieur et subalterne au Blanc »³⁰⁶.

Le Noir est perçu comme inférieur. Nous sommes ici à la première phase de la constitution du mythe du Noir et donc inévitablement le « problème Noir ».

- « Le Noir ne peut pas aller dans un restaurant »³⁰⁷.

Ici est illustré la résultante de l'élément qui compose le mythe, celui d'être inférieur. La conséquence au niveau sociétal est qu'il ne peut pas rentrer dans un restaurant. Nous sommes donc dans la deuxième phase du « problème Noir ».

³⁰³ « A história da ascensão social do negro brasileiro é, assim, a história de sua assimilação aos padrões brancos de relações sociais. É a história da submissão ideológica de um estoque racial em presença de outro que se lhe faz hegemônico. É a história de uma identidade renunciada, em atenção às circunstâncias que estipulam o preço do reconhecimento ao negro com base na intensidade de sua negação » (*Ibid.*, p. 23).

³⁰⁴ O tripé formado pelo contínuo de cor, ideologia do embranquecimento e democracia racial — sustentáculo da estrutura das relações raciais no Brasil — produziram as condições de possibilidade de ascensão do negro (*Ibid.*, p. 22).

³⁰⁵ « O mito é uma fala, um discurso — verbal ou visual [...]. É uma fala que objetiva escamotear o real, produzir o ilusório, negar a história, transformá-la em “natureza” » (*Ibid.*, p. 25).

³⁰⁶ « O negro é diferente [...]. Diferente, inferior e subalterno ao branco » (*Ibid.*, p. 26).

³⁰⁷ « O negro não pode num restaurante » (*Ibid.*, p. 27).

- « Je m'assume comme Noir: aller dans des lieux et se savoir être différent des autres. J'étais Noir mais différente: je sais tenir une fourchette, je ne suis pas un singe, je sais jouer du piano... J'ai assimilé beaucoup de choses de l'homme blanc : manger avec une fourchette et un couteau, être gentil... »³⁰⁸.

On remarque que la personne noire arrive difficilement à sortir du mythe du Noir. Celle-ci garde les relents de son objectivation comme subalterne.

Ainsi, le mythe est un instrument au service du pouvoir dominant et qui maintient les structures sociales mises en place. Ce processus de devenir quelqu'un (*Tornar-se gente*) s'explique par un processus d'idéalisation³⁰⁹. Le Noir, au sein de la société brésilienne structurée telle qu'elle est, idéalise le Blanc comme étant la norme mais surtout le Blanc c'est celui qui est au sommet de l'ascension sociale. Afin d'avoir une ascension sociale, le Noir doit nier *sa négritude*³¹⁰. Selon Souza,

le costume est blanc dans ses diverses nuances [...]. Dans n'importe quelle circonstance le Blanc est le modèle à suivre [...]. Le Blanc est la première règle de base imposée à l'homme Noir, c'est la négation, la suppression de la « tâche noire »³¹¹.

Confronté à cette réalité, le Noir ressent les conditions d'oppressions au sein desquelles il vit. Confronté à ces oppressions, la personne est tiraillée entre son *soi*, c'est-à-dire l'affirmation de son identité en tant que personne de couleur et cette idéalisation hétéronome. Il ne s'agit non plus de devenir quelqu'un (*Tornar-se gente*) mais de devenir Noir, c'est-à-dire de *Tornar-se Negro*. Pour ce faire,

le Noir doit prendre une position (politique). On doit trouver des solutions. Le Noir est toujours Noir.... Il n'y a seulement qu'une manière de peser dans la balance : c'est de montrer le poids

³⁰⁸ « Eu me assumia como negro : ir aos lugares e saber que eu era diferente dos outros. Eu era negro, mas diferente: sabia segura num garfo, não era um macaco, sabia tocar piano... Muita coisa tenho assimilado do branco: comer de garfo e faca, ser simpático » (*Ibid.*, p. 28).

³⁰⁹ « É preciso que haja um modelo a partir do qual o indivíduo possa se constituir — um modelo ideal, perfeito ou quase » (*Ibid.*, p. 33).

³¹⁰ « Meus pais, quando casaram, foram viver no interior. Era a elite da cidade: ele médico, ela professora. Fui criado nesse contexto. Não havia nenhum empenho por parte dos meus pais em reconstruir o percurso, as raízes negras de minha família. Passei minha infância aí, arrodado daquele zelo que cerca as elites. Meus pais não deixaram ir à escola para não me misturar com os meninos, aquela gente pobre. Só fui para a escola aos dez anos, quando fui para a capital fazer o ginásio. Me alfabetizei em casa, com um tia que era professora e tunhas as tinturas da capital. Lá fui estudar num colégio de elite... Tinha uma coisa de nobreza, uma atmosfera de nobreza, ainda que decadente, em torno de minha família » (*Ibid.*, p. 34).

³¹¹ « O figurino é branco, em seus diversos matizes [...]. Em qualquer circunstância, branco é o modelo a ser escolhido [...]. Branco a primeira regra básica que ao negro se impõe, é a negação, o exurgo de qualquer “mancha negra” » (*Ibidem*).

économique des masses noires organisées. Le Noir ne peut pas se cacher, il doit lutter... Il ne doit pas s'excuser d'aller lutter... Le Noir doit faire son histoire ³¹².

L'apport théorique de Neusa Santos Souza au sein de notre travail est de s'être s'interrogée sur les conséquences de l'ascension sociale sur la subjectivité des personnes noires. Il s'agira donc maintenant de mettre en exergue les thèmes majeurs qui résultent du prix de l'effort de cette ascension sociale.

La représentation de soi et ses illustrations

La personne noire est représentée comme un problème qui doit faire face aux discriminations raciales. On attribue à la personne noire le caractère primitif, primaire. Le Noir n'est qu'un émotif. C'est celui qui se distingue par sa couleur de peau différente. Mais surtout cette couleur est associée à la criminalité. C'est celui qui se trouve au plus bas de la pyramide sociale, celui qui se trouve à la marge de la société. Être Noir c'est également être hypersexualisé aussi bien l'homme que la femme. Être Noir s'est être objectivé comme un fantasme sexuel. La représentation du corps noir est perçue négativement, c'est un corps aux formes négroïdes. Le métis, le mulâtre, c'est celui qui est moins Noir. C'est le *Noir-Blanc*, c'est celui aux beaux traits. C'est celui qui nie ses origines négroïdes, c'est celui qui nie sa négritude ³¹³.

Les stratégies mises en place pour l'ascension sociale

Si le Noir veut tendre vers une ascension sociale, il doit devenir meilleur que les autres. Cette personne doit redoubler d'efforts pour dépasser les discriminations raciales et le racisme. « J'ai réussi à entrer dans le conservatoire national de théâtre. Le premier jours de classe, chuchotements et plaisanteries contre les Noirs. J'ai pris la décision d'être meilleur [...]. Je devais être meilleur, j'exigeais beaucoup de moi » ³¹⁴. De cette nécessité à être le meilleur s'ensuit l'acceptation de la mythification du Noir et ainsi le processus de blanchétisation se déclenche. « J'ai grandi comme artiste et j'ai été acceptée. A ce

³¹² « O negro tem que tomar posição (política). A gente tem que buscar soluções. O negro é sempre negro... só tem uma forma de pesar na balança: é mostrar o peso econômico da masa negra organizada. O negro não pode se esconder, ele tem que ir à luta... Não tem que pedir licença tem que ir à luta... O negro tem que fazer sua história » (*Ibid.*, p. 44).

³¹³ *Ibid.*, pp. 61-64.

³¹⁴ « Conseguí entrar no Conservatório Nacional de Teatro. No primeiro dia de aula, cochichos e piadinhas contra os negros. Tomei a decisão de ser o melhor [...]. Eu tinha que ser o melhor, eu me exigia muito » (*Ibid.*, p. 65).

moment-là, je n'étais pas Noire. J'avais perdu la couleur »³¹⁵. Les relations interraciales étaient souvent peu créditées. En effet, un Blanc qui est en relation avec une Noire ne présentera pas sa relation à ses parents ! La question raciale au sein des relations interraciales est un sujet tabou. En effet, lorsqu'on pose cette question, la réponse est l'argument de mon ami noir : Moi ? raciste ? non, j'ai un ami noir ! On est tous les mêmes ! Dans le cas de la femme noire, cette relation lui procure une certaine ascension sociale.

David était blond aux yeux bleus. Il ne m'a jamais assumée comme sa petite amie. Tout était merveilleux quand nous étions seuls [...]. Je n'ai jamais pensé qu'on devait discuter sur le sujet. Il était pour moi une grande acquisition parce qu'il était beau, convoité et il était avec moi³¹⁶!

Le prix à payer pour l'ascension sociale laisse des plaies profondes dans le psychisme de la personne noire. C'est le prix de la méritocratie. Le Noir est celui qui s'est le plus assimilé à l'exigence d'être le meilleur car en tant que Noir tout se justifie parce que n'importe où il est, il va être testé, jugé³¹⁷.

Ainsi, on remarque que le processus d'ascension sociale au sein de la société brésilienne régi par l'idéologie de démocratie raciale met en place des structures compétitives à travers lesquelles le Noir doit lutter afin de tendre vers une reconnaissance sociale, une reconnaissance sociale au regard du Blanc. Dès lors, le Noir est reconnu comme humain et non plus comme un problème. Il a mis en place le processus du devenir quelqu'un (*Tornar-se gente*). Toutefois, on est en droit de se demander comment il peut se reconnaître non pas comme problème, comme objet mais sujet, c'est-à-dire comme affirmation de sa *négritude*³¹⁸.

³¹⁵ « Eu estava crescendo como artista e então ia sendo aceito. Aí eu já não era negro. Perdi a cor » (*Ibidem*).

³¹⁶ « O David era louro de olhos azuis. Nunca me assumiu como namorada dele. Tudo era maravilhoso quando estávamos sozinhos [...]. Nunca achei que devia discutir isso. Ele já era uma grande aquisição minha porque era bonito, cobiçado e estava comigo » (*Ibid.*, p. 66).

³¹⁷ « O sentimento de rejeição existe. A nível da existência, no dia-a-dia. Depois que eu adquiri consciência, eu tentei me impor – pelo lado intelectual, que é um modo de competição [...]. Pra não se sentir tão isolada [...]. Se integra ao meio de dominância branca que não satisfaz. É um lugar onde tudo é uma prova, onde estão sempre te testando. Justamente por ser negro tem sempre a idéia de um merecimento por você estar ali [...]. A exigência de ser melhor [...] os negros são aqueles que têm que assimilalar isto » (*Ibid.*, pp. 66- 67).

³¹⁸ « Numa sociedade de classes onde os lugares de poder e tomada de decisão são ocupados por brancos, o negro que pretende ascender lança mão de uma identidade calcada em emblemas brancos, na tentativa de ultrapassar os obstáculos advindos do fato de ter nascido negro. Essa identidade é contraditória: ao tempo que serve de aval para o ingresso nos lugares de prestígio e poder, o coloca em conflito com suas historicidade, dado que se vê obrigado a negar o passado e o presente: o passado, no que concerne a tradição e cultura negras e o presente, no que tange à experiência da discriminação racial » (*Ibid.*, p. 73).

Souza, tout comme Nascimento, discrédite l'idéologie de la démocratie raciale au cœur du problème de l'ascension sociale des Noirs. En effet, selon elle, l'idéologie de la démocratie raciale est un système de représentation qui affecte la subjectivité que ce soit à travers les croyances, les attitudes ou encore le type de discours. Celle-ci est instrumentalisée dans le dessein de structurer la société et nos relations sociales³¹⁹. Les conséquences d'une telle idéologie s'illustrent à travers l'ascension sociale des Noirs. Dès lors, comment devenir Noir si on ne naît pas Noir. Autrement dit, comment mettre en route ce processus de devenir Noir (*Tornar-se Negro*) ? Selon l'auteure, tendre vers ce devenir Noir commence par une conscientisation de toutes les structures racistes au sein de la société brésilienne qui situent le Noir à la marge de la société brésilienne, toutes les structures qui effacent l'identité noire de la personne noire et qui mettent en avant l'idéal de la blancheur comme critère de reconnaissance sociale. S'ensuit dès lors la nécessité pour les personnes noires d'étudier leur histoire du passé qui a été niée. On trouve au sein de ce devenir Noir (*Tornar-se negro*) un caractère éminemment politique dans le dessein de déconstruire l'idéal Blanc, le paradigme Blanc. C'est seulement à travers cette conscientisation des structures racistes et la déconstruction du paradigme Blanc que le Noir pourra construire les conditions de possibilités de sa propre identité. Souza dit qu'

être Noir, c'est en outre prendre conscience du processus idéologique qui à travers d'un discours mythique à propos de soi engage une structure de méconnaissance qui l'emprisonne dans une image aliénée dans laquelle elle se reconnaît. Être Noir s'est prendre conscience de cette conscience et créer une nouvelle conscience qui garantit le respect des différences et qui réaffirme une dignité à tout niveau d'exploitation. Ainsi, être Noir n'est pas une condition donnée a priori. C'est un devenir. Être Noir et devenir Noir³²⁰.

Ici Souza nous donne une information très intéressante. En effet, selon elle, ce processus de blanchétisation n'est pas vu nécessairement négativement ou du moins pas directement. Ce qui est négatif est la résultante de ce processus de blanchétisation,

³¹⁹ « L'idéologie est entendue ici comme un système de représentations, fortement chargé d'affections qui se manifestent dans la subjectivité consciente sous forme d'expériences, d'idées ou d'images et dans le comportement objectif sous forme d'attitudes, de conduites et de discours. L'idéologie est un dispositif social qui sert à organiser les connaissances sur les aspects les plus divers de la vie humaine » (*Ibid.*, p. 74).

³²⁰ « Ser negro é, além disto, tomar consciência do processo ideológico que, através de um discurso, mítico acerca de si, engendra uma estrutura de desconhecimento que o aprisiona numa imagen alienada, na qual se reconhece. Ser negro é tomar posse desta consciência e criar uma nova consciência que reassegure o respeito às diferenças e que reafirme uma dignidade alheia a qualquer nível de exploração. Assim ser negro não é uma condição dada, a priori. É um vir a ser. Ser negro é tornar-se negro » (*Ibid.*, p. 77).

c'est-à-dire l'effacement de l'identité noire³²¹. En effet, cette identité n'est pas *a priori*. L'identité noire existe seulement à partir du moment où le Noir devient humain, c'est-à-dire lorsqu'il n'est plus mythifié et perçu comme un objet et qu'il ne soit plus tenté de tendre vers le modèle du Blanc³²². Pour Souza,

le Noir brésilien qui s'élève socialement ne nie pas une identité noire présumée. En tant qu'homme noir, il ne possède pas une identité positive sur laquelle il peut s'affirmer ou nier. C'est qu'au Brésil, naître avec la couleur de peau noire et/ou avoir des caractéristiques de type négroïde et partager la même histoire de *déracination*, esclave et discrimination raciale, ne configure pas une identité en soi³²³.

Revendiquer une identité noire, c'est s'affirmer comme être humain mais c'est également remettre en question une histoire du développement du Brésil, celle de l'oblitération de l'historicité de l'esclavage au Brésil telle qu'on l'a vue dans le chapitre précédent. Il s'agit de tendre vers la recherche à l'autonomie. « Une des formes pour de l'autonomie est de posséder un discours sur soi-même »³²⁴. Pour ce faire, il est crucial de lire et relire les grandes figures noires du Brésil parce que c'est tendre vers la transformation de l'Histoire. C'est permettre aux Noirs de raconter leur histoire à partir de leur perspective et plus celle du Blanc³²⁵.

En effet, le paradigme épistémologique blanc a été un instrument de domination raciale non seulement à une fin de stratification sociale mais également à considérer les

³²¹ « Tornar-se negro, portanto, ou consumir-se em esforços por cumprir o veredito impossível — desejo do Outro — de vir a ser branco, são as alternativas genéricas que se colocam ao negro brasileiro que responde positivamente ao apelo da ascensão social » (*Ibidem*).

³²² « A contestação do modelo advindo das figuras primeiras — pais ou substitutos — que lhe ensinam a ser uma caricatura do branco. Rompendo com este modelo, o negro organiza as condições de possibilidade que lhe permitirão ter um rosto próprio » (*Ibidem*).

³²³ « O negro brasileiro que ascende socialmente não nega uma presumível identidade negra. Enquanto negro, ele não possui uma identidade positiva, a qual possa afirmar ou negar. É que, no Brasil, nascer com a pele preta e /ou outros caracteres do tipo negróide e compartilhar de uma mesma história de descendaizamento, escravidão e discriminação racial, não é organizar, por si só, uma identidade » (*Ibidem*).

³²⁴ « Uma das formas de exercer autonomia é possuir um discurso sobre si mesmo » (*Ibid.*, p. 17).

³²⁵ « Ao fazer esse gesto, nós nos conectamos com uma luta de um povo pela possibilidade de existir nesse país que tenta nos exterminar desde a sua criação das mais diferentes maneiras. A necessidade de produzir um discurso das pessoas negras sobre elas mesmas tem sido apontada por uma série de intelectuais negras de destaque como a historiadora, filósofa e antropóloga Lélia González » (W. PEIREIRA PENNA, *Escrevivências das memórias de Neusa Santos Souza: Apagamentos e lembranças negras na práticas psis*, p. 23).

peuples subalternes comme incapables de produire de la connaissance ³²⁶. Toujours selon Souza,

se savoir Nègre c'est vivre l'expérience d'avoir été massacré dans son identité, confus dans ses perspectives, soumis à des exigences, contraint à des attentes aliénées. Mais c'est également l'expérience de s'engager à retrouver son histoire et à recréer son potentiel ³²⁷.

Créer cette potentialité passe par le développement de la mémoire, la mémoire sur la question raciale après la période coloniale, après la période de l'esclavage. C'est rendre hommage aux ancêtres, aux générations antérieures, c'est se ressourcer avec leur histoire ³²⁸. Cette exercice de mémoire est un exercice intentionnel élaboré autour des enjeux contemporains. Autrement dit, cet exercice a pour dessein d'affirmer et de reconnaître un passé qui est filtré à partir des enjeux contemporains que les personnes noires vivent ³²⁹.

Pourquoi actuellement la pensée de Neusa Santos Souza est-elle encore importante au Brésil ? L'apport théorique de Souza est de s'être intéressée à la thématique de l'émotivité³³⁰ au sein de la précarité de la population noire au Brésil et d'avoir montré

³²⁶ « O epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso à educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da autoestima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. E, ao fazê-lo, destitui-lhe a razão, a condição para alcançar o conhecimento "legítimo" ou legitimado. Por isso o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado ou a sequestra, mutila a capacidade de aprender. É uma forma de seqüestro da razão em duplo sentido: pela negação da racionalidade do Outro ou pela assimilação cultural que em outros casos lhe é imposta » (A. SUELI CARNEIRO, *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*, p. 97).

³²⁷ « Saber-se negra é viver a experiência de ter sido massacrada em sua identidade, confundida em suas perspectivas, submetida a exigências, compelida a expectativas alienadas. Mas é também, e sobretudo, a experiência de comprometer-se a resgatar sua história e recriar-se em suas potencialidades » (N. SANTOS SOUZA, *Tornar-se Negro*, pp. 17-18).

³²⁸ « Quando nossos ancestrais foram arrancados de suas terras pelos colonizadores portugueses, a única coisa que puderam trazer consigo foram justamente as suas próprias memórias. A partir delas é que conseguiram criar aqui na diáspora brasileira um modo de vida próprio, portanto, a luta pela memória e pela criação a partir dela é fundante na vinda forçada dos africanos para o Brasil » (W. PEIREIRA PENNA, *Escrevivências das memórias de Neusa Santos Souza: Apagamentos e lembranças negras na práticas psis*, p. 41).

³²⁹ *Ibid.*, p. 44.

³³⁰ « Trabalhando com os conceitos psicanalíticos de narcisismo, idel de Eu e Eu ideal, ela mostra como o processo de subjetivação para *negras/es/os* é atingindo pela estrutura social racista que impõe um ideal de brancura sempre incompatível com seus corpos. Estando *a/e/o negra/e/o* sempre em desvantagem material e psíquica de alcançar um estado de coisas, pois, estão alocados no lado da brancura: tanto no campo daquilo que eu possa desejar ser (*a/e/o branca/o*) como aquilo que devo evitar ser (*a/e/o negra/e/o*) »

qu'à travers l'ascension sociale, à travers l'idéal Blanc, on trouve une absence d'un discours sur le Noir produit par lui-même. Souza a démontré que l'élaboration d'un tel discours n'est possible qu'à partir du moment où on prend en compte cette dimension psychosociale des personnes noires au Brésil. Celle-ci s'illustre notamment à travers l'exercice de mémoire. Aujourd'hui encore, l'idéologie de la démocratie raciale est toujours présente et la population noire est toujours majoritairement précaire. La jeune population noire est fortement touchée par le racisme, les discriminations raciales et les homicides ³³¹. L'étude de la subjectivité des personnes noires au sein de la société brésilienne du 21^{ème} siècle montre l'existence d'une absence de discours chez la nouvelle génération brésilienne. Comme l'illustre Angelita Da Silva :

Pour moi le pire moment : quand je suis rentré d'un voyage à Rio de Janeiro, j'avais fait beaucoup de spectacles et quand je suis arrivé dans le quartier on m'a dit que mon meilleur ami d'enfance était mort dans un échange de tir avec la police. J'étais triste c'était une personne joyeuse [...]. Durant cette période j'ai connu la cocaïne, les personnes qui me côtoyaient étaient trafiquants et des meurtriers du même âge que moi. Ils vivaient de manière ostentatoire, ils avaient des motos et moi je ne faisais que travailler. J'avais peur de faire un vol, je n'ai jamais agressé quelqu'un par peur ³³².

