

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC
INSTITUT NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE
CENTRE – URBANISATION CULTURE SOCIÉTÉ

LA VILLE DES FEMMES

**Comprendre les transformations urbaines à partir des femmes des favelas de Rio
de Janeiro**

Par

Anne-Marie VEILLETTE

Maître ès arts, M.A.

Thèse présentée pour obtenir le grade de

Philosophiae doctor, Ph.D.

Doctorat en études urbaines

Programme offert conjointement par l'INRS et l'UQAM

Juillet 2022

© Anne-Marie VEILLETTE, 2022

Cette thèse intitulée

LA VILLE DES FEMMES

Comprendre les transformations urbaines à partir des femmes des favelas de Rio de Janeiro

et présentée par

Anne-Marie VEILLETTE

a été évaluée par un jury composé de

Mme Sophie L. VAN NESTE, présidente, Institut national de la recherche scientifique

Mme Julie-Anne BOUDREAU, directrice de thèse, Institut national de la recherche scientifique

M. Rafael SOARES GONÇALVES, codirecteur, Université pontificale catholique de Rio de Janeiro

Mme Stéphane GUIMONT-MARCEAU, examinatrice interne, Institut national de la recherche scientifique

M. Yves PEDRAZZINI, examinateur externe, École polytechnique fédérale de Lausanne

À Nina, Patricia, Yolande et Paquerette, les femmes-piliers de ma vie

RÉSUMÉ

Une grande attention a récemment été accordée à la notion d'« urbanisation planétaire » (Brenner & Schmid, 2015). Bien qu'utile d'un point de vue structurel, beaucoup ont critiqué son hypothèse qui pose le néolibéralisme comme unique moteur de l'urbanisation (Oswin, 2018 ; Peake et al., 2018). Ce faisant, d'autres formes d'urbanisation sont laissées de côté, en particulier celles qui émergent des groupes urbains subalternisés, des femmes, des villes des Suds ou qui s'ancrent dans la vie quotidienne. En m'appuyant sur le cas des femmes résidentes des favelas de Rio de Janeiro, au Brésil, et sur les théories féministes, décoloniales et afrodiasporiques (Anzaldúa, 1987 ; Gonzalez, 1988 ; Simas & Rufino, 2019), j'avance que les femmes jouent un rôle majeur non seulement dans le maintien, la perpétuation et la réparation de la ville (Castells, 1978 ; Chant & McIlwaine, 2015), mais aussi dans sa transformation.

Je pose plus spécifiquement la question suivante : comment comprendre les transformations urbaines à Rio de Janeiro ? Je soutiens que nombre de transformations urbaines se produisent, ou sont initiées, à une très petite échelle, celle du corps. Le corps est à la fois ontologiquement significatif, et un lieu important — voire crucial, lorsque l'on travaille avec des populations subalternisées — de production de savoirs sur la ville. Je construis cet argument sur des preuves empiriques collectées en 2019 dans les favelas de Rio de Janeiro, où j'ai mené des entretiens (39), des groupes de discussion (4) et des observations participantes avec des résidentes.

Mes résultats démontrent que les femmes réussissent à naviguer les rythmes et l'incertitude de la ville en se transformant elles-mêmes, que ce soit pour prendre soin des autres ou les protéger de la violence urbaine (*cuidar*). Ce faisant, elles deviennent très douées pour anticiper ce qui est encore-à-venir (Simone, 2004) et pour créer un Black sense of place (McKittrick, 2011) dans une ville souvent hostile qui rappelle la plantation. Par conséquent, en examinant les gestes corporels, la manière d'être et les affects des femmes, on voit émerger une contre-géographie de la domination, qui prend la forme d'une toile de savoirs, de pratiques et de luttes politiques. De cette toile émergent des microtransformations qui progressivement contribuent à transformer la ville (Bayat, 2010), processus que je qualifie, en m'appuyant sur les écrits d'Abdias do Nascimento (1980), de quilombismo.

Mots-clés : Femmes ; Favelas ; Brésil ; Transformations urbaines ; Corps ; Affects ; *Blackness* ; Décolonial ; Violence urbaine ; Care.

ABSTRACT

Much attention has recently been given to the notion of “global urbanization” (Brenner & Schmid, 2015). While useful from a structural perspective, many have criticized its assumption that posits neoliberalism as the sole driver of urbanization (Oswin, 2018; Peake et al., 2018). In doing so, other forms of urbanization are left out, particularly those that emerge from : subalternized urban groups, women, cities of the South, or are rooted in everyday life. Drawing on the case of women residents of the favelas of Rio de Janeiro, Brazil, and feminist, decolonial, and Afrodiasporic theories (Anzaldúa, 1987; Gonzalez, 1988; Simas & Rufino, 2019), I argue that women play a major role not only in the maintenance, perpetuation, and repair of the city (Castells, 1978; Chant & McIlwaine, 2015), but also in its transformation.

Specifically, I ask the question: how do we understand urban transformations in Rio de Janeiro? I argue that many urban transformations occur, or are initiated, at a very small scale, that of the body. The body is both ontologically significant, and an important—indeed crucial, when working with subalternized populations—site of knowledge production about the city. I build this argument on empirical evidence collected in 2019 in the favelas of Rio de Janeiro, where I conducted interviews (39), focus groups (4), and participant observations with women residents.

My findings demonstrate that women successfully navigate the rhythms and uncertainty of the city by transforming themselves, whether to care for others or protect them from urban violence (*cuidar*). In doing so, they become very good at anticipating what is yet to come (Simone, 2004) and creating a Black sense of place (McKittrick, 2011) in an often hostile city reminiscent of the plantation. Therefore, by examining women’s bodily gestures, ways of being, and affects, a counter-geography of domination emerges, which takes the form of a web of knowledge, practices, and political struggles. From this web emerge microtransformations that gradually contribute to transform the city (Bayat, 2010), a process that I call, based on the writings of Abdias do Nascimento (1980), quilombismo.

Keywords: Women; Favelas; Brazil; Urban transformations; Body; Affects; Blackness; Decolonial; Urban violence; Care.

REMERCIEMENTS

À doce memória de Conceição Gouvea

À Lucia, Magda, Flávia, Cris, Beth, Zica, Lourdes, Joana e a todas as mulheres que não posso citar aqui, obrigada por sua confiança, abertura e generosidade. Obrigada por me abrirem as portas de suas casas e de seus corações. Obrigada por ter compartilhado comigo suas alegrias, seus medos, suas dores e seus orgulhos. Obrigada por sua inestimável acolhida e por sua indulgência. Sinto muito a sua falta.

Para Rogéria, minha alma gêmea maternal, palavras não são suficientes para expressar toda a minha gratidão. Só posso esperar que nos encontremos novamente em breve, no Rio, Montreal ou Paris, com um bom vinho e que nossos muitos projetos continuem a florescer.

À Lorena, com quem eu teria adorado estar neste último ano, obrigada por sua infalível amizade, por sua paciência e por tudo o que você me ensinou (e continua a me ensinar). Ainda não consigo acreditar na sorte que tive em encontrá-la no meu caminho. À Leandro, cuja orientação como amigo, colega e pesquisador tornou tantas coisas possíveis, desejo toda a felicidade do mundo. À Márcia e Welington, cuja amizade e ajuda me enriqueceram tanto, obrigada por me receberem. Sinto falta de nossas discussões e estou ansiosa para conhecer o Artur.

Para Michelle e sua família, obrigada por abrir as portas de seu *terreiro* para mim. À Monica e ao Café das Mães, obrigada por aceitar compartilhar comigo suas lembranças mais felizes e dolorosas. Obrigada às mulheres do Conselho Popular por me abrirem as portas de suas reuniões, de suas comunidades e de suas casas. A luta continua. A todas as mulheres do EDUCAP, obrigada por virem ano após ano, semana após semana às atividades e oficinas do centro. O centro está vivo por sua causa. Um agradecimento especial à Diana, cujo jantar de despedida me comoveu enormemente.

Agradeço aos meus colegas do LEUS, PUC-Rio, que me aceitaram como uma dos seus e foram muito pacientes comigo. Sou imensamente grata a vocês. Agradecimentos especiais à Silvia e

Daniel por me apresentar ao subúrbio, tão misterioso para mim. Obrigada à Rocinha Sem Fronteiras por me convidar para participar das reuniões. Um agradecimento especial ao Seu Martins pelas noites de bebedeiras e ao Kevin Kermaal por sua amizade. Finalmente, agradeço à Alexandre Ciqueira por ter aceitado que suas fotos fossem incluídas nesta tese, escrita e defendida longe das favelas.

À toda.o.s vocês, espero que a conclusão desta tese não seja um adeus, mas simplesmente mais um passo em nossa jornada conjunta.

Je n'aurais pu imaginer deux directeur.rice.s plus attentif.ve.s et dévoué.e.s que Julie-Anne Boudreau et Rafael Soares Gonçalves. Julie-Anne, il m'a souvent paru que nous étions connectées quelque part avant même de nous connaître. Je te suis infiniment reconnaissante pour ta grande disponibilité et sensibilité. J'ai tellement eu de plaisir à faire mon doctorat et à travailler dans TRYSPACES. Tu m'as offert un espace précieux où j'ai pu suivre mes instincts, apprendre et tester un paquet d'idées que je n'aurais peut-être pas eu la chance de suivre sans ton ouverture et ton enthousiasme. Merci pour tout. Je ne peux qu'espérer que cette connexion nous ramènera (ou nous gardera) ensemble dans d'autres projets.

Rafael, les mots me manquent pour souligner ta contribution dans cet aboutissement. L'accompagnement que tu m'as offert depuis 2014 est inestimable. Mon parcours aurait sans doute été complètement différent sans ton accueil et tes conseils, autant d'un point de vue pratique qu'historique et théorique. Tu es le premier à m'avoir ouvert les portes de Rio et des favelas. Merci pour ta confiance renouvelée au fil des ans et des projets. J'ose dire — et espérer — que cette thèse ne représente que la fin d'une étape.

Merci à mon immensément précieux ami Oscar, sans qui plus de la moitié de cette thèse serait toujours en portugais. Merci d'avoir résolu mes mille casse-têtes de traduction. Merci pour ton amitié, tu es un O-N-C-L-E toujours très apprécié dans la maisonnée.

À mes collègues du VESPA/TRYSPACES — les deux Mélissa, Célia, Leslie, Maxime, Jacob, Fred, Emmanuel, Alexia, Alexandra, Safia — merci pour les nombreux *lunchs* et discussions. Merci de m'avoir incluse dans vos projets et d'avoir collaboré aux miens. Vous représentiez un microcosme de chaleur humaine et d'échanges vibrants dans la tour solitaire de l'INRS. Merci

aussi à Laura, Aitana, Alice et Léa que j'ai appris à connaître à travers l'Alliance étudiante de TRYSPACES. Un merci tout spécial à Laura et Aitana qui m'ont permis de découvrir — même si brièvement — la belle ville de Mexico, ainsi qu'à Léa, de m'avoir accueillie chez elle.

Merci aux participant.e.s du cercle de lecture féministe qui ont permis de créer cet espace radieux et radicalement féministe. Les réflexions et discussions partagées m'ont particulièrement enrichie. À Zaïnaab, merci pour tes nombreux encouragements et ton amitié. Aux membres de ma cohorte — Salomé, Jérémy, Islem, Christian, Wiem — je vous remercie pour votre vivacité d'esprit et votre soutien.

Priscyll, je te remercie d'être la femme inspirante que tu es. J'envoie aussi toute ma gratitude au groupe-chantier sur les émotions du RÉQEF dont plusieurs des réflexions et discussions ont influencé ce qui se retrouve dans ces pages. Je dois une mention spéciale à Mélissa pour sa confiance, son écoute et ses conseils lors des derniers miles de la rédaction. Je dois aussi un merci tout spécial à Geneviève, avec qui toute cette aventure a commencé. Je m'estime heureuse d'avoir pu compter sur des femmes telles que vous dans mon parcours.

Je remercie aussi le CRSH, le FRQSC, le MITACS et LOJIQ pour l'appui financier qui a rendu possible cette thèse, mais qui, de façon encore plus importante, m'a permis d'étudier et de poursuivre mes rêves.

Merci,

À l'amour de ma vie pour son support inconditionnel, pour les longs mois passés loin de la maison, pour l'avenir que nous construisons ensemble même à distance. À ma Bandida, qui a illuminé mes journées taciturnes d'écriture. À mes parents, dont la fierté me remplit d'allégresse et apaise mes moments de doute. À ma belle-famille, pour leur support, leur générosité et leurs encouragements. À mes ami.e.s Camilo, Charlotte, Jacob et Fanny, des personnes en or sur qui je peux toujours compter.

J'ai eu la chance immense de vous avoir dans ma vie à un moment ou à un autre. Je m'ennuie déjà...

Anne-Marie Veillette

Philadelphie, 18 février 2022

TABLE DES MATIÈRES

Liste des figures	xiii
Liste des abréviations et des sigles	xv
Introduction	1
Traduire, écrire et contextualiser.....	8
Chapitre 1 : Les favelas de Rio de Janeiro, de « problème urbain » à « problématique de recherche »	11
À propos des favelas	11
<i>Le contexte (post) olympique</i>	11
<i>Politique d'extermination et pluralisme violent</i>	14
<i>Des ségrégations, des favelas</i>	16
<i>Partir et perdurer face à la menace des évictions</i>	19
<i>Qui a peur des favelas? La production de l'altérité urbaine par le mythe de la marginalité</i> .	21
<i>Ethos guerrier et sociabilité violente</i>	24
<i>Où se trouvent les femmes des favelas? L'androcentrisme à l'œuvre</i>	26
<i>Réinventer la ville et le politique</i>	29
<i>Des perspectives d'ailleurs</i>	37
<i>Contributions féministes sur le politique et les transformations urbaines</i>	42
<i>Black Geographies</i>	45
Objectifs et questions de recherche	49
Chapitre 2 : Penser et appréhender les transformations urbaines dans une perspective féministe et diasporique	51
Un féminisme « du bord » : considérations épistémologiques	51
<i>La vision</i>	55
<i>La voix</i>	58
<i>Le corps</i>	60
Comprendre la transformation dans l'espace et le temps : outils théoriques	65
<i>Ressentir les frontières urbaines dans le corps</i>	65

<i>Pensée de frontière urbaine</i>	67
<i>Temps, temporalités et polyrythmie urbaine</i>	69
<i>Virtuosité et polymorphie</i>	72
<i>Cuidar</i>	73
<i>Blackness, Black sense of place et transformations urbaines</i>	74
Méthodologie	79
<i>Terrain de recherche</i>	80
<i>Recrutement</i>	83
<i>Échantillon</i>	84
<i>Méthodes de collecte de données et déroulement de la recherche</i>	86
<i>Analyse des données</i>	93
<i>Éthique de la recherche</i>	95
Chapitre 3 : De la senzala à la favela : régime de plantation, quilombismo et espace urbain	97
À l'ombre des plantations.....	100
<i>Aux origines du mythe de la démocratie raciale</i>	101
<i>Les senzalas</i>	104
<i>Les quilombos</i>	109
<i>Les terreiros</i>	115
Rio de Janeiro, capitale de l'Atlantique noir	122
<i>Port esclavagiste et ville de croisements</i>	123
<i>La Petite Afrique</i>	126
<i>Rio post-esclavagisme et l'émergence des premières favelas</i>	130
Des urbicides	133
Chapitre 4 : Ville des femmes	136
Dona Zica	139
Cris dos Prazeres ; Zoraide Gomes	151
Beth ; Elizabeth Campos	158

Lourdes.....	163
Les potentielles émergences	168
Chapitre 5 : Vivre l'urbain dans le corps	170
Les piliers	176
<i>Lucia</i>	176
<i>Le cuidado et l'intimité de la violence</i>	178
<i>Cuidado</i> , racisme et espace urbain.....	195
<i>L'esclave, la travailleuse domestique et la pensée de frontière urbaine</i>	198
<i>Corps en mouvement et subjectivités diasporiques dans la ville</i>	203
Chapitre 6 : Polymorphie. naviguer l'incertitude en contexte de violence.....	206
<i>Conviver</i> : cohabiter avec la violence armée	209
Les situations.....	214
<i>Les aléas de la police</i>	214
<i>Un baile funk</i>	217
<i>Invulnérables</i>	222
Vulnérabilités, peurs et urbanités.....	228
<i>Des géographies de la peur</i>	230
Capter les affects ordinaires dans l'épaisseur de présent	239
Entrevoir la ville à venir à partir du corps	244
Chapitre 7 : Pour la ville à venir	246
Se tailler une place	250
<i>Tenda espírita da Oxum</i>	250
<i>Café das Fortes</i>	263
<i>Conselho Popular</i>	270
Aquilombar	276
Conclusion.....	280
Bibliographie	293
Annexe 1 : Lexique par thématique	324
Annexe 2 : Schéma de recrutement.....	331

Annexe 3 : Liste des participantes à la recherche	332
Annexe 4 : Carte des participantes à la recherche et lieux d'intérêts	335
Annexe 5 : Guide d'entretien	337
Annexe 6 : Guide des groupes de discussion.....	342
Annexe 7 : Liste des codes thématiques et des sous-thématiques	348
Annexe 8 : Demande d'approbation éthique et documents connexes	353
Demande de certificat d'éthique pour les projets de recherche impliquant des êtres humains	353
Document d'information sur la recherche.....	369
Demande de modification au certificat d'éthique CER-19-520	372
Certificat d'approbation éthique (CER-19-520)	378
Acceptation de la demande de modification au certificat d'éthique.....	379
Termes de confidentialité et rémunération (transcription).....	381

LISTE DES FIGURES

Figure 0.1 : Lucia Cabral devant EDUCAP et devant une partie du Complexo do Alemão ..	1
Figure 0.2 : Atelier « Momento mulher » en compagnie de Marielle Franco à EDUCAP en juin 2016	2
Figure 0.3 : Complexo do Alemão et Rocinha	5
Figure 0.4 : Carte de la ville de Rio de Janeiro, par zone et par quartier.....	8
.....	12
Figure 1.1 : UPP de Nova Brasília, dans le Complexo do Alemão, et véhicules de police à Maré.....	12
Figure 1.2 : Intervention policière avec un <i>caveirão</i> dans le Complexo do Lins	15
Figure 1.3 : Cidade de Deus (zone ouest).....	18
Figure 1.4 : Une femme observe les policiers dans la favela	27
Figure 2.1 : Point de rassemblement des motos-taxis à Rocinha.....	70
Figure 3.1 : Monument en l'honneur de Zumbi, Salvador de Bahia	111
Figure 3.2 : Tia Ciata et la Pedra do Sal (actuelle)	127
Figure 3.3 : Morro da Providência au début du XXe siècle et le <i>cortiço</i> Cabeça de Porco	133
Figure 3.4 : Le mot « paix » inscrit sur le ventre d'une femme enceinte lors d'une manifestation contre la violence policière, Complexo do Lins	134
Figure 4.1 : Groupe de discussion du préterrain à EDUCAP	136
.....	140
Figure 4.2 : Sôzinha, Rogéria, Zica, Lucia et moi au Salon du livre de Rio de Janeiro ; Moi, Rogéria, Zica et Sôzinha en train de danser, à Cabo Frio	140
.....	152
Figure 4.3 : Cris ; Morro dos Prazeres	152
Figure 4.4 : Beth et sa fille Carol ; Casa Viva	159
Figure 4.5 : Célébration du Jour de la conscience Noire à Manguinhos ; Lourdes.....	163
Figure 5.1 : Fête des enfants à Pavão-Pavãozinho	175
Figure 5.2 : Panel « Race et genre : identités et violences diverses », avec Monica Cunha, Marielle Franco, Luciane O. Rocha et Carolina Rocha	196
Figure 6.1 : Deux sœurs se promènent dans leur favela et contournent un char d'assaut de la police (Complexo do Lins).....	211
Figure 6.2 : La police dans le Complexo do Lins	213
.....	251
Figure 7.1 : Rocinha de jour et de nuit.....	251
Figure 7.2 : Vue d'une allée étroite de Rocinha.....	252
Figure 7.3 : Tenda Espírita da Oxum : autel ; atabaques ; photographies	254

Figure 7.4 : Affiches posés par les parents lors du Café das Fortes ; <i>churrasco</i>.....	268
Figure 7.5 : Séance du Conselho Popular à Gloria, et rencontre à Laboriaux (Rocinha) en collaboration avec Rocinha Sem Fronteiras	271
.....	282
Figure 8.1 : Des familles du Movimento Moleque (Monica), à droite, et de Cantagalo-Pavão-Pavãozinho, à gauche, reçoivent des denrées pendant la pandémie.....	282
Figure 8.2 : Agente communautaire de santé faisant de la distribution de denrées à Rocinha ; Équipe de volontaire de Rocinha Resiste distribue des denrées pendant la pandémie	283
Figure 8.3 : Magda participe à une manifestation au centre-ville de Rio de Janeiro (monument Zumbí dos Palmares).....	289

LISTE DES ABRÉVIATIONS ET DES SIGLES

BOPE	Batalhão de Operações Policiais Especiais (Bataillon d'opérations policières spéciales)
BRT	<i>Bus Rapid Transit</i>
CEMUFP	Centro da Mulher de Favelas e Periferia (Centre de la femme des favelas et des périphéries)
EDCUAP	Espaço Democrático De União, Convivência, Aprendizagem E Prevenção (Espace démocratique d'union de cohabitation, d'apprentissage et de prévention)
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (Institut brésilien de géographie et statistiques)
IPP	Instituto Municipal de Urbanismo Pereira Passos (Institut municipal d'urbanisme Pereira Passos)
ISP	Instituto de Segurança Pública (Institut de sécurité publique)
NEGAS	Núcleo de Estudos em Saúde e Gênero (Centre d'études sur le genre et la santé)
PAC	Programa de Aceleração do Crescimento (Programme d'accélération de la croissance)
PSOL	Partido Socialismo e Liberdade (Parti socialisme et liberté)
PT	Partido dos Trabalhadores (Parti des travailleurs)
REDECCAP	Rede de Empreendimentos Sociais para o Desenvolvimento Socialmente justo, Democrático e Sustentável (Réseau d'entreprises sociales pour un développement socialement équitable, démocratique et durable)
UNESCO	Organisation des Nations unies pour l'éducation, la science et la culture
UNSD	Division de la statistique des Nations Unies
UPP	Unidade de Polícia Pacificadora (Unité de police pacificatrice)

INTRODUCTION

Juin 2016. J'arrive pour la première fois dans le Complexo do Alemão, le plus grand complexe de favelas de Rio de Janeiro, au Brésil. Rogéria, une professeure, collègue et amie, m'amène à bord de sa voiture. Nous tournons sur la rue Canitar, qui s'enfonce dans le Complexo do Alemão à partir du quartier d'Inhaúma, dans la zone nord de la ville. Elle baisse les fenêtres pour s'assurer que nous sommes bien visibles dans le véhicule aux vitres teintées. Le soleil brille dans le ciel et tout paraît tranquille en ce samedi matin. Sur les trottoirs marchent quelques femmes qui traînent de lourds sacs d'épicerie. Quelques enfants jouent à la tague sous le regard exaspéré des piétons. Rogéria roule très lentement entre les dos d'ânes et les obstacles en béton posés par les trafiquants, qui permettent tout juste à la voiture de passer. Elle tourne sur une route cahoteuse qui contourne un grand terrain de soccer où toute réminiscence d'herbe est complètement asséchée. De l'autre côté se dressent des conteneurs colorés installés sous un immense toit, qui forment EDUCAP¹, une organisation non gouvernementale dont la mission — très large — est axée sur l'éducation, la promotion de la santé et l'assistantat social. Des femmes accompagnées de leurs enfants discutent sur la véranda. L'une d'elles se dirige vers notre voiture. Lucia Cabral, la coordonnatrice, fondatrice et amie de longue date de Rogéria nous accueille le sourire au visage.



Figure 0.1 : Lucia Cabral devant EDUCAP et devant une partie du Complexo do Alemão

Source : Lucia Cabral, dates inconnues. Reproduction autorisée par l'autrice.

Nous venons assister à une rencontre organisée dans le cadre d'une série d'activités intitulées « Moment de femmes » (*momento mulher*). Ces activités visent à offrir des formations en droits humains aux femmes des environs, toutes résidentes des favelas. Les participantes déjà

¹ Espaço Democrático De União, Convivência, Aprendizagem E Prevenção (Espace démocratique d'union de cohabitation, d'apprentissage et de prévention), dans le Complexo do Alemão, zone nord.

arrivées s'affairent à préparer la petite salle où nous nous réunirons. Elles placent toutes les chaises en cercle. Au centre de la pièce sont mises deux grandes tables où la nourriture apportée par les participantes s'accumule. Plusieurs personnes me demandent ce qui m'amène au Brésil et plus spécifiquement à EDUCAP. À l'époque, j'effectue une recherche sur la violence policière contre les femmes dans les favelas. Plusieurs lèvent les sourcils en signe de surprise quand je leur explique m'intéresser au sujet. La plupart ne peuvent s'empêcher de s'exclamer : « tu ne vas pas manquer de matériel pour ta recherche ici ! » Si la violence policière est loin de représenter une nouveauté dans les favelas, la récente politique de la « pacification des favelas » et l'approche des Olympiques annonce un climat extrêmement tendu.

L'animatrice de la rencontre, qui arrive furtivement en moto-taxi, s'appelle Marielle Franco. Elle est une résidente du complexe voisin de favelas : Maré. Sa présentation porte sur la violence contre les femmes dans les favelas, et sur son travail en tant que coordonnatrice de la Commission de défense des droits humains et de la citoyenneté de l'ALERJ (Assemblée législative de l'État de Rio de Janeiro). Nous sommes près d'une trentaine de femmes à participer à l'atelier. Ce même hiver, je la recroise à l'occasion dans divers événements à travers la ville. Lors de mon départ, en septembre 2016, elle pose sa candidature comme conseillère municipale à Rio², et gagne ces élections moins d'un mois plus tard.



Figure 0.2 : Atelier « Momento mulher » en compagnie de Marielle Franco à EDUCAP en juin 2016

Source : Lucia Cabral, 2016. Reproduction autorisée par l'autrice.

Pendant la première année de son mandat, Marielle Franco, l'une des rares femmes Afrodescendantes et *faveladas* élues, défend d'arrache-pied ses positions en faveur du féminisme, de l'antiracisme, des favelas et d'une redistribution des ressources plus équitable. À

² Sous la bannière du PSOL (Partido Socialismo e Liberdade, en Parti socialisme et liberté en français).

titre de coordonnatrice de la Commission de défense des droits humains et d'activiste, elle s'exprime publiquement contre la violence policière et étatique dans les favelas, et accompagne dans leurs démarches pour obtenir justice plusieurs familles, victimes de la guerre au trafic de drogue, autant du côté des résident.e.s des favelas que des policiers.

Le soir du 14 mars 2018, je suis dans mon appartement de Montréal, en train de planifier mon séjour au Brésil qui doit avoir lieu quelques mois plus tard. Je reçois un message WhatsApp de Rogéria, qui m'annonce que Marielle vient tout juste d'être assassinée. L'article qu'elle me partage rapporte que sa voiture est attaquée alors qu'elle revient d'une table ronde intitulée « Les femmes Noires qui changent les structures » à la Casa das Pretas (maison des femmes Noires)³. Elle et son chauffeur sont atteints de plusieurs coups de feu en provenance d'un autre véhicule et meurent sur le coup. L'article montre des images de la voiture aux vitres brisées et celle de plusieurs proches en pleurs. Je suis complètement bouleversée et convaincue qu'il s'agit d'une exécution politique... et je ne suis pas la seule. Au Brésil et dans le monde, l'onde de choc de l'assassinat de Marielle se fait sentir. Des manifestations s'organisent dans plusieurs villes du Brésil et à l'international. À Montréal, un rassemblement a lieu à la Place-des-arts.

L'enquête pour retrouver les responsables des meurtres de Marielle et de son chauffeur, Anderson Gomes, démarre lentement et connaît de multiples péripéties. Le 12 mars 2019, les auteurs de l'assassinat — deux ex-policiers — sont finalement emprisonnés. Les milices semblent aussi impliquées dans le crime, bien qu'il ne soit toujours pas clair, plus de trois ans après les événements, qui a « commandé » l'assassinat de Marielle Franco, ou pourquoi. L'absence de réponse et les nombreuses péripéties de l'enquête alimentent la désillusion ambiante envers les institutions publiques brésiliennes, apparemment incapable de faire respecter l'État de droit. Pour ses proches, elles rappellent brutalement qu'il n'y a pas de justice pour les femmes, les Afrodescendant.e.s et les résident.e.s des favelas.

Des rencontres comme celle à laquelle j'ai assisté ce jour-là à EDUCAP, Marielle en a animé des dizaines et des dizaines, voire peut-être des centaines. Quand je retourne au Brésil, en 2018 et en 2019, son héritage est palpable partout où je vais. Si la douleur de sa perte ne s'estompe pas, la mémoire de Marielle est toujours présente dans les multiples espaces où elle s'est investie, et les nombreuses vies qu'elle a touchées. Marielle est devenue un symbole d'émergence,

³ Il est à noter qu'une majuscule est utilisée pour les termes « Noir.e » et « Blanc.he », puisqu'ils font référence à des groupes de personnes humaines, et non à des couleurs (incluant la couleur de la peau). Il en va de même pour le terme « Afrodescendant.e » et Autochtone.

permettant aux femmes Afrodescendantes, *faveladas* (résidentes d'une favela), LGBTQIA+ et plusieurs autres de sortir de l'ombre. Même s'il existe plusieurs Marielles dans les favelas de la ville, qui rêvent de bâtir un monde plus juste et prennent les actions pour y arriver, Marielle Franco a ouvert une brèche qui ne cesse de s'agrandir.

Malgré cela, la brèche risque toujours de brutalement se refermer. Le 20 septembre 2019, pendant mon séjour de recherche à Rio, une balle d'arme à feu atteint Agatha Vitória Sales Félix, une fillette de 8 ans, alors qu'elle et sa mère se trouvent à bord d'un *kombi* (petit autobus) dans le Complexo do Alemão (non loin d'EDUCAP). Le projectile provient d'un policier, qui affirme avoir tiré en direction d'un « trafiquant » (en fait, simplement un homme non armé en moto) qui passait par là. Elle succombe rapidement à ses blessures, causant une vague d'indignation dans toute la ville, et le monde⁴. En août 2020, Ana Cristina da Silva meurt dans le Complexo do São Carlos (centre-ville), elle aussi de blessure par balle. La jeune mère tentait de protéger son enfant avec son propre corps, après s'être retrouvée au milieu d'une fusillade entre policiers et trafiquants. En 2021, Kathlen Romeu, enceinte de treize semaines, est tuée durant une visite chez des membres de sa famille dans le Complexo do Lins (zone nord). Une balle d'arme à feu en provenance d'un policier l'atteint dans la poitrine alors qu'elle marche sur la rue accompagnée de sa grand-mère. Si la présente thèse porte sur les femmes des favelas et leur influence sur les transformations urbaines, il m'est impossible de l'introduire sans d'abord évoquer Marielle et toutes ces femmes (bien plus nombreuses que celles que je mentionne ici⁵) mortes simplement parce qu'elles étaient Afrodescendantes et résidentes de favelas.

La ville de Rio de Janeiro compte autour de 6,5 millions d'habitants dont un cinquième à un quart vivent dans une « agglomération subnormale », selon la terminologie officielle⁶. Malgré la peur que les favelas suscitent chez un nombre significatif de Brésiliens et d'étrangers, elles contribuent à la réputation de la ville, au même titre que le carnaval et les plages. D'ailleurs,

⁴ Voir le résumé de l'événement par *O Globo*, en ligne : <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2019/09/23/entenda-como-foi-a-morte-da-menina-agatha-no-complexo-do-alemao-zona-norte-do-rio.ghtml>, page consultée le 4 février 2022.

⁵ Voir les rapports d'Amnistie internationale (2008, 2015) au sujet des femmes et de la violence urbaine au Brésil et à Rio de Janeiro.

⁶ Selon le recensement fédéral de 2010 (IBGE 2010), il y aurait 868 agglomérations « subnormales » sur le territoire de la ville de Rio comportant 22,03 % de la population totale de la ville. Cependant, au même moment, la ville de Rio établissait qu'il y en avait en fait 1020, bien que ce chiffre ait été modifié près d'un an plus tard à 600 (Leal, 2011). Plus récemment, l'Instituto Pereira Passos (2017) faisait quant à lui état de la présence de 1018 favelas sur le territoire de la ville. À ce sujet, l'historien Rafael Soares Gonçalves (2020) offre une revue critique de la manière dont ont été recensées les favelas depuis la seconde moitié du XXe siècle. Il souligne que les concepts choisis pour encadrer cette réalité urbaine répondent toujours à des préoccupations qui demeurent avant tout politiques, créant soit des exclusions soit des inclusions permettant de légitimer nombre de politiques publiques et d'interventions sur l'espace urbain.

certaines favelas font désormais partie de l'itinéraire touristique de nombreux étrangers qui souhaitent en découvrir les allées (*becos*), petites places et points de vues panoramiques sur la ville, s'imaginant y avoir trouvé une authenticité purement *carioca* (c'est-à-dire de Rio). Pour le commun des mortels, la favela évoque principalement un territoire dangereux où règne la violence et où il vaut mieux ne pas s'aventurer. Pourtant, des millions de personnes y résident, y entrent et en sortent chaque jour. Les favelas comptent de nombreux commerces, services, centres communautaires, temples religieux et résidences de toutes sortes. Ainsi, au-delà de l'idée sensationnaliste des favelas comme « repère de trafiquants » ou « territoires violents », elles représentent un mode d'habiter la ville qui est, certes perçu comme « problématique » (Barbosa et Souza e Silva 2013), mais absolument « ordinaire » pour un nombre considérable de *Cariocas*.



Figure 0.3 : Complexo do Alemão et Rocinha

Source : Anne-Marie Veillette, 2019 et 2014.

Au Brésil, 85 % de la population habite dans une ville, et Rio de Janeiro est la deuxième ville en importance démographique au pays (IBGE 2010). En Amérique latine, en plus de la multiplication des villes moyennes, qui absorbent encore la majorité de la migration du milieu rural vers le milieu urbain, les grandes villes, de plus en plus imposantes, sont aujourd'hui qualifiées de mégapoles (Koonings et Kruijt 2009). Ces mégapoles latino-américaines, incapables de s'adapter — ou plutôt réticentes à s'adapter — au flot de migrants ruraux, sont devenues les symboles de la marginalité urbaine (Perlman 1977), et de la ville du « Sud global » associée aux « bidonvilles »⁷. Entre 1950 et 2000, les favelas ont presque toujours crû deux fois plus vite que la population totale de la ville. De plus, cette croissance fulgurante s'est articulée à l'émergence du narcotrafic

⁷ Ici je me réfère plus spécifiquement à l'ouvrage « Planet of Slums » de Mike Davis (2006) et à la critique formulée par Ananya Roy (2011) quant à la cristallisation de l'association entre « villes du Sud global » et « bidonville » qui participe fortement à renforcer leur subalternisation à l'échelle mondiale.

internationalisé des années 1970 et 1980 (Rodrigues 2012), ainsi que des milices (Cano et Duarte 2014), devenant progressivement le symbole de la violence urbaine. Rio de Janeiro, ancienne capitale brésilienne, et « berceau » des favelas, est sans aucun doute l'un des exemples les plus souvent cités de ces deux « problématiques » urbaines latino-américaines : violence et pauvreté.

Pourtant, les favelas représentent aussi des territoires de réinvention de la ville (Barbosa et Souza e Silva 2013), dans la mesure où elles permettent à des groupes marginalisés comme les migrant.e.s en provenance de la région du Nord-Est⁸, les Afrodescendant.e.s et les pauvres, de s'y tailler une place, produisant ainsi une forme de citoyenneté insurgée (Holston 2008). Si l'urbanisation « par le bas » ou « subalterne » intéresse de plus en plus les chercheur.e.s qui se penchent sur les villes des Suds et les « bidonvilles »⁹, mon expérience dans les favelas de Rio m'amène à penser que les femmes y jouent un rôle prépondérant, bien que peu étudié. Le manque d'attention quant à la manière dont le genre — comme structure sociale et rapport de pouvoir — influence, oriente et façonne ce type d'urbanisation limite notre compréhension du phénomène. Quand les femmes sont mentionnées, on observe qu'elles sont souvent secondarisées ou victimisées. Cela est le cas lorsqu'elles sont évoquées uniquement parce qu'elles assurent les tâches reproductives, ainsi que le maintien, l'entretien et la réparation de la ville. La même situation se répète lorsque les « femmes des bidonvilles » apparaissent sans ancestralité et sans savoir propre, c'est-à-dire comme des victimes unilatérales de l'urbanisation planétaire, qui se déploie « par le haut ».

Le temps passé dans les favelas, aux côtés de femmes comme Lucia, qui est la figure principale de cette thèse, m'amène à penser que les femmes sont des moteurs incontournables de transformation urbaine. Toutefois, pour bien comprendre comment elles génèrent ces transformations, il faut revoir la manière dont le savoir sur la ville se construit, et changer d'échelle d'analyse, pour passer à une échelle hyper-micro : celle du corps.

Dans cette thèse, je propose de comprendre les transformations urbaines à partir des femmes des favelas, en m'intéressant plus spécifiquement au corps comme lieu fondamental de production du savoir et d'action sur la ville. Pour ce faire, la démonstration se divise en sept chapitres. Le premier chapitre offre une contextualisation des favelas, ainsi qu'une

⁸ Le Nord-Est est une région du Brésil composée des États du Maranhão, du Piauí, du Ceará, du Rio Grande do Norte, de Paraíba, du Pernambuco, d'Alagoas, de Sergipe et de Bahia. On y retrouve la première capitale du pays, Salvador de Bahia. Cette région est aussi reconnue pour sa culture distincte et sa riche histoire.

⁹ Un terme qui m'apparaît par ailleurs péjoratif et très peu ancré dans la réalité des favelas (tout comme le terme anglophone « slums ») et que je n'utilise ici que pour faire référence à une littérature spécifique.

discussion critique du concept d'urbanisation planétaire, une notion de plus en plus discutée pour appréhender les transformations urbaines et le phénomène de dépossession dans un « monde de villes ». J'y présente en outre les approches théoriques inspirées des villes des Suds, des féministes et de la géographie Noire (*Black geographies*) qui guident ma critique de l'urbanisation planétaire. Au second chapitre, je décris mon approche épistémologique, théorique et méthodologie, en insistant plus particulièrement sur mon approche féministe et décoloniale des favelas, en m'appuyant sur le triptyque composé de la vision (la théorie du point de vue situé), de la voix (« les subalternes peuvent-elles parler ? ») et du corps, comme lieu de production des connaissances. Dans le chapitre 3, j'explore les « pratiques-savoirs » que les femmes développent sur la plantation à l'époque esclavagiste et à la manière dont celles-ci se transposent et se développent à Rio de Janeiro au moment de l'abolition de l'esclavage. Je poursuis au chapitre 4 avec quatre récits de vie de résidentes des favelas, qui me permettent d'introduire et de contextualiser de façon plus précise les thématiques abordées dans les chapitres subséquents. Au chapitre 5, j'offre une analyse du rôle de « pilier » que les femmes jouent dans leur famille et communauté, mettant l'accent plus spécifiquement sur le concept de *cuidado* (*care*) et comment il façonne le corps des femmes des favelas et donne accès à une « contre-géographie de la domination ». Cette discussion me permet, au chapitre 6, de me pencher sur la polymorphie des femmes, qui se transforment pour faire face aux situations d'urgence du quotidien. En accordant une attention particulière à la circulation des affects ordinaires dans les favelas et la ville, je montre comment le corps des femmes rencontrées développe un 6^e sens (la *facultad*) pour anticiper ce-qui-est-à-venir et se transformer en conséquence. Finalement, au chapitre 7, j'offre une immersion dans trois espaces créés et fréquentés par des résidentes de favelas : la Tenda Espírita da Oxum (un temple religieux afro-brésilien), le Café das Fortes (qui réunit des mères qui ont perdu leurs enfants, victimes de la violence armée) et le Conselho popular (qui réunit des personnes menacées d'éviction). J'y montre que les pratiques-savoirs développées et incarnées par les femmes, contribuent à ouvrir des espaces d'appartenance (*Black sense of place*) à partir desquels elles transforment, petit à petit, la ville.

Si plusieurs des femmes rencontrées dans les favelas sont des leaders communautaires (*lideranças*) et des activistes, cette thèse ne porte pas sur l'activisme ou l'action politique, du moins, pas dans le sens plus classique de ces termes. Les transformations dont il est question ne suivent pas de trajectoire linéaire « progressiste » ou d'idéologie précise. Elles forment plutôt une immense toile qui relie les corps et leurs pratiques-savoirs dans la ville, et ce faisant, la transforment progressivement. Les corps représentent des sites d'expérimentation d'une ville « autre », où

l'hostilité est transformée en ouverture et en empathie. Ainsi, je démontre que le corps est le lieu incontournable pour comprendre les transformations urbaines, en particulier lorsqu'elles proviennent de groupes qui n'ont qu'un accès limité (voire inexistant) aux espaces de pouvoir institutionnels ou plus traditionnels. Ce faisant, je cherche à politiser le corps, c'est-à-dire à montrer que le corps en lui-même est politique, que ses transformations ont des effets politiques et qu'il agit politiquement. Bien que plusieurs de ces effets apparaissent dans les pages qui suivent, la contribution de cette thèse se situe principalement dans la politisation des corps comme lieu de savoir et d'action sur la ville, et est donc essentiellement épistémologique.



Figure 0.4 : Carte de la ville de Rio de Janeiro, par zone et par quartier

Source : Gouvernement de l'État de Rio de Janeiro, 2018. Domaine public.

Traduire, écrire et contextualiser

L'un des plus grands défis rencontrés durant l'élaboration de cette thèse a été la rédaction en français, même s'il s'agit de ma langue maternelle et de ma principale langue de travail. Cette thèse réunit un nombre important de références et de citations (extraits d'entrevues, de groupes de discussion ou de notes personnelles) en portugais, en anglais et en espagnol— et a donc entraîné un colossal travail de traduction. La complexité de la traduction tient du fait qu'elle « ne peut être comprise que comme une catachrèse, comme un détournement toujours déjà effectué des mots, une impropriété et une inadéquation qui sous-tendent tous les systèmes de

représentation. » (Costa 2014, 19) Ainsi, même avant de discuter la traduction conceptuelle des théories qui voyagent (*travelling theories*) (Said 1983), plusieurs termes sont utilisés au fil des pages dans leur langue originale, pour ne pas en changer le sens (voir le lexique en annexe). La *senzala*, par exemple, est l'habitation des esclaves¹⁰ sur la plantation. Le *quilombo* est la communauté autonome que fondent les esclaves des plantations et des villes. Le *terreiro* est le temple où se pratiquent les religions à matrice africaine. Le *cortiço* est une grande maison ou bâtisse divisée en de multiples logements où réside une importante partie des classes populaires urbaines avant l'apparition des favelas (dans le cas de Rio). Dans ces cas, il n'existe tout simplement pas de traduction satisfaisante, qui ne change, ni le sens du mot ni ne trahit son contexte d'émergence. Je conserve aussi certains termes dans leur langue originale portugaise, comme *amefricanidade* et *cuidar* (ou *cuidado*), non pas parce que la traduction n'est pas possible (américanité, et *care*), mais parce qu'elles correspondent à une conceptualisation qui les distingue de leur équivalent dans une langue autre que le portugais. Pour faciliter la lecture, j'offre tout de même toujours de courtes définitions ou traductions entre parenthèses, ainsi qu'un lexique à l'annexe 1. Il arrive aussi que je place entre parenthèse les expressions originales en portugais, pour aider les lecteur.ice.s familier.ère.s avec le contexte à se retrouver au fil des traductions effectuées. À titre d'illustration, je traduis le terme *remoção* par « éviction », même si cette traduction n'est pas tout à fait exacte¹¹.

Plusieurs concepts issus de la littérature anglophone sont également utilisés tels quels sans qu'une traduction soit proposée entre parenthèses. La raison derrière ce choix, est que plusieurs des concepts conservés en anglais émergent des *Critical Race Studies* (études critiques de race) et d'un contexte intellectuel, social et géographique spécifique. Si certaines expressions se traduisent aisément en français, leur traduction est parfois délicate ou impossible dans le contexte francophone québécois, où certains mots changent de sens ou prennent une connotation raciste. Comment traduire des termes qui, en anglais, conceptualisent des rapports de pouvoir, alors qu'en français, leur élocution relève d'une violence symbolique insupportable ? Comment traduire des termes comme « *Blackness* », « *Black sense of place* » ? Comment contextualiser ces mots à la lumière de mon propre contexte francophone et de ma propre expérience au Brésil, où les

¹⁰ Lorsque j'utilise le terme « esclave », je réfère à la condition de servitude des personnes, et non à une identité ou catégorie homogène. Lorsque le contexte de la phrase le permet, je préfère ainsi des termes comme « captif.ve.s » ou Africain.e.s et Afrodescendant.e.s.

¹¹ Le terme portugais *remoções*, qui vient du verbe *remover*, ne comporte pas de traduction française satisfaisante. On peut à la fois comprendre ce terme comme « suppression », « relocalisation » et « éviction ». Les *remoções* des favelas ne sont ainsi pas seulement la destruction des habitations ou leur relocalisation, mais elles impliquent généralement les deux (même si le volet « relocalisation » laisse souvent à désirer). Cependant, pour alléger le texte, j'utilise le plus souvent « éviction ».

termes « *negritude* », et « *devir negro* » ont aussi leur contexte d'émergence propre et signification spécifique ?

Malgré cette décision d'utiliser tel quel plusieurs mots et concepts, je choisis tout de même de traduire toutes les citations vers le français, afin de faciliter la lecture et éviter de créer une hiérarchie entre l'anglais, le portugais, et de façon moins importante dans cette thèse, l'espagnol. Malgré l'attention particulière accordée à ce processus, j'ai inévitablement fait face à des choix difficiles, en particulier lorsque les sens étaient équivoques. Nécessairement, les choix effectués reflètent mon propre positionnement comme chercheuse francophone, Blanche et québécoise, ainsi que mes translocalisations et circulations dans divers espaces linguistiques et intellectuels. Par conséquent, si je m'appuie en partie sur la littérature brésilienne, un volume important de références à la littérature anglophone me positionne aussi comme Nord-Américaine. Ces choix s'ancrent dans la circulation des idées entre le Canada, le Brésil et les États-Unis, où j'entame la prochaine étape de mon parcours universitaire. Les traductions, y compris des extraits d'entrevues, de groupes de discussion ou de notes d'observations participantes reflètent ma propre subjectivité et positionnalité. Et je les considère comme d'autant plus riches pour cette raison¹².

¹² C'est par ailleurs cet argument qui se trouve au cœur de l'ouvrage collectif dirigé par Sonia E. Alvarez, Claudia de Lima Costa, Verónica Feliu, Rebecca J. Hester, Norma Klahn et Thayer Millie (2014) : « Translocalities/Translocalidades : Feminist Politics of Translation in the Latin/A Americas ».

CHAPITRE 1 : LES FAVELAS DE RIO DE JANEIRO, DE « PROBLÈME URBAIN » À « PROBLÉMATIQUE DE RECHERCHE »

À propos des favelas

Le contexte (post) olympique

Je commence à m'intéresser aux favelas de Rio de Janeiro alors que je termine mon baccalauréat. À l'époque, le langage ostentatoirement colonial des Unités de police, dites « pacificatrices », mises en place spécifiquement dans les favelas en vue de la tenue des méga-événements sportifs de 2014 (la Coupe du monde de soccer) et de 2016 (les Jeux olympiques) m'interpelle fortement. L'instauration de ces Unités de police pacificatrices (UPP), une force de police spéciale de la Police militaire de l'État de Rio de Janeiro (PMERJ),¹³ débute à la fin de l'année 2008 dans la favela de Santa Marta, située dans l'aisé quartier de Botafogo (zone sud). Ces unités reprennent en partie le modèle de « pacification par la militarisation »¹⁴, développé à Medellín (Colombie) à la même époque, et celui de guerre contre-insurrectionnelle (Batista et Batista 2012, 3; Serra et Rodrigues 2014, 101). L'initiative se veut une sorte de « police de proximité »¹⁵, dont le but est d'éliminer le pouvoir des trafiquants de drogue, réputés former un

¹³ Au Brésil, on compte plusieurs corps policiers aux mandats distincts. En ce qui a trait spécifiquement au maintien de l'ordre public et à la lutte contre le crime, on retrouve : la police fédérale, les polices militaires d'État, les polices civiles d'État et les gardes municipales. La police fédérale est à la fois une police douanière et une police d'investigation en ce qui concerne des crimes majeurs d'intérêt national. Les polices militaires sont quant à elles sous l'égide des États et ont comme responsabilité le maintien de l'ordre dans l'espace public, ce qui inclut la lutte au trafic de drogue. Finalement, la police civile, elle aussi étatique, est responsable des enquêtes et reçoit les plaintes des citoyen.ne.s. Bien que plus « administrative », elle possède aussi des forces d'intervention, lorsque l'appréhension de suspects est nécessaire dans le cadre d'une enquête. Ainsi, alors que les bâtiments de la police militaire sont appelés « bataillons » (et se réfèrent ainsi clairement à un langage militaire), la police civile est organisée en *delegacias*, ou, en « postes de police » où les citoyen.ne.s peuvent se rendre. Finalement les *Guardas municipais* (les gardes municipaux) sont des corps policiers non armés responsables de surveiller (surtout) les places publiques, de vérifier les permis des vendeurs et de prévenir les infractions mineures comme les vols.

¹⁴ Une expression pas très éloignée de la doctrine de la « paix par la force » (« *peace through strenght* »), rendue célèbre par le président étasunien Ronald Reagan.

¹⁵ Il est intéressant ici de noter, conformément aux réflexions de Graham D. Willis et Mariana Mota Prado (2014), que les UPPs, malgré leurs ambitions initiales, n'ont jamais réellement été des polices de proximité, et ce non seulement en raison des nombreux problèmes de violations de droits humains et de non-consultation des résident.e.s des favelas où elles étaient installées, mais aussi parce que la mise sur pied des UPPs a été pensée en parallèle de la police militaire, ce que les auteur.rice.s qualifient de *bypass* institutionnel. Par conséquent, ils affirment que la grande différence entre les UPPs et la police de proximité, c'est que les UPPs ont voulu reprendre aux trafiquants de drogue certaines parties de la ville, alors que la police de proximité vise la pacification de la police elle-même (Willis et Prado, 2014 : 238). Dans le cas des UPP, il ne fait aucun doute, même sept ans après la publication de cette analyse, que les UPPs n'ont engagé aucun changement dans le fonctionnement même de la police (qui n'a jamais abandonné ces opérations belliqueuses), et qu'il s'agissait d'une initiative temporaire et concomitante aux Jeux olympiques.

pouvoir parallèle dans plusieurs favelas à travers la ville (E. Leeds 1996). Les politiciens de l'époque présentent les UPP comme un modèle novateur de maintien de l'ordre dans les favelas¹⁶, plus axé sur le rapprochement avec la communauté, le respect des droits humains et l'accès à la citoyenneté (Cano, Borges et Ribeiro 2012 ; Oliveira 2014). Au total, 38 unités sont créées dans les favelas de la ville, au prix de longues années d'intervention militaire dans certains cas, notamment dans le Complexo do Alemão et celui de Maré¹⁷ (deux importants complexes de favelas de la zone nord) (Silva 2015, 187-197).



Figure 1.1 : UPP de Nova Brasília, dans le Complexo do Alemão, et véhicules de police à Maré

Source : Guillaume Joseph, 2016, reproduction autorisée par l'auteur. Fernando Frazão, 2015, Wikimedia Commons.

L'objectif admis de la pacification est de créer des conditions de vie sécuritaire pour ses résident.e.s et ainsi, favoriser un climat propice à l'exercice de la citoyenneté et au développement économique (Freeman 2014). Le volet de « sécurité publique » représente toutefois le cœur de cette politique, en continuité avec la politique d'extermination des « ennemis » ou « indésirables » au Brésil (Zaccone 2015). Les favelas, dans les propres mots de l'État de Rio de Janeiro, sont considérées comme des « communautés pauvres, peu institutionnalisées et avec un fort degré d'informalité, dans lesquelles l'installation opportuniste des groupes criminels ostentatoirement armés est un affront à l'État démocratique de droit. »¹⁸ Comme cela s'est vu à d'autres moments

¹⁶ D'autres initiatives de « police de proximité ou communautaire » ont été mises en place par le passé, mais à plus petite échelle que les UPPs. On compte notamment à Rio de Janeiro les *Postos de Policiamento Comunitário*, ou « postes de police communautaire » (mis sur pied sous le premier gouvernement de Brizola), et le *Grupamento de Policiamento em Áreas Especiais*, ou « Regroupement de police en zones spéciales » (GPAE) (mis sur pied par Luiz Eduardo Soares, sociologue et, à l'époque, sous-secrétaire à la sécurité de l'État de Rio de Janeiro).

¹⁷ Bien qu'aucune UPP n'ait finalement été instaurée à Maré.

¹⁸ Traduction libre du Decreto n° 42.786 de 06 de janeiro de 2011, à l'article 1, aliéna 2, au sujet de la création des UPP: « *devolver à população local a paz e a tranquilidade públicas necessárias ao exercício da cidadania plena que garanta o desenvolvimento tanto social quanto econômico.* »

dans l'histoire du Brésil, notamment lors de la guerre de Canudos (1897)¹⁹, l'idée est essentiellement de « civiliser » par la violence certains « territoires » et certaines populations, jugés « non-modernes » et « arriérés » (Valladares 2000), sans pourtant envisager d'autres avenues possibles, incluant celles « non violentes » axées sur la lutte contre les inégalités.

Pour les observateur.rice.s, la mise en place des UPP dans les favelas s'inscrit dans une politique de militarisation antérieure qui, malgré la fin du programme, est toujours en vigueur sous le prétexte de la guerre au trafic de drogue (Fleury 2012 ; Freeman 2014 ; Serra et Rodrigues 2014 ; Vargas 2013 ; Leite 2012). Les tensions augmentent au cours des années 1980 pour exploser dans les années 1990. Au fil du temps, plusieurs conflits éclatent entre les factions de trafiquants, qui se disputent le contrôle de favelas où ils font de la distribution de drogue (dans des points de ventes nommées « bocas de fumo²⁰ »). L'une des causes de cette escalade de la tension provient aussi de l'actuation de l'État, qui intervient militairement dans plusieurs favelas à l'aide des forces policières et militaires²¹, ainsi que des escadrons de la mort et des milices (Huggins 1991, 1997). Plusieurs tueries (« chacinas ») impliquant des policiers (qui opèrent parfois sous forme d'escadrons de la mort) ont fait les manchettes au fil des décennies²².

¹⁹ Sur laquelle je me penche plus en détail au chapitre 3.

²⁰ Ce terme signifie « bouche de fumée ».

²¹ Selon les statistiques de l'Instituto de Segurança Pública do Rio de Janeiro (en français, l'Institut de sécurité publique de Rio de Janeiro), 512 personnes ont été assassinées en moyenne par la police entre 2000 et 2018, ce qui n'inclut pas les meurtres extralégaux et camouflés par des agents de police. Selon un rapport d'Amnesty International (2015), entre 2010 et 2013, 99,5 % des personnes assassinées par la police étaient des hommes, 79 % étaient Noirs, et 75 % étaient jeunes.

²² « Chacina », ou « massacre » est le terme utilisé au Brésil pour désigner des événements où plusieurs personnes sont assassinées dans un même lieu, souvent par vengeance. Certaines commises par des policiers ont toutefois fortement frappé l'imaginaire. On peut évoquer celle de Candelária (1993), lors de laquelle un groupe d'hommes (dont plusieurs étaient des policiers) a ouvert le feu sur les huit jeunes hommes Noirs sans-abris qui dormaient dans les marches et devant les portes d'une église du centre-ville de Rio de Janeiro (voir la couverture du 25^e anniversaire par *El País*, en ligne : https://brasil.elpais.com/brasil/2018/07/23/album/1532378680_806044.html#foto_gal_1, page consultée le 10 janvier 2022). On se souvient aussi de celle de Vigário Geral (1993), une favela de la zone nord, où des policiers en cagoule ont tué 21 personnes innocentes lors d'un « raid » organisé pour venger la mort de quatre de leurs collègues ayant eu lieu la veille (voir la couverture du 20^e anniversaire par la *Folha de São Paulo*, en ligne : <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2013/08/1334202-ato-homenageia-mortos-da-chacina-de-vigario-geral-que-completa-20-anos.shtml>, page consultée le 10 janvier 2022). Pendant la rédaction de cette thèse (le 6 mai 2021), la « chacina de Jacarézinho » a quant à elle causé la mort de 29 résident.e.s de cette favela située dans la zone nord. Cette fois-ci le « raid » avait été majoritairement effectué par des policiers civils (voir la couverture de l'événement par *O Globo*, en ligne : <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2021/05/06/tiroteio-deixa-feridos-no-jacarezinho.ghtml>, page consultée le 10 janvier 2022).

Politique d'extermination et pluralisme violent

Dans la ville de Rio de Janeiro, la police est officiellement responsable de l'exécution de 726 personnes en 2019 (au moment où j'effectuais mes recherches). De celles-ci 81 % sont Afrodescendantes et 98,9 % sont des hommes²³. La même année, 64 % des personnes incarcérées au niveau national sont Afrodescendantes²⁴, alors qu'elles ne composent que 54 % de la population totale²⁵. Les Afrodescendantes sont surreprésentées dans les taux de féminicides²⁶ (5,3 pour les femmes Afrodescendantes contre 3,1 pour le reste des femmes, sur 100 000) (IPEA, 2018 : 44). De nombreuses organisations internationales, organismes non gouvernementaux, groupes militants locaux et chercheur.e.s demandent depuis plusieurs décennies de mettre fin à l'impunité de la police. Leurs rapports, qui s'empilent au fil des années, montrent que les jeunes garçons et hommes Afrodescendants, qui sont systématiquement associés au trafic de drogue, sont la cible de violences policières rarement sanctionnées, ce qui inclut les exécutions sommaires, la torture, les emprisonnements et les menaces (Amnesty International 2015 ; Human Right Watch 2009, 2016 ; Comitê popular Copa & Olimpíadas Rio 2015). La criminalisation des favelas — c'est-à-dire le processus par lequel les personnes résidentes se font invariablement percevoir et traiter comme des criminelles ou de connivence avec le crime — constitue un facteur important de marginalisation sociale liée à une longue histoire d'exclusion, de domination, et d'extermination des populations Noires au Brésil (Vargas 2013 ; A. d. Nascimento 1978). Dans le contexte actuel, cette politique d'extermination se traduit par la métaphore de la « guerre au trafic de la drogue » et à la militarisation de ses espaces, où le « droit commun » cesse de s'appliquer et où l'état d'exception est la norme (Leite 2012 ; Wacquant 2008).

²³ Selon les données rendues disponibles par l'Instituto de Segurança Pública do Rio de Janeiro, disponibles en ligne : <http://www.ispvisualizacao.rj.gov.br/Letalidade.html>, page consultée le 17 octobre 2020.

²⁴ Selon les statistiques rendues disponibles sur la base de données INFOPEN du ministère national de la justice et de la sécurité publique du Brésil, disponible à l'adresse suivante : <http://antigo.depen.gov.br/DEPEN/depen/sisdepen/infopen>, page consultée le 20 novembre 2020.

²⁵ Au Brésil, les personnes sont invitées à autodéclarer leur « race » dans les recensements, documents officiels ou papiers administratifs. Elles peuvent aussi refuser de le faire. À cet effet, on constate depuis quelques années une croissance dans la population Noire (ce qui inclut aussi la population dite *Parda*) au Brésil, un phénomène souvent expliqué par l'avancement du mouvement Noir et la valorisation de l'identité afro-brésilienne qui l'accompagne (Saraiva, 2019).

²⁶ Dans le régime juridique brésilien, il existe une distinction entre femicide, qui correspond à l'homicide d'une femme, et féminicide qui correspond à l'homicide d'une femme parce qu'elle est une femme. Cette deuxième notion implique ainsi un aspect discriminatoire et est souvent utilisée dans les cas de violence conjugale et de misogynie. Voir la page de *JusBrasil* à ce sujet : <https://leohubinger.jusbrasil.com.br/artigos/734671683/femicidio-e-feminicidio-sao-diferentes>, page consultée le 3 avril 2021.

Les favelas sont perçues comme les « marges » de l'État, et représentent aussi le lieu tout indiqué de sa refondation (Das et Poole 2004). Sous prétexte de vouloir reconquérir des territoires passés hors de son contrôle, l'État renforce de façon chronique les dispositifs d'exception dans les favelas. D'un côté, cela lui permet de négliger ses responsabilités en termes de respect des droits humains et de fourniture des conditions qui rendent leur exercice possible. D'un autre côté, l'État déclare la guerre à une frange de sa propre population — les résident.e.s des favelas — qu'il tient comme responsables de l'émergence du trafic de drogue et de la violence qui lui est associée (Leite Márcia, Farias et Carvalho 2018). La militarisation est donc substituée à la démocratisation (Leite 2017) en ce sens que, « la métaphorisation presque infinie de la "guerre" — contre la criminalité, la drogue ou la terreur, etc. — consolide les glissements plus larges des paradigmes urbains sociaux, welfaristes et keynésiens vers des notions autoritaires et militarisées du rôle de l'État dans le maintien de l'"ordre". » (Graham 2009, 283).



Figure 1.2 : Intervention policière avec un *caveirão*²⁷ dans le Complexo do Lins

Source : Alexandre Cerqueira, 2021. Reproduction autorisée par l'auteur.

²⁷ Le *caveirão*, ou « grosse tête de mort » est le nom donné aux lourds véhicules blindés utilisés par la police militaire lors des opérations policières menées dans les favelas.

Pour autant, l'État et les trafiquants ne sont pas les seules autorités violentes dans les favelas cariocas. Les milices, un phénomène en expansion depuis 2006 (Cano et Duarte 2014) mais présent depuis les années 1980²⁸, occupent une portion importante des favelas de la zone ouest et font de plus en plus pression sur des favelas reconnues comme des bastions de trafiquants ailleurs dans la ville²⁹. Ces différents acteurs violents forment une multiplicité de réseaux interreliés entre lesquels circulent diverses formes de pouvoir (Misse 2008 ; Arias 2006b, 2006a). Autrement dit, si l'association entre violence et favela est profondément ancrée dans l'imaginaire urbain, ce pluralisme violent (Arias et Goldstein 2010) se présente très inégalement dans les favelas, dont certaines se vantent de leur tranquillité et où, par conséquent, beaucoup de résident.e.s rejettent l'identité considérée comme péjorative de *favelado* ou *favelada*. Même dans les favelas dites « plus calmes » « l'ordre » y reste imposé de manière tout aussi arbitraire et violente par les milices (bien que parfois de manière plus subtile). Malgré que les milices prétendent protéger les favelas des trafiquants de drogue, c'est l'appât du gain, plutôt que le bien-être des résident.e.s, qui constitue leur principale motivation et raison d'être. Celles-ci existent et s'enrichissent de multiples façons grâce à cet état d'exception permanent dans lequel sont maintenues les favelas de manière générale, peu importe que ce soit les trafiquants ou les milices qui les occupent (Zaluar et Conceição 2007). Intérêts économiques et état d'exception marchent, pour ainsi dire, main dans la main (Arias et Goldstein 2010), pendant que les résident.e.s, en plus de se voir accusé.e.s de complicité, vivent les conséquences directes et collatérales des conflits.

Des ségrégations, des favelas

Évidemment, un nombre important de chercheur.e.s locaux et étranger.ère.s travaillent depuis longtemps à démentir l'idée que les résident.e.s des favelas récoltent les fruits (l'insécurité) qu'ils et elles sèment. L'une d'entre elles, Teresa Caldeira (2000), a par exemple déjà démontré, en s'appuyant sur le cas de São Paulo, que les élites, en renforçant toujours davantage leur propre ségrégation augmentent l'insécurité urbaine. Elle pointe, de façon similaire à Mike Davis (2016

²⁸ Qui marque leur « naissance » à Jacarepaguá et de façon mieux connue dans la favela de Rio das Pedras.

²⁹ Actuellement, les factions de trafiquants de drogue à Rio de Janeiro sont : le Comando Vermelho, le Terçoero Comando Puro et l'Amigo dos Amigos. On compte aussi plusieurs milices et des territoires « en dispute ». Une carte des territoires occupés par les groupes armés à Rio de Janeiro, produite par Fogo Cruzado, le Grupo de Estudos dos Novos Ilegalismos de l'Université Fédérale Fluminense, le Núcleo de Estudos da Violência de l'Université de São Paulo (Erick Gómez Nieto e Bruno Paes Manso), le Disque-Denúncia et la plateforme digitale Pista News est disponible en ligne : <https://nev.prp.usp.br/mapa-dos-grupos-armados-do-rio-de-janeiro/>, page consultée le 23 février 2022.

[1990]) à propos du Los Angeles du début des années 1990, que le recours aux murs, aux gardes de sécurité et aux systèmes de surveillance, plutôt que d'agir sur les mécanismes de concentration de la pauvreté, exacerbe le fossé et la distance entre les classes sociales. En s'appuyant sur ces méthodes privatisées de « protection », les élites participent à délégitimer les institutions « démocratiques » perçues comme corrompues et ineffectives. Elles incarnent ainsi un idéal d'ordre et de contrôle dans lequel on se scandalise peu des abus commis, voire dans lequel ceux-ci sont naturalisés. Les récents cas d'assassinats d'hommes Noirs par des agents de sécurité de supermarchés ou de centres commerciaux au Brésil³⁰ confirment cette analyse, puisqu'ils témoignent bien que la privatisation de la sécurité a permis de réorganiser l'espace public de façon à en exclure certaines portions de la population (en particulier les Afrodescendant.e.s) sous peine, dans ce cas-ci, d'exécution sommaire. Il ressort ainsi que les élites demeurent réticentes à abandonner leur pouvoir historique de punition, de contrôle et de répression aux mains d'un État qu'elle considère comme inefficace. D'ailleurs, lorsque les mêmes techniques de surveillance sont adoptées par les résident.e.s des favelas pour se protéger des abus répétés de la police, elles se retrouvent sévèrement sanctionnées. Cette question est abordée par ailleurs par João Costa Vargas (2006) dans son étude d'une telle initiative à Jacarezinho (favela de la zone nord de Rio).

Malgré le fait que les politiques publiques (autant d'un point de vue urbanistique, que sécuritaire ou social) traitent les « favelas » comme un ensemble homogène, le terme « favela » réfère à une multiplicité de réalités urbaines à Rio de Janeiro (Valladares 2005). L'image la plus traditionnelle reste sans aucun doute celle de la favela perchée à flanc de montagne, à l'image de la « première favela » de Rio, Morro da Providência, située dans le centre-ville, plus spécifiquement dans la Petite Afrique³¹. D'autres favelas se sont quant à elles développées horizontalement, comme la plupart de celles de Maré (un complexe de favelas situé dans la zone nord) qui se sont étendues entre la berge de la baie de Guanabara et l'Avenida Brasil³². Certaines favelas, comme la Cidade

³⁰ L'actualité brésilienne rapporte périodiquement l'assassinat d'hommes afrodescendants par les gardes de sécurité de grands magasins. Âgé de 19 ans, Pedro Henrique Gonzaga est immobilisé par un agent de sécurité de la chaîne de supermarchés Extra, et meurt d'un arrêt cardiovasculaire, malgré les protestations des client.e.s qui affirment que le jeune homme a perdu connaissance. Sa mort a causé une vague de protestations à travers le pays, sous la bannière *Vidas Negras Importam* (Black Lives Matter). Voir l'article paru dans la *Folha de São Paulo*, en ligne : <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2019/02/protestos-contramorte-dejovem-emsupermercado-mobilizamentenas-em-6-cidades.shtml>, page consultée le 9 janvier 2021. Récemment, un cas semblable s'est déroulé dans une autre chaîne de supermarchés, cette fois à Porto Alegre. Voir l'article paru dans la *Folha de São Paulo*, en ligne : <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2020/11/homem-negro-morre-apos-ser-espancado-por-segurancas-do-carrefour-em-porto-alegre.shtml>, page consultée le 9 janvier 2021.

³¹ Je donne davantage de détails sur l'importance historique de cette zone au chapitre 3.

³² L'avenida Brasil est une grande autoroute qui commence à la sortie du centre-ville, se dirige vers la zone nord qu'elle divise en deux, puis traverse la zone ouest avant de sortir de la ville.

de Deus, ne portent quant à elles que l'étiquette de favela, puisqu'elles sont des quartiers officiels. Finalement, d'autres émergent d'occupations diverses, et se voient souvent attribuer le nom « d'invasions » ou « d'occupations » par les *Cariocas*. De tailles et formes variées, ces dernières sont à quelques exceptions près, moins ciblées par les trafiquants et la police (car moins peuplées et peu susceptibles de générer du profit), mais plus vulnérables aux évictions (*remoções*). Dans l'échantillon des favelas étudiées dans cette recherche, cela correspond à Barrinha (zone ouest), Rádio Sonda (zone nord) et Horto (zone sud)³³.



Figure 1.3 : Cidade de Deus (zone ouest)

Source : Anne-Marie Veillette, 2019.

La multiplicité des formes urbaines associées au terme de favela s'accompagne en outre d'une diversité de réalités foncières, démographiques, culturelles, raciales et politiques, qui sont loin

³³ Dans le cas des occupations, l'identité de *favelado.a* est toutefois loin d'être commune. Par exemple, les résident.e.s de Horto, une petite communauté située derrière le Jardin botanique (zone sud), ne se reconnaissent généralement pas comme des *favelado.a.s*, puisqu'ils résident (pour la plupart) dans les maisons où résidaient les employés du Jardin botanique. La plupart sont simplement les enfants ou petits-enfants de ces employés qui n'ont pas été chassés de leur maison quand l'administration du jardin a arrêté de fournir l'habitation à ses employés.

d'être uniques aux favelas. En effet, la possession et la reconnaissance des titres de propriété varie grandement dans les favelas de la ville³⁴. En outre, si plusieurs des personnes résidentes possèdent leur titre de propriété, beaucoup sont des locataires, tandis que d'autres squattent tout simplement les lieux. À cela s'ajoute aussi une importante disparité au niveau de la qualité (voire de la présence) des infrastructures, en fonction de la localisation de la favela dans la ville, du lieu de résidence à l'intérieur de celle-ci, de son ancienneté, de ses dynamiques internes et des investissements publics qui y occurrent. Généralement, cela est également vrai à l'intérieur d'une même favela, où certains espaces, dont ceux situés dans le bas de la colline, sont mieux pourvus en équipements urbains divers³⁵.

Partir et perdurer face à la menace des évictions

En 2016, alors que j'effectuais mon terrain de recherche de maîtrise sur le rapport des femmes résidentes des favelas à la violence policière, l'atmosphère était tendue dans de nombreuses favelas. Cette tension était notamment due aux opérations policières (incluant l'occupation de certaines favelas par une UPP) et aux menaces d'évictions (*remoções*). Plus spécifiquement, mon objectif était de démontrer, dans une perspective intersectionnelle, que la violence policière ne se limitait pas qu'aux acteurs masculins (les policiers, les trafiquants et les victimes collatérales) et qu'elle impliquait aussi les femmes, non seulement au rang de victime, mais aussi au niveau des impacts vécus au sein des familles et des communautés. Je cherchais à comprendre et décrire la situation de femmes qui, résidentes de favelas militarisées (Leite, Farias et Carvalho 2018), étaient quasi quotidiennement confrontées à la police (Veillette 2020). Ma recherche de terrain s'est étalée de mai à septembre 2016 et s'est déroulée durant les olympiques³⁶.

Pendant cette période, plusieurs interventions urbanistiques ont forcé la délocalisation de nombreuses familles des favelas, et ce malgré leurs vives résistances. Entre 2009, alors que Rio de Janeiro est choisie pour la tenue des Jeux olympiques, et 2016 où ces jeux ont eu lieu,

³⁴ Plusieurs stéréotypes bien ancrés quant aux favelas les associent à l'informalité et à l'occupation illégale du territoire. Plusieurs recherches (Barbosa, 2013 ; Müller, 2017 ; Soares, 2010 ; Valladares, 2005 : 157) ont pourtant démontré qu'il existe de nombreux régimes de propriété dans les favelas et, que « l'informalité » ou encore l'illégalité ne sont pas des caractéristiques qui leur soient spécifiques, considérant que d'autres arrangements informels ou illégaux existent dans le reste de la ville. En outre, les favelas ont tantôt fait l'objet de politiques d'éradication, tantôt de tolérance de la part des pouvoirs publics.

³⁵ Pour visualiser une carte des favelas de la ville de Rio de Janeiro, voir le site web WikiFavelas : https://wikifavelas.com.br/index.php/Mapa_das_favelas_cariocas, page consultée le 23 février 2022.

³⁶ Les Jeux olympiques de Rio se sont tenus du 5 au 21 août 2016.

77 000 personnes sont expulsées de leur foyer, avec des options de relogement très variables. La favela de Metro Mangueira, située à un kilomètre du Maracanã, où sont présentées les cérémonies d'ouverture et de fermeture des jeux (zone nord), disparaît totalement. Vila Autódromo, une petite favela de la zone ouest est quant à elle presque complètement détruite pour faire place aux équipements sportifs, passant de 600 maisons à 20 seulement, après des années de résistance des résident.e.s, avec à leur tête, de fortes figures féminines. La construction de l'autoroute TransOeste a quant à elle justifié la démolition entière de Vila Recreio II, qui dénombrait 235 familles, et de Vila Harmonia, qui en comptait 125. Aujourd'hui, certains de ces terrains demeurent en friche pour stimuler la spéculation immobilière, malgré l'urgence avec laquelle on en a chassé les résident.e.s. Lorsque des relocalisations étaient prévues, c'était régulièrement dans les quartiers les plus éloignés de la zone ouest, notamment dans les logements de *Minha Casa minha vida*³⁷. Ainsi, pour de nombreuses familles des favelas, c'est l'accélération de l'exclusion urbaine qui a marqué le « rêve olympique » (Comitê popular Copa & Olimpíadas Rio 2015 ; Ninnin 2014), voire son retour (Brum 2018 ; Gonçalves 2013)³⁸.

Difficile de passer sous silence que les Olympiques n'ont servi que de prétexte à la logique d'appropriation par dépossession, ainsi que de périphérisation de la pauvreté pour reprendre les expressions de David Harvey (2010 ; Freeman et Burgos 2016). Elle répond, de surcroît, à un historique d'éradication des favelas, sur lesquelles, en fonction des époques, on rejette perpétuellement les maux qui affligent la ville. L'élimination du « problème des favelas » dans les zones valorisées de la ville est un objectif urbanistique aussi vieux que les favelas elles-mêmes (Gonçalves 2013, 2010).

Cette tendance à la suppression pure et simple des favelas est tout de même entrecoupée d'initiatives ponctuelles (souvent inachevées ou non maintenues sur le long terme) d'urbanisation (*urbanização*), c'est-à-dire de rénovations urbaines qui ont contribué à leur permanence. L'ère

³⁷ Lancé en mars 2009 par le gouvernement Lula, *Minha casa minha vida* est un programme fédéral d'habitation. Le but du programme est de permettre aux familles à bas revenu d'accéder à la propriété, grâce aux prêts accordés par la Caixa Econômica Federal. Généralement, ces prêts permettent de devenir propriétaire dans des unités d'habitation peu coûteuses, dont plusieurs ont été construites dans la zone ouest (mais pas uniquement), et donc loin du centre-ville et des espaces dynamiques d'emploi. Plusieurs des unités rendues disponibles par ce programme se trouvent dans des ensembles résidentiels souvent construits hâtivement avec des matériaux de basse qualité, peu de planification urbaine (voire aucune) et à distance considérable des commerces et services (Albernaz et Andrade, 2015). Plusieurs relocalisations des résident.e.s de favelas détruites dans le cadre des Jeux olympiques se sont effectuées dans ces ensembles résidentiels.

³⁸ Voir la carte produite par le Comitê popular Copa & Olimpíadas Rio, en ligne : <https://medium.com/@jogosdaexclusao/o-rio-de-janeiro-dos-jogos-da-exclus%C3%A3o-104624e70#14m8jmd3m>, page consultée le 23 février 2022. Celle-ci répertorie les évictions (*remoções*), les équipements sportifs, les interventions urbaines, les effets environnementaux, les violations du droit du travail, et les militarisations provoqués par l'organisation de la Coupe du monde et des Jeux olympiques.

Brizola³⁹ est à ce titre emblématique et plusieurs favelas en portent encore aujourd'hui la marque distinctive, comme à Cantagalo, située dans le quartier riche d'Ipanema (zone sud), où l'immense *Brizolão*⁴⁰ domine les hauteurs du flanc de la montagne (*morro*), même s'il montre des signes évidents de dégradation. En 2007, dans le cadre du *Programa de Aceleração do Crescimento* (PAC I et II)⁴¹, on réalise d'importants travaux d'infrastructures dans les favelas, incluant la construction d'un téléphérique dans le Complexo do Alemão (qui a cessé de fonctionner à peine un mois après la fin des Olympiques), de complexes sportifs et de diverses installations. Plusieurs de ces projets ont impliqué la relocalisation de résident.e.s, laissant plusieurs croire que ces politiques ponctuelles de « développement urbain » (*urbanização*) ont plus souvent servi à déloger les pauvres de certains quartiers et à limiter la croissance des favelas (quand elles ne visaient pas carrément leur élimination totale), selon une véritable vision entrepreneuriale de la ville (Harvey 1989).

Qui a peur des favelas? La production de l'altérité urbaine par le mythe de la marginalité

On retrouve des favelas dans toutes les zones de la ville, c'est-à-dire dans les zones sud (davantage aisée et touristique), nord (davantage associée aux « banlieues » moins nanties), ouest (expansion bigarrée de la ville vers des terres agricoles et d'autres petits centres urbains) et le centre-ville (qui concentre de nombreuses activités économiques, mais aussi la pauvreté). Chacune s'est toutefois constituée en fonction d'une histoire précise et d'un contexte local propre. Certaines sont nées des cendres de *quilombos* urbains (Campos 2005). D'autres sont le fruit de la réappropriation par des travailleur.se.s de logements fournis par les employeurs (comme à Horto, et feu Praia do Pinto, dans la zone sud). Plusieurs se sont progressivement développées

³⁹ Lionel Brizola a été deux fois gouverneur de l'État de Rio de Janeiro, une première fois entre 1983 et 1987, puis une seconde entre 1991 et 1994. La référence à « l'ère Brizola » est parfois aussi associée à une ère plus « populiste » dans la politique *fluminense* (adjectif de ce qui est de ou appartient à l'État de Rio de Janeiro) axée sur l'intervention de l'État dans les favelas (autre qu'en termes de contrôle social et de répression) avec la mise sur pied de divers programmes d'« urbanisation » (terme utilisé en portugais pour désigner des programmes de création et d'amélioration d'infrastructures urbaines), une volonté de changement dans les politiques de sécurité publique dans les favelas, et l'entrée de plusieurs leaders communautaires des favelas dans la sphère étatique (Brum, 2018 : 126-127).

⁴⁰ Un immeuble multifonctionnel construit à l'époque de Brizola.

