

Nadia Yala Kisukidi
Djamila Ribeiro

Dialogue transatlantique

Perspectives de la pensée féministe noire
et des diasporas africaines

Préface de Maboula Soumahoro

Traduit du brésilien par Paula Anacaona



Table des matières

Préface, par Maboula Soumahoro	8
Djamila & Yala	16
Activisme	30
Empowerment	42
Être Noire	58
Histoire et présent	90
Espaces intellectuels noirs	102
Mouvement noir et féminisme noir	120
Religion	142
Solidarité et sororité transnationales	150

ISBN : 978-2-490297-16-0

© Editions Anacaona et Bazar do Tempo, 2021.

© Photographies : Carolina Arantes.

Sur une idée de Ana Cecilia Impellizieri Martins et Paula Anacaona.

Tous droits réservés.

Préface

par Maboula Soumahoro

« Quand j'entends les gens dire : "Maintenant, il faut lutter", je pense : "Nous, on a toujours lutté". »

Djamila Ribeiro

« L'idée qui s'est immédiatement construite dans mon esprit, c'est que faire de la philosophie, c'était faire la révolution ! Pas de bouleversement politique majeur sans philosophie. »

Nadia Yala Kisukidi

Que peuvent avoir à se dire et à nous enseigner deux femmes noires, chacune philosophe, dont l'ancrage respectif nous renvoie aux trois continents qui bordent l'océan Atlantique : l'Europe, l'Afrique et les Amériques ?

Djamila Ribeiro, une Afro-brésilienne, et Nadia Yala Kisukidi, dont les racines et la trajectoire migratoire familiales

traversent la République démocratique du Congo, l'Italie, la Suisse, la Belgique et la France nous offrent une conversation transatlantique qui se situe dans une perspective féministe noire.

Le terme « féminisme noir » est la traduction littérale de *Black Feminism*, un mouvement politique et intellectuel noir étatsunien qui a émergé dans les années 1970, en réaction au renouveau féministe blanc des années 1960 et aux mobilisations sociales, politiques et culturelles africaines-américaines de la même période. Les femmes noires se réclamant du *Black Feminism* ont reproché aux féministes blanches leur racisme et aux hommes noirs leur sexisme. Le *Black Feminism* a proposé une approche globale des processus de domination sociale en traitant simultanément les questions de race, classe, genre et sexualité. Si la question de la double oppression de race et de « sexe » avait déjà été mise en avant dès la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle par Anna Julia Cooper ou Mary Church Terrell, aujourd'hui la traduction des travaux de la juriste Kimberlé Crenshaw a permis une large diffusion du concept d'intersectionnalité.

Cela dit, ce que nous proposent Ribeiro et Kisukidi, au cours de leur long échange, n'est rien d'autre qu'un décentrement. Il s'agit en effet de reconnaître l'apport noir étatsunien sur la question du féminisme noir tout en reconnaissant l'hégémonie étatsunienne qui doit être interrogée, contestée et mise à terme. Ainsi, d'autres « géographies de la raison, d'autres savoirs » doivent également être envisagés et pris en compte. Depuis ce qu'on a appelé « les Amériques noires », le Brésil occupe une place d'importance et légitime en ce qu'il regroupe le plus grand nombre de Noirs à travers le continent. Cette donnée statistique s'explique par l'Histoire puisque le Brésil, immense ancienne colonie portugaise, a absorbé à lui seul presque la moitié des populations africaines esclavisées dans le cadre de la traite

négrière transatlantique. En outre, le pays est le dernier des Amériques à avoir aboli l'esclavage à la fin du XIX^e siècle. Pour finir, et assurément, du fait de sa taille et de sa démographie, le Brésil ne peut qu'avoir beaucoup à dire sur la question raciale, une question qui ne saurait laisser de côté celles du genre et de la classe sociale. De son côté, la France participe également de cette histoire et de cette géographie tricontinentale qui s'étend au-delà de la fin officielle de son empire colonial et esclavagiste. En cela, la question raciale y occupe également une place prépondérante, que cela soit admis ou non. Une fois encore, la race et les processus de racialisation qui se déploient au sein de la République aujourd'hui encore ne sauraient être dissociés des questions de classe et de genre.