Cet exemple démontre justement la nécessité de rompre ce silence : institutionnel, de la naturalisation de la mortalité des corps noirs, des inégalités sociales, etc. L'analyse psychosociale met en exergue l'incapacité de la population noire de se penser par elle-même. En effet,

quels que soient les efforts déployés pour dissimuler le problème ethnique dans l'espace scolaire, le personnel de l'école ne se sent pas responsable du maintien, de l'induction ou de la propagation de préjugés. Cependant, compte tenu de la réalité du problème, il est nécessaire de responsabiliser

(L L, SANTANA DE ARAÚJO, *Virgínia Leone Bicudo, Neusa Santos Souza e Lélia Gonzalez: numa encruzilhada Vozes de uma psicanálise brasileira e descolonizada*, p. 36).

³³¹ « A situação se torna ainda mais complexa quando se discorre acerca de jovens negros e negras, visto que, hoje, estes são os que lideram as estatísticas de pertencimento a famílias pobres e que protagonizam os piores indicadores sociais do país. Aos 21 anos, pessoas negras têm 147% a mais de chances de ser vítimas de homicídio em relação às pessoas não negras » (E. NAZARÉ OLIVEIRA, *Discriminação racial de jovens negros no Brasil: revisão integrativa*, p. 2).

³³² « Para mim meu pior momento : Quando certa vez cheguei de volta de uma viagem do Rio de Janeiro tinha feito muito shows e quando cheguei no bairro havia me falaram o meu melhor amigo de infância tinha morrido na troca de tiro com a polícia fiquei triste ele era um cara legal alegre [...]. Neste tempo conheci a cocaína, as pessoas que andavam comigo eram traficante assassinos todos da mesma idade que eu. Viviam ostentando tinham carro moto e eu só trabalhava tinha medo de fazer assalto nunca assaltei ninguém por medo » (S. ANGELITA DA SILVA, "Onde estar o jovem negro"? *Fragilidades socioeducacionais da juventude negra: evasão escolar, violência e extermínio*, pp. 59-64).

quelqu'un pour son existence. A ce moment, les victimes deviennent les coupables de leurs situations ³³³.

Cette question du silence, nous amènera aux problématiques contemporaines du racisme au sein de la société brésilienne notamment avec Djamila Ribeiro et son concept de « la place de la parole noire ». Cependant, avant d'en arriver là, il s'agit maintenant de conclure.

A travers la lecture de *Tornar-se Negro*, Neusa Santos Souza a mis en exergue l'émotivité de la personne noire dans sa quête de l'ascension sociale. L'apport théorique de cette intellectuelle est l'étude de la question raciale au Brésil sous le prisme de la psychologie *sociale*. Elle a démontré les conséquences de l'effort imposé par cette ascension sociale de la personne noire. Une ascension sociale dans sa quête à la reconnaissance à être. Ce devenir quelqu'un (*Tornar-se gente*) se fait à partir de la perspective blanche, à partir du regard blanc. Cette volonté d'être Autre, c'est-à-dire de se rapprocher du modèle Blanc, de *l'idéalité*. Le passage du devenir quelqu'un vers le devenir Noir se fait par le versant politique. Celui-ci commence d'abord par la nécessité de conscientiser toutes les structures raciales qui régissent la société brésilienne. Ensuite seulement, il est possible de construire un discours du Noir, c'est-à-dire non plus un discours hétéronome mais autonome. La construction de ce discours prend forme à partir du moment où il y a l'existence d'un exercice de mémoire de l'histoire oblitérée du Brésil. Autrement dit, devenir Noir s'est prendre conscience de leur identité historico-existentielle parce qu'en effet, le Noir brésilien qui monte au sein de la hiérarchie sociale ne nie pas une identité noire présumée, c'est-à-dire celle d'une *chose* au rang de subalternité. De fait, l'historicité du racisme cache la positivité de son identité ³³⁴. Cette question et cette affirmation identitaire historico-existentielle du Noir perçues à travers un processus de devenir qui est à la fois politique et subjectif sont

³³³ « Por mais que se tente ocultar o problema étnico no espaço escolar de modo bastante consistente. As profissionais da escola não se sentem responsáveis pela manutenção, indução ou propagação do preconceito. Mas, tendo em vista a realidade do problema, cria-se, então, a necessidade de responsabilizar alguém pela sua existência. Nessa hora, as vítimas passam a ser as culpadas pelas situação » (E. CAVALLEIRO, *Do silêncio do lar ao silêncio escolar. Racismo, preconceito e discriminação na educação infantil*, p. 67).

³³⁴ « Para sair da armadilha da mistificadora democracia racial brasileira, querendo realizar-se como “negrode alma branca”, o sujeito negro/a deve engajar-se em um processo de reconstrução de si, forjando uma nova identidade “que lhe dê feições próprias” » (L. FREIRE NASCIUTTI, *Souza, Neusa Santos. 2021. Tornar-se negro ou As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Zahar. 171p, p. 7*).

toujours d'actualité au sein des débats raciaux contemporains au Brésil. On remarquera que les éléments qui ont été mis en exergue à travers Freire, Nascimento et Souza, c'est-à-dire l'importance d'une réforme du système éducatif brésilien, l'idéologie de la démocratie raciale au cœur du problème racial et la revendication identitaire historico-existentielle de la personne noire comme processus à la fois politique et subjectif, sont des éléments essentiels pour pouvoir comprendre les questions sociétales contemporaines au sein de la société brésilienne.

Chapitre 7 : un panorama des questions raciales contemporaines

Ce dernier chapitre sera subdivisé en trois parties. Il s'agira dans un premier temps de s'interroger sur les problématiques contemporaines brésiliennes de la question raciale. Ensuite, dans un deuxième temps, nous mettrons en exergue les questions raciales au Etats-Unis. Enfin dans un troisième temps, nous analyserons ces questions au niveau du monde francophone en France et en Belgique. Cette analyse nous permettra dès lors de comprendre la spécificité et les particularités des voix brésiliennes à ce sujet.

A. Les problématiques brésiliennes

Silvio Almeida et la question du racisme structurel

Silvio Almeida, dans son livre : *Racismo estrutural* (2019), traite de la question du racisme dans la finalité d'une théorie sociale. Selon l'auteur, c'est dans cette compréhension qu'on peut souligner deux thèses. Premièrement, que notre société contemporaine ne peut pas être comprise sans prendre en compte la notion de « race ». Deuxièmement, que le racisme structurel n'est pas un type particulier de racisme. Au contraire, le racisme

est toujours structurel, que c'est un élément qui intègre l'organisation économique et politique de la société. En somme, ce que nous essayer d'expliquer c'est que le racisme est la manifestation normale d'une société et non un phénomène pathologique qui exprime une anormalité. Le racisme donne le sens, la logique et la technologie pour la reproduction des formes d'inégalité et de violence qui forment la vie sociale contemporaine.³³⁵

Ainsi, à partir de la conception du racisme classique, scientifique, Almeida met en exergue que la notion de « race » développée à partir du XVI^e siècle qui se trouvait enracinée dans une historicité profonde est ce qui a permis à celle-ci de se retrouver à l'épicentre de la formation de nos sociétés contemporaines³³⁶. C'est le caractère d'objectivité, de scientificité de la notion de « race » qui donne la possibilité à l'Européen

³³⁵ « É sempre estrutural, ou seja, de que ele é um elemento que integra a organização econômica e política da sociedade. Em suma, o que queremos explicitar é que o racismo é a manifestação normal de uma sociedade, e não um fenômeno patológico ou que expressa algum tipo de anormalidade. O racismo fornece o sentido, a lógica e a tecnologia para a reprodução das formas de desigualdade e violência que moldam a vida social contemporânea » (S. ALMEIDA, *Racismo estrutural*, p. 15).

³³⁶ « Seu sentido está inevitavelmente atrelado às circunstâncias históricas em que é utilizado. Por trás da raça sempre há contingência, conflito, poder e decisão, de tal sorte que se trata de um conceito relacional e histórico. Assim, a história da raça ou das raças é a história da constituição política e econômica das sociedades contemporâneas » (S. ALMEIDA, *Racismo estrutural*, p. 18).

de devenir le « modèle » de l'Homme universel. Retracer l'Homme dans l'historicité de son projet philosophique est crucial selon lui afin de comprendre comment la notion de race fût admise rationnellement et socialement ³³⁷. Selon lui,

ça a ouvert les portes pour la construction de l'idéologie philosophique moderne qui transformera plus tard l'Européen en homme universel (prêter attention au genre est important) et tous les peuples et cultures non conformes aux systèmes culturels européens dans des variations moins évoluées [...]. Parler de comment l'idée de race a gagné de l'importance sociale suppose la compréhension de comment l'homme fut construit par la philosophie moderne [...]. La notion d'homme [...] est en réalité un des produits les mieux finis de l'histoire moderne qui a nécessité une construction philosophique complexe ³³⁸.

Comme nous l'avons vu avec Wieviorka, les conceptions du racisme ont évolué au fil du temps. Cependant, actuellement, la race reste malheureusement un facteur politique important dans la finalité de normaliser, naturaliser le clivage social au sein de la société. On remarque que notre analyse du racisme n'est plus classique mais structurelle. Le racisme est un pouvoir d'oppression basé autour de trois axes : économique, politique et subjectivité. Un racisme rationnel qui formate consciemment ou inconsciemment nos manières d'être avec les autres. Ainsi, le racisme est

une forme systémique de discrimination qui a pour fondement la race. Cette forme systémique se manifeste à travers les pratiques conscientes ou inconscientes qui aboutissent à des désavantages ou à des privilèges pour les individus selon leur appartenance sociale ³³⁹.

C'est pourquoi Ribeiro, dans son article *Falar em racismo reverso é como acreditar em unicórnios*, affirmait que parler de racisme implique inévitablement de parler de relations de pouvoir. Et donc de parler de racisme inversé est une absurdité parce que celui qui a du pouvoir c'est le Blanc et non le Noir. Elle souligne qu'

être appelé de palmier peut être ennuyant et de mauvais goût mais ce n'est pas du racisme [...]. En effet, être appelé de palmier c'est ennuyant et blessant mais ça n'empêche pas pour autant la

³³⁷ *Ibidem*.

³³⁸ « Abriu as portas para a construção do moderno ideário filosófico que mais tarde transformaria o europeu no homem universal (atentar ao gênero aqui é importante) e todos os povos e culturas não condizentes com os sistemas culturais europeus em variações menos evoluídas [...] Falar de como a ideia de raça ganha relevância social demanda a compreensão de como o homem foi construído pela filosofia moderna [...] A noção de homem [...] é, na verdade, um dos produtos mais bem-acabados da história moderna e exigiu uma sofisticada e complexa construção filosófica » (*Ibidem*).

³³⁹ « É uma forma sistemática de discriminação que tem a raça como fundamento, e que se manifesta por meio de práticas conscientes ou inconscientes que culminam em desvantagens ou privilégios para indivíduos, a depender do grupo racial ao qual pertençam » (*Ibid.*, p. 22).

personne de profiter d'un lieu privilégié dans la société [...]. Au contraire, être injurié de Noir est un plus, un élément de racisme institué, qui au-delà de m'offenser, nie mon espace et limite mes choix [...]. On ne peut pas confondre le racisme avec le préjugé et la mauvaise éducation [...]. Pour avoir du racisme, il doit y avoir une relation de pouvoir et la population noire n'a pas de pouvoir, ce n'est pas elle qui est au pouvoir. Croire au racisme inversé c'est un moyen de masquer le racisme pervers dans lequel nous vivons ³⁴⁰.

Il faut distinguer le racisme d'une discrimination raciale et d'un stéréotype racial. En effet, le stéréotype racial est un jugement fondé sur des stéréotypes qui appartiennent à un certain groupe racialisé et qui peut aboutir à des pratiques discriminatoires. Tandis que la discrimination raciale quant à elle est l'attribution de traitements différentiels à ce groupe racialisé ³⁴¹. Il est donc nécessaire d'avoir du pouvoir, c'est-à-dire d'avoir la capacité de soumettre autrui dans un rapport de force. Cette capacité de force est pétrie dans la notion de « race ». En effet, par son caractère de puissance, la discrimination est « le rejet ostensible d'individus ou groupes en raison de leur condition raciale » ³⁴². La conséquence de l'usage de la discrimination raciale dans la vie de tous les jours est l'apparition d'une stratification sociale qui à long terme se trouve « institutionnalisée » à un niveau intergénérationnel. Le racisme qui se matérialise sous sa forme d'une discrimination raciale se voit devenir systématique et ainsi devenir un système d'oppression. Dès lors, cette matérialisation ne doit pas être perçue comme un simple fait mais comme un processus dans lequel et à partir duquel les « conditions de subalternité et de privilège réparties entre les groupes raciaux se reproduisent dans les domaines de la politique, de l'économie et dans nos relations quotidiennes » ³⁴³.

La question raciale au Brésil, comme nous l'avons vu, apparaît à partir du 19^{ème} siècle avec l'abolition de l'esclavage. C'est à partir de ce moment que l'Etat brésilien doit repenser son développement. En effet, selon Almeida trois questions mobilisèrent

³⁴⁰ « Ser chamado de palmito pode até ser chato e de mau gosto, mas racismo não é [...]. Ser chamado de palmito é ruim e pode machucar, mas não impede que a pessoa desfrute de um lugar privilegiado na sociedade [...]. Ser xingada por ser negra é mais um elemento do racismo instituído que, além de me ofender, me nega espaço e limita minhas escolhas [...]. Não se pode confundir racismo com preconceito e com má educação [...]. Para haver racismo, deve haver relação de poder, e a população negra não é a que está no poder. Acreditar em racismo reverso é mais um modo de mascarar esse racismo perverso em que vivemos » (D. RIBEIRO, *Falar em racismo reverso é como acreditar em unicórnios*. [Falar em racismo reverso é como acreditar em unicórnios \(geledes.org.br\)](http://geledes.org.br)).

³⁴¹ S. ALMEIDA, *Racismo estrutural*, pp. 22-23.

³⁴² « O repúdio ostensivo a indivíduos ou grupos, motivado pela condição racial » (*Ibid.*, p. 23).

³⁴³ « Condições de subalternidade e de privilégio que se distribuem entre grupos raciais se reproduzem nos âmbitos da política, da economia e das relações cotidianas » (*Ibid.*, p. 24).

l'intelligentsia brésilienne : que deviendra le Brésil après l'indépendance portugaise, que deviendra le Brésil à la fin de l'Empire et enfin que deviendra le Brésil après l'abolition de l'esclavage ?³⁴⁴. Autrement formulé, comment construire et développer l'Etat national brésilien ? Pour ce faire, il est crucial de repenser l'organisation de la société brésilienne. Une société brésilienne caractérisée par un vécu et un discours communs. Ce discours commun s'illustre à partir d'actions politiques qui prennent leur source au sein des institutions³⁴⁵. La formation et la construction du Brésilien typique (*padrão*) au nom d'un nationalisme est ce qui a également produit et développé l'exclusion sociale. Ce qui nous amène à nous interroger sur la question de la représentation institutionnelle des subalternités. Une question qui avait déjà été soulevée par Souza à travers le processus de blanchétisation des personnes noires au sein de l'ascension sociale. Toutefois, Almeida s'interroge sur cette question dans la finalité de savoir si la représentation des subalternités au sein des institutions du pays est suffisante pour combattre le racisme. Selon lui, la représentation au sein des grandes institutions du pays peut permettre l'ouverture à un espace politique qui crédite les revendications politiques des subalternités. Et dès lors, favoriser un changement, celui de changer les anciennes narratives discriminatoires vis-à-vis des subalternes, des minorités. Toutefois, la représentation n'est pas suffisante pour combattre un racisme structurel. En effet, la question de représentation est souvent liée à l'idéologie méritocratique. Une idéologie qui prône l'effort de l'individu mais qui ne fait que naturaliser et maintenir les inégalités raciales au sein de la société brésilienne. Or, on l'a bien compris, le racisme n'est pas un simple problème de représentation mais un problème de pouvoir. Autrement dit, une minorité au rang d'une institution ne veut pas nécessairement dire avoir accès au pouvoir. La représentation se situe au niveau institutionnel et non au niveau structurel³⁴⁶.

³⁴⁴ *Ibid.*, p 66.

³⁴⁵ « O nacionalismo é o solo sobre o qual indivíduos e grupos humanos renascem como parte de um mesmo povo, no interior de um território e sob poder de soberania. Haverá a destruição, a dissolução e a incorporação de tradições, costumes e culturas regionais e particulares que, eventualmente, entrarão em choque com o Estado-nação. Daí ser possível concluir que a nacionalidade, que se manifesta como “orgulho nacional”, “amor à pátria”, “espírito do povo”, é resultado de práticas de poder e de dominação convertidas em discursos de normalização da divisão social e da violência praticada diretamente pelo Estado, ou por determinados grupos sociais que agem com o beneplácito estatal » (*Ibid.*, p. 62).

³⁴⁶ « Uma das características das instituições é se reformar para dar conta de seus conflitos internos e responder aos externos, a fim de preservar a sua existência e também as condições de dominação do grupo no poder. Por isso, não é incomum que instituições públicas e privadas passem a contar com a presença de representantes de minorias em seus quadros sempre que pressões sociais coloquem em questão a legitimidade do poder institucional » (*Ibid.*, p. 68).

L'existence du racisme est l'illustration des structures capitalistes qui prennent source durant la période de l'esclavage au Brésil. En effet,

quand l'Etat brésilien a compris qu'il ne va pas avoir d'autres moyens, qu'il va devoir terminer avec l'esclavage, il commença à prendre des mesures y compris législatives afin de permettre la marginalisation des hommes et des femmes noirs [...]. A partir de ce moment, l'Etat brésilien a commencé à s'interroger sur ce qu'il doit faire maintenant, sur qui va travailler pour lui ?³⁴⁷.

On comprend que pour l'auteur, s'interroger sur la question économique au sein de la question raciale s'est inévitablement analyser l'historicité du développement de la société brésilienne. Les inégalités raciales sont le fruit de pratiques racistes systémiques qui s'illustrent à travers des inégalités politiques, économiques et juridiques. Cependant, à partir du moment où le modèle méritocratique est ce qui légitime ces inégalités, ce mécanisme méritocratique amplifié par l'idéologie de la démocratie raciale légitime la négation de l'existence du racisme et des inégalités au sein du pays. Ce qui amène à penser que le racisme peut être combattu grâce à l'effort individuel³⁴⁸.

Ainsi, on remarque que selon l'auteur, la compréhension du racisme doit passer par la compréhension de la formation sociale de l'Etat. En mettant en exergue d'une part, l'idéologie de la démocratie raciale encore présente actuellement dans la société brésilienne et d'autre part, l'idéologie de la méritocratie au sein de notre contemporanéité capitaliste, ceux-ci ont favorisé la naturalisation du racisme et des inégalités sociales au sein du pays. Le racisme n'est pas simplement le vestige de l'esclavage mais un instrument politique, économique et subjectif qui a constitué la modernité et qui continue à constituer notre contemporanéité. Ce qui amène l'auteur à parler de la notion de crise. La crise consiste en l'incapacité du système capitaliste à permettre l'intégration sociale des minorités due aux choix politiques qui ont été pris. « La crise est présente justement quand le processus économique capitaliste ne rencontre pas de compatibilité avec les

³⁴⁷ « Quando o Brasil percebe, o Estado brasileiro percebe que não vai ter jeito, que ele vai ter que acabar com a escravidão, ele começa a tomar uma série de medidas, inclusive legislativas, para possibilitar a marginalização de homens e mulheres negros e negras [...]. E já a partir daí, o Estado brasileiro começa a pensar: Tá bom, e agora? Quem é que vai trabalhar para a gente ?» (M. SYLVIA DE OLIVEIRA, *Entenda o que é racismo estrutural-Canal Preto*. [Entenda o que é RACISMO ESTRUTURAL! - Canal Preto - YouTube](#)).

³⁴⁸ « No Brasil, a negação do racismo e a ideologia da democracia racial sustentam-se pelo discurso da meritocracia. Se não há racismo, a culpa pela própria condição é das pessoas negras que, eventualmente, não fizeram tudo que estava a seu alcance. Em um país desigual como o Brasil, a meritocracia avaliza a desigualdade, a miséria e a violência, pois dificulta a tomada de posições políticas efetivas contra a discriminação racial, especialmente por parte do poder estatal » (S. ALMEIDA, *Racismo estrutural*, pp. 51- 52).

instituições et les normes qui doivent maintenir l'instabilité »³⁴⁹. Dans le cas du racisme, celle-ci consiste en un mécanisme rationnel qui naturalise les inégalités raciales et sociales des subalternes. Comme le dit Almeida,

l'histoire du racisme moderne se mélange à l'histoire des crises structurelles du capitalisme. La nécessité de modifier les paramètres de l'intervention de l'Etat afin de retrouver une stabilité économique et politique. Ici, il faut comprendre la stabilité comme le bon fonctionnement du processus de valorisation capitaliste - qui a toujours donné lieu à des formes renouvelées de violences et de stratégies d'asservissement de la population noire³⁵⁰.

Dès lors, si on veut vaincre le racisme, il faut selon l'auteur penser à des formes de socialisation qui ne se construisent pas dans un rapport de force. Pour ce faire, cela suggère la nécessité de comprendre que la société brésilienne s'est construite et développée à travers des processus d'exploitation et de violence. Ne pas prendre en considération cette donnée, c'est la volonté d'une transformation de la société brésilienne qui est vouée à l'échec³⁵¹.

La place de la parole de Djamila Ribeiro

Djamila Ribeiro, en s'interrogeant sur la question du féminisme noir, tente de penser un renouveau politique. Celui d'une société brésilienne au sein de laquelle se développe une socialisation sans rapport de force et où la subjectivation de la femme noire au Brésil est possible³⁵². Pour ce faire, il faut rompre avec le silence politique.

Quand je pense au silence, je pense aux silences institutionnels, je pense au silence en relation à la naturalisation des corps noirs morts, je pense au silence en lien avec les inégalités, je pense au

³⁴⁹ « A crise se dá justamente quando o processo econômico capitalista não encontra compatibilidade com as instituições e as normas que deveriam manter a instabilidade ». (*Ibid.*, p. 122).