⁴¹ Le *Programa de Aceleração do Crescimento* (programme d'accélération de la croissance), mieux connu sous le nom « PAC », est un programme fédéral mis sur pied sous le gouvernement de Lula, en 2007. Ce programme, comme son nom l'indique, est axé sur le développement économique, pour lequel sont effectués des investissements majeurs en termes d'infrastructures, d'assainissement, de logement, de transport et d'énergie, particulièrement dans des zones considérées comme accusant « un retard de développement », comme les favelas.

sous l'égide de quelques propriétaires de *cortiços* (maisons divisées en plusieurs petites chambres ou appartements) qui, après leur éradication au début du 20^e siècle, se sont mis à louer et vendre des terrains adjacents. L'émergence des favelas au cours du 20^e siècle a souvent été de pair avec la proximité au travail, allant de la construction de grandes infrastructures urbaines, aux industries diverses. Pourtant, le terme « favela » et l'imaginaire auquel il renvoie est avant tout celui, homogénéisant, de la « classe dangereuse » et du « problème urbain » (Mattos 2021)⁴². Peu importe le mode par lequel les favelas se constituent, elles ont été et continuent d'être associées péjorativement à l'illégalité, à l'informalité, à la « subnormalité⁴³ », au sous-développement et, aujourd'hui à la criminalité, participant à l'idée bien ancrée que la ville de Rio est une ville profondément divisée en deux (« *Cidade partida* ») (Ventura 1994). La favela représente, dans cet imaginaire persistant, mais aussi vieux que les favelas elles-mêmes (Valladares 2000 ; De Almeida et Najar 2012), un espace « autre » qui porte les stigmas de la déviance, du crime, fondamentalement contraires à la promesse de la modernité de la ville (Leite 2015). Ce faisant, ce processus s'appuie ontologiquement sur la distanciation de ce qui est semblable et homogène, par rapport à « l'autre » subalternisé, décrit radicalement par le binôme « asphalte/favela », comme une démarcation des hiérarchies entre êtres humains et la distribution des droits de la citoyenneté (Barbosa et Souza e Silva 2013, 122).

La production de l'altérité est rendue possible par de multiples formes de répression, tour à tour justifiées par des préoccupations urbaines spécifiques, telles que : hygiéniques (épidémies et « propreté »), esthétiques (idéal de la ville « belle » et bourgeoise), politiques (peur du communisme), économiques (spéculations immobilières), sécuritaires (criminalisation) et environnementales (en particulier en lien avec les risques environnementaux que les favelas posent pour le reste de la ville) (Gonçalves 2010 ; Valladares 2005 ; Zaluar et Alvito 2006). Ces différents prétextes ont permis, au fil des décennies, de maintenir les favelas dans un « ailleurs urbain » généralement compris à travers le prisme de la marginalité (Valladares 2000),

⁴² J'entre plus en détail dans cet imaginaire dont on retrouve les racines plus spécifiquement à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e, pendant la première République du Brésil, au chapitre 3.

⁴³ Le terme « subnormal » est utilisé depuis le recensement de 1991, et désigne : « un ensemble composé d'unités d'habitation (cabanes, maisons, etc.) occupant ou ayant occupé, jusqu'à une période récente, des terrains appartenant à d'autres (publics ou privés), généralement de manière désordonnée et dense, et le plus souvent dépourvus de services publics essentiels. Ce qui caractérise finalement une agglomération subnormale, c'est l'occupation désordonnée et le fait qu'au moment de sa mise en œuvre, il n'y avait ni régime foncier ni titre de propriété. » (Gonçalves 2020 : 14) Cette définition pose problème notamment parce qu'elle cherche à désigner les favelas, sans que les caractéristiques qu'elle établit ne correspondent aux réalités diverses des favelas, comme le démontre Rafael Soares Gonçalves (2020).

qu'ont par ailleurs critiqué toute une génération de chercheur.e.s⁴⁴ (Valladares 2005 ; C. N. F. d. Santos 1981 ; A. Leeds et Leeds 1977 ; Machado Da Silva 1967).

En s'appuyant sur les recherches en cours au Brésil, Janice Perlman cristallise l'expression du « mythe de la marginalité » dans son ouvrage « *The Myth of Marginality: Urban Poverty and Politics in Rio de Janeiro* » paru en 1976 — qui comporte quatre dimensions distinctes : sociale, culturelle, économique et politique. Les dimensions sociale et culturelle s'approchent considérablement de celles développées au nord du continent par l'école de Chicago⁴⁵. Plus précisément, la première fait référence à la « désorganisation sociale » des favelas, et à leur manque d'intégration au reste de la ville. La dimension culturelle renvoie à la « culture de la pauvreté » de Lewis (1966), ainsi qu'à l'idée selon laquelle on y retrouve une culture traditionaliste, généralement associée aux populations rurales de l'intérieur du pays. De son côté, la dimension économique a trait à l'idée que les résident.e.s des favelas alourdissent le fardeau fiscal de l'État sans contribuer significativement à l'économie, par manque d'éthique de travail et par leur propension au travail informel. La dimension politique du mythe porte finalement sur l'idée que les *favelado.a.s* ont peu d'intérêt pour la politique et sont, par conséquent, *politiquement* apathiques, et aisément manipulables.

Perlman, construisant sur ses propres recherches empiriques et sur l'édifice des études critiques déjà en cours à Rio, participe à démentir ces stéréotypes. Loin d'être désorganisés, et à la merci de politiques clientélistes, les résident.e.s des favelas se rencontrent et articulent des projets au sein d'institutions religieuses (surtout liées à l'Église catholique⁴⁶), forment des associations de résident.e.s, préparent des *mutirões*⁴⁷ et mènent des campagnes pour l'obtention de services (voir aussi : C. N. F. d. Santos 1981). L'isolement par rapport au reste de la ville est aussi démenti, considérant qu'ils et elles doivent s'y rendre pour travailler, s'éduquer, consommer et se divertir.

Contrairement aux idées reçues, les favelas, qui grandissent presque toujours plus rapidement que l'ensemble de la population de la ville pendant le XXe siècle et qui accueillent une part importante de migrant.e.s en provenance d'autres régions du Brésil, ne se développent pas comme des enclaves rurales (voir aussi : A. Leeds et Leeds 1977 ; Lima 1999 ; Lima et Viana

⁴⁴ Dont plusieurs des pionnier.ère.s sont par ailleurs passés par le département d'anthropologie sociale du Museu Nacional, dans les années 1960, 1970 et 1980.

⁴⁵ Voir l'ouvrage de Isaac Joseph et d'Yves Grafmeyer (2009) qui réunit les textes les plus emblématiques de l'école de Chicago, traduits en français.

⁴⁶ Je développe davantage sur cette relation au chapitre 4, lorsque je raconte l'histoire de Dona Zica.

⁴⁷ *Mutirão* est le mot utilisé pour désigner une tâche à réaliser collectivement, généralement des travaux menés par les résident.e.s dans leur communauté.

2018). Les migrant.e.s qui s'installent dans les favelas ne sont pas nécessairement traditionalistes, comme le laisse entendre le mythe de la marginalité. La plupart proviennent d'autres villes. De plus, la croissance des favelas s'explique en bonne partie par une croissance démographique locale. Finalement, l'association entre « ruralité » et « traditionalisme », est le fruit d'un stéréotype qui uniformise les régions du Brésil, pourtant culturellement riches. La thèse de la « ruralité urbaine » constitue l'une des premières thématiques étudiées par les anthropologues et sociologues qui développent un intérêt marqué pour les favelas à partir des années 1960. Anthony Leeds, aux côtés de son épouse Elizabeth Leeds, aura un fort impact dans ces deux champs, leurs recherches offrant un point de vue tout autre sur le système de valeurs adopté par les *favelado.a.s*. Celles-ci permettent notamment de démontrer que les résident.e.s des favelas en provenance de régions rurales ont tendance à rapidement embrasser les pratiques sociales et économiques propres à la ville, qui facilite la circulation, multiplie les opportunités de travail et de revenu (entrepreneuriat, salariat, travail informel), et favorise l'accès à une variété d'organisations politiques, culturelles et sociales (A. Leeds et Leeds 1977). Indépendamment de leurs origines, les personnes résidentes développent ce que Leeds appelle un *ethos* urbain au fil du rythme de leurs socialisations, de la vie matérielle et du marché du travail (Lima et Viana 2018, 788; A. Leeds et Leeds 1977).

Au nord et au sud du continent américain, dans des villes comme Chicago, Philadelphie et Los Angeles, qui font « école », les études de la marginalité portent tôt sur le phénomène de ségrégation urbaine, notamment sur les ghettos, qui évolue graduellement vers celle de la violence urbaine. Violence et ghetto, tout comme violence et favelas, deviennent dans les années 1990 quasi indissociables. Le nouveau mythe de la marginalité est, selon Perlman (2006), celui de la violence. Cette association colle à la peau des quartiers dits « populaires », « marginalisés », et « périphériques ».

Ethos guerrier et sociabilité violente

Pour Alba Zaluar, qui examine cette question dans le contexte extrêmement tendu des années 1990 et 2000, l'*ethos* des favelas se transforme avec l'application de l'état d'exception en *ethos* guerrier. Elle situe son émergence dans l'« échec » de l'État à monopoliser la violence sur son territoire (Weber 1946), lui-même lié à l'échec du processus civilisationnel au Brésil (Elias 2000 [1939]). Elle défend l'idée que les différents acteur.rice.s sociaux n'ont jamais sincèrement adhéré aux « règles du jeu » civilisationnel qui exigent que l'usage de la violence passe

exclusivement par l'État. Le principe d'autocontrôle des émotions qui doit, d'après Norbert Elias, conduire à la diminution de la violence, ne serait donc pas une valeur ou une habileté suffisamment internalisée dans la population et ses franges dirigeantes, pour effectivement pacifier le pays et ses mœurs. Au contraire, l'accès relativement facile aux armes à feu, dans certains territoires comme les favelas, a favorisé l'augmentation incontrôlée des conflits violents, incluant les guerres entre factions de trafiquants, entre policiers et trafiquants ou, encore de façon plus contemporaine, entre miliciens et trafiquants.

Dans ces conditions, les jeunes hommes impliqués dans le trafic de drogue partagent, avant tout, l'expérience commune de la guerre, qui suppose en elle-même tout un registre d'interprétation de la réalité qui prédomine sur les autres : l'urgence permanente, la peur de l'ennemi, la brutalité (la « fin » qui justifie les moyens), la réputation. Cet *ethos* guerrier, que Zaluar relie explicitement à l'*ethos* de la masculinité théorisé par Pierre Bourdieu (1998), devient la manière principale par laquelle les jeunes hommes entrent en rapport avec le monde et les autres, avec de sérieuses conséquences (notamment) dans les relations hommes-femmes.

Le discours sur la violence urbaine évolue pour devenir le cadre dominant qui, parmi d'autres qui se retrouvent secondarisés, impose des réponses et obligations spécifiques dans la vie quotidienne. C'est à tout le moins ce que soutient Luiz Antonio Machado da Silva (2004) avec le concept de « sociabilité violente ». À partir du cas des favelas de Rio de Janeiro, il formule l'argument que : « La représentation de la violence urbaine constitue une composante subjectivement acceptée de l'obligation normative qui, dans certaines situations et sous certaines conditions, remplace les lignes de conduite par rapport à d'autres références sans toutefois les annuler. » (Machado Da Silva 2004, 58) Ainsi, da Silva n'identifie pas la violence urbaine à partir de l'assemblage de formes particulières de violence, ou de leur intensité, mais bien comme un ordre social parmi d'autres qui repose sur l'usage de la force. Si cette sociabilité violente peut se manifester dans l'ensemble de la ville de Rio de Janeiro, Machado da Silva conçoit qu'elle prend une forme plus insidieuse dans les favelas.

Ce n'est pas pour autant dire que ce qui distingue la favela du reste de la ville est le niveau de violence que l'on y retrouve, mais plutôt la manière dont les individus gèrent ses différents « codes » : « si ma description de la violence urbaine est correcte, il n'y a pas de lutte, mais *la coexistence de références*, conscientes, ou du moins clairement « contrôlées », à des codes normatifs distincts et également légitimés qui impliquent l'adoption de lignes de conduite divergentes. » (Machado Da Silva 2004, 73)

Les concepts de « sociabilité violente » ou « d'*ethos* guerrier », tels qu'utilisés dans le contexte des favelas, éclairent comment le cycle de la violence se reproduit par et au-delà de l'État, au quotidien. Une perspective féministe permet cependant de mettre en lumière le biais de genre de cette conceptualisation. Si cela n'invalide par la notion de « sociabilité violente » en ce qu'elle identifie un processus social non négligeable et structurant à plusieurs égards à Rio, elle réfère tout de même à une sociabilité essentiellement masculine, qui bien que dominante, demeure partielle.

Où se trouvent les femmes des favelas? L'androcentrisme à l'œuvre

En fait, ce biais se trouve spécifiquement dans le fait que la socialisation des hommes est présentée comme celle de l'ensemble des favelas. En soi, cela ne disqualifie pas les concepts d'*ethos* guerrier ou de sociabilité violente, sauf qu'ils nourrissent l'association déjà bien ancrée entre trafiquants *et* violence urbaine, laissant entendre que seuls les hommes sont des protagonistes de la violence urbaine, autant comme auteur que victime (Moser et Clark 2001 ; Wilding 2010, 2014). Dans les recherches empiriques effectuées dans les favelas, les femmes apparaissent souvent en fonction de leur relation avec les membres masculins des gangs (Baird 2015 ; Rinaldi 2015 ; Gay 2005), ce qui entretient l'idée qu'elles sont des actrices secondaires. Pourtant, certaines études menées aux États-Unis, incluant celles de Gretchen Sneath (2010) et Nikki Jones (2010), et au Brésil dont celles de Dominique Duprez (2012) et Mariana Barcinski (2009), démontrent que les femmes ont leurs propres raisons de s'impliquer dans les gangs ou dans le trafic de drogue en dehors de leurs relations avec les hommes. En réalité, la violence, dans les favelas comme ailleurs, se situe toujours dans un continuum au sein duquel elle prend de multiples formes et où ses acteur.rice.s sont interrelié.e.s et interdépendant.e.s, dans des types de relations et d'espaces diversifiés (Scheper-Hughes et Bourgois 2004 ; Bourgois 2004 ; Arias et Goldstein 2010 ; Pearce 2006). Au fil du temps passé sur le terrain, il m'est progressivement devenu clair que les violences familiales, conjugales, économiques (pauvreté, insécurité alimentaire, etc.) et raciales composaient une grande partie de la violence vécue — en particulier par les femmes — et qu'elles représentaient une partie fondamentale, mais peu étudiée, du cycle de la reproduction de la violence dans les favelas (T. Moura et Cerdeira 2021). Un nombre croissant de contributions, incluant la mienne, montrent ainsi le rôle crucial que joue le genre dans

ce cycle, notamment au regard de la violence armée (Veillette 2020 ; T. Moura 2008 ; Hume et Wilding 2020 ; Birman et Pierobon 2021).



Figure 1.4 : Une femme observe les policiers dans la favela

Source : Alexandre Cerqueira, 2021.

Dans le contexte des favelas, cette vision androcentrique de la violence urbaine tend à perpétuer l'image des femmes avant tout comme des victimes d'hommes violents. Cela s'observe par la forte présence des images contrôlantes de « mères de bandit » (*mães de bandidos*) et de « guerrières » (*guerreiras*) dans les médias et l'imaginaire populaire. Ces images contrôlantes, pour reprendre l'expression de Patricia Hill Collins (2009) à l'égard des femmes des favelas, souvent Afrodescendantes, contribuent à alimenter la fiction coloniale qui les invisibilise, et les place simultanément sur le banc des victimes et des complices de la violence urbaine.

L'image de la mère de bandit fait d'abord référence à celle de la « femme facile », active sexuellement, alliant préjugés racial et sexiste. Elle inclut aussi très fortement le préjugé classiste selon lequel le peu d'éducation et le peu de moyens des pauvres auraient un impact immédiat sur le soi-disant haut taux de natalité dans les favelas (Corossacz 2004). Dit de façon crue, la mère

de bandit deviendrait mère par accident ou par mégarde, car elle ne saurait pas ou ne pourrait pas éviter les grossesses. L'aspect spatial est directement relié ici à la criminalisation des favelas, puisque cette image des femmes des favelas implique, conformément au mythe de la marginalité, une vision de ses résident.e.s comme étant à la fois les premières victimes du crime et de connivence avec les criminels. Les femmes des favelas sont périodiquement pointées du doigt comme responsables de la croissance démographique des favelas et, par conséquent, de l'augmentation de l'insécurité dans la ville. Ce sont elles qui mettraient au monde des enfants dont elles n'auraient pas les moyens de s'occuper convenablement et qui viendraient inexorablement gonfler les rangs des trafiquants⁴⁸.

De plus, cela implique que la mère de bandit est aussi « femme de bandit » (*mulher de bandido*). Ainsi, les femmes des favelas non seulement accoucheraient des criminels (*bandidos*), mais coucheraient aussi avec eux. Les luttes menées par les femmes des favelas, et en particulier des mères qui ont perdu des proches aux mains de la police, sont régulièrement discréditées sur cette base, c'est-à-dire sous prétexte que la défense des droits humains ne servirait qu'à la défense de criminels (Rocha 2012). Cette perception alimente en outre l'idée raciste que les hommes Afrodescendants constitueraient un danger pour la ville, mais aussi pour les femmes des favelas, qui sont potentiellement des victimes directes de ces « hommes violents »⁴⁹.

L'image de la guerrière (*guerreira*) réunit quant à elle l'image de matriarche et le fameux *jeitinho*⁵⁰ (débrouillardise). Cette image n'est pas nécessairement négative. Dans plusieurs cas rencontrés dans mes propres recherches (Veillette 2017b), le terme représente d'ailleurs un vecteur d'*empowerment*, qui met en valeur leur travail, leur persévérance et leurs contributions, en plus de les valoriser comme pilier familial et communautaire. La raison pour laquelle je la considère aussi comme une image contrôlante est qu'elle s'inscrit dans une dichotomie qui oppose les « bonnes » aux « mauvaises » femmes résidentes des favelas. Les qualifier de « guerrières » permet de souligner la force incommensurable de ces femmes face à l'adversité. Cependant, de nombreuses autrices Afrodescendantes ont démontré que cette image renforce le stéréotype

⁴⁸ En 2007, le gouverneur de l'État de Rio de Janeiro Sérgio Cabral avait d'ailleurs mentionné être en faveur de la légalisation de l'avortement au Brésil, avec l'idée que les femmes des favelas, qui ont moins accès aux cliniques illégales seraient de véritables « fabriques de marginaux ». Lors d'une sortie publique à ce sujet, il a défendu ne pas être en faveur de l'avortement, mais tout de même soutenir sa légalisation considérant qu'il s'agit, selon lui, d'un pas nécessaire pour améliorer la question de la sécurité publique à Rio. Voir à ce sujet l'article paru dans la Folha de São Paulo, en ligne : <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidian/ff2510200701.htm>, page consultée le 22 octobre 2021.

⁴⁹ Pour une discussion critique sur les images de « l'homme Noir violent » et de « la femme Noire victime », voir : bell hooks (2015 [1981]).

⁵⁰ Se traduit par « débrouillardise », mais reflète une façon d'être qui est souvent considérée comme typiquement brésilienne, selon laquelle, il existe toujours une façon d'arriver à ses fins.

selon lequel les femmes Afrodescendantes résisteraient plus facilement aux épreuves et à la douleur (hooks 1981 ; Wallace 2015[1978]). Ce sont ainsi de « bonnes » femmes des favelas quand elles arrivent à relever les défis qui se présentent à elles et à se débrouiller seules. Ces conditions de vie difficiles expliqueraient en outre leur centralité dans la famille et leur « quasi incroyable fiabilité ». Cependant, même les guerrières n'échappent pas à l'idée qu'en tant que « matriarches », elles échouent tout de même à être de « bonnes mères » et à élever des enfants qui ne contribueront pas à envenimer les problèmes sociaux (Collins 2009, 83). Cette « force » dérange par ailleurs dans un contexte où l'asservissement des femmes Afrodescendantes est au cœur de l'organisation sociale (Giacomini 2016).

Réinventer la ville et le politique

Et pourtant, les recherches qui démontrent tout le contraire de ces images contrôlantes, elles-mêmes ancrées dans le mythe de la marginalité et la criminalisation des favelas, ne manquent pas. Les favelas contribuent économiquement, culturellement, politiquement et socialement au développement de la ville et participent de ce fait à la réinventer, comme l'avancent Jorge L. Barbosa et de Jailson Souza e Silva (2013). Ainsi, dans une perspective économique, les favelas représentent plus qu'un « territoire de la pauvreté ». Elles hébergent une main d'œuvre essentielle à la construction et au fonctionnement de la ville, dans tous les secteurs. D'un point de vue social, elles abritent plus du cinquième de la population de Rio, dans un contexte marqué par le manque criant — mais historique — de logements sociaux et abordables, tout en offrant des espaces de socialisation à un ensemble de citoyen.e.s qui, de par leur classe sociale et origines raciales font régulièrement face à de multiples formes de discrimination dans d'autres espaces de la ville⁵¹. Culturellement, l'influence des favelas sur l'identité de la ville est incontournable, et ce, même si celle-ci est aussi passée par un processus d'acculturation et d'appropriation culturelle (J. M. d. Carvalho 2004[1987] ; Vargas 2005). Pensons par exemple au fait que les premières et plus célèbres écoles de samba (qui défilent pendant le carnaval) sont nées dans les favelas de la ville,

⁵¹ Un des exemples frappants de cette discrimination est celui des plages de la zone sud comme Copacabana et Ipanema, où les différents groupes sociaux se divisent — plus ou moins informellement — l'espace, mais où les résident.e.s locaux redoutent la présence des jeunes des favelas. Depuis quelques années, l'Opération Été (*Operação Verão*) vise à réduire le nombre de crimes commis à la plage (en particulier les vols), dont on a accusé les jeunes des favelas d'être les auteurs (généralement afrodescendants). Cette opération consiste en une surveillance policière accrue sur la plage et dans les transports en commun, en particulier dans les autobus qui transitent à partir de la zone nord et vers elle, dont le nombre est diminué. Voir à ce sujet l'article de Laura Squillace (2020).

ou encore à l'émergence du *funk*⁵² désormais considéré typiquement carioca. Finalement, l'invisibilisation de la vie politique des personnes résidentes découle en bonne partie d'une compréhension stato-centrée du phénomène politique, en fonction de laquelle l'État concentre, absorbe et accapare l'ensemble de la vie politique. Elle renforce ainsi l'idée que l'État est absent des favelas, alors qu'il représente un acteur fondamental (aussi imparfait soit-il) de régularisation, de criminalisation et de mise en œuvre de politiques sociales dans les favelas, et donc que l'on n'y retrouve pas de vie politique à proprement parler.

Ainsi, de façon plus classique, tout un pan des recherches menées dans les favelas s'est intéressé aux revendications des résident.e.s face à l'État, en particulier lorsque ces revendications émergent de mouvements sociaux. Par exemple, quelques-unes se penchent plus spécifiquement sur la manière dont les « pauvres » (en référence au terme anglophone « *urban poors* ») s'organisent pour « mobiliser les ressources », et à la vie collective de ceux-ci en fonction des structures d'opportunités disponibles (Goirand 2001 ; Cortés 2021).

À Rio de Janeiro, ce qui se rapproche le plus d'un mouvement *favelado* est sans doute celui contre les éradications de *favelas* et pour la régularisation des titres de propriété. En effet, certaines associations ont réuni des militants.es — du moins temporairement — de diverses *favelas* autour de cette lutte : l'*União dos Trabalhadores Favelados* (dans les années 1950), la *Federação das favelas do Estado de Guanabara* (dans les années 1960 et 1970), ou plus près de notre époque, la *Federação das Associações de Favelas do Estado do Rio de Janeiro* et le *Conselho Popular* (Valladares 1978 ; Brum 2013). De plus, les personnes résidentes se regroupent parfois localement pour sécuriser leur occupation du sol, parfois au prix d'intenses luttes qui les opposent à la police. Le plus souvent, elles arrivent cependant à se protéger des évictions (*remoções*) en collaborant avec les propriétaires des terrains où elles sont établies ou avec les autorités en place (Gonçalves 2010, 79).

Un nombre important de recherches ont aussi porté sur la manière dont les résident.e.s utilisent le clientélisme politique⁵³ pour obtenir certains gains (Brum 2004 ; Gay 2012). Dans le cas de Rio, celui-ci est généralement abordé de deux manières : (1) comme une tradition culturelle sur la

⁵² Les « *baile funk* » ou « bals funk » en français sont des fêtes populaires courantes dans les favelas, où l'on écoute et danse au rythme du « funk », un style de musique fortement inspiré du Miami Base qui a émergé spécifiquement dans les favelas au tournant des années 1980. Aujourd'hui, plusieurs de ces *bailes* sont organisés par les trafiquants de drogue.

⁵³ De façon large, le clientélisme peut être défini par la pratique d'échange de vote contre des faveurs. Autrement dit, le clientélisme se distingue du processus électoral libéral dans le sens où les personnes sont amenées à voter pour les candidats qui offrent la meilleure rétribution matérielle (que ce soit en argent ou en infrastructure), plutôt qu'en fonction de l'idéologie et de l'appartenance politique des candidats.

façon de faire des élu.e.s dans les favelas ; ou (2) un moyen de survie pour les résident.e.s de ces communautés (Banck 1986). Historiquement, cette relation s'est caractérisée par la politique du « *bica d'água* » dans les favelas, qui fait référence aux promesses de construire des fontaines d'eau dans les favelas qui n'avaient pas accès à l'eau, en échange des votes des résident.e.s. Cette pratique est apparue en période autoritaire (pendant l'*Estado Novo*, de 1937 à 1945⁵⁴), mais a continué et s'est même répandue — sous d'autres formes — malgré les retours à la démocratie (de 1945 à 1964, puis, dans une certaine mesure, avec l'ouverture démocratique des années 1980). Ainsi, force est de constater, comme le fait d'ailleurs l'historien Mario Brum (2016, 201), que ces redémocratisations (et en particulier celle des années 1980) sont incomplètes en ce qu'elles ne se sont pas étendues dans plusieurs favelas, où le clientélisme est toujours d'actualité.

Plusieurs chercheur.e.s (Gay 2012 ; E. Leeds 1996 ; Pinheiro 1996 ; L. C. D. Q. Ribeiro et Dos Santos Junior 2003 ; D. Rodgers 2012 ; Zaluar 2007 ; Oliveira 2014 ; Valladares 2005) notent que la provision de services publics dans les favelas demeure soumise à des intérêts ponctuels qui répondent rarement aux priorités et besoins des résident.e.s, y compris en matière de sécurité. Ces dernier.ère.s sont ainsi maintenu.e.s dans une citoyenneté de seconde classe où l'accès aux droits et services est précarisé. Ce décalage démocratique s'explique et s'appuie en grande partie sur l'état d'exception, dans l'optique où il ne fonctionne que parce que persiste l'idée que les résident.e.s des favelas sont soit des criminel.le.s ou sont de connivence avec ceux-ci et que, de ce fait, ils et elles ne peuvent s'attendre à « recevoir » les mêmes droits que les autres. Au contraire, cette criminalisation pousse vers la « politique de la main dure » envers une population considérée dangereuse et récalcitrante ; ennemie de la nation. « Un bon bandit est un bandit mort », une maxime connue de tous les Brésilien.ne.s, résume bien l'esprit derrière cette différence de traitement des personnes et des « criminel.le.s » dans les favelas par rapport au reste de la ville. Elle découle d'un déficit démocratique dans les favelas, qui, loin d'être dû au désintéressement politique de ses résident.e.s (sans évacuer le désillusionnement de certain.e.s) est plutôt activement produit et reproduit par sa marginalisation et sa criminalisation.

En fait, les résident.e.s des favelas adhèrent à des causes politiques multiples, dont plusieurs dépassent l'instantanéité des besoins qui surgissent dans la vie quotidienne. C'est le cas du communisme, qui au courant des années 1940 (et dans les deux décennies subséquentes) a trouvé un terrain fertile à ses idées dans les favelas, et a fortement contribué à diverses luttes

⁵⁴ Aussi connue sous le nom « Ère Vargas », la période de l'*Estado Novo* (État nouveau) dure de 1937 à 1945 et réfère au régime politique autoritaire du président Getúlio Vargas, marqué notamment par le nationalisme et la centralisation des pouvoirs.

locales, incluant celles contre les évictions (Fischer 2014 ; Giannotti et Gonçalves 2020). Pratiquement à la même époque, et sous l'influence du parti communiste, plusieurs résident.e.s se sont en outre mobilisé.e.s sous la bannière de « travailleur.se.s », liant de ce fait leur « identité sociale » à leur « identité spatiale », et à leur identité de genre dans le cas des Unions féminines (« *Uniões Femininas* ») (liées au parti communiste brésilien) (Guedes 2013 ; Gonçalves et Pessanha 2021).

Face à sa « propagation » dans les favelas, et plus largement dans les marges urbaines en Amérique latine, les États, souvent alliés aux États-Unis et à l'Église catholique, ont activement cherché à freiner la progression du communisme. Au Brésil, et plus spécifiquement à Rio de Janeiro, cela a donné lieu à la création de la Fondation Léon XIII (Fundação Leão XIII) dont l'objectif était de promouvoir l'organisation et la participation politique dans les favelas dans le cadre propre qui était celui de l'Église (Gonçalves 2010, 107; Cortés 2012). En 1962, la Fondation Léon XIII passe d'un organisme de l'Église à celui de l'État. Elle s'installe dans plusieurs favelas à travers la ville, dont Vila Kennedy et Vila Aliança, deux projets résidentiels financés par l'Alliance pour le progrès du président étasunien John F. Kennedy, qui souhaite freiner la propagation du communisme en Amérique latine après la révolution cubaine. Le contrôle « par le haut » de ce type d'organisation pratique tend à couper l'herbe sous le pied de contestations plus radicales, comme le constate Aníbal Cortés (2012). Pourtant, cette relation change après le coup d'État de 1964, moment à partir duquel le Brésil passe sous une dictature militaire jusqu'en 1985. L'Église catholique, ou plutôt une partie de ses évêques, se positionne contre les dictatures en Amérique latine, et on assiste à la naissance et à la propagation de la théologie de la libération, qui allie la morale catholique aux idées plus radicales du communisme.

Cette période correspond toutefois aussi au début de l'érosion de l'Église catholique dans les favelas au profit des églises pentecôtistes puis néo-pentecôtistes. Bien que seuls 22 % des Brésiliens se déclarent évangélistes lors du dernier recensement (IBGE 2010)⁵⁵, ces fidèles se concentrent surtout (mais pas uniquement) dans les régions rurales plus pauvres et dans la périphérie urbaine (Burdick 1993 ; Corten 1999). À Rio de Janeiro, le pentecôtisme et le néo-pentecôtisme jouent un rôle non négligeable dans la géopolitique urbaine, certains miliciens et trafiquants étant ouvertement alliés à des églises locales, interdisant parfois la pratique d'autres religions, en particulier les religions à matrice africaine (da Cunha 2009a, 2009b). Bien que ne représentant pas la majorité des Brésiliens, les églises néo-pentecôtistes, forment aujourd'hui

⁵⁵ À noter que le recensement de 2020 a été reporté en 2022 dû à la pandémie de COVID-19.

un lobby puissant au Brésil. Ce faisant, elles catalysent un nombre important d'initiatives communautaires et politiques dans les favelas, dont beaucoup reposent sur le leadership des femmes, comme cela était d'ailleurs aussi le cas au sein de l'Église catholique.

En fait, je me suis souvent étonnée du peu d'attention accordée au protagonisme des femmes dans les mouvements de favelas et la mobilisation communautaire vu son influence pourtant évidente. Comme le démontrent notamment les recherches de Nilza Rogéria de Andrade Nunes (2018), on retrouve plusieurs femmes des favelas dans des mouvements non seulement locaux, mais aussi municipaux, régionaux, nationaux et internationaux, incluant le mouvement Noir, le mouvement féministe et le mouvement syndical, pour ne nommer que ces derniers. Souvent, cette implication est le fruit d'un processus de politisation ayant démarré dans le foyer, l'église, le *terreiro* (un centre religieux à matrice africaine), l'ONG locale, l'école, les institutions publiques, les associations de résident.e.s, et fréquemment plusieurs à la fois. Qui plus est, les luttes qu'elles mènent dans ces différents espaces se laissent difficilement catégoriser, poussant habituellement divers agendas et luttes foncièrement intersectionnelles dans plusieurs espaces à la fois (Araújo et Veillette 2021 ; Nunes et Veillette 2021).

Toute l'action politique ne se limite cependant pas à celles menées publiquement et orientées par ou vers l'État ou d'autres institutions publiques. Une grande partie émane de la façon dont les résident.e.s des favelas arrivent à leurs fins dans la vie quotidienne, par des micro-gestes et tactiques que les ethnographes arrivent souvent mieux à saisir et à nommer. À titre d'exemple, dans une ethnographie qu'il a menée dans une favela de la zone nord de Rio de Janeiro, Ben Penglase (2014, 128-131) défend l'idée que les deux stratégies de survie principales utilisées par les résident.e.s de favelas en situation d'insécurité sont : (1) la référence aux « lois » des trafiquants comme ordre moral et quasi juridique ; et (2) la manipulation des ambiguïtés et du secret créés par la présence du trafic de drogue. Donna Goldstein (2003), s'appuyant quant à elle sur la notion de « *hidden transcript* » de Scott (1990) propose que, vu la marginalisation sociale des femmes résidentes de favelas, leur résistance se matérialise surtout dans des formes masquées et invisibles aux classes dominantes, comme l'humour noir. Adressant tour à tour les thématiques de l'amour, de la famille, de l'insécurité, de la jeunesse, du carnaval et de la violence faite aux femmes, l'ethnographie qu'elle a conduite dans une favela de la zone ouest de Rio, et dont son ouvrage est tiré, contribue à approfondir notre compréhension de l'agentivité des femmes des favelas, dans une perspective critique des rapports de pouvoir de genre et de race qui structurent la société brésilienne. Dans une veine semblable, le portrait que Keisha-Khan Y. Perry (2013) effectue du combat des femmes contre l'éradication de Gamboa de Baixo (un quartier où

réside une importante et ancienne communauté Afrodescendante de Salvador de Bahia) aide à rendre davantage visible le rôle des femmes et la manière dont il s'ancre dans les luttes historiques des femmes Afrodescendantes au Brésil.

Même lorsque les auteur.rice.s n'adoptent pas une perspective critique des rapports de pouvoir, incluant ceux de genre, le protagonisme des femmes est évident, quoi qu'il n'est que rarement analysé en tant que tel. Pourtant, la favela apparaît comme la ville des femmes : elle se transforme au rythme des familles dont elles prennent soin, des projets qu'elles mettent en branle ou auxquels elles participent, des savoirs qu'elles acquièrent et partagent, des initiatives qui les protègent des agressions. Plus spécifiquement, j'en suis venue à percevoir que beaucoup de ce qui se produit dans la favela — et toujours par extension dans la ville — dépend de femmes comme celles que j'ai rencontrées au fil de mes visites et rencontres dans les favelas. Ce sont des femmes comme Lucia qui ouvrent les espaces d'éducation populaire, partent des campagnes de promotion de la santé, organisent les mouvements de lutte contre la violence policière et mobilisent leur communauté contre les menaces d'éradication, pour ne nommer que ces exemples sur un nombre quasi infini de ceux-ci. Reposent aussi souvent sur elles la survie et l'épanouissement de plusieurs familles (biologiques, spirituelles ou contractuelles) et de leur communauté, où elles sont d'importantes confidentes et leaders (Nunes 2018). À travers ces actuations multiples, elles élargissent la notion de *care*, qui en vient à inclure un souci radical de l'autre, de la favela et de la ville.

En aucun cas cela signifie que toutes les femmes qui résident dans les favelas sont des « héroïnes » : des guerrières unidimensionnelles capables d'affronter tous les défis, sans vulnérabilités et sans contradictions. Cependant, ce que la littérature indique, et de surcroît ce dont mes propres recherches m'ont convaincue, c'est que les femmes des favelas forment un « nœud majeur dans la constellation du pouvoir, et ainsi dans la production des centres et des marges, dans les imaginaires de l'urbain. » (Rieker et Peake 2013, 2) Il reste toutefois à expliquer pourquoi et comment elles contribuent aux transformations de la ville, ce que propose cette thèse. Alors que dans cette section je me suis penchée plus spécifiquement sur le contexte des favelas, j'explore dans la suivante les fondements théoriques à l'origine de ce questionnement.

L'urbanisation planétaire sous la loupe

Les récents débats sur la nature de la théorie urbaine mis de l'avant par David Harvey (2012), Neil Brenner (2013) et Christian Schmid (2015) ont fortement contribué à démontrer comment le néolibéralisme mondial s'appuie et s'articule à l'urbanisation planétaire (Goonewardena 2018 ; Peake et al. 2018 ; Brenner 2013). La nouvelle ère urbaine, qu'ils décrivent comme un processus plutôt que par une forme typique d'organisation sociospatiale, se caractérise par son aspect totalisant et sans « extérieur », c'est-à-dire que toute la planète serait urbaine. D'un point de vue théorique, l'aspect « totalisant » de l'urbanisation planétaire entraîne une tendance qu'Ananya Roy (2016) appelle « l'urbanisation de tout » (*the urbanization of everything*), dans laquelle ce qui appartient spécifiquement à « l'urbain » est de plus en plus flou. L'« urbain » se caractérise tantôt par le phénomène de dépossession par appropriation décrit par Harvey (2007 [1999]), tantôt par un jeu de re- et de dé-territorialisation, tel qu'introduit par Brenner (1999).

À cet effet, les luttes contre ce processus mondialisé de dépossession appelé « urbanisation planétaire » constituent de brèves « ruptures » dans un monde qui apparaît être arrivé « au bout de l'histoire », c'est-à-dire sans « alternative » ou sans « extérieur » au néolibéralisme urbain. Ces moments de « rupture » qui s'incarnent dans la contestation populaire face aux processus de désappropriation urbaine (Halvorsen 2015 ; Haughton, Gilchrist et Swyngedouw 2016 ; Harvey 2012), sont de courte durée, car ils émergent « en réaction à quelque chose », comme : l'annonce de la construction d'une énième tour à condominium, d'une énième « réno-viction⁵⁶ », d'une énième famille qui quitte son quartier face à l'augmentation rapide du coût de la vie, ou comme dans le cas Rio, d'un énième cycle d'évictions dans les favelas (Freeman et Burgos 2016). L'appropriation par dépossession constitue, selon Harvey, la forme que prend désormais l'accumulation primitive : un « nouvel impérialisme » fondé sur la dépossession des uns, à l'origine de la périphérisation de la pauvreté en contexte urbain, pour permettre au petit nombre de continuer de s'approprier les espaces nécessaires à la reproduction du capital, pour leurs propres bénéfices (Harvey 2007 [1999]). Si les « ruptures » dans le processus d'urbanisation planétaire sont bien réelles et foisonnantes, elles n'apparaissent parfois que comme quelques grains de sable dans l'engrenage bien huilé du capitalisme néolibéral. Autrement dit, la dépossession menace constamment d'engouffrer ce qui lui a échappé. La « rupture » s'exprime ainsi dans un

⁵⁶ Terme popularisé dans le contexte montréalais où les propriétaires d'immeubles utilisent le prétexte des rénovations pour mettre à la porte des locataires et monter indûment (et souvent illégalement) le prix du loyer.

espace-temps qui cherche à maintenir à distance l'urbanisation planétaire ; à s'approprier quelque chose dans un contexte où ce qui pointe à l'horizon, c'est la dépossession.

L'appropriation par dépossession comme mode de « production de l'espace » est intimement liée à la production et à la reproduction du capital et contribue à offrir le cadre macro d'analyse critique qu'est l'urbanisation planétaire. D'un point de vue plus micro et arrimé sur la vie de tous les jours, il faut rappeler à l'instar de Lefebvre (2000 [1974]), que l'espace (social) n'est pas uniquement une structure imposée par le haut sur les agent.e.s. Il est quotidiennement produit par leurs pratiques, qui, spatialisées et temporalisées (suivant la perspective matérialiste et dialectique d'évolution de l'histoire qui nous rappelle les inclinaisons marxistes de Lefebvre) « produisent » de l'espace, qui, en retour produit des relations sociales et vice-versa. La conception offerte par Lefebvre a ainsi fortement contribué aux études urbaines, et ce autant à une échelle d'analyse macro, comme celle de l'urbanisation planétaire, que micro⁵⁷.

Sans laisser complètement de côté les forces structurelles qui limitent ces actions de transformation, ou les impulsent, la référence constante à la notion « d'urbain » dans la perspective de l'urbanisation planétaire tend à associer de façon si convaincante l'urbain au néolibéralisme que l'on perd parfois de vue l'aspect imbriqué des deux phénomènes (« l'urbain » et le « néolibéralisme ») au profit de leur fusion. L'une des conséquences de cette « fusion » théorique est qu'elle réifie l'« urbain », comme l'avancent notamment Sue Ruddick, Linda Peake, Gökbörü S.Tanyildiz et Darren Patrick (2018, 392). Dans ce cadre, les luttes ne deviennent ontologiquement visibles qu'en leur qualité « urbaine », c'est-à-dire pourvu qu'elles émergent en réaction à l'urbanisation néolibérale. En conséquence, on outrepassé facilement celles qui émanent « d'un éventail de positions qui ne sont ni uniquement ni entièrement " urbaines " ». Les auteur.rice.s poursuivent :

⁵⁷ Je ne prétends pas ici en faire un inventaire complet et me limite à l'influence de la pensée de Lefebvre dans le courant des études urbaines critiques anglophones, où se situe la thèse de l'urbanisation planétaire. Notons toutefois que dans la littérature francophone, en particulier en France, un pan important de la sociologie urbaine s'appuie aussi sur Lefebvre pour appréhender la « fabrique de la ville » au quotidien. D'autres pans sont quant à eux davantage inspirés des travaux de Max Weber (1958) sur la ville, ou encore du sociologue Émile Durkheim. Hervé Marchal, Jean-Marc Stébé (2018) offrent à cet effet un aperçu sommaire de ces différentes approches.

En France, notamment, cette approche n'est pas étrangère aux références à la transformation de la « fabrique de la ville » centrées sur les actions d'acteur.rice.s ordinaires et leurs effets sur les transformations de l'espace urbain. On y interroge en outre comment les relations entre les différent.e.s acteur.rice.s influencent ce processus. Un bon exemple de cette approche peut être aperçu dans la manière dont l'anthropologue Michel Agier (2015) aborde la transformation des favelas de Rio, de « refuge urbain » pour les migrant.e.s ruraux en quartiers officiels, à travers leurs efforts d'auto-construction, d'amélioration progressive des infrastructures et de négociations avec les pouvoirs officiels.

Selon notre lecture, ces luttes ne se présentent pas comme des réponses ou des effets secondaires d'une urbanisation qui se déroule de manière linéaire ou séquentielle (d'abord l'urbanisation, puis la différenciation, et enfin la réponse). Elles constituent le terrain même sur lequel se jouent les futurs urbains (*the very ground upon which urban futures are fought out*). (Ruddick et al. 2018, 392)

Autrement dit, beaucoup d'attention est accordée à la manière dont l'articulation entre urbanisation et mondialisation affecte les résident.e.s des villes, qui en retour « résistent », mais nous en savons très peu sur la manière dont les résident.e.s contribuent à façonner la ville au quotidien, malgré les obstacles (les inégalités, la violence, et la discrimination pour n'évoquer que ceux-là) auxquels ils et elles sont confronté.e.s. On perd ainsi de vue d'autres types de luttes « urbaines » qui ne se présentent pas toujours comme des « ruptures » du point de vue de l'urbanisation planétaire.

Des perspectives d'ailleurs

Un autre élément à considérer provient de l'imbrication de l'urbanisation planétaire à des systèmes distincts (bien qu'interreliés) comme la colonialité du pouvoir ou le postcolonialisme. Suzanne Parnell et Jennifer Robinson invitent d'ailleurs à décentrer le processus d'urbanisation planétaire des villes du Nord global (en s'attardant aux processus de délocalisation des industries, ou à la gentrification par exemple) et des « villes globales » (Sassen 2010) qui en forment les « nœuds », mais dont les réalités ne sont pas universelles. Elles appellent à la nécessité de produire de la théorie urbaine « à partir d'ailleurs » (« *through elsewhere* »), notamment à partir de villes dites des Suds qu'elles soient grandes, moyennes ou petites, globales ou non. Ces dernières sont, à leur avis, trop souvent laissées en marge des discussions, outre pour évaluer leur (in)capacité à rivaliser sur le marché mondial des villes ou leur soi-disant sous-développement chronique (Parnell et Robinson 2012 ; Robinson 2016, 2002).

Ce que plusieurs nomment désormais le « *southern turn* » ou « *southern urbanism* » (Lawhon et al. 2020 ; McFarlane 2008 ; Schindler 2017) a en outre contribué à démontrer comment cette « compétition » était perdue d'avance pour un nombre toujours croissant de villes des Suds prises dans des contextes nationaux et régionaux marqués par d'importantes inégalités, autant à l'interne qu'entre les Sud et Nord globaux. Les villes, tout comme les nations avant elles — voire les individus — n'entrent pas dans le « monde des villes » (« *Cities in a World of Cities* »), sur un

ped d'égalité et encore moins à armes égales (Robinson 2011). Ainsi, si les enjeux d'appropriation par dépossession et de reterritorialisation sont aussi d'actualité dans ces « autres » villes, ils n'englobent pas l'ensemble des processus d'urbanisation, ce qui d'ailleurs pourrait être aussi dit des villes du Nord global (Schindler 2017). Autrement dit, plusieurs réflexions sur la restructuration du capitalisme et ses effets sur les villes ont émergé de l'étude des villes postfordistes ou des « postmetropolis » comme les appelle Edward Soja (2000), ne prenant pas toujours en considération le fait que, si ces restructurations affectent aussi les villes des Suds, elles interagissent avec des réalités locales plurielles et complexes (Robinson 2016, 13). Si l'on accepte cette proposition, alors le circuit mondial de dépossession n'est pas aussi linéaire qu'il n'y paraît (un « avant », « pendant » et « après » son passage dans un espace donné). Chacune des villes forme un point d'entrée au sein d'une constellation dans laquelle circulent des logiques transversales de dépossession(s) et de résistance(s) (D. F. da Silva 2014).

Différemment de cette approche, Mike Davis (2007) a, de son côté, soutenu que l'une des conséquences de l'urbanisation planétaire est l'expansion d'un « bidonville global » (ou « *planet slum* ») dans les Suds. Son argumentaire repose sur l'idée que la paupérisation extrême des populations dans les Suds, à la source de l'accroissement exponentiel des bidonvilles, est le résultat de politiques néolibérales — et donc relativement récentes — d'ajustements structurels (du Fonds Monétaire International) dont les mécanismes et effets pervers perdurent. Les villes des Suds, prises dans l'engrenage de l'urbanisation planétaire fonceraient droit vers une apocalypse annoncée : « Les villes vont disparaître et nous n'aurons plus que des bidonvilles » écrit-il en citant Gautam Chatterjee (M. Davis 2007, 22). Pour Davis, le bidonville est l'issue inévitable de la marche de l'urbanisation planétaire et d'un seul futur urbain. En d'autres termes, il voit dans la croissance des bidonvilles des Suds l'explosion du nombre de victimes de la dépossession entraînée par l'urbanisation planétaire et craint qu'elle n'avale tout sur son passage.

Dans le portrait que dresse Davis, le « bidonville » est l'expression d'un problème et les personnes qui y résident sont unidimensionnelles. Elles sont dépeintes comme des dépossédées sans agentivité ou subjectivité propre, à l'image monolithique du bidonville et de la ville du Sud global (Roy 2011). Ananya Roy (2011, 227) a, par exemple, grandement contribué à théoriser la production de l'urbain « par le bas », plaidant pour une théorie de l' « urbanisme subalterne » (*subaltern urbanism*) qui constitue selon elle une forme « vibrante et entreprenante d'urbanisme ». Roy, qui reprend à Gayatri Chakravorty Spivak sa définition du « subalterne », ne se réfère pas simplement au « sujet » opprimé et marginalisé, mais considère qu' « est subalterne toute personne qui n'a pas accès ou n'a qu'un accès limité à l'impérialisme culturel — ce qui ouvre un

espace de différence. » (Spivak 2009 [1988], 107) Roy rejette donc les définitions « héroïques » des subalternes, ayant plutôt pour but d'identifier en quoi consiste l' « habitus du bidonville » (« *a slum habitus* »), qui s'articule selon elle autour de deux axes : les économies de l'entrepreneuriat et l'agentivité politique. Ce faisant, elle cherche à (ré)instaurer les subalternes comme sujets historiques dans la théorie de l'urbain. Le passage de la figure monolithique du dépossédé urbain de Davis à celle de subalterne offre une perspective sur le processus d'urbanisation planétaire qui va au-delà des seules structures du néolibéralisme et s'intéresse à la pluralité des modes d'urbanisation. Ainsi, lorsque l'on ne se concentre que sur les structures, le danger est de jeter de l'ombre sur d'autres modes d'urbanisation, que l'on pourrait appeler, à l'instar de Denise Ferreira da Silva (2005), d'AbdouMalik Simone (2016) et de Colin McFarlane (2008) le « côté obscur » ou « l'ombre de l'urbanisation ».

Roy (2011) montre par exemple que l'urbanisme subalterne s'appuie sur une agentivité politique qui se construit entre différentes logiques institutionnelles, jouant avec les limites entre formalité et informalité, entre légalité et illégalité. Elle souligne par ailleurs que l'agentivité des subalternes n'est pas totalement déconnectée des contextes urbains et nationaux plus larges, malgré l'invisibilisation, l'exclusion et l'état d'exception dans lesquels elle se développe :

C'est peut-être le dilemme de bon nombre des épistémologies politiques que j'ai décrites (...). Elles exigent toutes de travailler à travers les institutions de pouvoir plutôt que contre elles — qu'il s'agisse du marché, de l'état d'exception ou des organisations supranationales qui supplantent les souverainetés nationales. (...) Les outils du maître ne peuvent pas démanteler la maison du maître, mais, utilisés stratégiquement, ils peuvent peut-être permettre à ceux qui sont à l'extérieur d'occuper la maison du maître (Roy 2007, 155).

Dans la même veine, Teresa Caldeira (2017, 4), qui propose quant à elle le concept d'urbanisation périphérique, affirme que cette agentivité « se déploie tranquillement, transversalement en relation aux logiques officielles et au milieu des contestations politiques. » Par conséquent, les périphéries sont des espaces « auto-construits » en perpétuel remodelage et jamais fixés, entraînant une agentivité politique distincte (Holston 2008 ; Caldeira 2017). Mais cette « agentivité distincte » ne se limite pas à l'auto-construction des logements ou à la transformation spatiale des périphéries. Les périphéries sont à la fois hors et dans la ville. À ce titre, elles se transforment elles-mêmes et transforment aussi la ville où elles émergent et, pour cette fois-ci citer Simone (2019, 5), servent ainsi de « plateforme d'intervention dans le monde utilisant un répertoire de

classifications et de catégories administratives disponibles pour définir un terrain qui est ensuite transformé en quelque chose qui dépasse tous les efforts pour le cerner définitivement, pour contenir ce qu'il peut faire. » Dans cette optique, on ne peut envisager la façon dont les « subalternes » ou les résident.e.s des périphéries transforment la ville sans explorer ce mouvement de va-et-vient et d'interdépendance qui les lie à des formes d'action diverses et à la ville dans son ensemble.

Suivant cette perspective, la manière dont la ville se transforme dépend non seulement de processus structurants (donc macro) comme l'urbanisation planétaire, mais aussi de processus micro-politiques, c'est-à-dire qui prennent place dans des actes et des espaces « inattendus ». Certains gestes, paroles et pratiques « des subordonnés exclus du "*public transcript*" par l'exercice du pouvoir » sont plus ardues à apercevoir dans ce que James Scott (1990, 27) appelle le « *hidden transcript* ». Selon lui, nombre de ces actes sont volontairement commis hors du champ de vision des dominant.e.s. Asef Bayat (2010) évoque également cette possibilité, tournant quant à lui son attention au Moyen-Orient. Il défend l'argument qu'une importante partie de ces actions politiques se retrouvent dans ce qu'il nomme « l'empiétement de l'ordinaire » (« *quiet encroachment of the ordinary* ») qui permet de mettre en lumière « l'avancement silencieux, prolongé, mais omniprésent des gens ordinaires par rapport aux propriétaires, aux puissants ou au public en général, afin de survivre et d'améliorer leur vie. » (Bayat 2010, 56) Bayat souligne par ailleurs que les femmes (notamment), sont particulièrement douées en la matière, arrivant ainsi à faire reculer le patriarcat sans toujours s'organiser en mouvement (plutôt en « non-mouvements »)⁵⁸. Ce faisant, non seulement les « subalternes » (même si Scott et Bayat n'utilisent pas ce terme) possèdent une agentivité propre, mais la manière dont ils agissent politiquement s'apparente plus à une forme d'endurance, comme l'appelle cette fois-ci Simone (2019, 2004), qu'à une rupture (ce qui ne signifie pas que la notion de rupture doit être abandonnée pour autant). Autrement dit, la transformation urbaine s'effectue souvent beaucoup plus intensément, quoique de façon beaucoup plus subtile, dans la continuité et l'endurance, que dans la rupture et la résistance.

Se pose ainsi la question fondamentale de savoir où se trouve exactement le politique (S. Rodgers, Barnett et Cochrane 2014). Pour plusieurs chercheur.e.s qui s'insèrent plus

⁵⁸ Ce qui à mon avis présente des lacunes importantes en lien avec la théorie féministe qui réfléchit à ces questions depuis de nombreuses décennies, notamment dans le débat qui oppose les mouvements de femmes aux mouvements féministes. J'aborde spécifiquement cette question en lien avec la littérature pertinente dans mon article « "Racialized Popular Feminism" : A Decolonial Analysis of Women's Struggle with Police Violence in Rio de Janeiro's Favelas. » paru en 2021.

spécifiquement dans les débats en études urbaines, l'aspect quasi insaisissable du politique s'explique par la nature du phénomène politique, comme intrinsèquement urbain (Magnusson 2014 ; Boudreau 2017). Selon Julie-Anne Boudreau (2017, 15), l'une des difficultés principales liées à cette question repose dans le fait que l'urbanisation planétaire transforme notre rapport à l'espace, au temps et à la rationalité. Ce faisant le rapport au politique s'en trouve lui aussi changé. La vitesse des échanges et la prolifération des réseaux qui se croisent dans l'espace urbain créent de nouveaux besoins et multiplient les types d'acteurs politiques. Pour elle, l'urbanité se substitue ainsi à la modernité ou à la postmodernité comme cadre de référence, notamment parce que l'espace urbain est devenu un lieu central d'agentivité pour la majorité de l'humanité. Plus précisément, elle décrit l'urbanité comme :

Dans sa racine spatiale, le terme « urbain » fait référence à des modes spécifiques de relation à l'espace. Comme l'indique le suffixe « ité », il fait référence à un ensemble de conditions historiquement situées (et donc non universelles). L'urbanité peut donc se définir comme un ensemble de conditions historiques géographiquement inégales, qui affectent les modes de vie, les modes d'interaction, les transactions économiques, les relations politiques et la vision du monde (Boudreau 2017, 12).

Pour Boudreau (Boudreau 2017 ; Boudreau, Boucher et Liguori 2009), on peut alors parler d'une « logique urbaine de l'action politique » qui s'inscrit dans la vie quotidienne et qui est façonnée par le déploiement de réseaux et de temporalités multiples et non linéaires dans des espaces toujours plus fluides et mobiles, où formalité et informalité s'entrelacent. Différemment de la logique « moderne », l'État, qui n'est pas abandonné complètement comme acteur politique majeur, ne se trouve plus au centre de la logique urbaine d'action. L'action est davantage (voir parfois presque uniquement) portée sur ce qui se passe « ici et maintenant », que sur la manière d'engager une progression linéaire historique (l' « avant » et l' « après » de la révolution, par exemple). Si cela n'empêche pas la réflexion sur le futur (la formation d'utopies), le moment de l'action politique est en lui-même flou, sans début ni fin, sans cible prédéfinie, et imbriqué à la vie quotidienne. À la question « où se trouve le politique » s'articule aussi celle du « quand » et du « comment ». Ce faisant, elle contribue à mettre en exergue l'explosion des possibles du politique, sa fragmentation (car parfois sans adversaire précis), et son potentiel à la fois créatif et transformateur.

Contributions féministes sur le politique et les transformations urbaines

Historiquement, les féministes ont participé de façon significative à redéfinir la notion de politique, trop souvent envisagée dans sa linéarité d'action et limitée à certains sujets dans certains espaces.⁵⁹ La pensée féministe a contribué de manière significative aux réflexions sur le « où », le « quand » et le « comment » du politique. Trois de ces contributions, entre autres thématiques d'investigation, s'insèrent dans présente réflexion sur les transformations des villes.

L'un des apports fondamentaux des féministes réside dans leur critique de la division et de la mise en opposition de l'espace privé (qui englobe le foyer, l'espace domestique et les espaces ouverts par les relations intimes ou personnelles) et de l'espace public (qui englobe tout ce qui relève des espaces publics comme la rue, les relations sociales et professionnelles, les institutions publiques, le lieu de travail, etc.) (Boyd 2000). C'est l'association idéologique des femmes à la sphère privée et des hommes à la sphère publique ainsi que la division des tâches qui en découle qui pose ici problème, car même si les femmes n'y sont plus confinées physiquement (si elles n'y ont jamais été), cette dichotomie continue de marquer leur rapport au politique. Plus précisément, *le* politique se définit comme extérieur et opposé à la sphère privée, qui elle est plutôt associée à l'intimité et la vie privée (apolitique). Le slogan « le privé est politique » a exactement comme objectif de remettre en question la division de ces espaces et à politiser les relations qui, « intimes », sont dépolitisées par leur association avec la sphère privée (Maier 2010, 28-29). Si ce slogan représente le fondement d'une pensée féministe fortement portée par des femmes Blanches du nord, les féministes non hégémoniques ont aussi contribué à déconstruire cette division en démontrant qu'elle ne correspondait pas — ni dans la pratique ni idéologiquement — à la réalité de toutes les femmes⁶⁰.

La deuxième dichotomie fondamentale, particulièrement pertinente à cette recherche, que les féministes ont déconstruite est celle de protecteur/protégée (et non-protectrice/protégé) qui reflète l'idéologie machiste selon laquelle les femmes seraient dépendantes des hommes pour assurer leur sécurité, mythe d'ailleurs fondateur de l'État moderne occidental (Peterson 1992). Dans le cas des femmes résidentes des favelas, cette dichotomie pose deux problèmes majeurs. D'abord, elle ne prend pas en considération que les hommes sont plus régulièrement agresseurs que protecteurs, et ce autant au niveau des relations intimes et interpersonnelles que dans l'espace

⁵⁹ L'approche féministe retenue dans le cadre de cette thèse est décrite au chapitre 2.

⁶⁰ J'offre une critique plus élaborée à partir de théoriciennes afro-féministes au chapitre 5.

public. Ensuite, elle ignore complètement le fait que les femmes peuvent aussi faire preuve de violence, ou, à tout le moins, qu'elles ont aussi recours à des moyens violents pour arriver à leurs fins (Cardi et Pruvost 2012).

La troisième dichotomie qui limite la conception du politique est liée à la distinction entre mouvement de femmes et mouvement féministe. Dans les recherches sur l'Amérique latine, cette différenciation s'est longtemps appuyée sur la proposition de Maxine Molyneux (1985), selon laquelle les intérêts pratiques de genre, propres au mouvement des femmes, se distinguent des intérêts stratégiques de genre, propres au mouvement féministe. Molyneux les décrit de la façon suivante :

Les intérêts pratiques répondent généralement à un besoin immédiat, et n'impliquent pas d'objectif stratégique tel que l'émancipation des femmes ou l'égalité des sexes. Les analyses de l'action collective féminine utilisent fréquemment cette conception des intérêts pour expliquer la dynamique et les objectifs de la participation des femmes à l'action sociale (Molyneux 1985, 233).

Pour l'autrice féministe, cette différenciation montre que les organisations de femmes politisent leurs rôles sociaux et leurs identités, sans toujours chercher à renverser les rapports sociaux qui, en premier lieu, forgent ces rôles en identités. En d'autres termes, certains de ces groupes resteraient pris dans des conceptions essentialistes de la féminité qui ne sont pas cohérentes avec une perspective plus stratégique (lire ici *féministe*) de lutte contre l'oppression basée sur le genre. Mainte fois critiquées (Corcoran-Nantes 1993 ; Maier 2010 ; Radcliffe 1993 ; Schirmer 1993), beaucoup d'études empiriques menées depuis ont plutôt démontré que cette dichotomisation empêche de voir : (1) que la maternité (pourtant très associée à la féminité) représente un espace d'*empowerment* important et nécessaire à l'insertion de femmes marginalisées dans des luttes politiques plus larges ; et (2) que dans beaucoup de cas, celles-ci renversent l'image dominante des mères comme passives face à la violence. Il est aujourd'hui généralement reconnu que les intérêts pratiques et stratégiques sont intrinsèquement reliés et que la transformation d'intérêts pratiques en intérêts stratégiques ne constitue pas le seul critère pour différencier ce qui relève du politique et du féminisme (Ferree 2006).

Caroline Moser (1986) est la première à reprendre cette lecture dans une optique de planification urbaine, défendant qu'une ville qui répond aux « besoins » pratiques (favoriser l'accès aux services, améliorer les infrastructures, etc.) des femmes représente une avenue non-négligeable

d'un agenda féministe pour la ville, qui ne peut se contenter de planifier dans une perspective stratégique (qui favorise davantage l'action collective des femmes). Ainsi, plusieurs des travaux féministes qui puisent dans cet héritage théorique, plus près des études sur le développement, réfléchissent à la manière dont une perspective féministe de planification peut contribuer à diminuer les inégalités entre les genres, ou encore à renverser les rapports de pouvoir sur lesquels les inégalités s'appuient. La transformation urbaine défendue dépend donc de la conceptualisation du féminisme, et s'articule aux divers courants théoriques en pensée féministe.

Plus globalement, le travail de critique et de déconstruction de ces dichotomies a permis aux féministes de redéfinir le politique en fonction de trois approches principales et interreliées : (1) l'approche distributionnelle (2) l'approche antagoniste, et (3) l'approche constitutive (Kofman et Peake 1990). La première approche tend à centrer l'analyse sur les effets de distribution du pouvoir sur les acteur.rices engagé.e.s dans l'action et les groupes sociaux. La deuxième amène quant à elle l'attention sur la formation de relations antagonistes rattachées à la création de coalitions et d'espaces politiques en opposition à d'autres, ou en fonction d'intérêts particuliers. Finalement, l'approche constitutive, comme son nom l'indique, s'intéresse aux processus qui constituent notre société, principalement sur les luttes qui la façonnent dans divers espaces comme la maison, le travail ou (bien que non nécessairement) l'État. Si les deux premières approches sont plus « traditionnelles », la dernière ouvre une porte qui décentre l'État comme cible et catalyseur du phénomène politique (en identifiant d'autres espaces importants de luttes politiques comme la maison et le travail). Elle s'ancre davantage dans la vie quotidienne, les « micro-actions » et micro-espaces. Bien que les premières approches demeurent incontournables, les manières par lesquelles les femmes « produisent des espaces » au quotidien, par des micro-pratiques et modes d'action plus tactiques que stratégiques constituent une avenue non négligeable pour réfléchir non pas aux effets du processus d'urbanisation sur elles (et la manière dont elles résistent spécifiquement à ce processus), mais à la manière dont elles ont un effet sur ce dit processus au-delà de la résistance en temps de « rupture ». Sur ce point, les perspectives féministes, en tant que perspectives critiques, amènent un apport nécessaire à la théorisation de l'urbain « par le bas », entre autres éléments.

Plus près de notre époque, plusieurs contributions ancrées dans les perspectives féministes ou critiques de genre se sont engagées dans la discussion autour du concept d'urbanisation planétaire (Buckley et Strauss 2016 ; K. Derickson 2018 ; K. D. Derickson 2015 ; Koleth et Temenos 2021 ; McLean 2018 ; Oswin 2018 ; Peake 2016a, 2016b). Elles avancent l'argument

que ce concept reproduit une forme d'androcentrisme (et, en fonction des autrices, d'eurocentrisme), en adoptant une épistémologie certes « critique », mais tout de même en ligne directe avec une rationalité moderne, déconnectée d'autres modes de savoir. En s'en tenant à une telle perspective, les pères du concept, tendent à fortifier l'association entre « ville », « capital » et « mondialisation », tout en invisibilisant d'autres éléments à l'œuvre dans le processus qu'ils tentent de délimiter, de décrire, d'expliquer et de définir, comme les rapports de genre, de race et Nords/Suds. Le phénomène d'appropriation par dépossession, par exemple, affecte autrement les femmes qui, de par leur rôle dans la famille et la reproduction sociale sont régulièrement plus vulnérables à la hausse des loyers, à la privatisation des services et aux restructurations du monde du travail (Chant et Datu 2015). L'accès à une panoplie de services accessibles et de proximité, qui vont bien sûr au-delà de ces quelques exemples, représente un enjeu genré. Il en va de même avec les processus de mondialisation et de reterritorialisation décrits par Brenner (1999), lorsque l'on constate, à l'instar de Jules Falquet (2016) ou de Melissa Wright (2001), à quel point ils affectent les femmes travailleuses des Suds, en particulier des villes frontalières où, comme elles l'observent, la multiplication des *maquiladoras* va de pair avec les féminicides.

Le résultat de cet androcentrisme (de pair avec l'eurocentrisme) est que l'urbanisation planétaire telle que définie par Brenner et Schmid (2015) invisibilise ou subordonne les autres modes d'urbanisation en cours, qu'il s'agisse de l'urbanisation subalterne nommée par Roy (2011), ou de ceux qui émergent des femmes, ou d'une intervention féministe (Peake 2016b ; Rieker et Peake 2013). La présente recherche vise, à cet effet, spécifiquement à adopter une perspective épistémologique qui permette de remettre au centre de la production du savoir les femmes rencontrées, et puise ainsi dans des modes « autres » de production du savoir et de la ville (chapitre 2).

Black Geographies

Dans la même veine, les recherches qui s'inscrivent dans les *Black geographies* ont permis de démontrer que l'urbanisation planétaire s'appuie lourdement sur l'« *anti-Blackness* », voire qu'elle représente en elle-même une condition préalable au capitalisme (Bledsoe 2020). Ces travaux mettent de l'avant une lecture critique de la production de l'espace, au centre de laquelle se retrouve l'analyse de la situation des populations Noires contemporaines et historiques, qui

rappelle sans équivoque celle que W.E.B. Du Bois (2016 [1899]) qui constatait déjà il y a plus d'un siècle la particularité de la formation des espaces Noirs dans la ville de Philadelphie :

Voici un groupe important de personnes [Noires] — peut-être quarante-cinq mille, une ville dans la ville — qui ne fait pas partie intégrante du groupe social plus large. En soi, ce n'est pas tout à fait inhabituel ; il existe d'autres groupes non assimilés : Pourtant, dans le cas des Noir.e.s, la ségrégation est plus visible, plus évidente à l'œil nu, et tellement liée à une longue évolution historique, à des problèmes sociaux particulièrement urgents de pauvreté, d'ignorance, de criminalité et de travail, que le problème des Noir.e.s dépasse de loin, en intérêt scientifique et en gravité sociale, la plupart des autres questions de race ou de classe.

Forts de ce courant, Adam Bledsoe et Willie Jamaal Wright (2018) démontrent que la reproduction du capital continue de s'effectuer sous forme « d'accumulation primitive » dans les espaces occupés par des populations Noires. Plus spécifiquement, ils montrent que ces espaces ont historiquement été représentés comme vides, sans valeur et hors contrôle, permettant la négligence des pouvoirs publics, et l' « oubli » des populations Afrodescendantes laissées à elle-même. Autrement dit, leur présence sur un territoire (et donc leur a-spatialité) a paradoxalement été produite d'un point de vue représentationnel comme des espaces « vides », malgré qu'ils soient le fruit des individus et groupes qui s'y trouvent déjà et qui les ont transformés en espaces de vie. Ces territoires sont progressivement devenus plus « attractifs » et en sont venus à faire l'objet d'une appropriation externe (et généralement Blanche) qui permet d'autant plus leur valorisation qu'elle s'appuie sur l'effacement et la dé-signification de l'espace.

Dans leur ouvrage pionnier sur les *Black geographies*, Katherine McKittrick et Clyde Woods (2007) puisent dans les écrits de Frantz Fanon, pour mettre en exergue la continuité de la logique coloniale sous-jacente à la représentation des « espaces Noirs » et, de ce fait, du régime de plantation. La plantation symbolise la blessure (le corps qui porte le trauma) causée par la rencontre forcée de la diaspora africaine avec les Européen.ne.s. En plus du « choc initial », elle formalise la séparation des Blanc.he.s/sujets et des « Autres »/bestialisés par l'organisation spatiale et sociale. C'est sur cette base dichotomique que la plantation institue une forme violente de dépossession spatiale et historique, (re)créant constamment l'idée que les Afrodescendant.e.s « n'ont pas de place » et qu'il s'agit là de la raison pour laquelle ils et elles se retrouvent dans les « marges », ignorant les complexes processus d'appropriation et d'appartenance qui les composent, ainsi que les interconnexions qui les lient à la diaspora africaine dans les Amériques.

La plantation constitue jusqu'à aujourd'hui la blessure d'un passé traumatique perpétuellement actualisé dans le racisme ordinaire (*everyday racism*) (Kilomba 2019), et les *Black geographies* révèlent comment la production racialisée de l'espace est rendue possible dans les démarcations explicites des espaces des damnés comme étant invisibles/oubliables en même temps que l'invisible/oubliable produit de l'espace — toujours, et de toutes sortes de manières. » (McKittrick et Woods 2007, 4) Elles dévoilent aussi la continuité des efforts de transformation qui caractérisent l'expérience Noire dans les Amériques dès les débuts de la colonisation.

Dans cette veine, Katherine McKittrick (2016, 2014), dans plusieurs travaux subséquents, insiste sur l'importance de se pencher sur « ce qui se passe d'autre » en contexte de violence, et sur les initiatives et luttes continues qui imaginent, créent et concrétisent des futurs autres. Ce qu'elle nomme dès lors le *Black sense of place*, ne se construit pas uniquement comme un lieu d'appartenance des Afrodescendant.e.s au sein d'un régime de plantation hostile aux corps Noirs, mais aussi comme un espace d'imagination de cette futurité (McKittrick 2011, 949). À cet effet, le champ des *Black Studies* et *Critical Race Studies*, particulièrement fort aux États-Unis, réunit un large éventail de travaux qui, au-delà de se pencher sur les conditions d'existences « modernes » de la diaspora africaine, s'intéressent aux multiples modes d'existences et d'interconnexions à la source d'une subjectivité afro-diasporique, ainsi qu'à une contre-modernité Noire (Gilroy 1993). Celle-ci se développe, comme l'avance Tiffany Lethabo King (2019, 8-9), à cheval entre la mer (comme espace transitoire et fluide) et la terre (comme espace « fixé » par la plantation), tel un récif (*shoal*) changeant, fluide, liminal, difficilement cartographiable, où se rencontrent, se croisent, transitent et se réalisent divers potentiels « Autres », issus autant de la diaspora africaine que des peuples Autochtones. King (2019, 31) utilise le récif comme une métaphore pour penser la *Blackness* et l'Autochtonie (*Indigeneity*) à la fois comme processus et espace, dont les limites, bien que fluides, s'ancrent dans une expérience de dépossession et de violence commune ou, à tout le moins similaire.

Cette contribution, qui s'appuie sur une riche tradition intellectuelle dont je ne prétends pas ici faire la généalogie, nous met en garde de perspectives qui, en soulignant la fluidité de l'expérience Noire dans les pourtours de l'Atlantique (en particulier à travers la métaphore de la traversée de la mer et du déracinement perpétuel), négligent la relation fondamentale avec la terre (l'enracinement). Déjà il y a plusieurs décennies, la féministe afro-brésilienne Lélia Gonzalez argumentait en faveur d'une théorisation de l'expérience Noire et Autochtone dans les Amériques, à travers le concept d'*amefricanidade*. Souhaitant à la fois souligner la multiplicité des expériences vécues par les Afrodescendant.e.s (et les Autochtones) et leurs similarités, elle plaide qu'une

optique *américaine* permet de sortir d'une vision hégémonique des Américain.e.s comme unilatéralement victimes du grand déracinement, pour aussi les envisager comme des agent.e.s actif.ve.s de transformation sur le continent. Elle écrit à ce sujet :

De là mon insistance sur la catégorie d'*amefricanidade* (américanité), qui s'est épanouie et structurée au cours des siècles qui ont marqué notre présence sur le continent.

Déjà à l'époque de l'esclavage, elle s'est manifestée par des révoltes, par l'élaboration de stratégies de résistance culturelle, par le développement de formes alternatives d'organisation sociale libre, dont l'expression concrète se trouve dans les *quilombos*, les *cimarrones*, les *cumbes*, les *palenques*, les marronnages et les sociétés marron, réparties dans les parties les plus différentes du continent (Larkin Nascimento, 1981). Et même avant, dans l'Amérique dite précolombienne, elle était déjà en plein essor, marquant de façon décisive la culture olmèque, par exemple (Sertima, 1976). La reconnaître, c'est, en définitive, reconnaître un travail gigantesque de dynamique culturelle qui ne nous amène pas au bord de l'Atlantique, mais qui nous en fait sortir et nous transforme en ce que nous sommes aujourd'hui : des *Amefricanos* (Américains) (Gonzalez 1988, 79).

L'Amérique, que Gonzalez rebaptise *Amefrica*, est le fruit non pas uniquement de la colonisation Blanche, mais aussi des luttes et résistances Africaines et Autochtones contre les ambitions Blanches de destruction. Ainsi, sans mettre de côté l'expérience de ce déracinement et de la violence dans les Amériques, l'*Amefrica*, ou la métaphore du récif de King, nous amènent à réfléchir à l'expérience Noire ou de la *Blackness* à cheval entre l'expérience diasporique et l'ancrage dans un territoire.

Par ailleurs, les *Black geographies* participent à démontrer que la transformation est au cœur du « *devoir negro* » (le devenir Noir) dans les Amériques, et qu'il a autant marqué la plantation que la ville. Raquel Rolnik souligne l'importance d'incorporer une vision « par le bas » de la manière dont les Africain.e.s déportés au Brésil et les Afrodescendant.e.s ont élaboré un *devoir negro* dans les villes brésiliennes, malgré l'organisation spatiale totalitaire de la plantation, le symbole par excellence de la ségrégation, du contrôle et de la déshumanisation. Elle remarque que sur les plantations et la ville, c'est par le corps que s'incarne ce *devoir negro*, notamment par la pratique de religions à matrice africaine qui transforment progressivement la *senzala* (résidence des esclaves sur les plantations) en *terreiro* (temples des religions à matrice africaine), le *quilombo* (communautés autonomes fondées par les Afrodescendant.e.s ayant fui l'esclavagisme et les violences coloniales) en favela (Rolnik 2010 [1989]). Il semble que le rythme auquel se

transforment les corps interagit avec le rythme de transformation de la vie et de la ville. Les corps représentent donc aussi des points de la constellation dans laquelle circulent dépossession et résistances, suivant non pas une logique linéaire de transformation, mais transversale (Simone 2019, 19).

Si les femmes forment un « nœud majeur dans la constellation du pouvoir », c'est notamment parce que c'est principalement à travers le corps des femmes Afrodescendantes que les savoirs nécessaires à la survie et le *devir negro* se sont transmis et incarnés jusqu'à aujourd'hui. Partir du corps, de la manière dont il se transforme, dont il navigue les rythmes de la ville et dont il s'approprie, occupe et agit dans l'espace, apparaît ainsi une avenue particulièrement riche et éclairante qui va par-delà « la production de l'espace » pour comprendre l'urbain, ou encore l'étude de la fabrique de la ville. Si ces deux approches permettent un ancrage micro plus que nécessaire sur les pratiques quotidiennes des agent.e.s, elles s'attardent moins aux expériences et savoirs qui sont à l'origine de ces pratiques et parfois syntonisées à des fréquences — et *sur* des fréquences — difficiles à distinguer. Les corps n'en demeurent pas pour le moins des points névralgiques des circuits de dépossession et de résistance, en se transformant eux-mêmes et en transformant leurs espaces d'appartenance, faisant progressivement (*encroachingly*) de Rio une grande favela, non pas dans l'optique de Davis, mais dans l'optique où Rio incarne le *devir negro* (le devenir Noir).

Objectifs et questions de recherche

En m'intéressant aux femmes des favelas, à leur histoire, leur quotidien, leurs joies et leurs douleurs, leurs luttes, leurs échecs et leurs réussites, je pose la question : **comment comprendre les transformations urbaines à Rio de Janeiro**. D'un point de vue macro-structurel, ces transformations urbaines font l'objet d'un nombre important de travaux, qui, reliant les villes les unes aux autres, constatent que ces transformations s'arriment à un circuit de dépossession qui prend forme de façon croissante dans l'urbanisation planétaire. D'un point de vue micro, plusieurs relèvent aussi que ces transformations dépendent de pratiques quotidiennes, orchestrées dans la vie de tous les jours par des agent.e.s qui ne vivent pas passivement ces transformations imposées « par le haut ». Cela est aussi vrai dans les cas où, comme dans les favelas, les résident.e.s se retrouvent dans des situations « hostiles » où leur simple présence dans la ville représente une « menace ». Dans ce cas précis, saisir de quelle(s) manière(s) les résident.e.s des favelas contribuent à ces transformations urbaines, s'avère complexe, puisque, de façon

similaire à ce qui se produisait dans la plantation, le contexte d'oppression oblige souvent à jouer sur des fréquences difficilement détectables, et souvent sur plusieurs à la fois. **Le corps devient, dans ces circonstances, d'autant plus central à la notion de transformation, tout comme la notion de temps (le « *timing* », les rythmes et les temporalités de transformation), et d'émergence (notamment de micro-espaces d'appartenance).**

Mon intention dans cette thèse est de replacer les femmes des favelas dans le récit sur les transformations urbaines (grandes ou petites), dans lequel elles sont peu présentes, que ce soit comme instigatrices ou victimes des processus d'urbanisation planétaire ou de militarisation. Les femmes — et de surcroît les résidentes de « bidonvilles » et les Afrodescendantes — demeurent rarement considérées comme pertinentes à cette discussion. Je cherche donc, dans les pages qui suivent, à :

1. Revenir plus spécifiquement sur le rôle des femmes dans la formation d'un *devir negro* ou *Black sense of place* au Brésil et à Rio de Janeiro.
2. Détailler les transformations vécues et générées par les femmes des favelas afin de mieux comprendre comment elles s'arriment aux transformations urbaines détectables sur le plan structurel. Pour ce faire, je regarde principalement du côté des :
 - Transformations du corps comme vecteur de changement urbain significatif.
 - Moments où ces transformations prennent place, du rythme auquel elles surviennent et des temporalités dans lesquelles elles s'insèrent.
 - Micro-espaces qui offrent une plateforme de transformation de soi et de la ville.
3. Fournir un cadre épistémologique pour appréhender qualitativement les transformations urbaines qui soit ancré dans les expériences et savoirs corporels des femmes des favelas.

CHAPITRE 2 : PENSER ET APPRÉHENDER LES TRANSFORMATIONS URBAINES DANS UNE PERSPECTIVE FÉMINISTE ET DIASPORIQUE

Un féminisme « du bord » : considérations épistémologiques

En 2016, je me trouve à Rio pour réaliser la recherche de terrain de mon mémoire de maîtrise qui porte sur le rapport à la violence policière des femmes des favelas. En tant que féministe et chercheuse, je suis frappée par le leadership de ces dernières dans leur communauté. Je choisis de poursuivre mes études au doctorat dans l'espoir de mieux comprendre ce protagonisme féminin. Plus précisément, je cherche à comprendre pourquoi ce protagonisme est si fort, et comment il s'articule au contexte spécifique des favelas et de la ville de Rio de Janeiro.