Djamila Ribeiro et Nadia Yala Kisukidi nous offrent un tour d'horizon des spécificités locales (ici nationales) des identités noires et africaines en France et au Brésil, leurs lieux de résidence respectives. Néanmoins, les analyses qui émergent témoignent, de la part des deux philosophes, à la fois d'une pleine conscience et d'une grande connaissance de l'histoire de la diaspora noire/africaine, c'est-à-dire les populations d'ascendance africaine proche ou lointaine disséminées à travers l'Atlantique noir.

Ces deux philosophes qui sont également des femmes noires pensent le monde, la géographie, l'histoire et les sociétés qu'elles habitent, traversent ou étudient. Cela n'est ni rare ni récent. Néanmoins, cela est rarement mis à l'honneur. Cela explique l'importance de cet ouvrage : il vient compléter des notions telles que « les Amériques noires » ou « l'Atlantique noir » de trois façons. Tout d'abord, les « Amériques noires », de nos jours, ne sauraient être appréhendées sans en sonder les origines africaines et européennes. Pour ce qui est de « l'Atlantique noir », notons que Gilroy y a fait peu de cas du continent africain. En

dernier lieu, la présence afrodescendante et afropéenne contemporaine ne se limite plus à la seule dimension migratoire mais bel et bien à celle de l'indigénisation. Ainsi, l'ouvrage propose une mise à jour du récit, de la narration et des circulations afro-diasporiques. Il était temps.

Ce récit afrodiasporique, parce qu'il donne toute leur place à deux intellectuelles noires, permet une approche plus fine et complexe des données et enjeux sociaux, politiques, intellectuels, culturels et économiques. La race, la classe, le genre et leurs intersections et imbrications peuvent alors être abordés de manière organique. Cela pourrait paraître paradoxal. Car si Kisukidi et Ribeiro, intellectuelles, militante (Djamila Ribeiro revendique ce statut), théoriciennes, réfléchissent et discutent à partir de leurs lectures et recherches (ce qui procure aux lectrices et lecteurs une véritable et précieuse bibliographie), les deux philosophes pensent également à partir de leurs expériences de vie respectives. Leurs expériences personnelles de filles, de petites-filles, de mères, de femmes, d'étudiantes, d'enseignantes ou de chercheuses, de même que leurs pratiques sont sondées et font partie intégrante de l'élaboration de leur pensée. Ce procédé, qui nourrit leur production intellectuelle, est assumé et revendiqué. Il permet également un ancrage profond de la théorie dans la pratique. Et cela est heureux.

Penser et panser à partir de l'expérience et du corps, puisque ce dernier – construit historiquement et politiquement – fait partie de l'équation et ne saurait être laissé de côté. C'est aussi cela le féminisme noir : un ancrage radical dans la réalité.

Aux lectrices et lecteurs :

Si cet ouvrage vous ouvre les portes d'un « Nouveau monde », puisse ce dernier prendre forme de manière radica-

lement différente et opposée à celui d'abord rêvé, puis élaboré comme on le sait par les grandes puissances européennes de l'ère moderne. Sachons nous souvenir que ce qui peut apparaître comme « nouveau » est en réalité ancien. Respectons-en les racines, les origines, les circulations et les transformations. Accueillons également les impuretés inhérentes, structurantes et constitutives. Espérons les évolutions à la fois imprévisibles et improbables, les complexités d'apparence insondables. Car c'est là que se loge la beauté.



Djamila & Yala

Pouvez-vous vous présenter ? Comment êtes-vous arrivées à la philosophie ?

Djamila : Je m'appelle Djamila Ribeiro, je suis diplômée en philosophie politique (de l'université fédérale de São Paulo), je suis féministe noire, je suis éditrice et autrice¹.

Mon père, Joaquim Ribeiro dos Santos, était militant et l'un des fondateurs du Parti communiste de Santos, la ville où je suis née. J'ai deux frères et une sœur, je suis la quatrième et dernière de la famille. Ma mère, Erani Ribeiro dos Santos, a été domestique avant de devenir femme au foyer lorsqu'elle s'est mariée avec mon père. Elle était également membre du collectif de femmes noires de Santos. Mais c'est mon père qui était le plus engagé politiquement.

Santos est internationalement connue pour son équipe de football – qui a révélé des joueurs comme Pelé ou Neymar – mais peu de gens savent que c'est à Santos que se trouve le plus grand port d'Amérique latine. J'ai donc grandi dans cette ville portuaire, en étant la fille d'un docker communiste, à une époque où la privatisation du port se profilait (ce qui s'est effectivement concrétisé plus tard). Je me souviens très bien, enfant, d'être allée à des manifestations avec mon père, en criant : « Le port appartient au peuple », même si je ne savais pas exactement ce que cela signifiait...