« As crises revelam-se, portanto, como a incapacidade do sistema capitalista em determinados momentos da história de promover a integração social por meio das regras sociais vigentes. Em outras palavras, o modo de regulação, constituído por normas jurídicas, valores, mecanismos de conciliação e integração institucionais entra em conflito com o regime de acumulação » (*Ibidem*).

³⁵⁰ « A história do racismo moderno se entrelaça com a história das crises estruturais do capitalismo. A necessidade de alteração dos parâmetros de intervenção estatal a fim de retomar a estabilidade econômica e política – e aqui entenda-se estabilidade como o funcionamento regular do processo de valorização capitalista – sempre resultou em formas renovadas de violência e estratégias de subjugação da população negra » (*Ibid.*, p. 123).

³⁵¹ *Ibid.*, p. 127.

³⁵² « Ao nomear as opressões de raça, classe e gênero, entende-se a necessidade de não hierarquizar opressões [...]. Pensar em feminismo negro é justamente romper com a cisão criada numa sociedade desigual, logo é pensar projetos, novos marcos civilizatórios para que pensemos em um novo modelo de sociedade. Fora isso, é também divulgar a produção intelectual de mulheres negras, colocando-as na condição de sujeitos e seres ativos que, historicamente, vêm pensando em resistências et reexistências » (D. RIBEIRO, *O que é lugar de fala*, pp. 13-14).

silence dans les espaces publiques où dans un pays comme le notre, majoritairement noir et on ne se retrouve pas dans ces espaces publics. Ainsi, quand je pense au silence, je pense à comment ce silence est construit en raison de la détermination et de l'imposition d'une voix unique, d'une voix qui veut parler à notre place [...], d'une voix qui empêche qu'une pluralité de voix puisse parler ³⁵³.

C'est dans le dessein de rompre avec ce silence politique structurel que l'auteure en vient à penser le concept de « la place de la parole noire ». Dans la continuité avec Almeida, Ribeiro affirme la nécessité de ne pas confondre la représentativité et la place de la parole. Selon Ribeiro, la négation de la parole est la négation de l'existence ³⁵⁴. Autrement formulé, la place de la parole consiste en la capacité à devenir sujet. En effet, l'auteure démontre notamment à partir de Lélia Gonzalez que la hiérarchisation et l'épistémologie dominante sont la résultante d'une classification raciale de la population à travers laquelle on retrouve le processus de blanchétisation. Ce qui l'a poussée à s'interroger sur la représentation des personnes subalternes. Elle a remarqué que leurs connaissances et savoirs sont relégués au même rang que leur position sociale. Une condition sociale qui les réduit au silence. Comme elle le demande,

posons-nous ces questions simples, qui nous aident à réfléchir : combien d'auteurs noirs, hommes ou femmes, les étudiants du supérieur ont-ils lu pendant leur formation ? A combien de ces auteurs ont-ils eu accès ? Combien de professeurs noirs, hommes ou femmes, ont-ils eus ? Combien de journalistes noirs existe-t-il dans les principales rédactions du pays, ou même dans les médias dits alternatifs ? Ces expériences communes, résultats de la place sociale occupée, empêchent la population noire d'accéder à certains espaces ³⁵⁵.

³⁵³ « Quando eu penso em silêncio, eu penso nos silêncios institucionais, eu penso no silêncio em relação à naturalização da morte de corpo negros, eu penso no silêncio em relação à desigualdades, eu penso no silêncio em espaços ou num país como o nosso, de maioria negra, e a gente não se exerga, a gente não se vê nos espaços. Aí, quando eu penso em silêncio, eu penso no quanto esse silêncio é construído por conta da determinação e da imposição de uma voz única, de uma voz que quer falar sobre nós [...] de uma voz que impede que uma pluralidade de vozes possa falar » (D. RIBEIRO, *Precisamos romper com os silêncios*. TEDxSaoPauloSalon. [Precisamos romper com os silêncios | Djamila Ribeiro | TEDxSaoPauloSalon - YouTube](#)).

³⁵⁴ « O falar não se restringe ao ato de emitir palavras, mas de poder existir » (D. RIBEIRO, *O que é lugar de fala*, p. 64).

³⁵⁵ « Uma simples pergunta que nos ajuda a refletir é: quantas autoras e autores negros o leitor e a leitora, que cursaram a faculdade, leram ou tiveram acesso durante o período da graduação? Quantas professoras ou professores negros tiveram? Quantos jornalistas negros, de ambos os sexos, existem nas principais redações do país ou até mesmo nas mídias ditas alternativas? Essas experiências comuns resultantes do lugar social que ocupam impedem que a população negra acesse a certos espaços » (*Ibid.*, pp. 63-64).

Traduction par Anacoana dans D. RIBEIRO, *La place de la parole noire*, p. 62).

Ainsi, toute personne parle d'une place, d'un lieu de locution, d'un lieu de locution sociale. Cependant, pour certaines minorités, cette place de la parole a été niée au sein de l'historicité de l'humanité au profit d'un discours hégémonique, c'est-à-dire « un système qui structure un imaginaire social particulier parce que nous parlons de pouvoir et de contrôle »³⁵⁶. Ainsi, penser une nouvelle société au sein de laquelle se trouve une socialisation sans rapport de force doit passer par un décentrement du discours hégémonique. Selon elle,

l'essentiel est que les individus appartenant à un groupe social privilégié en terme de *locus* social soient en mesure de voir les hiérarchies produites à partir de ce lieu et comment est ce que ce lieu impacte directement la constitution des lieux des groupes subalternes. Dans une société comme la société brésilienne, héritière de l'esclavage, les personnes noires vont expérimenter le racisme à la place de ceux qui sont l'objet de cette oppression, le lieu qui limite les opportunités en raison de ce système d'oppression. Les personnes blanches vont expérimenter la place de ceux qui bénéficient de cette même oppression. De ce fait, les deux groupes peuvent et doivent débattre ces questions mais ils parleront à partir d'un lieu d'énonciation distinct.³⁵⁷

En ce sens, s'interroger sur la place de la parole des minorités c'est remettre en question un discours hégémonique et ainsi être contre-hégémonique. Toutefois, à travers cette friction épistémique, la volonté est de construire un discours collectif qui vise la pluralité des narratives dans la création du Brésil³⁵⁸. Selon Ribeiro, penser ce discours qui accepte la pluralité narrative doit également passer par un questionnement sur le privilège de la blancheur³⁵⁹. Car en effet, si le concept de la place de la parole a mis en exergue la locution sociale à partir de laquelle se développe une *épistémologie*, s'interroger sur la blancheur c'est prendre conscience de la prévalence des personnes

³⁵⁶ « Um sistema que estrutura determinado imaginário social, pois estaremos falando de poder e controle » (*Ibid.*, p. 56).

³⁵⁷ « O fundamental é que indivíduos pertencentes ao grupo social privilegiado em termos de locus social consigam enxergar as hierarquias produzidas a partir desse lugar e como esse lugar impacta diretamente na constituição dos lugares de grupos subalternizados. Numa sociedade como a brasileira, de herança escravocrata, pessoas negras vão experimentar racismo do lugar de quem é objeto dessa opressão, do lugar que restringe oportunidades por conta desse sistema de opressão. Pessoas brancas vão experimentar do lugar de quem se beneficia dessa mesma opressão. Logo, ambos os grupos podem e devem discutir essas questões, mas falarão de lugares distintos » (*Ibid.*, 86).

³⁵⁸ « E o risco que assumimos aqui é o do ato de falar com todas as implicações. Exatamente porque temos sido falados, infantilizados (infans é aquele que não tem fala própria, é a criança que se fala na terceira pessoa, porque falada pelos adultos) que neste trabalho assumimos nossa própria fala. Ou seja, o lixo vai falar, e numa boa » (L. GONZALEZ, *Racismo e sexismo na cultura brasileira*, p. 225).

³⁵⁹ « Quando publiquei O que é lugar de fala ?, muitos me perguntaram se pessoas brancas também podem se engajar na luta antirracista. Como explico naquele livro, todo mundo tem lugar de fala, pois todos falamos a partir de um lugar social » (D. RIBEIRO, *Pequeno manual antirracista*, p. 31).

blanches dans les institutions de pouvoir. Et ainsi, se responsabiliser pour se décentrer. Autrement dit, il ne s'agit pas de faire endosser la conséquence du colonialisme, c'est-à-dire le racisme, à la nouvelle génération mais bien comprendre l'historicité du phénomène et d'en dégager les structures qui perdurent encore aujourd'hui pour se décentrer. Ce qui permet à l'auteure d'affirmer qu'

il ne s'agit pas de se sentir coupable d'être Blanc. La question est de se responsabiliser. En effet, contrairement à la culpabilité qui conduit à l'inertie, la responsabilité quant à elle conduit à l'action. De cette manière, si le premier pas est de dénaturiser le regard conditionné par le racisme, le deuxième pas est de créer des espaces, en particulier des lieux dans lesquels les personnes noires n'avaient pas l'habitude d'entrer ³⁶⁰.

Car en effet, la plupart des Brésiliens admettent l'existence du racisme dans leur pays mais peu se revendiquent racistes. Au contraire, lorsqu'on leur énonce qu'ils ont un comportement raciste, ceux-ci s'offusquent : « Bien sûr que non, j'ai des amis noirs, comment je serais raciste si j'ai employé une personne noire ? » ³⁶¹. Ces réponses illustrent l'intériorisation du racisme dans l'individu. En effet, on avait vu avec Nascimento, la nécessité du professeur à décentrer son éducation elle-même dans la finalité de penser une éducation antiraciste. Ribeiro illustre également ici un tel phénomène. A partir du moment où on conçoit le racisme comme un système d'oppression qui structure la société, ces réponses sont discréditées. Comment ne pas être raciste au sein d'une société qui s'est structurellement et historiquement construite à travers le racisme ? « Le racisme est quelque chose de tellement présent dans notre société que bien souvent il passe inaperçu » ³⁶².

Ainsi, s'interroger sur la place de la parole comme locution sociale c'est mettre en exergue l'existence de narratives nouvelles non pas dans le sens d'une non-existence historique mais dans un sens contre-hégémonique. Celui de rompre ce silence institué pour ceux qui ont été rangés au rang de subalternité. Créditer l'existence de telles narratives à partir de leur lieu de locution respective, c'est permettre de tendre vers des actions antiracistes. Car en effet, c'est permettre une responsabilisation aussi bien chez

³⁶⁰ « Não se trata de se sentir culpado por se branco: a questão é se responsabilizar. Diferente da culpa, que leva a inércia, a responsabilidade leva à ação. Dessa forma, se o primeiro passo é desnaturizar o olhar condicionado pelo racismo, o segundo é criar espaços, sobretudo em lugares que pessoas negras não costumam acessar » (*Ibid.*, p. 36).

³⁶¹ « Claro que não, afinal tenho amigos negros”, “como eu seria racista, se empreguei uma pessoa negra?” » (*Ibid.*, p. 37).

³⁶² « O racismo é algo tão presente em nossa sociedade que muitas vezes passa despercebido » (*Ibid.*, p. 38).

les Noirs que les Blancs. D'un côté, il s'agit de responsabiliser les Blancs des structures racistes. De l'autre côté, il s'agit de conscientiser les Noirs de leur histoire pour ne plus reproduire ces structures ³⁶³.

La philosophie de la race au Brésil : Teófilo Reis por que raça? Por que agora?³⁶⁴

Pourquoi s'interroger sur la problématique de la race au sein d'un cursus philosophique, pourquoi s'interroger sur la question raciale ? En effet, on pourrait penser qu'un tel questionnement serait propice à un cursus anthropologique, de la théorie sociale, de l'éducation, etc. Certains pourraient même penser qu'il ne s'agit plus de philosophie. Cependant, à travers la multitude d'auteurs que nous avons parcourus, nous avons remarqué qu'au sein de l'historicité de notre humanité la notion de race se trouvait être présente comme constituante à notre Histoire. Lorsqu'on considère la philosophie comme une réflexion rigoureuse sur nos problèmes *existenciaux*, c'est-à-dire en lien avec l'historicité de notre humanité, la philosophie a une finalité libératrice et transformatrice. Autrement dit, il ne s'agit plus de faire de la simple *jonglerie intellectuelle* entre académiques. La philosophie est réflexion rigoureuse et critique sur notre existence qui doit nous permettre de résoudre les problèmes de notre humanité. Ainsi, la question raciale a toute sa légitimité au sein d'un cursus philosophique. Mais maintenant, pourquoi étudier la question raciale au sein de la société contemporaine brésilienne ? Pourquoi étudier cette question au sein de la philosophie brésilienne ?

Selon Reis, on trouve au Brésil l'affirmation de l'existence d'un « sous-domaine » philosophique, celui de la philosophie de la race. L'affirmation de ce « sous-domaine » s'explique par quatre raisons. La transversalité de la question de la race dans divers domaines académiques a pour conséquence la nécessité d'aborder la question raciale. En effet, à travers les divers auteurs que nous avons déjà abordés, la question de l'éducation est souvent revenue au cœur de la question raciale. Ceci illustre d'une part, la tentative politique à réformer le système éducatif brésilien. D'autre part, on trouve un engouement dans le chef des étudiants à s'interroger sur la réalité de leur pays. Ce qui s'explique également du fait que les étudiants sont exposés à des travaux de recherche brésiliens sur

³⁶³ *Ibid.*, pp.107-108.

³⁶⁴ T. REIS, *por que raça? Por que agora?*. Vozes Negras na Filosofia. [II Vozes Negras na Filosofia - Mesa1 - Teófilo Reis e Alice de Carvalho Lino Lecci - YouTube](#).

la question raciale qui sont crédités par des professeurs académiques étrangers. Autrement dit, il y a des travaux brésiliens très bons mais qui n'obtiennent la reconnaissance qu'à partir du moment où un étranger légitime ces travaux. En effet, lorsque Ribeiro affirme la nécessité de lire et relire des auteurs Noirs, ceci illustre la volonté de canaliser un tel phénomène. Enfin, la pression du marché éditorial autour de la question raciale. On perçoit actuellement au Brésil une grande quantité de publications sur cette question. On peut notamment penser à la maison d'édition *Jandaíra*, et la collection *Feminismos Plurais*, qui vient de sortir le 28 octobre 2022 le livre *Cotas raciais* de Livia Sant'Anna Vaz. Ce sont autant de critères qui ont poussé la philosophie brésilienne à faire de la question raciale un objet légitime. Ainsi, c'est le mélange des travaux antérieurs faits par des intellectuels brésiliens et l'engouement actuel à ce sujet qui légitiment l'existence de la question raciale au sein de la philosophie brésilienne.

Reis soulève la question de la légitimité de la philosophie de la race au sein des autres domaines philosophiques. En effet, si la question raciale se trouve être légitimisée en tant que questionnement sociétal, un questionnement au sein duquel la philosophie peut se positionner, peut-on pour autant parler de la philosophie de la race comme une sous-discipline de la philosophie ? Autrement dit, peut-on faire de la philosophie de la race comme on fait de l'éthique, de l'esthétique, de la métaphysique, etc ? Selon lui, l'écueil de la philosophie de la race comme sous discipline philosophique serait de tomber dans une indépendance disciplinaire, c'est-à-dire qu'elle aurait son propre objet d'étude et donc ses propres questions et démarches. Selon lui, tomber dans cet écueil amènera la philosophie de la race à tomber dans *la jonglerie intellectuelle* et dès lors la philosophie n'aura plus son caractère libérateur. Pour que la philosophie de la race affirme son caractère libérateur et transformateur, elle doit être liée notamment à la politique, à l'épistémologie, etc. La philosophie de la race ne peut donc pas s'autonomiser parce que ça serait dépolitiser la question raciale et artificialiserait la conception de la race.

Cependant, même si la philosophie de la race comme discipline philosophique n'a pas lieu d'être selon lui, on remarque à travers la diversité des auteurs que nous avons parcourus, que la question raciale s'est autonomisée au Brésil au sein du tournant décolonial. En effet, les auteurs ont analysé en profondeur l'origine de la race et du racisme. Cet « objet d'étude », la race, leur a permis de mettre en exergue une

« méthodologie » généalogique qui met en évidence les éléments constitutifs de la société brésilienne dans la finalité d'une reconstruction historique.

B. Les problématiques américaines

Après avoir mis en exergue des questions (non-exhaustives) contemporaines brésiliennes, il s'agit de s'interroger sur l'existence du racisme structurel au sein des contextes nord américain (Etats-Unis) et européen. Cette démarche comparative permettra de souligner la particularité de la situation brésilienne au sein du débat sur le racisme structurel.

Cornel West et une perspective socio-politique du racisme

A l'avant-garde de la dénonciation du racisme structurel aux Etats-Unis, Cornel West, dans son livre *Race Matters* (1993), affirmait que la société américaine devait prendre conscience que le racisme était enraciné au cœur des Etats-Unis. Dès lors, si on veut combattre le racisme dans cette société, il est crucial de se rendre à l'évidence que la notion de race est une donnée importante dans le développement du pays. Selon West,

la caractéristique distinctive américaine : le clivage racial fondamental entre les Noirs et les Blancs. De 1776 à 1964 — 188 années de nos 218 années d'histoire — ce clivage racial a servi de présupposé de base pour le fonctionnement expansif de la démocratie américaine ³⁶⁵.

Afin de démontrer ce constat, l'auteur met en exergue que les subalternes, les minorités sont constituantes de la société américaine. C'est en se confrontant aux problèmes que les minorités doivent faire face aux Etats-Unis dans les années 90 au fait que l'on peut arriver selon lui à penser une nouvelle société américaine. Pour ce faire, il est nécessaire de penser un nouveau cadre, un cadre qui permet justement de délibérer sur la question raciale. West explique que

la signification des événements qui se sont passés à Los Angeles est difficile à comprendre parce que pour la plupart nous restons emprisonnés dans le cadre étroit des conceptions dominantes libérales et conservatrices de la race aux Etats-Unis [...]. Afin d'établir un nouveau cadre, nous devons commencer avec la reconnaissance franche de l'humanité et de l'américanité fondamentales de chacun d'entre nous ³⁶⁶.

³⁶⁵ « The distinctive American feature: the basic racial divide of black and white peoples. From 1776 to 1964 — 188 years of our 218 years history — this racial divide would serve as a basic presupposition for the expansive functioning of American democracy » (C. WEST, *Race Matters*, p. 290).

³⁶⁶ « The meaning of the earthshaking events in Los Angeles is difficult to grasp because most of us remain trapped in the narrow framework of the dominant liberal and conservative views of race in America [...]. To establish a new framework, we need to begin with a frank acknowledgment of the basic humanness and Americanness of each of us » (*Ibid.*, pp. 32-40).

Selon West, la société américaine des années 90 se caractérise par un déclin des relations raciales. Une société américaine qui est de plus en plus ségrégée, divisée ³⁶⁷. Cette division de la société s'illustre à partir de la manière dont les conceptions politiques répondent au problème racial. En effet, du point de vue des libéraux, les aides gouvernementales sont suffisantes pour résoudre la division raciale au sein de la société américaine. Tandis que du point de vue des conservateurs, il est nécessaire d'effectuer un changement moral au sein des communautés noires.

L'idée libérale selon laquelle davantage de programmes gouvernementaux peuvent résoudre les problèmes raciaux est simpliste — précisément parce qu'elle se concentre uniquement sur la dimension économique. Et l'idée conservatrice, selon laquelle ce qui est nécessaire c'est un changement moral dans le comportement des pauvres Noirs vivant dans les villes (particulièrement les pauvres hommes noirs qui selon elle doivent rester mariés, s'occuper de leurs enfants et arrêter de commettre autant de crimes), souligne les actions immorales tout en ignorant la responsabilité publique pour les circonstances immorales qui hantent nos citoyens. ³⁶⁸.

On peut souligner deux choses dans ces manières de résoudre le problème racial aux Etats-Unis. D'un côté, on privilégie la dimension économique de la problématique raciale. D'un autre côté, on privilégie une moralisation des minorités. Dans les deux cas, la minorité est toujours perçue comme un problème. Une dimension problématique qui avait déjà été soulignée par W.E.B Du Bois dans son livre *Les âmes du peuple noir*. Autrement dit, au lieu de penser la minorité comme constituante de la société américaine, celle-ci est reléguée à sa dimension problématique ³⁶⁹. Ainsi, selon la conception libérale, on doit intégrer la minorité au sein de la société américaine et selon la conception

³⁶⁷ « What happened in Los Angeles in April of 1992 was neither a race riot nor a class rebellion. Rather, this monumental upheaval was a multiracial, trans-class, and largely male display of justified social rage. For all its ugly, xenophobic resentment, its air of adolescent carnival, and its downright barbaric behavior, it signified the sense of powerlessness in American society [...]. What we witnessed in Los Angeles was the consequence of a lethal linkage of economic decline, cultural decay, and political lethargy in American life. Race was the visible catalyst, not the underlying cause » (*Ibid.*, pp. 31-32).

³⁶⁸ « The liberal notion that more government programs can solve racial problems is simplistic — precisely because it focuses solely on the economic dimension. And the conservative idea that what is needed is a change in the moral behavior of poor black urban dwellers (especially poor black men, who, they say, should stay married, support their children, and stop committing so much crime) highlights immoral actions while ignoring public responsibility for the immoral circumstances that haunt our fellow citizens » (*Ibid.*, pp. 33-34).