Je repense régulièrement à la journée ensoleillée lors de laquelle je suis arrivée à Rio, en 2016 (même si j'avais visité la ville auparavant). Mon trajet en taxi marque le tout début de ma relation avec les favelas. Je me rappelle des émotions conflictuelles qui l'ont rythmé : mon envie irrésistible de montrer au chauffeur de taxi que je ne suis pas une *gringa* comme les autres, que je connais déjà Rio (bien que très peu, en réalité) et que je parle portugais (aussi approximatif soit-il à ce moment) ; et l'angoisse rampante d'une étudiante mise face à ses propres ambitions, et peurs. Quand je revois la jeune femme que j'étais, fraîchement débarquée à Rio de Janeiro avec son énorme sac à dos de voyage, je ne peux m'empêcher d'éprouver une forme profonde de gratitude envers elle et toutes les femmes rencontrées par la suite, en 2016, 2018 et, plus récemment, en 2019. L'histoire que raconte cette thèse est autant celle de cette jeune femme Blanche étrangère que celle des femmes des favelas qui, innombrables, lui ont fait confiance et l'ont accueillie dans leur quotidien. Elle est le résultat d'expériences situées dans le temps et l'espace, mais aussi dans le corps, dont je tente de traduire les sensations dans les pages qui suivent.

Nécessairement, cette histoire est profondément marquée par des différences qui sont enracinées dans la modernité coloniale⁶¹ qui nous situe épistémologiquement et ontologiquement de part et

⁶¹ La modernité coloniale est un concept que j'emprunte ici à Aníbal Quijano (2000) et qui est largement exploré par le groupe Modernité/Colonialité. Le concept réfère à une ère historique spécifique qui a commencé avec l'arrivée des premiers Européens en Amérique (suivie par la conquête du continent et la colonisation), mais qui ne s'est pas terminée avec la fin de la période dite coloniale. Cette modernité s'est structurée autour de deux éléments principaux : (1) l'organisation des formes de travail, de production et d'exploitation à partir de la création et de l'ouverture d'un marché capitaliste mondial ; (2) la création de la notion de race pour favoriser la subordination et l'exploitation des populations dites « colonisées ». Épistémologiquement, cette modernité coloniale a pour origine et point d'appui le

d'autre du globe (les « Nords » et les « Suds »), ainsi que du système capitaliste et colonial. Travailler à partir de et à travers ces différences substantiellement induites par des relations de pouvoir, de manière à la fois éthique et engagée, est une thématique qui fait depuis longtemps couler beaucoup d'encre, et qui sera ici développée dans une perspective féministe et afro-diasporique.

Adopter une perspective féministe signifie, dans un premier temps, comprendre que le genre constitue un rapport de pouvoir produisant non seulement des inégalités (entre les genres), mais aussi des catégories (hommes et femmes, par exemple) appuyées sur des hiérarchies symboliques et matérielles (Dorlin 2008). Le genre ne se présente pas comme une catégorie d'analyse fixe, mais comme une structure de domination, dont l'un des objectifs et des effets est l'homogénéisation de catégories analytiques et leur hiérarchisation. Les réflexions qui se trouvent dans cette thèse reposent fortement sur le concept de colonialité du genre de la féministe décoloniale et argentine Maria Lugones. Cette optique permet autant d'appréhender l'aspect genré de la colonialité du pouvoir⁶², que l'aspect colonial du genre. La critique féministe décoloniale, telle qu'explicitée ici à partir des écrits de Lugones, reconnaît que bien que les féministes (Blanches) aient contribué à faire craquer le modèle eurocentré de la production de la connaissance, en mettant l'accent sur d'autres modes de connaître que ceux misogynes des Lumières, elles ont aussi souvent concouru à son universalisme, homogénéisant la catégorie femme ou victimisant certaines catégories de femmes « non-Blanches ». Ce faisant, Lugones (2010) nous invite à garder une distance critique quant au terme « femme », qui n'est pas envisagé comme une catégorie universelle, mais plutôt comme un lieu d'énonciation de la différence coloniale, où l'être n'est ni complètement opprimé, ni complètement émancipé.

De plus, la colonialité du genre se constitue non seulement en fonction des rapports de pouvoirs fondés sur le genre, mais aussi de race et de classe. Cela signifie que si, dans le contexte latino-américain, le terme « femme » répond à l'idéal féminin Blanc catholique, le terme « femme colonisée » ou de « couleur » renvoie à une réalité distincte, généralement invisibilisée :

rationalisme de l'Europe des Lumières (ce que Quijano appelle l'eurocentrisme), dont l'application universelle efface et invisibilise la diversité des savoirs et modes de production des connaissances « autres ».

⁶² La colonialité du pouvoir est intrinsèque à la modernité coloniale telle que décrite par Quijano (2000) et par la perspective décoloniale en Amérique latine. Elle fait référence à la matrice du pouvoir capitaliste et colonial (centrée autour de la notion de race) qui continue de structurer non seulement la vie sociale, économique, politique et culturelle, mais aussi la production de connaissances dans des États dits décolonisés. Ce concept met ainsi en exergue le fait que ces rapports de pouvoir sont perpétués malgré la fin officielle de la période coloniale et de l'esclavagisme.

La conséquence sémantique de la colonialité du genre est que la « femme colonisée » est une catégorie vide : aucune femme n'est colonisée ; aucune femme colonisée n'est une femme. Contrairement à la colonisation, la colonialité du genre est toujours présente ; elle se trouve à l'intersection du genre/classe/race en tant que constructions centrales du système de pouvoir du monde capitaliste. Réfléchir à la colonialité du genre nous permet de ne penser qu'à des êtres historiques, compris comme opprimés, de manière unilatérale. Comme les femmes colonisées n'existent pas, je suggère que nous nous concentrons sur les êtres qui résistent à la colonisation du genre à partir de la « différence coloniale » (Lugones 2010, 746).

Au Brésil, Lélia Gonzalez (1984) est l'une des premières autrices Afrodescendantes à avoir intégré la perspective féministe à sa critique du racisme, et constitue l'une des pionnières de l'analyse que l'on désigne désormais comme intersectionnelle, ainsi que de la pensée féministe décoloniale. Elle remet notamment en question le mythe de la démocratie raciale, qui repose sur l'idée que les relations raciales seraient harmonieuses au Brésil et le résultat d'une inclination favorable des colonisateurs portugais face aux Afrodescendant.e.s, qui font l'objet d'idéalisations et de fantasmes sexuels (mythe que je développe davantage au chapitre 3). Gonzalez défend l'argument selon lequel le genre intervient dans la construction historique du mythe de la démocratie raciale, ainsi que dans sa reproduction. Il met en évidence les stratifications à la fois genrées et raciales présentes dans la société brésilienne, stratifications exposées de manière flagrante dans la maxime : « les femmes Noires servent à travailler, les mulâtres à baiser et les femmes Blanches à marier. »

La non reconnaissance de l'aspect co-construit et simultané des structures d'oppressions (qu'elles soient basées sur le genre, la race, la classe) est depuis longtemps décriée par les féministes Afrodescendantes, de couleur et des Suds comme la cause principale de leur marginalisation épistémologique (entre autres dimensions). À cet effet, l'avènement des perspectives intersectionnelles (c'est-à-dire qui s'intéressent à l'intersection des oppressions) marque un tournant dans la pensée féministe en ce qu'elle contribue à l'émergence de savoirs historiquement invisibilisés et marginalisés, car conceptualisés par des groupes situés à la marge des catégories d'analyses dominantes. L'intersectionnalité est un concept que les féministes Afrodescendantes des États-Unis développent vers la fin des années 1970 afin de comprendre, d'expliquer et d'analyser la complexité des relations de pouvoir et leurs impacts sur les luttes pour la justice sociale (A. Y. Davis 2011 [1983] ; The Combahee River Collective 1979). L'intersectionnalité, telle qu'initialement conceptualisée par la juriste Kimberlé Crenshaw (1991),

fait directement référence à l'idée que les femmes Noires se trouvent à l'intersection de plusieurs systèmes d'oppression basés sur le sexe, la race et la classe qui se chevauchent et interagissent. Ne répondant à aucune identité unilatérale (étant à fois « femme », « Noire », et « travailleuse »), les Afrodescendantes se retrouvent constamment en marge des luttes et du savoir.

Le concept d'intersectionnalité constitue un outil puissant pour comprendre la condition de la diaspora africaine car il permet de mettre en lumière la dynamique complexe de la modernité coloniale, qui s'appuie sur la notion de race et de classe (pour l'exploitation coloniale et capitaliste), ainsi que sur celle de genre. À travers les Amériques, et autour de ce que Paul Gilroy (1993) appelle l'Atlantique Noir, l'expérience translocalisée de ces oppressions et des résistances font l'objet de diverses théorisations transconnectées (Laó-Montes et Buggs 2014), ce à quoi je réfère dans ces pages par *pensée afrodiasporique*.

La modernité coloniale a pour centre l'Europe (ou plus largement l'occident en ce qu'elle inclut aussi les États-Unis, par exemple). Elle s'appuie sur une rationalité eurocentrée qui fonctionne par catégorisation et dichotomisation : dans la chrétienté, le paradis s'oppose à l'enfer ; dans la science, la raison s'oppose aux émotions ; et dans les relations sociales, l'homme est l'opposé de la femme et le « Blanc » opposé au « Noir » (Dussel 1993). Dans cette logique, l'intersectionnalité et les « entre-deux » posent problème, parce que les « ambiguïtés » posent le risque de la transgression, de la remise en question et du changement. Réprimer et effacer ces ambiguïtés fait intrinsèquement partie de la modernité coloniale et de l'exercice du pouvoir en son sein. Les courants diasporiques et décoloniaux — ou encore, ce que Boaventura de Sousa Santos (2019) appelle les « épistémologies du Sud » — visent à dénicher ces « absences » causées par une vision eurocentrée hégémonique, et à favoriser l'« émergence » d'épistémologies et de savoirs « autres ».

Ces épistémologies « autres » — et les savoirs qui en découlent — ne sont toutefois pas complètement déconnectées de cette modernité hégémonique. En fait, elles sont en quelque sorte « hybrides » ou « frontalières » dans l'optique où, comme le défend Walter Dignolo (2012 [2000], 154) elles découlent d'une subjectivité diasporique. Alors que « le maître ne connaît que sa propre raison et la déraison de l'esclave », « l'esclave connaît autant la raison du maître que celle de l'esclave ». Ces épistémologies « autres » se distinguent des épistémologies dominantes de la modernité coloniale en ce qu'elles émergent d'une positionnalité spécifique, qui se situe à la fois dans modernité coloniale et en dehors de celle-ci. Poursuivant avec l'exemple de l'esclave, celui-ci évolue dans la plantation où il est gardé captif, en même temps qu'il porte en lui des

savoirs qui proviennent d'un espace-temps et de rationalités différents. Ce faisant, il développe une subjectivité que Mignolo (2012 [2000]), inspiré par Gloria Anzaldúa (1987), qualifie de « pensée de frontière » (*border thinking*), puisqu'elle émerge du croisement de rationalités distinctes au sein d'un même individu (ou d'une même positionnalité).

C'est dans cette optique que j'adopte un « féminisme du bord », reprenant ici une expression typiquement québécoise (être sur le bord de...) pour renvoyer à l'articulation des épistémologies féministes et celles qui émergent de la subjectivité frontalière des femmes de la diaspora africaine, incluant celles rencontrées sur le terrain de recherche. La posture adoptée se trouve ainsi sur les « bords de la modernité », en ce qu'elle se situe à la croisée de différentes rationalités et subjectivités.

Cette thèse résulte de la vision partielle qui émerge de mon propre positionnement social (comme féministe, étudiante de doctorat, femme, Blanche et étrangère), et de la manière dont j'ai vécu dans la peau (le *corps*) les récits des femmes rencontrées dans les favelas et la vie quotidienne à Rio de Janeiro. Ces pages ne témoignent donc pas uniquement des transformations telles que vécues par les femmes dans les favelas, mais aussi des miennes, de la jeune femme qui est débarquée un matin de mai en 2016 pour effectuer une recherche de maîtrise et celle qui rédige, plusieurs années plus tard, sa thèse de doctorat. Si mon positionnement, d'un point de vue des structures de pouvoir n'a pas changé au fil des ans, mes expériences à Rio en 2016, en 2018, en 2019 et au-delà (par la continuité des relations à distance) m'ont profondément transformée, comme personne et chercheure. C'est pourquoi je développe davantage dans les prochaines sous-sections sur la vision, la voix et le corps comme parties d'un tout à partir duquel j'ai construit épistémologiquement la présente recherche.

La vision

L'une des grandes contributions du féminisme, à partir des années 1970, se situe dans la formulation d'une solide critique de l'« objectivité » du processus de production des connaissances, celui-ci n'étant *jamais* exempt des rapports de pouvoir à l'œuvre dans l'ensemble de la société. Les féministes, en particulier celles qui à l'époque arboraient les couleurs du féminisme matérialiste ou marxiste, se sont attelées à la tâche de démontrer que la prétention à l'existence universelle d'un point de vue objectif sur la réalité (que suggèrent les postures positivistes et post-positivistes) était (et est toujours) le fruit d'un biais systématique :

l'androcentrisme. Ainsi, dans un texte pionnier, la sociologue Dorothy E. Smith (1974, 7) affirme que la première difficulté à étudier les femmes à partir de « où elles sont » découle du fait que la sociologie et ses méthodes se sont construites à l'intérieur d'un univers (l'université, dans ce cas) grandement dominé par les hommes. Autrement dit, la « neutralité » des chercheur.e.s constitue un « biais systématique », puisque les personnes qui ont considérablement construit la méthode scientifique étaient les mêmes qui validaient les savoirs produits : très majoritairement des hommes, qui étaient aussi — il faut le dire — Blancs, de classes sociales favorisées (voire de l'élite), hétérosexuels, du Nord. Pour les femmes, un décalage perdure entre la réalité vécue et les théories qui cherchent à l'expliquer, et ce décalage participe à leur subordination autant d'un point de vue scientifique que social (Smith 1974, 7). La deuxième difficulté identifiée par Smith se situe dans la hiérarchisation des expériences et savoirs des hommes et des femmes. Cette hiérarchisation permet de maintenir les connaissances et expériences des hommes en position d'autorité par rapport à celles des femmes, perpétuant leur état de dépendance (Smith 1974, 7). Il faut donc, suivant cette logique, réorganiser la relation des sociologues avec le savoir, opération que Smith (1974, 11) envisage en deux étapes : « d'une part, en plaçant la sociologue là où elle se trouve effectivement, c'est-à-dire à l'origine des actes par lesquels elle sait ou viendra à savoir ; d'autre part, en faisant de son expérience directe du monde quotidien le premier fondement de sa connaissance. »

Au-delà de l'identification de biais, la théorie du point de vue situé « est intéressée par le sens de l'engagement. » (Hartsock 2004, 36) Autrement dit, cette théorie ne se limite pas à évaluer les intérêts liés à une position sociale particulière, mais à comprendre comment cette « position » sociale interagit avec l'engagement des chercheur.e.s. Dans cette optique, Nancy C. M. Hartsock (2004, 36) suggère quant à elle qu'un point de vue situé n'est pas « donné » en fonction de notre sexe (ce qui serait de toute façon essentialiste), raison pour laquelle son plaidoyer est en faveur d'un point de vue féministe (*feminist standpoint*) plutôt que féminin. Celui-ci s'ancre, d'abord, dans l'expérience des femmes dans la division sexuelle du travail. Pour l'autrice, il représente le seul point de vue à partir duquel il est possible d'identifier et de critiquer la « suprématie mâle » ou la « domination phallogcentrique » pour reprendre ses propres mots. Cependant, il symbolise aussi une réalisation (*achievement*) rendue possible par l'analyse et la lutte politique dans un moment et un espace historiques donnés. Ce faisant, il constitue aussi le fondement à partir duquel on peut travailler à dépasser les rapports sociaux : « L'articulation d'un point de vue situé féministe fondé sur l'autodéfinition et l'activité relationnelle des femmes expose le monde que les hommes ont construit et la compréhension de soi qui révèlent ces relations comme partielles et perverses. »

(Hartsock 2004, 48) En choisissant une méthodologie matérialiste qui s'appuie sur celle de Marx, Hartsock défend que l'adoption d'un point de vue féministe est aussi nécessaire aux féministes pour comprendre et critiquer le patriarcat que le point de vue prolétaire (*proletarian standpoint*) l'était pour comprendre et critiquer le capitalisme.

Mais alors, qu'est-ce que cela nous permet de saisir sur la nature des recherches effectuées par des personnes extérieures au groupe au centre de l'investigation ? La première clef de compréhension se retrouve dans l'argument que les savoirs, tout comme les chercheur.e.s sont « situés », et donc, qu'ils ne sont pas objectifs. Se « situer » ne se limite pas à l'élaboration d'une liste de « privilèges » reliés à l'identité perçue et revendiquée, puisqu'elle est aussi de nature politique. Elle nécessite ainsi de transformer « l'objet » de la connaissance en acteur.rice ou en agent, de façon à rester dans un rapport dialectique qui enjoint l'acteur.rice, le.a chercheur.e et la connaissance (Haraway 2004, 95). Loin d'évacuer l'existence de rapports de pouvoir dans cette relation dialectique, ou encore de défendre le relativisme, l'objectif d'une telle démarche est de reconnaître l'aspect partial de toute vision, et ce, qu'elle provienne de groupes subjugués ou non, pour reprendre ici l'argument formulé par Donna Haraway (2004, 89). Selon elle, « l'alternative au relativisme, ce sont des savoirs partiels, localisables et critiques qui soutiennent la possibilité de réseaux de connexions appelés solidarité en politique et conversations partagées en épistémologie. » (Haraway 2004, 89)

De cette façon, le but derrière la théorie du point de vue situé n'est pas de valoriser un point de vue plus qu'un autre, mais de forger un idéal dans lequel, « il n'est pas nécessaire de "décentrer" quelqu'un pour centrer quelqu'un d'autre ; il suffit de "pivoter le centre" de manière constante et appropriée. » (Brown 1989, 922) À cet effet, il n'existe pas de point de vue privilégié (ou de privilège épistémique), à savoir de point de vue qui nous donne une meilleure lecture qu'une autre sur le monde social. C'est sur cette base, par exemple, que Collins (2009, 288-289) défend que la pensée féministe Noire (*Black feminist thought*) est un savoir historiquement subjugué fondé sur une épistémologie alternative et une perspective partielle sur la domination. S'il doit être valorisé dans le contexte social et historique où il a été continuellement effacé, et dans lequel il représente une importante source d'*empowerment* pour les femmes Afrodescendantes, Collins (2009, 289) refuse d'adhérer à la vision selon laquelle le *feminist standpoint* permet un « meilleur » point de vue qu'un autre : « Une implication de certaines utilisations de la théorie du point de vue situé est que plus le groupe est subordonné, plus la vision qui lui est offerte est pure. C'est un résultat des origines des approches de point de vue situé dans la théorie sociale marxiste, qui reflète elle-même la pensée binaire de ses origines occidentales. » Au contraire, c'est la spécificité

de l'agencement des systèmes de domination dans les espaces où les Afrodescendantes se trouvent, et leur position d'initiales dans des espaces où elles se retrouvent exclues et marginalisées qui constitue la particularité de leur point de vue situé (Collins 1986).

Autrement dit, chaque groupe doit reconnaître que son point de vue est partial et ainsi que toute entreprise de production de savoirs est elle aussi partielle et inachevée. Ce faisant, seule la reconnaissance de la partialité de son propre point de vue et de celui des autres permet de produire des connaissances qui ne participeront pas à marginaliser davantage d'autres groupes : « La partialité, et non l'universalité, est la condition pour être entendu.e ; les individus et les groupes qui avancent des revendications de connaissances sans connaître leur position sont jugés moins crédibles que ceux qui les connaissent. » (Collins 2009, 290)

L'objectif des théoriciennes féministes doit être de développer une épistémologie et des politiques du positionnement, afin de favoriser la redevabilité et l'engagement. C'est, à tout le moins, ce qui constitue aux yeux de Sandra Harding (2003) une « objectivité forte », qu'elle assimile à une forte réflexivité chez les chercheur.e.s. Toute production de savoirs répond à une rationalité propre s'inscrivant dans une conversation continue et critique dans la toile que représentent les connaissances, « en reliant les visions cacophoniques et les voix visionnaires qui caractérisent le savoir des assujetti.e.s. » (Haraway 2004, 93) La vision et les manières de voir sont ainsi les préoccupations centrales d'Haraway et des tenants du point de vue féministe. C'est aussi l'approche qui me guide.

La voix

Pour être en mesure de voir, il faut toutefois qu'il y ait une reconnaissance de l'existence du sujet, aussi marginalisé soit-il, sans quoi il reste un « objet » inanimé. Ainsi, les féministes postcoloniales, Afrodescendantes et décoloniales articulent la *vision* et la *voix*. Pour apercevoir et voir le « sujet » celui-ci doit avoir trouvé sa voix et être en mesure de la faire entendre.

Pour arriver, comme le suggère Haraway, à créer une toile reliant différentes visions, il faut préalablement que différentes voix puissent formuler ces visions dans une arène donnée. On ne peut ici qu'avoir en tête la critique de Spivak pour qui les femmes subalternes sont doublement effacées : « Si, dans le contexte de la production coloniale, les subalternes n'ont pas d'histoire et ne peuvent pas parler, les subalternes en tant que femmes sont encore plus profondément dans l'ombre. » (Spivak 2009 [1988], 53) Alors que chez les théoriciennes du point de vue situé, on

parle de savoirs et de groupes marginalisés, les subalternes ne peuvent pas parler, parce que ce qui les définit est leur exclusion — ou pour être plus exacte, leur non-lieu — de toute arène dans laquelle leur prise de parole pourrait s'accompagner d'une quelconque forme d'écoute : « la subalterne en tant que femme ne peut être ni entendue ni lue » (Spivak 2009 [1988], 102). Cela est aussi un enjeu dans les favelas pour plusieurs des femmes rencontrées. C'est souvent suite à une tragédie qu'elles se sont dotées d'une existence discursive au sein de la modernité coloniale (même si ce processus n'est pas garant d'émancipation) et qu'elles ont compris les codes culturels et institutionnels propres à certaines arènes auxquels elles n'avaient jamais eu accès auparavant (comme le système de procuration de la justice, par exemple).

Différentes voix rencontrent ainsi différentes barrières à l'élocution. En lien direct avec cette question, le concept de « *lugar de fala* »⁶³ s'impose graduellement dans le discours public au Brésil. Cette notion essentiellement issue de la discipline des communications (Amaral 2005) et des mouvements sociaux, est de plus en plus discutée par des intellectuel.elle.s féministes et anti-racistes, desquels la figure la plus connue est sans doute Djamila Ribeiro (2017). De la même façon que le point de vue féministe, « *lugar de fala* » s'intéresse à la positionnalité sociale des sujets. Elle diffère toutefois parce qu'elle est présentée comme une posture éthique (plutôt qu'une épistémologie) qui cherche à guider la prise de parole, en particulier chez les groupes privilégiés, chez qui elle est favorisée en raison de leur position dans les rapports de pouvoir, et que celle-ci a des impacts sur la constitution du *lugar de fala* des groupes « subalternes »⁶⁴, qui demeurent minorisés, voire invisibilisés. En ce sens, Ribeiro reprend en partie l'argument formulé par Grada Kilomba (2019, 14) selon lequel « La bouche est un organe très particulier, elle symbolise la parole et l'énonciation. Au sein du racisme, elle devient l'organe d'oppression par excellence ; elle représente l'organe que les Blanc.he.s (*Whites*) veulent — et doivent — contrôler. » Kilomba s'éloigne ainsi de la question « qui prend la parole » pour se pencher sur son aspect « incarné » et performatif.

En s'intéressant à la vision, puis à la voix, deux organes (au sens propre et figuré) sont mobilisés : les yeux et la bouche. Cela implique que le monde (et nécessairement le savoir) nous est accessible par notre corps (bien au-delà des yeux et de la bouche) et que notre corps est un

⁶³ Dans l'édition française de son livre « *lugar de falar* », le concept est traduit par « la place de la parole Noire ». Littéralement cependant, la traduction serait « lieu de parole ». Afin de rester près du propos dont il est question dans ce paragraphe, le terme est conservé en portugais.

⁶⁴ J'utilise ici les guillemets pour indiquer qu'il y a une différence entre l'usage du terme subalterne chez Ribeiro, qui me semble plus proche de « subordonné » et qui ne réfère donc pas nécessaire à la conceptualisation de subalterne telle que proposée par Spivak.

champ de bataille qui porte les marques de la répression, du contrôle social et de l'exclusion vécue au sein de ce monde. C'est bien à cet aspect que nous porte à réfléchir Kilomba : prendre la parole est aussi une performance corporelle qui, dans certains cas, est volontairement inhibée par des moyens physiques et symboliques. À cet effet, elle évoque l'utilisation de masques en fer posés sur les visages de certain.e.s Africain.e.s et Afrodescendant.e.s réduits en esclavage aux États-Unis, dans le but de les empêcher de manger les récoltes qu'ils et elles cueillaient. Selon elle, ce prétexte cache un autre objectif plus insidieux : celui de réduire au silence et corolairement de renforcer la déshumanisation des êtres que l'on souhaite réduire à des esclaves. S'ils et elles ne peuvent pas parler, en retour on ne peut ressentir l'inconfort d'être mis face à la souffrance que l'on afflige.

Symboliquement, on retrouve des limitations, obstacles et répercussions considérables (négatives comme positives) à la prise de parole. Les femmes rencontrées dans les favelas en ont évoqué de nombreuses : non-accessibilité et exclusion des lieux de prise de parole ; leur association aux images contrôlantes de mères de bandit (*mães de bandido*) ou de guerrières (*guerreiras*) ; la non-compréhension ou non-soumission aux codes culturels, sociaux et langagiers respectifs aux espaces de prise de parole. Qui plus est, il est impossible de ne pas constater, au fil du temps passé à leurs côtés, les effets corporels, matériels et symboliques (tous étant politiques) occasionnés par leur prise de parole et leurs actions. Ceux-ci sont autant préjudiciables (menaces, épuisement, pertes financières, traumatismes) que bénéfiques (sentiment d'*empowerment*, reconnaissance des pairs, nouvelles opportunités, croissance des réseaux, gain de cause), et généralement autant l'un que l'autre. Ainsi, bien que j'aie ici situé la vision, la parole et le corps dans trois sections distinctes, je ne les perçois pas, ni du point de vue de l'expérience ni du point de vue épistémologique et théorique comme séparés. Ils contribuent tous, de façon imbriquée et simultanée, à la production de savoirs.

Le corps

Nous entrons en relation avec les autres et notre environnement aussi (peut-être même surtout) à partir de notre corps, de ses sens et émotions. Les épistémologies androcentrées et eurocentrées de la modernité coloniale ont toutefois tôt fait de mettre cet aspect crucial de côté, en opposant l'esprit au corps (Prokhovnik 2014). Les expériences corporelles comme les émotions, pour ne donner que cet exemple, étaient perçues comme opposées à une démarche « objective » et « rationnelle », et ainsi qualifiées de « subjectives » et « irrationnelles ». Cette

tendance à opposer, propre à la pensée dualiste, a servi de moteur fondamental au déni de l'existence d'une multitude de rationalités et à la disqualification des connaissances produites par les femmes et les personnes racialisées et colonisées, groupes que l'on considérait plus près de la « nature » et ainsi incivilisés et incapables de raison. Ainsi, comme l'écrit Raia Prokhovnik (2014, 475), qui fonde sa réflexion sur le corps à partir de l'expérience moderne de l'esclavagisme, « L'esclave était défini comme un simple corps et le non-esclave comme libre de son corps ». C'est sur cette base, par ailleurs, que la subjectivité de l'esclave peut être complètement niée, et par extension son appartenance à l'humanité.

Le corps n'a pas de limite précise et constitue ainsi une entité poreuse qui inclut à la fois un aspect matériel (le corps que l'on touche, que l'on sent, que l'on voit), mais aussi immatériel et spirituel (Gómez Correal 2019, 84). Ce faisant, partir du corps, de ses sensations et de ses émotions, permet d'accéder à un pan différent de la réalité. Dans cette optique, Diana Marcela Gómez Correal (2019, 83), en s'intéressant aux familles victimes de violences en Colombie, évoque la présence d'un *habitus émotionnel moderne/colonial et patriarcal hégémonique*, qui rappelle autant la souffrance sociale et collective des familles victimes de la violence au quotidien, que l'habitude de l'intérioriser. Elle construit sa réflexion autour de celle d'*habitus émotionnel* de Deborah Gould (2009, 10), pour qui il signifie « les manières dominantes, socialement constituées, de ressentir et d'exprimer des émotions, ainsi que les compréhensions et normes axiomatiques incarnées concernant les sentiments et leur expression. ». Pour elle, cet *habitus émotionnel moderne/colonial et patriarcal hégémonique* est enraciné dans la colonialité du pouvoir, dans l'optique où sa constitution sociale est directement liée aux dictats de la modernité coloniale qui s'impose dans la gestion des mœurs (le « *socially constituted* » de Gould) pour effacer et renier les effets corporels de sa violence (Correal écrit par exemple sur les cicatrices que la violence laisse sur les corps). Cet *habitus* s'apparente à une colonialité des émotions (un raisonnement qui est similaire à celui de la colonialité du genre). Elle évoque ainsi l'importance de l'interrelationalité dans le processus de recherche, puisqu'au-delà des mots prononcés (de la voix), nombre d'expériences et d'émotions sont partagées entre les corps :

J'ai appris qu'en réduisant au silence l'esprit, le corps et l'inconscient « parlent ». Ceci, ainsi que les expériences d'autres membres de la famille, m'a permis de comprendre qu'il existe une relation profonde entre les corps et au-delà du corps physique que j'ai mentionné ci-dessus ; que les effets de la violence sont vraiment profonds et durables ; et que la douleur n'est pas seulement infligée au corps de la victime directe, mais aussi au corps des membres de la famille et au corps social. (Gómez Correal 2019, 86)

Appréhender de quelle façon exactement le corps nous informe sur les autres, sur nous-mêmes et sur le *corps* social plus largement, demeure complexe. De nombreuses féministes décoloniales — notamment — soulignent d'ailleurs que cette difficulté est reliée à l'effacement historique du corps qui, dans la tradition chrétienne (en particulier catholique), est source de méfiance et éminemment compris comme opposé à l'esprit (rationnel) (Lugones 2010 ; Anzaldúa 1987). Cette vision dualiste corps/esprit correspond à une série d'autres dichotomies produites par et en fonction de l'entreprise coloniale que constitue la modernité ; telles que celles « émotion/raison » et « nature/culture » qui n'ont que pour objectif la validation de l'une en fonction de la disqualification de l'autre. Il n'existe qu'une seule façon de connaître, et c'est celle auto-proclamée et validée par ceux que cette façon de faire sert prioritairement : les élites masculines et Blanches européennes. Pour celles (et ceux) qui vivent aux « bords » de la modernité (Mignolo 2012 [2000]), l'expérience de dissociation corps/esprit est particulièrement vive, et permet de mieux saisir en quoi consiste exactement cette capacité à « connaître » à partir du corps.

Cette capacité, Gloria Anzaldúa (1987, 38) l'appelle *la facultad*. Elle la définit comme suit :

La *facultad* est la capacité de voir dans les phénomènes de surface la signification de réalités plus profondes, de voir la structure profonde sous la surface. C'est une « sensation » instantanée, une perception rapide obtenue sans raisonnement conscient. C'est une conscience aiguë médiée par la partie de la psyché qui ne parle pas, qui communique en images et symboles qui sont les visages des sentiments, c'est-à-dire derrière lesquels les sentiments résident/cachent. La personne qui possède cette sensibilité est atrocement (*excruciatingly*) vivante dans le monde.

Elle en donne aussi des exemples bien concrets :

Je rentre dans une maison et je sais si elle est vide ou occupée. Je sens la charge persistante dans l'air d'une récente dispute, d'un rapport amoureux ou d'une dépression. Je sens les émotions qu'une personne proche émet, qu'elle soit amicale ou menaçante. La haine et la peur — plus les émotions sont intenses, plus je les reçois. Je sens un picotement sur ma peau lorsque quelqu'un me regarde ou pense à moi. Je peux dire ce que ressentent les autres par leur odeur, où ils se trouvent par la pression de l'air sur ma peau. Je peux repérer l'amour ou l'avidité de générosité logés dans les tissus d'un autre. Souvent, je sens la direction et la distance des personnes ou des objets — dans l'obscurité, ou les yeux fermés, sans regarder. Il doit s'agir d'un vestige du sens de la proximité, d'un sixième sens qui remonte à des temps lointains. (Anzaldúa 1987, 39)

Ainsi, articulé à « la vision » et à « la voix », le corps (le nôtre, celui des autres et celui que nous partageons) est un pilier fondamental de connaissance. Il forme donc, pour reprendre une fois de plus les écrits de Prokhovnik (2014) un continuum avec l'esprit. Cependant, comme je l'avance dans cette thèse, les frontières du corps sont poreuses et il ne constitue pas en lui-même un objet fixe. Le corps est fluide : il s'adapte, il change et il devient éventuellement adepte « à changer de mode », particulièrement pour celles et ceux dont la survie en dépend (Anzaldúa 1987, 37). À cet effet, le titre de l'ouvrage qu'Anzaldúa et Cherríe Moraga ont co-dirigé — *This Bridge Called my Back : Writing by Radical Women of Color (2015 [1981])* l'évoque bien. Le pont (bridge) réfère à une métaphore corporelle que les femmes de couleur rassemblées dans l'ouvrage incarnent, pour le meilleur et pour le pire : pour le meilleur parce qu'il est le liant qui permet de déconstruire la dichotomie ; pour le pire parce qu'il finit par peser lourd... « "Un pont se fait marcher dessus." Oui, encore et encore » (Moraga 2015 [1981]-b, xxxvii). À cet effet, la plus récente introduction de Moraga pour ce recueil illustre parfaitement cette métaphore :

L'acte même d'écrire, de conjurer/de venir « voir » ce qui n'a pas encore été enregistré dans l'histoire, c'est amener à la conscience ce que seul le corps sait être vrai. Le corps — ce lieu qui abrite l'intuitif, le non-dit, les viscères de notre être — est la promesse révolutionnaire de la « théorie en chair et en os », car il est à la fois l'expression de la conscience politique en évolution et le créateur de la conscience elle-même. Rarement enregistrée et à peine honorée, notre théorie incarnée fournit la feuille de route la plus fiable vers la libération. (Moraga 2015 [1981]-a, xxiv)

Le pont est une métaphore corporelle qui nous rappelle l'importance du mouvement des corps dans l'espace, dans le processus de production de savoirs. En fait, c'est sans doute une contribution non négligeable des épistémologies diasporiques. Déjà au début du XXe siècle, Du Bois n'est arrivé à mettre sur papier la notion de « double conscience » qu'après avoir voyagé en Europe, voyage qui lui a permis d'expérimenter lui-même avec les frontières nationales et de voir pour la première fois « de l'extérieur » l'inéquation des catégories « nation » et « race » dans le contexte, qui était le sien, aux États-Unis. La « double conscience » se développe dans un contexte où les Afro-étasunien.ne.s ne correspondent ni pleinement à la catégorie « nation » (puisqu'elle renvoie à une nation « Blanche ») ni à la catégorie « race » (puisque la race de la nation est Blanche et que les corps racialisés — donc Noirs — sont perçus comme étrangers). Ils se retrouvent donc de part et d'autre dénigrés, incomplets sans pleine conscience de soi-même. Du Bois nomme ainsi « double conscience » le fait d'avoir accès à l'une et à l'autre des catégories tout en y étant intrus. Cette identité doublée d'une conscience « créole », « métis », « métissée »

ou encore « hybride » forme une « troisième identité », qu'il qualifie de plus « vraie » combinant à la fois la nation et la race.

S'appuyant sur cet exemple et plusieurs autres, Paul Gilroy (1993, 1) défend que les « voyages » des corps, de la culture, et des théories au sein de la diaspora africaine créent ce qu'il appelle une « contreculture de la modernité », « perçue comme provocatrice et même comme un acte oppositionnel d'insubordination politique ». Dit simplement, le corps et ses mouvements contribuent à la construction d'une subjectivité politique (Prokhovnik 2014, 476), à partir de laquelle on construit des savoirs sur soi et le monde.

Pour prendre conscience de l' « hybridité » de soi, il faut se déplacer dans l'espace. Ce déplacement — ou plutôt cette translocalisation — implique non seulement un changement de perspective sur une réalité, mais aussi une forme de transformation de soi. Dans son ouvrage *Borderlands/La Frontera : The New Mestiza*, Gloria Anzaldúa le démontre très bien lorsqu'elle décrit la conscience mestiza. La conscience de la mestiza, son point de vue sur le monde qui l'entoure et sur elle-même comme partie de ce monde, est le résultat d'une vie sur les « frontières » qui ne se limite pas aux frontières nationales, mais aussi aux frontières sexuelles et spirituelles. Si cette vie sur les « frontières » et dans les marges comporte son lot de violences, elle affirme en outre : « certaines "facultés" — non seulement en moi, mais dans tous les résidents des frontières, "colored ou non-colored" — et certaines zones dormantes de ma conscience se retrouvent activées, réveillées » (la facultad) (Anzaldúa, 1987, préface). La pensée de frontière que propose Anzaldúa et qui sera reprise par nombre de penseur.e.s décoloniaux (Mignolo 2012 [2000] ; Lugones 2010) est ainsi ancrée dans ce qu'elle appelle elle-même une « nouvelle » conscience qui ne se trouve pas diminuée par sa multiplicité interne, mais plutôt « augmentée », par le fait de « vivre la frontière » (*inhabiting the border*). Et à ce titre, cela représente non seulement une richesse épistémologique, mais aussi méthodologique, en ce que le corps est admis comme partie prenante du processus de subjectification et de création (incluant ici la création de savoirs).

Si l'objectif de cette thèse est résolument scientifique, il est aussi viscéralement politique et s'inscrit irrévocablement dans ma propre volonté de faire de la recherche *féministe*, c'est-à-dire de produire des connaissances utiles dans la lutte pour l'*empowerment* des femmes, contre leur subordination et leur exploitation (Ramazanoğlu et Holland 2002, 147). J'articule à cela une sensibilité décoloniale, dans l'optique où l'un de ses objectifs est de visibiliser et valoriser les multiples formes de transformations politiques qui émanent des résidentes des *favelas*, afin de

contrer l'homogénéisation, l'infériorisation et la déshumanisation dont elles sont la cible. Je parle de sensibilité décoloniale, plutôt que de posture, pour deux raisons : en tant que chercheuse ayant un certain nombre de privilèges par rapport aux participantes, (1) je ne peux imposer la « décolonialité » (qui me semble de toute façon émerger prioritairement d'elles et non de moi) ; et (2) malgré toutes mes bonnes intentions et précautions, je suis consciente des limites de ma posture et du travail accompli. À cet effet, j'abonde dans le sens de Gilian Rose (1997) qui, déjà à la fin des années 1990, mettait en garde contre les prétentions à la réflexivité transparente, qui apparaît une tâche irréaliste pour les chercheuses. Plutôt, elle suggère : « de mettre ce [travail universitaire] à profit de manière radicale en travaillant avec d'autres femmes pour intervenir dans les structures discursives existantes en produisant une nouvelle compréhension de la "femme" ; sachant qu'il est impossible d'échapper aux relations de pouvoir, elles visent à les reconfigurer. » (Rose 1997, 316) Nécessairement, ce processus demanderait de dépasser largement les possibilités que j'ai dans le contexte d'un doctorat et d'une seule recherche.

Comprendre la transformation dans l'espace et le temps : outils théoriques

La connaissance me rend plus attentive, elle me rend plus consciente. « Savoir » est douloureux parce qu'après que « ça » soit arrivé, je ne peux pas rester au même endroit et être confortable. Je ne suis plus la même personne qu'avant. (Anzaldúa 1987, 48)

Les outils théoriques qui guident mon analyse proviennent de différentes disciplines des sciences sociales, incluant les études urbaines, la géographie, la sociologie, les études culturelles et la science politique. À cela s'ajoute quelques notions empruntées à la théorie de la musique, dont l'habileté à traduire dans un langage le temps, la temporalité et le rythme est sans égal. Ma démarche s'inscrit ainsi dans la transdisciplinarité, dans l'optique où elle traverse et transgresse les frontières disciplinaires qui, héritées de la modernité coloniale, compartimentent le savoir et le déconnectent de l'être (Maldonado-Torres 2012). Elle émerge des *encruzilhadas* (carrefour ou croisées des chemins) entre les corps, les mondes (spirituels et « matériels), les frontières, les disciplines, les territoires (Simas et Rufino 2019). Les outils théoriques qui forment l'édifice principal de cette démarche ne sont pas fixés dans le temps et l'espace, mais le fruit d'expériences et de savoirs incarnés qui, dans un même souffle, visent à analyser et stimuler la transformation. Les définitions offertes jaillissent ainsi autant de la théorie que de l'empirie.

Ressentir les frontières urbaines dans le corps

C'est d'abord par la vue que se présentent les favelas aux personnes qui, comme moi, n'y habitent pas. En fait, les inégalités sociales sont souvent très visibles dans l'espace urbain. La première fois que j'ai aperçu les favelas qui longeaient l'autoroute reliant l'aéroport au centre-ville de Rio de Janeiro, j'ai été prise de vertige. Pendant que le chauffeur de taxi me faisait allégrement la conversation, mon regard s'est perdu dans les favelas qui s'étendaient de part et d'autre de la route à perte de vue. Je me souviens avoir eu cette impression d'être littéralement submergée par l'immensité des favelas, mais surtout leur incommensurabilité. Alors que j'écris ces lignes, bien des séjours à Rio de Janeiro plus tard, ce sentiment est toujours présent. Appréhender les favelas, tout comme la ville, est vertigineux. Les deux ne se laissent pas facilement définir. La favela est un espace instable et changeant. Ses frontières sont mouvantes et fluides. Certaines forment des vortex de par l'intensité des conflits qui y opposent policiers, trafiquants et milices, et d'autres non. La plupart changent de forme au fil des années : elles s'étalent et se rétractent, se densifient et s'effondrent, passent au feu ou sont rasées. De nouvelles « favelas » naissent du moindre recoin, interstice ou terrain vague laissé sans surveillance, en même temps que d'autres sont éliminées, effacées. Les résident.e.s s'approprient des quartiers planifiés qu'ils densifient, agrandissent et entretiennent. La planification de leurs espaces est aisément détournée et *favelisée*, les résident.e.s les adaptant à leurs besoins en fonction des moyens dont ils et elles disposent. Ce faisant, c'est par leur « endurance », comme l'appelle AbdouMaliq Simone (2004), que les résident.e.s des favelas se sont taillés une place dans la ville et l'ont façonné.

Les frontières urbaines qui démarquent la favela sont ainsi rarement « tangibles ». C'est le corps qui les ressent. Il voit la différence par le changement de paysage et par les obstacles qui se dressent sur son chemin. Il perçoit aussi cette différence dans la similitude ou disparité des personnes qu'il croise, dans la manière dont les autres le regardent et l'adressent. Il entend les différences d'accent, de langage, et d'expressions, tout comme il entend le vent de la mer ou le grondement des motos. Il sent le parfum des fleurs, mais aussi les odeurs des déchets qui s'accumulent là où débouchent les allées où les éboueurs n'entrent pas. Le corps ressent l'épuisement du voyage, la fatigue des jambes qui montent les escaliers à flanc de montagne et la chaleur écrasante.

Dans les favelas les plus tendues, on observe et ressent la tension dans la peau quand, tout d'un coup l'ambiance change sans que l'on puisse précisément dire pourquoi. Dans le Complexo do Alemão (le plus gros complexe de favela de Rio, situé dans la zone nord), par exemple, ce changement s'observe lorsqu'on tourne l'angle d'une rue pour s'aventurer dans les marches et allées qui parsèment les collines. On tombe généralement assez rapidement sur un attroupement

d'hommes armés, qui parfois, font simplement le guet, et d'autres fois, tiennent un poste de vente de drogue (*boca de fumo*). On le remarque aussi du côté de la *Rua Canitar* qui entre dans le Complexo do Alemão à partir du quartier d'Inhaúma, sur laquelle les trafiquants ont posé des obstacles de fer et de béton pour empêcher les incursions de la police (et en particulier du véhicule blindé de la police, surnommé *caveirão*), ainsi que des barricades. Lors de ma visite dans la Cidade de deus (situé dans la zone ouest), un quartier planifié devenu dans l'imaginaire urbain une favela horizontale, l'impression était plutôt que l'on devait passer par plusieurs « checkpoints » tenus par des trafiquants avant de pouvoir gagner le cœur du quartier. À Lagartixa (dans le quartier de Costa Barros, dans la zone nord), il faut longer depuis le métro le Complexo da Pedreira (un complexe de favelas), où l'on entre comme dans un portail. Lors de mes deux visites, ma moto-taxi s'est faufilée, d'abord à travers des policiers lourdement armés qui se positionnaient de part et d'autre de l'avenue, puis à travers les trafiquants eux aussi lourdement armés, dans les dédales de la colline (*morro*), eux aussi apparemment « en position ».

Pensée de frontière urbaine

La manière dont les frontières urbaines sont ressenties et inscrites dans le corps témoigne de son mouvement dans l'espace urbain, mais aussi de sa translocalité. Le translocal, différemment du transnational, « réunit de multiples médiations de soi, de pouvoir et de culture qui relient des scénarios locaux, régionaux, nationaux et mondiaux, configurant une notion plus complexe de localisation et de perspective que nous conceptualisons comme une politique décoloniale de translocation. » (Laó-Montes et Buggs 2014, 383) Le terme *translocas*, que l'on doit à Sonia A. Alvarez (2014, 2), réfère quant à lui aux sujets translocaux, qui se forment non seulement par le franchissement des frontières (y compris, comme je l'avance ici, urbaines), mais aussi à partir de « géographies du pouvoir à plusieurs échelles (...) et [en fonction de la] position du sujet (genre/sexualité, ethnoraciales, classe, etc.). »

Les femmes dont il est question dans ces pages vivent l'espace urbain et ses frontières dans leur corps, et c'est à partir de celui-ci qu'elles développent leur propre subjectivité (*border thinking*) et savoir sur la ville. bell hooks (2017 [1984], 59) en donne un parfait exemple dans cet extrait :

Être dans la marge, c'est faire partie d'un tout, mais en dehors de l'élément principal. En tant qu'Américain.e.s Noir.e.s qui vivions dans une petite ville du Kentucky, la voie ferrée était un rappel quotidien de notre marginalité. Au-delà de ces rails, il y avait des rues

pavées, des magasins dans lesquels nous ne pouvions pas entrer, des restaurants dans lesquels nous ne pouvions pas manger et des gens que nous ne pouvions pas regarder directement dans les yeux. Au-delà de ces rails, il y avait un monde dans lequel nous pouvions travailler comme bonnes, comme concierges, comme prostituées, aussi longtemps que nous étions en capacité de servir. Nous pouvions entrer dans ce monde, mais nous ne pouvions pas vivre là-bas. [...] À vivre comme nous le faisons — en périphérie, sur les bords, sur le fil — nous avons développé une manière particulière de voir la réalité. Nous la regardions à la fois de l'extérieur et de l'intérieur. Nous concentrons notre attention aussi bien sur le centre que sur la marge. Nous comprenions les deux. Cette façon de voir les choses nous rappelait l'existence d'un univers entier, d'un corps principal constitué à la fois d'une marge et d'un centre. Notre survie dépendait de notre *conscience ostensible* permanente de la séparation entre la marge et le centre, et notre conviction individuelle profonde que nous étions une part vitale et nécessaire de cet ensemble.

Pour les résident.e.s des favelas, il y a un chevauchement d'expériences contradictoires au sein de la ville. Les résidentes qui, à titre de travailleuses domestiques s'occupent des foyers des quartiers bourgeois et de classe moyenne le jour, se retrouvent, une fois le soir venu, menacées par les conflits et la loi de différents groupes armés. Le jour, elles parcourent les rues et commerces des quartiers bourgeois, elles amènent les enfants de leurs patron.ne.s à l'école, font leurs courses et prennent soin de leur résidence, le soir, elles doivent arpenter des rues et des allées mal desservies par les transports en commun, parfois peu entretenues et éclairées pour rejoindre leur propre résidence et famille.

Elles ont ainsi une « place » dans les quartiers bourgeois et de classe moyenne pourvu qu'elles y circulent comme travailleuses (incluant les travailleuses domestiques et le travail dit « informel »). Elles n'ont leur « place », que lorsqu'elles utilisent les entrées séparées réservées aux travailleuses domestiques, dans les appartements et maisons des quartiers aisés. Elles n'ont leur « place » qu'à partir du moment où elles retournent chez elles à bord d'autobus, de wagons de métro ou train bondés de travailleur.se.s de la périphérie comme elles à la fin de la journée. Dans les favelas, elles sont à leur « place » même si les favelas n'ont quant à elles pas leur « place » dans la ville : raison pour laquelle elles font tantôt l'objet de relocalisations (Brum 2016 ; Gonçalves 2013) tantôt l'objet de conflits entre des acteurs armés qui se disputent les territoires (Misse 2014). Cette translocalisation urbaine quotidienne est ainsi non seulement le fait d'un déplacement entre différents espaces de la ville, en autant qu'elles y prennent la forme

appropriée. Elles doivent prendre « place », sans quoi elles sont simplement « *out of place* ». Pour autant, elles font partie des rares personnes qui voient et vivent autant la marge que le centre et développent par conséquent une subjectivité frontalière de la ville, ce que j'appelle une « pensée de frontière urbaine ». Autrement dit, elles « vivent la frontière » (Anzaldúa 1987) dans la peau, dans la manière dont elle sépare et déshumanise, et les façonne subjectivement. Le terme « urbain » renvoie quant à lui à la rapidité et au rythme des translocalisations qui ocurrent dans une ville telle que Rio ; à une échelle autre d'expérience diasporique.

Temps, temporalités et polyrythmie urbaine

Nombre de favelas se retrouvent dans une temporalité distincte du reste de la ville ; elles sont des enclaves prises en temps de guerre, alors que la ville en elle-même ne l'est pas. Les opérations de groupes armés, les barricades et les obstacles divers à la circulation, les « checkpoints » et les affrontements directs marquent la frontière non seulement spatiale, mais aussi temporelle de la favela. Soudainement, la moto-taxi s'engage dans une avenue et on se retrouve dans un « ailleurs » caractérisé non pas uniquement par le changement du paysage urbain, mais par ce qui ressemble parfois un portail temporel, par lequel on entre en temps de guerre, où le temps apparaît suspendu. Une fois entré.e dans le vortex temporel, la violence n'a pas de début ou de fin. Dans l'urgence du présent engendré par cet état d'exception permanent, de nombreuses favelas deviennent des « vortex temporels » ; coincées dans le présent, condamnées à toujours se retrouver au même endroit, et à reproduire à perpétuité le cycle de la violence. Cette urgence ne relève toutefois pas uniquement de la présence ostensible de groupes armés. Elle s'articule à l'expérience urbaine des subalternes dans de nombreuses villes des Suds où l'anticipation et l'improvisation, loin de faire exception, sont la règle (Simone, 2019). Même si les résident.e.s peuvent physiquement entrer et sortir, la force gravitationnelle du vortex les ramène presque toujours dans la favela. Cette force centrifuge, c'est la ségrégation urbaine (Campos, 2006), la sociabilité violente (Machado da Silva, 2004), et un sentiment d'appartenance pour un lieu, qui bien que parfois violent, constitue aussi un foyer.

Dans plusieurs favelas dans lesquelles je me suis rendue au fil du temps passé à Rio, la terreur rythme à n'en pas douter une partie de la vie. Mais elle n'est pas la seule. On dit aussi de certaines favelas « qu'elles ne dorment jamais ». À Rocinha, par exemple, on entend les moto-taxis monter et descendre l'estrada da Gávea (la route qui monte dans la favela et la divise en deux) à toute heure du jour et de la nuit. J'ai souvent eu l'impression que certains commerces ne fermaient

jamais, comme les bars, les épiceries, voire même certains salons de beauté. Les résident.e.s, parmi lesquels on compte un nombre de travailleur.se.s informels ou précaires, n'ont pas toujours des horaires traditionnels. Le plongeur du restaurant ne rentre parfois à la maison qu'au petit matin ; le garde de sécurité termine son quart de travail tôt le matin ou tard le soir ; le concierge nettoie après la fin de la journée de travail. Si le matin et en fin d'après-midi, il n'est pas rare de se retrouver dans les congestions monstres de l'*estrada*, et qu'en ce sens, le rythme de Rocinha s'aligne régulièrement avec celui du « reste de la ville », la favela est aussi active la nuit, pendant que les quartiers avoisinants eux, dorment à poings fermés.



Figure 2.1 : Point de rassemblement des motos-taxis à Rocinha

Source : Alexandre Cerqueira, 2020. Reproduction autorisée par l'auteur.

S'il existe, d'une part un rythme marqué par l'incertitude et l'insécurité, celui-ci s'arrime à plusieurs autres dans une forme de polyrythmie. J'appuie ma compréhension de la notion de rythme sur la définition qu'offrent Manola Antonioli, Guillaume Drevon, Luc Gwiazdzinski, Vincent Kaufmann et Luca Pattaroni (2020, 83) :

La question des rythmes nous invite à saisir ensemble le temps et l'espace, c'est-à-dire la manière dont ils se déploient dans un jeu constant, et en tension, entre l'ensemble des

entités qui peuplent notre monde, qu'elles soient humaines et non humaines. Le rythme donne à voir les formes de la coexistence. Il est tout à la fois allure et ordonnancement, accélération et ralentissement, aléas et traces.

La superposition des rythmes dans une ville comme Rio de Janeiro peut parfois donner le vertige à quiconque n'est pas habitué à les naviguer. Évidemment, cela est également le cas dans d'autres villes. Ce qui distingue toutefois Rio est que plusieurs résident.e.s de favelas plus « imprévisibles », comme Lagartixa ou le Complexo do Alemão, affirment vivre au milieu d'une guerre. C'est une chose de passer d'un quartier pauvre à un quartier riche, ce que font des millions de personnes chaque jour dans toutes les villes du monde, c'en est une autre de passer d'un état de guerre à un état de paix d'un jour à l'autre, voire d'une heure à l'autre. Cette conjoncture est parfois interprétée comme un « chaos urbain » dans le sens où toute la ville semble vibrer à plusieurs rythmes désynchronisés les uns des autres. Mais la présence de rythmes dans la vie urbaine prouve que c'est tout le contraire, que derrière l'apparent « chaos » se trouve une sorte d'endurance, ce que Simone (2019, 16) décrit comme « quelque chose de ressenti où ce à quoi on aspirait, ce pour quoi on s'est sacrifié, ce qui était l'imagination irrésistible de tous les efforts et du dur labeur de *care* ne sont pas perdus. »

En théorie de la musique, la polyrythmie se définit par la superposition de deux ou plusieurs signatures rythmiques différentes. Souvent utilisée dans la musique traditionnelle africaine et le jazz, on rencontre principalement la polyrythmie dans les improvisations et solos. La polyrythmie implique la divergence, mais aussi la synchronicité, puisque des joueurs jouant dans des signatures rythmiques différentes se retrouveront éventuellement et inévitablement au même moment au même endroit, même si ce n'est que pour un court instant. Dans chaque lieu ou espace, même les plus fréquemment l'objet de perturbations, comme les favelas, où la signature rythmique change constamment, il y a toujours des moments où tout le monde semble être « synchrone », même avec la ville. Le carnaval et les matchs de soccer sont de bons exemples de ces situations où la temporalité (le présent et le futur très proche de la destinée) et le rythme s'alignent pour tout le monde (ou presque).

Le préfixe « poly » du terme « polyrythmie » signifie la présence simultanée de plusieurs rythmes, certains étant parfois plus difficiles à distinguer que d'autres ; à isoler des autres. Dans le vortex, l'un de ces rythmes est celui de la terreur, instable et changeant. Cependant, dans la vie des femmes rencontrées dans les favelas, le *cuidado* (*care*) était aussi extrêmement présent. Il marque le rythme des journées, des semaines, des mois et des années, non seulement en

fonction des actes de *care* qu'elles posent, mais aussi, simultanément avec la terreur, de l'inquiétude pour les autres. En outre, le préfixe « poly » réfère à la multiplicité des favelas et de leurs réalités distinctes. Chacune d'entre elles possède son propre rythme, en fonction de sa localisation dans la ville (qui a un grand impact sur les trajets quotidiens, par exemple), de l'actuation (ou non) de groupes armés, de sa culture propre, de sa composition démographique, et ainsi de suite. Les favelas entre elles créent aussi leur propre polyrythmie.

Virtuosité et polymorphie

Passant d'un espace-temps à l'autre, délimité par les frontières urbaines, les femmes des favelas apprennent à naviguer la polyrythmie de la ville. Cet apprentissage ne s'effectue pas toujours consciemment et s'inscrit le plus souvent dans le corps. Le corps accumule des savoirs sur la ville qui lui permettent de « changer de mode », ou plutôt, de se transformer pour se protéger et perdurer dans la ville. En d'autres termes, nombre des femmes rencontrées développent cette *facultad* dont parle Andazula (1987), qui les rend particulièrement éveillées et sensibles à la réalité autour d'elles.

Cela leur est spécialement utile dans les favelas les plus imprévisibles, où les changements de signature rythmique peuvent survenir à tout moment. Face à l'incertitude qui y règne, elles apprennent à ressentir que quelque chose est sur le point de se passer à travers les changements d'atmosphère et de signature rythmique. Par conséquent, les femmes se transforment en anticipation du danger, pour se protéger. Je perçois cette capacité de transformation par anticipation d'un changement de rythme ou de signature rythmique, comme une forme de virtuosité.

Ce savoir est en outre très utile lorsqu'elles font face à des situations apparemment sans issues, comme lorsqu'elles se retrouvent au cœur d'une fusillade, qu'un policier les interpelle ou qu'un trafiquant les menace. Elles arrivent à prendre rapidement la forme corporelle la plus susceptible de les protéger ou de protéger leurs proches. Elles se transforment temporairement en fonction des situations de la vie quotidienne auxquelles elles doivent faire face. C'est la raison pour laquelle je les perçois comme des polymorphes. Le polymorphisme implique des transformations vernaculaires, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de hiérarchie des formes ni de transformations permanentes (c'est-à-dire qu'une personne peut aller et venir entre différentes formes, plutôt que de devoir tendre vers une seule). Elles changent pour survivre et prospérer, et cette expérience

constante de transformation est essentiellement la façon dont elles apprennent à connaître suffisamment la réalité multiple qui les entoure pour pouvoir agir sur elle (pour prendre la forme appropriée dans un cadre spécifique). J'avance ainsi l'argument qu'observer la forme que leur corps prend nous permet de mieux comprendre ce qui se passe dans le moment présent (sur la tension dans l'air et les dangers immédiats), mais aussi sur ce qui pointe à l'horizon.

Cuidar

Savoir prendre la forme appropriée en situation d'urgence, ou en anticipation d'un danger, fait partie du *cuidado* (*care*) que les femmes prodiguent. Le terme *cuidado* en portugais est polysémique, et il peut aussi bien vouloir dire « soin » (comme dans l'expression « prendre soin de ») que « précaution » et « prudence » (comme dans l'expression « agir avec précaution ou prudence »). *Cuidado* est ainsi plus large que la notion de *care* dans laquelle celle de « protection » n'est pas aussi explicite, voire parfois exclue⁶⁵. Pourtant, prendre les mesures pour se protéger et protéger les autres est une partie vitale de ce que signifie *cuidar*, et ce même si les dimensions qui lui sont reliées (tâche/travail, affect/affection et l'éthique/politique) n'interviennent pas toujours de façon équilibrée (Bellacasa, 2017, p. 5)⁶⁶.

Cela est d'autant plus important que plusieurs des femmes rencontrées sont aussi les mères de jeunes hommes Noirs, particulièrement à risque de faire l'objet de violences sommaires. Comme le défend Elsa Dorlin (2017 : 175), parce que ce type de *care* est tributaire d'un contexte social qualifié de violent, « le souci des autres advient par et dans la violence et génère un positionnement éthique bien différent de la seule proximité affective, de l'amour, de l'attention compatissante, de la sollicitude affectueuse ou de l'abnégation dans les soins les plus éprouvants. » C'est ce qu'elle appelle le « *dirty care* » :

Qui plus est, j'avance ici l'idée que la manière dont elles *cuidam* (prennent soin) est ancrée dans une vision « autre » de la famille et de la ville, et que cette pratique, transférée d'un espace à l'autre avec elles, ainsi que d'une temporalité à une autre, constitue un savoir. Comme tout savoir, celui-ci est situé (Harding, 2003) et donc le fruit d'une position spécifique dans la modernité

⁶⁵ Joan Tronto (1993, 104-105), dont la théorisation du *care* est aujourd'hui amplement reprise par les chercheur.e.s, hésite à intégrer la protection, parce qu'elle peut aussi être utilisée dans une optique de répression et d'agression, comme dans un contexte de sécurité nationale.

⁶⁶ Pour une analyse des stratégies et tactiques de protection des femmes face à la violence policière dans les favelas, voir Veillette (2020).

coloniale. Il comporte une part de subjectivité (la pensée frontalière urbaine) et plusieurs dimensions : un savoir théorique (ce que prendre soin signifie), un savoir-faire (habiletés et capacités corporelles développées en vue de prendre soin) et un savoir-être (virtuosité).

Blackness, Black sense of place et transformations urbaines

Les Afrodescendant.e.s constituent la majorité des franges les plus pauvres de la population brésilienne, et de la population des favelas. La violence et la pauvreté s'articulent au racisme, dans ce pays où l'abolition de l'esclavagisme a été particulièrement tardive (en 1888) et où les statistiques sur les morts violentes illustrent (en partie) l'immense gouffre qui sépare les Afrodescendant.e.s du reste de la population, à un point tel qu'en regardant celles-ci, on pourrait facilement s'imaginer que les Blanc.he.s et les Noir.e.s⁶⁷ vivent dans deux pays complètement distincts. À l'image de la population brésilienne, les favelas ne sont pas totalement « Noires », puisqu'on y retrouve des résident.e.s de toutes les origines (ou, « métissées ») — *nordestinas* (originaires du Nord-Est), Autochtones, européennes, voire asiatiques et moyen-orientales (à l'image de la diversité de la population brésilienne aujourd'hui). Par contre, elles ne sont pas non plus « Blanches ».

En fait, au-delà de leur composition raciale exacte, qui varie d'une favela à l'autre⁶⁸, je considère, à l'instar de Simone (2016, 185) que la *Blackness* ne fait pas uniquement référence à la catégorisation raciale des personnes qui les habitent, mais au « côté sombre de l'urbanisation » (*its Black side*). Ce côté sombre de l'urbanisation n'est pas sans lien avec ce que Achille Mbembe (2016) appelait la « figure d'ombre » qui renvoie à celle de l'esclave dans les plantations. N'ayant ni la propriété de soi ni le statut d'humain, l'esclave représentait, selon lui, « la parfaite figure d'une ombre », maintenue ainsi par la terreur dans cette première forme « achevée » d'état d'exception moderne que représentait la plantation. L'humain derrière l'esclave n'existait plus une fois que celui-ci était réduit à un outil. Dans cette optique, le temps, le travail et le « soi » (corps) prenaient un sens complètement différent.

⁶⁷ Au Brésil, la population Noire (*negro.a.s*) inclut autant les personnes « *pardas* » que « *pretas* ». *Pardo.a* est la catégorie raciale réunissant les personnes « métissées » avec une descendance africaine, mais dont la couleur de peau n'est pas tout à fait sombre comme celle associée aux *preto.a.s*, que l'on pourrait traduire par « Noir.e. » en français.

⁶⁸ Certaines favelas comme la Cidade de deus et Jacarézinho, par exemple, sont démographiquement parlant plus « Noires » que d'autres, dont la composition est souvent reliée à des vagues de migration particulières. Il n'est pas rare, notamment, que certaines favelas ou certains quartiers en leur sein soient majoritairement composés de migrant.e.s *nordestino.a.s* et de leurs descendant.e.s.

La *Blackness* de la plantation constitue davantage un lieu qu'une catégorie : l'ombre d'une modernité (Mignolo 2011) qui s'est construite sur la séparation des uns (des Européen.ne.s ; des Blanc.he.s) et des « Autres » (des Africain.e.s ; des Afrodescendant.e.s) dans un espace donné (les Amériques, mais nous pourrions ouvrir à l'Atlantique noir) par l'usage de la terreur des premiers sur les seconds. Nous pourrions même affirmer, en ligne avec l'argument de King (2019, 21), que cette terreur, qui se manifeste notamment dans le génocide des populations Noires (et Autochtones) dans les Amériques, constitue la condition de possibilité de la blancheur.

La notion de race a été centrale — et l'est toujours — dans la mise en œuvre initiale et continue de la modernité coloniale (Quijano 2000), qui s'est structurée dans les Amériques à partir du régime de plantation. Chaque plantation représentait en soi un microcosme de la modernité : un système se voulant total où l'appât du gain dépendait de la capacité des uns à soumettre les « Autres » à : la traite humaine, la déshumanisation (voire la bestialisation), la dépossession (de son foyer, de son statut et de son corps) et l'exploitation absolue de son être. Le régime de plantation n'est pas disparu avec l'urbanisation. Il s'est plutôt adapté et transformé. En ce sens et conformément aux réflexions de la géographe Katherine McKittrick (2011, 949), la plantation « a favorisé l'émergence de géographies Noires et non Noires complexes dans les Amériques et a fourni le modèle des futurs sites d'enchevêtrement racial. » Dans un monde où le rythme de l'urbanisation semble toujours plus effréné, la ville représente l'un de ces sites.

La *Blackness* ne réfère pas à une identité, mais représente le lieu à partir duquel la population exclue, marginalisée, exploitée et souvent brutalisée arrive à improviser, à agir et à transformer la ville. Fondamentalement, elle façonne matériellement et discursivement le corps en même temps qu'elle émerge de ce dernier. Dans le régime de plantation, le corps des captif.ve.s est activement produit comme l'antithèse de l'humanité (Blanche), et « fongible », pour reprendre une fois de plus l'expression de King (2019, 23), qu'elle-même emprunte à Hortense Spiller (1987). Ce que King (2019, 25) appelle une fongibilité Noire (*Black Fongibility*) est autant le résultat matériel de la conquête Blanche, qui réduit les corps Noirs à leur mort (par l'exploitation de leur force puis leur élimination), que le résultat de ce qui émerge de ces mêmes corps comme purs potentiels et émergences. Corporellement, la *Blackness* peut donc s'appréhender à partir de ce que le corps Noir rend possible en contexte impossible.

Elle nous rappelle ce que Paul Gilroy (1993, 37-38) nomme « les politiques de transfiguration (*the politics of transfiguration*) » qui existent surtout :

Sur une fréquence plus basse, où elle[s] [sont] jouée[s], dansée[s] et actée[s], tout comme elle[s] [sont] chantée[s] et qu'on chante à leur[s] sujet[s] (*as well as sung and sung about*), parce que les mots, même les mots étirés par le mélisme et complétés ou mutés par les cris qui indexent encore la puissance ostensible du sublime esclave (*slave sublime*), ne seront jamais suffisants pour communiquer ses revendications indicibles à la vérité. (Gilroy 1993, 37)

Ces politiques de transfiguration se trouvent ainsi incarnées dans le corps afin d'être vues, entendues, et surtout, transmises. Elles incarnent : « l'émergence de désirs, de relations sociales et de modes d'association qualitativement nouveaux au sein de la communauté raciale d'interprétation et de résistance et entre ce groupe et ses anciens oppresseurs. » Gilroy met l'accent sur le fait que cette « émergence » est spécifique à la formation d'une « communauté de besoins et de solidarité qui est rendue magiquement audible », ce qui joue sur l'association entre la création d'espace d'appartenance et la possibilité de se faire entendre et d'être entendu.

Au-delà du corps, ces politiques prennent aussi forme de manière transversale dans les interstices entre formalité et informalité, honnêteté et malhonnêteté, légalité et illégalité, entre moralité et immoralité (Caldeira 2017). C'est dans cet esprit que la polymorphie dont il est question dans ces pages est plus tactique que stratégique. Différemment des stratégies, qui se construisent sur la base du calcul rationnel d'acteurs au dessein « propre » à leur « position » et à leur institution, les tactiques sont au cœur de la vie quotidienne de ceux et celles qui ne peuvent compter sur aucune certitude (de Certeau 1984, xx). Comme l'écrit Michel de Certeau, « parce qu'elle n'a pas de lieu, la tactique dépend du temps — elle est toujours à l'affût des opportunités qu'il faut saisir “à la volée”. Ce qu'elle gagne, elle ne le garde pas. Elle doit constamment manipuler les événements pour les transformer en “opportunités”. » (de Certeau 1984, xix) C'est notamment en ce sens que les résident.e.s des favelas ont souvent été péjorativement associé.e.s au *malandro*⁶⁹, une figure très connue du folklore brésilien, dont on retrouve la trace et l'origine en grande partie dans la samba. Le *malandro* est l'expert « tactique » par excellence, qui sait créer des opportunités avec presque rien, et ainsi ouvrir des brèches dans l'épaisseur du quotidien qui lui permettent d'entrevoir un futur différent ; alternatif. Il ne cherche donc pas à « reproduire le système », mais bien à « faire de la limonade avec des citrons », de façon compatible avec son caractère subversif, interstitiel et inconsistant (da Matta 1997).

⁶⁹ Je donne une définition plus ample et nuancée du *malandro* au chapitre 3.

D'un point de vue géographique, la *Blackness*, un peu comme la figure du *malandro*, se construit comme une ombre dans le champ de vision dominant. À la fois fluide et ancrée (à l'image de la métaphore fongique), elle émerge telles une tâche d'incertitude et une menace (sur laquelle je développe davantage au chapitre 6) dont il ne faut surtout pas reconnaître l'existence (dans une forme d'urbicide, dont je traite au chapitre 3), tout en s'assurant de la contenir par la mise en place d'un état d'exception permanent. En ce sens, elle est le produit de la logique du régime de plantation qui structure la modernité coloniale dans les Amériques, incluant les mégapoles devenues les épices de la terreur raciale (Vargas 2006 ; Vargas et Alves 2010). Pourtant, le concept de *Blackness* fait aussi référence aux « nouveaux types d'arrangements » qui permettent aux résident.e.s des favelas de perdurer (*to endure*) (Simone 2016, 185) dans une ville souvent hostile, faisant écho aux pratiques développées dans les *senzalas* (habitations des esclaves) à l'ombre de la plantation. C'est par ailleurs sur cela que porte spécifiquement le chapitre 3, qui porte sur les pratiques et savoirs corporels qui, déjà dans la *senzala* (habitation des esclaves sur la plantation), incarnent le *quilombo* à venir, et, dans la Petite Afrique, incarnent déjà la ville à venir.

Le concept de *Blackness* appliqué à l'étude de l'espace (dans ce cas-ci, à l'espace urbain), est indissociable de la manière dont les « non-résident.e.s » (car l'on ne peut habiter un lieu qui n'existe pas) se taillent une place dans la ville et créent ainsi de l'appartenance, ce que McKittrick (2011, 949) appelle un « *Black sense of place* » :

Les principes diasporiques noués de la colonialité, de la déshumanisation et de la résistance « structurent » le sentiment d'appartenance des Noir.e.s (*Black sense of place*). Il s'agit d'un sentiment d'appartenance dans lequel la violence du déplacement et de l'asservissement, produite dans le cadre d'une économie de plantation, s'étend et se voit attribuer un avenir géographique. Les activités pratiques, en particulier la résistance à la violence anti-Noire persistante et la négociation des géométries de pouvoir inégales de la suprématie Blanche, donnent de la profondeur à ces géographies continues de la différence. Dans ce contexte, la violence raciale n'est pas immuable ; la plantation sert plutôt de lieu géographique significatif (et non le seul) à travers lequel la race est connue (et les corps sont donc disciplinés autrement) dans le temps et l'espace.

Ce faisant, la *Blackness*, comme l'indique Simone (2004), réfère au « devenir » (*becoming*) de la ville, ou « la ville à venir » (*the city yet to come*). Ce « devenir » participe à (se) transfigurer et ainsi transformer la ville (de la même façon que cela était le cas dans la plantation), et il est donc

irréductiblement politique. Je propose dans ces pages de comprendre spécifiquement comment les résidentes des favelas de Rio de Janeiro contribuent à ce processus de transformation, en fondant mon analyse sur les pratiques et tactiques qui contribuent à affecter, détourner et transformer la ville à partir d'un lieu en particulier : la favela, envisagée à travers le prisme de la *Blackness*.

Le jour où j'ai regardé les favelas pour la première fois — par la fenêtre de mon taxi — et où je me suis imaginé en arpenter les rues, j'ai été prise de vertige. Fraichement débarquée du Canada, je voyais toute la ville défilier par la vitre comme une grande favela. Au fil des années, j'en suis venue à comprendre que cette première impression n'était pas si déphasée qu'elle n'y paraissait. « Tout Rio de Janeiro est une favela » (*o Rio de Janeiro todo é uma favela*), chantaient les membres du groupe carioca *O rappa* à la fin des années 1990. Les favelas, et avant elles la Petite Afrique et les *cortiços* (maisons divisées en plusieurs petits logements), ont façonné la ville, faisant de Rio de Janeiro l'une des capitales de l'Atlantique noir (Gilroy 1993). J'avance que cela s'explique non pas uniquement par la force culturelle afro-brésilienne dans l'identité de la ville — comme la samba (et le carnaval), le soccer, le langage et les formes de spiritualités dites syncrétiques qui font la réputation de la ville, mais aussi — et sans doute surtout — par un savoir-être spécifiquement *carioca*, dont les origines et la force proviennent des favelas, et avant elles des *quilombos* (communautés autonomes formées d'une majorité d'Africain.e.s et d'Afrodescendant.e.s qui fuient l'esclavagisme) et des *senzalas* (habitations des esclaves sur les plantations) (Campos 2005, 2006 ; Simas et Rufino 2019 ; R. E. d. Santos 2012).

Autrement dit, la transformation n'est pas toujours le résultat d'un processus planifié, voire conscient. Sans exclure ce processus pour autant, j'ai été amenée à percevoir, au fil de mes rencontres dans les favelas, qu'une partie importante des transformations urbaines sont le résultat des transformations propres aux résident.e.s rencontré.e.s (dans leur corps et au fil de leur propre trajectoire) et aux tactiques mises en place — souvent sur une base quotidienne — pour survivre et s'épanouir dans un contexte souvent incertain, voire hostile. Même lorsqu'elles adoptent des stratégies politiques claires, et qu'elles se projettent dans un futur qu'elles souhaitent « autre », elles n'ont pas le luxe d'oublier le présent. Elles sont *radicalement faveladas*.

Dans cette thèse, je ne cherche pas à démontrer le sens des transformations urbaines, ni à les quantifier, mais à montrer que les transformations urbaines surgissent et se mettent en branle partout et en même temps, donnant souvent l'impression qu'elles sont chaotiques, voire contradictoires. Pour autant, certain.e.s acteur.rice.s et lieux de transformation sont souvent

négligés, car d'abord perçus, par une science de la ville, toujours fortement teintée d'eurocentrisme et d'androcentrisme, comme des victimes des processus d'urbanisation. Afin de mieux comprendre comment les femmes des favelas produisent des transformations urbaines, j'offre donc trois avenues interreliées, mais non exhaustives :

- En regardant les transformations initiées à partir du corps des résidentes des favelas — leur polymorphie
- En regardant celles initiées à partir de leur capacité à traverser et jouer avec les temporalités et les rythmes de la ville — leur virtuosité
- Et en regardant celles initiées dans les micro-espaces de la vie quotidienne — le *Black sense of place*.

Méthodologie

Lorsque j'ai démarré ce projet de recherche, mon intérêt portait principalement sur les tactiques et stratégies de protection des femmes résidentes de favelas. À partir des conclusions de mes précédentes recherches de maîtrise, je voulais démontrer que ces tactiques et stratégies étaient en fait des formes de résistance infrapolitique, et que, pour cette raison, il était parfois difficile d'en saisir le caractère politique. C'est au fil de mon terrain de recherche dans les favelas et de mes interrogations sur ce qui constitue exactement leur « caractère politique » que j'ai graduellement réorienté la thèse, et que la question de la protection est progressivement devenue moins importante. Cela signifie que beaucoup de mes choix initiaux, en particulier les guides d'entrevues et de groupes de discussion ont pour principal point de départ la violence urbaine. Cependant, ma méthodologie, guidée autant par ma volonté de les entendre parler de cette thématique que de les observer dans leur quotidien, m'a donné de nombreuses opportunités d'appréhender le corps qui agit, se transforme et apprend.

J'ai mené cette recherche auprès de plus de 60 femmes des favelas de Rio de Janeiro. Issues de favelas de toutes les zones de la ville, y compris de quelques-unes de la région périphérique de la Baixada fluminense, les femmes rencontrées dans le cadre de cette recherche ont participé à des entrevues semi-dirigées et groupes de discussion effectués entre juillet et décembre 2019. La recherche se base en outre sur des observations participantes effectuées principalement dans des ONG locales et des groupes de soutien ou de mobilisation à travers la ville. Finalement, j'ai

connu certaines des participantes pendant ma recherche de maîtrise et lors des groupes de discussion organisés dans la cadre de mon préterrain, en 2018.

La démarche méthodologique privilégiée est qualitative, et tributaire de ma posture épistémologique. Elle est *qualitative* en ce qu'elle s'efforce de faire ressortir le sens des paroles et des actions des résidentes des *favelas*, plutôt qu'à évaluer leur fréquence, leur quantité ou leur volume (Sprague 2005, 45). À cette fin, je cherche à offrir un portrait à la fois nuancé et précis (ou encore une « thick description », pour reprendre l'expression de Geertz [1973]) d'épisodes de la vie quotidienne de ces femmes, et des expériences qu'elles m'ont rapportées.

Terrain de recherche

L'ethnographie est souvent privilégiée par les chercheur.e.s et étudiant.e.s étranger.ère.s qui souhaitent mener des recherches dans les favelas, puisqu'elle permet de s'immerger dans la réalité des *favelado.a.s*, et d'offrir un portrait d'autant plus nuancé et sensible de leur vie quotidienne. L'ethnographie est d'ailleurs une tradition scientifique bien ancrée dans les recherches effectuées dans les favelas et plus largement auprès des populations marginalisées en Amérique (Penglase 2014 ; Goldstein 2003 ; Auyero, Burbano de Lara et Berti 2014 ; Rodgers 2007 ; Scheper-Hughes 1993). Même si ma démarche comporte de nombreuses dimensions ethnographiques, j'ai choisi de procéder par entrevues semi-dirigées, groupes de discussion et observations participantes pour trois raisons principales.

La première raison est que je souhaite offrir une réflexion *pancarioca*, plutôt qu'enracinée dans une seule favela. D'un côté, cette volonté répond à la préoccupation de pallier au manque de recherches effectuées auprès des femmes des favelas — en général—, tout en ayant en tête la diversité et la complexité de ces favelas dans la dynamique urbaine. D'un autre côté, je cherche à me distancier d'une longue tradition de recherches effectuées par des chercheur.e.s étranger.ère.s à Rio de Janeiro, selon laquelle, chacun.e a sa « propre » favela. Bien que cette démarche ait généralement permis une production de connaissances riches et ancrées dans la réalité quotidienne des favelas, elle a aussi graduellement entraîné un effet de « distribution » des favelas entre les chercheur.e.s. Cet effet a lui-même produit une situation paradoxale dans laquelle on se retrouve, d'une part, avec la concentration des chercheur.e.s dans certaines favelas

plus « accessibles »⁷⁰, et d'autre part, avec une survalorisation de ceux (et beaucoup moins « de celles »), plus téméraires ou aventuriers, qui cherchent la « favela parfaite » vierge de la trace d'autres chercheur.e.s. Malgré l'importance de diversifier les cas d'études, la recherche et l'adoption par des étranger.ère.s d'une favela jusqu'alors non-étudiée (ou peu), engendrent toutefois aussi le risque de reproduire un certain éthos colonisateur et masculin qui survalorise la « découverte » de nouveaux terrains d'investigation.