Concernant la philosophie... Je m'y suis intéressée dès l'enfance. Mon père, qui n'avait pas eu la possibilité d'avoir une éducation formelle, étudiait et lisait beaucoup, nous avions beaucoup de livres à la maison. Très tôt, il nous a poussé-es, mes frères et moi, à lire. Il avait dans sa chambre une bibliothèque remplie

¹ Les propos de Djamila Ribeiro sont traduits du brésilien ; les propos de Nadia Yala Kisukidi sont en français.

de livres – et c’est là qu’a débuté mon contact avec la philosophie. Le week-end, nous allions avec lui au Centre culturel Brésil-Union soviétique, où je jouais aux échecs et faisais même des compétitions.

Mon père a été un père très présent, qui a fait tout ce qu’il a pu pour élever ses enfants intellectuellement, mais néanmoins, je ne le qualifierais pas de bon mari. Ma mère devait gérer toute la maison – quatre enfants et de nombreux neveux et nièces. C’était un travail physique, quotidien, qui à la longue l’a rendue fatiguée et un peu rigide.

Mais ma mère avait une spiritualité très forte, héritée de sa mère – ma grand-mère, dona Antonia, chez qui j’allais passer mes vacances au moment des fêtes de fin d’année, dans l’intérieur de l’État de São Paulo. Ma grand-mère était *ialorixa*, une autorité religieuse du candomblé, cette religion brésilienne originaire du continent africain et venue par les navires négriers, qui s’est formée dans la force des femmes noires. Le culte du candomblé a été pendant longtemps criminalisé – et encore aujourd’hui, ses pratiquant·es sont persécuté·es.

Une *ialorixa*, ou Mère de Saint, est responsable des rites, c’est la figure centrale de la communauté. Ma grand-mère m’a appris à avoir un contact avec les plantes, à préparer des infusions, et m’a transmis les savoirs ancestraux. Elle me manque beaucoup...¹ Ma mère fréquentait les centres de candomblé, les *terreiros*, et j’ai été initiée au candomblé à l’âge de 8 ans. D’un point de vue religieux, c’était une renaissance sous la protection d’un *orixa*. D’un point de vue pratique, j’ai dû me raser la tête, porter des vêtements blancs et un turban pendant plusieurs se-

¹ J’évoque ces souvenirs dans un livre que je viens d’écrire, *Lettres à ma grand-mère [Cartas para minha vó]*, Companhia das Letras, 2021.

maines. Je suis retournée à l’école peu après cette initiation, et je me souviens qu’un groupe d’élèves blanc·hes et non-blanc·hes (mais qui ne savaient pas qu’iels n’étaient pas Blanc·hes...) m’ont encerclée et se sont moqués de moi, ont essayé de m’arracher mon turban... Cette expérience traumatisante m’a éloignée du candomblé jusqu’à l’âge adulte, malheureusement. Mais je préfère me rappeler quand ma mère me demandait de m’occuper de la maison d’Exu, *orixa* de la communication, pour qui nous avons dressé un petit autel dans le jardin. Ou encore quand, un jour où elle était détendue, ce qui était rare, je l’ai entendue chanter les chants des *orixas*... Aujourd’hui, je vois bien que la tradition ancestrale de mon ascendance maternelle a été aussi importante que l’engagement politico-culturel de mon père, un homme qui pouvait lui aussi être spirituel, qui disposait des cristaux à certains endroits de la maison...

Aujourd’hui, je suis pratiquante du candomblé, je suis une femme de *terreiro*, qui voit le monde à partir des savoirs ancestraux, des enseignements et de la magie des *orixas*, y compris d’ailleurs pour penser la philosophie. Comme le dit Sydney Nogueira, *babalorixa* [équivalent masculin de la *ialorixa*], je suis un être spirituel qui expérimente la matérialité.

Nous avons toujours parlé de racisme à la maison. Mon père nous accompagnait au théâtre et je me souviens qu’avant la représentation, il nous faisait toujours regarder autour de nous : « Combien de Noir·es voyez-vous ? » nous demandait-il. Et nous lui répondions : « Que nous ». Et lui : « C’est pour cela que vous devez étudier ». Mon père a toujours parlé de ces questions, même quand nous ne comprenions pas encore vraiment ce qu’il voulait dire.