³⁶⁹ « Nearly a century later, we confine discussions about race in America to the "problems" black people pose for whites rather than consider what this way of viewing black people reveals about us as a nation » (*Ibid.*, p. 35).

conservatrice, la minorité doit se conformer à la société (blanche) américaine. En effet, West affirme que

ce cadre paralysant encourage les libéraux à soulager leur mauvaise conscience en soutenant les fonds publics destinés aux « problèmes » [...]. Les conservateurs rejettent la responsabilité des « problèmes » sur les Noirs eux-mêmes — et rend ainsi la misère sociale des Noirs invisible ou indigne aux yeux du public. Ainsi, pour les libéraux, les Noirs doivent être inclus et intégrés dans la société et dans la culture. Tandis que pour les conservateurs, ils doivent être « bien éduqués » et « dignes d'être acceptés » par notre mode de vie. Les deux conceptions échouent à voir que la présence et les difficultés des Noirs ne sont ni des ajouts ni des retraits de la vie américaine mais sont au contraire, des éléments constitutifs de cette vie américaine.³⁷⁰

Dès lors, afin de pouvoir délibérer sur la question raciale, il est nécessaire de mettre en exergue les défauts de la société américaine, défauts qui prennent source dans l'histoire des Etats-Unis³⁷¹. Autrement dit, il est nécessaire de mettre avant les problèmes de la société américaine elle-même et non le caractère soi-disant problématique de la minorité et de prendre conscience que la minorité comme *la majorité* forment la société américaine. Les problèmes socio-économiques auxquels la société américaine doit faire face s'illustrent notamment avec l'apparition du nationalisme noir aux Etats-Unis. Celui-ci est la résultante de la volonté de population blanche à vouloir que la minorité s'intègre dans la société américaine³⁷². Selon l'auteur, l'afrocentrisme, forme contemporaine du nationalisme qui émerge aux Etats-Unis, est la volonté de développer une identité africaine. Cependant, l'auteur est assez sceptique vis-à-vis de ce mouvement parce qu'il limite la discussion aux problèmes des Noirs et ainsi ne permet pas la délibération de la question de la race³⁷³. Le problème politique est le problème majeur.

³⁷⁰ « This paralyzing framework encourages liberals to relieve their guilty consciences by supporting public funds directed at "the problems" [...]. Conservatives blame the "problems" on black people themselves — and thereby render black social misery invisible or unworthy of public attention. Hence, for liberals, black people are to be "included" and "integrated" into "our" society and culture, while for conservatives they are to be "well behaved" and "worthy of acceptance" by "our" way of life. Both fail to see that the presence and predicaments of black people are neither additions to nor defections from American life, but rather constitutive elements of that life » (*Ibid.*, pp. 35-36).

³⁷¹ « Engage in a serious discussion of race in America, we must begin not with the problems of black people but with the flaws of American society—flaws rooted in historic inequalities and longstanding cultural stereotypes. How we set up the terms for discussing racial issues shapes our perception and response to these issues. As long as black people are viewed as a "them," the burden falls on blacks to do all the "cultural" and "moral" work necessary for healthy race relations. The implication is that only certain Americans can define what it means to be American—and the rest must simply "fit in." » (*Ibid.*, p. 37).

³⁷² « The emergence of strong black nationalist sentiments among blacks, especially among young people, is a revolt against this sense of having to "fit in." » (*Ibid.*, pp. 37-38).

³⁷³ « Afrocentrism, a contemporary species of black nationalism, is a gallant yet misguided attempt to define an African identity in a white society perceived to be hostile. It is gallant because it puts black doings and

En effet, le système politique américain tend plus à chercher à se faire de l'argent qu'à résoudre le problème de la question raciale. « Qu'est-ce qui doit être fait ? Comment arriver à saisir un nouvel esprit et une nouvelle vision afin de répondre aux challenges de la ville post-industrielle, culture post-moderne et la politique post-parti ? »³⁷⁴. La solution proposée par West est de construire et développer une histoire commune et de mettre en exergue une politique qui veut le bien de la société américaine elle-même.

Premièrement, nous devons reconnaître que les sources les plus précieuses d'aide, d'espoir et de pouvoir sont constituées par nous et par notre histoire commune [...]. Deuxièmement, nous devons concentrer notre attention sur la place publique — le bien commun qui sous-tend notre destin national et mondial. La vitalité de la place publique dépend ultimement de l'importance que nous accordons à la qualité de notre vie commune.³⁷⁵

L'auteur illustre cette négligence politique à travers la pauvreté infantine. Au moment où le livre est sorti, un enfant sur cinq aux États-Unis vit sous le seuil de pauvreté. Au sein des minorités Noires et Hispaniques, un enfant noir sur deux et deux enfants hispaniques sur cinq vivent sous le seuil de pauvreté. Il explique que

le sort tragique de nos enfants révèle clairement notre profond mépris pour le bien-être public. Un enfant sur cinq dans ce pays vit dans la pauvreté, dont un enfant noir sur deux et deux enfants hispaniques sur cinq. La plupart de nos enfants — sont négligés par des parents surchargés et bombardés par les valeurs marchandes de la société avide de profit [...]. Face à ces chiffres, face à ces faits, comment pensons-nous arriver à construire une société dynamique ? L'une des étapes essentielles est une forme d'intervention publique à grande échelle afin d'assurer l'accès aux biens sociaux de base — des logements, de la nourriture, des soins de santé, l'éducation, soins aux enfants et de l'emploi³⁷⁶.

sufferings, not white anxieties and fears, at the center of discussion. It is misguided because—out of fear of cultural hybridization and through silence on the issue of class, retrograde views on black women, gay men, and lesbians, and a reluctance to link race to the common good—it reinforces the narrow discussions about race » (*Ibid.*, p. 39).

³⁷⁴ « What is to be done? How do we capture a new spirit and vision to meet the challenges of the post-industrial city, post-modern culture, and post-party politics? » (*Ibid.*, p. 46).

³⁷⁵ « First, we must admit that the most valuable sources for help, hope, and power consist of ourselves and our common history [...]. Second, we must focus our attention on the public square—the common good that undergirds our national and global destinies. The vitality of any public square ultimately depends on how much we care about the quality of our lives together » (*Ibid.*, p. 47).

³⁷⁶ « The tragic plight of our children clearly reveals our deep disregard for public well-being. About one out of every five children in this country lives in poverty, including one out of every two black children and two out of every five Hispanic children. Most of our children— neglected by overburdened parents and bombarded by the market values of profit hungry corporations [...]. Faced with these facts, how do we expect ever to constitute a vibrant society? One essential step is some form of large-scale public intervention to ensure access to basic social goods—housing, food, health care, education, child care, and jobs » (*Ibid.*, pp. 48-49).

Cette nouvelle politique ne sera faisable qu'à partir du moment où de nouveaux leaders apparaîtront. Ceux-ci se caractériseront par leur capacité à prendre en compte le caractère dynamique de la société américaine et ils mettront en exergue une politique démocratique, une politique démocratique multiraciale. Comme le dit West,

nous avons besoins de leader [...] qui peuvent se situer eux-mêmes à l'intérieur d'un récit historique plus large de ce pays et de ce monde, qui peuvent comprendre la dynamique complexe de notre peuple et imaginer un future fondé sur le meilleur de notre passé mais qui pour autant, sont à l'écoute des obstacles effrayants qui nous rendent aujourd'hui perplexes. Nos idéaux de liberté, de démocratie et d'égalité doivent être invoqués afin de nous revigorer, en particulier ceux qui n'ont pas de terre, de propriété et pas de chance [...]. Ce nouveau leadership doit être enraciné sur une organisation qui met l'accent sur la responsabilité démocratique. Quels que soient nos dirigeants à l'aube du XXI^e siècle, leurs challenges consisteront à aider les Américains à déterminer si une véritable démocratie multiraciale est possible et si celle-ci peut être soutenue à l'ère d'une économie mondiale dans laquelle se trouve une xénophobie ³⁷⁷.

George Yancy et la phénoménologie critique

George Yancy fut un élève de Cornel West. Il semble donc judicieux de commencer par introduire brièvement la pensée de son *maître*. Yancy s'intéresse entre autres à la philosophie critique de la race, à la phénoménologie critique et aux études critiques sur la blancheur. Il s'interroge sur l'existence d'une ontologie historique de la noirceur au sein du racisme. Une thématique abordée dans *Black Bodies White Gazes: the Continuing Significance of Race* (2008) ³⁷⁸. L'auteur met en exergue comment la blancheur s'est construite et développée comme une norme transcendantale.

³⁷⁷ « We need leaders [...] who can situate themselves within a larger historical narrative of this country and our world, who can grasp the complex dynamics of our peoplehood and imagine a future grounded in the best of our past, yet who are attuned to the frightening obstacles that now perplex us. Our ideals of freedom, democracy, and equality must be invoked to invigorate all of us, especially the landless, propertyless, and luckless [...]. This new leadership must be grounded in grass-roots organizing that highlights democratic accountability. Whoever our leaders will be as we approach the twenty-first century, their challenge will be to help Americans determine whether a genuine multiracial democracy can be created and sustained in an era of global economy and a moment of xenophobic frenzy » (*Ibid.*, pp. 49-51).

³⁷⁸ « In his much discussed speech on race, which was just given prior to the completion of this book in March 2008, Barack Obama provided personal testimony of his white grandmother as someone who loved him and sacrificed for him, but added that she was "a woman who once confessed her fear of black men who passed by her on the street, and who on more than one occasion has uttered racial or ethnic stereotypes that made me cringe." 1 Even as she no doubt affectionately looked into the eyes of her phenotypic dark grandson and taught him about duty and compassion, she feared Black male bodies that passed her on the street, perhaps characterizing them as "niggers" up to no good [...]. *Black Bodies, White Gazes* is precisely a sustained effort to explore the Black body within the context of whiteness, a context replete with contradictions and mythopoetic constructions » (G. YANCY, *Black Bodies, White Gazes*, p. 12).

L'objectivation historique du Noir à travers sa noirceur n'est pas suffisante pour empêcher l'affirmation de la corporéité noire. Une incarnation du corps noir qui illustre l'affirmation de sortir de cette norme transcendantale, la blancheur ³⁷⁹. Ainsi, il n'existe pas une ontologie historique de la noirceur. En effet, pour Yancy,

en tant qu'historique, le corps noir n'a pas de signification ontologique (en tant qu'essence) donnée ou scellée à l'avance. Le corps noir est un projet historique et dès lors il est capable de prendre une nouvelle signification historique à travers la lutte et l'affirmation. En tant qu'affirmation, le corps noir n'est pas simplement défini en opposition à une épistémè raciste mais engage sa signification au-delà de l'image noire dans l'imaginaire blanc tout en gardant à l'esprit l'effort de récupération de la blancheur, sa rigidité institutionnelle, son pouvoir matériel et ses diverses formes complexes de manifestation insidieuse ³⁸⁰.

En effet, le corps est le réceptacle à travers et par lequel nous sommes en contact avec le monde. Le corps, dans sa dimension phénoménologique, est le miroir de notre réalité. L'imaginaire et la *mythologie* historique du corps n'est pas fixe, figée. En effet, le corps, sous son prisme phénoménologique, permet de mettre en exergue sa dimension symbolique. Dès lors, le corps blanc comme noir nécessite une démystification ³⁸¹.

L'auteur met en exergue la norme transcendantale de la blancheur à travers sept chapitres. Toutefois par souci de concision, on s'intéressera aux trois premiers chapitres. Le premier chapitre est consacré à la théorisation du corps blanc comme vecteur de négrophobie à travers une historicité raciste et le maintien d'un ego blanc. Le deuxième chapitre est consacré la blancheur comme norme transcendantale et critère du dualisme

³⁷⁹ « As such, the social presencing of the Black body is never totally captured by the ongoing historical project of anti-black racism and is therefore always capable of constructing an alternative meaning for blackness that is free from the objectifying restrictions imposed upon it » (D. POLIZZI, *Black Bodies, White Gazes: The Continuing Significance of Race* George Yancy, p. 149).

³⁸⁰ « As historical, the Black body does not have its meaning ontologically (qua essence) given or sealed in advance. The Black body is a historical project and as such is capable of taking up new historical meanings through struggle and affirmation. As affirmative, the Black body is not simply defined in its opposition to a racist episteme, but engages its meaning beyond the horizon of the Black image in the white imaginary while always keeping track of whiteness's recuperative efforts, its institutional rigidity, material power, and various complex forms of insidious manifestation » (G. YANCY, *Black Bodies, White Gazes*, p. 17).

³⁸¹ « The body is a site of contested meanings signifies the historicity of its "being" as lived and meant within the interstices of social semiotics, institutional forces, and various discursive frames of reference. Hence, the body is less of a thing or a being than a shifting or changing historical meaning that is subject to cultural configuration and reconfiguration [...]. The body's meaning is congealed through symbolic repetition and iteration that emits certain signs and presupposes certain norms. Also, the body is a battlefield, one that is fought over continuously across particular historical moments [...]. not only the Black body that defies the fixed fantasies and distorted images projected upon it through the white gaze, and, hence, through the episteme of whiteness, but the white body is also fundamentally symbolic, requiring demystification and exposure of its status as the norm, the paragon of beauty, order, innocence, purity, restraint, and nobility » (*Ibidem*).

corps noir-corps blanc. Quant au dernière chapitre, celui-ci traite du retour phénoménologique du corps noir. Ce retour phénoménologique de la blancheur comme norme transcendantale sur le corps noir s'illustre à travers diverses *mythologies* telles qu'une hypersexualisation du corps noir, infériorité du Noir, etc.

The Elevator Effect: Black Bodies/White Bodies

Au sein du première chapitre, l'auteur démontre le crédit de la blancheur par rapport au corps noir comme résultant de discours historiques. Des discours historiques alarmistes ³⁸². Par conséquent, l'auteur met en avant l'incapacité du Noir à créditer sa propre corporéité parce que le regard du Blanc phagocyte la subjectivité du Noir. Le racisme résultant de ces discours alarmistes emprisonne à la fois le Noir et le Blanc. D'un côté, le regard du Blanc sur la corporéité noire emprisonne le Noir au sein d'une objectivation où il est défini par sa noirceur et la *mythologie donnée* qui en résulte. De l'autre côté, le Blanc quant à lui reste enfermé dans cette *mythologie construite* qui s'illustre à travers un racisme qui s'est naturalisé, invisibilisé ³⁸³. Yancy met en évidence un constat que Fanon avait déjà souligné dans *Peau noire, masques blancs*. Celui du « Noir n'a plus à être noir, mais à l'être en face du Blanc » ³⁸⁴. Autrement dit, la noirceur, la négritude est configurée à partir d'un rapport de différence. Cette différence est la résultante de la blancheur comme norme transcendantale. Le caractère transcendantal de la blancheur s'explique par la non-justification du critère de blancheur comme norme différentielle. Yancy explique que

³⁸² « The Black body has been confiscated. This confiscation occurred in the form of the past brutal enslavement of Black bodies, the cruel and sadistic lynching of Black bodies, the sexual molestation of Black bodies on Southern plantations, the literal breeding of Black bodies for white exploitation [...]. It is within such quotidian social spaces that my Black body has been confiscated. When followed by white security personnel as I walk through department stores, when a white sales person avoids touching my hand, or when a white woman looks with suspicion as I enter the elevator, I feel that in their eyes I am this indistinguishable, amorphous, black seething mass, a token of danger, a threat, a criminal, a burden, a rapacious animal incapable of delayed gratification » (*Ibid.*, p. 21).

³⁸³ « The corporeal integrity of my Black body undergoes an onslaught as the white imaginary, which centuries of white hegemony have structured and shaped, ruminates over my dark flesh and vomits me out in a form not in accordance with how I see myself. From the context of my lived experience, I feel "external," as it were, to my body, delivered and sealed in white lies. The reality is that I find myself within a normative space, a historically structured and structuring space, through which I am "seen" and judged guilty a priori. I find myself in the North American context, where the discourses of race and racism possess a shared intelligibility. Not only do I actively negotiate my course of action within this space but it is also a space within which I am part of an interpretive stream, which has configured my identity and shaped my course of action » (*Ibid.*, p. 22).

³⁸⁴ F. FANON, *Peau noire, masques blancs*, p. 88.

dire que la blancheur est considérée comme transcendantale revient à dire que la blancheur se considère comme ce qui reste identique dans un champ de la différence. En effet, elle détermine ce qui est considéré comme différent sans être elle-même définie par ce système de différence ³⁸⁵.

Whiteness: “Unseen” Things Seen

Au sein du deuxième chapitre, l’auteur approfondit sa réflexion en mettant en exergue la capacité de la blancheur comme norme à s’invisibiliser. Pour cela, il part d’un constat, celui des controverses académiques autour de la notion de race. Pour certains, la notion de race est vide sémantiquement et elle n’a pas de référent au sein de la réalité. Dans ce sens, la notion de race est illusoire. Pour d’autres, la notion de race n’existe pas également parce qu’elle n’est pas objective ³⁸⁶. Ainsi, certes, on peut vouloir rejeter la notion de race d’un point de vue physicaliste. Toutefois, l’approche phénoménologique a démontré que la notion de race et le racisme ont généré au cours de l’Histoire de l’humanité des implications réelles. Ainsi, s’interroger sur la blancheur comme processus de racialisation ce n’est pas tomber dans un *essentialisme* de la notion de race ³⁸⁷. Autrement dit, la notion de race est un phénomène social et culturel. Pour Yancy,

la blancheur n’est pas un substantif métaphysique. Plutôt, la blancheur est un phénomène vécu sur le plan relationnel, c’est pourquoi j’ai souligné l’importance de la narration en lien avec la race. La narration a une puissante capacité à communiquer les dimensions vécues et imaginatives de la réalité. Cette approche démontre l’importance de la narration comme une structure dynamique à partir de laquelle nous tissons et retissons les particularités de l’expérience vécue en un discours philosophique sans pour autant perdre sa force d’imagination ni sa rigueur théorique [...]. Bien que la race ne soit pas réelle, ça ne veut pas dire que la race ne soit pas « objective » ou qu’elle

³⁸⁵ « To say that whiteness is deemed the transcendental norm is to say that whiteness takes itself to be that which remains the same across a field of difference. Indeed, it determines what is deemed different without itself being defined by that system of difference » (G. YANCY, *Black Bodies, White Gazes*, p. 23).

³⁸⁶ « A great deal of important scholarly work argues that race is semantically empty, ontologically bankrupt, and scientifically meaningless. In short, many philosophers posit that race is an illusion, that there is no factual support for a racial taxonomy. Since race has no referent and does not cut at the joints of reality, so to speak, it is said to be a fiction [...]. The eliminativist argues that races do not exist, either because they fail to be objective or because they’ve been falsely posited by hopeless theories of human difference » (*Ibid.*, p. 48).

³⁸⁷ « The fact is that whiteness continues to exist within the socially and existentially lived sphere of our experiences. I reject the disjunction that either race is biologically real or it is nonexistent. Race is neither biologically real nor nonexistent. A physicalist ontology does not exhaust all the ways in which we talk about the being/reality of things. The reality of race, then, though not a natural kind, is purchased within the framework of a social ontology that recognizes the very serious persistence and implications of race beyond its ontic vacuity. In short, the persistence of race does not have anything to do with its supposed ontic reality or its biologicistic basis » (*Ibidem*).

n'affecte pas notre manière de nous voir, de nous comporter, d'interagir avec les autres, de s'évaluer mutuellement d'un point de vue moral, esthétique et ontologique ³⁸⁸.

La blanchité comme phénomène social et culturel s'invisibilise à travers la socialisation dès l'enfance. L'enfant exposé à la logique binaire blanc-noir comprend que cette démarcation colorée implique des conséquences d'inclusion ou d'exclusion. En effet,

au lycée, Jackie parlait souvent de l'un de ses enseignants comme d'une personne jouant un rôle formateur dans son éducation. Ainsi, ses parents l'ont encouragée à l'inviter à dîner à la maison. Jackie se souvient du visage rougi et étonné de sa mère lorsqu'elle a ouvert la porte et a découvert que l'enseignant était noir. Après qu'il soit parti, les parents de Jackie étaient scandalisés par le fait qu'elle ne leur avait pas dit sa race. Jackie sentait qu'elle avait fait quelque chose de mal, qu'elle avait brisé une règle, une règle qui n'existait pas jusqu'à ce moment. Elle était désolée d'avoir embarrassé ses parents et elle s'avait qu'elle devrait être prudente pour ne pas les embarrasser à nouveau à l'avenir ³⁸⁹.

Cette exemple illustre le processus de blanchétisation à travers une conscience racialisante dès l'enfance. Ici, la petite Jackie n'a pas eu de problème à inviter son professeur noir à la maison. Cependant, la réaction des parents a eu pour conséquence une réévaluation de ce qui semblait naturel pour elle, c'est-à-dire d'avoir invité une personne à la maison indépendamment de sa couleur de peau. Autrement dit, pour ne pas se sentir exclue de sa communauté, elle a dû couper les liens et dans ce sens, elle a dû devenir blanche ³⁹⁰. Yancy souligne également que la visibilité quotidienne du privilège

³⁸⁸ « Whiteness is not a metaphysical substantive. Rather, whiteness is a relationally lived phenomenon, which is why I emphasize the importance of narrative in relationship to race. Narrative has a powerful capacity to communicate lived and imaginative dimensions of reality. This approach advances the importance of narrative as a dynamic structure through which we weave and reweave the particulars of lived experience into philosophical discourse without losing either imaginative power or theoretical rigor [...]. Although race is not real, this does not mean that race is not "objective" or that it does not affect how we actually see ourselves, comport ourselves, transact with each other, and assess each other morally, aesthetically, and ontologically » (*Ibid.*, p. 49).

³⁸⁹ « In high school, Jackie talked about one of her teachers so often as someone who was playing a formative role in her education that her parents encouraged her to invite him home for dinner. Jackie remembers her mother's flushed and astonished face when she opened the door and discovered that the teacher was black. After he left, Jackie's parents were outraged that she had not told them of his race, making Jackie feel she had done something wrong, that she had broken a rule that until that moment she did not realize existed. She was sorry she had embarrassed her parents and knew she must be careful not to embarrass them again in the future » (*Ibid.*, p. 60).

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 62.

blanc, à savoir l'avantage qu'offre le fait d'être blanc au sein de la société, maintient la blanchité comme norme sociale ³⁹¹.