La seconde raison est quant à elle plus personnelle. Ayant précédemment travaillé sur les questions de violence urbaine (et en particulier sur la violence policière), je n'étais pas à l'aise de m'installer dans une favela pour y faire ma recherche. La vie dans plusieurs favelas est imprévisible. Dans les favelas « contrôlées » par les trafiquants de drogue, les guerres entre factions ou entre trafiquants et policiers sont rarement prévisibles, et ce, même si une favela n'a connu que peu ou pas d'affrontement dans les derniers mois, voire les dernières années. Comme la plupart des résident.e.s, je n'avais pas envie de me retrouver sous un feu croisé, de me réveiller avec le bruit des balles ou que des policiers apparaissent à ma porte pour fouiller mon logement. Même si je comprends les risques associés au type de recherche que je mène, je n'ai pas besoin — contrairement à plusieurs résident.e.s de favelas — de m'y exposer plus que nécessaire. Il s'agit d'un *privilège* dont je suis consciente et dont je me suis prévalu lors de tous mes séjours à Rio de Janeiro.

En tant que femme, mon expérience dans les favelas et plus largement à Rio de Janeiro, a été marquée par l'insécurité, et ce malgré le fait que j'y ai rarement été victime ou témoin de violences, et que j'ai développé une grande affection pour la ville et ses résident.e.s. Les femmes rencontrées ont parfois participé à ce sentiment d'insécurité en étant quelque peu « sur-protectrices » à mon égard. Étant une femme, et de surcroît étant une femme Blanche et étrangère, elles me percevaient comme particulièrement vulnérable et non outillée (non-experte) pour faire face aux situations potentiellement dangereuses dans les favelas (et même dans le

⁷⁰ Alors que dans les favelas « plus accessibles », on compte la plupart des favelas de la zone sud, en particulier Rocinha et Santa Marta, on commence de plus en plus — avec raison — à souligner l'importance de s'intéresser au sort des favelas plus périphériques, notamment dans la zone ouest, où la réalité est souvent très différente de celles de la zone sud (Barbosa et Bezerra da Silva, 2015). On compte aussi, dans le nombre des favelas « plus connues » celles qui se trouvent dans les grands complexes de la zone nord, comme ceux de Maré et de l'Alemão, qui sont l'objet de nombreuses recherches. À Santa Marta, la situation est devenue tellement préoccupante qu'on a y installé un système géré dans la communauté, où il faut obligatoirement que les journalistes, chercheur.e.s et autres personnes d'intérêts passent par l'association de résident.e.s (moyennant certains coûts) pour effectuer un projet dans la communauté. Il s'agit d'un exemple d'une communauté qui a été en mesure de capitaliser sur l'extraction d'images, d'histoires et de savoirs effectués dans leur communauté. Lors de mon terrain, des journalistes étasuniens m'ont affirmé qu'on leur avait demandé 3 500 réais pour pouvoir effectuer des entrevues vidéos avec les résident.e.s, sous l'égide d'un.e membre de l'association.

reste de la ville). Elles mettaient ainsi tout en œuvre pour s'assurer que nos rencontres (incluant le « avant » et le « après ») se dérouleraient en toute sécurité. Dans quelques cas, en particulier celui de Lucia, j'ai définitivement ressenti une inquiétude maternelle à mon égard. En ce sens, je me suis toujours sentie en confiance et en sécurité auprès de Lucia, et je suis très reconnaissante de son aide, de son soutien et de sa générosité depuis 2016.

Pour s'assurer que mes visites hebdomadaires se déroulent le mieux possible, Lucia insistait pour que je reste à l'intérieur du périmètre de l'ONG, située près de la rue Canitar dans le Complexo do Alemão, que je vienne directement du métro en moto taxi (et vice-versa) et que je quitte toujours avant la tombée du jour (vers 17h30). Lors de l'une des premières entrevues, avec une femme que je connaissais déjà, j'ai perdu la notion du temps et nous avons terminé notre échange autour de 18h30. La fille de Lucia, qui prenait la relève de sa mère à l'ONG pour la soirée, est apparue dans l'embrasement de la porte du bureau où nous nous trouvions, l'air paniqué, en me disant que je devais vraiment partir au plus vite ; que sa mère était inquiète que je sois restée si tard dans la favela. Nous avons donc mis fin à l'entrevue et elle m'a accompagnée sur le champ à la rue Canitar afin d'embarquer sur une moto taxi. Tout était tranquille dans la rue et je suis rentrée chez moi sans incident.

Plus tôt j'ai évoqué l'attitude « sur-protectrice » de Lucia en m'assurant de bien souligner l'ambiguïté du mot à l'aide de guillemets. En réalité, Lucia n'est pas « sur-protectrice », il lui incombe plutôt la lourde et constante responsabilité de *care* en contexte de violence (le *dirty care*). N'ayant pas respecté les « règles » de Lucia pour ma propre sécurité (que celles-ci soient exagérées ou pas), je savais que j'avais alourdi son fardeau cette soirée-là, que j'avais ajouté à son inquiétude. J'ai senti que j'avais trahi sa confiance. Cela constitue un exemple éloquent de la troisième raison pour laquelle je ne me suis pas installée dans une seule favela pour faire de l'ethnographie : je savais que ma seule présence serait susceptible d'alourdir le fardeau quotidien des femmes avec lesquelles j'allais développer une relation plus profonde. J'ai toujours senti qu'il était plus simple de le limiter à mes visites.

Recrutement

Dans l'optique où j'avais pour ambition de représenter dans les pages de cette thèse les 4 grandes zones de la ville de Rio de Janeiro (la zone sud, la zone nord, la zone ouest et le centre), j'ai utilisé différentes portes d'entrée pour le recrutement (voir le schéma en annexe 2), qui se sont ensuite développées en « boule de neige » selon l'expression d'usage en recherche qualitative (Bryman 2012, 424).

- Ma première porte d'entrée provient des contacts déjà établis dans le cadre de ma recherche de maîtrise. Trois des femmes interviewées dans le cadre de ma maîtrise ont à nouveau participé. D'autres m'ont aidé à organiser des groupes de discussion, dont celui tenu au *Café das fortes*, et à EDUCAP, où y ont participé.
- Ma deuxième porte d'entrée s'est ouverte grâce au préterrain de recherche que j'ai effectué en mai et juin 2018. Le but de ce préterrain était double : présenter les résultats de ma recherche de maîtrise et élaborer le sujet de ma thèse de doctorat. Pour ce faire, j'ai organisé, avec l'aide de Lucia, une discussion avec une vingtaine de femmes à EDUCAP, ainsi qu'une rencontre à Rocinha avec l'aide du groupe militant *Rocinha Resiste*. En plus de m'avoir permis d'orienter mon sujet de recherche, ces discussions m'ont amené à créer de nouveaux contacts à partir desquels j'ai pu entamer mon terrain de recherche, en juillet 2019. J'ai revu plusieurs des participantes en 2019. J'ai aussi eu l'occasion d'en interviewer deux individuellement et l'une d'entre elle m'a aidé à mener mes observations participantes dans le *terreiro* d'umbanda de Rocinha et à y organiser un groupe de discussion avec quelques membres. Qui plus est, j'ai commencé à participer aux rencontres du *Conselho Popular* en 2018 et j'ai continué d'assister à leurs réunions mensuelles en 2019, ce qui m'a permis de recruter 5 participantes et de conduire mes observations participantes.
- Ma troisième porte d'entrée est le département de service social de l'Université Pontificale Catholique de Rio de Janeiro, où enseigne mon co-directeur de thèse, le Professeur Rafael Gonçalves Soares. La PUC-Rio est une institution qui offre des bourses d'études pour les étudiant.e.s qui proviennent des favelas⁷¹. Puisque Professeur Soares se

⁷¹ La PUC a une politique institutionnelle très large d'octroi de bourses d'études. Celle qui sert le plus souvent les étudiant.e.s provenant des favelas concerne les bourses définies par des critères socio-économiques par le biais de PROUNI, qui est un programme du ministère de l'Éducation, créé par le gouvernement fédéral en 2004, qui offre des bourses complètes et partielles (50%) dans des établissements privés d'enseignement supérieur, dans des cours de

spécialise dans l'étude des favelas, nombre de ses étudiant.e.s sont des résident.e.s de favelas. Ainsi, quatre femmes interviewées sont des étudiantes de Prof. Soares qui m'a aussi référé à quelques autres résidentes.

- Je dois ma quatrième porte d'entrée à une autre Professeure du département de service social de la PUC-Rio, Nilza Rogéria de Andrade Nunes, avec laquelle je collabore depuis 2016. Au moment où j'ai effectué mon terrain de recherche, Professeure Nunes menait une recherche visant à cartographier l'activisme des femmes des favelas de la ville. À titre de chercheuse dans le groupe de recherche qu'elle a fondé et supervise, le NEGAS (*Núcleo de Estudos em Saúde e Gênero*), j'ai participé à l'élaboration du formulaire d'entrevue pour cette recherche, ainsi qu'à la collecte de données. Ainsi, 6 des entrevues réalisées pour la présente recherche ont été faites auprès de femmes que j'ai rencontrées dans le cadre de cette autre recherche. Plusieurs autres ont aussi été contactées grâce au réseau de contact établi par Prof. Nunes dans le cadre de ses recherches.

Les participantes et les participantes potentielles ont toutes été contactées sur la plateforme WhatsApp, qui constitue le moyen de communication le plus populaire au Brésil et le plus facile à utiliser.

Échantillon

L'échantillon de la recherche est de 60 femmes réparties dans les quatre différentes zones de la ville (sud, nord, ouest et centre), afin qu'y soit représenté l'ensemble du territoire de la municipalité de Rio de Janeiro (annexe 3 et 4). L'échantillon est non-probabiliste, il n'est pas pensé en raison de sa représentativité statistique (surtout considérant qu'au moins 1 500 000 personnes résident actuellement dans une favela à Rio de Janeiro), mais bien pour son caractère typique (Beaud 2009, 266). Au-delà de la répartition géographique de l'échantillon, l'une de mes plus grandes préoccupations quant à sa composition portait sur sa diversité. À cet effet, j'ai cherché à inclure des participantes aux stades de vie différents (en fonction de leur âge, de leur statut matrimonial, de leur occupation principale), aux croyances spirituelles variées (athées, agnostiques, catholiques, évangélistes, *umbandista*, *candomblista*), et à différents niveaux d'implication

premier cycle et des formations spécifiques séquentielles, ainsi qu'aux étudiant.e.s brésilien.ne.s sans diplôme d'enseignement supérieur. Il existe aussi une politique institutionnelle gérée par le vice-recteur aux affaires communautaires de la PUC, qui aide les étudiant.e.s avec des bourses philanthropiques complètes et/ou partielles.

politique ou communautaire (allant de personnes qui n'ont aucune implication sociale, politique ou communautaire aux activistes les plus reconnues du quartier). L'échantillon est aussi composé de femmes aux orientations sexuelles, revenus, niveaux d'éducation et capacités variés. J'ai aussi fait un effort particulier pour inclure des femmes d'une même famille, mais de générations différentes, ce qui m'a permis de retracer de façon plus approfondie la trajectoire des femmes d'une même famille.

Finalement, la composition « raciale » de l'échantillon est aléatoire, à l'image du « métissage » de la population brésilienne. Je n'ai pas demandé aux femmes rencontrées de s'identifier racialement, bien que cela soit une question assez « commune » au Brésil, où l'auto-identification raciale est utilisée dans le recensement et les documents d'identification personnelle. Par contre, la plupart sont originaires du Nord-Est ou Afrodescendantes, et souvent les deux.



Figure 2.1 : Carte des participantes à la recherche et lieux d'intérêts

Source : Anne-Marie Veillette, Google Maps, 2022⁷²

⁷² Une version agrandie de cette carte se trouve à l'annexe 4. Il est en outre possible de consulter la carte en ligne, pour avoir accès aux détails et descriptions : <https://www.google.com/maps/d/edit?mid=1tQaZsJ6G0thbyFLDuUhs5y74nHPVLZ-U&usp=sharing>, page consultée le 23 février 2022.

Méthodes de collecte de données et déroulement de la recherche

Les entrevues

La principale méthode de collecte de données utilisée dans le cadre de cette recherche est l'entrevue semi-dirigée. Au total, 39 femmes ont été rencontrées en entrevue. Celles-ci ont été organisées en deux parties (le guide d'entretien en annexe 5). La première partie de l'entrevue portait directement sur des questions biographiques qui visaient à connaître la trajectoire des femmes, leurs expériences liées à la violence à différents moments de leur vie, ainsi que les personnes ou les ressources auxquelles elles ont fait appel lorsqu'elles étaient témoins ou qu'elles vivaient elles-mêmes de la violence. L'objectif de cette première série de questions était d'en apprendre autant sur leur histoire que sur les favelas où elles ont grandi, ou habité. La seconde série de questions traitait quant à elles des différentes thématiques liées aux préoccupations évoquées dans les groupes de discussion effectués lors de mon préterrain (en 2018) : les émotions, la vulnérabilité, la maternité, le féminisme, la violence des femmes, l'activisme, la spiritualité, le racisme et leur avenir.

Malgré ce guide, chacune des entrevues a pris une direction unique, en fonction des propos des participantes. Avec certaines femmes, la première partie a débordé sur les autres et l'entrevue s'est transformée en récit de vie. Avec d'autres, les anecdotes sur la violence et sur les transformations connues par leur favela ont fini par occuper beaucoup de place. Souvent, la deuxième partie de l'entrevue a permis de s'éloigner de la thématique de la violence pour entrer davantage dans le quotidien, leurs perspectives sur le monde et leurs aspirations. Dans quelques rares occasions, la grille d'entrevue a littéralement « sauté », généralement faute de temps. Qui plus est, j'ai parfois procédé à des entrevues aux questions beaucoup plus ciblées lorsque je souhaitais avoir leur avis sur des enjeux particuliers. C'est le cas de ma rencontre avec la députée étatique Mônica Francisco (Parti socialisme et liberté, PSOL), avec laquelle j'ai surtout discuté de son rôle de pasteure évangéliste. C'est aussi le cas de Joana, membre fondatrice du Centro da Mulher de Favelas e Periferia (Centre de la femme des favelas et des périphéries, ou CEMUFP), avec qui j'ai passé presque toute la journée, pendant laquelle elle a procédé à un récit détaillé de sa vie et parlé de son activisme dans le mouvement féministe. Toutes les femmes étaient libres de me retrouver dans le lieu de leur choix, puisque je considérais crucial qu'elles se sentent à l'aise et en sécurité. Toutefois, certaines femmes rencontrées ont décidé de me rejoindre dans des espaces partagés avec d'autres (comme un bureau), dont l'ambiance prêtait parfois peu à la

confiance. Dans ces cas, j'ai peu insisté sur les questions de la première partie, plus sensibles et personnelles.

Même si les entrevues, d'une durée d'une à trois heures, suivaient le plus souvent la forme de l'entrevue semi-dirigée et du guide prévu à cet effet, mon approche a toujours cherché à donner le plus de liberté possible aux femmes rencontrées afin de leur permettre de rediriger l'entrevue selon leurs émotions, intérêts et histoires. Pour moi, cela témoigne non seulement de mon éthique féministe et de ma sensibilité décoloniale — qui visent à décentrer le pouvoir dans la relation entre chercheure et participantes—, mais aussi de l'ouverture dont je souhaite faire preuve à leur égard. Je suis convaincue que cette posture a été gagnante-gagnante, puisqu'elle m'a permis d'ouvrir mes propres horizons ainsi que ceux de la recherche, qui s'est grandement transformée au cours du terrain.

Les groupes de discussion

En plus des entrevues, j'ai effectué quatre groupes de discussion, dont les durées ont varié d'une heure à trois heures. Ces groupes de discussion ont été composés respectivement de 5, 7, 5 et 3 personnes. J'ai choisi cette méthode puisqu'elle constitue non seulement une façon d'obtenir des données riches et nuancées, mais aussi une meilleure distribution du pouvoir lors de la collecte de données (entre la chercheure et les participant.e.s), voire une manière de favoriser l'*empowerment* des participant.e.s à travers l'échange et l'écoute (Wilkinson 1997), ce qui correspond bien à l'éthique féministe adoptée ici.

Suivant cette réflexion, mon intention initiale était de faire une recherche dont la méthode principale de collecte de données serait le groupe de discussion. Bien que j'étais déjà consciente que ce projet était ambitieux, contacter suffisamment de femmes dans un court délai pour organiser des groupes de discussion, s'est avéré très compliqué. Trouver un lieu ou une plage horaire de disponibilité commune relevait d'une mission quasi impossible avant que ne s'écoulent les 6 mois du terrain. Pour faire des groupes de discussion, j'ai dû chercher un endroit et une heure qui ne viendrait pas trop perturber le quotidien des futures participantes. Qui plus est, vu la nature plus sensible et délicate de certaines questions (les questions posées étaient les mêmes que pour les entrevues semi-dirigées⁷³), j'ai rapidement compris que les discussions seraient plus

⁷³ J'avais initialement préparé un guide de groupe de discussion plus dynamique, qui comprenait des objets et des images de la vie quotidienne, ainsi que des maximes à partir desquelles je souhaitais que les discussions se déroulent (voir annexe 6). J'ai toutefois rapidement constaté que cette méthode ne favorisait pas la prise de parole

fluides si les femmes présentes se connaissaient, et qu'il y avait une plus grande intimité, elle-même plus propice à instaurer un climat de confiance. C'est ainsi que j'ai décidé de créer les groupes de discussion à partir de groupes de femmes déjà constitués, ce que j'appelle des « groupes organiques ». De cette manière, j'ai formé trois des quatre groupes de discussion avec des femmes membres d'une même communauté religieuse.

Le premier est issu d'un groupe de prière de femmes d'une église baptiste du Complexo do Alemão, composé de cinq femmes qui étaient toutes des aînées. L'une des femmes que j'ai interviewées individuellement m'a aidée à organiser le deuxième groupe de discussion chez elle (dans la favela de Lagartixa dans le Complexo da Pedreira, quartier Costa Barros, zone nord) avec six autres femmes et amies de sa paroisse catholique. Le troisième groupe de discussion s'est organisé *in extremis* quelques jours avant mon départ dans un *terreiro* d'umbanda⁷⁴ de Rocinha. Au cours de mon séjour, j'avais eu l'occasion d'y aller à deux reprises lors de fêtes et de cérémonies, grâce à l'invitation d'ami.e.s (incluant deux femmes résidentes de Rocinha qui m'ont accordé une entrevue). Cinq des femmes les plus impliquées du *terreiro*, incluant la mère de saint (*mãe de santo*) et la petite mère (*mãe pequena*)⁷⁵, se sont réunies pour que ce groupe de discussion se déroule au *terreiro* même. Finalement, le dernier groupe de discussion s'est tenu avec trois femmes que j'ai énormément appris à connaître au fil de temps passé à EDUCAP, après avoir pris la relève comme enseignante d'un cours de français.

Les verbatims créés⁷⁶ à partir des enregistrements audios des entrevues et des groupes de discussion constituent le principal matériau d'analyse de cette thèse. J'ai confié les transcriptions des entrevues à des étudiant.e.s et professionnel.le.s de la transcription brésilien.ne.s. Les conditions d'emploi, le salaire et les obligations liés aux contrats de transcription sont détaillés en annexe 8, dans laquelle se retrouvent les documents de la demande d'approbation éthique.

des femmes, qui ne semblaient pas très certaines de ce que je cherchais. J'ai donc spontanément repris les questions du guide d'entrevue individuel lors du premier groupe de discussion et constaté que les femmes présentes étaient plus à l'aise de répondre à des questions spécifiques, raison pour laquelle j'ai continué en ce sens pour les autres groupes de discussion.

⁷⁴ *Terreiro* est le nom donné aux temples religieux dans les religions à matrice africaine, incluant l'umbanda.

⁷⁵ Ces deux termes réfèrent à des positions hiérarchiques importantes au sein des *terreiros* et des spiritualités à matrice africaine. Le terme qui s'en rapproche le plus en français est sans doute celui de « prêtresse », mais je préfère ici garder l'idée originale de « mère », raison pour laquelle j'utilise « mère de saint » tout au long du texte. Je développe plus en détail sur leurs rôles au chapitre 3.

⁷⁶ Bien que je parle bien portugais, la transcription était pour moi une tâche relativement difficile. Considérant que plusieurs étudiant.e.s à la PUC-Rio étaient à la recherche de petits contrats au moment où je me trouvais à Rio (il faut noter que beaucoup de bourses et de subventions à la recherche en sciences humaines avaient alors été coupées par le gouvernement de Bolsonaro), j'ai engagé des étudiantes du Prof. Soares pour faire les transcriptions. Une personne professionnelle a aussi été engagée pour cette tâche.

L'observation participante

Pendant le terrain de recherche, j'ai participé à une variété d'événements, de réunions, de fêtes, de rencontres et, inévitablement, de soirées passées à discuter dans des bars de quartier. J'ai décrit minutieusement dans un cahier de bord dont je m'empressais de noircir les pages à chaque moment que j'avais de libre (souvent dans le transport en commun), chacune de mes incursions dans les favelas, de mes rencontres avec les participantes ou activités connexes. On y retrouve une description des événements, des entrevues et des groupes de discussion, des réflexions, des questionnements, des doutes et des pistes d'analyse qui imprègnent les pages qui suivent. Ainsi, mon cahier de bord (qui sont en réalité des cahiers de bord) est le ciment qui relie les entrevues, les groupes de discussion, les observations participantes et mon expérience personnelle. C'est à travers celui-ci que s'exprime le plus clairement et concrètement la rencontre entre mon point de vue situé (la vision), la voix (ce qui est dit et discuté) et le(s) corps. Je prenais soin de noter non seulement les dates et lieux de ces rencontres, mais aussi qui était présent.e, qui faisait quoi (par exemple, qui s'occupait de ranger un local après une rencontre). J'y décrivais plus globalement la manière dont les corps interagissaient les uns avec les autres, s'assemblaient et bougeaient dans l'espace. J'ai porté une attention particulière aux « non-dits », c'est-à-dire à mes impressions pendant et suite aux rencontres ou visites. Mon cahier de bord est la pierre angulaire qui me permet de situer dans le temps et dans l'espace tout le processus de recherche allant du jour 1 du terrain de recherche, en juillet 2019 à la rédaction de la présente thèse.

Plus concrètement, j'ai effectué des observations participantes de façon récurrente dans les réunions des groupes ou organismes suivants : EDUCAP (Complexo do Alemão, zone nord), Rocinha Sem Fronteira (groupe activiste de Rocinha, zone sud), et du Conselho Popular (groupe d'action politique et de support juridique — grâce à la présence de la *Defensoria Pública* — axé sur la lutte contre les *remoções*).

Je me suis rendue hebdomadairement à EDUCAP pendant les 6 mois que j'ai passés à Rio de Janeiro pour cette recherche. Je connaissais déjà bien la fondatrice et coordinatrice, Lucia Cabral, qui m'avait été d'une grande aide lors de ma recherche de maîtrise et de mon préterrain. J'y suis allée pour la première fois en 2019 au début du mois d'août, afin de visiter Lucia et de voir si elle avait des besoins particuliers à EDUCAP pour lesquels je pourrais aider. J'ai eu la « chance » d'arriver au moment où un cours de français débutait. J'ai assisté à la classe une fois sur deux (donc une fois par semaine) pour offrir un soutien d'appoint à l'enseignant (bénévole et résident

du Complexo do Alemão) dans sa tâche. Après un mois et demi, le professeur a toutefois abandonné le cours. J'ai donc proposé de continuer l'enseignement, malgré le fait que la classe était passée d'une dizaine d'élèves à 3 ou 5 par cours. Vu le petit nombre d'étudiant.e.s (mais surtout d'étudiantes), nous avons appris à bien nous connaître au fil des semaines et à développer une bonne affinité. J'ai même eu droit à une petite fête avant mon départ chez l'une des étudiantes et participantes au groupe de discussion que nous avons fait après l'un des cours. En plus des cours et des relations que j'y ai construites, ma présence régulière à EDUCAP m'a donné de nombreuses occasions de discuter avec les femmes et d'observer le quotidien des environs. J'ai parfois été confrontée à la triste réalité des femmes et des enfants venus dans l'espoir de repartir avec un peu de nourriture (car Lucia organise des lunches et collations pour les familles du coin), à des échanges de coups de feu (et aux dommages causés par ceux-ci, puisque de récents coups de feu tirés en direction de l'organisme avaient laissé des trous dans les murs et abîmé la plomberie de la cuisine), à l'érection de barricades par les trafiquants pour bloquer l'entrée du *caveirão* (le véhicule blindé de la police militaire) et, par-dessus tout, au dévouement absolu de Lucia, qui presque tous les jours, ouvrait seule les portes de son organisme.

J'ai aussi assisté aux réunions mensuelles de Rocinha Sem Frontera, dans lesquelles plusieurs de mes ami.e.s et collègues, dont Magda Gomes et Leandro Castro sont des membres actifs, en plus d'être les fondateur.rice.s (entre autres personnes) du groupe militant « Rocinha Resiste ! » plus axé sur la lutte politique. Toutes les réunions auxquelles j'ai participé en 2019 (en plus d'une à laquelle je suis allée en 2018) ont porté sur la menace d'évictions (*remoções*) amenée par l'annonce du programme « Comunidade Cidade » du gouvernement étatique de l'époque : Wilson Witzel⁷⁷. Ces réunions ont également permis de se retrouver dans un bar du coin pour prendre un verre et discuter de politique locale et la plupart du temps pour se plaindre des réunions. En plus de celles-ci, j'ai appris à connaître plusieurs membres du groupe que j'ai accompagnés dans

⁷⁷ Lors de mes visites à Rocinha sem Fronteira, par exemple, la plupart des discussions portaient sur le projet Comunidade Cidade, annoncé par le gouverneur d'État de l'époque, Wilson Witzel, dont l'objectif officiel était d'effectuer des travaux majeurs d'infrastructure d'amélioration des systèmes d'eau, de canalisation et de drainage. L'annonce du projet était aussi accompagnée par la promesse de réaliser des ensembles résidentiels dans la partie basse de la favela afin de recevoir les résident.e.s délocalisés par les travaux et les nouvelles infrastructures, ainsi que la provision bonifiée de certains services à la population, dont en matière d'éducation aux adultes. Bien que ce projet ait été abandonné après l'impeachment de Witzel en avril 2021, son annonce a créé beaucoup d'anxiété chez les résident.e.s de Rocinha, inquiets de voir un nouveau projet d'« urbanisation » de la favela être utilisé pour en évincer des résident.e.s. Bien que l'amélioration des infrastructures hygiéniques basiques comme les aqueducs et les égouts soient une priorité historique des associations et organisations de résident.e.s à Rocinha (comme dans de nombreuses favelas d'ailleurs), celles-ci ont aussi appris à se méfier de projets « organisés par le haut », sans véritables consultations publiques. Qui plus est, dans ce cas précis, malgré une annonce hâtive d'investissements publics importants (2 milliards de réais), presque aucune information n'ont été partagées avec les résident.e.s de Rocinha, alimentant ainsi un climat anxigène d'incertitude, Rocinha n'en étant pas à ses premières expériences d'évictions (*remoções*).

différentes activités de mobilisation, fêtes et rencontres informelles qui m'ont donné d'innombrables opportunités d'arpenter les rues et allées (*becos*) de Rocinha. Ces sorties m'ont amenée un peu partout dans cette favela, la plus grande en Amérique latine⁷⁸ : des magnifiques sources d'eau potable situées à l'extrême pointe de Laboriaux, au *baile funk* et au *terreiro*. Malgré que je ne m'habituerai probablement jamais à la vue des armes (que ce soit au *baile funk* ou à la *boca de fumo*), Rocinha est vraisemblablement la favela où je me suis sentie la plus à l'aise.

Les réunions mensuelles du *Conselho Popular* (Conseil Populaire) ont aussi rythmé mon terrain de recherche à Rio de Janeiro. J'ai participé pour la première fois à l'une de leurs réunions lors de mon préterrain en 2018. Cette première participation a grandement facilité le recrutement en 2019, puisque plusieurs femmes se souvenaient de moi. Créé dans le cadre des Jeux panaméricains (2007) en 2006 (avec une interruption entre 2012 et 2015) sous l'égide de la Pastorale des Favelas, liée à l'Archidiocèse de Rio de Janeiro, le *Conselho Popular* se réunit mensuellement, et les rencontres rassemblent divers représentant.e.s et résident.e.s des favelas menacé.e.s par les évictions (*remoções*) dans toute la ville, en plus de la participation occasionnelle (mais fréquente) de défenseur.e.s publics, d'avocat.e.s et d'expert.e.s de toutes sortes (y compris des chercheur.e.s). On y discute généralement des menaces les plus urgentes, mais on y organise également des actions politiques, des sessions de formation juridique et politique. Les réunions servent en outre d'importants espaces de partage, de soutien mutuel, et de solidarité.

Dans ces réunions, non seulement les femmes représentent l'écrasante majorité des participant.e.s⁷⁹, mais beaucoup d'entre elles sont de véritables leaders dont la voix, les conseils et stratégies font figure d'autorité. Certaines d'entre elles sont connues au niveau national et international pour leur engagement, comme Maria da Penha (Vila Autódromo), Emília Maria de Souza (Horto), Di Cunha (Rádio Sonda), Simone Rodrigues (Rocinha) et Jaqueline (Barrinha), résidentes de favelas des différentes parties de la ville menacées ou confrontées à un processus d'expulsion, de relocalisation, d'éviction (dans le cas de squats) ou de suppression de maisons. Pendant mon séjour, quelques cas ont particulièrement retenu l'attention, dont celui de Vidigal

⁷⁸ Le dernier recensement (qui date de 2010) indique qu'il y aurait près de 70 000 résident.e.s à Rocinha. Toutefois, la Light (compagnie d'électricité) indique quant à elle avoir 120 000 client.e.s à Rocinha. Les résident.e.s affirment quant à eux qu'il y a au moins 150 000 personnes dans la favela. Ainsi, personne ne sait exactement combien de personnes résident à Rocinha, mais il est souvent dit d'elle qu'elle est la plus grande favela d'Amérique latine. Toutefois, certains complexes de favelas sont plus peuplés. On compte en outre 14 quartiers différents à Rocinha, incluant : Barcelos, Rua 1, Rua 2, Rua 3, Rua Nova, Roupa Suja, Cachopa, Vila Verde, Macega, Vila Cruzado, 199, Laboriaux, Boiadeiro et Dionéia.

⁷⁹ Pour donner un exemple, la réunion d'août 2019 comptait 23 femmes et 2 hommes, celle d'octobre 14 femmes et 4 hommes, et celle de novembre 2019 24 femmes et 6 hommes.

(une favela de la zone sud dont la vue sur la plage de Leblon et d'Ipanema est incomparable) où la municipalité a détruit (et menacé de détruire) certaines maisons situées dans le haut des collines (*morros*) affectées par les pluies diluviennes.

En plus de ma participation régulière à ces réunions et activités, les observations participantes incluent d'autres rencontres ponctuelles, dont celles du Café das Fortes qui rassemble mensuellement les parents (avec, encore une fois, une forte majorité de femmes⁸⁰) qui ont perdu des enfants aux mains de l'État, principalement de la police. J'ai de plus réalisé des observations participantes lors d'autres activités effectuées avec les femmes, qui incluent : assister à une messe ou à une cérémonie ; sortir au centre commercial, au théâtre ou au parc ; visiter leur quartier, lieu de travail ou organisme communautaire ; et participer à des fêtes de quartier. En ce sens, l'objectif de l'observation participante était de documenter la vie quotidienne des femmes, de les replacer dans leur contexte propre et de comprendre les femmes à partir de leur perspective (Reinharz 1992), ce qui s'est avéré crucial vu le manque à cet effet dans la littérature scientifique. Ce faisant, ces observations participantes ont ajouté une dimension essentielle aux témoignages recueillis lors des entrevues et des groupes de discussion.

Comme le terme « observation participante » l'indique, j'ai choisi de prendre activement part aux activités que j'ai « observé » dans le cadre de cette recherche. J'étais ainsi loin d'être une observatrice « neutre » ou silencieuse, prenant la parole lors de réunions quand je croyais pouvoir participer aux débats, prenant le temps de parler de moi et de mes réflexions sur certains enjeux lors de mes discussions avec les résident.e.s, et prenant le temps d'aider lorsque je le pouvais. Dans cette optique, la transparence, la réflexivité et la réciprocité représentent les valeurs qui ont guidé mes actions sur le terrain, en cohérence avec ma posture féministe (Reinharz 1992 ; Rose 1997). Me retrouvant avec elles dans leurs espaces, j'ai de plus porté une attention particulière aux sensations corporelles, afin de pouvoir, dans les pages qui suivent, offrir non pas uniquement un portrait de ce que j'ai vu et entendu, mais aussi, de mon propre ressenti. Bien que ma *facultad* soit sans doute moins aiguisée que celle de la plupart des femmes rencontrées, elle a tout de même teinté ma compréhension et mes perceptions « sur le terrain ».

⁸⁰ Lors de mon passage au Café das Fortes, 15 femmes et 4 hommes étaient présent.e.s pendant le tour de table.

Analyse des données

Pour le traitement des données, j'ai opté pour une analyse thématique des verbatims, créés à partir des enregistrements audios des entrevues et des groupes de discussion, et du cahier de bord. Malgré le fait que les résultats présentés dans les pages de cette thèse proviennent principalement de la recherche de terrain effectuée en 2019, il est important de mentionner que certaines thématiques dégagées lors de mon préterrain en 2018 ont fortement influencé les guides d'entrevue et de groupes de discussion, et ce faisant, les thématiques identifiées pour l'analyse des données de 2019 : « Ancestralité/Trauma », « Vie quotidienne/Survie », « Engagement politique », « Dépossession/Appropriation », voire même celle de « Féminisme » (annexe 7). Ainsi, bien que ces thématiques soient le fruit de ma propre interprétation des propos tenus lors du groupe de discussion, elles sont aussi en partie le produit d'un processus inductif, visant à « laisser parler le terrain », plus près de la *grounded theory* (Glaser et Strauss 1967).

De manière concrète, cette analyse s'est divisée en quatre étapes distinctes. La première étape de l'analyse a consisté en la lecture de tous les verbatims, incluant ceux effectués pendant le préterrain, puis au codage de ceux-ci en fonction des grandes thématiques identifiées ci-dessus. De nouvelles grandes thématiques ont émergé lors de ce premier codage, en plus de celles déjà identifiées en amont : « Care », « Spiritualité », « Stratégies de protection » (que j'ai intégré au *care*) et « Formes de violence » (annexe 7). Les deux dernières grandes thématiques, moins « conceptuelles » m'ont surtout permis de dresser un inventaire des pratiques qui étaient liées à mon intention initiale pour cette recherche, mais qui sont au final moins transcendantales à celle-ci.

La deuxième étape a consisté à analyser le cahier de bord à partir des grandes thématiques ressorties des verbatims. Ce faisant, l'objectif était, d'un côté, de m'assurer de bien relier le contexte des femmes à leur discours, selon les principes de la recherche ethnographique féministe (Reinharz 1992), tout en ayant en tête les principes de la recherche inductive. En ce sens, je voulais m'assurer qu'il y ait une certaine préséance de leur vision et parole sur les miennes (nécessairement plus prononcée dans le cahier de bord) au niveau de l'analyse, afin de bien balancer ce qui est inductif et ce qui vient de mes propres connaissances théoriques. D'un point de vue féministe et décolonial cet équilibre est d'autant plus crucial qu'il distingue le fait de s'inspirer de la théorie féministe et celui de l'imposer (Reinharz 1992, 72).

J'ai préféré tenir mon cahier de bord en version papier, car je pouvais le remplir à ma guise à tout moment, incluant pendant mes déplacements, ce qui me permettait non seulement de gagner du temps, mais de rapidement mettre par écrit ce que j'avais vu, entendu, discuté et ressenti. Pour inclure le cahier de bord dans mon analyse, j'ai scanné ses pages et je les ai ensuite intégrées à mon programme d'analyse, MAXQDA. Ces pages ont été codées de la même manière que les verbatims.

Une fois les deux premières étapes de « classification par grandes thématiques » terminées, je me suis attelée à lire l'ensemble des segments codés pour une grande thématique, afin de créer des sous-thématiques (annexe 7) me permettant de créer des ensembles de sens pour chaque thématique. Par « ensembles de sens », je me réfère non seulement aux divers sens (ou directions) que prennent ces grandes thématiques pour chacune des femmes rencontrées (certaines attribuant les mêmes sens et d'autres non), mais aussi au « sens » intuitif, corporel et affectif que prennent ces thématiques dans l'expérience quotidienne. Les sous-thématiques n'équivalent donc pas nécessairement à des catégories analytiques. Elles servent plutôt à comprendre et à décrire les diverses significations accordées aux grandes thématiques par les femmes, à partir de mes propres observations et impressions. Autrement dit, j'ai tenté de « coder » les manifestations de la *facultad* en partant du principe d'interrelationnalité tel que décrit par Correal (2019). Sans coder la *facultad*, je n'aurais pu repérer ou mettre en lien le « savoir faire » et le « savoir être » urbain des femmes rencontrées. Ces sous-thématiques m'ont permis d'identifier les multiples sens donnés à une même thématique, de les relier entre elles et de montrer les divergences et, parfois, les contradictions. Plus important encore a été de voir l'évolution d'une sous-thématique au sein d'une même entrevue, et de voir émerger le processus de transformation urbaine qui est graduellement devenu central. Puisque celle-ci relie le « savoir » au « faire » et à l'« être » comme dans les expressions « savoir faire » et « savoir être », il était primordial que le codage ne réponde pas simplement à ce qu'une femme avait dit dans un extrait d'entrevue, mais aussi à la relation qui nous lie et qui les lie aux personnes dont elles ont parlé dans nos discussions.

Le principe d'interrelationnalité, dans une perspective féministe décoloniale, reprend donc l'idée que nous construisons du sens, du savoir et de la communication à partir du corps et à travers lui, et que ce corps a une relation « poreuse » avec ce qui l'entoure et le soutient, comme le territoire ou la communauté. Cela signifie aussi que le corps « emmagasine » les expériences, incluant les traumatismes passés, et qu'il porte donc en lui la mémoire émotionnelle (devenus *affects*) non seulement en fonction de sa « présence » (de sa corporalité telle qu'elle se présente à nous),

mais aussi en fonction de « ce qui est absent », comme le propose Boaventura de Sousa Santos (B. d. S. Santos 2011) dans sa « sociologie des absences ». Il s'agit d'une opération délicate qui part de codes thématiques, mais qui les construit, déconstruit, et re-construit au fur et à mesure de l'analyse et des nuances apportées.

Pour terminer ce cycle crucial, je suis passée à la quatrième étape de l'analyse qui consiste en l'écriture. Dans les chapitres qui suivent, j'ai décidé de mettre en scène *et* en récit les femmes rencontrées, et de me mettre en scène *et* en récit, afin que la nature de cette interrelationnalité soit la plus transparente possible pour le ou la lecteur.rice. Le résultat, bien qu'il cherche à donner une place centrale aux femmes rencontrées dans les favelas, découle aussi de ma propre subjectivité, influencée par mon point de vue situé, mes propres habilités de « prise de parole » (par l'écriture) et expériences *sensibles* sur le terrain et au-delà.

Éthique de la recherche

Les valeurs éthiques fondamentales de cette recherche sont la transparence, la réflexivité et la réciprocité, caractéristiques d'une démarche féministe (Rose 1997 ; Tilley 2016). Malgré mes efforts conscients pour que ces valeurs imprègnent chaque étape du processus de recherche (et souvent bien au-delà), je ne prétends toutefois pas être toujours parvenue au même niveau de transparence et de réciprocité avec chacune des femmes rencontrées, puisque ma relation avec ces dernières varie grandement et que leurs attentes face à la recherche étaient aussi diverses. Je souhaite sincèrement que la participation des femmes à cette recherche leur ait permis de se sentir écoutées, entendues et valorisées, et qu'ultimement, elle contribue à remettre en question les perspectives andro- et euro-centrées sur les favelas et la ville. Dans les pages qui suivent, je me suis aussi efforcée de favoriser la représentation du plus grand nombre possible en prenant soin de varier les extraits et les exemples choisis.

Puisqu'il existait un risque à la participation des femmes à cette recherche, garantir leur confidentialité était, et est toujours, une priorité (processus que je décris plus en détail dans la demande de certificat éthique, reproduite à l'annexe 8). J'utilise donc des pseudonymes pour identifier les participantes (voir la liste à l'annexe 3), sauf dans les quelques cas où elles ont signifié leur volonté que j'utilise leur vrai nom⁸¹. Sur le terrain, autant la question de la sécurité

⁸¹ Cela a fait l'objet d'une demande de modification auprès du comité d'éthique. La demande complète d'éthique et de demande de modification sont disponibles à l'annexe 8.

des femmes que la mienne était une priorité, afin d'assurer la conduite d'une recherche à « risque minimal ». J'ai pris plusieurs précautions pour m'en assurer :

- 1- Les participantes étaient libres de décider du lieu de l'entrevue ou du groupe de discussion pour qu'elles se sentent à l'aise et en sécurité.
- 2- Les participantes et moi gardions contact (via WhatsApp) avant et après l'entrevue ou le groupe de discussion, afin de nous assurer que la « voie était libre », c'est-à-dire que je n'arrivais pas, ou que je ne sortais pas, à un moment inopportun. Elles savaient ainsi où j'étais et à quel moment, en cas de problème.
- 3- Dans les cas où la situation dans une favela n'offrait pas les conditions pour que l'on y mène une entrevue ou un groupe de discussion, je retrouvais les participantes ailleurs : dans un café, un parc, ou un centre communautaire. Parfois, cette solution était également choisie par des participantes qui ne souhaitaient pas me rencontrer chez elles.
- 4- Le recrutement par boule de neige m'a permis de recruter des personnes de confiance.
- 5- Le consentement à participer à la recherche a été obtenu oralement, afin de minimiser les chances que des documents écrits puissent permettre l'identification des participantes (en cas de perte ou de vol, par exemple).
- 6- Les observations participantes ont été effectuées sous invitation et j'étais toujours accompagnée de participantes, d'ami.e.s ou de collègues (de la PUC-Rio).

Au final, ces précautions semblent avoir fonctionné puisque, à ma connaissance, aucun incident n'est venu perturber la conduite de la recherche et je n'ai reçu aucune demande de désistement. Je planifie finalement favoriser la diversité des formes et des langues pour la présentation des résultats, afin de permettre autant aux participantes qu'à mes homologues brésiliens d'y avoir accès⁸².

⁸² Vu la situation actuelle avec la pandémie de COVID-19 au Brésil, j'ai toutefois dû repousser mon retour. La communication des résultats de la recherche devra, pour le moment, prendre la forme de textes, participations à des balados et conférences virtuelles.

CHAPITRE 3 : DE LA SENZALA À LA FAVELA : RÉGIME DE PLANTATION, QUILOMBISMO ET ESPACE URBAIN

Ninguém ouviu / Um soluçar de dor / No canto do Brasil

Um lamento triste/ Sempre ecoou / Desde que o índio Guerreiro / Foi pro cativoiro / E de lá cantou / Negro entoou / Um canto de revolta pelos ares / No Quilombo dos Palmares/ Onde se refugiou

*Fora a luta dos Inconfidentes/Pela quebra das correntes/Nada adiantou
E de guerra em paz / De paz em guerra / Todo o povo dessa terra / Quando pode cantar /Canta de dor*

E ecoa noite e dia / É ensurdecedor / Ai, mas que agonia/ O canto do trabalhador /Esse canto que devia / Ser um canto de alegria / Soa apenas/ Como um soluçar de dor

Personne n'a entendu/Un sanglot de douleur/Dans le coin⁸³ du Brésil

Une triste plainte/ a toujours fait écho/ Depuis que le guerrier indien [sic]/ A été mis en captivité/ Et de là, il a chanté

Un homme Noir a entonné/ Un chant de révolte dans l'air/ Dans le *Quilombo* de Palmares/ Où il s'est réfugié/ De la lutte des *Inconfidentes*/ Pour briser les chaînes/ Rien ne s'est produit/ Et de la guerre à la paix/ De la paix à la guerre/ Tous les habitants de ce pays/ Quand ils peuvent chanter/ Chantent la douleur

Et il résonne nuit et jour/ C'est assourdissant. /Oh, quelle agonie/ Le chant du travailleur/ Cette chanson qui devrait/ Qui devrait être une chanson de joie/ Semble seulement/ Comme un sanglot de douleur

[Canto das três raças (le chant des trois races), interprété par Clara Nunes et écrite par Mauro Duarte et Paulo Cesar Pinheiro, 1976]

⁸³ « Canto » est polysémique dans cette chanson. Il signifie autant « coin » que « chant ».

C'est avec une pièce musicale que j'ouvre ce chapitre, qui lie l'expérience Noire sur les plantations à la question urbaine contemporaine. Dans ce standard de *samba raiz*⁸⁴, Clara Nunes entonne un hymne qui fait écho aux douleurs du passé, marqué par la rencontre forcée et brutale entre « les trois races » ; les Autochtones, les Africain.e.s et les Portugais.e.s. « Ce qui devrait être une chanson de joie semble seulement un sanglot de douleur » célèbre à la fois le courage du révolté, du guerrier et du travailleur et la mémoire de souffrances et de sacrifices de celles et ceux qui ont construit le Brésil, à la « sueur » de leur front, la force de leur corps et leur endurance en terres hostiles/devenues hostiles. *Canto das três raças* est un chant et un « sanglot » exprimé autant dans les paroles que dans la musique. Alors que les paroles nous introduisent au mythe de la démocratie raciale brésilienne, les percussions, typiquement syncopées (Simas et Rufino 2019), dramatiques dans leur orchestration évoquent à la fois une douleur et une détermination typiques de ce que Paul Gilroy (1993) appelle le « *slave-sublime* ». En ce sens, ce que communique cette chanson va au-delà de ses paroles (de leur dimension linguistique) pour embrasser les percussions qui « expliquent dans leurs grammaires de coups ce qui se dit sans mots pour que les corps dansent » (Simas et Rufino 2019). L'ensemble parle de « ceux [et celles] que les outils de la racialité situent dans un *coin* particulier de l'histoire mondiale, à savoir les confins (spatiaux/temporels) de l'Europe post-Lumières » (D. F. Da Silva 2005, 331), et des « futurs autres » qu'ils et elles font émerger. C'est en ce sens qu'elle contient sa part de « sublime » (Gilroy 1993). Elle représente l'irreprésentable : une douleur terrible mais étrangement belle (Wilson 1991, 23).

Ce chapitre adresse spécifiquement l'émergence de ce(s) futur(s) dans les plantations, qui représentent « les outils de la racialité » dans le « coin du Brésil ». Malgré les douleurs passées et présentes, les femmes rencontrées arrivent à entrevoir un potentiel et un futur alternatif à la plantation. Tout comme elles ont vu un potentiel de liberté dans la forme immanente des *quilombos* (communautés autonomes formées d'une majorité d'Afrodescendant.e.s qui fuient l'esclavagisme), les femmes imaginent une ville alternative dans laquelle la favela devient un espace d'innovation, de créativité et de paix, plutôt que la *senzala* (habitation des esclaves sur les plantations) moderne qu'elle est aujourd'hui. Mais le futur semble également inaccessible et les idéaux, ne demeurent bien souvent que des idéaux, alors que le présent s'épaissit et les prend au piège.

⁸⁴ Dans cette expression, « *raiz* » (« racine ») fait référence à un type de samba populaire qui est restée proche de ses « racines », et donc des « *rodas de samba* » de Rio de Janeiro (de la fin du XIXe et début du XXe siècle) et de Salvador, où ses rythmes caractéristiques sont nés.

La réflexion que je développe dans ce chapitre cherche à situer les femmes dans cet ensemble « sublime ». Elle émerge plus spécifiquement de Lucia, lors du groupe de discussion de 2018 que nous avons organisé avec une vingtaine de femmes du voisinage dans son ONG du Complexo do Alemão – EDUCAP—, qui m’a offert sa définition de la résistance :

Incontestablement, résister fait partie de notre vie. Lorsqu’on est né et élevé dans la favela, on sait déjà que l’on devra traverser de nombreuses épreuves dans la vie. D’abord, parce qu’être pauvre dans ce pays... parce que la pauvreté sert de point de départ pour la lutte, parce que l’on naît dans une classe où il y a déjà toutes les difficultés et tous les défis... Notre histoire est enracinée là — dans le ventre de notre mère — depuis la mère africaine qui a été amenée au Brésil comme esclave, où il y avait déjà des Autochtones. Tous ces mélanges et tout cet esclavage, je crois que c’est notre lutte historique. Elle provient du savoir maternel qui se développe dans la lutte pour la vie, pour la santé et pour le logement. Je pense qu’il est beaucoup plus fort ici dans la favela où commence notre lutte pour la survie. (Lucia Cabral, groupe de discussion, Complexo do Alemão, 26 mai 2018)

Le germe du futur, dans cette citation de Lucia, se situe « dans le ventre de notre mère africaine qui a été amenée au Brésil comme esclave ». La plantation a cherché à inscrire la destinée de la diaspora africaine en Amérique. La métaphore de la grossesse, mise en opposition à la mort du sujet traîné de force de part et d’autre de l’Atlantique, est celle d’un futur « (im)possible », en train de se développer. Elle permet, comme l’appelle Boaventura de Sousa Santos (2011, 36) une « sociologie des émergences » en ce qu’elle remplace « ce que le temps linéaire présente comme le vide du futur (un vide qui pourrait être aussi bien tout que rien) par des possibilités plurielles et concrètes, qui sont à la fois utopiques et réalistes. » On change la perspective entre l’apparent vide du futur des captif.ve.s transporté.e.s dans les plantations des Amériques, et la potentialité (germe) amenée par la grossesse comme « un destin qui attend de naître, un destin qui se nourrirait des épreuves du présent. » (Bryant et Knight 2019, 162) Lucia effectue ce rapprochement spatio-temporel-affectif lorsqu’elle lie sa propre résistance à la mère africaine « enceinte » sur le bateau négrier avec les luttes des femmes des favelas pour « la vie, pour la santé et pour le logement. » Cette « mère africaine » n’était pas encore arrivée dans la plantation que germaient déjà en elle des futurs alternatifs : le *quilombo* (communauté autonome formée d’une majorité d’Afrodescendant.e.s qui fuient l’esclavagisme), le *terreiro* (temple spirituel des religions à matrice africaine), la favela. Certains verraient le jour et d’autres non. Elle était tout de même enceinte d’un futur incertain, hier, comme aujourd’hui, comme, peut-être, demain.

En lien avec cette réflexion, je m'intéresse dans ce chapitre spécifiquement aux expériences, pratiques et savoirs portés et partagés par les femmes Afrodescendantes dans les plantations puis dans la ville de Rio de Janeiro, point névralgique de la diaspora africaine établie dans les pourtours de l'Atlantique noir.

À l'ombre des plantations

La plantation est la pierre angulaire de la modernité. Elle représente ce que je nommerai dans ces pages un « régime » : un système social spatialisant et spatialisé— qui, malgré l'abolition de l'esclavagisme, « est toujours avec nous »⁸⁵. Ce régime, s'est constitué dans les pourtours de l'Atlantique noir, traversée de part et d'autre par les cicatrices laissées par les sillages des navires sur lesquels les corps-Noirs sont arrachés de l'Afrique et de leur humanité (Sharpe 2016). Sur la terre ferme, la plantation prend la forme d'un domaine, sur lequel on retrouve une *fazenda*⁸⁶ (le domaine de la « ferme », ou d'une plantation agricole) et de ses lieux distincts, comme la *casa-grande* (« *the big house* », ou tout simplement la maison des maîtres) et la *senzala* (l'habitation des esclaves). Le régime de plantation produit, comme tout autre régime, un espace propre en fonction de ses besoins, notamment en servilité et en contrôle social.

La plantation, par son organisation spatiale et sociale, formalise la séparation des Blanc.he.s/sujets et des « Autres »/bestialisés. C'est sur cette base dichotomique qu'elle constitue une forme violente de dépossession spatiale et historique, (re)créant constamment l'idée que les Afrodescendant.e.s « n'ont pas de place » et qu'il s'agit là de la raison pour laquelle ils et elles se retrouvent dans l'« ombre », dans la « marge » et dans les « interstices » de la modernité. C'est toutefois aussi là, à l'ombre de la plantation, qu'ont germé des savoirs emmagasinés et traduits par le corps, alliant ancestralité, translocalisation, cosmopolitisme et douleur.

⁸⁵ Ici, je reprends mot pour mot l'expression utilisée par Quijano (2000) pour montrer que la colonialité du pouvoir est toujours active, malgré l'atteinte de l'indépendance par les États latino-américains.

⁸⁶ Parfois, on utilise aussi le terme *engenhos*, qui réfère au lieu de transformation du sucre. Éventuellement, le terme en est venu à inclure le domaine en entier.

Aux origines du mythe de la démocratie raciale

Dans le Brésil colonial, organisé en d'immenses capitaineries, la « ségrégation » des Africain.e.s et de leurs descendant.e.s est d'abord vécue dans l'intimité de la propriété et des relations sociales, qui, selon l'analyse la plus influente sur le sujet, effectuée par Gilberto Freyre (2006 [1933]), aurait eu pour résultat une cohabitation plus harmonieuse entre maîtres Blancs et esclaves Noirs, elle-même issue de l'inclinaison prétendument plus grande des Portugais pour les « rapprochements » que les autres colonisateurs des Amériques. Si la logique et l'espace du régime de plantation sont loin d'être uniques au Brésil (et qu'au contraire, il concerne l'ensemble de la diaspora africaine dans les Amériques), elle se construit idéologiquement quelque peu distinctement au Brésil, sous l'influence du concept d'homme cordial, notamment (Holanda 1995 [1936]). Faisant partie de la « propriété » du maître et des relations intimes qui se créent sur l'espace qui constitue cette propriété, les esclaves font partie de « l'espace privé », et de la « famille », pour autant que cette « famille » soit synonyme de « domaine » du patriarche⁸⁷. L'homme cordial, pour Sérgio Buarque de Holanda, est l'image qui colle le mieux aux Brésilien.ne.s qui ont développé cette façon, non pas d'être « polis », comme le terme pourrait le laisser suggérer, mais de (re)créer ce sentiment de proximité et d'intimité dans leurs relations sociales et institutionnelles (Holanda 1995 [1936]). Ainsi, le régime de plantation (*a fazenda*) est, de manière récurrente dans les écrits de certains grands penseurs brésiliens, idéalisé comme le fondement spatio-temporel de la fameuse « cordialité » des Brésilien.ne.s et, par conséquent, de l'absence de « conflits » dans la gestion sociale des différences (Souza 2019).

Malgré cette image de cordialité, le régime de plantation se fonde sur la terreur. L'intimité que décrit Freyre dans la *fazenda* de l'époque coloniale est loin de tromper les femmes Afrodescendantes réduites en esclavage pour qui elle est plutôt synonyme de viol et d'exploitation sexuelle (A. d. Nascimento 1978 ; Giacomini 2016). Les *capitães do mato*⁸⁸ patrouillent à la recherche d'esclaves en fuite, qu'ils capturent, ramènent à leurs « maîtres »⁸⁹ ou revendent. Les

⁸⁷ L'utilisation de nombreux guillemets ici n'est pas anodine. Les concepts d'espace privé, de famille ou de domaine renvoient non pas à une compréhension commune de ces termes dans le contexte nord-américain, mais bien à une construction sociologique spécifique à la plantation au sein du Brésil colonial.

⁸⁸ Une expression qui pourrait se traduire en français par « capitaines de la forêt ».

⁸⁹ J'utilise ici le terme « maître » dans l'optique où les propriétaires de plantation « possédaient » bien plus que des terres, puisque cela incluait aussi les esclaves qui y travaillaient et, d'une certaine façon, les membres de leur famille. L'utilisation tout au long de ce chapitre du terme « maître » a pour objectif non pas de naturaliser ou normaliser leur rôle, mais plutôt de rappeler qu'ils étaient dotés d'un immense pouvoir sur la vie des personnes (et en particulier des esclaves) considérées comme parties de leur domaine.

moyens de torture sont tout aussi cruels et « imaginatifs » qu'ils le sont dans les plantations du reste des Amériques.

Pour autant, cette cordialité représente le fondement du mythe de la démocratie raciale brésilienne. Ce mythe s'appuie sur l'idée que la cordialité brésilienne se trouve à l'origine du métissage des trois peuples fondateurs — Portugais/Européen, Africain et Autochtone — dont le sang coule dans les veines de chaque Brésilien.ne.s. Ce métissage est perçu comme le fruit de la cordialité et intimité inter-raciale dont les origines remontent jusqu'au Portugal, que l'on décrit volontiers comme un colonisateur plus « ouvert » et « cordial » que ses compétiteurs européens. C'est toutefois dans les *casa-grandes* et les *senzalas* que ce métissage « heureux » se concrétise, selon l'anthropologue Gilberto Freyre (2006 [1933]), à qui l'on attribue la paternité du mythe. On doit tout de même à plusieurs penseurs et intellectuels brésiliens⁹⁰ cette idée selon laquelle le métissage (*mestiçagem*) caractérise le peuple brésilien.

En 1808, la monarchie portugaise s'installe au Brésil. La majorité de la population, en particulier dans les villes comme Rio de Janeiro, est alors africaine⁹¹. Lorsque la « Vieille République » est proclamée (en 1889, soit un an après l'abolition de l'esclavage), le Brésil « n'a pas de peuple », en ce sens qu'il est foncièrement fragmenté entre les régions, les classes sociales, les allégeances politiques et les différentes « races » (J. M. d. Carvalho 2004[1987]). La construction de l'État brésilien suit ainsi des efforts soutenus de « dé-africanisation », par des politiques d'immigration qui encouragent l'arrivée massive de travailleur.se.s européen.ne.s Blanc.he.s (des Italien.ne.s et des Allemand.e.s, surtout) qui doivent remplacer la main d'œuvre jusqu'alors largement et constamment importée d'Afrique, ou de descendance africaine. L'idéologie du métissage, à partir de la fin du XIXe siècle, sert ainsi surtout l'entreprise de blanchiment de la population brésilienne, qui cherche à s'imposer comme une nation « moderne ».

S'il est indéniable que la population brésilienne se soit métissée au cours de son histoire, la couleur de la peau continue toutefois de déterminer nombre de privilèges (plus celle-ci est « blanche ») et de violences (plus celle-ci est « foncée »). Le fait que trois « races » soient à l'origine de la population brésilienne ne signifie en aucun cas qu'elles aient coexisté pacifiquement ni qu'elles aient à un quelconque moment cohabitées sur un même pied d'égalité (Munanga 2004). Le mythe de la démocratie raciale suppose des relations harmonieuses entre les

⁹⁰ Pour une discussion approfondie sur les origines et différentes conceptualisations du métissage au Brésil, voir Munanga (2004).

⁹¹ En 1849, sur les 112 000 habitant.e.s de la ville de Rio de Janeiro, 55 000 sont captif.ve.s. Dans la décennie précédente, on estime qu'entre 66 % et 80 % de cette population captive est née en Afrique (Carvalho, 2018).

différentes « races », enfouissant sous le tapis la réalité du racisme. Elle dissimule une politique historique de blanchiment de la population, dont les ramifications vont bien au-delà de l'immigration « Blanche » pour inclure un large éventail de violences génocidaires (Vargas 2005 ; A. d. Nascimento 1978).

Ce que McKittrick appelle l'a-spatialisation de la *Blackness* a ainsi une construction spécifique au Brésil. Elle est, en premier lieu, le résultat d'une politique délibérée d'acculturation des Africain.e.s sur les plantations, à qui l'on interdisait de parler leur langue et de pratiquer leur religion. Elle est, en second lieu, le résultat de l'inclusion des esclaves à la « famille » et de leur déshumanisation. Pour maintenir la fiction de la « cordialité » brésilienne, dont la *senzala* (habitation des esclaves) représente l'antithèse, les captif.ve.s sont maintenus à distance, là où les maîtres ne peuvent réellement *voir* ou *ressentir* la déshumanisation. Le mythe de la démocratie raciale — qui se construit beaucoup plus tard, et plus spécifiquement au cours du XXe siècle — fonctionne de la même manière : sous prétexte que le peuple brésilien est « métissé », on construit la fiction d'une nation homogène et sans racisme.⁹² La proximité (avec des origines africaines ou avec des Afrodescendant.e.s) sert de bouclier à une élite qui ne reconnaît pas la ségrégation, et qui ne la voit pas. La travailleuse domestique fait « partie » de la famille, pourvu qu'elle dorme dans une pièce « à part » de la maison, ou pourvu qu'elle et ses enfants n'habitent pas dans le même quartier... c'est-à-dire pourvu qu'elle reste dans un « ailleurs » que l'on préfère ne pas voir. Contrairement aux États-Unis ou à l'Afrique du Sud, la différence raciale ne se construit pas de façon délibérée et nationale, mais dans l'« intimité » du foyer et de la subjectivité du patriarcat.

Pour mieux comprendre comment les Africain.e.s et Afrodescendant.e.s résistent à cette a-spatialisation, je me penche dans les prochaines sections, sur la manière dont ils et elles sont arrivés à (re)créer un *Black sense of place* au sein du régime de plantation. Je mets l'accent sur le rôle des femmes dont la place est négligée dans l'historiographie, mais non négligeable dans les faits. Entre les murs des *senzalas* (habitations des esclaves) fomentent révoltes, imaginaires,

⁹² Ce mythe est par ailleurs aussi très présent dans le regard que les autres États portent sur le Brésil. La popularité des thèses de Gilberto Freyre aux États-Unis, et en particulier à l'Université de Columbia d'où il est diplômé (maîtrise), influence fortement le regard que les anthropologues et sociologues étranger.ère.s, dont Ruth Landes, portent sur le Brésil. En outre, dans les années 1950, l'UNESCO finance un grand projet de recherche ayant pour but de documenter et comprendre la gestion des relations raciales au Brésil, qui paraît plus « harmonieuse » que celles de l'Afrique du Sud et des États-Unis. Voir à ce sujet cette entrée du Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil de la Fundação Getúlio Vargas, en ligne : <https://cpdoc.fgv.br/producao/dossies/AEraVargas2/artigos/SegundoGoverno/QuestaoRacial>, page consultée le 16 janvier 2022.

arts martiaux et utopies politiques, créant ainsi *a Black sense of place* dans les Amériques, une Amérique que la logique de la plantation cherche à éliminer.

Les *senzalas*

Les *senzalas* sont les habitations des esclaves sur les plantations. Celles-ci sont rarement composées d'une population africaine ou Afrodescendante homogène. Les captif.ve.s que l'on y retrouve proviennent des ports d'Afrique centrale de l'ouest (en particulier dans les actuels États d'Angola et du Congo), de la Baie du Bénin (actuels Togo, Bénin et Nigéria), d'Afrique du Sud-est (en particulier dans l'actuel Mozambique), de la Ségambie (dans les États actuels du Sénégal, de Gambie et de Guinée Bissau), et de façons plus négligeables de la Baie de Biafra (actuels Nigéria, Cameroun, Guinée équatoriale et Gabon), de la Côte d'Or (dans l'actuel Ghana), de Sierra Leone et de la Côte du Vent (actuels Libéria et Côte d'Ivoire) (Eltis et Richardson 2010, 29). Considérant que l'on trouve à cette époque des peuples, des langues et cultures hétérogènes dans chacune de ces régions, les navires transportent généralement des individus aux bagages ethnolinguistiques, spirituels et culturels variés. Cette diversité se retrouve aussi dans les *senzalas*, bien que l'affluence importante en provenance de certaines régions spécifiques ait inévitablement permis la concentration ethnoculturelle à certains endroits et moments précis. En ce sens, la plupart des *senzalas* sont « cosmopolites », elles rassemblent sous un même toit des personnes extrêmement différentes, bien que pour la plupart originaires d'Afrique (même si avec le temps, plusieurs naissent au Brésil ; les *créoles*). Déjà l'association des Africain.e.s et des Afrodescendant.e.s à une même « race » dans le mythe national du Brésil est une forme d'épistémicide, c'est-à-dire qu'elle constitue un processus volontaire d'effacement des multiples cosmovisions africaines présentes en terres brésiliennes, durement réprimées dans les plantations.

Au total, on estime à 4,8 millions le nombre de personnes qui sont enlevées en Afrique et réduites en esclavage au Brésil, entre 1526 et 1867. De ce nombre, plus de deux millions arrivent dans la région du Sud-Est⁹³ (les États actuels de Rio de Janeiro et de São Paulo), dont le port principal est Rio de Janeiro. Celui-ci remplace en importance les ports du Nord-Est comme ceux de Salvador de Bahia et Recife au cours des XVIIIe et XIXe siècles. La grande majorité des

⁹³ Le Brésil est divisé en cinq grandes régions géographiques : le Sud, le Sud-Est, le Nord-Est, le Nord et le Centre-Ouest. Le sud-est est composé des peuplés États de Rio de Janeiro et de São Paulo, ainsi que du Minas Gerais et de l'Espírito Santo.

captif.ve.s sont des hommes destinés au travail dans les plantations de canne à sucre du Nord-Est, de café du Sud-est, et des mines du Minas Gerais (Schumacher et Brazil 2013, 16; Schwartz 1985). Si les femmes sont parfois mises au travail agricole, la plupart d'entre elles sont destinées au travail domestique⁹⁴. Au-delà de leur valeur en « labeur », les femmes font régulièrement l'objet d'évaluation de leurs attraits physiques, car elles sont parfois prostituées au bénéfice de leur maître. Certaines deviennent les concubines et les maîtresses de ces derniers, s'attirant les foudres de leurs épouses, plusieurs n'hésitant pas à se venger des captives par des châtiments divers : allant de la revente, à la torture ou au meurtre (Giacomini 2016 ; Schumacher et Brazil 2013). Finalement, les violences sexuelles commises à l'endroit des femmes esclaves sont tellement communes, qu'elles constituent, pour Abdias do Nascimento (1978) et Sonia Giacomini (2016), la réelle origine du « métissage » célébré par le mythe de la démocratie raciale.

À la sortie des bateaux, les membres d'une même famille biologique sont presque toujours vendus séparément dans les marchés d'esclaves. Peu se retrouvent dans une même plantation ou sous le toit de la même *senzala*. Par conséquent, les Africain.e.s et Afrodescendant.e.s recréent d'autres types de liens familiaux en terres brésiliennes. Dans les *senzalas*, ces familles se constituent souvent sous l'égide de figures féminines fortes qui en représentent les mères (Schumacher et Brazil 2013, 19). Dans certains cas, les liens entre *malungos* (terme qui désigne les ressortissant.e.s d'un même navire esclavagiste) prennent aussi des airs fraternels. Ces familles revêtent parfois la forme de confréries religieuses Noires (*irmandades negras*) matriculées à l'Église catholique. D'autres fois, elles s'instituent comme des familles de saints (*famílias de santos*), et réunissent entre eux les membres d'un même *terreiro*, communément sous l'égide de femmes (les mères de saint, *mãe de santo*) (Reginaldo 2018). La nation⁹⁵ (*nação*) joue aussi un rôle dans la création d'un sentiment d'appartenance à une collectivité ou une famille (Ferreira dos Reis 2018, 228). Cela n'empêche pas des familles biologiques de type « nucléaire » de se former dans les *senzalas*. Néanmoins, vu les conditions d'esclavage, ce modèle n'est souvent pas viable. Les parents sont fréquemment séparés l'un de l'autre ou de leur(s) enfant(s),

⁹⁴ Les esclaves des plantations sont toutefois affectés à toutes les tâches possibles et imaginables : pour le transport, le commerce, la pêche, la transformation des matières premières (en particulier du sucre), la construction, la confection artisanale, et ainsi de suite (Schwartz 1985).

⁹⁵ Le terme *nação* ou nation en français est utilisé au Brésil pour désigner les Africain.e.s en provenance d'une même région en Afrique, et peut être utilisé pour des Africain.e.s embarqué.e.s à partir du même port ou ayant effectué la traversée de l'Atlantique sur le même bateau (dans ce dernier cas toutefois, le terme plus courant utilisé est celui de « *malungo* »). Les membres d'une même nation n'ont donc pas automatiquement les mêmes origines tribales, ethniques ou linguistiques. À titre d'exemple, la nation *Cabinda* désigne les personnes en provenance du port du même nom, situé tout juste au nord de la rivière Zaire, mais peut inclure des personnes des peuples *nsundis*, *tekes*, *tios* et *gabão* (gabonais). La nation *Minas*, plus importante dans la région de Salvador, désignait quant à elle les personnes originaires de la Côte d'Or (Schumacher et Brazil, 2013, 19).

et n'ont que peu de temps à leur consacrer, ce qui signifie que ces derniers grandissent grâce aux soins d'autres personnes (généralement d'autres femmes de la *senzala*). Il faut également mentionner que le modèle de la famille nucléaire repose sur une conception européenne, Blanche et catholique de la famille, qui est inégalement intégrée ou admise par les Africain.e.s.

Peu importe la forme qu'elles prennent, ces familles permettent une proximité affective et une solidarité au sein de laquelle les membres peuvent s'exprimer dans leur langue d'origine, pratiquer leurs rites, leur religion et fonder de l'appartenance. Si certaines sont mixtes, et donc composées d'hommes et de femmes de différentes nations, d'autres sont plus exclusives et marquées par la proximité culturelle (nations), spirituelle ou de genre. Plusieurs familles, fortes de pratiques déjà courantes chez certains peuples africains, sont distinctement matrilineaires, et vouent un respect important à la figure de la reine-mère et à la sacralisation du féminin (Bonfim 2009).

Les *senzalas* constituent l'un des premiers lieux de création d'un *Black sense of place* au Brésil, par la formation de familles et de communautés d'appartenance (Rolnik 2010 [1989], 76). Bien sûr, celles-ci ne sont pas toujours harmonieuses et il serait faux de croire — comme dans le cas des favelas d'ailleurs — que « faire communauté » équivaut à la paix sociale. Elles représentent tout de même, pour les femmes issues de cultures matrilineaires, l'opportunité de créer les conditions pour retrouver une partie d'un statut et d'un pouvoir dont le régime de plantation les a dépouillées.

En outre, comme l'explique Rolnik (2010 [1989]), « c'est à travers [le corps] que, dans la *senzala*, l'esclave affirme et célèbre sa liaison à sa communauté ; c'est aussi à travers lui que la mémoire collective peut être transmise et ritualisée. » La mémoire et le savoir sont ainsi pratiqués, performés, transmis par le corps qui demeure bien souvent, dans le contexte des *senzalas*, l'unique vaisseau à la disposition des captif.ve.s, et ce, même s'ils n'en ont techniquement pas la « propriété ». La transmission des savoirs dépend ainsi de sa mémoire cognitive et corporelle, gardée en vie en même temps que générée par la pratique ; par le chant, la danse, la musique, le conte et les arts martiaux (Simas et Rufino 2019). Ainsi, par l'entremise des corps, les *senzalas* sont les premiers lieux où germent les *quilombos* et les *terreiros*.

C'est aussi à partir du corps que se fait la résistance contre la captivité et la déshumanisation. Elle procède principalement par la rébellion et la fuite, sur lesquelles je me penche dans la prochaine sous-section. Mais même lorsqu'il est confiné aux plantations, le corps « traîne des pieds » pour diminuer la cadence et la productivité des tâches. Affamé, il mange les récoltes qui lui sont interdites, et prend celles laissées sans surveillance. Il se dissimule pour éviter que les

*capitães de mato*⁹⁶ le repère et le capture. Il sert de bouclier pour protéger tant bien que mal ses *parentes* — les membres de sa famille. Il apprend aussi à se défendre à travers des techniques de combats, dont certaines donneront un jour naissance à la *capoeira*⁹⁷. Ces pratiques sont autant de manières de résister aux travaux forcés qu'à la dépossession. Elles incarnent la réappropriation de soi par le refus d'obtempérer ou d'obéir à la volonté destructrice des « maîtres ». Le corps, comme l'écrit Elsa Dorlin (2017, 59), se défend face aux agressions continues qui le menacent : « l'autodéfense n'est donc pas un moyen en vue d'une fin — acquérir un statut et une reconnaissance politique — elle politise des corps, sans médiation, sans délégation, sans représentation. »

Pour les femmes, la résistance « par le corps » est étroitement liée à la question de la reproduction. Freiner, empêcher et diminuer la capacité de reproduction du corps constitue une préoccupation courante pour les femmes des *senzalas*, qui transmettent le statut d'esclave aux enfants qu'elles mettent au monde. En outre, compte tenu des conditions d'extrême précarité des esclaves, la gestation comporte un risque important pour la santé (et la survie) des mères et des enfants à naître. Notons aussi que les femmes ne sont pas nécessairement épargnées du travail et des châtiments corporels pendant leur grossesse (Toledo Machado 2018, 337). Dans ces conditions, plusieurs des nourrissons meurent faute de soins, de supervision et de nourriture. Les mères qui viennent d'accoucher sont immédiatement remises au travail. L'allaitement leur est également souvent interdit, afin de réserver le lait aux enfants des maîtres Blancs (Schumacher et Brazil 2013, 31).

Le « contrôle » de la reproduction des femmes des *senzalas* varie tout de même en fonction de l'état de la traite transatlantique et des besoins des maîtres. Lorsque le flux d'Africain.e.s est moins important, ou que les prix pour acquérir un esclave sont élevés, la reproduction des captif.ve.s est perçue comme un bénéfice pour les maîtres. Elle assure la multiplication « naturelle » de ses « biens ». Dans ce cas, les maîtres, et parfois les médecins, opèrent un contrôle étroit du corps des captives, incluant la surveillance des menstruations et des relations affectives, afin de les empêcher de recourir à la contraception, aux avortements et aux infanticides, ou de les punir, le cas échéant (Toledo Machado 2018). Toutefois, la reproduction de la force de travail servile dans le Brésil colonial et impérial demeure assurée par l'arrivée constante et massive d'Africain.e.s. Il est donc plus courant que les maîtres voient d'un mauvais œil les captives enceintes, qui

⁹⁶ Se traduit par « capitaine de la forêt ». Ces personnes étaient responsables de retrouver les esclaves en fuite.

⁹⁷ La *capoeira* est un art martial brésilien au fort héritage africain. Je reviens sur son émergence dans une section subséquente de ce chapitre.

deviennent moins productives et plus à risque de mourir. Au XIXe siècle, alors que la traite transatlantique connaît des sommets, certains maîtres vont jusqu'à provoquer des avortements ou encore à se débarrasser des nourrissons, pour éviter de vêtir et nourrir des corps qui ne peuvent pas travailler (Giacomini 2016). Pour les maîtres, le contrôle du corps des femmes esclaves équivaut au contrôle de leurs « avoirs », et constitue une pierre angulaire de leur déshumanisation.

L'association tenace de la maternité des Afrodescendantes à un problème potentiel, qu'il faut « gérer » et « régler », remonte ainsi à loin. Les difficultés rencontrées par les mères dans les *senzalas* ont fortement participé à fonder cette idée qu'elles sont de « mauvaises mères ». Elles sont perçues comme mettant au monde des enfants dans des conditions impossibles où elles ne peuvent subvenir convenablement à leurs besoins, ce qui justifie la gestion paternaliste et dégradante de leur santé reproductive (Toledo Machado 2018). En fait, cela se rapproche beaucoup des éléments qui alimentent l'image contrôlante de mère de bandit (*mãe de bandido*)⁹⁸, selon laquelle la reproduction incontrôlée des femmes Afrodescendantes contribuerait à gonfler la population des favelas et des criminel.le.s.

Malgré cette perception, la maternité rend tout de même possible l'ouverture d'un espace d'affectivité et d'*empowerment* fondamentale pour les Afrodescendantes. À ce sujet, bell hooks (2017 [1984], 244) écrit :

Historiquement, les femmes Noires ont identifié leur travail au sein de la famille comme un labeur humanisant, une tâche qui leur permettait d'affirmer leur identité en tant que femme, en tant qu'être humain exprimant de l'amour et de l'attention, alors que l'idéologie suprémaciste Blanche prétendait que c'étaient là les signes précis d'humanité dont les personnes Noires étaient incapables.

La représentation négative des mères Afrodescendantes présuppose qu'elles ne sont pas des mères « compétentes », spécialement dans un contexte où les cadres familiaux diffèrent de ceux prétendument universels des familles nucléaires Blanches. À ce titre, le modèle de famille « élargie », qui intègre parfois des personnes qui n'ont pas de lien de sang (*parentes*), impliquent d'autres formes de maternité que celle promue par le modèle de la famille nucléaire. Parce qu'elles ne correspondent pas à ce modèle hégémonique, ces autres façons « d'être mère » sont perçues comme problématiques. Ainsi, les femmes Afrodescendantes vivent jusqu'à aujourd'hui

⁹⁸ Image contrôlante que j'aborde au chapitre 1.

avec le stigmate de la « mauvaise mère », au Brésil et ailleurs dans les pourtours de l'Atlantique noir.

Les *quilombos*

Un nombre important de révoltes et de rébellions marque la période esclavagiste au Brésil. Elles se produisent autant dans les plantations que dans les villes, et prennent de l'ampleur après l'abolition « sur papier » de la traite transatlantique en 1831. Cette abolition n'a, en pratique, que peu d'impacts directs sur le système esclavagiste. D'ailleurs, le Brésil reçoit des nombres records de captifs au XIXe siècle. Il fallut attendre 1888 pour que l'esclavagisme soit réellement aboli. Les motivations derrière ces rébellions sont variées : revendications de meilleures conditions de vie et de travail sur les plantations ; insurrection armée contre les maîtres ; conquête de villes ou de territoires ; fuites massives organisées ; et pressions en vue de l'abolition de l'esclavagisme. Certaines rébellions s'appuient et fomentent au sein de nations spécifiques⁹⁹, notamment les Nagôs (Yorubas) et les Haussás à qui l'on doit en grande partie la révolte des *Malés* de 1835¹⁰⁰ (J. J. Reis 2018).

En plus de ces rébellions, on assiste tout au long de la période esclavagiste et dans toutes les régions du Brésil à la prolifération de *quilombos*¹⁰¹ ; des communautés libres formées d'Africain.e.s et Afrodescendant.e.s qui fuient l'esclavage. Le plus célèbre des *quilombos* de l'histoire brésilienne est celui de la République de Palmares¹⁰² qui perdure pendant le XVIIe siècle,

⁹⁹ Dans l'historiographie brésilienne, ces rébellions ont pendant longtemps été analysées sous la loupe de conflits culturels, expliquant par exemple les nombreuses insurrections musulmanes par la guerre sainte contre le catholicisme (jihad). Plusieurs historiens, en particulier Clóvis Moura (1988), ont toutefois démenti ces interprétations, défendant l'idée que la plus grande propension de certaines nations à la révolte était probablement davantage due à leurs expériences guerrières en Afrique, à une époque où les régions d'où elles étaient originaires étaient en proie aux conflits armés.

¹⁰⁰ *Malés* était le nom générique donné au Brésil pour désigner les Africain.e.s musulman.e.s.

¹⁰¹ Ailleurs dans les Amériques, ces communautés d'esclaves fugitifs portent les noms de *cumbes* (Vénézuéla), *palenques* (Colombie), *maroons* (Caraïbes anglaises et sud des États-Unis), *bush negroes* (Guyane Hollandaise devenue Suriname), marronage (Caraïbes françaises) et *cimarronaje* (Cuba et Puerto Rico). La plupart des *quilombos* sont composés d'une population africaine ou afrodescendante, mais certains accueillent aussi, en fonction des régions, d'autres réfugiés de la violence coloniale, incluant des Autochtones et des descendant.e.s de migrant.e.s européen.ne.s.