Cette éducation que j’ai reçue a fini par orienter un

grand nombre de mes choix politiques. Vers 18-19 ans, j'ai été travailler à la Maison de la culture de la femme noire de Santos – une ONG très importante dans la ville. C'est là que, pour la première fois, je suis entrée en contact avec la pensée féministe noire, qui ne m'avait jamais été présentée à l'école. J'ai découvert Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro, Beatriz do Nascimento, bell hooks, Alice Walker et un grand nombre d'autrices noires importantes. J'ai assisté et participé à l'organisation de séminaires qui débattaient des perspectives et des actions réalisées par la population noire.

Mon père avait de nombreux livres à la maison comme je l'ai dit, il était très cultivé, lisait beaucoup, participait aux rencontres politiques, mais c'était un environnement très masculin. Sa bibliothèque aussi était très masculine : je me souviens de la biographie de Malcom X, de livres d'Abdias do Nascimento...

Dans mon parcours, il y a clairement eu un avant et un après la Maison de la culture. J'y ai découvert un monde pensé par les femmes noires. Jusqu'alors en effet, même si j'avais un père politisé, c'était un homme qui avait lui aussi ses positions machistes, ce qui m'a beaucoup gênée pendant mon adolescence. Lorsque j'ai commencé à fréquenter la Maison de la culture, j'ai compris que le débat racial devait s'allier au débat féministe – en tout cas, c'est ainsi que cela avait du sens pour moi. D'ailleurs, la bibliothèque de la Maison de la culture s'appelait Bibliothèque Carolina Maria de Jésus. J'ai découvert qui elle était – une écrivaine noire, habitante de la favela, qui ramassait des cartons pour survivre, et dont le journal intime, recueil de ses pensées, a été publié en 1960.

J'ai travaillé là-bas trois ou quatre ans, j'ai eu la chance de rencontrer des militantes noires plus âgées, et c'est à partir de

cette période que je me suis comprise comme féministe noire, et que je suis devenue militante et activiste. Comme beaucoup de femmes noires du Brésil, j'ai connu le manque de ressources matérielles, j'ai dû abandonner mes études pendant un temps, j'ai travaillé comme vendeuse de beignets, comme femme de ménage dans un bureau... Les week-ends, je faisais du soutien scolaire à de jeunes Noirs-es.

Puis mes parents sont morts, à un an d'intervalle, quand j'avais 19 et 20 ans. C'était une période très difficile. J'ai commencé une formation dans une université privée de journalisme, mais je n'avais pas les moyens financiers de rester. À 24 ans, je suis tombée enceinte de ma fille Thulane, je me suis mariée et j'ai arrêté toute activité professionnelle. Son prénom signifie « la pacifiste », il lui va très bien, elle cherche toujours la paix – même si pour cela elle doit entrer en guerre car elle a un sens aigu de la justice. Nous sommes très proches, nous nous entendons très bien.

Mais lorsque je me suis retrouvée « femme au foyer », je ne me reconnaissais pas dans cette définition des mères de la société occidentale. Mon esprit demandait plus, mon ancestralité avait trop travaillé pour que je reste à la maison, réduite au rôle maternel. Dans le candomblé, mon *orixa* protectrice est Oyá, une femme qui quitte son foyer pour gagner sa vie mais laisse deux cornes de buffle à ses enfants afin qu'ils puissent l'appeler s'ils se sentent en danger, et qu'elle revienne aussi vite qu'une tempête.

Lorsque Thulane a eu 3 ans, je me suis inscrite à l'université de philosophie dans le campus de l'université fédérale de São Paulo qui venait d'ouvrir. J'ai été admise mais l'université était à plusieurs heures de bus ; je devais m'absenter toute la semaine et je ne rentrais à la maison que les week-ends...

Quand je suis arrivée à l'université – assez tard donc, à 27 ans – je savais déjà que je voulais étudier des philosophes féministes, surtout noires, à cause de ma trajectoire comme activiste. Ce qui n'a pas été facile, car le programme ne comportait que l'étude d'hommes, Blancs, Européens. J'ai donc dû porter avec moi ces thèmes pour convaincre mes professeurs de les accepter, c'était un travail de l'extérieur vers l'intérieur.

Yala, peux-tu te présenter ?