The Return of the Black Body: Seven Vignettes

Nous venons de voir dans le chapitre deux, que la blanchité comme norme avait objectivé le Noir comme un problème. Dans ce troisième chapitre, il s'agit maintenant de s'intéresser à la conséquence de la blanchité comme norme transcendantale sur la corporéité noire, de montrer comment la corporéité noire est réduite à des instanciations de l'imaginaire blanc. C'est ce qu'il appelle le retour phénoménologique de la corporéité noire. Le Noir étant la copie parfaite de l'imaginaire blanc évolue au sein du contexte socio-historique de l'époque. « Ces actes d'auto-construction sont des mythes ou des constructions idéologiques fondées sur le maintien du pouvoir blanc » ³⁹². L'auteur illustre cela à travers différentes personnes telles que Fanon par exemple. Cependant, nous allons seulement nous intéresser à l'expérience vécue par l'auteur lui-même.

Quand j'avais 17 ans ou 18, mon enseignant blanc de mathématiques [...]. Nous étions en train de discuter de mes projets futurs. Je lui ai dit que je voulais devenir pilote. J'étais sincère quant à ce choix et j'avais passé beaucoup de temps non seulement à des lectures sur l'aérodynamisme mais également sur les conditions à remplir pour devenir pilote telles que le nombre d'heures de vol nécessaire. Après avoir remarqué de mon engagement, il m'a regardé et a laissé entendre que je devais être réaliste (une manière de me dire que j'étais Noir) dans mes projets. Il disait que je devais devenir charpentier ou maçon. Je m'exposais en disant ce que je voulais devenir à un enseignant à qui je faisais confiance. Quant à lui, il m'a rendu à moi-même comme à quelque chose que je ne reconnaissais pas. En effet, je n'avais pas l'intention de devenir charpentier ou maçon (ou un concierge ou un opérateur d'ascenseur d'ailleurs) ³⁹³.

³⁹¹ « In well-known clothing stores, although allowed entry, it is not uncommon for Blacks to be followed closely, pegged as potential shoplifters. I have had Black male relatives communicate this point to me in anger. I have read about such cases. I have lived this experience, for example, while shopping at The Gap. Being surveilled is different from being acknowledged as one enters a store. In the latter case, one is simply seen, acknowledged as a potential paying customer. In the former case, however, being watched over suggests that one is seen as a threat or a potential threat » (*Ibid.*, p. 66).

³⁹² « These acts of self-construction are myths or ideological constructions predicated upon maintaining white power » (*Ibid.*, 78).

³⁹³ « When I was seventeen or eighteen, my white math teacher [...]. We were discussing my plans for the future. I told him I wanted to be a pilot. I was earnest about this choice and had spent a great deal of time not only reading about aerodynamic lift and drag but also the requirements involved in becoming a pilot, such as accumulating flying hours. After taking note of my firm commitment, he looked at me and implied that I should be realistic (a code word for realize that I am Black) about my goals. He said I should become a carpenter or a bricklayer. I was exposing myself, telling a trusted teacher what I wanted to be, and he returned me to myself as something I did not recognize. I did not intend to be a carpenter or a bricklayer (or a janitor or elevator operator for that matter) » (*Ibid.*, p. 80).

Selon l'auteur, le professeur l'a réduit à son entité fixe, c'est-à-dire à sa *mythologie* du Noir fainéant et inférieur. Ceci illustre le retour phénoménologique de la corporéité noire. La manière dont la conscience est conscience de la négativité que la corporéité noire a subie. Ce retour suppose inévitablement une réalité sociale qui a été structurée par l'idéologie et la normativité de la blanchité.

Quand mon corps est revenu à moi, le corps blanc avait déjà été constitué au cours des siècles comme la norme, que ce soit dans la culture européenne ou anglo-américaine mais également à plusieurs niveaux discursifs, de la science à la philosophie en passant par la religion. La blanchité de mon enseignant était pour lui invisible tout comme ma noirceur était hyper visible pour nous deux ³⁹⁴.

Si toute conscience est conscience de quelque chose, la conscience du Blanc est conscience de quoi ? Afin de répondre à cette question, il est essentiel de reconnaître l'existence historique et culturelle d'une conscience structurellement racialisée. Cependant, dans l'acte de conscience du Blanc raciste à l'égard du Noir, cet acte est un acte de sens structuré à partir de l'imaginaire blanc ³⁹⁵. Ainsi, la blanchité emprisonne, comme dit précédemment, à la fois le Noir et le Blanc. La blanchité est incapable de reconnaître l'imaginaire racial qu'elle s'est construit. « Le regard blanc a construit le corps noir comme l'image négative spéculaire de lui-même. Et par conséquent, abstrait la personne blanche en un connaisseur abstrait » ³⁹⁶.

³⁹⁴ « When my body is returned to me, the white body has already been constituted over centuries as the norm, both in European and Anglo-American culture, and at several discursive levels from science to philosophy to religion. My math teacher's whiteness was invisible to him, just as my Blackness was hypervisible to us both » (*Ibid.*, p. 80).

³⁹⁵ « Instead of my white teacher self-consciously admitting [...] the role he played [...] in the perpetuation of this white social imaginary [...] in his everyday social performances, ideologically he "apprehended" the Black body, my Black body, as pregiven in its constitution as inferior. Of course, he cannot claim responsibility for the entire stream of white racist consciousness given the fact that these constructions are part of a larger historical imaginary, a social universe of white racist discourse that comes replete with long, enduring myths, perversions, distorted profiles, and imaginings of all sorts regarding the nonwhite body » (*Ibid.*, p. 81).

³⁹⁶ « The white gaze has constructed the Black body as the specular negative images of itself and that hence, abstracts the white person into an abstract knower » (*Ibid.*, p. 82).

C. Les problématiques franco-belges

On s'intéressera à ce qui différencie la problématique raciale en Europe avec le Brésil. Les sociétés industrielles en Europe se développent et font de l'immigration un public cible pour la main d'œuvre. A ce moment-là, le racisme présent se caractérisait pas l'infériorisation et l'exploitation des étrangers. Ceux-ci étaient qualifiés de travailleurs immigrés. Le racisme qui se rapportait à la productivité se définissait plutôt socialement que racialement, c'est-à-dire que le travailleur immigré était défini par son statut social : prolétaire, plutôt que par son origine ethnique ou sa race ³⁹⁷. Comme le résume Michel Wieviorka,

dans l'Europe des années cinquante à soixante-dix [...]. Ces derniers sont définis socialement plus que racialement, et d'ailleurs beaucoup d'entre eux, même s'ils souffrent de la xénophobie, sont perçus comme un prolétariat blanc. Le racisme n'y structure pas les rapports capitalistes de production, mais plutôt il les accompagne et éventuellement les renforce, facilitant la surexploitation des travailleurs immigrés. Les organisations du mouvement ouvrier sont généralement un lieu d'intégration pour ces travailleurs, qui y trouvent des ressources et participent à leurs combats ³⁹⁸.

Dans les années 70, l'essor des sociétés industrielles a pâti de l'arrivée du travail à la chaîne et le taylorisme. En effet, malgré un gain de productivité, cela a engendré beaucoup de répercussions sociales. La figure du travail immigré évolue également. On est passé de la figure cible pour la main-d'œuvre à une figure complexe. C'est dans ce renouvellement social que le racisme lui-même change. Il ne s'agit plus d'un racisme social. Un besoin de main-d'œuvre se fait ressentir et donc, on accueille des immigrés pour les exploiter. Au contraire, il devient racial et différentialiste. Ceci s'explique d'une part, par le fait que la classe dominante se trouve également victime de ce nouvel horizon social. Elle se sent abandonnée de la désindustrialisation. D'autre part, cette classe dominante veut se départager de la classe prolétaire ³⁹⁹. Comme l'explique Wieviorka,

tout change en quelques années [...]. L'Europe découvre le ralentissement de la croissance, mais surtout les phénomènes de dualisation de l'économie, que dessinent le chômage, l'exclusion et la précarisation [...]. La figure du travailleur immigré se modifie [...]. L'image classique du célibataire [...] vivant en foyer ou hébergé par un marchand de sommeil qui le surexploite dans l'attente du retour au pays [...]. Cède la place à d'autres [...]. Les thèmes de la violence et de la

³⁹⁷ M. WIEVIORKA, *Le racisme, une introduction*, pp. 91-93.

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 94.

³⁹⁹ *Ibid.*, pp. 94-96.

délinquance [...]. Le racisme se construit contre les immigrés [...]. Jusque là, il participait de l'exploitation de travailleurs inclus dans les rapports de production, il va maintenant contribuer [...] à les tenir à distance dans l'espace urbain ⁴⁰⁰.

La fin des sociétés industrielles en Europe se caractérise par un individualisme. Cet individualisme va avoir des répercussions sur le racisme en Europe. D'un côté, il exige une participation à la vie en société. De l'autre côté, il exige la construction de soi en tant sujet, en tant qu'acteur de sa vie ⁴⁰¹. Cependant, dans le cas du travailleur immigré, il ne se sent pas comme étant constitutif à la vie commune de la société parce qu'il est à la marge de cette société. Et puis, comment se construire soi-même alors qu'on n'a pas accès aux mêmes espaces que les autres ? Selon Wieviorka,

de ce point de vue, le racisme contemporain apparaît à ses victimes comme limitant ou leur interdisant doublement l'accès à l'individualisme. Renforçant l'exclusion sociale des immigrés, bien plus que les infériorisant dans des rapports sociaux où ils avaient une place, comme à l'ère industrielle, il entrave leur accès à la vie économique. Et surtout, en leur déniait la possibilité de se construire et de s'affirmer comme sujets ⁴⁰².

Si c'est à partir de ces deux objectifs individualistes (participation à la vie commune et construction de soi) que les sociétés post-industrielles peuvent s'en sortir, comment se fait-il que l'expérience vécue de l'immigré soit toute autre ? C'est ce qu'on va essayer de comprendre en s'interrogeant sur les institutions en Europe. En effet, on pourrait penser que l'école en tant qu'institution est le lieu favorable à l'individualisation et à la socialisation. Cependant, on remarque que les écoles en Europe n'arrivent pas à atteindre cet objectif. Le coupable à ce manquement est l'immigration. Les enfants d'immigrés qui viennent à l'école publique véhiculent avec eux leurs « problèmes » de marginalisés ⁴⁰³. Mais cette crise des institutions en Europe ne touche pas seulement l'école. Elle touche également les institutions du système de santé et du maintien de l'ordre. On peut penser à l'affaire du foulard en 1989 où deux étudiantes musulmanes ont été exclues du collège Gabriel-Havez de Creil parce qu'elles ont refusé d'enlever leur voile en classe ou encore aux violences urbaines des années 80 en France, émeutes déclenchées en raison de comportements racistes ⁴⁰⁴. On observe ainsi une crise certaine

⁴⁰⁰ *Ibid.*, pp. 95-96.

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 97.

⁴⁰² *Ibid.*, p. 98.

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 99.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, pp. 98-100.

au sein des institutions. Selon Wieviorka, cette crise s'explique non par l'influx d'immigrés dans les pays européens mais par l'incapacité de ces institutions à répondre aux enjeux sociétaux contemporains.

Elle procède bien davantage des difficultés sociales des personnels travaillant dans ces institutions ; de l'inadaptation de leur organisation, souvent archaïque, ou de l'incapacité des responsables à assurer la modernisation de leur management. Et surtout, d'une perte de sens, qui fait que les valeurs universelles auxquelles s'identifient les institutions ne se transcrivent plus concrètement, dans leur pratique [...]. À la crise des institutions s'ajoutent deux phénomènes, l'un proprement politique, l'autre idéologique. Partout, on constate un certain épuisement des systèmes politiques mis en place ou renouvelés à la sortie de la Seconde Guerre mondiale, ou plus tardivement, et leur grande difficulté à se transformer pour s'adapter aux attentes de sociétés qui deviennent postindustrielles. Et, dans ces difficultés, les thèmes du nationalisme et de l'immigration, proches du racisme, deviennent l'enjeu de débats et exercent une influence sur l'éventuelle recomposition politique.⁴⁰⁵

C'est face à ce constat, celui de l'incapacité de répondre aux enjeux sociétaux, que nous pouvons nous poser la question des identités culturelles en Europe. En effet, depuis les années 60 on aperçoit mondialement un essor des identités culturelles. Celui-ci s'explique d'une part, par une globalisation de l'économie et d'autre part, par une fragmentation culturelle. Selon Wieviorka, on peut analyser cette problématique de trois manières différentes. Premièrement de manière sociologique, c'est-à-dire en s'intéressant à l'apparition de nouveaux mouvements sociaux qui cherchent à être reconnus dans la sphère publique. La deuxième manière consiste en une analyse, par le biais de la philosophie politique, des solutions souhaitables au sujet de la différence culturelle au sein de la sphère politique. Enfin, une analyse multiculturaliste du phénomène. L'analyse sociologique peut être étudiée en deux moments. Le premier moment caractérisé de revendicatif s'exprime à partir d'une diversité d'identités culturelles. Celles-ci traduisent une volonté d'un changement sociétal⁴⁰⁶. Le deuxième moment, quant à lui, se caractérise par la fragmentation culturelle. En effet, comme nous l'avons vu, le travailleur immigré des années 60 était intégré socialement, il était une simple main-d'œuvre. Quand arrive le nouvel horizon social, celui-ci se trouve exclu socialement et victime de discrimination.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 100.

⁴⁰⁶ « On observe souvent, au sein de ces mouvements, un souci de renversement du stigmate, processus au terme duquel une identité jusque-là cachée, refoulée, plus ou moins honteuse ou réduite à l'image d'une nature se transforme en affirmation culturelle visible et assumée » (M. WIEVIORKA, *La différence*, p. 42).

Il est « soupçonné de miner l'identité culturelle nationale en perpétuant des valeurs incompatibles avec elle »⁴⁰⁷. L'analyse politique quant à elle, cherche à comprendre comment la philosophie politique répond à la problématique de la différence culturelle. En 1971 Rawls publie *La théorie de la Justice*. Même si de prime abord ce texte n'interroge pas la question de la différence culturelle, il débouche sur discussions culturelles entre les libéraux et les communautariens. En effet, les libéraux défendent l'idée que seuls des individus libres et égaux en droit se trouvent dans la sphère publique. Tandis que les communautariens défendent que l'idée d'individus libres et égaux en droit est une abstraction de la réalité⁴⁰⁸. Enfin, l'analyse multiculturaliste quant à elle cherche à analyser les propositions institutionnelles vis-à-vis de l'essor du phénomène culturel. Par multiculturalisme, il faut entendre les politiques institutionnelles qui prennent en compte les identités collectives et les injustices sociales⁴⁰⁹.

Enfin, il faut s'intéresser aux mouvements diasporiques. Les mouvements diasporiques en Europe résultent de trois cas spécifiques. Le premier est issu d'un contexte historique, c'est-à-dire dû à une guerre, génocide, répression, etc. La personne immigrée garde un lien fort avec son lieu de départ. Le deuxième cas, découle quant à lui d'un choix qu'il soit personnel, social, économique ou autre. La personne immigrée garde

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 46.

⁴⁰⁸ « Rawls [...] s'intéresse à des thèmes qui croisent les problèmes liés au traitement politique de la différence culturelle, à commencer par les libertés fondamentales et la capacité d'autonomie des personnes. Sa réflexion n'en constitue pas, pour autant, une contribution directement significative à ces questions [...]. Rawls pense en termes sociaux plus que culturels [...]. Les *liberals* considèrent que l'apprentissage de la raison et la constitution des individus en sujet n'ont pas besoin de s'étayer sur des cultures de type ethnique ou racial, par exemple. Celles-ci risquent même de représenter un facteur d'enfermement pour les personnes singulières, tandis qu'elles feraient courir de grands dangers à l'ensemble de la société. On estime ici que les individus sont formés et leurs préférences établies en dehors de leur appartenance à la société, ou avant : s'ils sont sujets, ce n'est pas en tant qu'ils nourrissent un certain nombre d'objectifs partagés par une communauté, mais dans la mesure où ils pourront se comporter librement, comme consommateurs sur le marché ou comme citoyens dans la vie politique [...]. Pour les « communautariens », la formation du sujet implique [...] que toute personne puisse se référer, dès la prime enfance, à une culture où elle puise les ressources nécessaires au sentiment de sa dignité et à l'estime de soi. Cette vision demande donc que les cultures minoritaires soient reconnues, et non pas ignorées ou dépréciées, cette prise en considération permettant à l'individu qui en relève de faire l'apprentissage de sa liberté et se constituer en sujet. Traduite en terme d'éducation, cette orientation générale plaidera en faveur du respect des particularismes culturels à l'école » (*Ibid.*, pp. 71-76).

⁴⁰⁹ « C'est cette imbrication de l'injustice sociale et de la disqualification culturelle qui semble à première vue devoir fonder l'action multiculturaliste. Pourtant, dans l'expérience concrète du multiculturalisme, au sens étroit que nous maintiendrons désormais, il est possible de distinguer deux grandes options. La première associe le culturel et le social, propose des lois ou des mesures qui concernent simultanément la reconnaissance culturelle de tel ou tel groupe, et la lutte contre les inégalités sociales dont pâtissent ses membres – nous la désignons [...] de multiculturalisme intégré. La seconde – que nous appellerons le multiculturalisme éclaté – repose sur un principe de dissociation. Elle s'intéresse à la différence culturelle sans prendre en charge dans le même mouvement la question sociale » (*Ibid.*, p. 111).

des liens étroit avec son lieu de départ mais construit également des liens avec son lieu d'accueil. Enfin, le troisième cas de figure est la diaspora en elle-même ⁴¹⁰.

Ce sont ces trois moments, social (fin des sociétés industrielles), institutionnel et flux diasporiques, qui caractérisent le développement des sociétés modernes européennes. Wieviorka écrit qu'

à partir des années soixante, les sociétés occidentales, et notamment en Europe, ont connu sur chacun de ces registres de considérables transformations. L'ensemble de ces changements dessine une mutation qui ne se réduit pas à leur somme. En effet, non seulement l'ère industrielle relève du passé, non seulement les institutions supposées assurer l'égalité et la solidarité sont en crise profonde, et appellent renouvellement, non seulement l'horizon culturel des pays concernés, jusque-là unifié par l'idée moderne de nation, se brouille et se fragmente mais, en plus, l'intégration du social, de l'institutionnel et du culturel devient de plus en plus problématique, du moins pour un certain nombre de pays ⁴¹¹.

Dès lors, l'essor du racisme dans les sociétés européennes n'est pas simplement la résultante des changements sociétaux. Au contraire, il souligne également la défaillance de la société à répondre à ces changements. Ainsi, le racisme peut être une réaction réactionnaire. Ou encore le racisme peut résulter de l'acceptation « des tendances contemporaines à la dissociation postmoderne » ⁴¹². C'est seulement après avoir analysé la production du racisme au sein de la formation des sociétés européennes que nous pouvons nous intéresser à la question du racisme structurel en France et en Belgique.

Un racisme structurel en France

Le racisme n'a pas disparu après la deuxième guerre mondiale. Au contraire, il est au cœur de la constitution des sociétés européennes. Celui-ci n'est pas simplement un racisme différentialiste mettant en exergue les différences culturelles et personnifié par l'immigré. Le racisme relève également d'un caractère politique. Comme l'explique Hourya Bentouhami-Molino,

la figure même du racisme postcolonial est celle de l'immigré, que cet immigré soit désormais toujours déjà -là (ce qui le distingue donc de la simple xénophobie, de la peur de l'étranger entendu comme inconnu) ou qu'il soit tout simplement considéré comme interchangeable avec les gens de couleur (ceux dont on considère qu'ils viennent d'ailleurs, d'un ailleurs pauvre). Quant à ce

⁴¹⁰ M. WIEVIORKA, *Le racisme, une introduction*, p. 105.

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 107-108.

⁴¹² *Ibid.*, p. 110.

racisme lui-même, loin d'un racisme culturel ou simplement social — au sens où il relèverait d'un reste anachronique, nostalgique [...]. Nous devons reconnaître une politique institutionnelle qui est doublement déterminée : par un déni de reconnaissance par l'État de son passé colonial et esclavagiste en tant que violence systématique, organisée, et par une exploitation de la redistribution de la division capitaliste du monde après les décolonisations, l'un et l'autre convergent dans l'exploitation du Tiers-Monde ⁴¹³.

Il faut parler d'un Etat racial et non d'un Etat raciste. En effet, l'Etat n'est pas un sujet mais bien une entité politique qui possède des ressources liées à un territoire et à sa population. A cette fin, l'Etat possède une structure, un rouage étatique ⁴¹⁴. Un fonctionnement étatique qui met en exergue une structure raciale. Et une des finalités de ce rouage étatique est la production d'une fiction, d'une histoire commune. Une fiction commune qu'on a notamment retrouvée au Brésil avec sa démocratie raciale. Bentouhami explique que

le racisme compris comme classement des appartenances à des groupes culturels, comme procédure de classification et de hiérarchisation des cultures, a pour vocation [...]. de créer une mémoire qui dépasserait la mémoire des seuls individus, qui s'approprierait le récit national en l'ethniquisant, c'est-à-dire en le rattachant à un groupe culturel spécifique [...]. Il y aurait ainsi dans le discours propre à la constitution d'un État-nation une narration de type fictionnel liée à la nécessité de constituer un peuple sur un territoire donné et de subsumer les différences de classe dans une identité nationale commune ⁴¹⁵.

Ainsi, c'est au nom de cette fiction commune à caractère idéologique que le racisme persiste toujours. Cette production raciale est mise en exergue à travers la question des migrants et leur stigmatisation. Une approche décoloniale de la question raciale doit se faire. Celle de mettre en évidence l'histoire oblitérée de la France ⁴¹⁶. Parrot souligne qu'

au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, les besoins en main-d'œuvre sont tels que les textes instaurant un contrôle minimum de l'immigration restent lettre morte. C'est seulement à partir du milieu des années 1970, avec l'apparition d'un chômage de masse que l'État français commence à s'organiser pour contrôler la venue et la présence des personnes étrangères sur son territoire. Depuis, aux côtés des autres États de l'Union européenne, la France s'obstine à entraver l'accès au territoire européen des étrangers sans ressources, considérés comme indésirables. Celles et ceux

⁴¹³ H. BENTOUHAMI-MOLINO, *Racial States. Retour sur la production raciale des Etats*, pp. 92-93.

⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 95.

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 97.

⁴¹⁶ H. BENTOUHAMI-MOLINO, *Race, cultures, identités. Une approche féministe et postcoloniale*, p. 11.

qui, surmontant les obstacles juridiques et physiques, parviennent aujourd'hui jusqu'en France sont méthodiquement précarisés, violentés, voire criminalisés ⁴¹⁷.

Il faut repenser une nouvelle lecture sociale et politique de la France et de son histoire. On trouve une continuité entre les traumatismes raciaux du passé colonial et les discriminations actuelles vis-à-vis des personnes étrangères en France. C'est face à cette problématique que l'auteure Houria Bouteldja parle du concept « d'Etat racial intégral ». Pour ce faire, elle est partie du concept « d'Etat intégral » d'Antonio Gramsci. Selon lui, l'Etat se constitue d'une société civile et d'une société politique. La société civile englobe toutes les relations sociales qui ne participent pas à la vie de l'Etat ou à la production économique capitaliste. Ainsi, on peut donc concevoir que la société civile concerne la socialité. Tandis, que la société politique quant à elle concerne toutes les structures persuasives et répressives de l'Etat. On peut penser à la police, à l'armée, etc. Enfin, l'Etat consiste en l'ensemble des pratiques qui permettent à la classe dominante, dirigeante d'arriver à obtenir le consentement (société civile) et à maintenir sa domination (société politique). Dès lors selon lui, la politique n'est pas la simple résultante de la société politique. Au contraire, le politique est présent dans notre quotidien ⁴¹⁸. « Chaque homme, en tant qu'il est vivant et actif, contribue à modifier l'environnement social dans lequel il se développe (c'est-à-dire à en altérer certaines caractéristiques et à en préserver d'autres » ⁴¹⁹. Ainsi, c'est à partir du concept de Gramsci que l'auteure parle de « l'Etat racial intégral » où elle tend de mettre en exergue le racisme structurel en raison d'un lien entre l'Etat, la société politique et la société civile.

La notion de racisme structurel a permis aux penseurs et militants décoloniaux de faire un déplacement et de politiser le racisme. En effet, le racisme n'est pas une question de subjectivité, celle des minorités, et n'est pas non plus une simple question qui provient des classes dominantes. Au contraire, le racisme est un phénomène partagé dans le sens où c'est une problématique qui nous concerne tous. Le concept d'« Etat racial intégral » nous permet de comprendre que le racisme vient de l'Etat et ainsi nous permet de mieux l'appréhender. Le racisme est une coproduction, c'est-à-dire d'une part, il est le résultat d'un intérêt capitaliste des classes dominantes. Autrement dit, le capitalisme a besoin du racisme en termes de productivité. D'autre part, le racisme résulte également de

⁴¹⁷ K. PARROT, *La fabrique du droit contre les étrangers*, p. 59.

⁴¹⁸ G. HOARE, *Introduction à Antonio Gramsci*, pp. 46-48.

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 46.

contributions effectives des institutions politiques. Enfin, on trouve une adhésion populaire de la société au projet raciste ⁴²⁰. Affirmer que le racisme (structurel) est coproductif ne veut pas dire que tout le monde est responsable au même niveau. En effet, c'est quelque chose que Ribeiro avait déjà mentionné. Il ne s'agit pas de se culpabiliser sur le fait d'être Blanc mais bien de se responsabiliser et de reconnaître l'histoire obliérée afin de penser un nouvel espace social en France. C'est à l'aune de cette problématique que Magali Bessone s'interroge sur l'intérêt de la réparation. Selon elle, les excuses officielles des Etats anciennement colonisateurs montrent une volonté de repenser les relations du passé. Dans un deuxième temps, les recherches effectuées par les penseurs décoloniaux soulignent la volonté de réécrire l'histoire. Enfin, l'analyse structurelle du racisme permet de mieux l'appréhender et de le visibiliser afin de tendre vers une politique « systémique de déracialisation » ⁴²¹. Ainsi, on remarque que pour combattre le racisme, il faut inévitablement passer par une politisation de ce phénomène. Le racisme étant structurel, il ne se combat pas par le bon vouloir de chacun justement à cause de sa caractéristique intégrative. En effet, selon Bouteldja, penser une politique sociale entre la minorité et la majorité, entre les Beaufs et les Barbares doit se faire par la constitution d'une unité entre Blancs et non Blancs. Cependant, cette convergence n'est pas quelque chose d'évident aux yeux de Bouteldja. Il n'y a rien d'évident qui pousse les non Blancs à rejoindre les classes populaires blanches dans une lutte commune. Selon elle, il faut construire cette lutte commune contre le racisme structurel, contre l'Etat capitaliste même si celle-ci a peu de chance d'aboutir ⁴²².

⁴²⁰ H. BOUTELDJA, *Présentation du livre Beaufs et Barbares à la librairie l'Atelier*, [Houria Bouteldja - présentation du livre Beaufs et Barbares à la librairie l'Atelier - YouTube](#).

« Il faut bien que l'État soit un peu raciste pour éviter au grand nombre de céder à sa pulsion de l'être complètement, et mieux vaut finalement régler la xénophobie populaire par une législation xénophobe que de la laisser se déchaîner hors-la-loi » (H. BENTOUHAMI, *Racial States. Retour sur la production raciale des Etats*, p. 99).

⁴²¹ M. BESSONE, *Reconnaître, réparer, restituer*, p. 365.

⁴²² « Faut-il être fou pour s'obstiner à croire à la formation d'un bloc historique capable de s'organiser, de résister, voire de prendre l'ascendant sur l'ennemi ? Un bloc qui réussirait l'unité de ses classes populaires, fort d'une stratégie de conquête du pouvoir et de l'Etat ? [...]. La rencontre de ces deux « nous » : un mirage. Leur union au sein d'un bloc historique ? Une chimère [...]. Car, si j'ai grand-peine à me convaincre qu'une telle unité est possible, je ne me résous pas à l'idée que tout n'aura pas été tenté » (H. BOUTELDJA, *Introduction de « Beaufs et barbares » : La fin du monde*, [Introduction de "Beaufs et barbares" : La fin du monde - OG Decolonial](#)).

Cette union entre les Blancs et non Blancs peut-elle se faire avec la suppression de la notion de race au sein de la constitution française du 4 octobre 1958 ? La constitution de 1958 disposait que

la France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale. Elle assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religion. Elle respecte toutes les croyances. Son organisation est décentralisée ⁴²³.

Il serait facile de croire que la suppression de cette notion va abolir le racisme. Ce n'est pas le cas. Comme nous l'avons vu le racisme n'est pas simplement institutionnel mais bien structurel. C'est un phénomène qui touche toutes les sphères de la société. Les problématiques de nos sociétés contemporaines démontrent très clairement que nous ne vivons pas dans une ère post- raciale. De plus historiquement, à la fin de la deuxième guerre mondiale, la notion de race au sein de la constitution a une finalité juridique celle de donner un cadre légal face aux traumatismes causés par le nazisme ⁴²⁴. Dès lors, supprimer cette notion c'est délégitimer « en termes de contrôle juridictionnel la protection contre les discriminations raciales » ⁴²⁵. Autrement dit, un abaissement de la protection constitutionnelle en rapport à la discrimination raciale. A cette volonté de supprimer la notion de race s'ajoute la question de la couleur de peau et des origines comme critères objectifs. Or, le problème est le suivant. Les différents euphémismes que l'on peut donner à une personne racisée résultent du racisme. Dès lors, on ne supprime pas la notion de race avec ce critère. Il en va de même pour les origines. Affirmer, dans une tentative de démarche antiraciste, que parler de la couleur de peau et des origines ce n'est pas parler de la race, c'est se fourvoyer.

Un racisme structurel en Belgique

A la fin de la seconde guerre mondiale, comme nous l'avons déjà vu précédemment, on retrouve un flux migratoire très important survient en Europe. La Belgique n'est pas exemptée de ces mouvements migratoires ⁴²⁶. Selon Nadia Fadil, ce qui caractérise la Belgique c'est d'une part l'essor de la sensibilisation aux questions du racisme et d'autre part, un rejet du multiculturalisme. Afin d'appréhender ces deux problématiques

⁴²³ Constitution, [Constitution du 4 octobre 1958 \(conseil-constitutionnel.fr\)](http://conseil-constitutionnel.fr), p. 1.

⁴²⁴ L. ZEVOUNOU, *La couleur de peau, les origines : ce n'est pas la race ! La couleur de peau, les origines: ce n'est pas la race! | Le Club (mediapart.fr)*.

⁴²⁵ *Ibidem*.

⁴²⁶ N. FADIL, *Racisme et antiracisme en Belgique*, pp. 1-2.

actuelles, il est essentiel pour elle de comprendre le contexte du développement du pays. En effet, depuis 1830, ce qui caractérise la Belgique ce sont les divisions profondes que ça soit au niveau linguistique, religieux ou encore idéologique, politique ⁴²⁷. Ensuite, l'étude de la Belgique et la question de son passé colonial sont restées assez sommaires. En effet, ce n'est que ces dernières années que l'on trouve un engouement sociétal pour cette problématique ⁴²⁸. Selon l'auteure, ce sont ces éléments contextuels, c'est-à-dire le nationalisme, le séparatisme et le colonialisme, qui caractérisent la spécificité du racisme et de l'antiracisme en Belgique. Elle affirme l'existence d'un racisme structurel en Belgique. Cette analyse structurelle doit être vue comme « un processus de redistribution inégale des ressources symboliques, sociales et économiques »⁴²⁹ vis-à-vis des personnes immigrées. Elle affirme que le racisme s'illustre au sein de la politique belge notamment en matière de demandes d'asile et des questions migratoires. Sonia Gsir, dans son ouvrage *Les Belges francophones face aux demandeurs d'asile*, s'interrogeait sur les relations sociales entre les habitants et les demandeurs d'asile. Sa recherche avait pour finalité d'une part, de combler une défaillance en matière de recherches sur cette question. D'autre part, de permettre à l'avenir d'aboutir à des initiatives institutionnelles. Le demandeur d'asile contrairement au travailleur immigré est à la fois ni bienvenu ni désiré. Celui-ci est perçu comme dangereux. On l'essentialise et on le racialise ⁴³⁰. Comme l'explique Gsir,

même au sein des associations et des organisations qui œuvrent à l'accueil des demandeurs d'asile et des nouveaux migrants, des préjugés vivaces circulent à propos de tel ou tel groupe d'immigrés, de telle ou telle origine nationale, des personnes originaires de tel ou tel continent [...]. Les préjugés coloniaux se réactivent fréquemment à leur rencontre. Deux constats apparaissent clairement. En premier lieu, la tendance à essentialiser et à racialiser l'autre existe bel et bien [...]. En second lieu, un groupe, ou plutôt

⁴²⁷ « La question communautaire, en particulier, a connu une série de transformations rapides à partir de la seconde moitié du XIXe siècle, qui a vu l'émergence d'un mouvement flamand qui s'est, pour l'essentiel, axé sur la reconnaissance de la langue flamande dans les institutions belges qui étaient alors totalement francophones [...]. En outre, il existe un large consensus en faveur du maintien d'un État belge. Le séparatisme n'est pas une revendication politique forte dans le sud de la Belgique » (*Ibidem*).

⁴²⁸ « L'émergence tardive d'un débat postcolonial est également liée à des raisons internes à l'État belge et à la monarchie, et à une profonde difficulté à aborder ce passé colonial [...]. aborder le passé colonial implique également de se pencher sur la responsabilité de l'État belge dans l'établissement d'un régime politique basé sur l'exploitation et la répression » (*Ibid.*, p. 3).

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 4.

⁴³⁰ S. GSIR, *Les Belges francophones face aux demandeurs d'asile*, pp. 1-2.

un ensemble de personnes considérées comme faisant partie d'un groupe, fait l'unanimité contre lui : les Roms, les Tziganes ou les Gitans. Ils font l'objet des discours les plus négatifs ⁴³¹.

La question de l'islamophobie en Belgique démontre également un racisme au sein de la société. En effet, comme le démontre Laura Calabrese dans *Islamophobie : du mot au phénomène sociale. Approche cooccurrentielle d'une notion controversée*, la notion d'islamophobie est perçue comme un phénomène social apparenté à une forme de racisme ⁴³². Pour Fadil, cet islamophobie s'explique par la présence d'une part, d'une position laïque engagée qui cherche à mettre fin à tous les signes religieux dans les espaces publics. Ce qui signifierait que la religion musulmane serait une menace aux yeux de la laïcité. D'autre part, on trouve une position laïque culturaliste qui tend à considérer l'Islam comme une rupture culturelle vis-à-vis d'une identité européenne. Fadil dit que

ces dernières années, cependant, cette focalisation sur l'Islam s'est de plus en plus mêlée à des questions de sécurité, notamment à la suite des attentats terroristes de Paris et Bruxelles en 2015 et 2016. En conséquence, la « radicalisation » et l'« extrémisme religieux » sont considérés comme des nouveaux dangers, justifiant ainsi de nouvelles formes de pratiques de surveillance et de politiques publiques répressives dans divers domaines de la société ⁴³³.

Enfin, le troisième axe est celui d'une banalisation du racisme au sein de la société belge. Fadil prend l'exemple du football où le racisme s'illustre à travers des préjugés raciaux et une discrimination raciale vis-à-vis des joueurs d'origine africaine.

En décembre 2018, le kop du KV Courtrai a insulté à plusieurs reprises Uche Agbo, un joueur nigérian du Standard de Liège. Lorsqu'il rentrait au vestiaire après son exclusion, ils lui ont également jeté des verres de bière à la tête. Un incident similaire est arrivé à Marco Ilhaimaritra contre le KV Mechelen. Par ailleurs, le joueur malgache du SC Charleroi a été sanctionné d'un carton jaune par l'arbitre lorsqu'il s'est plaint des chants racistes que lui ont adressés des supporters rivaux ⁴³⁴.

A cette banalisation du racisme dans la société, le sociologue Marco Martiniello de l'université de Liège affirme que le football est l'illustration parfaite qui souligne l'existence d'un racisme structurel au sein de la société belge. En effet, le sport est le

⁴³¹ S. GSIR, *Les Belges francophones face aux demandeurs d'asile*, [SynthèseCourtetRea.doc \(belspo.be\)](#), p. 3.

⁴³² L. CALABRESE, *Islamophobie : du mot au phénomène social. Une approche cooccurrentielle d'une notion controversée*, p. 7.

⁴³³ N. FADIL, *Racisme et antiracisme en Belgique*, p.6.

⁴³⁴ *Ibid.*, p. 6.

miroir de notre socialité ⁴³⁵. Si on retrouve un racisme structurel, quelles sont les mesures mises en place en Belgique pour temporiser le phénomène ? Quelles sont les mesures mises en place pour politiser la problématique du racisme en Belgique ?

L'antiracisme apparaît à la fin de la deuxième guerre mondiale. Dans un premier temps, l'antiracisme belge s'est basé sur une logique antiraciste qui avait pour finalité de favoriser l'assimilation de la minorité « par la mise en retrait des différences culturelles et religieuses » ⁴³⁶. On a ici une conception universaliste de l'antiracisme, c'est-à-dire une conception aveugle des différences en raison d'une réalité universelle. C'est notamment cette conception que défend l'association belge Mrax (Mouvement contre le racisme, l'antisémitisme et la xénophobie) qui voit le jour en 1950 ⁴³⁷. Les mesures mises en place par l'asbl se font en trois temps. Il s'agit d'enseigner l'histoire et la formation du racisme structurel dans la finalité de le combattre. S'ensuit une aide aux victimes de racisme à travers des conseils sociojuridiques pour le respect de leurs droits. Enfin, un activisme pour vulgariser la question raciale au sein de la société ⁴³⁸. En parallèle au développement d'associations antiracistes en Belgique, on trouve une volonté institutionnelle de lutter contre le racisme. C'est ainsi qu'en 1993, le centre pour l'égalité des chances et la lutte contre le racisme aujourd'hui appelé Unia est fondé ⁴³⁹. Entre 2004 et 2012, on voit apparaître un changement de la logique antiraciste dite universaliste à une logique différentialiste, c'est-à-dire une logique qui met en exergue le droit et la reconnaissance à la différence. Ce changement s'explique par l'arrivée du flux migratoire. Ainsi, cette modification de logique va se répercuter au sein des associations antiracistes belges. C'est notamment le cas de Mrax qui se revendique actuellement d'une logique interculturelle, intersectionnelle. Même si les diverses associations antiracistes en Belgique ne disent pas

⁴³⁵ « On peut y observer une partie des dynamiques sociales, économiques, politiques et culturelles qui caractérisent l'ensemble de la société. Si le racisme est bien présent dans le monde du football, c'est parce qu'il est bien présent dans la société au sens large et pas l'inverse » (M. MARTINIELLO, *Chronique: Peut-on lutter contre le racisme dans le football professionnel ?*, pp. 3-4).

⁴³⁶ L. CALABRESE, *De la race biologique à la race sociale. Hyperpolysémie et polémique du mot « race » dans les discours de l'antiracisme belge*, [De la race biologique à la race sociale. Hyperpolysémie et polémique du mot « race » dans les discours de l'antiracisme belge \(openedition.org\)](#).

⁴³⁷ *Ibidem*.

⁴³⁸ [Mouvement contre le racisme, l'antisémitisme et la xénophobie - MRAX](#).

⁴³⁹ « Il est fondé par une loi, en tant que service public et reçoit ses missions du parlement. Mais il est d'emblée précisé que le Centre exercera ses missions en toute indépendance.

Institution quasi unique en Europe au moment de sa création et dont le modèle le plus proche est la Commission for Racial Equality en Grande-Bretagne, le Centre assoit peu à peu sa légitimité et devient un acteur incontournable de la promotion de l'égalité et des droits en Belgique » ([Historique d'Unia | Unia](#)).

sur quelle logique elles abordent leurs démarches, les tensions qui peuvent subvenir entre les différentes associations ne génèrent pas des polémiques médiatiques comme c'est le cas en France ⁴⁴⁰. Ce changement de paradigme au sein des associations antiracistes en Belgique a eu pour conséquence la création en 2016 du Napar, c'est-à-dire National Action Plan Against Racism. Cette coalition regroupe une soixantaine d'associations belges francophones et néerlandophones confondues. Cette coalition a pour finalité d'aboutir à l'élaboration d'une mesure interfédérale pour combattre le racisme. Ce plan interfédéral a été exposé dans un mémorandum en 2021 ⁴⁴¹. Etant donné que cette coalition s'inspire de la théorie de la race, on peut se dire que la notion de race circule entre les militants et les académiques ⁴⁴². On remarque une diversité de l'usage de la notion de race. On retrouve tout d'abord un usage juridique de la notion de race notamment dans loi Moureaux, loi antiraciste belge ⁴⁴³. Cet usage juridique de la race n'est pas très problématique en soi ⁴⁴⁴. Un deuxième usage est celui observé dans le cas français qui consiste en l'utilisation d'euphémismes tels que la couleur de peau ou l'origine. Une certaine volonté de faire disparaître la notion mais qui ne fait en réalité que l'a souligner. La troisième manière d'employer cette notion l'est de manière référentielle, c'est-à-dire qu'on ne va pas nommer, définir la race mais on va en faire un usage. On peut

⁴⁴⁰ « Contrairement à son voisin, la Belgique est un état multinational avec un modèle d'intégration mixte selon les régions, qui associe des politiques assimilationnistes et multiculturalistes [...]. ainsi qu'un modèle de neutralité qui soutient tous les cultes reconnus ; ces caractéristiques font que les débats sur les revendications des identités ou des cultures sont beaucoup moins médiatisés et donnent moins souvent lieu à des controverses » (L. CALABRESE, *De la race biologique à la race sociale. Hyperpolysémie et polémique du mot « race » dans les discours de l'antiracisme belge*, [De la race biologique à la race sociale. Hyperpolysémie et polémique du mot « race » dans les discours de l'antiracisme belge \(openedition.org\)](#)).

⁴⁴¹ Voir *Mémorandum de la Coalition pour un Plan Interfédéral d'Action Contre le Racisme*, [Mémorandum - naparbelgium.org](#).

⁴⁴² « Progressivement, on observe la banalisation dans le discours antiraciste de dérivés du terme « race » tels que « racialisation » ou « racisation » (déjà présents dans le discours académique), termes désignant « le processus de construction sociohistorique de la “race” » » (L. CALABRESE, *De la race biologique à la race sociale. Hyperpolysémie et polémique du mot « race » dans les discours de l'antiracisme belge*, [De la race biologique à la race sociale. Hyperpolysémie et polémique du mot « race » dans les discours de l'antiracisme belge \(openedition.org\)](#)).

⁴⁴³ « Cette loi, parfois appelée « loi Moureaux », constitue la clé de voûte de la lutte contre la discrimination, les discours de haine et les délits de haine fondés sur une prétendue race, la couleur de peau, la nationalité, l'ascendance et l'origine ethnique ou nationale » ([La loi antiracisme fête ses 40 ans. Et maintenant ? | Unia](#)).

⁴⁴⁴ « La nature et les missions de Unia, en tant qu'institution publique chargée de combattre les discriminations, façonne ses usages du mot « race » et de ses dérivés (« racial » et « raciaux »), dans la mesure où il ne s'agit pas pour Unia de se positionner dans le débat universalisme/intersectionnalité mais d'outiller la lutte contre les discriminations » (L. CALABRESE, *De la race biologique à la race sociale. Hyperpolysémie et polémique du mot « race » dans les discours de l'antiracisme belge*, [De la race biologique à la race sociale. Hyperpolysémie et polémique du mot « race » dans les discours de l'antiracisme belge \(openedition.org\)](#)).

prendre l'exemple de « race sociale ». Cette troisième manière de faire s'inscrit dans la théorie de la race. Ainsi, on trouve en Belgique une production théorique sur l'existence d'un racisme structurel. Une théorisation qui a abouti d'une part, à l'élaboration d'une politisation de la question du racisme structurel et d'autres part, à des démarches concrètes antiracistes. Des démarches qui démontrent une avancée en Belgique en matière de racisme structurel mais qui peuvent ne pas toujours aboutir malheureusement par faute de subsides.