¹⁰² En réalité, Palmares réunit de nombreuses communautés de *mocambos* (nom que portaient les *quilombos* à l'époque) établis à l'intérieur des terres. Au total, on estime à environ 20 000 le nombre d'habitant.e.s de cet ensemble de *quilombos*, resté intact une bonne partie du XVIIe siècle malgré les nombreuses attaques menées tantôt par l'armée hollandaise, tantôt par l'armée portugaise. C'est finalement suite à la complicité d'officiers Autochtones et « mixtes » (Autochtones et Portugais), puis à la trahison d'un proche de Zumbi dos Palmares que l'armée coloniale a triomphé du *quilombo* et de son leader. Suite à leur défaite, de nombreux habitant.e.s se sont enfuis ou suicidés avant que l'armée coloniale n'ait le temps de les réduire en esclavage (Moura, 1988).

et se trouve à l'intérieur des terres de ce qui est aujourd'hui l'État d'Alagoas, dans le Nord-est du pays. Son dernier leader, Zumbí dos Palmares, est sans aucun doute la figure *quilombola* la plus connue. La fondation du *quilombo* de Palmares doit beaucoup à une femme, Aqualtune, et sa défense à de nombreuses guerrières, dont Dandara de Palmares, épouse de Zumbí. Ce *quilombo*, qui a survécu presque un siècle aux agressions militaires européennes, représente le premier endroit en terre brésilienne où des Africain.e.s et Afrodescendant.e.s sont nés et décédés « libres », raison pour laquelle sa mémoire joue un rôle important jusqu'à aujourd'hui dans le mouvement Noir. Au sujet de la fin du *quilombo* et de l'assassinat de Zumbí dos Palmares, en 1695, Eduardo Galeano (2013, 304) écrit :

Palmares a cessé de respirer. Cet ample espace de liberté ouvert dans l'Amérique coloniale aura duré un siècle et résisté à plus de quarante invasions. Le vent a emporté les cendres des bastions Noirs de Macacos et de Subupira, de Dambrabanga et d'Obenga, de Tabocas et d'Arotirene. Pour les vainqueurs, ce siècle d'indépendance de Palmares se réduit à un instant, celui où les poignards ont tué Zumbí. Mais que vaut la sagesse de la sentinelle, comparée à celle du rêve ?

Les vaincus voient Zumbí dans leur sommeil et dans leurs rêves et le rêve sait fort bien que tant qu'un homme asservira un autre homme sur ces terres, le fantôme de Zumbí continuera d'aller et venir. Il marchera en clopinant, car Zumbí était boiteux depuis qu'il avait reçu une balle dans la jambe ; il ira tantôt vers l'avenir, tantôt vers le passé, et toujours boitant, il combattra dans ces forêts de palmiers et sur toutes les terres du Brésil. Zumbí sera le nom que porteront les chefs des futures et incessantes révoltes Noires.

Comme l'évoque Galeano, Zumbí n'est pas « mort » : son esprit continue de marcher aux côtés de ceux et celles qui, comme lui et ses ancêtres, créent des espaces de libération, de créativité et d'autonomie. Pour autant, Palmares, bien au-delà de la figure de Zumbí, n'est pas un espace lointain et abstrait. Palmares incarne l'ancestralité d'un *Black sense of space* au Brésil. Abdias de Nascimento, un actif militant et intellectuel brésilien du mouvement Noir et panafricain, se revendique par ailleurs comme un survivant de Palmares, plutôt qu'un représentant du Brésil¹⁰³. Pour lui, Palmares continue de servir de « lieu d'énonciation construit à partir d'une expérience

¹⁰³ Il évoque cette ancestralité alors qu'il est exclu de la délégation du Brésil dépêchée au Festival mondial des arts et cultures Noires, tenu à Lagos en 1977, en affirmant : « À un certain moment de l'assemblée générale du colloque, alors que les délégués officiels du Brésil tentaient de me faire taire, j'ai élevé la voix et me suis identifié non pas comme un représentant du Brésil, mais comme un survivant de la République de Palmarès » (A. d. Nascimento 1978, 40).

corporelle de l'être Noir au Brésil » (Bernardino-Costa, Maldonado-Torres et Grosfoguel 2018). Qui plus est, tout porte à croire que malgré la victoire des pouvoirs coloniaux sur Palmares en 1695, plusieurs *quilombos* ont émergé de ces cendres et ont survécu tout au long du XVIIIe siècle.



Figure 3.1 : Monument en l'honneur de Zumbi, Salvador de Bahia

Source : Anne-Marie Veillette, 2016.

Plusieurs historien.ne.s notent que, pendant la période esclavagiste, plusieurs pratiques observées dans les *quilombos* correspondent à celles de peuples africains visés par la traite esclavagiste (C. Moura 1988 ; J. J. Reis et Gomes 1996). L'historienne afro-brésilienne Beatriz Nascimento explique, par exemple, qu'il existe de nombreuses similitudes entre les *Kilombos* tels qu'on les retrouve dans la région du centre-ouest africain. Chez les peuples bantous présents dans cette région, ils représentent une unité d'organisation politico-administrative, économique, culturelle, technologique et psychosociale, délimitée autant d'un point de vue physique (par un territoire donné) que spirituel. Chez les Imbangalas, un autre peuple de la région, le Kilombo possède trois fonctions et significations interreliées. La première a trait aux rites d'initiation et à l'intégration à la société imbangala. La seconde signification relève du camp de guerre. Les deux se rejoignent dans la perspective où, toujours selon Nascimento, le caractère à la fois nomade et guerrier des Imbangalas implique la formation perpétuelle de camps de guerres dans lesquels

sont intégrées les communautés conquises. Par conséquent, la troisième signification est celle de la maison sacrée, là où se déroulent les rituels d'initiation. Selon l'historienne, on retrouve les mêmes attributs dans les *quilombos* brésiliens, qui s'érigent à la fois comme camps de guerre (pour se défendre des tentatives de destruction des pouvoirs coloniaux), comme des lieux d'accueil et de refuge, puis comme les premiers sites de pratique ouverte et assumée de spiritualités à matrice africaine (de façon complémentaire et parallèle à celle développée clandestinement dans les *senzalas*).

Cela dit, une connexion aussi directe entre les deux continents n'est, dans les faits, pas si évidente. D'abord, vu la multiplicité des groupes ethniques africains réduits en esclavage au Brésil, la composition des *senzalas* et des *quilombos* est rarement homogène. Qui plus est, l'organisation des *quilombos* dans toutes les régions du Brésil sur une longue période¹⁰⁴ rend périlleuse l'identification de caractéristiques communes à l'ensemble puisque les cultures et les pratiques se sont transformées au fil du temps et des besoins (Gomes 2018, 370-371).

Face à cette version quelque peu romantique des *quilombos*, l'historien Flávio de Santos Gomes (2018, 2006) démontre qu'ils se développent rarement de façon totalement isolée et autarcique. Leur survie dépend généralement d'accords tacites avec les propriétaires terriens et d'échanges commerciaux avec l'extérieur. Même si dans plusieurs cas, les *quilombolas* (résident.e.s) doivent rester discrets pour se protéger des interventions armées des pouvoirs coloniaux, la plupart adoptent une économie d'échange dans leur région, voire dans leur ville.

Si plusieurs *quilombos* émergent en périphérie des plantations ou loin à l'intérieur du territoire brésilien, plusieurs naissent aussi en contexte urbain et particulièrement périurbain. À Rio de Janeiro, plusieurs *quilombos* apparaissent d'abord dans la Baixada fluminense¹⁰⁵, sur les flancs des collines de ce qui compose aujourd'hui le Parc national de la Tijuca¹⁰⁶, et les quartiers d'Inhaúma (zone nord), d'Irajá (zone nord), de Jacarepaguá (zone ouest) et de Lagoa (zone sud).

¹⁰⁴ Selon l'historien Flávio de Santos Gomes (2018), on évoque pour la première fois la présence de *mocambos* en 1575. *Mocambo* était alors le terme utilisé pour désigner ce qui est ensuite devenu des *quilombos*.

¹⁰⁵ La Baixada fluminense est une région périphérique de Rio de Janeiro, située au nord et composée des municipalités de Japeri, Queimados, Nova Iguaçu, Mesquita, Belford Roxo, Nilópolis, São João de Meriti et Duque de Caxias. Il est intéressant de noter que cette région comporte aujourd'hui de nombreuses favelas auto-construites sur des terres essentiellement agricoles surtout à partir de la seconde moitié du XXe siècle (Monteiro, 2016).

¹⁰⁶ La forêt de Tijuca occupe les collines et montagnes qui s'érigent de la côte vers l'intérieur de la ville.

Leur proximité aux espaces dynamiques de la ville leur permet de vendre leurs récoltes et fabrications artisanales aux commerçant.e.s, aux voyageurs et aux *escravos de ganho*¹⁰⁷.

En milieu rural, la plupart des *quilombos* s'organisent autour d'une communauté de fugitif.ve.s issu.e.s d'une même plantation, ce qui est souvent différent en milieu urbain. Gomes (2018, 371) précise que les *quilombos* fleurissent surtout dans les zones frontalières (entre les États, ou entre les capitaineries), puisque ces localisations favorisent davantage le commerce, et procurent certains avantages stratégiques, autant pour la défense du territoire que pour l'accès aux ressources. Certains *quilombos* se créent directement sur une plantation, où ils négocient de meilleures conditions de travail et niveaux d'autonomie avec les maîtres. Plusieurs *quilombos* maintiennent d'étroits contacts entre eux. Ils forment d'immenses réseaux d'alliances, de commerce et de fraternité, qui incluent aussi les *senzalas* où des esclaves complices les fournissent en biens et produits de la ferme. La menace que représentent les *quilombos* dans plusieurs régions tout au long de la période esclavagiste, contribue à faire pression sur les propriétaires terriens, qui se retrouvent parfois forcés de céder certains « avantages » (Gomes 2018, 371-372).

Décrire et comprendre le *quilombo* est une étape nécessaire pour déconstruire la figure homogène et passive de l'esclave. Cette déconstruction permet de mettre en lumière le rôle actif que les captif.ve.s jouent dans la création historique d'un *Black sense of place* au Brésil. Beatriz Nascimento (2009, 88), une pionnière dans l'étude critique des *quilombos*, explique :

La rhétorique du *quilombo*, son analyse en tant que système alternatif, a servi de symbole principal pour la trajectoire de ce mouvement. C'est ce que nous appelons la correction de la nationalité : l'absence de citoyenneté à part entière et de voies de revendication efficaces, la fragilité d'une conscience brésilienne du peuple, tous ces facteurs ont impliqué un rejet de ce qui était alors considéré comme national et ont orienté ce mouvement vers l'identification d'une historicité héroïque du passé.

Au-delà de l'espace d'autonomie qu'ils ouvrent et procurent, les *quilombos* occupent une fonction idéologique fondamentale dans le mouvement Noir brésilien. C'est dans cette perspective qu'Abdias do Nascimento plaide en faveur du *quilombismo*, qu'il entrevoit comme un mouvement politique cherchant à relier entre elles les diverses pratiques de résistance des

¹⁰⁷ Ces esclaves plus communs dans l'espace urbain, étaient appelés à travailler à l'extérieur de la propriété des maîtres, comme vendeur.se.s, ou journalier.ère.s. Les profits et salaires étaient ensuite remis en grande partie à leur propriétaire, mais les esclaves pouvaient généralement en garder une petite partie.

Afrodescendant.e.s au Brésil et au-delà. Il inclut dans ce mouvement politique les associations en tout genre : le *quilombo*, bien sûr, mais aussi les *irmandades* (fraternités), les organisations récréatives, caritatives, athlétiques, culturelles ou d'assistance mutuelle (A. d. Nascimento 1980, 151-152). Malgré le fait que plusieurs de ces pratiques associatives ne soient pas toujours perçues comme reliées les unes aux autres, Nascimento insiste sur le fait qu'elles ont au moins un point en commun : celui de maintenir une continuité africaine dans les Amériques. Il invite à les comprendre comme une toile de résistances physiques et culturelles qui s'étend au-delà de l'abolition de l'esclavagisme et des contextes ruraux ou urbains :

Objectivement, ce tissu d'associations, de confréries, de clubs, de *terreiros* (...), de *tendas*, d'*afochés*, d'écoles de samba, de *gafieiras*, de *gremios*, de *confrarias*, étaient et sont des *quilombos* légalisés par la société dominante ; de l'autre côté de la loi se trouvent les *quilombos* clandestins, secrets, que nous connaissons. Néanmoins, les « légalisés » et les « illégaux » forment une unité, une affirmation humaine, ethnique et culturelle unique, intégrant à la fois une pratique de libération et assumant la maîtrise de leur propre histoire. Cet ensemble de phénomènes sociaux africains, de praxis afro-brésilienne, je le nomme Quilombismo (A. d. Nascimento 1980, 152).

Le *quilombo* est en outre l'un des rares espaces où les femmes Afrodescendantes parviennent à échapper, même temporairement, à la violence raciste et patriarcale des plantations. Elles sont nombreuses à en marquer l'histoire, comme Alquatune (Palmares), Zacimba Gaba (Espírito Santo), Tereza de Benguela (Mato Grosso) et Mariana Crioula (Rio de Janeiro). Alquatune est une princesse et guerrière congolaise qui est vendue en esclavage suite à l'invasion de ses terres en 1695. Au Brésil, elle orchestre la fugue des esclaves de sa plantation vers ce qui devient l'un des *quilombos* de la République de Palmares, qui porte d'ailleurs son nom. Elle met au monde les grands leaders de Palmares, Ganga Zumba et Gana. Elle est aussi la grand-mère de Zumbi dos Palmares (Arraes 2017, 33). Zacimba Baga est une princesse de la nation *Cabinda* située sur le territoire de ce que l'on appelle aujourd'hui l'Angola. Réduite en esclavage au Brésil, elle empoisonne son « maître », planifie la fugue des captif.ve.s de la plantation et fonde un *quilombo*, à partir duquel des raids sont organisés pour libérer les Africain.e.s qui arrivent à bord des navires négriers (Arraes 2017, 163). Tereza de Benguela est quant à elle reine du *Quilombo* de Quarité avant sa destruction en 1770 (Arraes 2017, 143). À Rio de Janeiro, Mariana Crioula¹⁰⁸ participe à la plus grande insurrection de captif.ve.s (environ 300) de l'État, menée par Manuel Congo en

¹⁰⁸ Une occupation (*squat*) a été nommée en l'honneur de Manuel Congo dans le *centre-ville* (qui fête ses 13 ans d'existence en 2021) et le projet d'une nouvelle occupation portera le nom de Mariana Crioula.

1838. Elle est nommée, aux côtés de ce dernier, reine du *quilombo* que la révolte permet de créer (Arraes 2017, 123).

L'histoire des *quilombos* brésiliens continue de s'écrire aujourd'hui¹⁰⁹, et se trouve au cœur du *Black sense of place* que construisent les communautés de la diaspora africaine dans les Amériques. Ils sont l'expression d'une ancestralité qui prend ses racines en Afrique, qui s'érige dans les pourtours et au-delà de l'Atlantique, et constituent les innombrables ramifications de l'Américanité que décrit Lélia Gonzalez. Encore une fois, les femmes jouent un rôle invisibilisé dans l'historiographie, mais fondamental, en ce qu'elles contribuent non seulement à la fondation des *quilombos*, mais aussi à leur défense, à leur économie et à leur vie communautaire, politique et spirituelle, occupant des rôles valorisés et respectés, ce qui était rarement le cas ailleurs.

Les terreiros

Terreiro est le nom que l'on donne à un centre où se pratique l'une des religions à matrice africaine (aussi appelées afro-brésiliennes ou *macumbas*¹¹⁰), comme le candomblé, l'umbanda, le tambor de mina et le batuque. On reconnaît généralement la maternité des premiers *terreiros* de candomblé aux femmes africaines et Afrodescendantes de la ville de Salvador de Bahia au début du XIXe siècle (Carneiro et Cury 2008 [1982]). Ce qui unit ces religions est le culte qu'elles vouent aux *Orixás* — *Orixá* étant le nom que l'on donne aux divinités chez plusieurs peuples africains, en particulier Yoruba (approximativement dans l'actuel Nigéria) et Daomé (approximativement dans l'actuel Bénin).

La cosmogonie des religions et spiritualités afro-brésiliennes intègre une variété d'entités dotées de leur propre agentivité et histoire au sein d'une mythologie complexe (Prandi 2001), notamment les *Orixás*, qui sont des divinités associées à des sphères de la vie terrestre (les éléments naturels et divers phénomènes sociaux comme la guerre ou la famille). Ces entités font partie du monde invisible, superposé au monde visible et terrestre dans lequel nous, les humains, évoluons. Dans l'umbanda¹¹¹, les esprits peuplent aussi le monde invisible. Les esprits, comme les *Orixás*, varient

¹⁰⁹ Suite aux pressions du mouvement Noir brésilien, la constitution de 1988 inclut la reconnaissance des droits territoriaux des *quilombos*.

¹¹⁰ « Macumba » est un terme souvent utilisé péjorativement pour parler des religions à matrice africaine. Les *macumbeiro.a.s.*, sont les adeptes de ces religions.

¹¹¹ L'umbanda est une religion qui n'apparaît qu'au début du XXe siècle à Rio de Janeiro. Elle intègre, à des degrés divers, des éléments africains (eux-mêmes très variés), Autochtones, catholiques, spiritistes (kardécisme) et occultistes (Theodoro 2008 [1986], 79).

en fonction de la religion et de la « ligne »¹¹² à laquelle appartient le *terreiro*. Ces esprits incluent, de façon prépondérante, les *preto-velhos*¹¹³ (esprit d'esclaves) et les *caboclos*¹¹⁴ (esprit de la forêt en provenance des croyances de peuples Autochtones du Nord-est), ainsi que d'autres esprits plus ou moins spécifiques en fonction de régions et du *terreiro* : les *baianos*, les *malandros*, les *boiadeiros*, les *ciganos*, les *erês*, les *marinheiros*, les *pamba-giras*, ainsi que les esprits de personnes décédées. L'une des caractéristiques de ces religions est qu'elles donnent une place importante aux possessions, c'est-à-dire aux incorporations des corps du monde visible par des entités du monde invisible. L'incorporation constitue une partie importante de la vie spirituelle et a pour but l'élévation et le développement spirituel autant des individus que des entités elles-mêmes.

Au Brésil, ce que l'on désigne par « religions à matrice africaine » sont des religions issues des rencontres des Africain.e.s. et Afrodescendant.e.s en terres brésiliennes, dans les *senzalas*, les *quilombos* et les villes. Elles incorporent à divers degrés des philosophies ou croyances d'origines africaines, en particulier en provenance des peuples *Jeje*, *Nagô* (de l'Afrique de l'Ouest et de langue yoruba) et Kongo-angolais (de l'Afrique Centre-Ouest et de langue banto), ainsi que certaines croyances Autochtones et catholiques (Parés 2018). Fréquemment qualifiées de « syncrétiques », je préfère ici utiliser le terme « religion à matrice africaine », qui réfère au continuum de « forme[s] liturgique[s] Noire[s], africaine[s] et mythique[s] » influencées de différentes manières par les préceptes catholiques, occidentaux et religieux en terres brésiliennes (Theodoro 2008 [1986]).

Le syncrétisme a souvent fait l'objet d'analyses qui situaient son émergence dans la nécessité des Africain.e.s et Afrodescendant.e.s de dissimuler la pratique de leurs croyances et de résister à l'assimilation au catholicisme. Bien que cela ne soit pas faux, il n'est pas rare que leurs adeptes fréquentent simultanément divers espaces religieux, ce qui remet en perspective l'idée que le syncrétisme résulte simplement d'une résistance à la conversion catholique. Une famille peut ainsi se rendre à la messe catholique du dimanche, puis passer le reste de la journée au *terreiro*. Il est fondamental de garder à l'esprit que les résistances des Afrodescendant.e.s à l'esclavagisme et

¹¹² Les lignes (*linhas*) font référence « à une division cosmique qui appartient simultanément aux plans naturels et surnaturels » (Birman, 1991, 39-40). Ces lignes servent à distinguer les pratiques de différents *terreiros* et suivent parfois les « nations » (« *nações* »). Pour une explication plus poussée et spécifique aux *candomblés* et *umbandas* de Rio de Janeiro, voir Birman (1991, 39-40).

¹¹³ En français : « Vieux Noirs ». Le féminin pourrait aussi être utilisé, *preta-velha* (vieilles Noires), mais l'usage du masculin est plus commun.

¹¹⁴ Pour une compréhension approfondie de l'origine de la figure du *caboclo* et son usage dans les religions à matrice africaine, voir dos Santos (1992).

aux violences racistes ne se limitent pas à « se défendre ». Cette résistance est productrice d'un avenir dans lequel il y a une place (un potentiel d'appartenance) pour les Afrodescendant.e.s (raison pour laquelle j'y préfère la notion d'endurance).

L'espace physique du *terreiro* que l'on connaît aujourd'hui naît sous l'égide des femmes de Salvador au début du XIXe siècle. Le *terreiro* comme espace incorporé existe cependant depuis bien plus longtemps dans les *senzalas* et les *quilombos*, où les personnes gardent en vie leur culture et leur spiritualité à travers les récits, les chants, les danses et les incorporations (que les catholiques appellent des « possessions »). Sur les plantations, les maîtres punissent sévèrement les esclaves qui parlent leur langue maternelle, conservent des effigies d'*Orixás* ou pratiquent des cérémonies ou rituels qu'ils perçoivent comme de la sorcellerie. Les incorporations sont particulièrement troublantes pour les maîtres Blancs et catholiques, qui croient les Africain.e.s possédé.e.s du diable (ou du démon) et de ce fait doté.e.s de magie noire. Ces pratiques considérées « barbares » sont ainsi redoutées et strictement interdites dans les plantations. Pour contrer leur transmission, tous les esclaves se font baptiser dès leur sortie des navires et des noms catholiques leur sont immédiatement attribués. Cette conversion forcée fait partie d'un éventail de techniques d'acculturation et témoigne non seulement de la crainte que ces pratiques inspirent chez les maîtres Blancs, mais aussi de leurs efforts de conservation de la culture Blanche face à la « contamination Noire ».

Ce n'est toutefois pas uniquement la magie noire des Africain.e.s qui fait naître la crainte chez les maîtres Blancs. Les *terreiros* constituent encore aujourd'hui des espaces fondamentaux de transmission des cultures et savoirs dont les préceptes remettent radicalement en question les principes cardinaux au cœur de la modernité coloniale. De ceux-ci, on compte le raisonnement par dichotomisation, qui oppose le corps à l'esprit, la nature à la culture, la civilisation à la barbarie, la femme à l'homme, le Blanc au Noir (et autres groupes racisés), le ciel à l'enfer, les émotions à la raison, et la pratique à la théorie. Les religions à matrice africaine, comme le candomblé et l'umbanda, se sont créées à l'entrecroisement de philosophies, croyances et pratiques diversifiées, ne correspondent tout simplement pas, ni dans leurs fondements ni dans leur pratique, aux principes et aux catégories dichotomiques que les catholiques Blanc.he.s voyaient et appliquaient partout, détruisant tout (ce qui ne leur correspondait pas) sur leur passage. La pratique de ces religions ne peut qu'être perçue comme transgressive du point de vue hégémonique et eurocentrique des Blanc.he.s.

Au Brésil, les femmes occupent fréquemment des positions hiérarchiques importantes dans les *terreiros*, à titre de prêtresse (de mère de saint ou *mãe de santo*). Dans le cas de la Tenda espírita da Oxum, un *terreiro* d'umbanda où je me suis rendue à plusieurs reprises en 2019, les femmes sont complètement responsables du *terreiro*, et c'est l'*Orixá* (*Oxum*) de la mère de saint qui en est la protectrice. Ce cas est loin d'être unique à ce *terreiro*, voire à cette religion¹¹⁵. En tant que mère de saint¹¹⁶, par exemple, elles assurent le bon déroulement de la vie quotidienne et la cohésion au sein de la famille (*família de santo*). En plus d'organiser les festivités qui rythment la vie des *terreiros*, elles s'occupent aussi de résoudre les problèmes qui leur sont présentés par la communauté, qu'il s'agisse de ceux de leur famille ou de l'extérieur. Elles sont finalement et globalement responsables de guider le *terreiro* dans les méandres du monde invisible et visible. Ainsi, pour certain.e.s, comme l'anthropologue Ruth Landes (1994[1947]), les *terreiros* représentent de véritables matriarcats qui résistent au patriarcat dominant dans la société brésilienne¹¹⁷. En les étiquetant comme « matriarches », Landes flirte toutefois dangereusement avec les images contrôlantes de guerrière (*guerreira*) et de mère de bandit (*mãe de bandido*) qui, au final, présentent les femmes Afrodescendantes à la fois comme des castratrices et des victimes. Dans les deux cas, l'influence qu'elles possèdent dans l'organisation familiale et communautaire est facilement récupérée dans le discours dominant pour expliquer les problèmes sociaux auxquels font face les Afrodescendant.e.s (Collins 2009, 82-83). Dit autrement, en étant à la tête de familles qui ne correspondent pas aux préceptes Blancs et patriarcaux, elles sont perçues comme de « mauvaises mères ».

Malgré cette importante réserve, il est indéniable que dans plusieurs cas, les *terreiros* offrent un espace inégalé d'expressions autres du genre et des rapports de genre au sein de la société esclavagiste. En outre, plusieurs des familles de saint (*família de santo*) fonctionnent de façon matrilineaire ou matrifocale. Même si la thèse du matriarcat comporte de substantiels écueils, Landes y a recourt pour montrer que les femmes arrivent à créer dans les *terreiros* des sphères d'influence qui vont à l'encontre du machisme et du racisme ambiants. Ces « sphères d'influence », qu'elles construisent et maintiennent dans le contexte souvent hostile des répressions dont les *terreiros* font l'objet sur les plantations et dans les villes où ils naissent, leur

¹¹⁵ Au contraire, comme le notait John Burdick (1993, 105), il est non seulement extrêmement fréquent que les femmes soient plus nombreuses sur les bancs des églises (qu'elles soient évangélistes ou catholiques) et dans les *terreiros*, mais aussi assez courant qu'elles occupent des positions d'autorité importantes, et ce, même si dans le cas de l'Église, cela ne se traduit pas toujours dans les hiérarchies formelles.

¹¹⁶ En langue yoruba, le terme pour « mère de saint » ou « *mãe de santo* » est « *lyalorixá* », et le terme pour « père de saint » ou « *pãe de santo* » est « *Babalorixá* ».

¹¹⁷ Landes s'appuie sur une ethnographie qu'elle a menée dans les *terreiros* de candomblé de Salvador de Bahia, dans les années 1930.

donnent le *pouvoir de* prendre soin de leur famille d'*axé*. Le « pouvoir de » est ainsi ce que créent les femmes des *terreiros* (comme le pouvoir de pratiquer et transmettre sa culture, ses valeurs, et ses savoirs) plutôt qu'un « pouvoir sur » (comme le pouvoir sur les hommes). En ce sens, il ne fait pas de doute que les *terreiros* représentent des espaces alternatifs en matière de genre qui ne bénéficient pas uniquement aux femmes.

Landes note par exemple que des hommes homosexuels fréquentent régulièrement les *terreiros* qu'elle visite à Salvador. Il n'est toutefois pas tout à fait clair dans sa description où se trouve la distinction entre les homosexuel.le.s qui se rendent au *terreiro* et les adeptes qui sont péjorativement perçus comme des homosexuel.le.s. Cette association entre les adeptes des *terreiros* et l'homosexualité prend sa source dans cette représentation des *terreiros* comme des lieux de transgression des normes de genre catholiques et Blanches, fondées en partie sur les préjugés autour de l'incorporation. L'un de ceux-ci est que l'incorporation causerait des troubles du genre et possiblement l'homosexualité. Cette croyance, qui alimente toujours le racisme religieux, s'appuie fortement sur le fait que :

L'activité religieuse de possession, qui « fabrique » des médiateurs avec la sphère surnaturelle a des effets sur la nature de la personne en termes de genre : la « féminisant » quand il s'agit d'un homme et lui donnant du pouvoir quand il s'agit de femmes, ce qui provoquerait, en conséquence, un dialogue conflictuel permanent entre ces personnes et la norme sociale, et ainsi, leur potentielle transgression. (Birman 2005, 409)

Dans le cas des incorporations et des possessions, c'est l'interaction des personnes dans le monde terrestre avec le monde invisible qui entraîne une transformation de leur être, incluant leur genre. C'est par l'incorporation ou la possession que les « médiums » (qui, dans l'umbanda peuvent être n'importe qui, bien que les niveaux de médiumnité varient énormément d'un individu à l'autre) se transforment et ainsi, trouvent des solutions aux problèmes de la vie quotidienne. Dans l'umbanda, on assiste généralement à l'incorporation des médiums par des esprits *Exu*¹¹⁸, alors que dans le candomblé, les mères et pères de saints (*mães* et *pães de santo*) peuvent être incorporé.e.s directement par les *Orixás*.

¹¹⁸ *Exu* (ou, plutôt *Exus*, puisqu'il en existe plusieurs) est un messager (qualifié d'*Orixá* dans le candomblé, mais d'esprit dans l'umbanda) faisant le lien entre les *Orixás* et les humains (Theodoro 2008 [1986], 81). Dans l'umbanda, dans laquelle l'influence du spiritisme est importante, *Exu* est fondamental puisqu'il est celui qui assure les « communications » entre les deux mondes.

Toutefois, les incorporations, vu leur nature invasive, sont perçues dans de nombreux *terreiros* d'umbanda et de candomblé comme plus appropriées pour les femmes. L'anthropologue carioca Patricia Birman (2005) y voit deux raisons. La première est liée à la nature féminine qui serait, conformément à la mythologie des *Orixás*, plus près des forces de la nature et de ses mystères. Cette proximité rendrait le corps et l'esprit féminin plus propice aux incorporations. La seconde raison tient aux rôles masculins dans l'organisation sociale du *terreiro*. Bien que cela varie évidemment d'un *terreiro* à l'autre, certains hommes ne souhaitent pas être incorporés, non pas par peur d'être « féminisé » par la rencontre avec un *Exu* ou un *Orixá* féminin, mais parce qu'ils se doivent de maintenir comme pôle masculin au sein du *terreiro* (pour assurer un certain équilibre avec les pôles féminins). Ainsi, les *ogãs*¹¹⁹ ne font normalement pas l'objet d'incorporations, bien que leur participation aux fêtes et cérémonies, notamment à titre de joueurs d'atabaque¹²⁰, soit essentielle pour favoriser la venue des entités.

Le genre joue un rôle non négligeable, bien que différent du modèle eurocentré, dans la mythologie des *Orixás*. Si les *Orixás* ont un genre — féminin ou masculin — d'autres ne peuvent se catégorier ainsi. On y retrouve aussi, selon l'explication qu'offrent Sueli Carneiro et Cristiane Cury (2008 [1982], 119) une claire référence à la nécessité de contrôler les femmes, justifiée par leur « voracité, leur intolérance et excès, des qualités qui leur sont attribuées comme naturelles ». Alors que les *Orixás* féminins sont associés autant au côté « sauvage » de la nature qu'à son côté mystérieux, les *Orixás* masculins, sont quant à eux, considérés plus pondérés, patients, raisonnables et sont plus à même de produire de la culture et construire l'histoire (Carneiro et Cury 2008 [1982], 119). En cela, le masculin et le féminin sont, à certains égards distincts, mais complémentaires. Ceci n'est pas différent de ce que l'on retrouve dans la modernité chrétienne, dans laquelle l'idéologie de la différence entre les sexes sert à subordonner les femmes aux hommes. Cependant, dans certaines sociétés africaines, y compris yoruba d'où est issu en partie le culte voué aux *Orixás*, il n'est pas aussi évident que le genre se structure socialement de la même façon (Oyěwùmí 2004). Ainsi, Carneiro et Cury (2008 [1982], 120) expliquent :

Du point de vue masculin, il y a en eux (mythes) la reconnaissance de la nécessité de contrôler la femme, mais non parce qu'elle est inférieure, ou un sous-produit de lui-même, mais parce qu'elle a de nombreuses potentialités et caractéristiques capables de le

¹¹⁹ Les *ogãs* sont responsables de maintenir les rythmes et les chants pendant les cérémonies, et sont généralement des hommes.

¹²⁰ Un type de percussion à peau tendue posée sur un fut en bois, similaire aux congas cubaines. L'atabaque, que l'on percute avec les mains, fait partie de nombreuses célébrations et rituels des *terreiros* et de la pratique de la *capoeira*.

soumettre. Pour chaque attribut masculin, nous rencontrons un équivalent féminin, et dans les mythes, les hommes et les femmes contribuent aux qualités inhérentes à la « nature humaine », les hommes et les femmes s'équivalent physiquement et psychologiquement.

Jusqu'à aujourd'hui, le pouvoir des mères et pères de saint réside dans leur connaissance des mystères du culte aux *Orixás* ainsi que dans leur magie (Carneiro et Cury 2008 [1982], 135). Conséquemment, ce pouvoir dépend beaucoup de leur faculté à comprendre et à résoudre efficacement les problèmes qui leur sont soumis. Burdick (1993) souligne, par exemple, qu'un grand nombre des problèmes présentés aux mères de saint dans les *terreiros* d'umbanda de la Baixada fluminense (une région située en périphérie de Rio de Janeiro), où il a effectué son ethnographie dans les années 1990, sont de nature domestique. Nombreuses sont les femmes (indépendamment de la religion principale à laquelle elles s'identifient) qui se tournent vers les sorcières (*feiticeiras*) de l'umbanda pour résoudre des conflits familiaux. Il note que cette capacité des femmes à résoudre les problèmes dans leur communauté leur amène une reconnaissance et un respect inégalé dans d'autres sphères de la société. Il écrit : « l'essence même du pouvoir de l'*umbanda* pour plusieurs [passe par la] création d'un foyer parallèle dans lequel elles peuvent remplir leur rôle tout en recevant, enfin, la reconnaissance pour celui-ci. » (Burdick 1993, 105)

Le *terreiro* n'est toutefois pas simplement un lieu, un bâtiment ou un temple. Conformément à l'argument que développent Simas et Rufino, les *terreiros* « s'inventent à partir de l'espace-temps pratiqué, ritualisé par les savoirs et leurs performances respectives ». En d'autres termes, le *terreiro* s'incarne dans le corps par la pratique et au contact des énergies en circulation (*axé*) dans la terre, les corps et les entités du monde invisible. Les corps représentent « des supports de mémoires et de savoirs qui, en diaspora, s'inventent d'autres savoirs, mondes, quotidiens, territoires et possibilités de survie [qu'ils transforment] en force de potentiel de vie : les *terreiros*. » Ce faisant, le *terreiro* n'est pas enfermé dans un « savoir-faire » corporel, mais dans un savoir-être qui se transforme dans le temps, au fur et à mesure des rencontres, des incorporations, des croisements, et des translocations. C'est dans cette perspective que son immanence constitue aussi une contre-culture de la modernité :

Pour nous, le Brésil qui nous enchante est celui qui se comprend comme un *terreiro*. C'est celui où les plages donnent lieu à des villes enchantées où les reines, princesses et maîtres se transmutent en pierres, arbres, bras de rivière, poissons et oiseaux. Dans le Brésil *terreiro*, les tambours font autorité, ils ont des bouches qui parlent et qui mangent.

La rue et le marché sont des chemins formateurs où se tissent les apprentissages [qui surgissent] des multiples formes d'échange. (Simas et Rufino 2019)

Les pratiques et savoirs que les femmes développent et transmettent dans les *senzalas*, les *quilombos* et les *terreiros* contribueront à transformer les villes comme Rio de Janeiro, où elles continueront de les incarner, dans leur corps, leurs manières d'être et leur culture. Dans la prochaine section, je me penche spécifiquement sur la manière dont ces pratiques-savoirs se sont transmis à Rio pendant la deuxième moitié du XIXe siècle et la première moitié du XXe siècle, une période agitée qui connaît l'abolition de l'esclavage et d'importantes tentatives de « modernisation » politique et urbaine, qui, dans le contexte de Rio de Janeiro, touchent principalement la Petite Afrique.

Rio de Janeiro, capitale de l'Atlantique noir

Mãe-África engravidou em Angola / Partiu de Luanda e de Benguela/ Chegou e pariu a capoeira / No chão do Brasil, verde e amarela

Mère-Afrique est tombée enceinte en Angola/ Elle est partie de Luanda et de Benguela/ Est arrivée et a accouchée de la *capoeira*/ Sur le sol du Brésil, vert et jaune.

[Paulo Cesar Pinheiro, Toque de Benguela, 2010]

Si les *senzalas*, *quilombos* et *terreiros* sont cosmopolites, ce n'est rien comparé à la ville de Rio de Janeiro, qui au XIXe et XX siècle devient un point névralgique des migrations dans le pourtour de l'Atlantique noir. Dans cette ville où se rencontrent et se côtoient Africain.e.s, Créoles, Portugais, Juif.ve.s, Italien.ne.s et Allemand.e.s naît la samba, la *capoeira*, le carnaval et d'innombrables autres expressions culturelles qui puisent dans les pratiques et savoirs américains¹²¹ développés dans les plantations et se transforment dans la ville. Si je ne prétends pas ici refaire l'histoire de Rio, de la Petite Afrique ou même des favelas, je souhaite mettre en évidence le rôle de pilier que les femmes Afrodescendantes jouent dans la transmission des pratiques-savoirs issus des *senzalas*, *quilombos* et *terreiros*. Je propose ainsi, dans une perspective afrocentrée, d'explorer comment ces femmes ont contribué à l'émergence d'un *Black sense of place* dans la ville qui a radicalement transformé la ville et sa culture.

¹²¹ En référence au concept d'Américanité de Lélia Gonzalez présenté au chapitre 1.

Port esclavagiste et ville de croisements

À la fin du XVIII^e siècle, sous l'impulsion de la découverte des mines du Minas Gerais et de la production de café, qui se concentrent dans la région Sud-Est, Rio de Janeiro remplace progressivement Salvador et Olinda¹²² comme principal port d'arrivée des Africain.e.s transporté.e.s de force à bord des navires esclavagistes. On estime que plus de deux millions d'Africain.e.s réduits en esclavage transitent par le port de Rio de Janeiro entre 1500 et 1866, faisant de lui le plus important port esclavagiste des Amériques (Eltis et Richardson 2010). Au début du XIX^e siècle, 60 % de sa population est africaine (ou Afrodescendante), pourcentage qui inclut autant les personnes captives que « libres » (de Carvalho 2018). Dans les villes, la force de travail des esclaves est le plus communément utilisée pour charger et décharger les marchandises. Selon l'historien Marcus J. M. de Carvalho (2018), plusieurs sont aussi mis aux travaux forcés sur les chantiers et services publics, dans le commerce de détail, dans l'artisanat, et évidemment, dans l'espace domestique. Les familles des classes aisées urbaines possèdent généralement de nombreux.es esclaves. Il est fréquent que les plus fortunées détiennent au moins 10 esclaves affectés à une variété de tâches liées à l'entretien de la propriété et au travail domestique. Certaines familles « louent » les services de leurs esclaves afin d'en tirer un profit (que l'on appelle *escravos de ganho*). En général les familles aisées comptent au moins quatre esclaves pour un couple et jusqu'à six lorsque la « famille est grande » (de Carvalho 2018).

On retrouve un plus grand nombre de femmes esclaves en ville que sur les plantations. En ville, elles servent principalement au travail domestique, à la prostitution et comme « *escravos de ganho* ». Dans ces circonstances, les femmes arrivent plus souvent que les hommes à accumuler suffisamment d'argent pour acheter leur liberté (que l'on appelle *alforria*). Au XIX^e siècle, les deux tiers des esclaves qui achètent leur liberté (*alforriado.a.s*) sont des femmes de Salvador et de Rio de Janeiro. Une fois leur liberté obtenue, les femmes *alforriadas* parviennent graduellement à s'enrichir par le commerce (de Carvalho 2018, 159). Cette situation explique sans doute en partie pourquoi ce sont les femmes qui ont fondé les premiers *terreiros* de Salvador, puis de Rio de Janeiro.

En 1831, la traite transatlantique d'esclaves est interdite sous la pression des pouvoirs étrangers, en particulier de la Grande-Bretagne. Il faut cependant attendre l'adoption de la Loi d'Or pour que

¹²² Ville historique située en périphérie de la ville aujourd'hui connue sous le nom de Recife, capitale de l'État du Pernambuco, dans le Nord-Est brésilien.

l'esclavagisme soit finalement aboli au Brésil (Mamigonian et Grinberg 2018). En 1808, la monarchie portugaise qui tente de fuir les guerres napolitaines, s'installe à Rio de Janeiro. Le Brésil colonial (1530-1822) se transforme en empire (1822-1889) et importe plus de captif.ve.s en provenance d'Afrique que jamais, même si ce commerce devient illégal. La traite d'esclaves continue donc d'opérer « clandestinement », et se réorganise progressivement à l'interne. Un nombre croissant de captif.ve.s du Nord-Est en provenance des plantations de canne à sucre sont vendus aux planteurs de café du Sud-Est, afin de répondre aux demandes grandissantes en main d'œuvre, pendant que le Nord-Est perd graduellement en vitalité. Le mouvement de migration des Afrodescendant.e.s et Africain.e.s vers le Sud-Est est aussi le fruit des *alforrido.a.s*, qui quittent des villes comme Salvador pour profiter des opportunités de travail qu'offre la nouvelle capitale impériale : Rio de Janeiro. Le visage des grandes villes brésiliennes change avec l'arrivée massive d'Africain.e.s et d'Afrodescendant.e.s « libres ».

Leur présence fait toutefois craindre au pouvoir impérial l'émergence de mouvements semblables à ceux de libération ou d'indépendance — comme aux États-Unis — et de révoltes d'esclaves comme celle qui a mené, sur l'île de Saint-Domingue, à la création d'Haïti en 1804. Face à la menace de rébellion, la monarchie portugaise, installée à Rio, crée en 1809 une première police militaire. Son rôle principal est de maintenir les « masses dangereuses » hors de conditions de nuire (Holloway 1993). Le Brésil connaît d'ailleurs tout au long du XIXe siècle de nombreuses rébellions fomentées à l'intérieur de la population africaine et Afrodescendante, dont plusieurs surviennent dans les villes. La révolte des *Malés*, qui se déroule à Salvador en 1835, que l'on doit surtout aux *Minas*¹²³, contribue fortement à augmenter la crainte du pouvoir impérial (J. J. Reis 1986). En retour, la répression policière envers les populations africaines et Afrodescendantes des villes s'intensifie considérablement, en particulier envers les *Minas*. Alors que sur les plantations, c'est aux maîtres et *capitães demato* (capitaine de la forêt) de contrôler, punir et discipliner les esclaves, dans les villes, cette responsabilité revient à la police. C'est elle qui veille à maintenir l'ordre et à contrôler les Africain.e.s et Afrodescendant.e.s qui, esclaves ou non, échappent à la supervision des maîtres ou du pouvoir impérial (Holloway 1993, 283). Au sujet de cette période, l'historien Thomas H. Holloway (1993, 283-284) explique :

Une fois le système policier mis en place, il commença à empiéter sur le droit traditionnel du propriétaire d'esclaves de disposer de ses biens comme il l'entendait, lorsque les esclaves dépassaient les limites du comportement que le nouvel ordre exigeait. Si les

¹²³ Le nom donné aux Africain.e.s originaires de la Costa Minas en Afrique. Elle correspond aujourd'hui à une partie du Golfe du Bénin, et aux actuels États du Bénin, du Ghana, du Togo et du Nigéria.

propriétaires d'esclaves ne pouvaient pas ou ne voulaient pas garder leur propriété humaine sous contrôle, la police était chargée de combler la brèche et d'empêcher les esclaves de porter des armes, de fréquenter les tavernes, les tripots ou les rues la nuit, de créer des troubles autour des fontaines fournissant l'approvisionnement public en eau, ou de traîner en bandes de *capoeira*.

Malgré la surveillance dont elle est la cible, la population Afrodescendante trouve généralement une plus grande liberté en ville qu'en milieu rural, alors toujours dominé par les plantations (à l'exception évidente des *quilombos*). La rue lui offre un espace de rencontre inégalé où elle est relativement libre de circuler, de faire du commerce et de vendre sa force de travail (de Carvalho 2018 ; Rolnik 2010 [1989]). Les esclaves qui arpentent quotidiennement les rues de villes comme Bahia et Rio de Janeiro, pour faire les courses, vendre des produits, transporter les maîtres, travailler ou autre, échappent ponctuellement à la vigilance de leurs maîtres, ce qui leur permet de multiplier les occasions de rencontres et d'échanges. Pour cette raison « dans ces villes Noires se tissait, parallèlement à l'esclavage, un réseau de socialisation et de survie des Noirs qui représentait de plus en plus une alternative concrète à la *senzala*. » (Rolnik 2010 [1989], 77)

La ville brésilienne de la seconde moitié du XIXe siècle est un espace cosmopolite foisonnant, où se côtoient des Africain.e.s et Afrodescendant.e.s de différents statuts¹²⁴, ainsi que des personnes Blanches brésiliennes (créoles), portugaises, italiennes, allemandes et juives, en plus d'une proportion de plus en plus importante de personnes métissées. La ville représente un lieu de rencontre et de croisements inégalé, qui, sur les bords de l'Atlantique, incorporait des pratiques, des formes d'expression, des cultures, des figures et des subjectivités singulières et « autres », dont plusieurs des germes proviennent d'Afrique, mais intègrent la diversité inhérente de la population urbaine, en particulier de ses franges populaires (B. Carvalho 2013). De ces croisements et rencontres émergent de nouvelles formes d'expressions culturelles, qui vont de la samba aux arts culinaires.

L'une de celles-ci est la *capoeira*, un art de combat que les adeptes apprennent rapidement à « déguiser » en danse, de façon semblable à ce qui se faisait dans les *senzalas*. La pratique de la *capoeira* dans l'espace public est sévèrement réprimée par la police. Les élites Blanches voient d'un mauvais œil les *capoeiros* qui forment des bandes et organisent des combats dans la ville. À Rio, les gangs de *capoeiras*, composés majoritairement d'Africains et d'Afrodescendants, s'affrontent sur les places publiques pour le contrôle de points stratégiques, comme les fontaines

¹²⁴ Certain.e.s « en fuite », d'autres affranchi.e.s et d'autres encore sous le joug d'un maître

publiques. Ce faisant, on assiste, au cours du XIXe siècle, à l'émergence « d'un ensemble de gestes, et de maniérismes du corps (*um jeito de corpo*) (...) » qui danse, s'enlace et s'épanouit publiquement qui devient tout simplement inacceptable pour la classe dominante Blanche et chrétienne (Rolnik 2010 [1989], 81). La répression dont la *capoeira* fait l'objet montre que la « marginalité urbaine » est tôt associée à une manière d'être du corps dans l'espace urbain qui évoque à divers degrés, une forme d'africanité intolérable et menaçante pour les élites Blanches.

La Petite Afrique

Ces pratiques deviennent progressivement associées à la Petite Afrique, qui s'étend des quartiers de Saúde et Gamboa à une partie du centre-ville et à Cidade Nova, vers la zone nord. Si les corps Noirs continuent de faire l'objet d'une surveillance et d'une répression dans l'espace urbain, leurs manières d'être (de vivre la ville) se spatialisent à la Petite Afrique, où les classes populaires s'entassent dans les *cortiços*. On retrouve à l'époque plusieurs de ces grandes maisons sous-divisées en chambres ou appartements.

Même si les résident.e.s des *cortiços* et plus largement de la Petite Afrique sont d'origines variées, une importante partie de la population est Afrodescendante, en particulier à partir de la seconde moitié du XIXe siècle, alors que les Bainais.e.s commencent à affluer dans la capitale¹²⁵. Arrivé.e.s par le port Rio de Janeiro, les Bainais.e.s s'établissent dans ces grandes maisons collectives où se pratique le culte voué aux *Orixás* et où se forment de nouvelles familles de saint (*família de santo*). S'élèvent de ces maisons les premiers airs de samba, que l'on joue, danse et écoute autour d'une *feijoada*¹²⁶. Plusieurs de ces maisons sont visibles depuis le port où arrivent les migrant.e.s du Nord-Est et d'ailleurs, tout comme la Pedra do Sal (reconnue pour ses *rodas de samba* jusqu'à aujourd'hui) et le *Cais do Valongo* où les esclaves sont « entreposés » dès la

¹²⁵ Comme expliqué précédemment, le XIXe siècle est marqué au Brésil par l'arrivée massive d'Africain.e.s, mais aussi par d'importantes migrations internes causées par l'interdiction du trafic transatlantique d'humains pour l'esclavage. Avec la perte de valeur du sucre — la production principale du Nord-Est brésilien — et l'importance que prennent progressivement les mines du Minas Gerais et les plantations de café de la région du Sud-Est (en particulier dans les États de São Paulo et de Rio de Janeiro), un véritable marché interne s'organise. Beaucoup d'esclaves du Nord-Est sont ainsi vendus à des planteurs du Sud-Est. À cette même époque, et en particulier avec l'abolition de l'esclavagisme, un nombre grandissant d'Africain.e.s et d'Afrodescendant.e.s décident à leur tour de migrer vers la capitale du pays et de quitter la région en déclin du Nord-Est, en particulier celle de Bahia, qui comptait un nombre particulièrement important de femmes *alforriadas*.

¹²⁶ La *feijoada* est un plat à base de fèves noires et de viande de porc, que l'on mange généralement accompagné de farine de manioc et de verdure. Aujourd'hui très populaire à travers le Brésil, il est largement reconnu que ce plat provient des esclaves,

sortie des bateaux. On aperçoit déjà les baraques (*barracos*) de quelques familles sur une colline voisine, qui deviendra au tournant du XXe siècle le *morro da favela*.

D'importantes figures féminines façonnent la Petite Afrique, dont celle bien connue de Tia Ciata, une Baianaise Afrodescendante venue s'installer à Rio de Janeiro en 1876 (R. Moura 1995). Celle qui est initiée au culte des *Orixás* à Bahia, où elle participe aussi à la fondation de l'Irmandade da Boa Morte (une fraternité religieuse afro-catholique), poursuit son cheminement spirituel après son arrivée à Rio de Janeiro, où elle devient éventuellement mère de saint (*mãe de santo*). D'abord installée à la Pedra do Sal, elle s'établit sur la Praça Onze (Cidade Nova), où elle vit de 1899 à 1924.



Figure 3.2 : Tia Ciata et la Pedra do Sal (actuelle)

Source : Wikimedia Commons, 1900 ; Felipe Restrepo Acosta, Wikimedia Commons, 2018.

Sa maison de Praça Onze en vient à être reconnue comme la « capitale de la Petite Afrique ». Tia Ciata y accueille une communauté bigarrée bien à l'image de la porosité sociale et urbaine qui caractérise ce secteur de la ville à l'époque (B. Carvalho 2013). Elle y organise de grandes fêtes et cérémonies où se mélangent de nombreux éléments, rythmes, rites et cultures variés. Quelques instruments emblématiques de la samba y naissent, et les premières vedettes de ce style qui gagne en popularité au tournant du XXe siècle fréquentent sa maison de la Praça Onze. Des musicien.ne.s, artistes, adeptes et personnes en tout genre se réunissent après la messe catholique dans le jardin de Tia Ciata, qui offre un espace particulièrement convivial aux rencontres qui détonne avec la répression ambiante. Comme la *capoeira*, plusieurs aspects de la

culture populaire issue de la Petite Afrique sont fortement réprimés par la police, incluant la samba et la pratique de religions à matrice africaine, qui vont souvent de pair. Tia Ciata, à qui l'on attribue parfois le titre de mère du candomblé et de la samba à Rio (Arraes 2017), développe d'ailleurs divers subterfuges pour camoufler la véritable nature des activités qui se déroulent dans sa maison et éviter les ennuis avec la police¹²⁷ (R. Moura 1995).

La communauté qui se réunit et les fêtes qu'organise Tia Ciata laissent toutefois entrevoir la création d'une autre institution majeure de la ville : le carnaval. On doit au petit-fils de Tia Ciata la fondation de la première école de samba de Rio de Janeiro : Deixa Falar¹²⁸. Dans les pourtours de la Petite Afrique et dans les favelas qui naissent de « l'hygiénisation » de la Petite Afrique, d'autres écoles de samba apparaissent : Mangueira (connue comme le Morro do Telégrafo), Salgueiro, Andaraí, Tijuca et Serrinha. Le premier défilé qui met en compétition ces écoles naît quant à lui en 1932. Ainsi, la culture, transmise par le corps qui danse, frappe la peau des tambours, chante, raconte des histoires, et se fait incorporer, se dissémine dans le reste de la ville, et principalement dans les favelas dont plusieurs voient tout juste le jour.

À l'époque, la Petite Afrique est densément peuplée et parsemée de minuscules rues et allées parfois difficiles d'accès. Sous l'impulsion de Pereira Passos, maire de la ville entre 1902 et 1906, une première vague d'« hygiénisation de la ville » vise la destruction des habitations populaires comme les *cortiços* (les grandes maisons subdivisées), et l'ouverture d'avenues. Cette politique fait suite à d'importantes éclosions de fièvre jaune, de peste bucolique, et de variole à Rio. La Petite Afrique, avec ses bâtiments souvent surpeuplés, et les favelas, avec leurs « baraques » essentiellement faites de bois, leurs chemins de terre battue et leurs pauvres infrastructures sanitaires, sont rapidement identifiés comme un terreau à risque pour la propagation de ces contagions (Gonçalves 2010, 27; Zaluar et Alvito 2006, 9; Valladares 2005, 36).

L'aménagement physique des *cortiços* et des communautés déjà établies sur les collines de la ville n'est cependant qu'en partie pointé du doigt pour expliquer le risque apparemment élevé de contagion qu'ils posent. Une part importante de la « faute » est mise sur le dos des mauvaises habitudes sanitaires de ses résident.e.s. Aux campagnes d'éradications des points de reproduction des moustiques (pour la fièvre jaune), d'élimination des rats (pour la peste

¹²⁷ Fait intéressant, elle obtiendra le droit d'organiser des fêtes après avoir soigné le Président de l'époque, Venceslau Brás (entre 1914 et 1918). Pendant cette période, la police est même appelée non plus à mettre fin aux rassemblements, mais à en assurer le bon déroulement.

¹²⁸ Les écoles de samba représentent toujours des institutions majeures dans la vie de la ville de Rio de Janeiro. Deixa falar, qui signifie « laisse parler », est fondée en 1928.

bucolique), et de vaccination obligatoire (pour la variole), les autorités sanitaires ajoutent une campagne paternaliste d'information et de sensibilisation des « pauvres » à la propreté et à l'hygiène. Celle-ci s'accompagne de la loi sur la vaccination obligatoire, appliquée dans les quartiers populaires avec l'aide de la police, ce qui cause en 1904 la révolte contre la vaccination, qui se concentre dans la Petite Afrique.

Cette politique hygiéniste entraîne un important manque de logements entre la fin du XIXe siècle et le début du XXe siècle. Plusieurs familles visées par la destruction de leur logis n'ont d'autres choix que de se relocaliser sans appui formel des autorités municipales, ce qui donne une première impulsion au développement des favelas. Selon l'historien Rafael Soares Gonçalves (2010, 34-35), certains propriétaires des *cortiços* démolis continuent à opérer un marché immobilier informel en louant les terrains contigus au *cortiço* ou les lots qu'ils possèdent ailleurs, donnant parfois naissance à des favelas. Qui plus est, il mentionne que les collines situées autour de la vieille ville abritent probablement déjà quelques familles avant même la guerre du Paraguay (1864-1870), dont une partie d'esclaves affranchis. On retrouve aussi quelques *quilombos* urbains à cette époque dans la ville.

En 1944, la construction de la titanesque Avenida Presidente porte un coup de grâce à la Petite Afrique et détruit Praça Onze, entre autres (Gonçalves et Bautès 2019). Bien que l'importance historique de la Petite Afrique soit indéniable pour la ville de Rio et le Brésil plus largement, son histoire et ses lieux font peu l'objet de valorisation au cours du XXe siècle. Plus près de nous, le projet Porto Maravilha¹²⁹ constitue sans doute le dernier chapitre d'un livre inachevé quant à la revitalisation de la zone portuaire. En vue des méga-événements sportifs, le projet Porto Maravilha a pour but de revigorer la Praça Mauá et ses alentours. La population locale (qui inclut autant des résident.e.s de longue date que les personnes sans-toit dont plusieurs trouvent refuge dans cette partie de la ville) vit toutefois cette revitalisation comme un énième processus de délocalisation et de destruction (Guimarães 2014).

¹²⁹ Le projet Porto Maravilha, pour lequel a été réaménagé le port historique de la ville et quelques places et infrastructures situées tout près, a nécessité une importante rénovation urbaine dans la région portuaire. Y ont été construits le Museu do Amanhã (Musée de demain), place Mauá et une partie du train léger sur rail reliant le centre-ville à l'aéroport national (VLT), pour ne donner que ces exemples. Dans le même périmètre, quelques timides monuments sont dressés à la mémoire des Africain.e.s qui y ont battu le pavé. Ce projet a été adopté parallèlement à l'organisation de la Coupe du Monde en 2014 et des Jeux olympiques en 2016.

Rio post-esclavagisme et l'émergence des premières favelas

Les pressions internationales et internes (du mouvement abolitionniste) finissent par mener à l'abolition de l'esclavage en 1888. Mais l'abolition rime aussi avec un désir de modernisation poussée par une partie de l'élite. Ainsi, la transition post-esclavagiste est orchestrée « par le haut » et fruit de luttes de pouvoir entre les élites elles-mêmes qui se redistribuent le pouvoir entre elles. Les « planteurs » et les « maîtres », deviennent donc des « producteurs » et des « patrons ». Cette « transition » s'effectue donc sans « crise » politique majeure, bien que non sans agitation populaire (J. M. d. Carvalho 2004[1987])¹³⁰.

Pour alimenter les industries brésiliennes naissantes, l'immigration Blanche européenne est favorisée au détriment de la population africaine et Afrodescendante récemment libérée. Trouver du travail une fois l'esclavagisme aboli est particulièrement difficile pour les hommes africains et Afrodescendants, auxquels les employeurs préfèrent les hommes Blancs que l'on dit avoir une meilleure éthique de travail et être plus qualifiés. Dans un contexte où rien n'était mis en place pour faciliter la transition post-abolition d'une population qui se remettait tout juste de près de quatre siècles d'esclavage, plusieurs hommes de la Petite Afrique se tournent vers la mendicité, les petites arnaques, ou vers la criminalité. L'historien Roberto Moura (1995, 71) décrit cette période de la façon suivante :

Le *malandragem*¹³¹, le proxénétisme et le vol deviennent des expédients qui garantissent une plus grande dignité que la mendicité, réservée aussi bien aux personnes âgées, usées par la vie d'esclave, qu'aux femmes amenées avec de jeunes enfants. Une dignité personnelle qui, parfois, ne pouvait être maintenue dans des emplois où, outre leur dureté, les codes de comportement employeur-employé confondus avec les préjugés à l'égard des Noirs imposaient des conditions de traitement humiliantes — ce qui a conduit beaucoup de personnes, parfois parmi les plus douées, à opter pour la marginalité.

Les Africain.e.s, et Afrodescendant.e.s, en particulier les hommes, ne trouvent pas de place dans la société brésilienne naissante. Aux côtés d'autres franges paupérisées et marginalisées de la population, certain.e.s s'engagent dans des aventures communales ou « de bande ». D'autres

¹³⁰ J'appuie cette réflexion sur le travail de l'historien José Murilo de Carvalho. Il faut toutefois noter que si la transition ne s'effectue pas à travers une crise majeure, cela ne signifie pas qu'elle s'effectue sans opposition, sans tractation politique ou sans agitation populaire. À cet effet, Carvalho montre que la révolte contre la vaccination de 1904 s'enracine spécifiquement dans cette transition.

¹³¹ Attitude, gestes et comportements typiques du *malandro*.

rejoignent les rangs de l'armée (ou y restent¹³²). Beaucoup de femmes continuent quant à elle à travailler comme domestique ou dans des occupations connexes, ce qui demeure assez semblable à la période pré-abolition (Giacomini 2016).

En 1897, l'armée brésilienne est envoyée dans une modeste communauté religieuse appelée Canudos (État de Bahia, dans le Nord-Est) où 20 000 personnes refusent de reconnaître la légitimité de la République naissante. Pour mater la sédition, les soldats (dans les rangs desquels on retrouve plusieurs Africains et Afrodescendants) déciment cette communauté pauvre aux valeurs que l'on qualifie à l'époque de traditionalistes et arriérées, à l'image du *sertão*¹³³.

Même si le conflit de Canudos se déroule à près de 2000 kilomètres de Rio, celui-ci est lié de deux manières au destin des favelas. D'abord, on lui doit le nom de « favela », qui désigne une des plantes qui poussent sur les collines environnantes de Canudos, où les soldats de la jeune République font face à une forte résistance. Une fois revenus à Rio, des soldats ne reçoivent pas la paye promise. Par représailles, ils occupent le terrain qui se trouve tout juste derrière le ministère de la guerre, où poussent aussi des « favellas ». C'est à cette occupation « tolérée » que l'on attribue la naissance de la « première » favela (alors appelée Morro da favella et aujourd'hui Morro da Providência) qui se situe par ailleurs dans la Petite Afrique (Valladares 2005, 28-29).

Outre son nom, on doit à la guerre de Canudos l'association entre les premières personnes résidentes des favelas, et la résistance à « l'ordre et au progrès »¹³⁴ auquel l'État brésilien aspire (Valladares 2000). Dans cette optique, les favelas en viennent tôt à représenter l'antithèse de la ville ; tout comme les résident.e.s de Canudos représentent l'antithèse de la modernité, deux images qui imprègnent toujours la représentation du Nord-Est, et *a fortiori* du *sertão* (Lima 1999). Pour la sociologue Licia Valladares l'aspect dichotomique de cette conception de la favela, opposée à la ville et à la modernité, constitue un « mythe fondateur » :

¹³² Plusieurs se trouvaient déjà dans l'armée qui participe à la guerre de la triple alliance (Brésil, Uruguay et Argentine contre le Paraguay), qui dure de 1864 à 1870.

¹³³ Le *sertão* est une région semi-désertique du Brésil située au nord de l'État du Minas Gerais, ainsi que dans les États de l'Alagoas, de Bahia, du Pernambuco, de Paraíba, du Rio Grande do Norte, du Ceará, du Maranhão, du Piauí, et de Sergipe, la plupart situés dans le Nord-Est brésilien. Dans l'imaginaire populaire du pays, le *sertão* réfère à l'arrière-pays, autant parce qu'il se situe loin des côtes que parce que l'on associe péjorativement sa population au traditionalisme et au conservatisme. Cette région est en outre reconnue pour sa grande pauvreté. L'écrivain Euclides da Cunha, avec son ouvrage « *Os Sertões* », paru en 1902, a fortement contribué à la cristallisation de cette image. Dans cet ouvrage, il raconte la guerre de Canudos (1896-1897), qui se déroule dans le *sertão*. Celui-ci influencera grandement les premiers stéréotypes associés au *morro da favella* (aujourd'hui Morro da Providência).

¹³⁴ « Ordre et progrès » est d'ailleurs la devise que l'on retrouve sur le drapeau national, adopté en 1889.

En fait, c'était comme s'il s'agissait de deux mondes, et la dualité présente dans l'opposition « littoral versus *sertão* » du discours euclidien se reflète dans ces premières images et représentations sous la forme d'une opposition « ville versus favela ». L'image matricielle de la favela a ainsi été construite et donnée à partir du regard perspicace et curieux du journaliste/observateur. « Un autre monde », beaucoup plus proche de la brousse, du *sertão*, « loin de la ville ». (Valladares 2000, 12)

Ce mythe a toujours des effets bien concrets dans la vie des résident.e.s. Au tournant du XXe siècle, la campagne d'hygiénisation qui ressemble davantage à une campagne civilisatrice et à une opération policière dans les collines (*morros*), montre que ce mythe est déjà bien ancré. Il a imprégné au fil du temps plusieurs politiques publiques dans les favelas (Valladares 2005), y compris la récente politique de « pacification » (Zaccone 2015).

Malgré que ce mythe fondateur pointe le Morro da favella comme la première favela, d'autres collines sont déjà occupées depuis plusieurs décennies dans la ville. Avec la destruction des *cortiços*, ces grandes maisons où vit une importante partie de la classe populaire, elles gagnent en nombre et deviennent une réalité urbaine incontournable au cours du XXe siècle. Le nom de favela reste et finit par désigner tous les *morros* (colline) ou occupations qui apparaissent dans la ville, à qui l'on transfère *de facto* le stigmatisme original.

L'émergence des favelas suit une histoire complexe qui fluctue au gré des vagues de migration, d'industrialisation et d'éradication des habitations populaires (et éventuellement d'autres favelas). En ce sens, elles sont variées autant dans leurs formes que dans leur composition. Pour autant, les premières favelas naissent comme « les espaces les plus caractéristiquement Noirs de la ville (...) parce que là affluent une mixture spéciale d'histoires, un chemin singulier qui est passé par l'Afrique, par l'expérience de la *senzala* et par le déplacement et la marginalisation opérée par l'abolition et la République. » (Rolnik 2010 [1989], 83) Ce n'est pas un hasard si ce mythe fondateur, et plus tard le mythe de la marginalité (chapitre 1) se développent à ce moment de l'histoire *carioca*. Ils s'appuient sur les stigmates racistes toujours bien présents dans la société

brésilienne malgré l'abolition alors exacerbés par les difficultés auxquelles fait face une population tout juste affranchie qui se retrouve, du jour au lendemain, sans logis et sans travail.



Figure 3.3 : Morro da Providência au début du XXe siècle et le cortiço Cabeça de Porco¹³⁵
Source : Auteur.rice et date inconnus, Wikimedia Commons ; Marc Ferrez, 1910, Wikimedia Commons.

Des urbicides

Le rôle des femmes dans la création d'un *Black sense of place* est crucial, et ce, autant dans les *senzalas* (habitations des esclaves), les *quilombos* (communautés où fuient les captif.ve.s du régime de plantation), que dans les *terreiros* (temples des religions à matrice africaine). C'est à travers elles — leur corps, leur mémoire, leurs pratiques et leur sagacité — que se transmet une partie fondamentale des cultures dont elles sont les héritières et qu'émerge une contre-culture de la modernité. Tia Ciata, et des autres *tias* baianaises transforment la Petite Afrique tout comme leurs ancêtres ont transformé les *senzalas* en *terreiros*. D'un lieu où les esclaves sont vendus à leur descente des bateaux, la Petite Afrique devient, sous l'impulsion fondamentale des femmes, un lieu d'accueil, de rencontres et de croisements diasporiques.

Le futur de la plantation, ou « le *devir negro* » sont, depuis le premier jour de la traite négrière, modelés par le corps, qui se transforme au fil des rencontres, des croisements, des pratiques et savoirs qui le lient autant à son passé qu'à son futur. L'utilisation brutale de corps Noirs dans la modernité coloniale les a propulsés sur des terrains inconnus, où la déshumanisation était une réalité quotidienne. Ces terrains deviennent toutefois progressivement reconnaissables et prévisibles, ce qui permet d'en exploiter les brèches. Insister sur le futur des plantations, ce n'est

¹³⁵ Le cortiço Cabeça de Proco était l'un des plus peuplés de Rio à la fin du XIXe siècle.

donc ni évacuer ni faire de la douleur vécue un obstacle insurmontable, mais insister sur le potentiel que renferment les corps qui s'y trouvent. C'est à tout le moins ce qu'évoque Lucia dans la citation qui sert de point de départ à ce chapitre, et plus globalement à la réflexion qui m'a accompagnée tout au long de ce chapitre et de cette thèse. Les femmes représentent celles qui, pour le meilleur et pour le pire, portent en elles les germes de la transformation ; le futur de la plantation ; le potentiel des favelas.



Figure 3.4 : Le mot « paix » inscrit sur le ventre d'une femme enceinte lors d'une manifestation contre la violence policière, Complexo do Lins

Source : Alexandre Cerqueira, 2021. Reproduction autorisée par l'auteur

Avec l'abolition de l'esclavagisme arrive un ensemble de politiques de blanchiment de la nation, pour la « débarrasser » de son africanité. La modernisation de la nation passe par la modernisation des villes, et en particulier de Rio de Janeiro, qui en tant que capitale fédérale, sert de « caisse de résonance » pour l'ensemble de la jeune nation (J. M. d. Carvalho 2004[1987]). Ces politiques incluent l'immigration Blanche provenant d'Europe, la disciplinarisation des corps « Noirs » dans l'espace urbain, et l'urbicide : le déni délibéré ou la mise à mort de la ville « Noire », pour reprendre ici les termes utilisés par Berman (1987, 8) et Graham (2004) et cités par McKittrick

(2011, 951). Autrement dit, les élites Blanches cherchent à se (ré)appropriier la ville, et, plus qu'à y contrer la formation d'un *Black sense of place*, à l'annihiler. L'hygiénisation de la Petite Afrique s'inscrit parfaitement bien dans un tel projet d'urbicide. Elle annonce et cause « la mort délibérée de la ville » en même temps que « la destruction continue du sentiment d'appartenance des Noir.e.s (*Black sense of place*) dans les Amériques. » (McKittrick 2011, 951) En détruisant la Petite Afrique, à coup de campagnes d'hygiénisation, d'urbanisation et de « valorisation sélective », c'est une histoire et un mode de vie qui sont éliminés de la ville. Impossible de ne pas y voir une mise en garde (ou une *cautionary tale*) pour les favelas.

CHAPITRE 4 : VILLE DES FEMMES

Le samedi matin de juin 2018 où Lucia prend la parole pour me donner sa définition de la résistance, est un matin tranquille dans la favela. Dans les environs d'EDUCAP, où se tient notre groupe de discussion, tout est paisible. Quelques enfants jouent dans la cour de l'organisme pendant que les mères préparent la salle. Elles placent les chaises en cercle autour d'une grande table centrale, où elles disposent les petits plats qu'elles ont apportés. Couscous¹³⁶, salades de fruits, gâteaux, pains, jambon et fromage recouvrent la table que Lucia prend soin de décorer avec une nappe bleue. La dernière fois que j'avais participé à une discussion dans cette salle, elle avait été animée par Marielle Franco. Deux mois à peine étaient passés depuis son assassinat. Pendant que je présente mes résultats de recherche (de maîtrise) et que j'introduis l'objet de la conversation à venir, je suis momentanément prise de vertige. Je me vois dans l'assistance aux côtés de ces mêmes femmes, venues deux années auparavant discuter avec Marielle, et rassemblées aujourd'hui pour échanger avec moi. L'ambiance est chaude, car nous éteignons l'air climatisé bruyant, et feutrée, les rideaux étant tirés sur les fenêtres pour nous protéger des rayons directs du soleil.



Figure 4.1 : Groupe de discussion du préterrain à EDUCAP

Source : Lucia Cabral, 2018. Reproduction autorisée par l'auteurice.

EDUCAP se trouve dans l'un des quartiers les plus tranquilles du Complexo do Alemão, l'un des plus importants complexes de favelas de la ville, situé dans la zone nord. Face à la véranda où je

¹³⁶ Le couscous renvoie ici à un mets classique du Brésil, composé de maïs concassé, servi salé ou sucré.

suis restée des heures à papoter de tout et de rien avec Lucia et d'innombrables autres femmes de passage, s'étend un énorme terrain de soccer poussiéreux (le Campo do Sargento) entouré de petites collines parsemées de maisons. Cette zone contraste avec le reste du Complexo do Alemão, beaucoup plus dense et bruyant.

À mon retour en 2019, je rencontre une Lucia lourdement affectée par les épreuves, incluant le chômage et la violence. Elle a la mine d'une personne submergée par les responsabilités et les blessures émotionnelles qui n'en finissent plus de s'accumuler. C'est une Lucia plus désillusionnée et découragée que je côtoie cette année-là, par rapport à celle de 2016 et de 2018. Celle qui, comme plusieurs leaders (*lideranças*) dans les favelas, avait bien connu Marielle, n'a plus l'assurance de celles qui mènent une barque envers et contre tous. Elle ressemble plutôt à quelqu'un qui tente d'en vider l'eau avec une passoire. Celle qui auparavant prenait activement part à l'organisation de discussions, d'ateliers et de cours, se promenant de salle en salle, de personne en personne pour prendre des tonnes de photos, montre désormais des signes évidents de fatigue. Elle reste généralement assise sur la véranda ou dans son bureau. Au fil des semaines qui passent, elle me dit souvent se sentir exténuée, autant physiquement qu'émotionnellement, notamment en raison de la mort de Marielle, puis de celle d'Agatha, survenue deux mois après mon arrivée à Rio. Elle me parle régulièrement des responsabilités qu'elle assume non seulement à EDUCAP, mais aussi au sein de sa famille. Elle semble submergée et découragée par le poids des obligations et sollicitations qui s'accumulent sur ses épaules. Pour autant, elle me reconfirme sa détermination à garder le navire à flot, même si elle est sans emploi depuis plus de deux ans. « Arrêter de résister » n'est pas une option.

Pour mieux comprendre cette « résistance » j'ai demandé à toutes les femmes rencontrées en entrevue ou en groupe de discussion de m'en donner une définition. Je n'ai toutefois compris que beaucoup plus tard qu'au-delà d'exemples de résistances ponctuelles, leurs réponses étaient beaucoup plus proches du concept d'*endurance* (perdurer, ou « *to endure* » pour reprendre l'expression en anglais). Elles ont été nombreuses à mettre l'accent sur le « poids » de la résistance, c'est-à-dire sur l'accumulation de la fatigue et de la douleur. Cela me laisse penser que le corps occupe un espace fondamental de cette résistance. Ensuite, elles ont pratiquement toutes évoqué, à l'instar de Lucia, que la résistance n'est pas un phénomène temporaire. La résistance n'a pas de commencement ou de fin, et se passe de génération en génération. Elle fait partie de qui elles sont (« être résistance »), comme l'explique Magda, une jeune femme de la favela de Rocinha (zone sud) :

Je me demande souvent : jusqu'à quand dois-je « être résistance » (*ser resistência*) ? Ce n'est pas cool (*legal*) être résistance. Qui a dit que c'était cool être résistance ? Qui a dit que c'était cool de devoir constamment crier pour mes droits ? Qui a dit que c'était cool parler ainsi : « j'ai besoin de mes droits, j'ai le droit de marcher dans la rue. » Qui a dit que c'était confortable ? Ce n'est pas confortable être résistance, ce n'est pas beau d'être une pionnière. C'est utopique, légendaire et romantique. Dans la pratique, quand tu y es, en face de la bataille, c'est de la peur, du chaos et de la force. La résistance pour moi est une chose physique. Tu as besoin de courant et de tension. Quand tu prends la formule physique de résistance, tu vois que c'est cela. J'ai besoin d'être un courant et une tension pour être résistance ? Pourquoi dois-je être cette tension ? Pourquoi dois-je être une résistance ? Pourquoi est-ce que ça doit être moi ? (Magda, entrevue, Rocinha, 21 août 2019)

J'avais initialement décidé d'utiliser le terme de résistance afin de développer sur un thème maintes fois évoqué pendant ma recherche sur la violence policière. Cependant, résister à la violence policière n'est pas la même chose que « résister » tout court. Résister est parfois impossible. On ne « résiste » pas à la douleur, aux épreuves ou aux manques. On les endure. Cette endurance prend « corps » et devient tout simplement « ordinaire », même si cela ne signifie pas qu'elle soit pour autant « confortable », comme l'explique Magda : « ce n'est pas confortable, mais c'est chez moi (*it is not comfortable but home*) » écrivait Gloria Anzaldúa (1987, préface).

Dans ce premier chapitre consacré entièrement aux récits des femmes rencontrées dans les favelas, je présente les histoires qui permettent de mieux comprendre et visualiser cette endurance dans le temps. Je trace le portrait de quatre femmes, Dona Zica, Beth, Cris dos Prazeres et Lourdes. Les trois premières sont bien connues dans leurs favelas respectives, où elles sont des militantes de longue date, ce qui n'est pas le cas de Lourdes. Indépendamment de leur implication communautaire ou politique, je cherche à montrer que c'est par leur « endurance » qu'elles arrivent à créer un « chez soi » dans les favelas, et ainsi à *perdurer* dans la ville. C'est dans cette perspective et en hommage au titre de l'ethnographie de Ruth Landes (1994[1947]) « *The City of Women* », que j'appelle la favela la ville des femmes.

Dona Zica

Je rencontre pour la première fois Zica¹³⁷, âgée de 86 ans, sur le coin de rue désert où le soleil plombe sans merci et où l'a déposé son bus en provenance de Bangu (zone ouest). Elle attend notre arrivée avec son sac à main au-dessus de la tête, espérant se procurer un peu d'ombre. Elle s'engouffre dans la voiture avec un sourire radieux aux lèvres. Trois heures de trajet se trouvent devant Rogéria¹³⁸, Zica et moi, alors que nous nous rendons à Cabo Frio¹³⁹ pour visiter une activiste de longue date du Morro do Urubu (favela de la zone nord) qui y vit désormais. Zica est une femme à l'énergie apparemment inépuisable, qui, tout au long de l'aller (et retour), enchaîne les sujets de conversation. Elle nous parle du cours qu'elle suit actuellement à Santa Cruz (quartier de la zone ouest), du projet qu'elle est en train de développer avec les jeunes de la Pastorale et du récent décès de son petit-fils, enlevé, torturé et assassiné par erreur par les trafiquants. Elle enfile les sujets de conversation et prend apparemment plaisir à cette petite expédition entre filles. Nous discutons de ma recherche et elle exprime ses craintes quant à mon intention d'organiser un groupe de discussion dans une favela de Costa Barros (zone nord) dans les prochaines semaines. Costa Barros jouit d'une réputation *particulièrement* mauvaise par les jours qui courent: l'intensité des conflits entre policiers et trafiquants augmente sans cesse, et ce quartier est reconnu pour les braquages et détournements de camions de marchandises. Bien que nous ne nous connaissions que depuis quelques minutes, Zica se fait du souci pour moi, tout comme Rogéria au volant de la voiture. Elle me fait penser à Lucia qui s'inquiète toujours pour moi quand je me rends dans une favela, même lorsque c'est pour venir la voir. Ce n'est que quelques mois plus tard que nous prendrons réellement le temps de mener une entrevue, bien que nous nous soyons rencontrées à d'autres reprises. Zica, avec qui je suis plus familière à ce moment, n'attend pas mes questions. Pour parler de résistance, il lui faut commencer au début de ce qui s'avérera finalement un récit de vie d'une durée de 3 heures.

¹³⁷ Tous les extraits de cette section proviennent de l'entrevue que nous avons effectuée le 25 octobre 2019.

¹³⁸ J'introduis brièvement Rogéria dans la section méthodologie du chapitre 2.

¹³⁹ Une municipalité située sur la côte au nord de Rio de Janeiro.



Figure 4.2 : Sôzinha, Rogéria, Zica, Lucia et moi au Salon du livre de Rio de Janeiro ; Moi, Rogéria, Zica et Sôzinha en train de danser, à Cabo Frio

Source : Anne-Marie Veillette, 2019.

Zica est née sur une plantation du Minas Gerais. Sa mère était, pour reprendre ses mots, « une travailleuse domestique qui ne le savait pas ». Sur la plantation, elle prend soin des enfants du propriétaire terrien pendant que les siens sont laissés à eux-mêmes dans sa petite baraque. À 9 ans, Zica doit commencer à travailler pour soutenir sa famille. Elle se fait placer dans la famille du fils du propriétaire qui quitte la plantation pour la grande ville¹⁴⁰. Elle se retrouve avec la charge de ses deux enfants : un bébé naissant et un de 2 ans. Elle s'occupe aussi de ranger et nettoyer le magasin familial, avant et après l'école. Elle perçoit une maigre rémunération pour son travail et retourne chez elle la fin de semaine.