Yala : Je m'appelle Nadia Yala Kisukidi ; j'enseigne la philosophie à l'université à Paris-8 Vincennes St Denis.

Yala et Kisukidi sont des noms bakongo. Ils possèdent une signification précise. Mon père est mukongo¹ – son histoire le rattache aux mondes croisés des peuples kongo et de l'État, la République démocratique du Congo. L'ancien royaume du Kongo a été « pénétré » par les Portugais à la fin du XV^e siècle. Le navigateur portugais Diogo Cão fut chargé par le roi du Portugal de poursuivre l'exploration de l'Afrique. Il planta la première croix (*padrão*) à l'embouchure du fleuve Congo en 1483... Cette date, 1483, possède une valeur symbolique : elle signe le début du déclin du Royaume et l'inscription de cette partie de l'Afrique dans un cycle ininterrompu de déprédation et de violence. L'exploitation du Brésil et la culture du sucre par les Portugais au début du XVI^e siècle ont intensifié la traite négrière dans le royaume du Kongo. Les peuples kongo ont été massivement déportés vers les Amériques, au Brésil, à Cuba, etc. L'histoire du royaume du Kongo et celle du Brésil sont, à leur manière, liées. Le gouffre de l'Atlantique n'a pas complètement englouti cette

¹ On dit *mukongo* au singulier et *bakongo* au pluriel.

mémoire. Ce dialogue entre nous deux, entre Djamilia et moi, le figure d'une façon utopique, en faisant fi des chronologies, en remontant/démontant le temps. Il met en mouvement une mémoire silencieuse, tenace, partagée.

Ma famille est également très politisée. Un père engagé, beaucoup de livres à la maison, mais pas d'argent. Mon père a quitté la République démocratique du Congo (Zaire à l'époque) dans les années 1970 à cause du régime du dictateur Mobutu Sese Seko et est arrivé à Bruxelles. Il était très actif dans les milieux étudiants progressistes, opposés à la dictature et défendant les espérances politiques portées par l'indépendance. Il était impliqué, également, dans la lutte contre l'apartheid. J'ai donc grandi dans une ambiance intellectuelle de gauche, marquée par l'histoire et les violences du néocolonialisme, et les événements de 1968 en Europe. Dans mes souvenirs, il y avait beaucoup de connections entre les mouvements africains et latino-américains. Si la violence du mobutisme a été structurante politiquement pour mon histoire familiale, la mémoire de 1973 et l'assassinat d'Allende sont également très présents dans les récits politiques qui ont traversé mon enfance. Petite, l'incarnation des grandes figures du mal étaient Hitler, Mobutu, Pinochet.

Toutes ces histoires nourrissent la façon que j'ai de me définir, ou plutôt de m'inventer. Mais ces questions de définitions de soi demeurent encore flottantes chez moi. Elles impliquent de grands moments d'agacement mais aussi de coïncidence heureuse (toujours un peu fantasmée) avec soi. Il y a des noms que l'on m'accrole et que je refuse, des noms que je mobilise pour me définir mais qui m'ont parfois été refusés... Au milieu de toute cette dialectique de la nomination et du refus du nom, la question qui se pose vraiment pour moi, ce n'est pas : « Qui suis-je ? », mais plutôt : « Qu'est-ce que je désire politiquement ? »,

« Quels sont mes rêves politiques ? ».

La question des identités n'a de sens que si elle est reconfigurée à l'intérieur d'un désir, d'un projet, intime ou collectif. Si l'on reprend les catégories à partir desquelles on décline les identités du sujet politique, je m'identifie donc comme une femme, Noire, française même si je ne suis pas née en France. Mais je suis également Afrodescendante, je dirais même Congolaise. Le nom « Afrique », ou plus précisément « République démocratique du Congo », est important. Au-delà de la question des identités, ces différents mots expliquent quels murs se sont dressés devant moi depuis la naissance, mais ils spécifient surtout ce que je désire politiquement. Mon univers de projections politiques, de rêves est entièrement lié à l'Afrique centrale et à ce que mon père m'a transmis. Quand j'emploie le terme « Afrodescendante », je ne l'emploie pas comme une identité prescriptive : ce n'est pas parce que mon père est Africain que l'Afrique pèse sur mon identité comme une contrainte. L'origine, mes origines familiales, ne me déterminent pas. Ma relation à la République démocratique du Congo existe avant tout parce qu'elle est nourrie de récits. Je suis la fille d'un homme qui a vécu l'exil ; et ces trajectoires de vie sont hantées par un désir tenace : le désir de retour.