Conclusion : la spécificité des voix brésiliennes

Au cours de ce travail, nous avons cherché à comprendre la réception et les usages de la pensée décoloniale au Brésil depuis 1960 jusqu'à aujourd'hui. Nous avons remarqué que l'usage de la réception d'une telle pensée au Brésil s'est illustrée à travers la problématique du racisme et de la question raciale parce que parler du racisme s'est inévitablement parler de la race. La notion de race est la condition *sine qua non* du racisme. Chaque auteur brésilien que nous avons étudié nous a donné un nouvel élément dans notre compréhension de la thématique brésilienne du racisme structurel. La thèse que je défends toujours est celle d'une autonomisation de la question raciale au Brésil. En effet, comme je l'affirmais dans l'introduction, la philosophie est une affaire de problèmes. Ainsi, la pensée doit être concrète, affirmative, c'est-à-dire qu'elle doit aboutir à des changements concrets dans la société dans laquelle nous vivons. Ce passage entre réflexion et action n'est pas un passage direct. Par le biais d'une analyse décoloniale et de sa critique de la Modernité, j'ai montré que la pensée décoloniale était également présente au Brésil. Cependant, cette pensée se détache du groupe M.C.D dans le sens où la question première n'est pas épistémique mais raciale. Par la mise en exergue de la question raciale au Brésil, les auteurs brésiliens démontrent également la persistance de la colonialité. Cependant, à la différence de ses voisins limitrophes, le phénomène du racisme ne sert pas à légitimer la démarche épistémique de la pensée décoloniale. Autrement dit, la pensée décoloniale brésilienne met au centre de sa réflexion le racisme et la race comme étant la problématique à combattre, pour ce qu'elle est, c'est-à-dire un problème existentiel.

La colonialité est un concept [...]. Donc, c'est un outil de penser pour comprendre comment fonctionne, comment s'articule ces dominations. Ce que dit le concept de colonialité c'est qu'il y a une imbrication de différents paramètres, critères qui sont à partir de 1492 : le capitalisme, les questions raciales [...]. La race est outil comme le dit Quijano, utilisé pour dominer la population [...]. La colonialité nous dit que ces formes de domination qui impliquent la classe, la race, le genre naissent à ce moment ⁴⁴⁵.

C'est justement là, où le Brésil se différencie. Il ne s'agit pas simplement de comprendre comment la domination s'articule, il faut également la changer pratiquement.

⁴⁴⁵ G. MUHLMANN, *Avec philosophie, Qu'est-ce qu'une pensée décoloniale ? : épisode 1/4 du podcast Philosophe au Sud (Amérique Latine, Afrique, Caraïbe)* (radiofrance.fr).

C'est ce caractère pratique, ou pour reprendre l'idée de Freire le rapport réflexion-action de la pensée, qui distancie la pensée décoloniale brésilienne. C'est l'autonomie de la question raciale. Il s'agit d'étudier la race comme « objet ». Il ne s'agit pas de l'essentialiser comme disait Reis. Au contraire, il s'agit de porter un discours philosophique qui se veut foncièrement libérateur et transformateur. Quant à la thèse de Fanon comme précurseur de la pensée décoloniale au Brésil, celle-ci a été démontrée à travers l'analyse des divers auteurs que nous avons étudiés tels que Nascimento, Souza, Gonzalez et Freire. Aujourd'hui, les penseurs brésiliens contemporains ne font plus directement référence à Fanon. Toutefois, on trouve un essor des analyses fanoniennes dans les universités. Ceci s'illustre notamment avec le colloque *Vozes Negras* organisé par l'Unicamp au Brésil où le 12 avril 2023 deux conférences sur Fanon ont été présentées par José Victor Alves da Silva d'Unicamp et par le professeur Deivison Faustino d'Unifesp.

Ce qui est commun aux auteurs que nous avons abordés c'est la mise en exergue d'une structure raciale et une politisation de la question. Dans son analyse de l'opprimé, Freire a démontré la colonialité présente au Brésil. Par sa critique de l'éducation et la mise en place de la méthodologie des thèmes générateurs, Freire nous a donné une manière concrète de sortir de cette colonialité, de sortir du racisme. A cela, Nascimento a démontré l'existence de la structure raciale au Brésil. Celle-ci est due au mythe de la démocratie raciale au nom d'une soi-disant histoire commune. Or cette démocratie raciale n'a fait que maintenir les Noirs à la marge et les Blancs au centre, même après l'abolition de l'esclavage au Brésil. Que c'est à travers la volonté d'un Brésilien type (*padrão*) que le Noir s'est vu être obligé de se blanchiser pour son humanisation. Ce qui a permis à Souza de démontrer que non seulement ce processus de blanchétisation a perpétré un génocide du Noir au Brésil (Nascimento) mais en plus, ce processus est le moyen d'advenir à une ascension sociale. Autrement dit que la race a une portée symbolique et de stratification. En l'occurrence, le Noir (au yeux du Blanc) n'a aucune valeur et en plus se trouve à la marge de la société. Tandis que le Blanc est celui qu'il faut prendre pour modèle. C'est également celui qui se trouve au sommet de la hiérarchisation sociale. Les questions contemporaines brésiliennes démontrent la persistance de ce phénomène structurant la société. En effet, lorsque Ribeiro parle de la place de la parole noire comme moyen de rompre le silence structurel, c'est permettre aux minorités d'avoir une voix,

d'être sujets. En effet, toutes les analyses des auteurs ont démontré la colonialité et comment celle-ci restreint leurs droits. Il ne faut pas oublier que la particularité du Brésil c'est d'être un pays où la population noire est majoritaire mais politiquement minoritaire, ceci pendant et après la période d'esclavage même encore aujourd'hui.

L'analyse socio-économique de West aux Etats-Unis a démontré également une structure raciale qui a conduit à un clivage social entre les Noirs et les Blancs. Tout comme les auteurs brésiliens, West revendique que la minorité est constituante de l'histoire et du développement des Etats-Unis. Pour ce faire, il faut également se souvenir des grandes figures noires parce qu'à chaque crise au sein d'une société on retourne aux traditions. La notion de race a de l'importance, elle a façonné la société. Il souligne que

le choix moral et spirituel que tu fais se rattache au meilleur de la tradition qui t'a façonné de telle sorte que tu puisses avoir le courage de penser, de rire, de vivre, d'aimer, de servir et de mourir pour quelque chose de plus grand que toi. Et ça c'est quelque chose pour laquelle nous devons tous nous battre ⁴⁴⁶.

Le racisme est donc une problématique commune. Il faut construire des voix, des figures, des mouvements contre cette décadence au sein la société ⁴⁴⁷. Ce changement doit notamment se faire au niveau politique. A travers l'analyse de l'ouvrage *Black Bodies, White gazes* de George Yancy, celle-ci nous a permis de mettre en exergue la blancheur, comme ce qui phagocyte à la fois le Blanc et le Noir. En effet, la blancheur va au-delà de ce qu'on peut contrôler comme propre narration. Celle-ci est un pouvoir social et historique qui forme les Blancs sans nécessairement qu'ils aient demandé ce privilège mais qui pour autant structure les relations sociales. Ainsi, la personne blanche porte le poids de la blancheur qui structure nos relations sociales racialisées. La blancheur possède un caractère d'opacité dans le sens où elle enferme et emprisonne le Blanc dans ce paradigme social. Ce qui permet à Yancy d'affirmer que la blancheur est une norme transcendantale. En effet, la blancheur est « la condition » qui structure notre expérience sociale. Une condition contingente qui résulte de l'historicité de notre Humanité ⁴⁴⁸. On

⁴⁴⁶ « Moral and spiritual choice that you make connects to the best of tradition that has shaped and molded you such that you can be courageous enough to think, courageous enough to laugh, courageous to live, courageous enough to love, serve and even live and die for something bigger than you. And that's something that all of us have to wrestle with » (*Race Matters: A conversation with Cornel West*. [Race Matters: A Conversation with Cornel West - YouTube](#)).

⁴⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁴⁸ *Black Bodies, White Gazes Lecture Q&A George Yancy*, [Black Bodies, White Gazes Lecture Q&A | George Yancy, PhD - YouTube](#).

remarque ainsi qu'il y a entre le Brésil et les Etats-Unis des éléments de convergence tels que la prise de conscience que la minorité comme la majorité sont constitutifs de l'histoire du pays. On trouve également des analyses semblables telles que la blancheur et l'aspect socio-économique. Cependant, à la différence des Etats-Unis où il y a une certaine reconnaissance de son passé, le Brésil reste encore dominé par l'idéologie de la démocratie raciale.

La question du racisme structurel en Europe s'est posée après la deuxième guerre mondiale. On a vu arriver dans les villes européennes une augmentation du travail immigré. Les travailleurs immigrés sont une main-d'œuvre utile au fonctionnement du capitalisme. A ce moment-là, il s'agissait d'un racisme social, c'est-à-dire que les travailleurs immigrés étaient catégorisés comme prolétaires indépendamment de leur couleur de peau. Toutefois, la situation change dans les années 70. Un nouvel horizon social apparaît avec l'arrivée du taylorisme. Ce qui a eu pour conséquence d'une part, un gain de productivité mais d'autre part, un essor du chômage et des répercussions sociales. C'est au cœur de ce nouvel horizon que le racisme lui-même change. On est passé d'un racisme social à un racisme différentialiste. Ainsi, les travailleurs industriels sont relégués à la marge de la société et la classe dominante, la bourgeoisie tente de maintenir ce clivage social. Un clivage social qui est notamment maintenu avec l'individualisme présent au cœur de nos sociétés européennes. C'est dans ce nouvel horizon social que l'on trouve une crise des institutions. Celles-ci n'arrivent pas à répondre aux nouveaux enjeux sociétaux. Ce qui inévitablement renforce le racisme dans la société. C'est au sein de cette problématique sociétale que le racisme structurel s'est construit en Europe. Il s'y développe un Etat racial et une structure raciale. C'est notamment ce qu'on a retrouvé dans l'analyse de Houria Bouteldja avec son concept d'« Etat racial intégral ». L'Etat se compose de la société politique et de la société civile faisant ainsi du racisme un problème partagé par tous. En effet, le racisme subsiste parce que le capitalisme en a besoin. Les institutions contribuent également au maintien du racisme soutenu par une adhésion populaire au sein de la société. Celle-ci s'illustre notamment avec la fiction commune de l'Histoire de la France. C'est ainsi que Bouteldja caractérise le racisme de coproductif. La production théorique du racisme structurel en Belgique est également bien présente au travers d'une politisation de la question du racisme structurel. Un racisme structurel en Belgique qui s'explique lorsqu'on regarde l'historicité du développement du pays. En

effet, selon Fadil, trois éléments contextuels doivent être pris en compte pour appréhender la question raciale : le nationalisme, le séparatisme et le colonialisme. Cependant, contrairement à la France, les associations antiracistes et les controverses qu'elles peuvent susciter en Belgique font moins polémique qu'en France. Ceci s'explique notamment par le fait que la conception de l'Etat belge diffère de la conception de l'Etat français. Ainsi, on remarque que le contexte européen de la question du racisme structurel diffère du contexte brésilien. En effet, au sein du contexte brésilien, il s'agit moins de s'unir pour combattre un Etat capitaliste tel qu'on le retrouve en France sous la plume de Bouteldja avec sa volonté de penser une union entre les Beaufs (classe populaire blanche) et les Barbares (les immigrés). La problématique brésilienne est également politique mais sa finalité est toute autre. Il s'agit de combattre les injustices sociales que la population noire subit afin d'accéder à une ascension sociale et advenir à une reconnaissance politique dans le pays. Ainsi, le combat brésilien contre le racisme structurel est avant tout un combat anthropologique et existentiel de la population noire. En effet, au nom de l'idéologie de la démocratie raciale au Brésil, la population noire s'est vue être victime d'un génocide pour reprendre un terme de Nascimento. On pourrait m'objecter en disant qu'en Europe, que ça soit en France ou en Belgique, on trouve également la question d'une réécriture de l'Histoire. Et je répondrais que certes elle existe, mais à la différence du Brésil, en Europe cette question est toujours en lien avec la question de la responsabilité du pays anciennement colonisateur vis-à-vis du pays anciennement colonisé. On peut prendre l'exemple de la Belgique et de la RDC. On demande que la Belgique reconnaisse les faits causés durant la période coloniale en RDC. Or, dans le cas du Brésil, la question de la réécriture n'est pas *hétéronome mais autonome*, c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas de demander au Portugal de reconnaître son passé colonial. Au contraire, il s'agit de reconstruire à l'intérieur même du pays, l'histoire de celui-ci, héritière de la colonisation portugaise. Ainsi, les voix brésiennes ont quelques choses à nous apprendre lorsqu'on interroge le racisme structurel.

Ce travail est en aucun cas une réponse définitive sur la situation brésilienne et encore moins sur la situation en dehors du Brésil. La tentative d'une comparaison entre les trois continents a été un apport théorique pour savoir ce que le Brésil a apporté au débat sur le racisme structurel. En effet, grâce aux éditions Anacoana, de plus en plus de

penseurs brésiliens sont traduits en langue française. Ces traductions vont permettre, je l'espère, de penser le dialogue entre le Sud et le Nord.

Bibliographie

Littérature primaire

- ALMEIDA, S., *Racismo estrutural*, São Paulo, Jandaíra, Coll. « Feminismos Plurais », 2019.
- ANDRADE, M., « Lélia Gonzalez e o papel da educação para o feminismo negro brasileiro », *Interritórios*, Vol. 4, 2018, n° 6, pp. 75-92.
- AZEVEDO, T., *Democracia racial*, Rio de Janeiro, Vozes, 1975.
- BANCEL, N., *Le postcolonialisme*, Paris, PUF, Coll. « Que sais-je », n° 4152, 2019.
- BEAUVOIR, S., *La force des choses*, Paris, Gallimard, 1963.
- BENTOUHAMI-MOLINO, H., « Racial States. Retour sur la production raciale des Etats », *Tumultes*, Vol. 1, 2015, n° 44, pp. 85-101.
- BERMUDEZ, J-P., « Modernité/Colonialité – Décolonialité : une critique sociale autre », in MAESSCHALCK, M, LOUTE, A (dir.), *Nouvelle critique sociale. Europe-Amérique Latine. Aller-retour*, Milan, Polimetrica, 2011, pp. 195-233.
- BESSONE, M., « Reconnaître, réparer, restituer », in SLAOUTI, O, LE COUR GRANDMAISON, O (dir.), *Racismes de France*, Paris, La Découverte, Coll. « Cahiers libres », 2020, pp. 354-365.
- CALABRESE, L., « Islamophobie : du mot au phénomène social. Approche cooccurrentielle d'une notion controversée », *Journées internationales d'Analyse statistique des Données Textuelles*, 2020, pp. 1-13.
- CÉSAIRE, A., *Discours sur le colonialisme suivi de discours sur la Négritude*, Paris, Présence africaine, 2000.
- CONRAD, J., *Au cœur des ténèbres*, Paris, GFlammarion, 2017.
- CORNEL, W., *Race Matters. With a New Preface*, Boston, Beacon Press, 2001.
- COSSUTTA, F., « Pour une critique sceptique de la pragmatique transcendantale de K.O. Apel », *Methodos savoirs et texte*, Vol. 3, 2003, pp. 1-27.
- CRISPI, V., « L'interculturalité », *Le Télémaque*, Vol. 1, 2015, n° 47, pp. 17-30.
- DHUME, F., « Peut-on parler de « racisme d'Etat » en France ? Enjeux théoriques et politiques d'une controverse sociomédiatique », *Emulations revue de sciences sociales*, 2022, n° 42, pp. 47-66.

- DU BOIS, W.E.B., *Les âmes du peuple noir* (trad. M. Bessone), Paris, La Découverte, 2007.
- EDDO-LODGE, R., *Why I'm no longer talking to white people about race*, Londres, Bloomsbery, 2017.
- FADIL, N., « Racisme et antiracisme en Belgique », *Fédéralisme Régionalisme*, Vol. 20, 2020, pp. 1-13.
- FAERMAN, M., « Histórias », *Jornal Versus*, Vol. 23, 1978, pp. 1-43.
- FANON, F., *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, Coll. « Esprit », 1952.
- FANON, F., *Pour la révolution africaine : écrits politiques*, Paris, La Découverte, 2001.
- FANON, F., *Les damnés de la terre*, Paris, La Découverte & Syros, 2002.
- FANON, F., *Pela negra, máscaras brancas* (trad. R. Da Silveira), Salvador, EDUFBA, 2008.
- FOUCAULT, M., *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France (1975-1976)*, Paris, Gallimard, 2001.
- FREIRE, P., *Educação como prática da liberdade*, Rio de Janeiro, Paz e Terra S/A, 1967.
- FREIRE, P., *Pedagogia do Oprimido*, Rio de Janeiro, Paz e Terra S/A, 1987.
- FREIRE, P., *Pedagogia da esperança*, Rio de Janeiro, Paz e Terra S/A, 1997.
- FREIRE, P., *La pédagogie des opprimés* (trad. E. Dupau), Montréal, Edition de la rue Dorion, 2021.
- GLISSANT, E., *Le discours antillais*, Paris, Gallimard, Coll. « Folio essais », n° 313, 1997.
- GONZALEZ, L., « Racismo e sexismo na cultura brasileira », *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, 1984, pp. 223-244.
- GORDON, L., « L'existence noire dans la philosophie de la culture », *Diogène*, Vol. 3, 2011, n° 235, pp. 130-144.
- GSIR, S., *Les Belges francophones face aux demandeurs d'asile*, Gand, Academia Press, 2004.
- HAMILTON, C., *Black Power: The politics of liberation in America*, New York, Random House, 1967.
- HOARE, G., *Introduction à Antonio Gramsci*, Paris, La Découverte, Coll. « Repères », 2019.

HURTADO-LÓPEZ, F., « Ethique de la discussion et éthique de la libération : un dialogue philosophique nord sud », *Philonsorbonne*, Vol. 1, 2007, pp. 65-85.

KANT, E., *Critique de la raison pratique* (trad. F. Picavet), Paris, PUF, Coll. « Quadrige », 1997.

KILOMBA, G., *Memórias da plantação. Episódio de racismo cotidiano* (trad. J. Oliveira), Rio de Janeiro, Cobogó, 2019.

KISUKIDI, N., « Négritude et philosophie », *Rue Descartes*, Vol. 4, 2014, n° 83, pp. 1- 10.

KOKOREFF, M., *Violences policières, généalogie d'une violence d'Etat*, Paris, TEXTUEL, Coll. « Petite encyclopédie critique », 2020.

LACOMBE, J., *Rui Barbosa e a queima dos arquivos*, Rio de Janeiro, Fundação casa de Rui Barbosa, 1988.

LALANDE, A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, Coll. « Quadrige », 2010.

LANGLOIS, L., « Ethique et fondation ultime de la raison. Considérations sur un ouvrage de Vittorio Hösle », *Laval théologique et philosophique*, Vol. 50, 1994, n° 3, pp. 637- 649.

LANNES DE OLIVEIRA, L., *Entre a miscigenação e a multirracialização: Brasileiros negros ou Negros brasileiros?. Os desafios do movimento negro brasileiro no período de valorização nacionalista (1930-1950) – a frente negra brasileira e o teatro experimental do Negro*, Niterói, UFF, 2008.

LULA DA SILVA, L-I., « Atos do Poder Legislativo », *Diário oficial da união*, Vol. CXL, 2003, n° 8, pp. 1-51.

LULA DA SILVA, L-I., « Atos do Poder Legislativo », *Diário oficial da união*, Vol. CXLV, 2008, n° 48, pp. 1-54.

MAESSCHALCK, M., « L'interculturalité face à l'option décoloniale : subjectivation et désobéissance », *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, 2014, n° 164, pp. 1- 29.

MAESSCHALCK, M., « Décolonialité et transmodernité : quels enjeux pour l'Europe », *Chemins critiques*, Vol. 7, 2017, n° 1, pp. 129-147.

- MALDONADO-TORRES, N., « On the Coloniality of Being. Contribution to the development of a concept », *Cultural Studies*, Vol. 21, 2007, n° 2-3, pp. 240-270.
- MALDONADO-TORRES, N., « La descolonización y el giro des-colonial », *Tabula Rasa*, 2008, n° 9, pp. 62-71.
- MALINGE, Y., « La voie sartrienne de l'engagement contre les discriminations », *Sens public*, 2020, pp. 1-14.
- MENDES FAUSTINO, D., *Por que Fanon, por que agora? Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil*, São Carlos, UFSCar, 2015.
- MUNANGA, K., « Negritude afro-brasileira : perspectivas e dificuldades », *Revista de Antropologia*, Vol. 3, 1990, pp. 109-119.
- MUNANGA, K., « Por que ensinar a história da África e do negro no Brasil de hoje », *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 2015, n° 62, pp. 20-31.
- MUNANGA, K., *Negritude – Usos e sentidos*, Belo Horizonte, Autêntica, Coll. « Cultura Negra e identidades », 2019.
- NASCIMENTO, A., *O Genocídio do Negro brasileiro. Processo de um racismo mascarado*, Rio de Janeiro, Paz e Terra S/A, 1978.
- NASCIMENTO, A., *O quilombismo. Documentos de uma militância pan-africanista*, Petrópolis, Vozes, 1980.
- NASCIMENTO, A., *O Negro revoltado*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1982.
- OMI, M., *Racial Formation in the United States. From the 1960s to the 1990s*, New York, Routledge, 1994.
- POLIZZI, D., « Black bodies, White Gazes: The Continuing Significance of Race George Yancy », *Journal of Theoretical and Philosophical Criminology*, Vol. 3, 2011, n° 1, pp. 149-152.
- QUEIROZ, L., « Até quando Brasil? Perspectivas decoloniais para (re)pensar o ensino superior em música », *Revista de Antropologia e Arte*, Vol. 10, 2020, n° 1, pp. 153-199.
- QUIJANO, A., « « Race » et colonialité du pouvoir », *Mouvements*, Vol. 3, 2007, n° 51, pp. 111-118.
- REIS, F-W., « O mito e o valor da democracia racial », *Terceiro Milênio : Revista Crítica de Sociologia e Política*, Vol. 1, 2013, n° 1, pp. 20-32.