Après deux ans de labeur, Zica cesse de recevoir son salaire, sans explication. Lorsqu'elle parle de la situation à sa mère, elle lui répond qu'il doit s'agir d'un malentendu. Elle a confiance et pense que celui qu'elle a élevé doit se trouver dans une conjoncture malencontreuse et qu'il vaut mieux attendre la prochaine paye. Mais l'argent n'arrive pas, ni le mois d'après ni l'autre. Le troisième mois, Zica s'« enfuit » de la maison de son employeur et retourne chez elle, refusant de travailler pour une famille qui ne lui verse pas son salaire. Si j'utilise ici le verbe « fuir », c'est pour rester fidèle au récit de Zica, qui raconte qu'«elle était leur propriété ». Sa mère, qu'elle décrit brièvement comme « une personne totalement analphabète, mais avec une très bonne vision de la vie »,

¹⁴⁰ Zica ne spécifie pas s'il s'agit déjà de Rio, ou de Belo Horizonte, la capitale du Minas Gerais. Toutefois, puisqu'elle retourne chez elle la fin de semaine, il est plus probable qu'il s'agisse de Belo Horizonte.

refuse catégoriquement de forcer sa fille à retourner travailler avant qu'elle ne reçoive le salaire qui lui est dû.

Enfant, Zica aime beaucoup l'école. Sa mère tient aussi à ce qu'elle obtienne une bonne éducation, même si elle doit tout de même travailler pour soutenir sa famille. Malgré le fait qu'elle fréquente l'école avec des enfants de classes beaucoup plus favorisées, elle affirme ne pas y avoir souffert de préjugés :

J'étais traitée comme une enfant égale aux autres, autant par les professeurs que par les autres. Mais je rêvais d'avoir les mêmes fournitures scolaires que les autres enfants avaient. À cette époque, je recevais de la caisse scolaire (*caixa escolar*) des petits cahiers de rien, très laids et très minces (...) et eux avaient des étuis à crayons avec de belles couleurs et des cahiers épais.

Pour compenser les trois mois sans paye, Zica se rend à la papeterie où elle achète tout ce dont elle rêve pour se rendre en classe, mettant sur le compte de ses ex-employeurs tous ses achats :

Ils me devaient 30 mil réis et j'ai acheté, acheté et acheté jusqu'à ce que j'atteigne cette valeur. Il ne me manquait que 2 (mil réis) pour compléter. Et c'était vraiment enfantin, mais le soir après être allée à l'Église avec ma cousine, je nous ai acheté une noix de coco pour que nous la mangions ensemble sur la place et pour compléter les 30 mil réis.

Quand ses ex-employeurs se rendent à la papeterie pour payer leur compte, et découvrent les dépenses effectuées par Zica, ils l'accusent de vol. Sa mère récuse leurs allégations, puisqu'ils doivent cet argent à Zica pour les mois de salaire non payé.

Au sujet de cet incident, Zica effectue deux remarques qui m'apparaissent fondamentales pour la présente discussion sur la résistance : « je vois un lien très fort avec mon implication pour les droits des travailleuses domestiques et cet épisode, qui a représenté ma première revendication », et ; « J'aime beaucoup travailler avec les enfants et les adolescents, parce que je travaille avec les jeunes avec une vision de l'enfant que j'ai été, qui était tournée vers les arts. Ces luttes sont dans mon sang depuis que j'ai 9 ans. » Ses remarques permettent d'éclairer deux dimensions importantes de la résistance en ce qu'elles nous montrent que ses luttes remontent à loin — à l'enfance — et qu'elles ne sont pas ponctuelles. Elles se trouvent « dans son sang » et dans son corps. Ses luttes, sa résistance, ou ce que j'appelle ici son « endurance » n'a pas de limite temporelle ou spatiale. Elle « est résistance », à tout moment et en tout lieu.

Quelques années plus tard, quand Zica arrive à Rio pour travailler comme domestique, elle s'installe dans une petite favela du quartier de São Cristóvão (près du centre-ville) appelée Favela da Alegria (*favela de la joie*). Elle la décrit comme un lieu où « les conditions de vie étaient précaires, mais où il y avait une très grande union entre les résidents ». Elle raconte que :

C'était une communauté (*comunidade*) où il n'y avait aucun confort. Mais, quand une personne devenait malade, elle pouvait compter sur ses voisins. C'était le cas de ma mère qui souffrait souvent de bronchite. Quand j'allais travailler et qu'un de mes enfants ne se sentait pas bien, un voisin l'amenait à l'urgence.

La favela est toutefois détruite pour la construction de raffineries au début des années 1950. Elle raconte au sujet de cet épisode : « Nous avons été évincés et sommes allés dans une favela du quartier de Penha, et c'était une éviction (*remoção*) très... sans aucune aide du gouvernement. Nous devons seulement sortir notre famille de là, quitter l'espace et point. » Zica parvient à s'installer, toujours accompagnée de sa mère, à côté de la maison de son frère, qui réside dans une petite favela de Penha. La baraque (*barraco*) que son mari et elle bâtissent ne consiste qu'en quelques planches et au strict minimum.

Pour se procurer de l'eau, elle doit se rendre à une fontaine publique située hors de la communauté. Son voisin, qui vit proche du quartier « formel », réussit à se connecter à l'aqueduc public. Il installe un tuyau à l'extérieur de sa maison permettant à Zica d'avoir un accès direct à l'eau, qu'elle partage avec les autres résident.e.s. Rapidement, les femmes préfèrent aller chercher leur eau chez Zica, plutôt qu'à la fontaine. Elles y remplissent les cruches et les bidons qu'elles transportent sur leur tête jusque chez elles. Dans le jardin de Zica, les résident.e.s se succèdent du matin au soir pour se procurer l'eau essentielle à la vie quotidienne des ménages. S'y forment aussi de nombreuses amitiés que Zica perd lorsqu'elle se voit dans l'obligation de partir au début des années 1960, sa maison faisant partie de celles qui seront détruites pour la construction d'une avenue.

Cette fois-ci, on lui offre d'être relocalisée à Vila Aliança, un quartier planifié situé dans le quartier de Bangu (zone ouest), à plus de 25 kilomètres de Penha, à 41 kilomètres du centre-ville et à 44 kilomètres du quartier d'Humaitá (zone sud) où elle est employée à l'époque. Elle y déménage en 1964 et y vit encore aujourd'hui.

Même si sa nouvelle maison est plus adéquate que la « cabane de planches » (« *barraco de tábuas* ») laissée derrière, elle arrive dans un quartier où il n'y a pratiquement aucun service. Il n'y

a pas d'école ou de garderie pour ses enfants, pas d'éclairage public, pas de commerce ni de transport : « Après un temps nous avons commencé à nous rendre compte que nous n'avions reçu qu'une maison inachevée dans une communauté (*comunidade*) dans laquelle il n'y avait aucun service (...) Nous n'avions que l'eau et l'égout (...) parce que c'est le minimum. » Qui plus est, elle se retrouve, du jour au lendemain, dans une communauté éclectique où plusieurs des résident.e.s s'installent contre leur gré, forcés à quitter une favela où se trouve toujours leur famille et cercle social. Malgré le sentiment de déracinement qu'elle décrit, la relocalisation constitue une rare opportunité d'accéder à la propriété, dont plusieurs résident.e.s de favelas se sont prévalu.e.s avec le temps. Pour Zica, c'est en outre la première fois que sa maison est directement branchée aux systèmes d'aqueduc et d'électricité, ce qui n'était pas le cas à Penha et à São Cristóvão.

Plusieurs des femmes rencontrées dans les favelas avaient par ailleurs fait l'objet de relocalisations par le passé. Luciana, par exemple, passe de Rocinha (zone sud) à la Cidade de deus (zone ouest) dans les années 1960. Joana, qui est née à Praia do Pinto (Leblon, zone sud), une favela détruite par le feu dans les années 1970, est relogée avec sa famille dans la Cruzada São Sebastião (zone sud), un complexe domiciliaire bâti par l'Église pour déplacer certain.e.s résident.e.s triés sur le volet¹⁴¹. Lucia est relocalisée pour la construction du téléphérique du Complexo do Alemão. Celle-ci a la chance d'être déplacée à proximité, dans un appartement qu'elle apprécie beaucoup malgré sa petite taille. Adriana, une dame d'environ soixante-dix ans rencontrée au *Conselho Popular*, s'est vue octroyer un appartement à Cantagalo (zone sud), où se trouvait originalement sa maison, détruite pour l'élargissement d'une avenue. Dans son cas, la piètre qualité de la construction de l'édifice laisse toutefois présager une autre relocalisation forcée d'ici quelques années.

Je veux ici prendre un moment pour imaginer comment devait être la « nouvelle vie » de Zica, une fois déménagée dans un quartier, certes planifié, mais où tout manquait. Comme elle le dit elle-même, elle se sentait « éloignée de plus en plus de la ville ». Lorsqu'elle et sa famille débarquent à Vila Aliança, dans le quartier de Bangu, seuls l'Avenida Brasil¹⁴² et un train lent et imprévisible assurent la liaison avec le centre-ville¹⁴³. Isolé par sa position géographique entre les montagnes qui s'étendent vers l'intérieur des terres, Bangu est reconnu pour sa chaleur

¹⁴¹ La valeur foncière du terrain où l'on retrouvait jadis la Praia do Pinto fait aujourd'hui partie des plus élevées du Brésil.

¹⁴² L'avenida Brasil est une grande autoroute qui commence à la sortie du centre-ville et se poursuit vers la zone nord qu'elle divise en deux, puis vers la zone ouest.

¹⁴³ Santa Cruz est un quartier de la zone ouest situé à 28 kilomètres de Bangu et à 63 kilomètres du centre-ville. La ligne de train qui passe par Bangu est celle qui fait le trajet entre la Central do Brasil (station de train et de métro située au centre-ville) et Santa Cruz.

étouffante, la moindre brise relevant presque du miracle. Au moment où se construit Vila Aliança, grâce aux financements de l'Alliance pour le progrès¹⁴⁴, la quasi-totalité de cette région est rurale (Corrêa 1936 ; De Oliveira 2017). Les « centres urbains » sont bien plus Bangu, avec son quartier ouvrier organisé autour de la *Fábrica Bangu*¹⁴⁵, et Campo Grande, que le lointain centre-ville de Rio de Janeiro. Contrairement à ce que l'on observe aujourd'hui, peu de gens effectuent le long et pénible trajet quotidien entre les deux quartiers.

Outre la distance qui augmente considérablement entre son foyer et son travail, elle regrette la perte de ses liens avec le voisinage. À Vila Aliança, Zica a initialement beaucoup de difficulté à créer des relations avec les résident.e.s :

Le jour où j'ai déménagé, plusieurs sont arrivés d'autres quartiers comme du Parque da Gávea¹⁴⁶ à Leblon et du Morro do Pasmado¹⁴⁷ à Botafogo, et certaines personnes qui venaient comme moi de Penha. Et ce sont des réalités très différentes. Celles qui arrivent de la zone sud, vivaient à 10 ou 15 minutes de leur travail et se retrouvaient maintenant à plus de 2 heures de transport. Ces résident.e.s ont beaucoup résisté à cette relocalisation et n'ont pas réussi à rester. (...) Et aujourd'hui, même après 55 ans, j'ai peu de relations avec ceux qui sont restés, parce qu'ils n'ont jamais accepté de vivre ici. (...) Ils ne participent pas à nos luttes, à part quelques-uns et les relations interpersonnelles sont vraiment difficiles.

Elle forme graduellement un réseau dans son nouveau quartier, notamment grâce à l'arrivée de la Fondation Léon XIII¹⁴⁸ qui ouvre des espaces de rencontre dans lesquels les femmes de la

¹⁴⁴ L'Alliance pour le progrès est un programme de développement mis en place par le Président étasunien John F. Kennedy, dans le but d'endiguer la montée du communisme en Amérique latine. Vila Aliança est nommée en l'honneur du programme tout comme sa voisine Vila Kennedy, qui rend quant à elle hommage à son créateur.

¹⁴⁵ La *Fábrica de Bangu* (usine de Bangu) était une industrie textile. Elle est désormais transformée en centre commercial.

¹⁴⁶ Le Parque da Gávea était à l'origine un « parc prolétaire », c'est-à-dire un quartier planifié où étaient relocalisés certain.e.s résident.e.s des favelas. Contrairement aux quartiers planifiés comme Vila Aliança, Vila Kennedy ou Cidade de deus, ces quartiers sont pensés comme des centres d'éducation et de réhabilitation des pauvres. Par conséquent, la création de ces parcs prolétaires à partir des années 1930 vise non seulement à offrir une option de relocalisation pour les résident.e.s des favelas que l'on souhaite éradiquer, mais aussi une véritable « pédagogie civilisatrice » dont l'objectif est une récupération sociale et économique des pauvres de la ville. Situé dans le quartier de Gávea, dans la zone sud, le site est aujourd'hui occupé par l'Université pontificale catholique de Rio (PUC-Rio). Voir Moreira Gomes (2009) et Gonçalves (2010).

¹⁴⁷ Le morro do Pasmado était une favela située dans la zone sud et plus précisément dans le quartier de Botafogo. Aujourd'hui, on y retrouve plusieurs immeubles de classe moyenne et élevée, ainsi qu'un parc avec vue sur la baie de Botafogo.

¹⁴⁸ Au sujet de la Fundação Leão XIII, l'historien Rafael Soares Gonçalves (2010, 110-111) relate : « L'articulation politique entre l'Église et la municipalité a débouché sur la création d'une fondation qui, chargée de gérer les centres sociaux prévus par le décret susmentionné, était notamment censée enrayer l'influence communiste grandissante dans les favelas. Instaurée par le décret no 22498 du 22 janvier 1947, la Fondation Léon XIII était chargée d'assister

paroisse créent un « club des mères ». Elles y effectuent de la couture et une panoplie d'autres travaux manuels, pendant lesquels elles discutent du quotidien et des enjeux qui les préoccupent: « en premier lieu, nous avons pensé aux enfants (...) qui n'avaient aucun endroit pour jouer parce que nos maisons étaient minuscules et nous n'avions pas de cours (...) et il n'y avait pas d'école dans la communauté ». Ils devaient aller dans une école au centre de Bangu destinée aux enfants relocalisés.

L'année 1964 marque aussi la première année de la dictature militaire au Brésil. L'Église catholique qui jouait déjà un important rôle d'éducation populaire (avec des programmes d'alphabétisation et de formation professionnelle, entre autres) et d'organisation communautaire prend un tournant résolument progressiste inspiré des Communautés ecclésiales de base. Plusieurs sont créées à travers le Brésil, y compris dans diverses favelas de Rio de Janeiro dont la toute jeune Vila Aliança. Dans les années 1970, toute une frange de l'Église catholique en Amérique latine et au Brésil se positionne contre les dictatures militaires qui occupent le pouvoir dans plusieurs États. Adoptant une vision plus « sociale » axée sur la lutte contre la pauvreté, elle joue un rôle fondamental de mobilisation, notamment dans les favelas, où la théologie de la libération prend progressivement de l'ampleur.

Zica devient très active dans la paroisse de sa communauté. Padre Bruno, un curé progressiste dont les efforts de mobilisation dans les favelas sont très importants pendant cette période, encourage Zica à participer à la toute nouvelle Pastorale des travailleurs¹⁴⁹, dont les rencontres se déroulent à Petrópolis¹⁵⁰. Son mari refuse toutefois qu'elle s'y rende. Elle raconte : « mon époux à cette époque était encore très machiste, vraiment machiste, et il me disait ce que je pouvais faire ou ne pas faire. (...) Dans les années 1970, je ne savais pas ce que c'était de sortir de la maison sans lui. » Lorsque, pendant l'entrevue, elle se remémore cette période de sa vie, Zica se décrit comme une épouse « très soumise »; qui respectait toutes les injonctions de son mari jusque dans son apparence physique. Fidèle à une conception très conservatrice et catholique de la femme, ce dernier refuse qu'elle porte du vernis à ongles, des coiffures, ou des pantalons, ce qu'elle fait tout de même, en cachette. Tandis que Zica et sa famille sont évincés

la population située sur les collines et favelas de la ville. Ses objectifs reposaient sur le triptyque éducation, santé et logement. Cette fondation s'est en effet approprié presque exclusivement, jusqu'à la première moitié des années 1950, la «tâche de récupérer socialement et moralement» les *favelado.a.s* en tentant d'exercer une forte tutelle sur la classe ouvrière. » Après 1962, la fondation passe uniquement sous le contrôle de l'État. J'aborde aussi son rôle au chapitre 1.

¹⁴⁹ Les pastorales représentent des sortes de « comités » à partir desquels l'Église gère son intervention sociale. Elles portent ainsi chacune une thématique : les travailleurs, les jeunes, les favelas, etc.

¹⁵⁰ Une ville située à l'intérieur des terres à environ 1h30 de voiture de Rio.

de leur maison de la Favela da Alegria, puis de Penha, son mari ne veut rien entendre et décide obstinément de les occuper, malgré les évictions imminentes (*remoções*). Zica se voit dans l'obligation de déménager seule, sans aucune aide de son mari.

Malgré le refus de son mari, Padre Bruno finit par convaincre Zica de tenir les cercles de lecture de la bible chez elle. Surtout fréquentés par des femmes, ces cercles bibliques deviennent un espace de politisation important, où presque toutes les participantes sont des travailleuses domestiques comme Zica. Lors de leur première réunion, elles ne savent toutefois pas trop de quoi discuter. Elles commencent donc à « parler en mal de(s) patronnes, et beaucoup de choses [ont jailli] pendant cette conversation. » Ces « choses » qui surgissent, concernent les mauvaises conditions de travail qu'endurent femmes, malgré qu'une première loi cherchant à encadrer ce métier soit adoptée en 1973¹⁵¹. Elles se plaignent du fait que leurs modalités d'emploi ne dépendent que du bon vouloir de leur patron.ne plutôt que d'une réglementation légale. Elles n'ont généralement ni congé ni protection en cas de maladie ou d'accident, ni horaire prédéfini, ou échelle salariale. Plusieurs, y compris Zica elle-même, ne savent même pas qu'elles ont désormais droit à un « carnet signé¹⁵² » ou travaillent sans lui face à des employeur.e.s réticent.e.s.¹⁵³

Celles qui instituent le premier groupe de travailleuses domestiques de la zone ouest se joignent peu de temps après à l'Association des travailleuses domestiques de Rio de Janeiro, qui devient par la suite le premier syndicat des travailleuses domestiques de la ville. Zica devient rapidement une leader et une représentante de l'Association puis du syndicat. Elle représente activement ses collègues au sein de la Pastorale des travailleurs, puis dans le mouvement syndical (toujours clandestin sous la dictature) qui prend de l'ampleur à la fin des années 1970 et au début des années 1980, avec la création de la Centrale unique des travailleurs¹⁵⁴ et du Parti des travailleurs du Brésil.

Dès ses premières participations aux rencontres de la Pastorale des travailleurs, Zica constate que la réalité des travailleuses domestiques est peu abordée dans les délibérations et qu'elles

¹⁵¹ Zica réfère ici à la loi N° 5.859, du 11 décembre 1972.

¹⁵² Le « carnet signé » (« *carteira assinada* ») constitue le document légal servant à formaliser le titre d'emploi et permettant aux travailleur.se.s d'être reconnus comme tels et de bénéficier des droits et protections de l'État en matière de travail.

¹⁵³ Jusqu'à aujourd'hui, on estime que seul un tiers des travailleuses domestiques disposent de ce « carnet signé ».

¹⁵⁴ Mieux connue sous l'acronyme CUT (*Central única dos Trabalhadores*).

sont sous-représentées dans la catégorie « travailleurs », laissée ici volontairement au masculin. Elle explique :

Nous avons participé à la Pastorale des travailleurs, où des hommes importants parlaient de diverses questions liées aux travailleurs entre eux (...) Pour nous, le terme « travailleuse domestique » était un juron (*palavrão*). Nous n'avions jamais entendu cela avant et nous avons commencé à nous sentir incommodées. J'ai dit à ma collègue : « On se crée notre propre groupe? » Notre groupe sera bien plus grand que le leur, parce que pendant qu'un ouvrier travaille à l'usine, sa femme et ses filles sont des travailleuses domestiques. J'ai commencé à assumer le cercle biblique en février et le 1er mai 1976 nous avons créé le premier groupe de travailleuses domestiques de la zone ouest.

Zica, dont la prise de parole est initialement timide, prend progressivement une place importante dans les rencontres auxquelles elle prend part. Elle assure la présidence de l'Association des travailleuses domestiques de Rio de Janeiro à partir de 1982. Dans le cadre de ses fonctions, elle organise de nombreuses actions et manifestations en faveur des droits des travailleuses domestiques. Toujours impliquée dans l'Église catholique, elle participe en outre à la création de la Pastorale afro-brésilienne, ouvrant ainsi un espace d'appui, de fraternisation et de revendication politique pour les Afrodescendant.e.s. Pendant toute cette période, elle continue à travailler à temps plein pour soutenir financièrement sa famille.

Dans les années 1980, elle poursuit son éducation et s'inscrit dans un programme de pédagogie, et jongle avec plusieurs occupations à la fois : « à cette époque, je travaillais, j'allais à la faculté, au syndicat et dans les diverses pastorales de l'Église, surtout celles que je coordonnais. » Aux côtés de nombre de représentant.e.s de syndicats et de mouvements sociaux, elle participe à l'Assemblée nationale constituante de 1987¹⁵⁵. Pour Zica, tous ces efforts finissent par être couronnés de succès : « J'ai dit à Aparecida (une collègue) que si je mourais aujourd'hui, je mourrais joyeuse. Les travailleuses domestiques ne sont plus invisibles (...) Et de là, notre lutte a continué et s'est transformée en plusieurs luttes. »

L'opposition virulente de son mari, qui refuse au départ qu'elle ne quitte la maison pour d'autres raisons que le travail, la messe ou les courses, s'estompe graduellement. Pendant l'entrevue, Zica tient à préciser qu'il est devenu un véritable soutien et qu'un dialogue s'est installé peu à peu

¹⁵⁵ Cette assemblée se réunit en 1987 et 1988 à Brasília pour rédiger la nouvelle constitution du Brésil, et conclut la transition de la dictature militaire à la démocratie. Elle regroupe plusieurs partis politiques et membres de la société civile.

avec celui qui est désormais décédé. Elle établit d'ailleurs un parallèle entre les luttes qu'elle a menées dans divers espaces politiques (le cercle biblique, la Pastorale des travailleurs, l'Association des travailleuses domestiques, notamment) et son émancipation personnelle, qu'elle relie à sa relation avec sa famille. À l'instar de son mari, sa mère, qui a vécu avec elle pendant près de 30 ans, était celle qui s'opposait avec le plus de vigueur aux déplacements de Zica :

Ma mère adorait mon mari (...) Quand je suis entrée dans l'Association, à l'époque, je me suis mise à beaucoup voyager à Brasília pour les discussions sur la constituante. (...) Elle perdait vraiment la tête quand je lui disais que j'allais voyager. À un certain moment j'ai dû me rendre dans le Nord-Est et dans les années 1980, le Nord-Est était comme la fin du monde (...) Elle demandait à mon mari : « pourquoi tu laisses ta femme se promener comme ça? ». Ma mère est née une année après l'abolition de l'esclavage, et donc elle avait... comment dire... cette culture de la femme soumise. (...) Elle me créait toujours des problèmes avec ça.

Comme beaucoup d'autres femmes de son âge, c'est sa mère qui prend soin de sa famille pendant les longues heures passées à l'extérieur de la maison. Si Zica contemple avec fierté son implication sociale et politique, elle avoue tout de même avoir perdu de précieux moments avec ses enfants : « Mes enfants me traitent avec respect, mais leur grand-mère et leur père sont tout pour eux. Je ne suis jamais allée chez le médecin avec eux, je n'ai jamais passé de nuit sans dormir... mais j'ai eu l'opportunité de faire ce que j'aimais. » Malgré une négociation parfois difficile avec sa mère, Zica affirme avoir toujours reçu le soutien de ses enfants, et au fil du temps, de leurs épouses.

Une fois son récit terminé, je redemande à Zica de me donner sa définition de la résistance. Elle me répond :

La résistance signifie ne jamais abandonner, peu importe les obstacles qui se présentent. Quand ta lutte doit être conquise, les obstacles paraissent plus grands que tout, et si tu n'as pas l'esprit de la résistance, tu abandonnes. Donc, la résistance, c'est être toujours en train de regarder au-delà de ce qui se passe dans le moment présent, pour voir quel chemin tu vas suivre pour vaincre ces obstacles.

Pour Zica, résister ne consiste pas simplement à surmonter les épreuves ; à survivre. Pour elle, il faut anticiper — « regarder au-delà de ce qui est en train de se passer » — , c'est-à-dire envisager à l'avance les différents chemins qui s'offrent à elle. Dans cette optique, anticiper est « plus que

le fait d'attendre que quelque chose ne survienne; c'est l'acte de regarder vers l'avant qui (la) pousse dans la direction du futur et qui prépare les fondements pour que ce futur se produise. » (Bryant et Knight 2019, 28) En ce sens, la résistance dont parle Zica est loin d'être ponctuelle, c'est le lot de chaque instant. Résister est un processus continu (« ne jamais abandonner ») et actif.

Dans cette optique, abandonner n'est pas une option. Celle qui, du haut de ses 86 ans, est toujours activement impliquée dans sa communauté et dans plusieurs groupes, comme la Pastorale des jeunes ou le syndicat des travailleuses domestiques, n'a aucune intention de s'arrêter : sa « résistance » fait partie de qui elle est depuis son plus jeune âge.

Elle ne parle donc pas réellement de résistance comme opposition au changement, mais bien d'émergence : que ce soit à titre de femme, d'Afrodescendante, de résidente de favela, de catholique, de syndicaliste, ou de tout à la fois. Dans son récit, elle raconte sa transformation personnelle. Elle passe d'une femme qu'elle dit « complètement soumise à son mari » et initialement « timide » à une figure importante de la lutte pour les travailleuses domestiques, voire pour la construction de la démocratie brésilienne.

Le récit de Zica, tout comme celui d'une multitude de femmes rencontrées, rappelle aussi le « *yearning* » que décrit bell hooks (1990, 12-13), que l'on pourrait plus ou moins traduire en français par un « désir » difficile à contenir : un désir ardent. Ce désir n'est pas étranger à l'anticipation qu'elle évoque dans cette première portion de sa définition de la résistance : « dans l'anticipation, il y a un sentiment d'incapacité à attendre que le futur arrive, et le besoin de se précipiter vers lui. Cela peut être autant parce que l'on veut le saluer que pour le contrecarrer (...) ou le façonner » (Bryant et Knight 2019, 29). La dimension affective de l'anticipation — ce désir (ou « *yearning* ») — apparaît ainsi comme une caractéristique de la résistance que décrit Zica, mais que je traduis ici conceptuellement par l'endurance (perdurer, ou « *to endure* »).

Endurer, c'est désirer quelque chose qui se trouve tout juste hors de portée et créer les moyens non seulement de l'atteindre, mais aussi de le transcender pour soi et pour les autres. Ça se voit et ça se sent dans la pratique, bien plus que dans le discours. Zica, comme la plupart des femmes rencontrées, ne me parlait que très rarement d'objectifs politiques spécifiques ou de concepts abstraits, mais d'espoirs et de rêves : être vue et entendue ; se faire traiter avec respect et dignité ; avoir des opportunités ; et voir ses enfants et petits-enfants grandir dans un « monde meilleur ». Endurer est intrinsèque à sa vie passée, présente et future. À ce titre, désir et action s'entremêlent dans la politique de la vie (« *politics of life* »).

Elle poursuit sa définition de la résistance en parlant de la multiplicité des espaces où elle s'incarne:

Je vois la résistance dans tout et partout, par exemple dans la famille, quand je t'ai raconté avoir réussi à conquérir mon espace de liberté. C'était une résistance parce que quand je me suis mariée, mon mari jouait (paris et jeux de hasard), mon mari buvait et il fumait. Il est mort à 70 ans et ne faisait plus rien de cela. Nous avons tout résolu à force de dialoguer et en résistant aux problèmes.

Zica souligne que dans la famille comme ailleurs, la résistance ne se résume pas à la confrontation, mais à la résilience. Tout au long du récit qu'elle offre de sa vie, elle met l'accent sur l'importance du dialogue¹⁵⁶. Pour elle, il constitue le fondement de la transformation sociale et de la « conquête » de sa liberté, de ses droits comme travailleuse, et d'un environnement familial stable et sécuritaire. Elle fait appel au dialogue dans chacun de ces espaces, y compris celui du foyer.

Je lui demande ensuite si elle perçoit une différence entre la résistance des hommes et celle des femmes, ce à quoi elle répond :

Je crois que nous, les femmes, avons un esprit de changement très grand. Je ne sais pas si cela vient de cet esprit féminin de vouloir voir les choses se produire. (...) Nous nous devons d'avoir une réactivité très grande, parce que si nous ne réagissons pas, nous serons englouties. Je crois donc que les femmes prennent cette forme, qui est beaucoup plus grande de participation et d'organisation, parce que nous sentons que... nous sommes capables. Je pense que notre capacité à... je pense que cela est l'une de nos grandes vertus par rapport aux hommes : notre capacité à affronter ...

Zica prend une pause. Elle parle d'affronter quelque chose, mais elle hésite. Les épreuves, les obstacles sont des exemples, mais ce ne sont pas tout à fait les mots qu'elle cherche. Elle finit par trouver : la souffrance.

Parce que c'est la souffrance qui fait que... (...) Parce que nous, les femmes des favelas, nous les femmes des communautés populaires, nous sommes des femmes qui affrontons une réalité très difficile, où nous vivons beaucoup d'abandons, de la part des services

¹⁵⁶ Il est fort probable que cette perspective ancrée dans le dialogue soit inspirée de Paulo Freire, dont l'ouvrage « La pédagogie des opprimés », paru en 1968, fait la promotion. Il y défend plus spécifiquement que le dialogue se trouve au fondement d'une éducation émancipatrice. Voir Freire (2019 [1968]).

publics et de la société en soi. (...) La différence se voit entre un enfant de la favela et un enfant de la classe moyenne de l'*asfalto* (en référence à la ville « formelle » asphaltée). Notre résistance est une résistance de défense; de défense de nos droits. (...) Nous ne sommes pas égaux, mais bien différents. Pourquoi sommes-nous traités différemment? Pourquoi la zone ouest vit-elle cet abandon complet des communautés (*comunidades*) dans tous les sens du pouvoir public, pendant que dans la zone sud il y a de tout. Donc, c'est ça qui nous rend résistantes, qui nous fait devenir des personnes comme ça. Nous voulons lutter pour l'égalité.

Les femmes n'ont bien sûr pas le monopole de la souffrance, mais les mots que choisit Zica contribuent à mieux comprendre leur résistance. Elle parle des *formes* que prennent les femmes pour ne pas être englouties, et de la capacité des femmes à affronter la souffrance. Cela laisse d'abord entendre que les femmes ne se transforment pas uniquement suite à un choc, et qu'elle peut donc y être préalable. Le désir d'émergence se situe à la source de l'anticipation, qui constitue aussi une manière de se protéger, et donc, de perdurer (*to endure*) dans le contexte des favelas.

Cris dos Prazeres ; Zoraide Gomes

Je rencontre Cris, plus connue sous le nom de Cris dos Prazeres¹⁵⁷, pour la première fois en 2016, dans les locaux du CEDAPS — Centro de Promoção da Saúde (Centre de promotion de la santé). L'organisme réunit en son sein une variété de professionnel.les, de militant.e.s, de chercheur.e.s et surtout, de femmes qui participent à des initiatives de promotion de la santé dans leur communauté, dont la plupart sont des favelas. Nous échangeons nos contacts, mais je me blesse au genou ce qui m'empêche de me rendre au Morro dos Prazeres (une favela à cheval entre le centre-ville et la zone sud) quelques jours plus tard. Ce n'est donc qu'en 2019 que j'ai finalement l'opportunité de visiter la favela où elle vit et de la rencontrer en entrevue.

¹⁵⁷ Tous les extraits dans cette section proviennent de l'entrevue que nous avons effectuée le 31 octobre 2019.



Figure 4.3 : Cris ; Morro dos Prazeres

Source : Cris dos Prazeres, date inconnue, reproduction autorisée par l'autrice ; Anne-Marie Veillette, 2019.

Je m'entretiens avec Cris dos Prazeres au *Parque das Ruínas* (Parc des ruines). Assises au petit restaurant du parc où nous effectuons notre entrevue, je remarque rapidement l'immense charisme de cette femme. Dans ce parc emblématique de Santa Teresa (zone sud), elle est connue de tou.te.s. Cris est une femme magnétique, avec laquelle « les choses se passent ». Elle n'est pas du type à se laisser marcher sur les pieds. Dans un groupe, « c'est elle qui décide » (« *ela que manda* »). Nous discutons pendant plus de deux heures accompagnées de Priscila, le bras droit de Cris, qui cumule les projets. Priscila est une jeune femme résidente de la Baixada Fluminense qui fait la promotion en ligne de l'auto-estime des Afrodescendantes.

Après notre entrevue, Cris me propose d'aller jeter un coup d'œil au Morro dos Prazeres, la favela où elle vit depuis plus d'une trentaine d'années. Le Morro dos Prazeres fait partie de ces favelas qui, situées à flanc de montagne, offrent les plus beaux panoramas du centre-ville et de la baie de Guanabara. On y accède par Santa Teresa, dont les antiques maisons dominent les hauteurs de la ville. À notre sortie de l'autobus, nous marchons ensemble vers la favela. Nous passons quelques voitures de police vides aux gyrophares allumés, une vue très commune à Rio de Janeiro, et encore plus à l'entrée des favelas. À quelque pas de la favela, trois policiers observent les allées et venues des résident.e.s. Nous longeons ensuite le terrain de soccer où plusieurs adolescents traînent, malgré la pluie et le fait qu'il s'agit d'un jour d'école. Cris me décrit les

environs et me parle des projets et des dates de construction des infrastructures qui nous entourent. Elle m'explique que les jeunes sont des trafiquants qui font le guet. Policiers et trafiquants s'observent de part et d'autre du terrain de soccer, pendant que les résident.e.s circulent de part et d'autre, sans inquiétude apparente.

En fait, je ne ressens aucune tension dans l'air. Au contraire, en ce triste matin gris et frisquet (très inhabituel en été), les policiers, les trafiquants et les passant.e.s semblent plutôt blasés. Les nombreuses pannes de courant que cause la pluie dans la favela ce jour-là ne contribuent d'ailleurs en rien à changer l'atmosphère morose.

Au bout de la rue qui borde la falaise, nous arrivons sur une petite place où nous empruntons un escalier qui longe la forêt d'un côté et les maisons de l'autre. Quelques marches plus loin, nous mettons les pieds à l'association des résident.e.s (*associação dos moradores*) qui abrite « Vai na Web » (Va sur le Web), un projet d'éducation en informatique dont Cris est l'une des créatrices. Dans la grande pièce sombre se trouve une vingtaine de jeunes (et quelques moins jeunes) devant leur ordinateur. Cris entre dans les locaux comme elle entre dans la favela : avec l'assurance de celle qui se trouve non seulement chez elle, mais qui « dirige ». Elle me montre fièrement le travail des étudiant.e.s avec lesquels elle échange des mots d'encouragement.

Cris naît dans un petit village du Pernambuco (dans la région du Nord-Est). Dans la maison de son enfance, elle vit avec sa mère et ses sœurs. L'un des hommes de sa famille (dont elle ne spécifie pas l'identité) abuse régulièrement d'elle. Cris doit constamment rester sur ses gardes, et ne dort que très peu. Ses notes à l'école s'en ressentent et sa mère lui inflige les corrections corporelles qui, elle espère, la « remettront sur le droit chemin ». Elle n'ose pas dénoncer son agresseur par peur des représailles : il la menace de s'attaquer à ses sœurs si elle parle. Âgée de 10 ans, elle met le feu à la maison de celui-ci, qui s'en sort indemne. Cependant, Cris, dont les relations s'étaient déjà envenimées avec sa mère, devient la paria de sa famille : la petite fille révoltée et incontrôlable. Elle est renvoyée du foyer familial. Sa tante l'accueille quelque temps, puis elle quitte sa région natale pour rejoindre la grande et lointaine ville de Rio de Janeiro. Elle est alors âgée de 12 ans.

Elle met d'abord les pieds dans le quartier de Copacabana (zone sud), puis réside brièvement dans la favela de Pavão-Pavãozinho, située dans ce même quartier. En entrevue, elle me raconte être tombée amoureuse de la favela à ce moment :

La première favela que j'ai connue à Rio de Janeiro, c'était Pavão-Pavãozinho, et j'en suis tombée amoureuse. C'est peu après que j'ai connu le Morro dos Prazeres, et quand je m'y suis allée, je me suis dit : « C'est ici que je veux vivre, que je veux vivre ma vie, que je veux travailler, et que je veux faire plein de choses ». Et depuis ce temps j'y suis... depuis mes 14 ans. (...) La favela est très anarchique. Elle se construit avec ses propres mains. Elle a une vie organique, une culture et un dialecte propres. Tout cela m'a enchantée, parce que j'y vois beaucoup de liberté, en même temps que les personnes qui s'y trouvent sont prisonnières d'un système d'extrême pauvreté. C'est donc aussi un milieu très challengeant. C'est une chose que j'admire, et qui m'a toujours poussée à initier des projets et à travailler fort, à être l'une de ces personnes qui fait les choses pour que les autres en bénéficient sans avoir à attendre qu'on le demande, sans que quelqu'un me rémunère pour cela. Et je trouvais cela merveilleux. (...) Ça me rappelle plusieurs de mes souvenirs d'enfance, parce que la maison de ma mère était aussi un endroit où les gens se rendaient pour être soignés (*cuidado.a*). Elle était une sage-femme (*vó parteira*).

Cris s'installe dans le Morro dos Prazeres où elle vit depuis plus d'une trentaine d'années. Dans la favela, Cris a l'opportunité de se créer un foyer. Elle y trouve un espace où elle se sent libre et où il existe un *cuidado* (*care*) qu'elle ne retrouve nulle part ailleurs dans la ville. Son amour de la favela ne la rend toutefois pas aveugle à sa dure réalité. Si Cris se montre confiante, elle n'est pas non plus naïve quant aux difficultés liées à la vie dans les favelas. C'est la raison pour laquelle elle s'est installée à l'orée du Morro dos Prazeres dès qu'elle en a eu l'occasion. Elle habite juste assez près pour encore faire partie de la communauté, mais juste assez loin pour ne pas avoir à gérer quotidiennement les aléas des trafiquants, de la police, et des commérages (*fofocas*).

Dans les années 1990, l'épidémie de VIH/SIDA frappe durement les favelas de la ville (Goldstein 1994). Pendant qu'elle prend de l'ampleur à Prazeres, Cris constate qu'elle découle d'un manque significatif d'éducation sexuelle. Sa première campagne de promotion de la santé commence avec la distribution de préservatifs aux jeunes. Elle s'adresse d'abord à l'ensemble des résident.e.s, mais elle se met à cibler davantage les jeunes hommes, qui s'opposent vigoureusement aux mesures de prévention, dont le port de préservatifs. Elle oriente donc sa campagne pour viser davantage ces jeunes hommes, et plus spécifiquement les trafiquants dont l'éthos *guerrier*¹⁵⁸ s'articule à l'image d'une masculinité « indomptable » et « insoumise ». Cris raconte :

¹⁵⁸ Comme abordé dans la section « Sociabilités et politique dans les "marges" urbaines », au chapitre 1.

Qu'ils soient beaux ou laids, hommes ou femmes, j'ai commencé à faire la promotion du préservatif en « flirtant » d'une certaine manière avec les gens. Un jour, j'ai pris une boîte de préservatifs et je suis allée séduire l'un des gars qui étaient là (au point de vente de drogue), qui était l'un des chefs, et je lui ai dit à lui et aux filles qui étaient là, que la prochaine fois qu'ils auront une relation, ils auraient déjà leurs préservatifs. Toutes les autres personnes présentes m'en ont demandé. Ma distribution de préservatifs dans Prazeres a commencé dans le cœur du trafic de drogue, dans l'optique où je voulais surtout aider les femmes. Parce que voilà, à l'époque, les perspectives que nous avions nous les femmes, c'était d'avoir un enfant avec un gars du trafic, pour avoir le statut de « femme de trafiquant » et pour assurer une certaine garantie de sécurité à cet enfant. C'est un peu fou, mais c'était ainsi il y a 20 ans. Être femme ou enfant de trafiquant était une marque très forte dans la favela. (...) Et quand je pense que ces gars-là pouvaient avoir plusieurs partenaires sexuelles en même temps et avoir 2, 3, 10 ou 20 enfants dans plusieurs favelas me mettait vraiment en colère. Mon attitude à l'époque était vraiment liée au respect que j'avais pour ces femmes, qui se faisaient contaminer par ces garçons, et qui mettaient au monde des enfants eux aussi malades.

Cris met en place différents projets dans sa communauté en lien avec la santé sexuelle et reproductive. Elle offre de l'information, du soutien et de l'orientation aux personnes qui se présentent (en majorité des femmes), sans abandonner les efforts de sensibilisation. Elle participe à la création d'ateliers d'éducation populaire qui portent d'abord sur la santé reproductive et sexuelle, et ensuite sur plusieurs autres sujets connexes. Progressivement, Cris s'impose comme une personne-ressource en matière de santé dans sa communauté. Plus qu'une « militante » à l'origine de plusieurs initiatives, son expérience et ses connaissances transforment Cris en référence pour les femmes qui cherchent à fuir un mari violent, à dénoncer un agresseur ou à recourir à diverses ressources. Cris reste cependant discrète sur cette question pendant notre entrevue, s'efforçant plutôt de promouvoir ses projets actuels. Ce n'est que quelques semaines plus tard, en entrevue avec sa fille, qu'elle me confiera avoir grandi dans une maison où les femmes se présentaient à toute heure du jour et de la nuit pour solliciter l'aide et les conseils de Cris.

Lors de notre rencontre en 2019, Cris est plus spécifiquement impliquée dans deux projets qu'elle a aussi contribué à créer : l'un lié à la gestion des déchets, au recyclage et à l'environnement (Reciclação) et, l'autre à la programmation informatique (Vai na Web). Cris est aujourd'hui une « activiste de carrière » qui enfile les entrevues. Pendant mon séjour de 2019, je la vois à de

nombreuses reprises. À chaque visite, elle me montre un nouveau projet. Nous nous rejoignons dans le centre-ville, dans le Morro dos Prazeres et à Duque de Caxias (Baixada Fluminense). Il y a toujours des personnes qui pivotent autour de Cris : ses deux filles, sa petite-fille, Priscila et d'autres qui l'accompagnent dans ses projets. À ma dernière visite, l'appartement de Cris déborde de matériaux de toutes les sortes. Avec sa fille et sa petite-fille, elle transforme des bouteilles de plastique en décoration pour la fête de Noël qu'elle organise pour les enfants du voisinage. Malgré la reconnaissance qu'elle obtient désormais au-delà des confins de la favela, et le fait qu'elle n'habite plus dans la colline (*morro*), l'implication de Cris dans sa communauté reste pour elle une priorité.

Quand, à la fin de notre entrevue, je lui demande de définir la résistance, elle répond :

Pour moi la résistance, c'est l'acte de résister dans un monde si complexe, où l'être humain est si loin de sa propre essence, qui est l'humanité. Seulement continuer à être heureuse est pour moi un acte de résistance. Je crois que les gens sont parfois vraiment vidés de leur essence humaine, de ce lieu d'amour, de reconnaissance de soi et des autres. Tous les jours je rencontre des milliers de personnes qui ne souhaitent qu'être heureuses dans ce monde, que d'en ressentir la plénitude. (La résistance), c'est accueillir l'autre avec plénitude, pas seulement avec compassion ou avec pitié.

Ce premier élément de définition peut, *a priori*, sembler antagoniste en ce qu'elle identifie ce à quoi elle résiste : la déshumanisation. Elle lui oppose une « essence humaine » qu'elle caractérise d'un point de vue affectif : l'amour, la reconnaissance, l'accueil, la plénitude. La résistance qu'elle décrit ne s'ancre toutefois pas dans cette opposition. Elle se situe davantage dans l'acte de vivre, c'est-à-dire dans le fait de ressentir autre chose que l'exclusion et la violence de la déshumanisation. Pour elle, comme pour Zica d'ailleurs, la résistance équivaut au « bonheur ». Elle possède ainsi une dimension affective forte : pour « être » et pour « exister », il faut se « sentir vivante » ; choisir d'être heureuse pour ne pas se laisser abattre. Elle poursuit ainsi :

Je rencontre beaucoup de personnes comme moi qui ont assez d'énergie pour ne pas se laisser attrister par toutes les choses négatives que nous vivons et que nous voyons. J'ai une vision très périphérique. Je réussis à voir loin parce que la lentille à travers laquelle je vois le monde est une autre lentille. Je pense que l'acte de résistance est dans le fait de continuer à faire ce que je fais et à faire tout le contraire de ce qui est prescrit. Je vais te donner un exemple. Quand, mon réflexe, face à un événement malheureux, est qu'il faut les responsables, ou qu'il faut les emprisonner, je me dis : il faut plutôt potentialiser, il faut

construire des outils, il faut donner les possibilités, il faut ouvrir des espaces de prise de parole, il faut ouvrir des espaces d'écoute. » Celui qui n'a jamais eu d'espace de prise de parole, il faut lui donner un visage de façon à le rendre visible. Il doit arrêter d'être invisible, déjà qu'il est condamné à mort. Personne ne tue quelqu'un qui n'existe pas. Donc, quand je regarde les statistiques nationales et les données qui guident toute la politique publique et les investissements publics dans lesquelles la majorité des personnes qui sont jugées sont condamnées à mort¹⁵⁹, à être emprisonnées ou à être détruites, je résiste. (Je résiste) tous les jours en faisant ce que je fais.

Pour Cris, « la favela est un potentiel » (« *a favela é potência* »), une phrase que l'on entend de plus en plus dans les favelas de la ville. Sa « résistance » est liée à son désir de révéler ce potentiel et de le libérer. Dit autrement, elle cherche à faire émerger une ville latente en mobilisant des émotions qui lui sont positives et qui s'opposent à celles plus dominantes comme la peur (chapitre 6).

Encore une fois, sa définition de la résistance se rapproche plus du sens « antagoniste » original, parce que pour elle, libérer ce dit potentiel implique de « faire tout le contraire de ce qui est prescrit ». Cependant, c'est par la manière dont elle se déplace dans la favela, dont les gens viennent la voir dans la rue ou à sa porte, dans la façon dont elle entrevoit un futur potentiel dans la favela, qu'elle incarne l'endurance. Si elle fait « tout le contraire de ce qui est prescrit », c'est que cela est devenu un aspect de son être. Nous ne sommes ainsi plus dans la ponctualité de l'action de la résister, mais bel et bien dans l'incorporation de l'endurance : celle qui n'est pas passive face aux défis rencontrés, mais active, qui prend le taureau par les cornes.

De manière semblable au récit de Zica, Cris parle d'une résistance sans début et sans fin, raison pour laquelle une fois de plus, j'y préfère ici la notion d'endurance. Celle qui est désormais dans la quarantaine avancée parle aussi, cette fois-ci littéralement, de son désir de transformation, de la soif de connaissance qui la pousse à agir :

Ce qui brûle très fort en moi, c'est un *désir* de me connecter à des ONGS, à des mouvements sociaux et à apprendre toujours plus. Il y a là une soif de connaissance pour comprendre non seulement la favela, mais la société comme un tout. Mais c'est parfois désespérant, parce qu'une femme Noire, qui est jeune, enceinte, avec un bébé dans les

¹⁵⁹ Ici, Cris fait sans doute référence aux exécutions sommaires plutôt qu'à la peine de mort, qui a été abolie dans la constitution de 1988.

bras, qui travaille et fait face à tous les défis quand elle tente d'étudier, quand elle tente de mieux se connaître et de mieux connaître la société, devient... Ça a été une période vraiment folle dans ma vie, mais aussi une grande période de croissance humaine et de développement de mon intelligence féminine.

Ce qui brûle en Cris, ce brasier qui l'anime, qui lui donne soif, c'est le désir de « potentialiser » la favela, cet espace où elle vit, et où elle sent qu'elle et d'autres résident.e.s ont la capacité de faire une différence. Cette potentialisation passe cependant avant tout par elle-même. Elle doit se transformer pour aspirer à transformer sa communauté, sa ville et « la société ». C'est cette capacité à percevoir le potentiel de transformation qui permet d'entrevoir la favela comme la ville des femmes, conformément à la réflexion de Rebecca Bryant et de Daniel M. Knight, « les capacités invisibles d'autres personnes et objets, qui sont toujours présentes et ressenties par nous, façonnent le cours de nos actions » (Bryant et Knight 2019, 110). Par définition, un potentiel existe, qu'il soit réalisé ou non, et ce, pour poursuivre avec l'image de Cris, peu importe la force de son brasier. La phrase « la favela est potentiel » (« *a favela é potência* ») ou « la favela est un lieu de potentiel » (« *a favela é um lugar de potência* »), constitue une métaphore de la potentialité qui existe en elle — le brasier qui brûle — et qui donne l'impulsion de la transformation. Nous pourrions affirmer, à la lumière de la réflexion développée au chapitre précédent, que cela était tout aussi vrai dans la *senzala*, le *quilombo*, le *terreiro* ou la Petite Afrique au tournant du XXe siècle.

Beth ; Elizabeth Campos

Je rencontre pour la première fois Beth¹⁶⁰ à l'ombre des arbres qui bordent la petite place située à la sortie de la station de métro Maria da Graça. Assise dans le siège passager d'une voiture, elle me fait signe d'embarquer. Nous allons discuter à Casa Viva, une ONG qu'elle a contribué à fonder en bordure de Manguinhos (favela de la zone nord). Les larges rues que nous parcourons sont cuisantes sous le soleil de midi. Seuls quelques malheureux piétons arpentent les trottoirs craqués du quartier de Maria da Graça, puis d'Higienópolis, pressés pour la plupart de se protéger de la chaleur. Les maisons entourées de murets se succèdent de façon indifférenciée, pour moi qui n'ai jamais mis les pieds dans ce secteur de la ville. Contrairement aux chics quartiers de la

¹⁶⁰ Tous les extraits de cette section proviennent de l'entrevue que nous avons effectuée le 13 octobre 2019.

zone sud, les rues de Maria da Graça me semblent manquer atrocement d'ombre. Je suis soulagée d'effectuer le trajet en voiture.



Figure 4.4 : Beth et sa fille Carol ; Casa Viva

Source : Anne-Marie Veillette, 2019 ; Elizabeth Campos, 2021. Reproduction autorisée par l'autrice.

Casa Viva est une ONG dédiée à l'enseignement de la musique. Créée dans un ancien studio de MPB¹⁶¹, l'ONG accueille aujourd'hui des personnes de tous les âges qui souhaitent apprendre à jouer d'un instrument. À notre arrivée, Beth m'en montre tous les recoins, y compris le studio désormais utilisé comme une salle de cours. Au mur, le velours vert foncé à la gloire passée absorbe le son d'une jeune fille qui pratique des rythmes de batterie. Beth emprunte les escaliers qui mènent à son bureau, au troisième étage. Elle gravit tranquillement les marches et me lance à la blague qu'elle va se relocaliser au rez-de-chaussée, qu'elle n'en peut plus de les monter et descendre plusieurs fois par jour. Son souffle se fait court, mais son orgueil prend le dessus. Après tout, comme elle me l'explique quelques minutes plus tard, bien installée à l'air climatisé de son bureau, elle a monté et descendu la colline (*morro*) toute sa vie, avec dans ses bras de lourdes provisions et sur la tête des récipients d'eau. Mais aujourd'hui, elle est « trop vieille pour ça ».

Beth, maintenant âgée de 52 ans, commence son récit en affirmant son appartenance à la favela : « Je suis une enfant de la favela. Je suis de souche (*cria da favela*), parce que j'ai non seulement

¹⁶¹ « *Musica popular brasileira* » ou, en français, « Musique populaire brésilienne ».

grandi dans la favela, mais j'y suis aussi attachée, j'ai de l'affection pour ce lieu. » Elle naît dans les hauteurs de Jacarézinho, plus précisément dans le Morro Azul¹⁶².

On retrace généralement le début de la favela de Jacarézinho au Morro Azul au tournant des années 1930, quand les premières baraques et maisons sont érigées. Toutefois, plusieurs activistes locaux rappellent que les Afrodescendant.e.s - fuyant d'abord l'esclavage puis la violence policière - occupaient déjà les hauteurs de la colline (*morro*) dans un *quilombo* urbain (W. Reis 2020). Son « urbanisation » n'est arrivée que plus récemment. Dans les années 1960 et 1970, alors que Beth est enfant, Jacarézinho est déjà une grande favela divisée en plusieurs quartiers. Le Morro Azul, situé en hauteur et donc loin des services, est l'un des plus « pauvres », et on y retrouve une concentration plus importante de population Afrodescendante. Il faut marcher une bonne distance pour aller chercher l'eau, pour se rendre à l'arrêt d'autobus ou pour accéder aux commerces qui se trouvent tout en bas. Beth décrit les maisons de son quartier d'enfance comme particulièrement précaires, et « faites de carton¹⁶³ ». Alors que dans les hauteurs, les incendies représentent une hantise constante, dans le bas, ce sont les inondations qui surviennent le plus fréquemment. De nos jours, Jacarézinho fait partie des favelas sous le feu croisé des trafiquants et de la police. En 2021, Jacarézinho connaît d'ailleurs l'un des pires massacres (« *chacinas* ») de son histoire et de celle de Rio de Janeiro. Vingt-neuf résident.e.s décèdent suite à une opération de la police civile.

Beth quitte Jacarézinho à 18 ans pour s'installer avec son mari à Manguinhos, la favela voisine d'où il est originaire. Elle y met au monde ses deux filles, aujourd'hui âgées de 27 et 25 ans. À Manguinhos, la vie est un peu moins éprouvante qu'à Jacarézinho, mais : « nous romançons certaines choses pour moins en souffrir. Les difficultés étaient les mêmes. Il y avait de la violence dans toutes ses formes et nos droits étaient violés. » Elle donne l'exemple de la naissance de sa première fille : « Mon rêve a toujours été d'avoir une famille à moi, et c'était aussi le cas de mon mari. Je suis tombée enceinte avec grand bonheur et nous avons beaucoup aimé cette période de gestation. Mais quand est arrivé le moment de la naissance, j'ai fait l'objet de quelque chose que je comprends mieux aujourd'hui : de violence obstétricale. » Lors de l'accouchement, ses multiples tentatives d'obtenir des soins échouent. Elle amorce seule le travail dans sa chambre d'hôpital et personne ne vient voir si elle va bien. Elle explique : « À l'époque, c'était quelque chose de laid de se plaindre, de crier et de dire que tu as mal. (...) Donc, ma douleur a été

¹⁶² À ne pas confondre avec le *morro azul* situé à Flamengo, dans la zone sud.

¹⁶³ En réalité elle utilise le mot « papelão » qui se traduit en français par carton ou « papier grossier ».

minimisée et aujourd'hui je sais pourquoi, c'est parce que j'étais une femme Noire de la favela. » Sa fille naît sans pleurer et sans les soins immédiats qu'elle et sa mère nécessitent. Elle porte les séquelles de sa naissance difficile, accusant une limitation cognitive qui entrave notamment l'apprentissage du langage.

Au Brésil, la santé reproductive constitue un cheval de bataille de longue date des femmes Afrodescendantes, plus à risque que les Blanches de vivre de la violence obstétricale et des stérilisations forcées (S. B. dos Santos 2012).¹⁶⁴ Parmi les activistes avec lesquelles je me suis entretenue, un grand nombre s'impliquent dans la promotion de la santé dans leur communauté. Plusieurs comme Lucia, Cris et Beth — pour ne nommer que celles-ci — ont directement relié la violence obstétricale au racisme.

Les yeux de Beth brillent lorsqu'elle parle de sa fille, que je rencontrerai pour la première fois quelques semaines plus tard. Elle m'explique qu'elle l'emmène partout où elle va, qu'elle est son rayon de soleil et celui de Casa Viva. Elle fait partie de l'équipe. Pour autant, être la mère d'une fille « spéciale », comme elle l'appelle, entraîne son lot de défis :

J'ai vécu beaucoup de violence en lien avec ma condition de femme, de mère, de mère d'une fille spéciale. Je n'avais pas de structure et pas de base sur laquelle m'appuyer. Je suis donc allée suivre un cours en droits humains pour mieux comprendre, pour m'améliorer comme personne, pour être une meilleure mère pour mes filles. Ensuite, j'ai commencé à travailler à Manguinhos dans le domaine des droits humains. Mais comment parler de droits humains dans un lieu avec autant de violence ? Comment vient-on en aide à une femme victime de violence dans un lieu avec autant de violences diverses ? J'ai dû chercher des chemins et des stratégies pour y arriver.

Dans le cas de Beth, sa vie professionnelle et militante se déploie de concert avec la maternité. Après avoir travaillé à REDECCAP¹⁶⁵, un organisme axé sur le développement territorial, elle devient la coordonnatrice de Casa Viva où sa deuxième fille enseigne maintenant la musique. En 2007, avec l'arrivée du PAC (Programme d'accélération de la croissance) à Manguinhos, la maison de Beth est détruite pour faire place à la construction d'une garderie. Avec la maigre

¹⁶⁴ Un portrait de ces violences peut être trouvé sur le site de l'observatoire de la violence domestique de l'Université fédérale du Rio Grande do Sul : <https://www.ufrgs.br/jordi/172-violenciaobstetrica/violencia-obstetrica/>, page consultée le 1^{er} décembre 2021.

¹⁶⁵ L'acronyme REDECCAP signifie : Rede de Empreendimentos Sociais para o Desenvolvimento Socialmente justo, Democrático e Sustentável, ou en français, Réseau d'entreprises sociales pour un développement socialement équitable, démocratique et durable.

compensation qu'elle reçoit, elle parvient de justesse à s'installer dans une petite maison du quartier avoisinant, Maria da Graça, où elle vit jusqu'à aujourd'hui. Si elle m'affirme se réjouir d'être moins exposée aux violences des trafiquants et de la police, elle me confie aussi se sentir beaucoup plus isolée.

Avant de mettre fin à notre entrevue, je lui demande ce qu'elle pense du terme *resistência*. Elle me répond :

Ma vie est faite de résistances. Quand je n'étais qu'une petite fille, je devais monter la colline (*morro*) avec une cruche d'eau sur la tête— et trouver une forme d'humour là-dedans—, je devais co-habiter avec les inondations, avec les fusillades, affronter une gestation pendant laquelle j'ai souffert de préjugés, de discriminations. Je me suis découverte comme une femme, une femme Noire avec des droits et des valeurs, et j'ai amélioré mon auto-estime. (...) Durant notre vie, nous suivons certains chemins en fonction de stratégies qui nous permettent de faire face aux diverses difficultés qui se présentent à nous.

Elle poursuit en expliquant :

Aujourd'hui, quand je revois les femmes avec qui j'ai grandi, je sens qu'elles ont une admiration pour moi et que cette admiration n'est pas normale. Peut-être croient-elles que je suis cette petite Noire qui « a bien viré » (*a pretinha que deu certo*), cette petite Noire (*pretinha*) qui avait tout pour « mal virer », mais qui, malgré tout, s'en est sortie. Peut-être est-ce cela... Tout cela a à voir avec la résistance. Notre vie est une éternelle lutte.

Tout comme dans les récits de Zica et de Cris, la résistance dont parle Beth n'a ni début ni fin. Elle fait partie intégrale de qui elle est. Dans son cas, elle inclut la fierté de celle qui est arrivée à déjouer les préjugés, sans illusion ou désolidarisation quant au sort des autres. Les violences vécues par les femmes Afrodescendantes sont étroitement liées aux images contrôlantes de mère de bandit (*mãe de bandido*) et de guerrière (*guerreira*) que j'ai présentées au chapitre 1. Dans sa description de la naissance de sa première fille, on retrouve un peu de ces deux images. Elle interprète la négligence des infirmier.ère.s comme un manque de considération pour l'enfant à naître (un « bandit » potentiel) et pour la mère (une femme Afrodescendante qui « peut » supporter la douleur). Par sa dévotion pour sa famille et sa communauté, elle veut prouver que ses ami.e.s d'enfance avaient tort de croire qu'elle virerait mal, et tort de croire qu'elle est « une

exception ». Elle ne fait pas que résister à la stigmatisation, elle incarne ce dont elle rêve pour ses filles et les autres femmes qui comme elle, habitent les favelas.

Comme pour Zica et Cris, les épreuves que Beth rencontre modèlent son être, tout comme ses aspirations pour le futur qu'elle souhaite à ses filles. Elle ne fait pas qu'anticiper les épreuves, elle tente de faire en sorte qu'à travers elles, ce futur se réalise. Dit autrement, le potentiel d'un futur autre, débarrassé de ces stigmas, s'incarne en elle.

Lourdes

Je rencontre pour la première fois Lourdes¹⁶⁶ aux célébrations du Jour de la conscience Noire à Manguinhos (une favela de la zone nord) auxquels m'invite Beth, qui fait partie du comité organisateur. Diverses activités culturelles mettent en vedette des artistes Afrodescendant.e.s : danse, théâtre, contes et musique. Peu familière de la favela, je me rends sur les lieux accompagnée de la fille de Beth et de son groupe de musique, qui m'attendent à Casa Viva où ils récupèrent leurs instruments. La fête se déroule dans la rue, où une grande toile colorée nous protège des rayons du soleil et de la pluie.



Figure 4.5 : Célébration du Jour de la conscience Noire à Manguinhos ; Lourdes
Source : Anne-Marie Veillette, 2019 ; Lourdes, 2022. Reproduction autorisée par l'autrice.

¹⁶⁶ Tous les extraits de cette section proviennent de l'entrevue que nous avons effectuée le 25 novembre 2019.

Sur l'heure du midi, une colossale *feijoada*, un ragout typiquement afro-brésilien contenant des fèves noires et différents morceaux de porc, est servie. L'heure du dîner attire autant les personnes venues aux célébrations que celles du voisinage. Malgré la quantité impressionnante de nourriture préparée, la *feijoada* s'épuise, et plusieurs personnes semblent rester sur leur faim. Considérant la sensibilité de mon estomac aux fèves, et la quantité limitée de repas disponibles, je décide de m'acheter un *pastel* au poulet¹⁶⁷ à un kiosque situé à quelques portes de là. Je rencontre Lourdes où moment où je m'écarte de la fête pour discuter au téléphone. Elle me demande si je compte terminer le pastel que je tiens dans ma main. Je lui réponds que non, et lui offre. Pendant qu'elle mange le reste du *pastel*, nous commençons à bavarder de tout et de rien : de la fête, de la *feijoada* et de musique. À 63 ans, Lourdes apprend à jouer non pas d'un instrument, mais de deux, à *Casa Viva*. Je lui demande ce qui l'a poussée à suivre des cours. Elle me répond que la musique l'aide à s'évader et à apprendre un nouveau langage, elle qui m'avoue à demi-mot ne savoir ni lire ni écrire. Nous passons plusieurs minutes à discuter, puis le reste de l'après-midi à profiter de la *samba*.

Lors de l'entrevue que nous effectuerons quelques jours plus tard, Lourdes me confie être arrivée très jeune à Rio, afin de travailler dans une famille aisée. Elle raconte qu'à 8 ans, elle « était comme une esclave » ; qu'elle se faisait maltraiter par ses « patron.ne.s », et surtout par les enfants de la famille dont certains avaient le même âge qu'elle, voire par les autres employés domestiques. À 15 ans, elle est congédiée et mise à la rue pour avoir injurié les enfants. Seule et sans argent, puisque son salaire était envoyé directement à sa famille dans l'Espírito Santos (un État voisin de Rio de Janeiro), elle frappe aux portes des maisons à la recherche d'un travail, sans succès. Après une journée épuisante, un homme qu'elle rencontre dans une allée lui offre un emploi, pour la moitié de la rémunération normalement octroyée à l'époque. De peur de passer la nuit dehors, elle accepte. Il lui fournit à manger et les remèdes pour résoudre les maux de ventre qui la tourmentent. La situation change toutefois du tout au tout lorsqu'il la ramène finalement chez lui, dans une petite ville de l'État de Rio de Janeiro à près de 2 heures de route de Rio :

Au bout d'une semaine, il m'a emmené à Saquarema, dans la campagne... dans la maison de son père... et son père était très pauvre... très pauvre. Il n'y avait pas d'eau, pas de lumière, beaucoup de moustiques. Je n'étais pas habituée aux moustiques qui me piquaient et j'avais ces horribles plaques sur le corps. Et de là je suis restée... j'y suis allée quand j'avais 15 ans, et je me suis enfuie quand j'avais 28 ans. Dans la maison de son

¹⁶⁷ Pastel signifie « pâté » en français. Les Brésiliens utilisent ce terme pour désigner un ensemble de petits mets composés d'une pâte et d'une farce, à base de fromage ou de viande.

père, il y avait une congrégation, qui était évangélique. (...) Je me suis convertie sans savoir ce que je faisais (...) puis ils ont fait notre mariage... Je me suis mariée comme ça: sans amour.

La vie à Saquarema s'avère extrêmement difficile. Elle raconte les heures passées à répondre aux besoins de son époux et de son père; à labourer le jardin; à travailler dans les champs voisins ; à subir plusieurs formes d'abus :

J'allais chez lui, dans sa chambre, pour travailler, ce n'était pas pour être sa femme. Puis, ils m'ont mariée avec lui parce que je m'étais convertie et qu'il m'a emmenée là-bas, alors ils ont fait notre mariage et je suis restée là-bas. Je n'ai réussi à m'échapper qu'à 28 ans. Pourquoi ? Il me gardait comme dans une prison privée. Je n'avais mon mot à dire sur rien et il ne travaillait pas non plus. Pour manger et boire, je devais planter. Je plantais du manioc, des courges, des patates douces, des bananes, ce genre de choses. Et pour avoir un peu d'argent pour acheter du riz et des haricots, je déshermais les champs des autres, tu sais ? J'ai dû tout apprendre... et c'est pour cela que je suis ici aujourd'hui, parce que sinon...

L'extrême pauvreté et les sévices que son mari lui inflige marquent cette période de sa vie. Celui-ci est pasteur dans la petite congrégation Évangéliste de la communauté, tout comme son père. Compte tenu de leur influence dans la communauté, personne n'ose intervenir, et ce, même lorsque Lourdes montre des signes clairs de violence sur son corps. Certaines personnes offrent du travail à Lourdes pour lui venir en aide, mais son père et son beau-père refusent souvent qu'elle ne sorte du foyer, où elle s'occupe de tout. Lourdes se retrouve ainsi extrêmement isolée et vulnérable aux abus qu'elle subit :

À l'époque, je n'avais pas de serviette pour me sécher. Je me lavais et me séchais avec les mêmes vêtements sales que j'avais enlevés et il n'y avait pas de savon à vêtement, ni de savon pour que je prenne un bain. Mon mari ne faisait que lire la Bible. Il me battait et il me faisait des choses quand je dormais. (...) J'étais très fatiguée d'avoir travaillé dans les champs, et lui était reposé. Je me couchais pour dormir et tout de suite je m'évanouissais, je m'endormais. Puis il me faisait l'amour quand je dormais. Puis quand je me réveillais et que je voyais qu'il était là... je commençais à le maudire et à lui rappeler que nous étions de l'église. (...) J'étais là seule, sans parent, sans personne, je ne pouvais pas ouvrir la bouche. Personne dans l'église ne savait ce que je vivais avec lui. Ils ne savaient pas.

Après 13 ans passés à Saquarema, une voisine plus aisée lui offre de venir travailler pour elle pendant son séjour à Rio. Cela représente une opportunité en or pour Lourdes qui est maintenant mère. Son mari refuse, même si le foyer a désespérément besoin d'argent. Lourdes accepte tout de même l'offre de sa voisine et l'accompagne avec sa fille à Rio de Janeiro, où elle effectue les tâches d'une travailleuse domestique. Peu de jours après son arrivée, elle reçoit un appel de l'hôpital : son mari est entré à l'urgence. Lourdes se rend immédiatement à son chevet. Il affirme ressentir d'intenses douleurs que les médecins ne réussissent pas à diagnostiquer. Il supplie Lourdes de rester à ses côtés et de ne pas retourner à Rio, même si sa fille y est restée. Elle accepte, mais doute toutefois de son honnêteté et le soupçonne de jouer la comédie. La nuit suivante, pendant qu'il dort, elle sort de l'hôpital et repart à Rio, où elle termine son contrat et récupère sa fille. Malgré les multiples tentatives de son mari pour la retrouver, Lourdes parvient à s'établir de manière permanente à Rio et à le quitter définitivement.

Lourdes se trouve un emploi de travailleuse domestique et loue une chambre dans la favela de Mangueira (zone nord), où elle habite quelque temps avec sa fille. Débarrassée de son mari abusif, elle vit avec une femme — la détentrice de la maison où elle loue sa chambre — qui maltraite sa fille en son absence et lui extorque de l'argent. Elle doit éventuellement quitter Mangueira, vu les tensions qui ne cessent de croître entre elle et la propriétaire. Elle s'installe avec un nouvel amoureux à Jacarezinho, dans une baraque (*barraco*) sur le bord de la rivière, où les inondations et la boue font partie du quotidien. En raison des conditions précaires des résidences qui longent le cours d'eau, le gouverneur de l'époque, Lionel Brizola, annonce que ses résident.e.s pourront obtenir un bout de terrain à proximité de Jacarezinho et de Mangueira dans ce qui deviendra la petite communauté de Mandela I. Lorsque Lourdes arrive, tous les terrains sont déjà clamés, mais une dame lui confie que l'un d'eux n'a pas été visité depuis très longtemps, et qu'elle pourrait sans doute l'acquérir si elle l'occupait et que son premier propriétaire ne revenait pas. Il n'est pas revenu. Lourdes s'y installe et construit la maison où elle habite toujours.

Une fois établie à Mandela, Lourdes fait face aux violences liées à la présence ostensible des trafiquants de drogue qui affligent de nombreuses favelas de Rio de Janeiro. Quand elle parle du quotidien à Mandela, elle donne plusieurs exemples d'événements traumatiques, comme celui-ci :

Il est souvent arrivé que les trafiquants (*bandidos*) passent devant ma porte avec des gens attachés qu'ils traînent quelque part pour les assassiner. Je les ai vus poignarder des filles et des gars. Une fois, ils ont même tué un couple derrière chez moi. Les gars se promènent

armés, ils viennent à ma porte pour tuer des gens, et je suis chez moi et je vois tout. Un de mes voisins s'entendait bien avec la police et s'entendait bien avec les trafiquants (*bandidos*). Je ne sais pas ce qu'il a fait pour qu'ils aillent chez lui. Ils sont allés chez lui, l'ont emmené avec eux et l'ont tué... pratiquement devant chez moi. (...) Quel désespoir... Après, ils sont allés chercher de l'eau dans mon réservoir pour laver le sang en avant de ma porte, et on a entendu ça. Je suis restée calme, mais ma fille... je crois qu'elle avait 17 ans à l'époque, elle était désespérée...

Lourdes a vécu plusieurs épisodes dépressifs. Elle m'explique qu'il lui arrive de passer plusieurs journées dans son lit, sans pouvoir se lever. Je lui demande si elle peut compter sur quelqu'un.e lorsqu'elle vit des moments difficiles. Elle me répond, comme de nombreuses autres femmes de son âge : personne. Même s'il arrive que leurs enfants et petits-enfants s'occupent de leur mère ou de leur grand-mère, alors qu'elles vieillissent et perdent en autonomie, elles demeurent souvent les piliers de leur famille. Plusieurs générations dépendent de leurs soins, de leurs conseils, de leur affection, de leur travail (garde des enfants, travail domestique, etc.), et même de leur soutien financier¹⁶⁸.

Quand je demande à Lourdes de me donner sa définition de la résistance, elle ne sait pas quoi me répondre. N'étant pas familiarisée avec ce vocabulaire plus militant, elle ne comprend pas ma question. Elle me demande de lui préciser ce que j'entends par « résistance ». Ne voulant pas lui prodiguer une définition, puisque cela orienterait nécessairement sa réponse, je lui explique plutôt l'origine de mon interrogation. Je lui demande ce qu'elle pense de la phrase : « la femme des favelas est résistance (*a mulher de favela é resistência*). » Lourdes semble immédiatement saisir ce à quoi je réfère et déclare :

Oui, les femmes résistent, et elles résistent plus que les hommes. Ça me fait penser à plusieurs cas que j'ai déjà vus, de cas où la femme a un enfant malade et où le gars s'en va. La femme doit être la résistance... les femmes *cuidam* (prennent soin / s'occupe de), il y en a beaucoup là où je vis.

Lourdes ne s'est jamais impliquée dans des projets communautaires, n'a jamais fondé sa propre ONG et n'avait jamais pris la parole pour raconter son histoire à un.e chercheur.e avant de me rencontrer. Lourdes représente le visage de beaucoup plus de femmes dans les favelas que Zica,

¹⁶⁸ Les personnes qui prennent leur retraite après avoir travaillé un certain temps (30 ans pour les femmes et 35 ans pour les hommes) peuvent recevoir une pension de l'Institut national de sécurité sociale (Instituto Nacional de Seguridade Social). Cette pension assure un revenu stable qui constitue parfois le seul d'un foyer.

Cris ou Beth. Comme plusieurs d'entre elles, elle m'a confié se sentir seule. Malgré cela, et le fait qu'elle ne soit pas familière avec le sens plus « militant » ou « politique » du terme résistance, elle le relie instantanément au *cuidado* (*care*). Dans son récit, *cuidar* évoque autant une certaine forme de violence (dans la maison de son premier mari, et dans celle de certains de ses employeur.e.s), qu'une forme de résistance. Les femmes « sont résistance » parce qu'elles prennent soin et qu'elles protègent (*cuidam*), sans rien attendre en retour. D'un endroit à un autre, leur survie et leur existence sont étroitement liées au *care*. Elles *cuidam* donc elles existent et prennent corps. Ce faisant, elles accumulent les blessures, les traumatismes et les douleurs, mais elles prennent aussi activement part à la création des conditions pour perdurer (*to endure*). Dans le cas de Lourdes, cela signifie qu'elle a créé les conditions nécessaires pour se tailler une place à Rio de Janeiro avec sa fille, et y rester.

Les potentielles émergences

La ville des femmes s'observe à travers leurs yeux, se comprend à partir de leurs récits, et se ressent en leur présence. Elle représente un refuge pour celles qui quittent un foyer violent ; un lieu d'abandon pour celles qui s'y retrouvent malgré elles ; un espace où tout est à faire pour celles qui y voient une opportunité. La favela est la ville des femmes non pas parce qu'elle appartient aux femmes ou parce qu'elles en sont les « maîtres » formels ou informels. La favela n'est pas non plus la ville des femmes parce que « rien ne fonctionnerait sans elles ». Affirmer que la favela est la ville des femmes constitue une posture épistémologique qui met à l'avant-plan les femmes et leurs histoires pour comprendre les transformations urbaines. C'est un appel à considérer le récit des femmes qui s'y installent et parviennent à s'y tailler une place ; à y créer un « chez-soi », qui, comme Anzaldúa l'écrit, « *is not comfortable, but home* » (Anzaldúa 1987). C'est, en somme, une reconnaissance de leur endurance, qu'elles-mêmes synthétisent par le terme résistance, et qui permet de relier la favela à la *senzala*, au *quilombo* et au *terreiro*. Perdurer (*to endure*), n'est pas l'équivalent d'endurer passivement les épreuves, mais avoir et développer les capacités pour réaliser le potentiel qu'elles voient et ressentent. Perdurer va au-delà de la survie, car pour perdurer il faut se transformer, et ce, même si les effets de ces transformations ou leur tangibilité varient énormément.

Lorsqu'elles affirment que résister, « c'est ne jamais abandonner », ce n'est pas simplement une question de force, de courage ou de détermination, mais bien un désir de transformation qui ne tarit pas (« *yearning* » comme l'appelle bell hooks, ou un brasier, comme le dit Cris). *Résister*,

c'est voir et incarner une ville latente qu'elles désirent faire émerger. C'est être heureuse, malgré l'hostilité et la morosité à laquelle elles sont confrontées. C'est être accueillante, même lorsqu'elles sont exclues. C'est réussir là où les autres croient qu'elles échoueraient. C'est, finalement, un processus qui passe essentiellement par le corps. À travers leur corps, elles incarnent la ville telle qu'elles voudraient qu'elle soit : *cuidadora* (qui prend soin et protège), accueillante, joyeuse et remplie d'opportunités.

J'ai choisi de raconter les histoires de ces quatre femmes — Zica, Cris, Beth et Lourdes — parce qu'elles ont pris le leadership des entrevues, décidant de narrer la résistance à partir de leur propre histoire. Chacune des soixante femmes rencontrées en entrevues et en groupe de discussion a offert une définition de la résistance qui aurait pu se retrouver dans ces pages. Toutefois, reproduire les récits de ces quatre femmes permet de mieux saisir le contexte à partir duquel elles offrent ces définitions, qui reflètent la majorité de celles recueillies. Lucia, Zica, Cris et Beth font partie de ces innombrables femmes qui, dans les favelas, incarnent, de par leur activisme, le leadership qui m'a initialement poussée à m'intéresser aux femmes des favelas¹⁶⁹. Par leur activisme, elles incarnent cette vision d'un futur autre pour la favela. L'histoire de Lourdes se rapproche quant à elle d'un plus grand nombre de femmes dans les favelas, pour qui survivre est tellement demandant que perdurer signifie souvent endurer ce qui se présente à elles. Mais même dans ce cas, un potentiel peut toujours se réaliser. Un brasier, même lorsqu'il semble éteint, peut toujours se rallumer. Lourdes n'a jamais sérieusement envisagé de fuir son mari, car elle n'avait nulle part où aller. Elle a tout de même saisi l'occasion quand elle est passée, même si cela s'est révélé éprouvant. Elle s'est installée à Rio avec sa fille sans rien d'autre que les vêtements qu'elle avait sur le dos. Cela n'a peut-être pas changé le visage de la ville, ni même des favelas qu'elle a parcourues, mais cela compte parmi les nombreuses « transformations à petite échelle » qui ont progressivement (*encroachingly*) façonné la ville.

¹⁶⁹ Cet activisme est notamment détaillé dans l'ouvrage de Nilza Rogéria de Andrade Nunes (2018), *Mulher de favela: o poder feminino em territórios populares* (Femme de favela : le pouvoir féminin en territoires populaires). On retrouve aussi dans cet ouvrage les récits de Lucia, Zica et Cris.

CHAPITRE 5 : VIVRE L'URBAIN DANS LE CORPS

E quando, após longos dias de viagem para chegar à minha terra, pude contemplar extasiada os olhos de minha mãe, sabem o que vi? Sabem o que vi? Vi só lágrimas e lágrimas, Entretanto, ela sorria feliz. Mas eram tantas lágrimas, que eu me perguntei se minha mãe tinha olhos ou rios caudalosos sobre a face. E só então compreendi. Minha mãe trazia serenamente em si, águas correntezas. Por isso, prantos e prantos a enfeitar o seu rosto. A cor dos olhos de minha mãe era cor de olhos d'água.

Et quand, après de longs jours de déplacement pour arriver à ma terre, j'ai pu contempler, extatique, les yeux de ma mère, vous savez ce que j'ai vu? Savez-vous ce que j'ai vu? Je n'y ai vu que des larmes et des larmes. Malgré cela, elle souriait, contente. Mais il y avait tant de larmes que je me suis demandé si ma mère avait des yeux ou des rivières coulant sur son visage. Ce n'est que là que j'ai compris. Ma mère portait sereinement en elle des eaux troubles. Si bien que les larmes et les sanglots ornent son visage. La couleur des yeux de ma mère était la couleur d'yeux d'eau.

Conceição Evaristo, Olhos d'Água, 2014.