Donc « Femme », « Noire », « Franco-congolaise », ce sont des mots que j'emploie, non pas tant comme des marqueurs identitaires, mais plutôt comme des signes qui expriment de multiples désirs politiques. Ils ne témoignent pas d'une fixité gravée dans l'anatomie ou l'épiderme, mais racontent un rapport au monde. Ces mots font fi de mon lieu de naissance, et prennent toutes les libertés possibles avec mes origines, la totalité de mes généalogies familiales. Ils n'ont rien à voir avec le supposé tragique d'une vie déchirée entre plusieurs cultures, plusieurs espaces, ou d'une identité qui aurait du mal à se trouver. Je ne

me sens pas du tout *entre deux* lieux, je suis ancrée dans deux espaces, la République démocratique du Congo et la France, et ce double ancrage met en évidence la violence d'une conflictualité politique. Et c'est cette conflictualité, qui désormais, fait l'objet d'une réflexion philosophique.

La République démocratique du Congo est un espace planétaire. Les cycles de déprédation et de pillage, commencés au XV^e siècle, se sont reconfigurés dans le Congo post-colonial contemporain. Il faut pouvoir les réinterpréter d'un point de vue vital : la vie des un-es réclame la mort des autres. Les sociétés de la surabondance impliquent l'extinction de sociétés qui fonctionnent exclusivement comme des réserves d'énergie et de matière. Les deux guerres du Congo, dont les violences ont saisi la fin du XX^e siècle et traversent encore ce premier quart du XXI^e siècle, accompagnent la révolution électronique¹ des hautes technologies. Les ressources minières congolaises s'introduisent dans le marché mondial : elles nourrissent l'abondance et nos modes de vie dans les Nordes mais aussi dans les Suds.

Comment faire, ainsi, pour que la revendication d'un double ancrage, du type « Franco-congolaise », ne soit pas la répétition d'une simple abjection ? La complication est là. Quand je mobilise l'expression « Franco-congolaise », elle n'a ni le sens d'un métissage heureux, ni celui d'une exaltation de multiples appartenances. En son sein se loge toute la violence politique d'une contradiction : j'habite deux mondes en conflit. Quelles luttes faut-il mener, quelles pensées faut-il produire pour que deux lieux, qui figurent des mondes en conflit, soient également habitables ? Qu'on puisse y démultiplier – *également* – tous les possibles d'une vie pleine et entière ?

¹ KAMENI, Apoli Bertrand. *Minerais stratégiques*, Paris, PUF/Le Monde, 2013, p. 156.

Peux-tu présenter brièvement ces deux guerres du Congo ?

Yala : Il est important de construire des récits sur ce qui s'est passé en RDC à la fin du XX^e siècle et au début du XXI^e siècle. Des livres d'histoire, des romans, des œuvres d'artistes congolais ou de la diaspora essayent de penser les régimes de violence qui ont saisi cette région, et leur portée planétaire. C'est un défi pour la génération des intellectuel·les contemporains qui s'inquiète des devenirs du continent, tels qu'ils se jouent en Afrique centrale, de nourrir, de multiplier les fils de la narration pour que le silence et l'oubli ne s'installent pas.

La RDC a connu deux guerres à la suite du génocide contre les Tutsis du Rwanda de 1994. La première guerre du Congo, de 1996 à 1997, a mis fin à la dictature de Mobutu. Elle a porté au pouvoir Laurent Désiré Kabila. L'intervention des armées étrangères (rwandaises, ougandaises etc.) auprès de lui a permis la destitution de Mobutu. Mais les retournements d'alliances entre États de la région ont déclenché la deuxième guerre du Congo (dont les dates officielles sont 1998-2003). Cette deuxième guerre a entraîné la mort de millions de personnes, essentiellement dans la région est du pays ; elle a des prolongements terribles jusqu'à aujourd'hui. Toute une économie d'extraction minière alimente l'oppression des populations. Les États engagés dans ce conflit ne se font pas toujours la guerre ouvertement, mais par milices interposées. De nombreuses milices ont commencé à pulluler dans l'Est du Congo, et terrorisent encore les habitants.

Revenons à toi. Comment as-tu découvert la philosophie ?