- RIBEIRO, D., *O que é lugar de fala*, , Belo Horizonte, Letramento, Coll. « Feminismos Plurais », 2017.
- RIBEIRO, D., *Pequeno manual antirracista*, São Paulo, Companhia Das Letras, 2019.
- RIBEIRO, D., *La place de la parole noire* (trad. P. Anacoana), Paris, Anacoana, Coll. « Epoca : La diversité des voix brésiliennes », 2020.
- SANTOS SOUZA, N., *Tomar-se negro ou As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*, Rio de Janeiro, Edições Graal, Coll. « Tendências », n° 4, 1990.
- SASSEVILLE, M., « L'observation d'une communauté de recherche philosophique », in SASSEVILLE, M (dir.), *La pratique de la philosophie avec les enfants. 3^e édition*, Québec, PUL, 2009, pp. 103-117.
- SASSEVILLE, M., « L'enseignement de la pensée critique à l'école primaire », in SASSEVILLE, M (dir.), *La pratique de la philosophie avec les enfants. 3^e édition*, Québec, PUL, 2009, pp. 145-155.
- SASSEVILLE, M., « Introduction », in SASSEVILLE, M (dir.), *La pratique de la philosophie avec les enfants. 3^e édition*, Québec, PUL, 2009, pp. 1-13.
- SAVARD, M., « Les principaux moments de l'animation », in SASSEVILLE, M (dir.), *La pratique de la philosophie avec les enfants. 3^e édition*, Québec, PUL, 2009, pp. 65-84.
- SÉRGIO ALFREDO GUIMARÃES, A., « La réception de Frantz Fanon au Brésil », *Tumultes*, Vol. 2, 2008, n° 31, pp. 81-102.
- SÉRGIO ALFREDO GUIMARÃES, A., « Democracia racial e religiosidade popular em Thales de Azevedo: retrato de um antropólogo católico », *Bérose-Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie*, 2021, pp. 1-20.
- VAN REYBROUCK, D., *Congo. Une histoire* (trad. I. Rosselin), Paris, Actes Sud, 2012.
- WIEVIORKA, M., *Le racisme, une introduction*, Paris, La Découverte, Coll. « La Découverte-poche », 1998.
- WIEVIORKA, M., *La différence*, Paris, Les Editions Balland, Coll. « Voix et regards », 2001.
- YANCY, G., *Black Bodies, White Gazes. The continuing significance of race*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 2008.

Littérature secondaire

ANDRADE, M., « A contribuição da literatura africana para a descolonização dos currículos escolares no Brasil », *Interdisciplinar*, Vol. 19, 2013, n° 1, pp. 41-52.

ANGELITA DA SILVA, S., “Onde está o joven negro?” *Fragilidades socioeducacionais da juventude negra: evasão escolar, violência e extermínio*, São Leopoldo, Unisinos, 2022.

AUGUSTO DO SANTOS, S., *A lei Federal n° 10.639/03 como fruto da luta anti-racista do Movimento Negro*, Brasília, MEC, 2005.

AUGUSTO MEDEIROS DA SILVA, M., « Frantz Fanon e o ativismo político-cultural negro no Brasil: 1960/1980 », *Estudos históricos*, Vol. 26, 2013, n° 52, pp. 369-390.

BARBOSA PORTELA, C., *45° Encontro Anual da Anpocs. GT 30 – Pensamento Social no Brasil. A perspectiva decolonial no pensamento social brasileiro: pode a subalterna falar?*, Ceará, UFC-UNILAB, 2021.

BOËTSCH, G., « Les corps de l’« Autre ». Les représentations des Africains et des Amérindiens », in BLANCHARD, P (dir.), *Sexualités, identités & corps colonisés*, Paris, CNRS, 2019, pp. 31-43.

CARNEIRO, A-S., *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*, São Paulo, FEUSP, 2005.

CAVALLEIRO, E., *Do silêncio do lar ao silêncio escolar. Racismo, preconceito e discriminação na educação infantil*, São Paulo, Editora Contexto, 2012.

CHAPMAN, T., « Le projet “HOME” :Human Remains Origin(s) Multidisciplinary Evaluation” en Belgique », *Bulletins et mémoire de la Société d’Anthropologie de Paris*, Vol. 34, 2022, pp. 1-3.

DOS SANTOS GOMES, A-P., « Educação para as Relações Étnicos-raciais a partir do Patrimônio Cultural Negro: educação patrimonial da cultura afro-brasileira e os (as) intelectuais negro(as) », in DA S. AGUIAR, M-A (dir.), *Educação e diversidade. Estudos e pesquisas. Volume 1*, Recife, UFPE, 2009, pp. 91-115.

FEIRREIRA DA SILVA, R., « A influência do pensamento de Frantz Fanon na produção intelectual negra feminina », *EntreLetras*, Vol. 11, 2020, n° 2, pp. 122-150.

FREIRE NASCIUTTI, L., « SOUZA, Neusa Santos. 2021. Tornar-se negro ou As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Zahar. 171p », *Revista Latinoamericana*, n° 37, 2021, pp. 1-11.

GONÇALVES E SILVA, P-B., « Negros na universidade e produção do conhecimento », in GONÇALVES E SILVA, P-B, ROBERTO SILVÉRIO, V (dir.), *Educação e ações afirmativas: entre a injustiça simbólica e a injustiça econômica*, Brasília, MEC, 2003, pp. 43-55.

GORDON, L., *What Fanon Said: A Philosophical Introduction to His Life and Thought*, New York, Fordham University Press, 2015.

GUÉNIF-SOULAMAS., N., « Aux sources du racisme d'Etat », in SLAOUTI, O, LE COUR GRANDMAISON, O (dir.), *Racismes de France*, Paris, La Découverte, Coll. « Cahiers libres », 2020, pp. 133-151.

LÂLE DEMİRTÜRK, E., « Black Bodies, White Gazes: The Continuing Significance of Race », *MELUS: Multi-Ethnic Literature of the U.S*, Vol. 34, 2009, n° 4, pp. 221-222.

LANDENNE, Q., *Karl-Otto Apel. Du point de vue moral*, Paris, Michalon, Coll. « Le Bien Commun », 2015.

LE COUR GRANDMAISON, O., « Le racisme dans tous ses Etats », in SLAOUTI, O, LE COUR GRANDMAISON, O (dir.), *Racismes de France*, Paris, La Découverte, Coll. « Cahiers libres », 2020, pp. 23-41.

LE COUR GRANDMAISON, O., « Conclusion. « La prochaine fois, le feu » », in SLAOUTI, O, LE COUR GRANDMAISON, O (dir.), *Racismes de France*, Paris, La Découverte, Coll. « Cahiers libres », 2020, pp. 379-391.

LIMA, M., *A trajetória do negro no Brasil e a importância da cultura afro*, Alegre, Fafia, 2009.

LIPMAN, M., « Préface », in SASSEVILLE, M (dir.), *La pratique de la philosophie avec les enfants. 3^e édition*, Québec, PUL, 2009, pp. XIX-XXI.

MAESSCHALCK, M., « Avant-propos », in MAESSCHALCK, M, LOUTE, A (dir.), *Nouvelle critique sociale. Europe-Amérique Latine. Aller-retour*, Milan, Polimetrica, 2011, pp. 9- 19.

MAESSCHALCK, M., « Les enjeux du tournant contextualiste et pragmatiste en éthique », in MAESSCHALCK, M, LOUTE, A (dir.), *Nouvelle critique sociale. Europe Amérique Latine. Aller-retour*, Milan, Polimetrica, 2011, pp. 43-65.

- MIGNOLO, W., « L'option décoloniale », in MAESSCHALCK, M, LOUTE, A (dir.), *Nouvelle critique sociale. Europe-Amérique Latine. Aller-retour*, Milan, Polimetrica, 2011, pp. 233-257.
- MUNANGA, K., « Apresentação », in MUNANGA, K (dir.), *Superando o racismo na escola*, Brasília, MEC, 2005, pp. 15-21.
- NAZARÉ OLIVEIRA, E., « Discriminação racial de jovens negros no Brasil: revisão integrativa », *Research, Society and Development*, Vol. 10, 2021, n° 14, pp. 1-12.
- NIANG, M., « Des particularités françaises de la négrophobie », in SLAOUTI, O, LE COUR GRANDMAISON, O (dir.), *Racismes de France*, Paris, La Découverte, Coll. « Cahiers libres », 2020, pp. 151-170.
- PARROT, K., « La fabrication du droit contre les étrangers », in SLAOUTI, O, LE COUR GRANDMAISON, O (dir.), *Racismes de France*, Paris, La découverte, Coll. « Cahiers libres », 2020, pp. 59-73.
- PEREIRA PENNA, W., *Escrevivências das memórias de Neusa Santos Souza: apagamentos e lembranças negras nas práticas psis*, Niterói, Universidade Federal Fluminense, 2019.
- PERES DE ANDRADE, M., « A contribuição da literatura africana para a descolonização dos currículos escolares no Brasil », *Interdisciplinar-Revista de Estudos em Língua e Literatura*, Vol. 19, 2013, n° 1, pp. 41-52.
- RAIMUNDA PENHA SOARES, M., « Educação antirracista nas universidades públicas: novos sujeitos, velhas estruturas e demandas além das cotas », *O Social em Questão*, Vol. 24, 2021, n° 50, pp. 179-200.
- RATTS, A., *Lélia Gonzalez. Retratos do Brasil Negro*, São Paulo, Selo Negro Edições, Coll. « Retratos do Brasil Negro », 2010.
- RIBEIRO, D., « Reflexões decoloniais sobre conhecimento e educação a partir do diálogo em Paulo Freire », *Diálogos Latinoamericanos*, Vol. 20, 2019, n° 28, pp. 41-52.
- SAINT-GEORGES, B., « Dussel et Apel : les enjeux d'un dialogue avorté », in MAESSCHALCK, M, LOUTE, A (dir.), *Nouvelle critique sociale. Europe-Amérique Latine. Aller-retour*, Milan, Polimetrica, 2011, pp. 65-91.
- SANTANA DE ARAÚJO, L-L., *Virgínia Leone Bicudo, Neusa Santos Souza e Lélia Gonzalez: numa encruzilhada Vozes de uma psicanálise brasileira e descolonizada*, Uberlândia, UFU, 2020.

SANTOS DE AMORIM, E., « Reencontrando Paulo Freire como pensador decolonial », in NOTATA DA SILVA MACHADO, R (dir.), *Centenário de Paulo Freire: Dialogicidade e educação entre lutas e amorosidades*, São Luís, EDUFMA, 2022, pp. 26-34.

SILVA FREITAS, M., « A compreensão e denúncia das violências raciais como genocídio da população negra », *Simbótica*, Vol. 7, 2020, pp. 355-372.

SLAOUTI, O., « Introduction. La France raciste ? », in SLAOUTI, O, LE COUR GRANDMAISON, *Racismes de France*, Paris, La Découverte, Coll. « Cahiers libres », 2020, pp. 9-23.

VERVOORT, J., « La Belgique face à son passé colonial : l'affaire des enfants métis et la qualification de crime contre l'humanité », *Revue des droit de l'homme*, n° 23, 2023.

Sites internet

ANONYME, « Constitution », Site du conseil constitutionnel, 2015, En ligne, [Constitution du 4 octobre 1958 \(conseil-constitutionnel.fr\)](https://www.conseil-constitutionnel.fr) (page consultée le 15 mai 2023).

ANONYME, « Les universités belges et leur gestion du passé colonial. Rapport du « groupe de travail interuniversitaire passé colonial (CREF-VLIR, août 2020 – septembre 2021) », Site du Conseil des recteurs (CRef), 2020, En ligne, [Gestion du passé colonial \(cref.be\)](https://www.cref.be) (page consultée le 5 mars 2023).

ANONYME, « La loi antiracisme fête ses 40 ans. Et maintenant ? », Site de Unia, 2021, En ligne, [La loi antiracisme fête ses 40 ans. Et maintenant ? | Unia](https://www.unia.be) (page consultée le 15 mai 2023).

ANONYME, « Mémoire », Site de Napar, 2022, En ligne, [Mémoire - naparbelgium.org](https://www.naparbelgium.org) (page consultée le 15 mai 2023).

ANONYME, « Coleção de Leis do Império do Brasil (1808-1889) », Site de câmara dos deputados, 2023, En ligne, [Coleção de leis anuais do Brasil — Portal da Câmara dos Deputados \(camara.leg.br\)](https://www.camara.leg.br) (page consultée le 10 février 2023).

ANONYME, « Coleção de Leis da República do Brasil (1889-2000) », Site de câmara dos deputados, 2023, En ligne, <https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/legislacao/colecao-anual-de-lei> (page consultée le 10 février 2023).

ANONYME, « Coleção das Leis da República Federativa do Brasil de 1996 », Site de Site de câmara dos deputados, 2023, En ligne, [Portal da Câmara dos Deputados \(camara.leg.br\)](http://portal.da.camara.br) (page consultée le 10 février 2023).

ANONYME, « Presidência da República Casa Civil », Site du gov.br, 2023, En ligne, [Base Legislação da Presidência da República - Decreto-Lei nº 1.077 de 26 de janeiro de 1970 \(presidencia.gov.br\)](http://base.legisla.gov.br) (page consultée le 14 mai 2023).

ANONYME, « Mrax », Site de Mrax, 2023, En ligne, [Mouvement contre le racisme, l'antisémitisme et la xénophobie - MRAX](http://mouvementcontreleracisme.org) (page consultée le 15 mai 2023).

ANONYME, « Histoire d'Unia », Site de Unia, 2023, En ligne, [Historique d'Unia | Unia](http://historique.unia.org), (page consultée le 15 mai 2023).

BOIDIN CAPUCINE, « Etudes décoloniales et postcoloniales dans les débats français », Site de Open Edition Journals, 2009, En ligne, [Études décoloniales et postcoloniales dans les débats français \(openedition.org\)](http://etudes.decoloniales.org) (page consultée le 13 mai 2023).

BONILLA-SILVA EDUARDO, « Rethinking racism: Towards a structural interpretation », Site de University of Michigan Library, 1994, En ligne, [526.pdf \(umich.edu\)](http://526.pdf.umich.edu) (page consultée le 14 mai 2023).

BOUTELDJA HOURIA, « Introduction de « Beaufs et les barbares » : La fin du monde », Site QG décolonial, 2023, En ligne, [Introduction de "Beaufs et barbares" : La fin du monde - QG Decolonial](http://introduction.de.beaufs.org) (page consultée le 15 mai 2023).

CALABRESE LAURA, « De la race biologique à la race sociale. Hyperpolysémie et polémique du mot « race » dans les discours de l'antiracisme belge », 2022, En ligne, [De la race biologique à la race sociale. Hyperpolysémie et polémique du mot « race » dans les discours de l'antiracisme belge \(openedition.org\)](http://de.la.race.biologique.org) (page consultée le 14 mai 2023).

CAPELHUCHNIK LAURA, « A importância do jornal Versus, publicado durante o regime militar », Site de Nexojournal, 2018, En ligne, [A importância do jornal Versus, publicado durante o regime militar | Nexo Jornal](http://a.importancia.do.jornal.versus.org) (page consultée le 10 janvier 2022).

CONFAVREUX JOSEPH, « Nadia Yala Kisukidi : « La question qui structure la vie politique française est celle du racisme », Site de Mediapart, 2022, En ligne, [Nadia Yala Kisukidi : « La question qui structure la vie politique française est celle du racisme » | Mediapart](http://nadia.yala.kisukidi.org) (page consultée le 26 mars 2023).

CORBEIL YVON, « Réponse à la question « Qu'est-ce que les Lumières », Site du cégep Trois-Rivières-Département de philosophie, 2017, En ligne, [Qu'est-ce que les Lumières? \(1784\) \(cegeptr.qc.ca\)](https://cegeptr.qc.ca/Qu'est-ce-que-les-Lumières-1784) (page consultée le 20 novembre 2022).

GSIR SONIA, « Les Belges francophones face aux demandeurs d'asile », Site de Belspo, 2004, En ligne, [SynthèseCourtetRea.doc \(belspo.be\)](https://belspo.be/SynthèseCourtetRea.doc) (page consultée le 14 mai 2023).

LAUREN MENDY, « Cornel West. The Struggle for Freedom in Education-Race Matters- UEGE 5102 », Site de Fordham University Faculty, 2020, En ligne, [Cornel West \(fordham.edu\)](https://fordham.edu/Cornel-West) (page consultée le 25 mars 2023).

MARTINIELLO MARCO, « Chronique: Peut-on lutter contre le racisme dans le football professionnel? », Site de Orbi Uliège, 2021, En ligne, [Chronique Peut-on lutter contre le racisme dans le football professionnel - Le Soir Plus.pdf \(uliege.be\)](https://uliege.be/Chronique_Peut-on-lutter-contre-le-racisme-dans-le-football-professionnel-Le-Soir-Plus.pdf) (page consulté le 14 mai 2023).

PEREIRA IRENE, « Une approche décoloniale : la pédagogie interculturelle critique », Site de Questions de classe(s), 2016, En ligne, [Une approche décoloniale : la pédagogie interculturelle critique \(questionsdeclasses.org\)](https://questionsdeclasses.org/Une-approche-decoloniale-la-pedagogie-interculturelle-critique) (page consultée le 01 janvier 2023).

RIBEIRO DJAMILA, « Falar em racismo reverso é como acreditar em unicórnios », Site de Geledés Instituto da Mulher Negra, 2014, En ligne, [Falar em racismo reverso é como acreditar em unicórnios \(geledes.org.br\)](https://geledes.org.br/Falar-em-racismo-reverso-e-como-acreditar-em-unicornios) (page consultée le 18 novembre 2021).

TOUSSAINT ERIC, « Réponse à la lettre de Philippe, roi des Belges, sur les responsabilités de la Belgique dans l'exploitation du peuple congolais », Site du Comité pour l'abolition des dettes illégitimes, 2020, En ligne, [Réponse à la lettre de Philippe, roi des Belges, sur les responsabilités de la Belgique dans l'exploitation du peuple congolais \(cadtm.org\)](https://cadtm.org/Reponse-a-la-lettre-de-Philippe-roi-des-Belges-sur-les-responsabilites-de-la-Belgique-dans-l-exploitation-du-peuple-congolais) (page consultée le 23 mars 2023).

TREVISOL NICOLE, « Branquitude: privilégio branco e a raiz do preconceito racial », Site de Jornal da Universidade, 2020, En ligne, [Branquitude: privilégio branco e a raiz do preconceito racial – Ciência \(ufrgs.br\)](https://ufrgs.br/Branquitude-privilégio-branco-e-a-raiz-do-preconceito-racial-Ciência) (page consultée le 5 janvier 2022).

TVERDOTA GÀBOR, « Interview : peut-on réparer le passé sans réparer le présent ? », Site de Bruxelles Laïque Echos, 2022, [INTERVIEW : PEUT-ON RÉPARER LE PASSÉ SANS RÉPARER LE PRÉSENT ? \(echoslaiques.info\)](https://echoslaiques.info/INTERVIEW-PEUT-ON-RÉPARER-LE-PASSÉ-SANS-RÉPARER-LE-PRÉSENT-?) (page consultée le 23 mars 2023).

WESTEFELD SOPHIE, « Romain Landmeters : « Quel est l'un des grands consensus entre historien.ne.s de la colonisation ? Celui sur la violence de l'entreprise coloniale

belge », Site de Etopia, 2020, En ligne, [Romain Landmeters : « Quel est l'un des grands consensus entre historien.ne.s de la colonisation ? Celui sur la violence de l'entreprise coloniale belge. » | Etopia](#) (page consultée le 23 mars 2023).

ZEVOUNOU LIONEL, La couleur de peau, les origines : ce n'est pas la race ! », Site de Le club de Mediapart, 2018, En ligne, [La couleur de peau, les origines: ce n'est pas la race! | Le Club \(mediapart.fr\)](#) (page consultée le 12 mai 2023).

Références filmiques

BOUTELDJA, H., Présentation du livre *Beaufs et Barbares* à la librairie l'Atelier, France, 2023, 95 minutes.

MAESSCHALCK, M., Les rendez-vous décoloniaux. Compréhension des concepts entourant la thématique décoloniale, Belgique, 2021, 6 minutes.

MUHLMANN, G., Avec Philosophie. Qu'est-ce qu'une pensée décoloniale ?, France, 2023, 58 minutes.

REIS, T., *Voices Negras na Filosofia - Mesa1* - Teófilo Reis e Alice de Carvalho Lino Lecci, Brésil, 2023, 120 minutes.

RIBEIRO, D., *Precisamos romper com os silêncios*, Brésil, 2017, 10 minutes.

SILVIA DE OLIVEIRA, M., *Entenda o que é racismo estrutural*, Brésil, 2019, 5 minutes.

WEST, C., *Race Matters: A Conversation with Cornel West*, Etats-Unis, 2023, 77 minutes.

YANCY, G., *Black Bodies, White Gazes_Lecture Q&A*, Etats-Unis, 2021, 105 minutes.

Références spéciales

MAESSCHALCK, M., *Philosophie et dialogue interculturel* (polycopié du professeur).

PIOLAT, P-J., *L'histoire de l'Outre-Mer et ses relations avec l'Europe à l'ère des études décoloniales: une antinomie? Réflexions croisées*, *Atelier de l'historien*, Université Catholique de Louvain-la-Neuve, Belgique (11/02/2019) (Communication à un colloque (Conference Paper)).

UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN
Faculté de philosophie, arts et lettres

Place Blaise Pascal, 1 bte L3.03.11, 1348 Louvain-la-Neuve, Belgique | www.uclouvain.be/fial