Dans la littérature sur les villes des Suds, il est souvent reconnu que les femmes, et en particulier celles des « bidonvilles », jouent un rôle clé dans la maintenance des structures urbaines. Déjà en 1978, Manuel Castells reconnaissait que « toute la structure urbaine telle que nous la connaissons deviendrait complètement incapable de maintenir ses fonctions » sans les femmes, ou plutôt sans leur travail gratuit (Castells 1978, 178). Pour toute une génération de féministes à tendance matérialistes ou marxistes¹⁷⁰, ce rôle s'inscrit dans le « nœud des rapports de pouvoir », en ce qu'il découle de la position subordonnée des femmes dans la société de classes, elle-même traversée par les contradictions de genre et de race (Saffioti 2019 [2004] ; Hirata 2016). Dans la « division sexuelle du travail », le travail reproductif (également appelé « travail du care ») revient

¹⁷⁰ Dans l'histoire des idées féministes, la tendance dite matérialiste ou marxiste s'appuie fortement sur les travaux des féministes françaises comme Christine Delphy (1970, 2013), Colette Guillaumin (1978a, 1978b) et Danièle Kergoat (2012). Celles-ci exercent une grande influence sur les féministes brésiliennes dans le contexte des années 1970 et 1980, alors que plusieurs intellectuel.le.s du Brésil fuient la dictature et se réfugient en France (Sarti, 2001, 2004). Évidemment, on retrouve un courant semblable et lié dans le monde intellectuel anglophone, notamment chez Catharine A. McKinnon (1982) et Silvia Federici (2012), pour ne nommer que celles-ci.

« par défaut » aux femmes, pendant que les hommes sont libres de vendre leur force de travail à l'extérieur du foyer, souvent pour une valeur plus élevée que les femmes. Dans cette optique, la division sexuelle du travail représente la source de l'oppression de toutes les femmes. Elle bénéficie collectivement aux hommes libérés de ce travail, même si la classe et la race créent aussi une hiérarchie entre les femmes (Hirata 2014).

Plus près de notre époque, Sylvia Chant et Cathy McIlwaine (2015) notent que les problèmes liés à l'accès au logement, à la fourniture équitable de services publics, aux infrastructures insuffisantes ou déficientes et à l'insécurité dans les bidonvilles des villes des Suds, augmentent le fardeau des femmes dans la division sexuelle du travail. Castells décrit bien que le « travail reproductif des femmes » dépasse largement « l'espace privé » du foyer :

le rôle subordonné des femmes ... permet l'entretien minimal de son logement [de la ville], de ses transports et de ses équipements publics ... parce que les femmes garantissent un transport non rémunéré [circulation des personnes et des marchandises], parce qu'elles réparent leurs maisons, parce qu'elles préparent les repas quand il n'y a pas de cantines, parce qu'elles passent plus de temps à faire les courses, parce qu'elles gardent les enfants des autres quand il n'y a pas de crèches et parce qu'elles offrent un « divertissement gratuit » aux producteurs quand il y a un vide social et une absence de créativité culturelle... ... si les femmes qui « ne font rien » cessaient de faire « seulement ça », toute la structure urbaine telle que nous la connaissons deviendrait complètement incapable de maintenir ses fonctions. (Castells, 1978:177-8)

Dans cette optique, les « bidonvilles » représenteraient ainsi en quelque sorte un piège de pauvreté (*pauverty trap*) pour les femmes (Chant et Datu 2015). Chant et McIlwaine suggèrent de repenser la manière dont les villes des Suds sont organisées politiquement, analysées et planifiées, pour que l'espace urbain favorise l'égalité entre les genres : qu'il participe à diminuer les écarts en matière de pauvreté et d'accès aux droits, notamment. Comme beaucoup de contributions féministes dans les champs de la géographie urbaine critique et des études urbaines critiques, cette réflexion s'appuie sur une conceptualisation de l'espace qui est autant le produit des rapports sociaux qu'un lieu de leur reproduction (Lefebvre 2000 [1974]). Dans cette perspective, agir sur l'espace, y compris l'espace urbain, constitue un outil incontournable pour arriver à l'égalité entre les hommes et les femmes (Massey 1994 ; Moser 2013), en particulier dans les Suds, où les villes tendent à se féminiser (UNSD, 2013).

Ce type d'analyse aide à focaliser sur le travail comme pilier des rapports sociaux, donc sur les inégalités, mais aussi à mettre l'accent sur l'accès aux droits comme fondement de l'égalité. Les afro-féministes brésiliennes, incluant Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro et Beatriz Nascimento ont formulé plusieurs critiques à cette analyse hégémonique du travail reproductif ou domestique comme source d'oppression, non pas en ce qu'elles nient le rôle structurant qu'il joue, mais en ce qu'il ne prend pas en compte l'expérience historique *et le point de vue* des femmes pauvres, travailleuses (informelles), des membres de la communauté LGBTQIA+ et Afrodescendantes. Dans le cas du Brésil et d'autres pays latino-américains, les employées domestiques assument totalement ou partiellement le travail reproductif, et ce autant dans les classes aisées que dans les classes moyennes (dans une certaine mesure) (Biroli 2017). À Rio de Janeiro, comme dans plusieurs autres régions du Brésil, la forte majorité de ce travail domestique est effectué par des femmes Afrodescendantes, *nordestinas*, *faveladas* ou résidentes de villes ou quartiers périphériques (Vidal 2007). En outre, une partie parfois considérable du travail de soin, de garde et d'éducation des enfants, revient aux grands-mères (surtout dans les favelas où les services de garde ne sont pas toujours adéquats) qui sont de véritables piliers familiaux.

Le travail domestique est une preuve de la perpétuation du régime de plantation dans les villes (comme avancé au chapitre 3), en ce qu'il prédestine les femmes Afrodescendantes (et bon nombre de femmes originaires du Nord-Est) à un labeur dévalorisé, libérant non seulement les hommes de ce travail, mais aussi les femmes des classes supérieures (généralement Blanches). Au Nord du continent, Patricia Hill Collins (2009) souligne à cet effet que les femmes Afrodescendantes se retrouvent souvent dans le rôle de « mule du monde », portant tout le poids de la responsabilité du travail de *care* pour les plus riches, pour leur communauté, pour leur famille et pour elles-mêmes. Cette expression revient à de nombreuses reprises dans ses travaux et pointe vers le fait que leur position dans la matrice du pouvoir – comme elle l'appelle- les situe au dernier palier des hiérarchies sociales, cumulant ainsi toutes les tâches que les groupes sociaux plus privilégiés ne veulent pas faire. Elle souligne tout de même que le travail domestique a représenté une voie par laquelle les Afrodescendantes des milieux ruraux, où elles étaient esclaves puis travailleuses agricoles, sont arrivées à se tailler une place dans les villes étasuniennes. Au Brésil elles ont suivi sensiblement la même voie. Si le travail fait bel et bien partie de la matrice de la domination, il peut aussi « être empowering et créatif, même s'il est physiquement challengeant et semble dévalorisant. » (Collins 2009, 54). Elle poursuit : « Les salaires dérisoires que les femmes Noires étaient autorisées à conserver et à utiliser pour leur

propre bénéfique ou le travail effectué par amour pour les membres de sa famille représentent un tel travail. » (Collins 2009, 54)

De plus, le travail reproductif ne constitue qu'une infime partie du *care*, socialement et culturellement associé à la maternité dans plusieurs sociétés dites « occidentales », y compris au Brésil. À cet effet, Joan Tronto (1993, 103) et Berenice Fisher proposent une définition du *care* qui inclut ce travail sans s'y limiter :

Au niveau le plus général, nous suggérons que la sollicitude (*caring*) soit considérée comme une activité de l'espèce qui comprend tout ce que nous faisons pour maintenir, perpétuer et réparer notre « monde » afin de pouvoir y vivre aussi bien que possible. Ce monde comprend notre corps, notre personne et notre environnement, que nous cherchons tous à entrelacer dans une toile complexe qui entretient la vie.

Cette définition intègre autant la dimension du *care* comme le fait d'agir et de travailler, que ses engagements affectifs et implications éthiques et politiques. Cela est productif dans l'optique où elle « ouvre un terrain pour explorer, dans une situation donnée, la pensée subtile du *care*, en lisant ces dimensions les unes à travers les autres. » (Bellacasa 2017, 6) Ce que le « *care* » fait, la manière dont il s'articule à la réalité sociale, et la perspective qui l'accompagne varie ainsi énormément, comme l'écrit Maria Puig de la Bellacasa, en fonction de « situations », des cultures et contextes spécifiques dans des sociétés données. Le *care*, que je choisis d'utiliser ici plutôt en portugais – « *cuidado* », qui implique autant de « prendre soin » que de « protéger » - tout comme le « travail reproductif » ou « travail de *care* » maintient, perpétue et répare notre monde, de façon parfois pratiquement intangible, par ses engagements affectifs et éthico-politiques. Par conséquent, séparer analytiquement le travail reproductif du *cuidado*, ne permet pas de voir de quelle manière il peut aussi contribuer à des transformations, qui demeurent, dans certains cas « micros », mais qui peuvent, à force, mener à des transformations urbaines significatives. Autrement dit, le *cuidado* ne devrait pas uniquement servir à mesurer le « niveau » d'oppression ou d'exploitation des femmes dans l'espace urbain, mais aussi les possibles qu'il permet d'ouvrir. Le type de *cuidado* que les femmes exercent dans l'espace urbain dépasse largement les confins des relations intimes ou de « l'espace privé ». Il produit quelque chose : un espace matériel et affectif qui, comme je l'aborde plus en détail au chapitre 7, permet de faire émerger une ville « autre ».

La dichotomie entre les espaces publics (qui englobe tout ce qui relève de la rue, des places publiques, des relations sociales et professionnelles, des institutions publiques, du lieu de travail,

etc.) et privés (qui englobe le foyer, l'espace domestique et les espaces ouverts par les relations intimes ou personnelles) a longtemps fourni le support spatial de la division sexuelle du travail. Elle a aussi fortement contribué à naturaliser l'association entre la ville comme « espace public », et donc comme le domaine des hommes, et le foyer comme le « royaume des femmes », invisibilisant le rôle crucial que ces dernières jouent dans son fonctionnement et son maintien (Greed 1994). Pour les féministes Blanches, il fallait donc renverser cette dichotomisation, et défendre le droit à la ville des femmes, c'est-à-dire que la ville leur soit accessible et sécuritaire, pour qu'elles puissent collectivement bénéficier de ses avantages. Suivant cette logique, le droit à la ville des femmes est un pas fondamental vers leur libération, alors que le foyer constitue le lieu principal de leur oppression.

L'expérience des femmes Afrodescendantes est quelque peu différente dans l'optique où ce que l'hégémonie Blanche conçoit comme « l'espace public » est fondamentalement hostile aux Afrodescendant.e.s, qui s'y trouvent exposé.e.s aux agressions racistes. En outre, comme l'avance une fois de plus Hill Collins, dans les villes des États-Unis (de façon similaire à celles du Brésil, voir le chapitre 3), « la division raciale a servi de marqueur plus précis pour délimiter les sphères publiques et privées des Afro-Américains que celui séparant les ménages Noirs de la communauté Noire dans son ensemble. » (Collins 2009, 55) Par conséquent, non seulement « l'espace privé » peut servir de refuge face à une société raciste, mais il peut aussi être conçu de façon beaucoup plus ample que le « foyer » habité par la famille nucléaire.

Dans les favelas, par exemple, l'espace du « foyer » ne correspond pas toujours à « l'espace intime ». Dans certaines favelas très denses, la maison n'offre que peu d'intimité par rapport à une maison unifamiliale des quartiers de classe moyenne. Elle est parfois plus petite, collée aux autres et ne bénéficie que d'une faible isolation phonique. Qui plus est, les terrasses situées sur le toit de nombre d'entre elles sont considérées comme partie intégrante de la maison, mais sont très exposées aux curieux. Finalement, il est important de mentionner que dans plusieurs cas, la relation avec la rue peut être très différente. Si cela varie d'une favela à l'autre et d'un voisinage à l'autre, il n'est pas rare de voir les portes d'entrée des maisons ouvertes, permettant aux voisins de discuter facilement et aux enfants du voisinage de jouer ensemble et de passer d'une maison à l'autre. De plus, la séparation conceptuelle entre ce qui relève du privé et du public, particulièrement en lien avec l'espace du foyer, apparaît d'autant plus subjective qu'elle s'appuie sur une conception du foyer et de la famille nucléaire Blanche, alors que les vendeurs d'esclaves et les maîtres séparaient volontairement les captif.ve.s apparentés.



Figure 5.1 : Fête des enfants à Pavão-Pavãozinho

Source : Alexandre Cerqueira, 2020. Reproduction autorisée par l'auteur.

Comme le souligne Polly Wilding (2012, 51-52) la dichotomie public/privé est aussi problématique en ce qu'elle invisibilise une partie des violences – celles dites « privées » ou « intimes », qui sont dès lors exclues de notre compréhension de la violence urbaine. Cela s'avère une question fondamentale dans des lieux comme les favelas, où il est facile d'exclure les violences intimes de la définition de la violence, pour se concentrer uniquement sur les acteurs masculins dans « l'espace public ». Évidemment, les deux « formes » de violences ainsi identifiées ne sont séparées que d'un point de vue conceptuel (et non factuel). Une véritable perméabilité persiste entre ces deux « espaces », davantage définis par la nature des relations qui leur sont associées que par des délimitations matérielles.

Dans ce chapitre, je m'inspire d'observations ethnographiques et d'extraits d'entrevues pour réfléchir à la manière dont le *cuidado* façonne le corps des femmes des favelas. La première section porte sur la vie quotidienne dans la favela, pour les femmes, et en particulier les mères, qui deviennent les piliers de leur famille, et parfois de leur communauté. Dans la deuxième section, j'aborde la façon dont les frontières urbaines agissent sur les formes que prend le *cuidado*

dans l'espace urbain. Finalement, j'explore comment ces différentes incarnations du *cuidado* peuvent amener ces femmes à développer une vision spécifique de la ville et des savoirs « autres ».

Les piliers

Lucia

Quand Lucia se réveille le matin, il fait encore noir. Elle se lève, prend une douche et prépare le déjeuner de son mari, de sa belle-fille et des petits-enfants qui vivent avec elle dans son appartement du Complexo do Alemão. Elle donne un bain à son dernier petit-fils, pendant que sa belle-fille se remet tranquillement de son accouchement. Elle se rend chez sa mère qui vit seule sur la colline (*morro*). Elle achète quelques fruits et légumes aux vendeurs ambulants et s'arrête au marché pour se procurer *feijão* (haricots), riz et *farofá* (farine de manioc). Lucia arrive chez sa mère, lave sa vaisselle et ses vêtements, cuisine et discute. Elle repart vers la maison et récupère l'un de ses petits-fils, qui passera la journée avec elle à EDUCAP. De retour sur la rue, elle fait signe à un chauffeur de moto-taxi qui les embarque à l'arrière d'une moto où elle arrive à peine à se tenir. Elle tient fort son petit-fils dans ses bras, et avertie le chauffeur : « Roule lentement! ». La moto contourne les collines (*morro*) jusqu'à EDUCAP. Le trajet ne prend pas plus de 10 minutes. L'horloge digitale de son cellulaire, sur lequel l'enfant s'empresse d'ouvrir ses jeux favoris indique 10:30.

Lucia déverrouille la grille qui donne accès au terrain de l'ONG, puis aux portes des locaux, nichés dans d'anciens conteneurs colorés. Elle s'inquiète pour les petits chatons dont elle s'occupe depuis plusieurs semaines. Elle craint que son absence n'ait été fatale. Heureusement, elle les retrouve dans le jardin, en train de se quereller. Elle s'assure immédiatement de les amener dans la salle de bain, où elle met à leur disposition de l'eau et de la nourriture. Sa sœur aurait déjà dû être là, pour s'occuper des chats, mais elle ne la voit nulle part. Elle l'appelle, malgré les protestations de son petit-fils, dont elle interrompt le jeu. Elle a de la difficulté à l'entendre. Celle qui est à l'autre bout du fil est en chemin, en moto-taxi elle aussi. Lucia lui demande d'arrêter acheter de la nourriture pour les chats, et de lui apporter un *açaí*¹⁷¹, car elle n'a pas déjeuné.

¹⁷¹ Açaí est le nom d'un fruit très populaire au Brésil et originaire de l'Amazonie. L'açaí ressemble à une petite baie mauve foncé qui peut s'apprêter de plusieurs manières. Dans les villes du Sud-est, l'açaí se consomme souvent sous

J'arrive tôt pour préparer mon cours de français. Pendant que Lucia s'installe dans son bureau, où elle répond à des messages sur l'ordinateur, je prépare la salle de cours. Je lave le tableau et je place les bureaux. Je termine rapidement et je la rejoins pendant qu'elle complète un bricolage que son petit-fils devait faire pour l'école. Lui joue à son jeu vidéo. Quelques passantes s'arrêtent pour bavarder, ou pour quémander. Une femme lui demande quand auront lieu les entrevues pour la Bolsa Família¹⁷², ce à quoi Lucia répond : « samedi, à 8 heures du matin ». Au même moment, la sœur de Lucia arrive finalement, et nous nous asseyons sur la véranda pendant que Lucia déguste enfin son premier repas de la journée.

Elle quitte finalement EDUCAP vers 18:00. Sa sœur prend le relais pour la soirée, pendant que Lucia ramène son petit-fils à la maison. Une fois à la maison, elle mange les restes du déjeuner qu'elle a préparé le matin même. Elle range le désordre accumulé durant la journée. Une jeune voisine cogne à la porte et demande à Lucia de l'aide avec son nourrisson qui ne cesse de pleurer. Elle se rend chez l'adolescente pour lui donner un coup de main, mais elle ne sait pas ce qui cause les pleurs du bébé. Elle lui propose de l'accompagner le lendemain matin à la clinique voisine. Lucia prévoyait déjà s'y rendre avec son petit-fils âgé d'à peine quelques jours, pour obtenir les vaccins qu'il aurait dû recevoir à la naissance, mais qu'il n'a pas eus parce que les employés étaient en grève ce jour-là. De retour à la maison, elle prend une douche et se met au lit. Il est une heure du matin quand elle ferme finalement les yeux.

Cette journée est représentative du quotidien de Lucia pendant mon séjour de 2019 à Rio, rythmé par le *cuidado* (*care*). Il structure son horaire, du moment où elle se réveille jusqu'au coucher. Elle est constamment en train de s'occuper ou de se soucier de quelqu'un.e ou de quelque chose. Elle est la mère de son foyer, de son voisinage, de son ONG, voire de sa propre mère dont elle prend soin. Elle y met toute son énergie.

forme de sorbet, auquel on ajoute d'autres fruits, des céréales, de la crème fouettée et autres accompagnements similaires.

¹⁷² La Bolsa Família est un programme de lutte à la pauvreté et à l'extrême pauvreté du gouvernement fédéral (initié sous la présidence de Fernando Enrique Cardoso puis formalisé par celui de Luiz Inácio Lula da Silva dans les années 2000). Le programme offre notamment un complément de revenu aux familles pauvres. Les femmes sont les prestataires du programme, et les virements sont conditionnels au « bien-être » des enfants, qui doivent fréquenter l'école, recevoir les vaccins appropriés, etc.

Le *cuidado* et l'intimité de la violence

La description de cette journée représente assez bien le quotidien de Lucia et de plusieurs autres femmes que j'ai rencontré dans les favelas, à l'exception près que dans plusieurs cas, il faut remplacer le temps passé à EDUCAP par du temps travaillé en dehors de la maison, notamment dans le travail domestique. C'est en ce sens que j'utilise ici la métaphore du pilier, qui me permet d'entrevoir la dimension corporelle et spatiale que prend le *cuidado* dans la vie des femmes des favelas.

Cependant, avant d'entrer dans le vif du sujet, je dois préciser ce que j'entends par la dimension corporelle de la métaphore du pilier. Par-là, je veux suggérer, en m'appuyant sur l'affirmation de Butler (1993, xi), que « les corps n'apparaissent, n'endurent, ne vivent que dans les contraintes productives de certains schémas régulateurs hautement genrés. » On devrait également ajouter, afin d'être complètement cohérent.e avec une lentille décoloniale, que ce schéma régulateur genré n'existe spécifiquement qu'en interaction avec la race et la classe. Pour comprendre comment le corps se transforme, à un niveau plus micro - puisque c'est ce que je propose de faire ici - nous devons d'abord comprendre comment ces corps genrés, racialisés et exploités dans une économie capitaliste se construisent en premier lieu. Hill Collins soutient que les femmes Afrodescendantes se retrouvent dans la position de « mule du monde ». La « mule du monde » est une représentation sociale. Cependant, du point de vue du corps et du contexte spécifique des favelas, le « pilier » semble mieux éclairer la manière dont le corps des femmes se présente à elles-mêmes et aux autres. Comme cela semble être le cas pour Lucia et beaucoup d'autres femmes dans sa situation, elles se construisent comme des piliers en ce que repose sur leur corps le « poids du monde », dans un contexte où elles *cuidam* de tout le monde, mais où personne ne *cuida* d'elles. Elles deviennent des piliers dans l'optique où beaucoup dépendent de leur stabilité et du fait que si elles s'effondrent, toute une structure s'effondre avec elles.

Cuidar façonne ainsi le corps de femmes comme Lucia, qui se préoccupent des autres (*caring about*), prennent soin (*taking care of*) et prodiguent des soins (*care-giving*) au quotidien, pour reprendre ici la nomenclature de Tronto (1993, 106-107). Cela implique évidemment une énorme quantité de « travail » qui accapare beaucoup de leur temps et finit par les épuiser. La division des tâches au sein du couple, de la famille ou de la communauté occupe une place importante dans les entrevues, et ce, même si aucune de mes questions n'y faisait directement référence.

L'ensemble des responsabilités de subvenir aux besoins matériels de la famille semble généralement revenir aux femmes, et en particulier aux mères.

D'ailleurs, rester à la maison pour s'occuper du foyer et de la famille est rarement un choix pour les femmes rencontrées au moment de ma visite, dont certaines, au chômage, font face à des situations critiques pour leur survie. Dans les faits toutefois, la forte majorité d'entre elles travaillent (ou souhaitent travailler) hors de la maison, spécialement considérant qu'elles sont aussi nombreuses à se trouver à la tête d'un foyer monoparental. Même en couple, elles sont peu nombreuses à pouvoir se permettre de rester à la maison, considérant les revenus parfois instables ou insuffisants de leur conjoint.

Je sens rarement que les femmes qui abordent ce sujet le font pour se plaindre de leur conjoint. Pour un grand nombre d'entre elles – mais pas toutes- le *cuidado* fait partie de leur rôle de mère. En me racontant tout ce qu'elles font pour les autres, elles se valorisent et contribuent à valoriser la maternité, même si elles ne cachent pas non plus qu'elles se sentent parfois seules dans ce rôle. J'irais en outre jusqu'à affirmer que pour plusieurs d'entre elles, *cuidar* est le « super-pouvoir » des femmes, qui leur permet de soutenir les structures sociales qui dépendent d'elles. Si certaines considèrent que ce « super-pouvoir » découle de la « nature » féminine – autant d'un point de vue biologique que spirituel – d'autres y voient une construction sociale. Dans un cas comme dans l'autre, elles ne perçoivent pas pour autant cette position comme « romantique », ce que la discussion du chapitre 4 démontre. Elles souhaitent simplement que ce rôle soit davantage reconnu et valorisé. À cet effet, il était commun que les femmes me parlent de leur désir de *cuidar*, ce que Cris fait dans cet extrait :

Parfois je m'occupais de 5, 6 ou 8 enfants à la maison. Je trouvais ça génial parce que pour moi c'était une manière de *cuidar*, non seulement des autres, mais de *cuidar* de jeunes enfants. Et c'est ainsi que j'ai commencé à développer une conception qu'être une volontaire, c'est bien plus que pratiquer la générosité ou la charité. Être volontaire, c'est être dans un lieu d'amour, et croire que tu es capable de faire des choses qui ont un sens dans ta croissance personnelle, spirituelle, ou je ne sais pas comment tu le définirais, mais dans cette énergie humaine. Mais je dis aussi cela dans le sens où j'ai la chance de voir une génération grandir, que je peux orienter, que je peux *cuidar*, pour laquelle je peux être une référence, dans le sens où je *cuido* des autres. C'est ce que je fais depuis les 15 dernières années. (Cris, entrevue, Morro dos Prazeres, 31 octobre 2019)

Dans le récit que me fait Cris de son histoire personnelle, les hommes sont presque complètement absents (sauf, dans son cas, et dans plusieurs autres, pour parler des agressions vécues dans l'enfance). Je lui demande donc si les hommes sont aussi impliqués dans leur communauté que les femmes, ce à quoi elle me répond candidement : « l'homme reste à attendre que quelqu'un s'occupe de lui. La construction de la société, c'est ça. » (Cris, entrevue, Morro dos Prazeres, 31 octobre 2019)) La figure du pilier s'appuie considérablement sur la capacité des femmes à *cuidar*, mais également sur le fait qu'elles se sentent parfois seules, avec un monde à supporter et protéger sur les épaules. Julia, d'Arará (une petite favela de la zone nord, située à proximité de Manginhos) m'explique à cet égard que :

Ce protagonisme des femmes est très fort. Elles incarnent cette affection qui met en marche leur agentivité, et cette agentivité potentialise les corps. Je trouve ça incroyable. Et cela a tout à voir avec leur voix, que nous devons entendre davantage. Nous devons voir que ce sont les femmes qui crient. (...) Ce respect pour les femmes est pour ces guerrières qui maintiennent la favela sur pied. Mais être une femme, c'est un rôle difficile. (Julia, entrevue, Parque Arará, 21 novembre 2019)

Ce sentiment que beaucoup de responsabilités reposent sur leurs épaules est d'autant plus fort qu'il est commun que les femmes prennent sur leurs épaules bien plus que ce qui est « normalement » le cas dans une famille nucléaire. Elles s'occupent de leurs enfants, mais souvent aussi des enfants de leurs enfants, de leurs frères et sœurs, de leurs cousin.e.s éloigné.e.s, du conjoint, parfois même de l'ex-conjoint, etc. La « reproduction sociale » qu'elles assurent à travers le *cuidado* dépasse ainsi de loin celle que l'on retrouve dans la famille nucléaire Blanche, et se rapproche davantage de la conceptualisation de la famille discutée au chapitre 3 ou encore de celle à l'intérieur de la « ligne raciale » telle qu'évoquée par Hill Collins. Pour autant, les « mères Noires », comme l'écrit Gonzalez (1984), allaitent, élèvent, éduquent et prennent soin autant des enfants Noirs que Blancs. À travers la maternité, elles africanisent ainsi la culture brésilienne. Le mythe de la démocratie raciale les désapproprie symboliquement de ce pouvoir de transformation, en l'assimilant à une forme de métissage.

Si l'on accepte que, dans le cas de Rio de Janeiro, la ligne raciale corresponde plus ou moins aux frontières urbaines qui séparent l'urbanisation de son ombre (les favelas et périphéries), il importe aussi d'envisager comment le genre contribue à tracer ces frontières. La favela -ses infrastructures, ses humains et ses non-humains- a besoin de *cuidado*, non seulement pour se développer et se maintenir, mais aussi – et surtout- pour exister. Elle dépend de ces « femmes-

piliers » qui, aussi dévouées soient-elles, disposent de peu d'alternatives. Celles qui *cuidam* à l'ombre de la ville, demeurent invisibles jusqu'à ce qu'elles « échouent », et qu'elles n'apparaissent soudainement aux yeux du monde que comme des « mères de bandit ».

La plupart des jeunes femmes que j'ai rencontrées dans les favelas mentionnaient être reconnaissantes des sacrifices de leurs mères et grand-mères pour qu'elles puissent naître et grandir, mais les critiquent de leur avoir légué cette lourde responsabilité. L'entrevue que j'ai effectuée avec Isabela (Rocinha, zone sud) âgée de 29 ans, et sa grand-mère, Bianca (Rocinha), âgée de 71 ans est très éloquente sur ce point. Isabela insiste pour que j'interviewe sa grand-mère, dont elle veut faire connaître l'histoire. Isabela est enthousiaste à l'idée que je puisse rapporter « d'où elle vient » et « au prix de quels sacrifices ». J'effectue les deux entrevues l'une à la suite de l'autre, dans le salon de Bianca, en présence des deux femmes. Pendant l'entrevue Isabela me dit, en regardant du coin de l'œil sa grand-mère :

Je comprends que les femmes prennent la responsabilité de leurs maris, s'ils vont au travail, s'ils ne vont pas bien, s'ils sont malades, s'ils ont pris des médicaments, [mais] elles se mettent toujours dans ce rôle de responsabilité totale. Ne me parle même pas de ma grand-mère qui a des milliards de petits-enfants et qui est responsable de tous. Et dans la famille de ma mère, avant la mort de ma grand-mère, il y avait 5 frères et sœurs, et il y avait 3 femmes. Ces 3 femmes étaient responsables de tout le monde. Ma tante est morte et je vois que cette responsabilité passe à moi et à ma sœur. Ma sœur m'appelle et me dit: « Isabela tu sais que nous devons faire quelque chose. » (...) Il me semble que c'est quelque chose qu'on nous a appris, « notre responsabilité ». Nous devons prendre soin, [sinon on se fait dire :] « comment ça tu n'as pas aidé » et « comment va untel » ? Nous avons toujours appris de cette façon, et petit à petit nous devons apprendre que ce n'est pas à nous de nous occuper de tout. (Isabela, entrevue, Rocinha, 30 novembre 2019)

Isabela, comme plusieurs autres jeunes femmes de son âge que j'ai eu l'occasion de rencontrer, se retrouve ainsi en quelque sorte entre le marteau et l'enclume. La dévotion de sa grand-mère lui a permis de devenir la jeune femme qu'elle est, d'avoir de solides fondations qui lui permettent d'avoir des opportunités dont sa grand-mère n'a jamais pu rêver pour elle-même. Mais elle a aussi contribué à perpétuer un modèle de « mère-pilier » qu'elle ne souhaite pas pour elle-même et qui contribue de surcroît à réduire ses choix, face au manque de modèles alternatifs pour les jeunes femmes Noires des favelas.

(Ne pas) s'embarrasser des hommes

Les hommes sont les grands absents de la majorité des récits recueillis et des observations participantes effectuées. Cela s'explique, d'abord, par mes choix méthodologiques, dont l'objectif précis était de mettre les femmes au centre de la recherche. Ce faisant, les hommes sont volontairement laissés en périphérie. Lorsqu'ils apparaissent dans les récits, ils font rarement bonne figure, à l'exception des fils et des petits-fils. Quelques-unes ont même directement affirmé ne pas vouloir s'embarrasser d'hommes, qui ajoutent un poids sur les épaules déjà bien sollicitées des femmes. Paula, âgée de 61 ans, du Complexo do Alemão, l'explique ainsi :

La femme (...) en plus de s'occuper de la maison et des enfants, doit éduquer (ses enfants) en fonction de ce qu'elle sait, de ce qu'elle pense, et de ce qu'elle pense qu'elle devrait faire et devrait s'occuper. Souvent, [elle s'occupe] de la maison, de la rue, et même du mari, parce que beaucoup de fois le mari ressemble à un fils. Parfois, il est pire qu'un fils, et elles y sont habituées. (Paula, entrevue, Complexo do Alemão, 3 septembre 2019)

Cet extrait de l'entrevue avec Paula suit l'une de mes questions sur la mobilisation des femmes. L'extrait reproduit ci-dessus constitue une partie de sa réponse : pour elle, le plus gros obstacle à l'implication des femmes dans les activités du centre découle du fait qu'elles ont trop de choses à s'occuper : les enfants, le mari, voire même « la rue ». Dans la même veine, Graciele, une dame de 50 ans du Morro da Providência (centre-ville), m'affirme n'avoir aucun besoin de « s'embarrasser d'un homme » :

Je me dis que je travaille, que je subviens à mes besoins, que je subviens à ceux de mon foyer. Tout dans la maison me revient : les travaux de construction, la nourriture. Tout me revient. Je suis l'homme et la femme de la maison, alors plutôt que de trouver un homme à épouser, sans qu'il n'ajoute de tâches dans ma vie, je reste seule. Ma philosophie est la suivante : je dis à tout le monde « ne vous mariez pas ». Moi, je ne pense même plus à me marier. (Graciele, entrevue, Morro da Providência, 14 décembre 2019)

Pour Paula et Graciele, l'une activiste de longue date et l'autre qui a été toute sa vie ouvrière, les relations avec les hommes sont le talon d'Achille des femmes. Pour Graciele, qui commente sur sa propre vie, on ne peut faire confiance aux hommes, puisqu'ils ne sont pas « fiables ». Ça ne vaut donc pas la peine de dépenser de l'énergie pour *cuidar* de ces derniers. Quand je lui demande ce qu'il en est de l'amour, elle me répond qu'il faudrait que Dieu mette sur son chemin

un homme qui ne fume pas, ne boit pas, ne consomme pas et fréquente l'Église catholique. Autrement dit, il lui faudrait un « miracle ». En attendant, elle se sent très bien seule.

Si quelques femmes rencontrées tiennent un discours semblable, la majorité¹⁷³ considère qu'il est « vital », autant d'un point de vue affectif que financier, d'avoir un homme dans leur vie. La dépendance financière des femmes aux hommes a été plus d'une fois évoquée comme étant leur plus important facteur de vulnérabilité à la violence conjugale, une situation loin d'être unique aux favelas. D'autres facteurs font aussi partie de l'équation, incluant les croyances religieuses, les mœurs culturelles, l'amour et l'idéologie Blanche et élitiste qui promeut le modèle de la famille nucléaire.

Les plus récentes données disponibles en matière de violence conjugale pour l'État de Rio de Janeiro (dont la population est d'environ 16 millions de personnes) montrent que 98 000 femmes ont été la cible de violence conjugale ou familiale en 2020. On compte pour la même année 78 féminicides. Les conjoints ou ex-conjoints en sont 78% des auteurs, et 75% se déroulent dans la résidence maritale. Un peu plus de la moitié des victimes (55,1%) sont des femmes Afrodescendantes (ISP, 2021).

La violence conjugale n'est pas spécifique à la favela. Toutefois, la « violence intime », c'est-à-dire entre des personnes qui se connaissent, qui ont une relation ou qui se trouvent dans le même environnement familial, fait irrévocablement partie de ce à quoi les femmes réfèrent quand elles abordent les « obstacles », les « défis » et les « difficultés » auxquels elles font face. Les mères *cuidam* dans des conditions qui sont parfois *extrêmement* pénibles : violences conjugales, pauvreté, santé fragile, affrontements violents entre trafiquants, ainsi qu'entre trafiquants et policiers, racisme, accès précaire et parfois nul aux services publics, alcoolisme, toxicomanie, etc. Les exemples se multiplient dans les récits des femmes rencontrées. D'ailleurs, à la question « qui te protège? », la majorité des réponses obtenues sont : « ma mère »¹⁷⁴.

Cela est loin d'être surprenant considérant que je demande aux participantes de nommer vers qui elles peuvent se tourner pour obtenir de l'aide durant l'enfance, l'adolescence, l'âge adulte, et lorsque applicable, dans leurs vieux jours. Les parents sont généralement les premières figures de protection des enfants. Cependant, dans les récits recueillis, les pères ne sont presque jamais identifiés dans le rôle de protecteur. Je suis d'ailleurs régulièrement frappée par le nombre de

¹⁷³ Évidemment, cela n'était toutefois pas le cas chez les femmes de la communauté LGBTQIA+, peu importe leur situation familiale au moment de notre rencontre.

¹⁷⁴ Les autres réponses les plus fréquentes étaient Dieu, Jésus ou personne.

femmes (encore une fois, presque toutes) qui m'avouent avoir été victimes de violences dans leur enfance, incluant les agressions physiques, sexuelles et psychologiques, ainsi que de violence conjugale à l'âge adulte.

Originnaire du Nord-Est, l'histoire de Fernanda recoupe celle de la plupart des femmes plus âgées rencontrées. Dans son village, elle connaît de nombreux épisodes de famine qui la poussent à partir pour aller enseigner à Rio de Janeiro. Quand elle arrive au Morro de Adeus, qui fait aujourd'hui partie du Complexo do Alemão, il ne s'agit que d'une colline qu'elle décrit comme boueuse, sur laquelle on ne retrouve que quelques maisons de fortune. Fernanda décrit son Nord-Est natal comme traditionnel et les hommes comme particulièrement *machos*¹⁷⁵. Pour elle, il est ainsi « normal », voire naturel d'assurer l'ensemble des tâches domestiques et de prendre soin de son mari, puis des enfants, malgré le fait qu'elle ait toujours elle-même travaillé à l'extérieur de la maison et été une active militante dans sa favela, d'autres favelas et même dans le reste de la ville. Fernanda mentionne certaines des difficultés vécues au sein de la famille et avec son mari (aujourd'hui décédé) qui souffrait d'alcoolisme :

[L'alcool] détruit des familles entières, c'est une grande souffrance. Ne pense pas que j'ai eu une vie facile, car elle ne l'était pas. C'était très difficile, très difficile, parce qu'en plus de faire face aux préjugés [parce que j'étais] une femme, une résidente de favela, et une *nordestina*¹⁷⁶, le soir, quand je rentrais à la maison pour faire beaucoup de tâches, je devais encore supporter la boisson, la cachaça¹⁷⁷, des chicanes qui n'en finissaient plus, des propos qui me frappaient durement et beaucoup de fois des agressions, parfois physiques. (Fernanda, entrevue, Complexo do Alemão, 29 août 2019)

Si la violence urbaine est, d'un point de vue androcentrique, généralement comprise comme la « violence de la rue », les propos recueillis montrent sans équivoque que les violences « intimes » (violence conjugale, familiale, sexuelle et incestueuse) contribuent fortement au sentiment d'insécurité des femmes. Les hommes se retrouvent ainsi régulièrement dans les récits des femmes à titre d'agresseurs. La députée étatique Mônica Francisco (originnaire de la favela de Borel, zone nord) lors de notre entretien explique à ce sujet :

¹⁷⁵ Deux stéréotypes très fréquents au sujet du Nord-Est.

¹⁷⁶ Originnaire de la région du Nord-Est.

¹⁷⁷ La cachaça est une eau-de-vie brésilienne faite à partir du jus de la canne à sucre.

Je vais parler du Brésil. Je vais parler des favelas. Je vais parler de cet espace de la périphérie, des favelas. Les hommes dans ces espaces sont des hommes qui sont la cible d'une violence extrême et qui ont déjà dans leur mentalité une difficulté à s'exprimer, parce qu'ils sont la cible d'une violence très profonde. Je ne parle pas uniquement de la violence policière, mais aussi des groupes armés, en général, qu'il s'agisse de l'État ou des groupes armés qui occupent ces différents territoires. Il est facile pour les hommes de mourir, dans le processus historique qui est le nôtre. Lorsque nous parlons des hommes dans ces espaces, nous parlons surtout des hommes Noirs et *pardos*, qui sont encore plus la cible de la violence meurtrière de l'État et des groupes armés. Il y a donc une rétraction au-delà d'un autre lieu culturel des hommes, également très imprégné de machisme, qu'ils ont certaines fonctions et que s'occuper de la communauté est une chose beaucoup plus féminine liée à la sollicitude. (Mônica Francisco, Entrevue, Assemblée législative de Rio de Janeiro, 21 novembre 2019)

Cet extrait d'entrevue nous permet d'orienter la réflexion vers les stigmates et les violences qui affligent les hommes Afrodescendants. Les féministes Afrodescendantes se retrouvent depuis longtemps assises entre deux chaises, critiquant d'un côté l'idéologie machiste des hommes Afrodescendants, et de l'autre, la violence dont ils sont eux-mêmes l'objet dans une société raciste (hooks 1981 ; Wallace 2015[1978]). Il est fondamental de souligner que cette idéologie machiste est d'abord et avant tout le résultat de la continuation du régime de plantation (modernité coloniale), qui se fonde sur les violences racistes (voire génocidaires), sexistes et « économiques » (capitalisme) (Kilomba 2019).

Même si la plupart des témoignages recueillis pointent la mère comme pilier, cela ne signifie pas que les femmes ne sont pas violentes ou qu'elles ne participent pas à la reproduction du cycle de la violence. Ainsi, des mères ferment les yeux sur les violences vécues par leur fille. D'autres utilisent les châtiments corporels pour « éduquer » leurs enfants (Goldstein 1998). Plusieurs perpétuent des comportements et stéréotypes sexistes. La liste d'exemples de ce type de comportement pourrait s'étendre à l'infini en ce qu'ils s'insèrent dans une sociabilité violente (Machado da Silva et Menezes 2019), incrustée dans toutes les sphères de la vie. L'histoire de Débora, qui naît et grandit au Morro da Providência (centre-ville), donne un bon aperçu de la complexité de la position des mères qui souhaitent protéger leurs proches.

Les dilemmes des mères

Je rencontre Débora, vêtue d'un foulard coloré et d'une grande robe bleue à motif, dans un petit café du quartier de Gamboa (centre-ville). À 28 ans, elle est mère de deux jeunes filles et pédagogue engagée dans des projets d'éducation communautaires antiracistes. Nous discutons plus de trois heures, passant du café à quelques sites historiques négligés puis à un énorme hangar où jouent les enfants après l'école. Dans l'agitation du hangar, avec les cris des enfants qui résonnent sur la taule des murs et du plafond, elle aborde les violences intrafamiliales qu'elle a vécues.

Débora n'a jamais vécu avec sa mère biologique. Peu après sa naissance, sa mère se remarie à un homme qui refuse d'élever un enfant qui n'est pas la sienne. Elle reste donc avec son père, dont la nouvelle conjointe (sa belle-mère) l'élève comme sa propre fille. Âgée de 8 ans, Débora est abusée sexuellement par l'ami de son père, qui vit avec elle et le reste de sa famille. Celui qui est aussi pasteur de l'église qu'elle fréquente répète ces abus. Elle le dénonce aux membres de l'église et à une amie, qui en informe sa grand-mère puis sa belle-mère. Cette dernière se met en colère contre Débora, comme elle l'explique dans cet extrait de notre entretien :

Elle m'a punie avec une punition physique. Je suis restée longtemps à genoux. C'était une punition que ma mère avait l'habitude de me donner quand je faisais une chose ou une autre, mais celle-ci m'a beaucoup marquée, car je dénonçais un crime. Je pensais que je serais comprise et je ne l'ai pas été, peut-être parce que ma belle-mère ne voulait pas que les autres le sachent. Elle savait aussi que ça ne serait pas facile, parce qu'elle était une femme et qu'elle devait agir contre un homme, et ce n'était pas n'importe quel homme, c'était un homme de l'église, un ami de mon père. Elle a réussi à faire sortir cet homme de la maison et à l'empêcher d'y vivre. Mais mon père n'a pas renoncé à cette amitié, ne m'a pas crue, ou n'a pas pensé que c'était suffisamment important pour qu'il doive rompre son amitié avec lui. (Débora, entrevue, Morro da Providência, 7 août 2019)

Malgré sa réaction initiale, sa belle-mère parvient à mettre à la porte l'agresseur que son père continue à défendre. Pour Débora, cela montre bien le dilemme auquel font face les femmes, qui, d'un côté, sont les seules susceptibles de la protéger, mais qui, de l'autre, demeurent prises dans des situations où elles n'y arrivent pas toujours : « La figure qui nous protège le plus, ce sont les femmes [qui vivent dans les mêmes] territoires, parce que ce sont des femmes qui ont aussi vécu beaucoup de violences. Les femmes rêvent de protéger leurs filles et leurs fils de cette violence,

mais elles n'y arrivent malheureusement pas toujours. » (Débora, entrevue, Morro da Providência, 7 août 2019)

Elle fait d'ailleurs elle-même face à ce dilemme, maintenant qu'elle est mère. Elle poursuit :

Je n'ai pas pu protéger l'une de mes filles du harcèlement sexuel [qu'elle a vécu]. Cela s'est produit lorsque je me suis séparée, mais que j'ai dû rester dans la maison où je vivais quand je suis tombée enceinte. Mais à cause du refus de mon ex-conjoint que je reste – parce que pour rester je devais accepter d'être son objet sexuel, je suis retournée dans le même foyer où j'ai subi des abus (chez mon père). L'une de mes filles y est également passée par une situation d'abus, par un cousin plus âgé, qui est aussi un garde municipal. Je n'ai pas pu protéger ma fille, mais j'ai réussi à être plus efficace pour la protéger par la suite. Je l'ai emmenée à l'hôpital. Nous sommes allées au commissariat de police, et nous avons pu quitter cette maison. C'était une réponse plus énergique que celle de ma mère, vu les conditions de vie plus difficiles de ma mère. (Débora, entrevue, Morro da Providência, 7 août 2019)

La métaphore du « pilier » pour illustrer le rôle des femmes – et en particulier des mères- dans le *cuidado*, essentiel au maintien de la vie, revêt ainsi une importante dimension de protection. Le récit de Débora démontre bien que cette protection se déploie toutefois imparfaitement, dans des circonstances qui forcent les femmes à faire des choix déchirants, ou à se placer elles-mêmes dans des situations de vulnérabilité. Il montre aussi que les mères sont souvent leurs seules alliées potentielles, dans un contexte où leurs dénonciations ne sont pas crues ou prises au sérieux, et où elles risquent d'être directement ou indirectement responsabilisées, voire punies¹⁷⁸.

Dans le cas de Débora, le père n'est d'aucun secours. Pire, l'accusation portée par sa fille le contrarie. Il ne voit pas pourquoi ou comment il devrait être concerner, car la gestion de ce type de situations revient normalement aux femmes. Pourquoi devrait-il alors mettre à la porte son ami? Tout se déroule comme si les « mondes » masculins et féminins étaient complètement séparés, et « normal » ou « naturel » qu'il en soit ainsi. Cette idéologie machiste joue un rôle central de naturalisation des violences faites aux femmes, et par extension, de leur responsabilité dans la prévention et la gestion de celles-ci. Si les hommes sont les principaux auteurs de ce type de violence, cette perspective des relations homme-femme permet aux hommes de se déresponsabiliser. Pendant ce temps, les femmes et les mères font face à plusieurs obstacles

¹⁷⁸ Ce qui est loin d'être unique au Brésil ou aux favelas.

pour venir en aide à leurs filles, autant d'un point de vue structurel (les ressources existantes), qu'émotionnel (impacts psychologiques et traumatismes) et social (pressions sociales et stigmatisation des victimes).

Débora affirme par exemple avoir réagi de façon plus « énergique » que sa mère à la dénonciation de sa fille. Elle explique s'être rendue au poste de police pour porter plainte contre l'agresseur et avoir effectué tous les tests de dépistage et traitements pour prévenir la grossesse et la transmission de maladies. Procéder de la sorte peut toutefois s'avérer complexe pour les femmes qui résident plus loin des services, ou dans des secteurs où ils sont plus précaires. Dans les cliniques de quartier, dont certaines se trouvent directement dans les favelas, la fiabilité du matériel, des médicaments et même du personnel n'est pas toujours au rendez-vous. Il faut donc parfois se déplacer sur de longues distances pour obtenir des soins, ce qui présente un obstacle majeur pour les résident.e.s les plus pauvres des quartiers périphériques.

Un autre obstacle auquel font face les mères – et les femmes en général- lorsque vient le temps de dénoncer un agresseur, est l'inefficacité des recours mis en place. Dans le cas spécifique des dénonciations en matière de violence conjugale ou sexuelle, cela est étroitement lié à la relation qu'entretient la police avec les favelas. Lors de ma recherche sur la violence policière, par exemple, une résidente de Vila Cruzeiro (une favela située dans le quartier de Penha, zone nord) m'avait expliqué avoir dû se rendre dans un poste de police du centre-ville pour porter plainte contre son conjoint violent. Au poste près de chez elle, elle est accueillie avec indifférence, comme si « parce qu'elle était une femme Noire de la favela, elle devait s'attendre à ce genre de violence » (Cahier de bord, entrée du 27 août 2016).

Bien que quelques femmes rencontrées trois ans plus tard m'affirment avoir déposé une plainte contre leur agresseur, la grande majorité d'entre elles m'explique qu'elles n'ont que très rarement recours à la police pour quatre raisons principales. Premièrement, elles craignent de ne pas être crues ou de ne pas recevoir un traitement respectueux de la part des policier.ère.s, comme dans le cas mentionné précédemment. Deuxièmement, la police entre rarement dans les favelas (mis à part pour y faire des opérations), qu'elles soient sous le contrôle de trafiquants ou de milices, ce qui signifie qu'elle ne peut entrer pour arrêter un suspect ou pour faire respecter des ordonnances restrictives. Troisièmement, les trafiquants interdisent généralement aux résident.e.s d'entrer en contact avec la police, quelle que soit la raison. Finalement, sachant à quel point la police peut être impitoyable envers les hommes Afrodescendants des favelas,

dénoncer n'est parfois tout simplement pas une option de peur que la réponse policière soit démesurément violente.

Pour protéger leur fille d'un agresseur dont elles n'arrivent pas à se séparer ou à se départir, les mères doivent parfois se résoudre à envoyer leur fille ailleurs, comme cela a été le cas de Cris (chapitre 4). Certaines peuvent compter sur l'intervention d'autres hommes de la famille ou du voisinage. Cependant, comme l'histoire de Débora le montre, les agresseurs sont souvent des hommes connus des victimes, voire des membres de leur famille, et s'inscrivent donc dans des relations préexistantes qui influencent la réponse à l'agression. Beaucoup de femmes rencontrées ont mentionné l'option de s'en remettre à la justice des trafiquants de drogue, même si aucune d'entre elles n'a admis y avoir eu recours, comme le montre cet extrait d'un entretien effectué avec Denize, du Complexo do Alemão (zone nord) :

Denize: Il n'y a pas moyen d'aller voir la police, parce que la police ne va pas entrer ici (dans la favela). Donc, tu n'as pas cette option. Elle est immédiatement écartée. Une option que tu as est d'aller parler avec les trafiquants, mais qui va faire ça?

Amie de Denize : Il faudrait que ça soit vraiment très grave.

Denize : Mais même si c'était le cas...

Amie de Denize : Un mari qui bat sa femme, par exemple, il y a beaucoup de femmes qui vont voir les trafiquants pour obtenir de l'aide.

Denize : Oui, pour demander de l'aide, ça arrive.

Anne-Marie : Mais aident-ils vraiment?

Denize : Oui, ils aident.

Amie de Denize : Oui, ils aident, mais c'est la loi maximale, ils... (interruption par des rires).

Denize : Tu comprends? Ils aident, mais c'est chiant [*chato*]. As-tu déjà pensé que si tu vas voir les trafiquants à chaque fois que tu as un problème, ce n'est pas logique? Moi je n'y suis jamais allée pour rien, je n'y vais pour rien, je ne veux rien leur demander et je ne vais pas leur parler, parce que, Dieu me préserve, j'ai peur. As-tu déjà pensé s'ils prennent quelqu'un et lui font du mal, tu as ça sur la conscience. Que Dieu me préserve. Je resterai dans mon coin et eux dans le leur...

Amie de Denize: ... Nous habitons ici, mais nous [ne choisissons pas] de co-habiter avec eux [*não convive*].

Denize : Non, je ne le choisis pas, mais j'habite ici et je vis ici. (Denize, entrevue, Complexo do Alemão, 1^{er} septembre 2019)

Les femmes choisissent aussi parfois de « prendre les choses en main ». Pendant le groupe de discussion effectué au *terreiro* de Rocinha, j'ai demandé aux femmes présentes ce qu'elles feraient si elles apprenaient que le mari de l'une d'entre elles était violent. L'une des femmes m'a tout simplement répondu :

Participante : Tu connais le dicton qui dit que les chicanes de mari et femme ne concernent personne d'autre qu'eux? Et bien dans notre famille, tout le monde va s'en mêler. Notre groupe de femmes va enseigner à un homme violent à ne pas battre sa femme, parce que l'on sait très bien qu'il la bat parce qu'il la croit seule et fragile. Mais voilà, nous allons nous mettre ensemble et aller lui donner une leçon : le battre à son tour. C'est aussi simple que ça. Nous sommes des compagnes et nous marchons ensemble. Nous nous joignons et entrons dans la maison où il y a un problème et nous nous battons carrément. Nous entrons dans la maison, nous séparons la bagarre, nous battons l'homme et voilà, tout est résolu.

Anne-Marie : Est-ce que cela s'applique aux femmes qui ne sont pas du *terreiro* ?

Participante : Aux femmes en général. Si j'entends un mari battre sa femme ici, ou dans le *beco* (allée), et que je découvre qui c'est, je vais aller le voir et le confronter.

Participante : Tu vois une jambe comme celle-là (elle pointe en direction de mon mari assis plus loin), ça se brise facilement avec un bâton de bois assez gros.

Participante : Il vaut mieux frapper dans les jambes pour qu'il ne puisse pas s'enfuir. (Groupe de discussion, Tenda espírita da Oxum, Rocinha, 17 décembre 2019)

Leur approche est de loin la plus frontale que j'ai rencontrée. Il ne fait aucun doute que l'une des raisons qui leur permettent d'être aussi directes dans leur protection des femmes réside dans le fait qu'elles agissent en groupe et qu'elles disposent d'un certain pouvoir au sein du *terreiro* et dans leur communauté. Dans cet extrait, l'une des participantes affirme : « il la bat parce qu'il la croit seule et fragile ». Elles identifient ainsi directement l'isolement des femmes à un facteur de

vulnérabilité aux violences, et à l'idée de faiblesse. En retournant les « armes » des hommes contre eux, elles tentent autant de briser la réalité de l'isolement et de la violence, que les perceptions qui les alimentent. Elles vont ouvertement à contre-courant de ce que les féministes appellent la dichotomie « protecteur (au masculin)/protégée (au féminin) », dans un contexte où celui qui devrait protéger – le mari, ou l'État- est en fait un agresseur (Moser et Clark 2001 ; Peterson 1992 ; Veillette et Anctil Avoine 2019 ; Vergès 2020). Les femmes des favelas savent depuis longtemps que si elles ne se protègent pas elles-mêmes, personne ne le fera. C'est aussi en ce sens qu'elles représentent les piliers de leur famille.

Un déferlement d'affects

Parce qu'elles sont des piliers, les femmes se trouvent dans une position stratégique dans la reproduction ou l'interruption du cycle de la violence. Elles sont plusieurs à ressentir sur leurs épaules le poids de cette responsabilité, culpabilisant lorsqu'elles n'arrivent pas à protéger leurs proches de la violence intime ou à s'en sortir elles-mêmes.

Lucia me confie à quelques reprises que si elle pouvait revenir dans le passé, elle n'aurait pas d'enfant. Pendant la grande partie de mon séjour (en 2019), je ne sais pas ce que je dois penser de ces confessions, qu'elle exprime parfois à demi-mot, parfois très clairement. Je comprends – en partie – sa fatigue, mais je suis un peu désespérée. N'aime-t-elle pas ses enfants? Que ferait-elle sans les petits-enfants dont elle prend un plaisir apparent à s'occuper? Quelles sont les choses auxquelles elle aspire qu'elle ne peut pas faire (ou n'a pas pu faire) parce qu'elle était mère? Ces enfants ne sont-ils pas déjà assez âgés pour que Lucia puisse se concentrer sur ses propres projets (comme EDUCAP)?

Si elle m'expliquera plus spécifiquement ce qu'elle veut dire par là en entrevue, j'entrevois en partie l'une de ses raisons quand je rencontre pour la première fois son fils. Il entre dans la salle où Rogéria et moi donnons un atelier sur la violence conjugale, à EDUCAP. Il cherche sa mère qui participe à notre discussion. Il lui demande s'il peut emprunter ses clés, interrompant la séance en cours. Quand il remarque les visages tournés vers lui, il semble quelque peu embarrassé, et s'excuse de nous avoir dérangées. La séance reprend lorsqu'il s'enquiert du sujet de l'atelier. Rogéria, qui connaît très bien Lucia, lui répond sur un ton exagérément affable : « la violence conjugale ». Le visage de l'homme de près d'une trentaine d'années s'illumine alors : « excellent sujet! ». L'attitude nonchalante, il nous admet candidement que lui-même n'est pas machiste, et

qu'en ce sens, il ne bat que très peu sa femme. Rogéria se tourne vers moi avec un regard qui crie : « tu vois le problème ». Lucia ne répond rien, apparemment découragée de l'intervention de son fils, pendant que je babille quelque chose au sujet de la naturalisation de la violence et des rapports de pouvoir...

Une fois son fils parti, Lucia confie au groupe le désarroi qu'elle éprouve. Le comportement de son fils est loin d'être unique – ce que prouve par ailleurs le fait que personne n'ait réagi suite à son intervention mis à part Rogéria et moi – mais le regard de Lucia est plein de regret. Elle sait que pour protéger les filles, il faut que les hommes changent. Elle nous confie que sa fille se trouve dans une relation extrêmement violente avec l'un des trafiquants du coin, et qu'elle n'a aucun moyen de l'aider. Elle dit prier pour qu'il meure avant de la tuer. Plus tard, Lucia m'avouera sentir avoir échoué dans l'éducation de ses enfants. Elle explique avoir tout fait pour élever des fils qui ne seraient pas machistes et une fille qui saurait identifier et quitter un conjoint violent. Elle affirme avoir voulu montrer l'exemple et que son mari n'a pratiquement jamais levé la main sur elle. Pour elle, les femmes ne peuvent pas se laisser faire, et « il faut immédiatement répondre à ce type de violence, sinon l'homme pense qu'il peut prendre le dessus de cette façon ». Dans son cas, elle a renvoyé le coup de poing que lui avait donné son mari. Elle me dit ne plus jamais avoir eu de problème. Elle regrette aussi que son propre père soit décédé lorsque ses enfants étaient jeunes. Elle le décrit comme un homme attentionné, présent et non violent qui aurait pu servir de modèle positif à ses enfants.

À la fin de notre entrevue, Lucia commente finalement la raison derrière son souhait de ne pas avoir d'enfants :

Je suis une mère très énervante, parce que parfois, je voudrais garder mes enfants sous mon jupon, même si ce n'est pas possible. Je souffre beaucoup à cause de mes enfants, quoi qu'il leur arrive. Je souffre aussi à cause de mes petits-enfants, dont je suis la mère, pour qui je suis une « grand-mère-mère ». Je suis la mère de ma mère et la mère de ma sœur. Je suis ainsi. Je suis la plus vieille de ma famille où nous étions six frères et sœurs. Je m'occupe (*cuido*) de ma sœur et de ma mère, qui a énormément besoin de moi. Ainsi, je suis maintenant plus sa mère que je suis sa fille, parce que je dois assurer tous les soins du monde avec elle (*todo o cuidado do mundo*). Nous n'avons qu'une seule mère, donc j'ai toujours été ainsi, une « hyper-mère » (*mãozona*). Mes enfants me donnent aujourd'hui beaucoup de travail, mais celle qui me préoccupe le plus est ma fille, qui souffre de violence domestique. Je n'ai aucun répit, car elle refuse d'accepter qu'elle doive se libérer

de son conjoint et ça me crée beaucoup d'angoisse. J'ai très peur que son mari ne la tue, comme a fait mon grand-père avec ma grand-mère. (Lucia, entrevue, Complexo do Alemão, 12 décembre 2019)

Dans cet extrait, Lucia exprime se sentir empêtrée dans un sentiment d'impuissance et de culpabilité, qui alimente en retour son anxiété au quotidien. Elle voudrait en faire plus, mais n'en est pas capable : premièrement parce que certaines situations se trouvent hors de son contrôle (celle de sa fille par exemple), et deuxièmement, parce qu'elle a déjà un horaire très chargé. Être un pilier, c'est supporter non seulement le poids des tâches et du travail nécessaires pour assurer la reproduction de la vie elle-même, mais également l'anxiété que décrit Lucia. Tout ceci, à son tour, s'inscrit dans un contexte plus large, mais non moins intime, de sociabilité violente, dans lequel les hommes sont en particulier appelés à embrasser des idéologies machistes poussées à l'extrême qui s'alimentent aussi bien à l'intérieur du foyer que dans la rue.

Si je mets ici l'accent sur les violences intimes, c'est qu'elles jouent un rôle fondamental, mais souvent négligé dans la définition de la violence urbaine (Hume et Wilding 2020 ; Wilding 2010). Elles permettent en outre de montrer comment le genre, comme rapport de pouvoir, intervient dans sa reproduction en articulation avec la race et la classe, à partir d'expériences communes à un grand nombre de femmes rencontrées. En tant que mères, sœurs et filles, ces femmes ne connaissent que trop bien les dangers qui guettent les hommes Afrodescendants. Elles cumulent ainsi le poids de la violence que les hommes vivent en plus de la leur. Le fardeau s'accumule sur leurs épaules, faute de pouvoir s'appuyer sur d'autres personnes, ou sur des institutions accessibles et efficaces. Les femmes comme Lucia deviennent des piliers parce qu'elles n'ont personne sur qui compter. Ce qui était vrai dans la plantation l'est toujours dans la ville. Aucune « institution » ne les accueille ou ne les représente si elles ne se battent pas pour y entrer ou si elles ne les créent pas elles-mêmes (comme le *quilombo*, ou le *terreiro*). Par conséquent, la responsabilité que ressent Lucia est fortement liée au fait que la protection à la violence revient « par défaut » aux femmes, et qu'elle dépend donc de leur agentivité (Hume et Wilding 2020). L'image de la mère de bandit (*mãe de bandido*) est le résultat direct de cette responsabilisation individuelle des mères.

En évoquant sa propre histoire, Débora synthétise magnifiquement cela en entrevue :

Comment pouvons-nous penser à la violence à partir d'un endroit qui est partout violent? Mon père a également subi plusieurs types de violence, la perte d'un ami en était une de plus à ses yeux. Ne pas avoir su élever sa fille et la protéger, c'était autant une violence

contre lui que contre moi. Que choisiriez-vous en premier? Qu'est-ce qui fait le plus mal? C'est la douleur qui vient en premier qui sera prise en charge. Personne ne s'arrête pour penser aux autres victimes et personne ne s'arrête pour penser aux conséquences. C'est la douleur immédiate, et c'est très grave. Cela a à voir avec l'existence immédiate. Nous ne pouvons pas penser à l'environnement, nous ne pouvons pas penser à l'après, parce que la faim, la mort et la misère font des ravages maintenant. Et ce problème n'est jamais résolu. Et je dis que ce problème n'est jamais résolu, car le Brésil a besoin de politiques publiques réparatrices pour la population Noire et Autochtone, et il n'en a pas. Nous sommes donc toujours dans un état de violence, elle est structurelle et institutionnelle. Pour penser à partir de cela, c'est vraiment très douloureux, très difficile. (Débora, entrevue, Morro da Providência, 7 août 2019)

Le commentaire de Débora témoigne en outre de la dimension temporelle du contexte de violence qu'elle décrit. L'un de ses effets est qu'elle maintient dans « l'actualité » de la souffrance ceux et celles qui la subissent. La violence qu'on cherche à éviter (souvent de justesse) ou celle à laquelle on souhaite survivre, domine le temps présent. « La vie de tous les jours », comme l'écrit Kathleen Stewart (2007, 9), « est une vie vécue à l'échelle des affects déferlants, des impacts subis ou évités de justesse. Elle nous prend tout ce que nous avons. » C'est dans cette optique que la violence contribue à ce Bryant et Knight (2019, 22) appellent « l'épaisseur du présent » dans lequel -apparemment- les mêmes choses se répètent à perpétuité. Ce « déferlement d'affects » représente l'ancre qui prévient les dérives, qui maintient les corps – les piliers- au centre de la tempête.

Plus encore, Elsa Dorlin (2017, 175) avance que :

La violence endurée génère une posture cognitive et émotionnelle négative qui détermine les individu.e.s qui la subissent à être constamment à l'affût, à l'écoute du monde et des autres ; à vivre dans une « inquiétude radicale », épuisante, pour nier, minimiser, désamorcer, encaisser, amoindrir ou éviter la violence, pour se mettre à l'abri, pour se protéger, pour se défendre.

Ce que Dorlin appelle le « *dirty care* » (ou « *care* négatif ») est le positionnement éthique qui ressort d'une telle situation. Si elle ne nie pas l'aspect affectif « positif » du concept de *cuidado* (l'amour, le désir, l'altruisme), elle pointe dans l'extrait ci-dessus sa dimension la plus dramatique : celle où les femmes, et en particulier celles issues de groupes marginalisés ou, comme dans ce cas-ci, criminalisés, se retrouvent dans des positions impossibles à tenir, car foncièrement

violentes et contradictoires. Ce qu'elle qualifie de « négatif », c'est la douleur qui résulte de *cuidar*, lorsqu'il équivaut à un sacrifice extrême de soi. L'expérience de ces situations les amène d'ailleurs tout particulièrement, comme je l'aborde au chapitre 6, à tout anticiper, car la meilleure protection contre la violence est c'est généralement l'évitement.

***Cuidado*, racisme et espace urbain**

En 2016, j'assiste dans une salle bondée de l'Institut d'études sociales et politiques¹⁷⁹ à un panel intitulé « Race et genre : identités et violences diverses ». Toutes les panélistes sont des femmes Afrodescendantes : deux étaient chercheuses, l'une est Marielle Franco (activiste, puisqu'à l'époque elle n'était pas encore élue) et l'autre Monica Cunha (activiste). C'est Monica, que j'ai rencontrée quelques jours plus tôt, qui m'invite à cet événement. Monica est l'une des fondatrices du Movimento Moleque, un groupe qui réunit les parents – dont on compte une très forte majorité de mères – des mineur.e.s judiciairisé.e.s. Plusieurs des mères qui participent à la vie de ce groupe militant ont, comme Monica, perdu un ou des fils de la main des policiers¹⁸⁰.

Toutes les femmes qui prennent la parole ce soir-là le font avec une émotion évidente dans la voix. Rarement a-t-on vu un panel uniquement composé de femmes Afrodescendantes dans une institution universitaire, encore moins pour discuter de racisme et de sexisme. Si elles-mêmes sont les héritières des chercheuses Afrodescendantes venues avant elles, se retrouver ensemble dans un événement universitaire reste trop peu commun dans des institutions historiquement Blanches et masculines. Nous pourrions facilement avancer que l'institution universitaire a longtemps représenté l'un des lieux de la dépossession des Afrodescendant.e.s (et la représente toujours, d'une certaine manière), dans la mesure où elles ont souvent fait l'objet d'enquêtes invasives, sans avoir l'opportunité de s'y tailler une place. Si les femmes Afrodescendantes ne sont pas absentes de ces institutions, leur « présence » ne se lit qu'à travers une géographie de la domination. Par « géographie de la domination », je réfère à ce que McKittrick (2006, xvi) définit comme « conceptuellement et matériellement lié au déplacement racial-sexuel et au pouvoir-connaissance qu'un point de vue unitaire [apporte]. »

¹⁷⁹ Instituto de Estudos Sociais e Políticos de l'Universidade Estadual do Rio de Janeiro (Institut d'études sociales et politiques de l'Université étatique de Rio de Janeiro).

¹⁸⁰ Je développe plus sur Monica et son activisme auprès des femmes du Movimento Moleque au chapitre 7.

Quand elle prend la parole, Monica nous explique que quelques minutes avant le panel, pendant qu'elle se faisait un café dans la petite cuisinette adjacente, un étudiant lui a demandé quand le café serait prêt. Surprise, Monica s'est retournée pour constater que l'étudiant qui venait d'entrer s'était déjà installé à la table, qu'il attendait qu'elle lui serve son café. Indignée, elle apporte un bémol aux réjouissances : « Je suis assise à cette table devant vous aujourd'hui, mais il y a quelques minutes, je n'étais pas une personne venue pour donner une conférence, mais une femme Noire de plus : une travailleuse domestique, à la disposition des autres pour servir. » Le comportement de l'étudiant (si l'on assume qu'il n'est peut-être pas *volontairement* raciste) montre à quel point « femme Afrodescendante et espace universitaire » renvoie *naturellement* à la servitude, nous rappelant que la catégorie « femme Noire » « n'est pas seulement visuellement représentée comme une forme particulière de servitude, mais aussi ancrée dans le paysage. » (McKittrick 2006, xvii) En tant que telle, elle se présente, à l'intérieur d'une certaine géographie de la domination, comme une travailleuse inhumaine, racialisée et sexualisée ; un corps objectifié. Le problème n'est pas tant que les femmes Afrodescendantes sont absentes de cet espace – l'université – mais qu'elles n'y sont pas vues comme des sujets, susceptibles, dans ce cas spécifique, d'y entrer sous une autre forme que celle de la travailleuse domestique, encore moins, de posséder des clés de compréhension de (ou de connaissance à propos de) cet espace.



Figure 5.2 : Panel « Race et genre : identités et violences diverses », avec Monica Cunha, Marielle Franco, Luciane O. Rocha et Carolina Rocha

Source : Anne-Marie Veillette, 2016.

Un argument similaire pourrait être soutenu en ce qui concerne la ville. Son espace est toutefois bien plus varié et complexe que celui d'une université. Les frontières urbaines ne sont pas fixes, et les temporalités et rythmes de la vie se superposent dans une véritable polyrythmie que l'oreille inattentive ne perçoit que comme un immense chaos : sans direction et imprévisible. Par conséquent, il est complexe d'affirmer que la race, la classe et le genre structurent l'espace urbain, non pas parce que cet argument n'est pas valable en soi (au contraire), mais parce qu'au niveau micro, ils ne peuvent être réduits à l'identité et à l'expérience. En suivant une fois de plus la suggestion de McKittrick (2006, xviii), « l'analyse spatiale contextuelle ne relègue pas les femmes Noires aux marges ou n'insiste pas sur le fait que la spatialisation de la féminité Noire "était juste" ou " est juste " ». Il est vrai que les femmes des favelas n'ont une « place » dans certains quartiers de la ville qu'en tant que travailleuses domestiques. Mais d'un autre côté, cet accès limité à des parties valorisées de la ville leur donne également un aperçu spécifique de la ville dans son ensemble. Ces « aperçus » se produisent au fil des déplacements et translocations, d'une partie de la ville à l'autre (que la distance physique soit grande ou non) et sur les transformations qui leur permettent d'habiter la ville dans ses différents espaces et lieux, temporalités et rythmes.

Le pilier est une métaphore corporelle. C'est la façon dont le corps s'exprime et se positionne par rapport aux autres, à son environnement et à l'incertitude. Mais cela change-t-il lorsqu'il traverse des frontières urbaines ? Et si c'est le cas, qu'est-ce que cela signifie, et pourquoi est-ce important? Cela importe parce que les transformations qui se produisent à l'ombre de l'urbanisation ont un impact sur son avenir, de sorte que Monica entre dans l'université - et dans la ville – sous une autre forme que celle auquel l'hégémon s'attend. Elle marche la tête haute sur la scène, sans crainte, convaincue qu'elle a sa place là, et sachant comment elle a obtenu cette place. C'est déjà plus que ce que la plupart d'entre nous¹⁸¹ peuvent dire.

¹⁸¹ Je fais ici référence à ma propre position privilégiée, en tant que femme Blanche.

L'esclave, la travailleuse domestique et la pensée de frontière urbaine

Être un pilier est quelque chose de profond, qui se mêle à leur identité. Il s'agit d'une forme qu'elles prennent graduellement, et non d'une essence. Les piliers semblent avoir cette indicible capacité à tout faire avec un enfant dans les bras : attendre l'autobus, faire les courses, ou monter les interminables marches de la colline (*morro*). Les femmes-piliers avancent d'un pas lourd, comme si elles portaient un immense poids sur leurs épaules qu'elles seules peuvent ressentir et voir. L'inquiétude permanente tire les traits de leur visage, qui, étrangement, se relâche comme un signe d'abandon de soi. *Cuidar* fait partie de qui elles sont. Dans ce chapitre, j'ai voulu montrer ce que cela signifiait dans la vie quotidienne et sur le terrain familial des relations intimes (avec la famille et les proches). Mais bien sûr, *cuidar* n'est pas que lié à l'intimité. Dans certains contextes, les femmes *cuidam* de personnes avec lesquelles elles ne partagent pas d'intimité initiale ou avec qui elles ne souhaitent pas en développer. On pense ici aux nombreuses femmes Afrodescendantes captives dans les plantations, où elles assumaient la plupart des tâches domestiques et de *care*, à l'intérieur comme à l'extérieur de la *casa-grande* (la maison des maîtres). Mais cela est également vrai dans les villes, où elles ne sont peut-être pas « forcées » à la servitude, mais où l'on attend d'elles qu'elles soient aussi altruistes, disponibles et travaillantes. Bien que je ne soutienne pas ici que l'un et l'autre contexte soient égaux, ou même comparables dans le sens où ils se rapportent tous deux à des époques historiques distinctes, je crois que le parallèle aide à comprendre, une fois de plus, que le régime de la plantation reste avec nous ; que ses géographies existent toujours dans un monde urbanisé.

Cela explique pourquoi je mets l'accent sur le *cuidado* : parce qu'il s'incarne sous différentes formes dans le corps des femmes Afrodescendantes, il donne accès autant aux géographies de la domination qu'aux contre-géographies. À titre d'exemple, le travail domestique – que le *cuidado* englobe sans s'y réduire- constitue une porte d'analyse exceptionnelle puisqu'il ne connaît aucune frontière : toute personne (mais aussi tout être vivant ou non vivant) en tout lieu a besoin de *cuidado*, même si ses formes peuvent varier. Pour les femmes des favelas par exemple, il est plus souvent et plus lourdement associé à la protection, ce qui n'est pas nécessairement aussi fort dans une famille de classe moyenne. Cependant, parce que ces femmes *cuidam*, elles ont un accès – certes limité – à tous les endroits possibles et imaginables de la ville. Si elles ne peuvent accéder à volonté à tous les espaces à la fois, ou encore profiter de ceux-ci, elles sont les seules à connaître à la fois la réalité de la favela (et potentiellement d'autres favelas si elles sont amenées à en visiter plusieurs) et du reste de la ville ; elles sont les seules à parcourir à la fois l'intimité de

leur propre famille et celle des employeurs pour lesquels elles travaillent ; elles sont les seules à connaître le *baile funk* et la célébration du club privé où elles sont employées ; elles sont les seules à être les mères d'enfants Noirs et Blancs. Et cela est à la fois terrifiant et merveilleux.

Cela est terrifiant parce qu'elles sont plusieurs à voir le travail domestique qu'elles effectuent dans les familles des classes supérieures dans la continuité de l'esclavagisme¹⁸². C'est notamment le cas de Zica qui affirme pendant notre entrevue que :

Dans la catégorie des travailleuses domestiques, la plupart sont des femmes Noires, des femmes de la périphérie, et chaque fois que je peux, je dis toujours que le travail domestique est un vestige de l'esclavage. Hier, nous étions les femmes Noires de la *senzala*. (Zica, entrevue, Vila Aliança, 25 octobre 2019)

Le travail domestique peut représenter le lieu de tous les abus, comme l'histoire de Lourdes, au chapitre 4 le démontre. Il est aussi terrifiant dans l'optique où, comme Beth (chapitre 4) et plusieurs autres le constatent, il représente pour plusieurs jeunes femmes la seule voie pour garder leur famille à flot, même lorsqu'elles sont jeunes et qu'elles le font pour décharger un peu de poids des épaules de leur mère. Zica poursuit son explication :

La travailleuse domestique vit toujours de la même manière. C'est la femme Noire qui laisse ses enfants dans la communauté, pendant que le plus jeune est confié à l'aîné, pour aller éduquer les enfants des patrons. C'est celle qui a arrêté d'allaiter ses enfants dans la *senzala*, pour allaiter ceux de la patronne. Les règles changent quelque peu, mais le jeu est le même. L'esclavage aujourd'hui est une chose subtile dans notre réalité sociale. Il est difficile de contester quand on ne reconnaît pas que l'esclavage existe. Il est subtil, mais tellement grave, c'est tellement grave, c'est tellement... Je ne sais pas quelle autre classification lui donner, par rapport à ce qu'elle était dans le passé. Aujourd'hui, je le vois comme ça, l'esclavage du travailleur est généralisé. Il est plus grand qu'il ne l'était à l'époque, parce que le travailleur travaille et reçoit un salaire de famine avec lequel il doit payer un impôt pour soutenir les riches. Je pense que cela ne passe pas par l'esprit des gens, à moins qu'il y ait une forme de sensibilisation pour soulever cette question, pour qu'ils s'en rendent compte. J'achète des allumettes et je paie une taxe. Cette taxe sort de ma poche, de mon travail, de ma sueur et ne revient pas. Elle ne me donne pas le droit

¹⁸² Surtout dans un contexte où, comme je l'explique au chapitre 4, le statut de « travailleur.se » pour les travailleuses domestiques n'a été accordé que récemment.

que j'ai à des services. Je ne reçois rien en retour pour avoir payé cette taxe¹⁸³ (Zica, entrevue, Vila Aliança, 25 octobre 2019).

Zica n'est pas la seule à voir ce lien entre travail domestique et esclavage. Isabela fait aussi ce rapprochement. J'ai mentionné dans la section précédente qu'Isabela avait expliqué, lors de l'entrevue effectuée en présence de sa grand-mère, Bianca, qu'elle ne souhaitait pas prendre la suite de sa grand-mère comme pilier. Pour Isabela, qui ne nie pas l'importance qu'elle a dans sa vie et celle de toute sa famille, elle constitue un lieu d'oppression. Pour elle, il en va de même pour le travail domestique : il représente le lieu d'oppression des femmes Afrodescendantes des favelas. Elle s'insurge face à la réponse de sa grand-mère quand je lui demande si elle ne voudrait pas cesser de travailler, maintenant qu'elle est retraitée (et qu'elle reçoit donc une rente de l'État) :

Je veux travailler. Tu veux me voir heureuse dans la vie ? Il est 6 heures du matin et je me lève, je regarde l'horloge, et je vais travailler. J'arrive tôt au travail, je n'aime pas être en retard, c'est une habitude. J'aime arriver bien avant. Après la mort de mon patron, son petit-fils est venu me chercher. C'est un garçon solitaire, Tomáz, alors je l'appelle « petit patron (*patrãozinho*) ». J'ai la clé [de sa maison], donc quand j'arrive, il dort. Je vais à la cuisine, et je sais quel genre de café il veut. Il aime les fruits le matin, donc je lui fais un mélange pour quand il se réveille... puis j'entre dans sa chambre et je lui dis « voilà petit patron », et il me demande « qu'est-ce que tu as fait là ? » Je lui dis : « regarde... », puis il est content. (Bianca, entrevue, Rocinha, 30 novembre 2019)

Que sa grand-mère trouve son bonheur dans la servitude est choquant pour Isabela, qui y voit une forme évidente d'aliénation. D'autres se rappellent parfois avec amertume l'absence de leur mère. C'est le cas de Camila, une résidente de Cantagalo âgée de 47 ans :

Ma mère travaillait comme femme de ménage pour me soutenir. En fait, ma mère a élevé le fils du patron plus qu'elle ne m'a élevée. Elle travaillait toute la journée pour nous soutenir, et même ma sœur avait déjà commencé à travailler, mais j'ai appris à vivre [seule] avec la vie. (Camila, entrevue, Cantagalo, 20 août 2019)

¹⁸³ Au Brésil, la taxation est effectuée sur les biens de consommation (y compris les produits et services considérés comme essentiels) et non sur le revenu.

Cette amertume vise toutefois rarement leur mère, mais plutôt l'injustice derrière l'obligation des femmes à prioriser le soin d'une famille qui n'est pas la leur. Elles savent très bien qu'au final, leurs options sont limitées.

Même si ce travail est loin d'être toujours facile, pour Bianca, il lui a permis de soutenir sa famille, d'avoir une maison et de prendre soin de sa famille, aussi « élargie » soit-elle. Travailler pour cette famille, une génération après l'autre, lui a permis de recevoir un salaire stable, d'avoir un toit et de nourrir sa famille, même si elle n'a jamais vécu dans l'abondance. Dans la description qu'elle nous fait de son travail, elle expose sa compétence. Elle ne se perçoit pas comme une esclave qui travaille malgré elle, mais comme une personne qui trouve une fierté dans le travail accompli et bien fait. Elle exprime aussi une forme d'affection pour son « patron » qu'elle traite aux petits oignons, ce qui semble encore plus indigner Isabela.