Yala : J'ai découvert la philosophie à l'âge de 13 ans au collège quand, en cours d'histoire, le professeur nous a présenté la Révolution française comme la révolution des philosophes. L'idée qui s'est immédiatement construite dans mon esprit, c'est que faire de la philosophie, c'était faire la révolution ! Pas de bouleversement politique majeur sans philosophie. Cette idée m'a tenue suffisamment longtemps pour que je prenne cette discipline au sérieux et y engage toute ma vie. Parcours accompagné d'un lot de déceptions et de doutes quand j'ai été confrontée au conservatisme réel de l'institution universitaire en France et aux normes de ma discipline.

C'est l'orgueil qui m'a attachée à cette discipline et m'a poussée à continuer. Dans ma famille, on ne voyait pas d'un très bon œil ce choix d'orientation. Malgré les tiraillements et les déceptions, j'ai poursuivi dans cette voie ; je ne voulais pas avouer à mes parents qu'ils avaient peut-être eu raison ! Mais les vrais engagements connaissent des passages à vide, l'orgueil aura finalement été salutaire !

De quelles déceptions, de quels doutes parles-tu ? Quel est ce conservatisme de l'institution que tu décris ?

Yala : C'est difficile de faire abstraction de son corps lorsque l'on entre dans la sphère du savoir (que l'on soit en position de le recevoir, de le produire ou de le transmettre). Quand j'étudiais la philosophie, cette discipline s'est offerte à moi sous la forme de questions assez simples qui témoignaient toutes d'un manque : qui sont les femmes philosophes ? Y a-t-il des philoso-

phies non-Européennes ? Quelles sont les trajectoires sociales de celles et ceux qui ont participé à l'élaboration du canon philosophique tel qu'on me l'a enseigné au lycée et à l'université ?

Ces questions étaient également accompagnées d'expériences de lectures assez décevantes et douloureuses. Que faire d'une bibliothèque philosophique classique qui transforme ses lecteur·ices en objets honnis ? Le canon philosophique s'est alors scindé en deux. D'un côté une bibliothèque flamboyante, puisant dans l'excédent utopique du nom « philosophie » : celui d'une raison héroïque, souveraine, qui jamais ne flanche et prend en charge, contre le pouvoir et les théologies, l'émancipation intellectuelle, politique de l'humanité. De l'autre, ce que j'appelle la « bibliothèque des pages arrachées »¹ – celles que déchire rageusement celle ou celui qui, au fil de ses lectures, se découvre pris·e pour cible. Quand iel apprend qu'iel est sans histoire, sans civilisation, sans rationalité, sans bâtisse... À la fois bête, nègre, femme, enfant et beaucoup plus encore.

Cette expérience-là n'est pas naïve : elle est cruciale. On fait le choix de la vérité, de la raison, et l'on découvre la bêtise du monde social à laquelle on croyait pouvoir échapper. Les plus beaux textes de la vie de l'esprit m'ont tous constamment rappelé que j'avais un corps, et que ce corps, prisonnier de son sexe, de sa race, de sa position sociale, n'était pas fait pour penser. La question des limites de la philosophie s'est alors légitimement posée. Celle de ma place, aussi, dans cette discipline.

De nombreux auteur·es ont posé ces questions tout au long du XX^e siècle. Les corps exclus de la philosophie – que je spécifierais sur un mode négatif : corps non-européens, non-

blancs, non-masculins, non-bourgeois – ont tenté de s'emparer du canon, de le détraquer. Tel est le sens, par exemple, de la puissance d'un impératif comme celui de la « décolonisation » de la philosophie. Cet impératif, dont on aimerait euphémiser la force en le transformant en simple slogan, interroge les régimes d'exclusions (race, genre, classe, territoires, etc.) à partir desquels sont construits les canons disciplinaires ; il trace de nombreuses voies à partir desquelles reconfigurer le nom « philosophie ». La signification du nom « philosophie » est un problème pour la philosophie elle-même. Dans les brèches et les fissures que ce problème dessine, un espace s'ouvre pour de nombreux territoires, sujets, et objets longtemps méprisés et déconsidérés.

¹ KISUKIDI, Nadia Yala. « Laetitia Africana – Philosophie, décolonisation, mélancolie », dans *Écrire l'Afrique-monde*, sous la direction de Felwine Sarr et Achille Mbembe, Paris-Dakar, Philippe Rey/Jimsaan, 2017, pp. 53-69.