Il n'est pas rare que les travailleuses domestiques, en particulier celles qui travaillent dans la même famille depuis des décennies, voire parfois des générations, développent une affection pour ceux et celles à qui elles dévouent leurs journées. Le contraire est aussi vrai, plusieurs des employeur.e.s considèrent ces femmes comme une partie de la famille, ou, à tout le moins, tant et aussi longtemps qu'elles font correctement le travail demandé. Cette « intimité » ou « familiarité » se développe toujours au sein d'une relation de pouvoir extrêmement forte, où beaucoup dépendent de la « bonne volonté » des employeur.e.s. Ce n'est pas un hasard que Zica soit si fermement convaincue que le travail domestique constitue la continuité de l'esclavagisme. Ce que ses propres décennies d'expérience comme travailleuse et syndicaliste lui ont permis de voir, c'est que les femmes sont toujours l'objet d'abus divers, qu'elles n'ont souvent aucune forme d'horaire de travail (surtout si elles résident chez l'employeur.e), qu'elles continuent à s'occuper des enfants des classes supérieures pendant que les leurs sont laissés à eux-mêmes ou sous les soins d'une autre femme. Et malgré tout cela, elles représentent les « chanceuses » qui ont un emploi stable dans un contexte où l'incertitude économique et le chômage rendent la recherche d'emploi d'autant plus ardue.

Je ne peux m'empêcher de voir une tendance similaire ici, avec l'esclave de la *casa-grande* (maison des maîtres sur la plantation), qui était considéré comme l'esclave le plus chanceux de tous, car y travailler signifiait vivre dans la *senzala pequena* (petite *senzala*), séparé des autres « esclaves moins civilisés » assignés au travail dans les champs. Cela signifiait avoir de meilleurs vêtements et parfois mieux manger. Cela témoignait d'un confort un peu plus grand que celui des autres. Ces petits privilèges étaient accordés comme des faveurs, facilement retirées par les

maîtres. Mais dans l'ensemble, ils restaient des esclaves, et la place de l'esclave était toujours séparée : un lieu de bestialisation et de déshumanisation. Les esclaves peuvent travailler dans la *casa-grande*, mais ne peuvent jamais y rester.

Magda, 25 ans et résidente de Rocinha, capte bien comment la séparation physique contribue à cette déshumanisation dans le contexte actuel:

Quand j'avais cinq ans, je me souviens qu'une fois, alors que j'étais seule dans la maison où travaillait ma grand-mère, l'une des petites-filles de cette riche famille s'est tournée vers moi et m'a dit : « Mais pourquoi viens-tu ici le dimanche ? Viens-tu pour déjeuner avec ma famille ? N'as-tu pas de famille avec qui passer le déjeuner du dimanche ? » Alors j'ai dit : « parce que ma grand-mère cuisine pour ta famille. » « Pourquoi je viens déjeuner avec ta famille? Parce que je déjeune avec ma grand-mère dans la cuisine. Je déjeune avec ma famille, mais toi dans la salle à manger, et moi dans la cuisine. » (Magda, entrevue, Rocinha, 21 août 2019)

Il n'est pas étonnant que cette petite-fille élevée dans une riche demeure du quartier de Gávea (zone sud) ait de la difficulté à concevoir que l'une des employées de la maison a une famille, dont les membres voudraient passer du temps avec elle. Il est effectivement assez facile de « l'oublier » quand cette personne est mise à son service et que seul ce service est « visible ». Dans les maisons et appartements bourgeois (et parfois de classe moyenne), il est commun que les travailleuses domestiques disposent d'une entrée séparée. Généralement, la cuisine représente la pièce qui relie la maison ou l'appartement où vivent les propriétaires/employeurs aux quartiers des travailleuses domestiques, composés d'une petite chambre (même si elles utilisent de moins en moins ces chambres), d'une salle de lavage et d'une toilette attenante. Facile effectivement, d'« oublier » que ces femmes sont bel et bien humaines, qu'elles ont également leur propre famille, leurs propres besoins et désirs, lorsque tous ces aspects d'une personne sont confinés dans des pièces séparées, ou des zones de la ville, comme la favela, où l'on ne se rendra jamais.

Cette ségrégation spatiale paraît souvent « normale », ou naturelle, un peu à la manière dont on « accepte » que les sièges les plus confortables des avions, aussi situés à l'avant, soient les plus chers, et donc finalement réservés aux plus riches. Elle est tellement naturalisée, que sa transgression est d'autant plus choquante et la punition d'autant plus sévère. Pendant notre entrevue, par exemple, Isabela me raconte qu'un homme Blanc âgé l'a sommée de quitter l'ascenseur d'un immeuble résidentiel bourgeois de Santa Teresa, alors qu'elle accompagnait

deux jeunes enfants Blancs dont elle était la gardienne pour la soirée. Bien qu'elle ne soit pas une travailleuse domestique, et qu'elle tente d'expliquer à l'homme Blanc qui la somme de prendre les « escaliers de service » qu'elle est une amie de la famille, celui-ci refuse catégoriquement d'entrer dans le même ascenseur qu'elle. Les parents des enfants doivent finalement annuler leur soirée et revenir sur place pour assurer à cet homme et aux agents de sécurité qu'Isabela ne faisait qu'accompagner leurs enfants... et qu'il aurait été imprudent de les laisser prendre seuls l'ascenseur.

La géographie de la domination ne voit les femmes des favelas que dans les formes attendues dans certains lieux. Les exemples d'Isabela et de Monica sont à cet effet parlants. Une femme Afrodescendante dans une université est *naturellement* perçue comme une femme de ménage et non comme une conférencière. Une femme Afrodescendante dans un ascenseur avec deux enfants Blancs est une travailleuse domestique et non une amie de la famille. Et cette « femme de ménage », « travailleuse domestique ou « nounou » est unilatérale : sans histoire, sans profondeur, voire sans humanité.

Corps en mouvement et subjectivités diasporiques dans la ville

Les travailleuses domestiques font partie des rares personnes qui naviguent et perçoivent la ville à partir, non seulement de multiples points de vue (comme celui de la favela où elles vivent et du quartier plus aisé où elles travaillent), mais aussi des rôles qu'elles sont amenées à prendre (celle de pilier dans la favela, ou celle de travailleuse domestique dans les quartiers aisés) de part et d'autre des frontières urbaines qu'elles traversent. C'est la raison pour laquelle j'avance qu'elles développent une pensée de frontière urbaine, c'est-à-dire une subjectivité urbaine autre, qui « devient plus qu'une et moins de deux ». (Simone 2019, 17) Néanmoins, ce qui donne à cette subjectivité son caractère « urbain », n'est pas tant qu'elle se construit dans la ville, mais plutôt qu'elle réfère à son « urbanité » dans le sens où elle se forme au rythme auquel les femmes traversent les frontières urbaines. Les piliers et les travailleuses domestiques ne sont pas les seuls dans cette situation, mais fournissent un exemple particulièrement éclairant de ce phénomène.

Le trajet du centre à la périphérie est une expérience diasporique fondamentalement quotidienne. Même lorsque les distances sont bien moins importantes qu'un océan ou des quartiers ou banlieues géographiquement périphériques, la frontière est vécue dans le corps qui ressent le

fossé social, économique, culturel et racial. Ce ressenti est celui des corps qui se tiennent à l'étroit dans les trains qui les ramènent lentement et péniblement de la Baixada ou de la zone ouest au cœur de la ville. Elle se ressent lorsqu'un agent de sécurité suit et arrête les corps Noirs perçus comme « suspects » dès qu'ils mettent le pied dans un McDonald, un centre commercial ou un immeuble résidentiel. Il s'agit du type d'endroit où ses corps peuvent se trouver, mais où ils n'ont pas leur place. Ils peuvent s'y rendre – sous certaines formes comme celle de la travailleuse domestique- mais jamais y rester, d'où leur déplacement constant.

Plus précisément, une femme Afrodescendante peut entrer sans problème dans un McDonald, un centre commercial ou un immeuble résidentiel si, par exemple, il est clair qu'elle « travaille » : si elle achète de la nourriture pour la famille Blanche qui l'emploie, si elle entre dans le centre commercial pour acheter des glaces aux enfants Blancs avec lesquels elle est, ou si elle entre par la porte séparée et désignée de l'immeuble résidentiel réservé aux employés de maison, ce qui rappelle cruellement à la Nord-Américaine que je suis une forme de ségrégation à la Jim Crow. Le fait est qu'elles n'entrent dans certains espaces que sous une forme spécifique, et qu'elles ne peuvent jamais y rester.

Si l'on regarde la ville comme un tout, les transports publics illustrent très bien ce phénomène. Le matin, plusieurs lignes d'autobus arrivent directement de la zone nord ou ouest dans les quartiers riches et font le trajet inverse à la fin de la journée de travail. Ces mêmes autobus circulent peu (ou pas du tout) à d'autres heures ou le week-end. De plus, le prix du transport collectif à Rio de Janeiro est très élevé, non seulement d'un point de vue unitaire (du tarif d'un passage), mais aussi par rapport au prix total des trajets, qui requièrent souvent de prendre plusieurs types de transports différents¹⁸⁴. Pour les résident.e.s des favelas plus périphériques, cela limite de beaucoup leur accès aux zones les plus valorisées de la ville en dehors des heures de travail. Celles-ci peuvent travailler dans la *casa-grande*, mais ne peuvent pas y rester.

Ce n'est bien sûr pas aussi dramatique pour les résident.e.s des favelas de la zone sud (une zone très valorisée de la ville) qui ne dépendent pas autant des transports publics pour aller et revenir.

¹⁸⁴ Un passage de train, qui relie les régions les plus éloignées de la ville ainsi que les municipalités périphériques, coûte, en 2021, 5 réais (monnaie brésilienne). Un passage de métro coûte quant à lui 5,80 réais, et les autobus municipaux réguliers (incluant les *Bus Rapid Transit*, ou BRT) 4,05 réais. Plusieurs résident.e.s des favelas doivent aussi prendre un *van* (petit fourgon) qui coûte aussi 4,05 réais. Cependant, plusieurs modes de transport dans les favelas sont opérés informellement, ce qui signifie que leur coût varie. S'il existe certains « combos » qui permettent aux usagers d'économiser sur le coût total d'un trajet, le prix général des trajets demeure très élevé, surtout pour les populations les plus précaires économiquement. À titre indicatif, le salaire minimum mensuel est d'un peu plus de 1200 réais actuellement. Si l'on compte 22 jours dans le mois (en excluant les fins de semaine), cela signifie qu'une personne qui prend l'autobus et le métro quotidiennement pour se rendre au travail paie près de 400 réais en transport par mois, soit le tiers de son revenu.

Et il est d'ailleurs assez courant que ces derniers soient considérés plus « civilisés » que les *favelados* venant de plus loin. Toutefois, ils et elles n'échappent pas à la surveillance, au refus d'accéder à certains endroits et aux agressions racistes. Il leur est aussi parfois tout aussi financièrement difficile d'accéder à la ville (en dehors de la favela), faisant de la favela leur principal espace de sociabilité.

Si une géographie de la domination permet de capter la ségrégation à l'œuvre, une « contre-géographie », regarde la manière dont ces corps en perpétuel mouvement créent une « contre-culture de la modernité » : un contre-récit de la ville, de ses espaces et de ses rythmes. L'utilisation du préfixe « contre » ne réfère pas au fait que cette subjectivité se positionne ou se crée contre quoi que ce soit, mais au récit et savoirs alternatifs qu'elle offre, qui recourent les récits et savoirs « dominants ». Elle pointe vers sa nature diasporique : les femmes des favelas, en se translocalisant, forment des ponts entre différents espaces et – cela est très important pour mon argument – entre différentes expériences corporelles de la ville. Et bien que cela ne soit jamais garanti, elles en sont capables parce qu'elles partagent une intimité de part et d'autre des frontières urbaines. Elles vivent ces différents espaces « de l'intérieur » où elles créent des liens affectifs qui façonnent leur corps

CHAPITRE 6 : POLYMORPHIE. NAVIGUER L'INCERTITUDE EN CONTEXTE DE VIOLENCE

A minha alma 'tá armada e apontada / para a cara do sossego / Pois paz sem voz paz sem voz / Não é paz é medo / As vezes eu falo com a vida / As vezes é ela quem diz / Qual a paz que eu não quero / Conservar para tentar ser feliz / As grades do condomínio são para trazer proteção / Mas também trazem a dúvida se é você que 'tá nessa prisão / Me abrace e me dê um beijo / Faça um filho comigo / Mas não me deixe sentar na poltrona no dia de domingo, domingo / Procurando novas drogas de aluguel / Nesse vídeo coagido / É pela paz que eu não quero seguir admitindo

Mon âme est armée et pointée/ le visage de la tranquillité/ Car une paix sans voix, une paix sans voix/ Ce n'est pas la paix c'est la peur/ Parfois je parle à la vie/ Parfois c'est elle qui me dit/ De quelle paix je ne veux pas/ Pour tenter d'être heureux/ Les barreaux des copropriétés sont là pour protéger/ Mais ils apportent aussi le doute si c'est toi qui es dans cette prison/ Serre-moi fort et embrasse-moi/ Fais un fils avec moi/ Mais ne me laisse pas m'asseoir dans un fauteuil le dimanche, dimanche/ À la recherche d'autres drogues à louer dans des vidéos forcées¹⁸⁵/ C'est cette paix que je ne veux pas continuer à admettre

[Minha Alma (Mon âme), interprétée par O Rappa, écrite par Falcão, Lauro Farias, Marcelo Lobato, Marcelo Yuka, Xandao, produite par Chico Neves, 1999.]

Un matin, en arrivant à EDUCAP pour enseigner la classe de français, j'aperçois Lucia qui argumente avec un jeune homme à moto sur la rue de terre battue. Elle me fait signe de rentrer à l'intérieur des grilles, pendant qu'elle continue à discuter énergiquement avec ce garçon qui ne doit pas avoir plus de 20 ans. Quelques minutes plus tard, elle vient me rejoindre sur la véranda, qu'elle commence à balayer avec vigueur. Je lui demande si tout va bien. Elle me répond qu'elle est énervée contre les résident.e.s qui jettent leurs déchets dans la petite ruelle qui lie EDUCAP à la rue principale (*rua canitar*). Elle m'explique que les trafiquants ont récemment barricadé la

¹⁸⁵ Ici, les auteurs font référence plus spécifiquement au fait que la télévision devient une sorte de « drogue » remplie de propagande (« vidéo forcée »). La phrase fait donc référence à la dépendance des personnes aux informations télévisuelles. Avec le reste du couplet, les auteurs font ainsi référence au fait que ces images donnent une fausse sensation de paix, notamment aux résident.e.s des quartiers privés (« copropriétés ») qui n'ont accès qu'à une certaine réalité sociale à distance, à travers des médias comme la télévision, souvent sensationnalistes.

ruelle où ils se cachent pour ouvrir le feu sur les véhicules de police lorsqu'ils passent sur la rue principale. Quand la ruelle ne sert pas à « guerroyer », les ordures s'y accumulent et Lucia tente de faire comprendre aux trafiquants — le jeune homme qu'elle était en train de réprimander — que c'est à eux de nettoyer, car leur « barricade » attire les rats à proximité de terrains de jeu pour les enfants. Lucia est visiblement fâchée. Elle me dit : « Je n'ai pas assez de gérer mes propres enfants, je dois gérer ceux-là (trafiquants) aussi », référant non seulement au jeune âge du garçon qu'elle venait d'interpeler, mais aussi (et sans doute surtout) à son immaturité et irresponsabilité.

Quelques minutes plus tard, les étudiant.e.s du cours de français hebdomadaire commencent à arriver au compte-goutte, même si celui-ci aurait déjà dû démarrer depuis plus d'une demi-heure. La motivation est à son plus bas dans le cours depuis la mort d'Agatha et l'abandon de l'enseignant. Nous décidons de débiter la classe quand nous entendons quelques coups de feu au loin. Ils semblent venir de l'autre côté du Campo do Sargento. Avec l'écho des collines, il est toutefois difficile de savoir exactement d'où ils proviennent. Le rythme des coups de feu s'accélère. Nous rentrons, même si les murs d'EDUCAP n'offrent aucune protection contre les balles. Lors d'une incursion de la police, il y a quelques jours, des balles ont percé les tuyaux de la cuisine. Je me retire vers le jardin, qui me semble mieux abrité pendant que la plupart des personnes cherchent à voir d'où proviennent les tirs. Elles s'agglutinent à l'entrée pour regarder ce qui se passe. Les tirs restent toutefois à distance, et cessent une quinzaine de minutes plus tard. Inquiètes, la plupart des étudiant.e.s décident de profiter de l'accalmie pour retourner à la maison, ou pour récupérer leurs enfants à l'école. Le cours de français n'a donc pas lieu. L'un des étudiants, un homme à la retraite, propose de me raccompagner au métro, à une demi-heure de marche d'EDUCAP. J'hésite, car je préfère normalement prendre la moto-taxi. Avec les coups de feu toutefois, aucune moto-taxi n'est en vue. J'accepte de marcher avec lui, au grand soulagement de Lucia, qui reste à l'ONG car une activité est prévue en soirée.

Lucia est le pilier de sa famille et d'EDUCAP. Sans elle, rien ne se passe. Pour les jeunes femmes du voisinage, elle est une personne de référence, à qui l'on peut s'adresser quand on ne sait pas vers qui se tourner. Pour les trafiquants — ou plutôt, pour le jeune homme qu'elle réprimande — elle est une mère sévère qui ne s'en laisse pas imposer. Pour sa propre mère, les rôles sont inversés : Lucia prend soin d'elle dans ses vieux jours, tout comme elle prenait soin de Lucia lorsqu'elle était enfant. Avec moi, Lucia est une mère poule. Dans la favela, Lucia priorise toujours de *cuidar* des autres avant elle-même, mais la forme que prend ce rôle change en fonction des espaces et des personnes avec qui elle entre en contact ou en relation. Elle est, autrement dit, une polymorphe, amenée à prendre différentes formes, souvent à l'intérieur d'une même journée.

Elle offre une « variation sur le thème » ; c'est-à-dire des formes vernaculaires de la figure de la « mère ». Lucia ne joue pas la comédie. La maternité fait partie de la personne qu'elle est ; de son identité profonde. Elle adopte toutefois différentes variantes de ce que signifie « être mère » en fonction des circonstances. Son niveau de langage et son ton changent. Sa gestuelle et la manière dont elle se déplace dans l'espace ne sont pas les mêmes quand elle me parle ou parle au garçon sur sa moto. Elle est imposante face au trafiquant qu'elle réprimande. Elle se place devant sa moto pour qu'il ne puisse pas partir. Elle le pointe du doigt et parle fort. Elle agit comme celle qui n'a peur de rien. Elle n'est pas la femme épuisée à la mine déconfite que je vois quelques minutes plus tard dans son bureau. En ce sens, la plupart de ce type de transformations n'est que temporaire, et suit le rythme du quotidien. Malgré leur aspect éphémère, la régularité de leur occurrence permet de passer d'une forme à l'autre presque inconsciemment.

Cette brève incursion ethnographique sert d'introduction aux transformations dont il est question dans ce chapitre. J'y analyse ces transformations en fonction de *situations* qui se présentent au quotidien et s'infiltrant dans la routine des femmes rencontrées. Il s'agit donc de transformations mineures, temporaires et qui jouent sur les nuances afin de naviguer la polyrythmie de la ville et les changements de signature rythmique face aux urgences. Les transformations mineures les plus notoires sont apparues dans des situations d'urgence : lorsque les femmes, en tant que « piliers » de leur famille — et parfois de leur communauté — se transforment pour se protéger. Bien qu'il ne s'agisse pas des seuls cas dans lesquels ce type de transformations se produit (comme le montre ma description de la vie quotidienne de Lucia), les exemples qu'explore ce chapitre permettent de montrer que la cohabitation avec la violence urbaine (« *convivência* ») contribue fortement à leur apparition. C'est ce à quoi je réfère ici comme de la polymorphie. Elle fait référence à la capacité de transformer son corps en fonction des situations qu'elles rencontrent, de part et d'autre des frontières urbaines. Plus qu'une simple « adaptation », la polymorphie implique non seulement que le corps se transforme, de façon plus ou moins profonde, mais que ces transformations corporelles permettent de produire un savoir sur la ville en même temps qu'elles agissent sur elle.

Dans les favelas, plus les irruptions de violence sont imprévisibles, plus l'incertitude cède à la tension. Le contexte explique en grande partie la nature éphémère de ces transformations. Plus spécifiquement, elles répondent, premièrement, à une situation « urgente », et donc, provoquée « sur le coup » sans avoir été anticipée, attendue ou prévue. Deuxièmement, ces transformations surviennent dans une temporalité spécifique à chaque favela : celle qui les ancre dans le présent et rend les changements de signature rythmique difficilement prévisibles. Finalement, ces

transformations finissent d'une certaine manière par s'accumuler dans le corps qui « apprend » et cumule les savoirs qui lui permettent d'anticiper certaines situations. Ces transformations éphémères se situent ainsi davantage à un niveau somatique. Le corps réussit à réagir rapidement — voire à réagir de façon anticipée — à l'imprévu et au danger en puisant dans ce qu'il connaît déjà. C'est en ce sens que ces transformations jouent souvent sur les nuances : qu'elles sont reliées de façon *vernaculaire* à la dimension corporelle de la métaphore du pilier.

Conviver : cohabiter avec la violence armée

Les conflits armés, qu'ils impliquent la police, les trafiquants, les milices ou l'armée elle-même, « perturbent » la vie quotidienne de nombreuses favelas à travers la ville. En fait, le terme « perturber » est un euphémisme, considérant les corps inanimés que ces conflits laissent dans leur sillage et leur « imprévisibilité ». Ils contribuent à un constant climat de tensions qui caractérise la terreur. Dans des favelas comme celles du Complexo do Alemão (zone nord), de Rocinha (zone sud), du Complexo da Pedreira (zone nord), de la Cidade de Deus (zone ouest), de Manguinhos (zone nord), du Morro da Providência (centre-ville), de Cantagalo (zone sud), du Morro dos Prazeres (centre-ville), du Complexo do Chapadão (zone nord), d'Arará (zone nord), de Borel (zone nord) et de Vila Aliança (zone ouest), qui font partie de l'échantillon de cette recherche, règnent à la fois une incertitude liée à la présence de groupes armés, et la certitude que le temps tourne en boucle. Les résident.e.s sont pris dans une temporalité où le temps ne semble pas avancer ; où il ne fait que se répéter. C'est en ce sens que la favela représente une sorte de vortex temporel, et qu'il est difficile de voir les transformations urbaines qui s'y déroulent, à une échelle macro.

Cláudia, une ex-résidente de Cantagalo (zone sud) instigatrice d'un projet d'occupation dans le centre-ville, explique bien ce phénomène lorsqu'elle dit :

Ce qui arrive, c'est que l'une des choses qui m'ont toujours énervée dans la communauté (*comunidade*) c'est la question du trafic, parce que tu finis par voir beaucoup d'injustice et tu ne peux pas y faire grand-chose. Ça m'irritait et m'énervait (*chateando*). Combien de fois ai-je sorti des personnes pour qu'elles meurent finalement de la main d'un trafiquant ? *Tu passes des années et des années à voir les mêmes choses arriver et rien ne change.* Donc, voilà, je n'avais plus la condition émotionnelle de continuer à y vivre, et j'ai dû partir avant que les choses empirent pour moi. (Cláudia, entrevue, Cantagalo, 28 août 2019)

Cette sensation que les « choses ne changent pas » dans les favelas ; que leurs résident.e.s sont condamné.e.s à voir la violence se produire et se reproduire n'est pas unique à Cláudia. Même si dans les faits, les favelas sont en perpétuelle transformation — ce que tente d'ailleurs de montrer cette thèse — l'incertitude qui accompagne l'actuation des groupes armés donne cette impression que rien ne change et qu'elles sont donc en quelque sorte prisonnières du présent, héritières de la plantation. Cette impression rappelle celle que Frantz Fanon (2002 [1961]) évoque dans les « Damnées de la terre ». La damnation est par définition éternelle, et bien qu'orchestrée par les dominant.e.s (les colons dans le contexte de l'ouvrage), elle semble d'autant plus insurmontable qu'elle est aussi intériorisée par les dominé.e.s. Le futur n'existe plus ; il est dérobé par la condition présente qui se perpétue sans cesse, de laquelle on ne voit pas la porte de sortie. Je ne compte plus les fois où les femmes rencontrées ont exprimé cela en affirmant « vivre au milieu d'une guerre sans fin » où « il n'y a pas d'opportunité pour les jeunes », dès lors condamnés eux aussi à vivre au milieu d'une guerre et à reproduire le cycle de la violence. Pour sortir du cycle, il faut parvenir à voir au-delà de l'épaisseur du présent (ce à quoi Fanon dédie d'ailleurs son ouvrage).

Vivre avec l'incertitude implique ainsi une part de résignation et de résilience, sans quoi le quotidien devient insupportable. Parce que la base d'opérations des trafiquants se situe dans les favelas, les résident.e.s sont témoins, au fil du temps, d'un nombre incalculable de violences, et en deviennent parfois la cible. Les fusillades, les assassinats, la torture, le racket, l'intimidation, la présence d'armes à feu dans les espaces publics et privés (certaines fois dans les mains d'enfants et d'adolescents), les interrogatoires, l'érection de barricades, les violences interpersonnelles (bagarres, violences conjugale et sexuelle), les vols¹⁸⁶, le contrôle des mœurs et les humiliations publiques font tous partie des violences rapportées en lien avec le trafic de drogue.

¹⁸⁶ Bien que je les mentionne ici, les vols ne sont généralement pas très fréquents dans les favelas contrôlées par les trafiquants ou les milices. Voler est interdit autant par l'un que par l'autre et sévèrement sanctionné. Ici « les vols » font plutôt référence aux vols des camions de transport de marchandises dans le nord de la ville, notamment à Costa Barros.



Figure 6.1 : Deux sœurs se promènent dans leur favela et contournent un char d'assaut de la police (Complexo do Lins)

Source : Alexandre Cerqueira, 2021. Reproduction autorisée par l'auteur.

Le silence des *favelado.a.s* face aux violences dont ils et elles sont témoins est régulièrement interprété comme une preuve de leur *convivência* (être de connivence), et nourrit leur criminalisation. Pour les femmes rencontrées, il s'agit plutôt d'une forme de *convivência* (cohabitation), c'est-à-dire d'une manière de (sur)vivre non pas « malgré la violence », mais « avec la violence ». Si celle-ci fait partie du quotidien d'un grand nombre d'entre elles, et qu'elle devient parfois « normale », cela ne signifie pas qu'elle soit normalisée :

J'ai surtout été témoin de la violence armée, qui est la principale forme de violence dans la communauté (*comunidade*). Pendant un temps, je n'arrêtais pas de me demander, d'essayer de comprendre, pourquoi je considérais tout ça normal. Parce que nous voyons si fréquemment la violence armée, nous commençons à trouver que c'est normal, que c'est correct. Parfois tu es à la maison et tu entends une fusillade. J'ai déjà vu un policier ouvrir ma porte et fouiller mon jardin et je trouvais tout cela normal. Mais aujourd'hui je sais que ça ne l'est pas. (Carol, entrevue, Complexo do Chapadão, 19 novembre 2019)

Comme l'explique Carol, une résidente de 19 ans du Complexo do Chapadão¹⁸⁷ (zone nord), dans cet extrait de notre entrevue, la violence n'est « normale » que dans l'optique où elle fait partie du quotidien. Le même son de cloche se fait entendre dans les témoignages recueillis dans plusieurs favelas, dont le Complexo do Alemão :

Il y a une fusillade (*tiroteio*) et on ne peut pas sortir. Mais, tu comprends, on ne peut pas dire qu'on s'y habitue. Ça ne se peut pas de s'habituer à ça. C'est d'une violence... Ce sont des choses auxquelles on ne s'habitue pas, mais ce sont des choses avec lesquelles nous devons vivre puisque nous habitons ici. Il faut *conviver* au jour le jour avec cette violence, tu comprends ? (Groupe de discussion, Église baptiste, Complexo do Alemão, 13 septembre 2019)

Au cours des mois passés à Rio de Janeiro, j'ai régulièrement entendu les femmes des favelas se plaindre des « horaires » des fusillades (*tiroteiros*) qui, selon elles, surviennent trop souvent aux heures de grande circulation, alors que les travailleur.se.s et les enfants se déplacent. Elles craignent tout particulièrement de se retrouver prises au milieu des tirs avec leurs enfants, incapables de s'enfuir ou de se réfugier dans les commerces ou résidences qui deviennent bondés. Les constants ajustements qui accompagnent la *convivência* sont exigeants et souvent frustrants, puisqu'ils limitent régulièrement la liberté des résident.e.s de sortir à leur guise, de s'habiller comme ils et elles le veulent, ou tout simplement de se montrer spontané.e.s :

Participante : Parfois je dois dire à mon père de faire attention, parce qu'il est ainsi... il trouve absurde de ne pas pouvoir sortir de sa propre maison pour aller au marché acheter un kilo de sucre. Il trouve absurde que les trafiquants imposent des lois et qu'ils l'empêchent d'aller et venir. Lui il dit : « je sors si je veux ». Une fois, quand nous étions enfants, il y a eu une invasion de la police et mon père est sorti pour acheter de la coriandre !

Participante : Super essentiel... (rires)

(Groupe de discussion, Lagartixa, 25 octobre 2019)

¹⁸⁷ Le Complexo do Chapadão est voisin du Complexo da Pedreira et fait face à Lagartixa. Toute cette région de la zone nord de Rio était en proie à d'intenses affrontements au moment du terrain de recherche.

La frustration provient du fait que le changement soudain empêche toute résolution de ce qui était en cours, de la même manière qu'il est frustrant qu'une mélodie reste irrésolue. *Conviver* (cohabiter) avec la violence signifie donc, dans une certaine mesure, de ne pas se laisser arrêter par celle-ci, mais plutôt d'être constamment sur le qui-vive pour s'ajuster au changement de signature rythmique. La polymorphie des femmes des favelas s'exprime en grande partie au quotidien, dans des transformations *situationnelles* de leur gestuelle, de leurs mouvements, de leurs expressions, qui leur permettent de cohabiter avec la violence, dans le moment présent. Plus spécifiquement, celles-ci consistent en de nombreux ajustements, dont plusieurs leur permettent de s'adapter aux imprévus du quotidien, en particulier lorsqu'il est question de la violence des groupes armés. Ce faisant, ces transformations sont toutes reliées à la forme de « pilier » en ce qu'elles s'inscrivent dans le corps de celles qui portent déjà la responsabilité de maintenir en vie leur famille et leurs proches, parfois même avant la leur.



Figure 6.2 : La police dans le Complexo do Lins

Source : Alexandre Cerqueira, 2021. Reproduction autorisée par l'auteur.

Les situations

Bien que les transformations *situationnelles* sont ici traitées en lien avec la violence des groupes armés, cela ne signifie pas qu'elles ne surviennent que dans ce contexte, ce que qu'illustre d'ailleurs la vignette ethnographique qui a débuté ce chapitre. Elles sont principalement le fruit d'un contexte d'incertitude. Une situation « de danger » peut se présenter à tout moment et les résident.e.s doivent être perpétuellement prêt.e.s à s'adapter au changement de signature rythmique. Certaines situations de terreur créent l'illusion que le temps s'arrête (la répétition du cycle de la violence), quand en réalité, c'est la signature rythmique qui change. En ce sens, le quotidien des résident.e.s des favelas les plus tendues est fait de multiples ajustements et modulations corporelles. Celles-ci leur permettent de naviguer ces changements sans se faire emporter par le courant. C'est ce à quoi je réfère ici par le terme « *convivência* ». Pour reprendre les mots qu'utilise Julia (Arará, zone nord) : « Il s'agit de suivre le bal pour ne pas se retrouver piétinée et faire face (*resistir*) à l'adversité » (Julia, entrevue, Parque Arará, 21 novembre 2019).

Les aléas de la police

Les résident.e.s des favelas craignent les opérations policières pour de nombreuses raisons. Dans l'histoire de la ville, plusieurs se sont soldées par d'importants massacres, dont les victimes ne sont pas toujours (pour ne pas dire rarement) des suspects ou des « criminels ». Les résident.e.s des favelas savent surtout que les policiers, qui interviennent à l'aide de véhicules blindés (*caveirão*) et d'armes lourdes, n'ont que peu d'égard pour leur vie et leur sécurité. Le risque de recevoir une « balle perdue » ou de faire l'objet d'exécutions sommaires est constant lorsque les policiers entrent dans la favela. Ces opérations donnent le prétexte parfait à une série de violations, allant de fouilles illégales des maisons et effets personnels (comme les cellulaires) aux fouilles corporelles abusives¹⁸⁸, particulièrement redoutées par les femmes (Veillette 2017a, 2018, 2020). Les situations où elles se retrouvent face à la police occasionnent souvent le type de transformations situationnelles dont il est question ici. Si elles sont généralement éphémères, en ce qu'elles impliquent de se transformer pour faire face à une situation donnée, elles

¹⁸⁸ Ces fouilles doivent normalement être faites par un policier ou une policière du même sexe que la personne qui fait l'objet de la fouille. Cependant, les opérations sont menées presque uniquement par des hommes.

contribuent tout de même à des transformations progressives et plus profondes, dont je traiterai dans une sous-section subséquente.

D'ailleurs, c'est dans le cadre de ma première recherche sur la violence policière que les femmes évoquent pour la première fois ces transformations. Pendant un groupe de discussion organisé à Rocinha en 2016, l'une des participantes se remémore d'une nuit où elle est venue en aide à deux adolescents du voisinage, interceptés par quatre policiers. Vers 23 heures, elle entend du bruit dans l'allée déserte. Elle ouvre la porte pour voir ce qui se passe et constate que quatre policiers sont en train de mettre des menottes aux adolescents qu'elle connaît bien, et qui vivent à quelques portes de chez elle.

Elle sort de sa maison dans sa robe de chambre et s'exclame, sur un ton sévère : « Les garçons, que faites-vous à cette heure-ci dans les rues ? Vos mères ne sont pas au courant, n'est-ce pas ? » Avec le même ton désapprobateur, elle se tourne et demande aux policiers de lui expliquer ce qu'il se passe. Ils répondent suspecter les jeunes hommes d'être des trafiquants de drogue, puisqu'ils étaient dehors à « vagabonder » dans la favela à une heure tardive¹⁸⁹. Elle remarque que les deux jeunes garçons paraissent extrêmement nerveux. L'un d'eux tremble pendant que l'autre peine à étouffer un rire incontrôlable. Apparemment, les deux jeunes hommes savent très bien ce qui attend ceux que les policiers soupçonnent d'appartenir aux rangs de trafiquants dans une allée déserte et sans témoin. Alors qu'elle nous raconte l'histoire, la participante au groupe de discussion affirme avoir eu « cette sensation » (« *aquele sensação* ») que quelque chose allait mal tourner.

Elle connaît bien les deux adolescents que les policiers mettent face aux murs pour les fouiller. Les policiers s'impatientent quand ils ne trouvent rien (ni drogue ni arme) sur les deux jeunes garçons. Plutôt que de confronter les policiers, elle se met en colère contre les deux jeunes garçons, qu'elle avait déjà avertis de rentrer tôt, sachant que des policiers se trouvaient dans les parages : « Si vos mères vous voyaient comme ça, que diraient-elles ? Les mains mises au mur par la police. Trouvez-vous que votre petite sortie nocturne en valait la peine ? » Elle acte la scène en même temps qu'elle nous la raconte. Son regard est sévère, mais incrédule. Ses bras gesticulent furieusement. Son ton de voix est exaspéré, car les deux garçons devraient savoir

¹⁸⁹ Il faut ici rappeler que cette anecdote date de 2016, période pendant laquelle les Unités de police pacificatrice étaient toujours très actives, y compris à Rocinha. Dans le contexte de ma recherche en 2019, la situation était beaucoup moins tendue à Rocinha.

mieux que quiconque les dangers de se promener dans les rues quand il y a de la police dans la favela.

Elle revit l'expérience pendant le groupe de discussion et nous la fait revivre aussi. Elle ne joue pas la comédie. Au moment où ces faits se sont produits, tout comme au moment de nous le raconter, elle devient cette mère qui ne peut croire que tous ces efforts pour élever et protéger ses enfants (ou plutôt, ces garçons...) risquent d'avoir été vains ; qu'une simple erreur de jugement puisse les condamner à mort. On la sent se transformer devant nos yeux. Avec son changement de ton et de gestuelle, elle semble soudainement prendre plus de place. Sa colère prend la place de tout le reste sur la terrasse (*laje*) de la maison où nous sommes une dizaine de personnes assises en rond.

Je ne m'imagine que trop bien le moment où les policiers s'arrêtent pour demander à cette femme, devenue plus grande qu'elle-même en quelques secondes, comment elle connaît les garçons qu'ils sont sur le point d'emmener avec eux pour les « interroger » à l'abri des regards. La mine exaspérée par leur désobéissance et leur naïveté, elle confirme les connaître depuis l'enfance. L'un est le fils d'une pédagogue bien connue dans ce secteur de la favela, puisqu'elle travaille dans une école alternative à proximité. L'autre est le fils d'une travailleuse domestique. Les policiers hésitent pendant quelques secondes, et lui demandent : « êtes-vous bien certaine que vous les connaissez ? » Elle répond en regardant une fois de plus sévèrement les deux jeunes hommes : « oui, il n'y a aucun doute là-dessus. Laissez-les ici et je vais m'occuper d'eux. » Les policiers hésitent une nouvelle fois. D'un côté, les garçons semblent trop nerveux pour n'avoir rien à se reprocher. L'un d'eux urine dans son bermuda. D'un autre côté, cette femme qui vient à leur secours ne paraît pas avoir peur. Elle ne les supplie pas de les laisser partir, ne leur « jure » pas qu'ils sont innocents. Elle ressemble au type de mère qui ne permet pas à ses enfants de devenir des trafiquants, et qui par la force des choses, n'offre pas son aide à ceux qui le sont. Autrement dit, elle ne correspond pas à l'image de mère de bandit (*mãe de bandido*) à laquelle il y a fort à parier que les policiers s'attendent. Ils laissent partir les deux jeunes garçons, qu'elle s'empresse de faire entrer dans sa maison.

Les deux sont sous le choc, car ils ont véritablement cru qu'ils y passeraient. Dans l'intimité de sa maison, la colère qui l'anime s'estompe. Elle reprend la forme qu'ils lui connaissent. Elle leur donne des vêtements propres et le réconfort de celle qui prend tranquillement conscience qu'ils l'ont échappé belle. Elle n'est plus en colère ni plus grande que nature. Le moment est passé et

la situation, terminée. La transformation, éphémère, prend fin elle aussi. Dans notre groupe de discussion, elle reprend sa place parmi les autres.

Si je n'ai pas été directement témoin de ce type de situation, puisque mon choix méthodologique avait justement pour principal but de m'en protéger, presque toutes les femmes qui résident dans les favelas les plus chaudes se sont retrouvées face à face avec la police plus d'une fois. Chacune de ces « rencontres » donne lieu à des situations différentes, qui exigent des transformations spécifiques.

Un baile funk

Les bailes funks¹⁹⁰ sont devenus des institutions dans plusieurs favelas, incluant la Cidade de Deus (zone ouest). Ils sont fréquentés par une majorité de jeunes de la favela, qui y font la fête jusqu'au matin. Même si cela n'a pas toujours été le cas, ces danses (ou « bals ») sont aujourd'hui pour la plupart organisés sous l'égide des trafiquants de drogue, dont la présence est notable. À celui auquel j'ai participé à Rocinha, ces derniers surveillaient les points d'entrée et encerclaient la piste de danse, armes bien en vue. Ces soirées sont notamment l'occasion pour eux de vendre un plus grand volume de drogue, ce qui explique en partie pourquoi ils les organisent. Ces *bailes* se tiennent dans les favelas, où ils n'ont ni besoin d'obtenir des permis ni de se préoccuper de la police, du moins, la plupart du temps¹⁹¹. Le bruit de la musique résonne sur les immeubles résidentiels avoisinants, pendant que s'entassent sur la petite place les vendeurs ambulants, les points de vente de drogue, les haut-parleurs et un peu plus d'une centaine de personnes qui dansent, discutent et consomment diverses substances illicites.

Si les femmes plus âgées se remémorent une époque où elles adoraient se rendre au *baile* avec leurs amis, ceux-ci ont aujourd'hui mauvaise réputation dans les favelas. Les bailes sont non seulement extrêmement bruyants et dérangeants, mais aussi perçus comme la célébration de tout ce qui ne tourne pas rond dans la favela : le trafic et la consommation de drogue. Beaucoup de résidents les perçoivent comme la messe de la déchéance morale. La plupart interdisent

¹⁹⁰ À titre de rappel, les « *baile funk* » ou « bals funk » en français sont des fêtes populaires courantes dans les favelas, où l'on danse au rythme du « funk », un style de musique qui a émergé spécifiquement dans les favelas au tournant des années 1980 et fortement inspiré du « Miami Base ». Aujourd'hui, plusieurs de ces *bailes* sont organisés par les trafiquants de drogue.

¹⁹¹ Grâce aux pots-de-vins qu'ils leurs octroient.

strictement à leurs enfants de les fréquenter, d'abord pour des raisons de sécurité¹⁹², ensuite parce qu'ils craignent que leurs fils ne rejoignent les rangs des trafiquants (même si dans les faits, les trafiquants n'ont pas besoin des *bailes* pour recruter) et que leurs filles ne couchent avec eux. Les filles qui se rendent au *baile* acquièrent à cet effet une certaine réputation, très liée à l'image de mère de bandit (*mãe de bandido*). L'origine de cette image contrôlante provient en grande partie de ces jeunes filles dites « naïves » et « innocentes » qui se rendent au *baile* où elles tombent enceintes et mettent ainsi au monde des futurs bandits (*bandidos*) qui se retrouveront eux aussi éventuellement au *baile*.

Luciana, une résidente de la Cidade de Deus (zone ouest) qui fréquente une église néo-pentecôtiste, partage cette vision très négative des *bailes funk*. Je la rencontre pour la première fois à l'église du quartier, où elle se rend plusieurs fois par semaine. C'est sa fille, Flávia, qui m'avait conviée à assister à la messe du dimanche matin. Les deux femmes m'invitent à passer le reste de la journée avec elles, ce que j'accepte avec grand plaisir. Nous nous rendons au cœur de la Cidade de Deus, où elles habitent avec le conjoint de Luciana. De leur terrasse sur le toit (*laje*), on aperçoit presque l'ensemble de la Cidade de Deus, qui s'étale horizontalement à 360 degrés. Luciana se plaint des ordures qui s'accumulent le long de la rivière adjacente où quelques trafiquants surveillent un point de vente de drogue (*boca de fumo*). Toute la zone qu'elle me pointe du doigt, de la berge jusqu'à chez elle a autrefois été le lieu où se tenait le *baile funk*.

Pendant cette période, cette mère monoparentale doit amener ses enfants chez leur grand-mère après le travail. Bien qu'elle n'habite qu'à quelques coins de rue de chez elle, ce va-et-vient perpétuel est particulièrement fastidieux avec Flávia qui se déplace en fauteuil roulant. Le *baile funk* se tient devant sa maison, dont les vitres vibrent au son des « *Tac-tac-tac* » saccadés caractéristiques du funk carioca. Dans la rue, l'installation de la scène et des tours de haut-parleurs bloque la circulation. Les vendeur.se.s ambulante.s installent quant à eux les kiosques où ils vendent alcool et nourriture, bloquant partiellement l'entrée de la maison de Luciana et de quelques voisin.e.s. Le tout se déroule sous l'œil vigilant d'une poignée de jeunes garçons, qui brandissent leurs armes à feu comme un écusson d'honneur.

Luciana se rend au point de vente de drogue dans une tentative désespérée de raisonner les trafiquants, sans succès. Elle explique :

¹⁹² En plus de la présence d'armes à feu, les *bailes* ont parfois été la cible de la répression policière ou de conflits entre des factions rivales de trafiquants.

Quand ce *baile* a commencé — je m’en souviens comme si c’était arrivé hier—, je te le dis, notre lutte, elle se fait à genoux. J’ai commencé à prier et j’ai dit « Seigneur, donne-moi une stratégie ». (...) Je sais qu’ils (les trafiquants) utilisent [le *baile funk*] pour rendre notre vie infernale. (...) Seigneur, je n’accepte pas cela. (Luciana, entrevue, Cidade de deus, 15 décembre 2019)

Cette chrétienne pratiquante n’utilise pas le terme « infernal » avec légèreté. Elle sait qu’elle ne peut presque rien pour faire bouger les trafiquants, et qu’elle est donc en quelque sorte « condamnée » à endurer le *baile funk* quatre soirs par semaine. Elle ne peut imposer sa propre volonté sur eux ni se plaindre aux autorités municipales ni appeler la police. Elle peut néanmoins refuser que le *baile* n’empiète trop sur sa maison et son terrain. Luciana refuse catégoriquement que les vendeurs ambulants ne branchent leur équipement chez elle, même en échange d’une compensation financière. Malgré sa vive opposition, ils finissent presque toujours par bloquer l’accès à l’allée qui mène à la porte d’entrée de sa maison. Elle en est d’autant irritée que le fauteuil roulant de sa fille — qu’elle doit emmener chez sa mère les soirs de *baile funk* — ne passe plus. Si elle ne peut rien contre le *baile funk*, elle peut tout de même trouver une stratégie pour se débarrasser des kiosques. À ce sujet, elle dit :

Les trafiquants voulaient mettre des kiosques devant ma porte, et je m’opposais à cela. C’est là que je suis allée parler avec eux pour leur dire qu’ils ne pouvaient pas décider chez nous, qu’ils ne pouvaient pas mettre de kiosque devant ma porte. Quand je suis revenue chez moi, j’ai demandé au seigneur ce que je devais faire. Il m’a dit de prendre un sac de sel et d’en lancer sur le gars qui tenait le kiosque devant chez moi. J’ai prié et m’en suis remise à Dieu. Je ne sais pas si ce gars a cru que j’étais de la *macumba*, mais je suis allée à son kiosque comme si c’était le cas. Je priais en lui jetant du sel. Il a défait son kiosque et il est parti. (Luciana, entrevue, Cidade de deus, 15 décembre 2019)

Quelque temps après cet événement, Luciana raconte avoir prié et jeté du sel sur plusieurs autres kiosques, et que peu de temps après, le *baile funk* a déménagé dans un lieu éloigné de chez elle. Elle m’affirme à plusieurs reprises que Dieu l’a aidé à se débarrasser du *baile funk* qui a pourri sa vie pendant plusieurs années. Si je doute qu’une poignée de sel et quelques prières aient réellement fait fuir les trafiquants et leur *baile funk*, je me souviens, au moment de notre entrevue, avoir admiré sa créativité dans une situation apparemment désespérée. Incapable d’agir seule contre les trafiquants ni faire appel à une aide extérieure (comme celle de la police), Luciana, dans un premier temps, se résigne. Les jours de *baile*, elle amène ses enfants chez sa mère.

Dans un deuxième temps, elle essaye de raisonner les trafiquants et les vendeurs ambulants, qui s'installent devant chez elle, sans succès. C'est alors qu'elle se tourne vers Dieu, afin de trouver une stratégie qui lui permette de se sortir de l'impasse. Cette stratégie, comme elle l'appelle, est de jeter du sel sur les vendeurs ambulants tout en priant. Elle affirme que l'un d'eux a probablement « cru qu'elle était de la *macumba* » et est parti. La mise en place de sa stratégie fait ainsi suite à l'endurance (celle de persister malgré les inconvénients du *baile funk*) et à la confrontation (demander aux trafiquants de tenir la fête ailleurs).

Plusieurs éléments dans le récit de Luciana amènent un éclairage particulièrement intéressant pour comprendre les transformations éphémères. Le premier élément est qu'endurer n'équivaut pas à accepter. Luciana doit *conviver* (cohabiter) avec les trafiquants, sans pourtant tolérer ce qu'ils lui font subir. C'est un point de départ pour l'action, et non pour l'inaction. Deuxièmement, elle spécifie que sa solution est venue de Dieu. Si je ne souhaite pas ici discuter de sa foi ou la remettre en question, le fait qu'elle attribue à Dieu la source de son ingéniosité révèle qu'elle ne se pense pas capable d'être arrivée à cette solution par elle-même, comme si ses propres expériences ou savoirs étaient indifférents. Cela me conduit à penser que les transformations éphémères ne relèvent pas toujours du cognitif, ou de la stratégie, et peuvent s'initier aussi — peut-être même surtout, vu la ferveur religieuse de plusieurs femmes rencontrées — à un niveau spirituel.

Le sel est un ingrédient fondamental dans les cures effectuées dans de nombreuses religions à matrice africaine (d'où le fait que Luciana parle de *macumba*¹⁹³). Il sert à chasser les esprits, vibrations, pensées et influences négatives dans les rites du spiritisme et du chamanisme. En tant que fervente disciple d'une église néo-pentecôtiste, il y a fort à parier que Luciana ne voit pas ces « pratiques de *macumbeiro.a* » d'un très bon œil¹⁹⁴, plutôt associées au satanisme et à la sorcellerie (Parés 2018, 382). Cette perception négative et péjorative de la religiosité afro-brésilienne est le fruit d'une intolérance religieuse, qui n'est certes pas nouvelle, mais réactualisée — en grande partie — dans les dernières décennies par certaines églises néo-pentecôtistes (Nogueira 2020), spécialement dans les périphéries urbaines (Birman 2011).

¹⁹³ L'origine du mot n'est pas en soi péjorative, mais Luciana utilise ici clairement « *macumbeiro.a* » pour désigner péjorativement les adeptes de religions à matrice africaine.

¹⁹⁴ Comme mentionné précédemment, il faut toutefois souligner qu'il existe certaines similitudes entre les Églises néo-pentecôtistes et les religions à matrice africaine, notamment dans la centralité qu'elles accordent à l'expérience corporelle de la spiritualité (da Silva, 2007).

Sa transformation corporelle en « *macumbeira* », qui prie en une langue « incompréhensible » tout en étant vêtue de blanc et « armée » de sel, joue entre deux ordres qui régissent sa vie quotidienne dans la Cidade de deus : celle, morale, issue de son Église, et celle, violente, issue des trafiquants. Elle constitue ainsi en quelque sorte une tactique d'interstice. En jetant du sel tout en priant, Luciana est certaine de faire peur (et donc potentiellement de faire fuir ceux et celles qu'elle considère comme une nuisance) sans s'attirer les foudres des trafiquants. Il est fort probable que la personne qui a reçu le sel ait cru qu'il s'agissait d'une malédiction. Elle n'était vraisemblablement pas une *macumbera*, mais, ne souhaitant pas « prendre de chance », elle a décidé de plier boutique.

Cette situation pourrait facilement sembler anecdotique, puisqu'après tout, il n'est pas garanti que cela fonctionnerait de nouveau. Mais c'est exactement la raison pour laquelle ces transformations sont situationnelles : elles impliquent de travailler transversalement avec des ordres et logiques changeants. Deux situations peuvent paraître semblables sans l'être.

Les trafiquants imposent un ordre violent dans la favela de plusieurs manières. Si, comme le défend notamment Machado da Silva, cet « ordre violent » s'inscrit dans une « sociabilité violente » qui est devenue la principale dans de nombreuses favelas, il ne faut pas sous-estimer la force d'autres ordres régulateurs de la vie quotidienne dans les favelas, en particulier celui qui émerge des églises néo-pentecôtistes, ce que soutiennent par ailleurs les anthropologues cariocas Patricia Birman (2012) et Carly Machado (2015). Au-delà de l'interaction entre ces deux ordres, qui constitue une discussion passionnante (Birman et Machado 2012 ; da Cunha 2009a), mais quelque peu périphérique à la situation spécifiquement décrite par Luciana, elles contribuent fortement à la diabolisation de la religiosité afro-brésilienne, ce qui provoque une crainte bien réelle des personnes ou éléments qui leur sont associés.

Pendant mon entrevue avec Paula (du Complexo do Alemão), nous sommes interrompues par l'un de ses étudiants (un homme analphabète dans la quarantaine) venu dans l'espoir de démêler certains documents légaux et lui parler d'un incendie qui a eu lieu dans les locaux du futur commerce qu'il souhaite ouvrir. Visiblement en colère, il explique à Paula, une femme Noire umbandista¹⁹⁵ qu'il a retrouvé une poupée dans les futurs locaux de son commerce, avant qu'ils ne soient incendiés. Convaincu que la poupée — percée par des bâtons et dans laquelle se trouvait son nom — était la cause de l'incendie, il questionne longuement Paula sur la signification

¹⁹⁵ En fait, Paula se réclame spiritiste. Je fais ici référence à l'umbanda pour m'assurer que le lecteur étranger puisse comprendre que ces préjugés sont liés aux religions à matrice africaine.

de la poupée, afin de pouvoir retrouver « l'auteur.rice » du mauvais sort qui l'afflige. Apparemment, il associe l'objet à la magie obscure *macumbera* (de façon similaire à la poupée vaudou dans la culture populaire), et craint que la malédiction ne se poursuivre, puisque, selon lui, les « *macumberos* sont vicieux et on ne peut avoir confiance en eux. » (Cahier de bord, entrée du 3 septembre 2019) Sans trouver les réponses qu'il cherche auprès de Paula, qui lui explique patiemment qu'il est dangereux de porter de telles accusations (puisque'il y a toujours un risque que les trafiquants interviennent) et qu'il faut être vigilant quant aux généralisations, il finit par repartir convaincu que ses projets de commerce sont maintenant à l'eau, car sous l'aune d'une malédiction. Il est vrai que, si quelqu'un a déjà mis le feu à ses locaux, il y a fort à parier que son projet est effectivement voué à l'échec. Toutefois, il me semble que « l'incident de la poupée » soit assez similaire au stratagème utilisé par Luciana, même s'il faut noter que, dans les faits, ce type de « magie » ou de malédiction n'est pas pratiqué dans les religions à matrice africaine brésiliennes. Il pourrait bien s'agir d'une tactique visant à l'effrayer, tout en évitant la confrontation ouverte. Bien que dans ce cas, il ne soit pas possible de savoir si l'auteur.rice de l'incendie est polymorphe, cela paraît plus évident dans le cas de Luciana : jeter du sel sur un.e vendeur.euse ambulant.e n'est pas suffisant. Elle doit se transformer : changer sa gestuelle, sa manière de parler et mettre de côté temporairement sa morale évangéliste, jouant avec les interstices de l'ordre des trafiquants et de l'ordre moral évangéliste pour obtenir ce qu'elle veut, même si ce n'est que partiellement.

Invulnérables

Enfin, il peut se produire des situations dans lesquelles aucune transformation, aussi habile soit-elle, ne puisse « sauver » qui que ce soit, ni permettre d'obtenir quoi que ce soit. Ce type de transformation situationnelle se produit dans l'urgence, lorsque le corps se retrouve dans une position d'extrême vulnérabilité. Le corps est une entité poreuse, fortement empathique et connectée à son environnement, qui inclut la plupart du temps d'autres corps. Sa propre vulnérabilité peut être le résultat d'une menace imminente, comme quelqu'un qui pointe une arme sur lui, ou d'une situation où il est témoin d'une violence insupportable, comme entendre ou voir quelqu'un se faire torturer. La vulnérabilité, selon la propre affirmation de Judith Butler (2015, 130), ne se manifeste que par la relation d'un corps à son contexte historique et social. Certaines situations ont fait que les femmes rencontrées dans les favelas se sont senties vulnérables, immédiatement menacées par leur exposition à quelque chose qu'elles ne pouvaient ni anticiper

ni contrôler. Elles, ou d'autres personnes autour d'elles, deviennent de façon inattendue des « cibles » potentielles, les forçant à la transformation la plus dramatique et spontanée : elles deviennent « invulnérables » dans une tentative ultime d'épargner la vie de ceux qu'elles cherchent à protéger. Elles prennent leurs enfants dans leurs bras alors qu'elles voient des armes pointées sur eux. Elles se transforment en « lionnes » : courageuses et sans peur. En tant que tel, leur corps vulnérable se transforme, car « il met en scène ce qu'il cherche à montrer. » (Butler 2015, 137) : c'est-à-dire un corps invulnérable.

J'ai demandé aux femmes de me raconter des moments de leur vie où elles s'étaient senties vulnérables. La première moitié d'entre elles ont admis s'être sentie émotionnellement vulnérable face à un homme : un conjoint ou un parent, abusif, manipulateur ou violent. L'autre moitié ont plutôt donné des exemples de moments où elles se sont retrouvées, contre leur gré, confrontées aux groupes armés ou sous leurs feux croisés. Comme je l'ai mentionné précédemment, les transformations engendrées par la vulnérabilité vécue dans un contexte plus intime a plutôt tendance à s'effectuer progressivement et plus profondément, même si leur succès n'est jamais garanti. La vulnérabilité peut aussi être situationnelle et tributaire du contexte d'incertitude, comme en présence de groupes armés. Dit simplement, l'incertitude est un important facteur de vulnérabilité, qui engage un type spécifique de transformation éphémère.

Les femmes craignent que les fusillades n'éclatent alors qu'elles se trouvent dans la rue, dans le transport en commun ou même dans leur maison, où une « balle perdue » peut les atteindre. Lors des entrevues et des groupes de discussion, elles ont beaucoup parlé de ces situations où leur corps se retrouve affreusement exposé. Lorsque les tirs se font entendre et qu'elles se trouvent sur la rue, elles se pressent dans les commerces et cherchent refuge dans les maisons avoisinantes. Dans les maisons, elles réunissent leur famille dans la pièce la plus isolée — souvent la salle de bain — où elles se couchent sur le sol en attendant que la confrontation cesse ou s'éloigne.

Se cacher n'est toutefois pas toujours possible, ou tout simplement inefficace. Dans ces cas, elles utilisent leur corps pour protéger l'enfant perdu dans la confusion, celui qui est prisonnier de sa poussette, ou celui qu'elles étaient en train de reconduire à l'école. Les cas de mères qui sont mortes en voulant protéger leurs enfants des balles font périodiquement les manchettes dans les journaux de Rio. Elles se recroquevillent sur les corps exposés des enfants, non pas parce qu'elles se pensent fortes et capables de cesser les tirs, mais invulnérables, comme faites d'acier. Cette participante du groupe de discussion tenu à EDUCAP explique en ce sens :

Je pense que la préoccupation [de la protection des enfants] est la même pour les hommes et les femmes. La différence est que nous les femmes, nous devenons des lionnes. Si son fils est dehors et qu'elle entend des tirs, la mère sort aveugle et désespérée au milieu de la fusillade en pensant qu'elle est blindée. La meilleure chose à faire serait de rester à la maison et de laisser notre fils caché où il est, mais nous ne le faisons pas, nous restons aveugles. Je dis cela parce que je l'ai déjà fait. Nous devenons aveugles et nous voulons que notre fils soit près de nous si quelque chose se passe. (Groupe de discussion, EDUCAP, Complexo do Alemão, 22 octobre 2019)

De façon semblable à ce que cette participante explique, plusieurs femmes ont littéralement affirmé se transformer en lionne dans ce type de situation. Elles deviennent féroces et courageuses comme des lionnes, prêtes à affronter le danger, coûte que coûte, pour mettre à l'abri les leurs, même si le seul abri qu'elles puissent fournir est celui fait de chair. Dans ces circonstances d'urgence, les corps deviennent autant le moyen que la fin de la protection.

Les participantes ont été nombreuses à se remémorer des situations où, prises dans une fusillade, elles ont regroupé les enfants présents dans la rue pour les amener en sécurité auprès d'elles, et ce, même quand seul leur propre corps pouvait offrir cette sécurité. Au cours des mois passés dans les favelas, j'ai eu de nombreuses occasions d'entendre les femmes me parler de ce type de situation extrême où, sans issue, elles se sont jetées sur leurs enfants pour les protéger des tirs, ou encore sur les policiers, pour les empêcher de tirer. L'une de ces histoires m'a été racontée pour la première fois par Flávia de la Cidade de deus (zone ouest) :

La police arrive dans ma communauté en tirant. Et ce n'est pas important si tu as un fusil ou pas, s'il y a des gens dans la rue ou pas. Ma pire expérience avec les coups de feu s'est passée lorsque j'avais 15 ans. J'étais dans la porte de la maison de l'une de mes collègues de classe avec ma mère et mon sac à dos d'école était sur son dos. Un policier est passé en courant et poursuivait un bandit (*bandido*) et il a tiré vers lui. Sauf que voilà, Dieu est bon, je t'avais déjà dit que je crois en Dieu, et il y avait un livre fin et un autre plus dur dans le sac à dos. Nous n'avons découvert que le tir avait heurté ma mère une semaine après, quand ma mère a lavé mon sac à dos, et qu'on a vu les trous dans mes choses. Moi je pensais que les trous étaient dû au fait que ma mère avait jeté le sac à terre et c'était jetée sur moi me planquant au sol (...). Quand elle a vu qu'il s'agissait d'une balle de fusil, elle s'est jetée sur le sol et a remercié Dieu, parce que j'ai demandé à mon professeur de sciences et il a dit qu'il était pratiquement impossible que mes cahiers aient

arrêté la balle. C'était réellement une balle qui est entrée dans mon sac à dos et jusqu'à aujourd'hui nous l'avons gardé. (Flávia, entrevue, Cidade de deus, 20 août 2019)

Quelques mois plus tard, Luciana évoquait le même événement lors de notre entrevue, suite à ma question qui cherchait à savoir si elle se sentait parfois vulnérable :

Je me sens plus vulnérable avec Flávia, parce que je ressens plus sa vulnérabilité. Nous nous sommes déjà retrouvées dans la ligne de tir, et le tir ne m'avait pas transpercé la colonne vertébrale parce que j'étais allée chercher Flávia en bicyclette à l'école pour l'amener à la fête de 15 ans de son amie, et elle était devant la bicyclette et son sac à dos dans mon dos. (Luciana, entrevue, Cidade de deus, 15 décembre 2019)

Luciana me confie être extrêmement protectrice avec sa fille, qu'elle perçoit comme particulièrement vulnérable, vu son handicap : "[personne] ne peut poser un doigt sur ma fille, car je deviens une lionne." (Luciana, entrevue, Cidade de deus, 15 décembre 2019). Flávia, qui se déplace en fauteuil roulant, ne peut s'enfuir des tirs lorsqu'ils surviennent. Elle dépend toujours des personnes qui l'accompagnent (très souvent sa mère) ou des personnes du voisinage pour la mettre à l'abri quand un conflit éclate. Même si lors de ma présence à Rio, Flávia est en mesure de se déplacer seule en autobus pour se rendre sur les lieux de son stage (et donc de parcourir quotidiennement un long trajet entre la zone ouest et la zone nord), quelqu'un doit tout de même l'aider à parcourir le trajet d'environ 20 minutes qui sépare sa maison dans la Cidade de deus à l'arrêt d'autobus, parsemé de nids-de-poule et en grande partie inadapté aux personnes à mobilité réduite. Elle dépend complètement des autres pour la mettre à l'abri, et comme l'histoire que la mère et la fille racontent le suggère, s'enfuir n'est généralement pas une option. Quand l'urgence de la situation le demande, que le temps presse, alors sa mère devient une lionne. Elle se pense « invincible ». Encore une fois, le récit de Luciana donne une bonne illustration de ce que cela peut signifier :

Luciana: Le jour où je me suis retrouvée dans la ligne de feu, le BOPE ici, et eux (les trafiquants) ici, moi et Flávia là au milieu, je pensais qu'ils (les trafiquants) se retireraient d'ici peu, mais j'ai fini par me disputer (*briguei*) avec eux (les trafiquants).

Anne-Marie : Avec les gars du trafic (*meninos*¹⁹⁶) ?

¹⁹⁶ « *Meninos* » est parfois utilisé pour parler des « gars » impliqués dans le trafic de drogue.

Luciana: Ah, oui, je me suis disputée avec eux.

Anne-Marie : Que leur as-tu dit ?

Luciana: Je leur ai dit : « Hey vous les merdes ! Qu'est-ce que vous faites là ? Je suis au milieu des tirs, le BOPE¹⁹⁷ est là de l'autre côté, près de la boulangerie, et vous êtes ici et vous ne les voyez pas, et puis je suis là au milieu de la fusillade ? Pourquoi est-ce vous n'entrez pas vos culs dans vos maisons ? Laissez la police s'en aller et ensuite vous pourrez recommencer à faire votre merde ! » [Et là ils m'ont répondu] : « Mais *tia*¹⁹⁸... » Et moi de leur rétorquer « Il n'y a pas de "mais Tia" ! Je suis dans le feu croisé, et vous êtes là, à ne pas voir qu'ils vont tirer de là à là, et moi, comment je fais avec ma fille en chaise roulante ? Pourquoi vous n'allez pas mettre votre cul chez vous ? » [Et ils m'ont ensuite répondu :] « D'accord *tia*, c'est cool (*tá legal*) ». Il faut être ferme tu vois. Quand je dois leur parler, je leur parle. « Vous ne voyez pas la police, mais ils vous voient, vous êtes tellement des bouffons (*bobos*), je n'en reviens pas. » S'ils avaient moindrement une vision militaire, aucun policier ne travaillerait, je vais te dire, parce qu'avec le pouvoir de feu qu'ils (les trafiquants) ont dans la favela, la police ne serait jamais capable d'entrer. [Actuellement, la police est capable d'entrer] parce que quand ils (les trafiquants) tirent, ils tirent sans direction, au-dessus de la police. Ce n'est pas croyable ! (Luciana, entrevue, Cidade de deus, 15 décembre 2019)

Luisa, une mère de Horto (zone sud), a elle aussi fait référence à sa transformation en lionne, quand vient le temps de protéger sa fille : « Tout ce dont ma fille a besoin, elle m'en parle. Elle me parle de tout, de ses problèmes, de ce par quoi elle passe. Si elle a besoin que je me fâche (*virar onça*), alors je me fâche. Si je dois devenir une lionne, je deviens une lionne. » (Luisa, entrevue, Horto, 18 octobre 2019) Le terme qu'utilise Luisa, tout comme Luciana et la participante du groupe de discussion, c'est « devenir ». Elles ne jouent pas la comédie. Devenir quelque chose d'autre, prendre une autre forme touche l'ensemble de leur être, qui réagit plus ou moins consciemment à la situation d'urgence qui l'appelle. À ce moment précis elles incarnent, en pratique, des « lionnes ».

¹⁹⁷ Le BOPE est le « *Batalhão de Operações Policiais Especiais* » ou « Bataillon d'opérations policières spéciales ». Le BOPE est spécialement entraîné dans le cadre de la guerre au trafic de drogue en milieu urbain (principalement dans les favelas).

¹⁹⁸ *Tia* se traduit textuellement par « tante ». Il peut toutefois référer à d'autres femmes de la parenté ou de l'entourage d'une personne (une amie de la famille, par exemple).

Ces extraits sont d'autant plus parlants qu'ils sont la réponse qu'elles me donnent quand je leur demande si elles voient une différence dans la manière dont les hommes et les femmes se protègent et protègent leur famille. Toutes les femmes rencontrées ont systématiquement affirmé qu'elles voyaient bel et bien une différence, et que cette différence était directement liée au fait que les mères sont des piliers, et qu'en ce sens, il n'y a qu'elles pour protéger leur famille, leurs proches et, lorsque nécessaire, leur voisinage.

Ces transformations sont toutefois tributaires de situations spécifiques et urgentes. Les personnes qui les entourent oublient ainsi parfois leur aspect éphémère, ce qui contribue sans doute à renforcer l'image contrôlante de la guerrière qui est forte en endure la douleur coûte que coûte. Luciana a d'ailleurs abordé cette question lorsqu'elle m'a parlé plus en détail de sa relation avec sa fille, Flávia :

Quand Flávia m'a vu pleurer après ma séparation avec son père, elle m'a dit : « Maman, je n'aurais jamais pensé te voir comme ça, agenouillée pour demander à mon père de revenir. (...) Je t'ai toujours vu comme une dame forte, supérieure. Personne ne peut t'abattre. Pour moi, tu es une *superwoman*. » Et je lui ai répondu : « Personne n'est une *superwoman*, tout le monde a ses jours de faiblesse. » (...) Parfois je dis que je suis comme du cristal, je suis dure, mais si j'ai une fissure, alors c'est fini. (...) J'ai dit à ma fille : « ta mère n'est pas une super-héroïne ni une *wonder woman*. Je suis faite de chair comme toi. Je souffre moi aussi. (Luciana, entrevue, Cidade de deus, 15 décembre 2019)

Évidemment, le fait que les femmes se retrouvent tout d'un coup à se penser invulnérables, et à agir de même, ne signifie pas qu'elles le deviennent réellement. Cela nous pousse toutefois à percevoir, une fois de plus à l'instar de Butler (2015, 139), que la vulnérabilité et l'agentivité travaillent de concert. Les femmes des favelas ne sont ni foncièrement vulnérables aux violences (victimes passives) ni foncièrement « invulnérables » (des guerrières). Ce sont les conditions, ou plutôt les situations dans lesquelles elles se retrouvent qui engendrent les transformations éphémères dont il est ici question. Mais ces transformations éphémères, encore une fois, ne les changent pas du tout au tout, ne représentent pas des points de non-retour. Elles reposent sur des « formes » stables et profondes comme celle du pilier.

Vulnérabilités, peurs et urbanités

Le corps peut se transformer en bouclier — devenir invulnérable — face à l'urgence de la situation qui se présente. Il peut toutefois aussi devenir une carapace dans l'anticipation de la violence à venir. J'ai longuement hésité à placer la section sur l'invulnérabilité dans les « situations d'urgence », puisque devenir « invulnérable », confiante et déterminée (le regard haut et certain, les gestes sûrs, la prise de parole assumée) constitue une façon anticipée de se protéger de la violence. Autrement dit, cette « invulnérabilité » peut également être brandie comme un épouvantail, c'est-à-dire pour chasser — ou à tout le moins pour ne pas attirer — les problèmes. Mais le bouclier n'est pas uniquement dressé vers l'extérieur (les menaces présentes ou potentielles au corps), il est aussi dirigé vers soi. Il sert à mitiger la vulnérabilité, la peur et la douleur, à se *sentir* forte pour *conviver* (cohabiter) avec l'incertitude et la violence, sans se noyer de l'intérieur.

Toutefois, cette transformation du corps — qui se présente comme invulnérable — reste éphémère, cela ne fonctionne qu'un certain temps : personne n'est fondamentalement invulnérable et rien ne rend le corps complètement vulnérable, même une balle de fusil (ou pire). La raison derrière cela est que la vulnérabilité relève de l'émotion et de l'affect, qui contribuent à façonner le corps.

Je considère que les émotions et les affects se situent sur deux registres distincts, d'un point de vue analytique, mais non distincts du point de vue expérientiel, raison pour laquelle, je réfère — pour l'instant — simplement aux émotions et au ressenti (je sens, j'ai le sentiment que...). Toutefois, la différenciation effectuée par Deborah Gould (2009, 19-21), apparaît utile pour mieux comprendre ce qui est en jeu ici. Pour elle, les affects pointent vers « des expériences non conscientes et non nommées, mais néanmoins enregistrées, de l'énergie et de l'intensité corporelles qui surviennent en réponse à des stimuli qui frappent le corps », tandis que les émotions constituent ce que « le langage et les gestes corporels conventionnels « capturent » » ou ce qu'ils tentent de capturer qui relève de l'ordre de l'affect. Par conséquent, les émotions représentent « cette tentative [de] donne[r] une forme spécifique à une sensation corporelle inchoative, mais pressante, la façonnant, la délimitant, la transformant en une ou plusieurs émotions qui ont été nommées ou exprimées. »

J'ajouterais toutefois, à l'instar de Sara Ahmed (2004, 9), que les émotions vécues — dans ce cas-ci la vulnérabilité — n'ont pas nécessairement comme point de départ l'individu en lui-même,

ou son « intérieur », associé aux émotions. Il n'a pas non plus comme point de départ « l'extérieur », comme si la vulnérabilité, ou une quelconque autre émotion, était contagieuse — donc transmissible d'un corps à l'autre — ou imposée de l'extérieur de façon normative — comme dans l'appellation « populations vulnérables ». En fait, elle écrit :

Les émotions créent l'effet même des surfaces et des frontières qui nous permettent de distinguer un intérieur et un extérieur en premier lieu. Les émotions ne sont donc pas simplement quelque chose que « je » ou « nous » avons. C'est plutôt à travers les émotions, ou la façon dont nous réagissons aux objets et aux autres, que les surfaces et les frontières sont créées : le « je » et le « nous » sont façonnés par le contact avec les autres, et prennent même la forme de ce contact. (Ahmed 2004, 10)

Pour Ahmed, les émotions bougent et se déplacent : elles circulent sous une forme d'« économie affective » qui délimite et s'attache à certains objets et sujets (le « je » et le « nous ») et les corps qui leur sont rattachés. C'est ainsi que les « émotions nous montrent comment le pouvoir façonne la surface même des corps et des mondes ». (Ahmed 2004, 12) Ce point est crucial pour comprendre les transformations dont je traite ici, en ce que l'on ne peut ignorer leur aspect émotionnel et affectif, surtout considérant l'intensité d'émotions comme la peur, qui circulent dans des villes dites violentes, comme Rio de Janeiro.

La vulnérabilité et la peur apparaissent indissociables. La peur, pour reprendre une fois de plus l'analyse d'Ahmed (2004, 72), émerge comme un *effet*, lorsque l'on *anticipe* les situations et conditions qui peuvent rendre le corps vulnérable : donc ouvert aux invasions, aux intrusions, aux collisions susceptibles de lui causer de la douleur (physique ou émotionnelle). La peur est toujours reliée au potentiel que l'on entrevoit et à l'anticipation qui en découle. Le sentiment de sécurité, quant à lui, est intimement relié à la délimitation (à la création de frontières) d'un espace à l'intérieur duquel l'on sent que l'on peut exercer un contrôle sur les menaces futures. Il s'ancre dans la fermeture du corps face à ce que l'on ne peut contrôler : les « autres ». Ces « autres » corps (ou objets) constituent des figures d'ombres (Ahmed 2004, 79; Massumi 1993, 11), parmi lesquelles pourrait se trouver « l'ennemi » potentiel.

Un exemple de cette figure d'ombre pourrait être le *malandro*, qui n'est pas en soi dangereux, mais inspire la méfiance par son caractère inconsistant. Vaut mieux, ainsi, ne pas prendre de risque ; le garder à distance ; ne pas s'y exposer. Ce qui s'attache à la figure, est progressivement devenu la peur, opérant un glissement sémantique aujourd'hui difficile à déconstruire entre le

malandro, le criminel (*bandido*) et la favela (voir chapitre 2). La peur définit et délimite ces trois « objet », et c'est aussi dans cette optique qu'elle se situe dans l'ombre de l'urbanisation.

Des géographies de la peur

La peur fait indéniablement partie de l'expérience urbaine, notamment en qu'elle participe fortement à la fragmentation de l'espace urbain, et pousse plusieurs des résident.e.s des villes à se doter d'un arsenal sécuritaire. La ségrégation qui en découle participe à envenimer la vulnérabilité des corps de ceux et celles qui non seulement ne bénéficient pas de ces infrastructures sécuritaires, mais en deviennent les cibles et parfois les victimes, comme l'ont notamment montré Mike Davis (1990) et Teresa Caldeira (2000). La peur contribue ainsi à créer un « nous », celui des condominiums, des quartiers privés et espaces publics privatisés pour l'usage et la « protection d'un petit nombre » et les « autres », qui sont à l'extérieur, potentiellement dangereux, et dont « nous » souhaitons nous protéger.

Dans le cas des favelas, on pourrait dire que leur « existence » est indissociable de la peur dont elles font l'objet dans la ville. Autrement dit, elles ne prennent corps (ne deviennent des objets délimités) que parce qu'elles « font peur » et que lorsqu'elles « font peur ». Même s'il ne le présente pas de cette manière, le travail historique de Rafael Soares Gonçalves montre à cet effet que les favelas ne sont entrées (notamment) dans le discours politique et public que lorsque les officiels se sont mis à craindre qu'elles ne causent des dommages aux infrastructures avoisinantes. Elles sont demeurées une cible des politiques urbaines tout au long du XXe siècle et jusqu'à aujourd'hui en grande partie parce qu'elles ont continué à inspirer la peur. On a eu tour à tour peur des contagions (autant virales, morales que politiques) qu'elles pouvaient incuber ; peur des effets qu'elles pourraient avoir sur l'image de la ville ; peur qu'elles ne détruisent l'environnement, peur qu'elles n'abritent des criminel.le.s ; peur qu'elles ne fassent obstacle au développement de la ville. Elles représentent une « ombre » dans la ville, où ce qui se passe échappe apparemment au contrôle, où les « règles » du droit et du jeu démocratique ne semblent pas s'appliquer (voir chapitre 1). Pour qui vient de l'« extérieur » des favelas, l'inconnu qu'elles représentent constitue une source de vulnérabilité, car on ne peut, aveugle à ce qui s'y passe, qu'anticiper les désastres.

La peur circule toutefois dans plusieurs sens et la délimitation des « objets » ne se limite pas à celle des sujets privilégiés dans les rapports de pouvoir. Comme abordé au chapitre 5, la manière

dont cette peur circule s'articule à l'expérience des rapports de pouvoir dans la ville : du racisme, du classisme et du sexisme. Certains corps « font peur » précisément parce qu'ils font l'objet d'un processus de racialisation et de sexualisation, qui les catégorisent comme « autres ». Autrement dit, ils ne « font peur » qu'à certaines personnes, dans certains contextes, à certains moments et sous certaines formes. Cela signifie donc que les émotions qui participent à délimiter certains objets ne sont jamais totalement fixées. Cela est vrai dans le temps — une émotion face à quelque chose ou à quelqu'un peut changer —, mais aussi en fonction des corps qui ressentent. Plusieurs des femmes rencontrées dans les favelas ont mentionné que le sentiment de vulnérabilité et de peur est plus fort lorsqu'elles circulent en dehors de leur favela qu'en son sein.

Malgré l'incertitude reliée à la violence des groupes armés dans les favelas, elles ont été nombreuses à affirmer qu'elles s'y sentaient moins vulnérables aux assauts dans la rue, comme les vols (en particulier de cellulaires) et les agressions physiques ou verbales. Lucia, par exemple, était horrifiée lorsque je lui ai dit que je vivais à Lapa, en 2016. Lapa est le quartier « bohème » du centre-ville où se trouvent de nombreux bars et boîtes de nuit, et notoirement reconnu pour ses *pickpockets* et agressions dans ses rues bondées. Le centre-ville a également mauvaise réputation parce que l'on y trouve une importante population de sans-abris. Pour Lucia, la peur est liée au fait que le centre-ville ne fait pas l'objet d'un contrôle aussi serré que sa favela, où « la loi des trafiquants » lui apparaît beaucoup plus sévère et dissuasive pour les violences interpersonnelles.

Dans un même ordre d'idée, Paloma, qui vit au Morro dos Prazeres (dans le quartier de Santa Teresa, à cheval entre le centre-ville et la zone sud), m'explique qu'elle se promène à son aise dans la favela tout comme à Santa Teresa. Toutefois, lorsqu'elle descend la colline de Santa Teresa vers le centre-ville ou le quartier de Laranjeiras (zone sud), elle se tient davantage sur ses gardes. Elle cache son cellulaire dans ses pantalons et ne traîne pas. Elle marche à un bon rythme vers sa destination. Malgré le fait que la plupart des violences vécues par les femmes rencontrées se sont déroulées dans la favela — mais plus spécifiquement dans le cadre de relations intimes, comme celles de la famille — leurs témoignages laissent croire qu'elles se sentent plus vulnérables à un certain type de violence au-delà de la favela ou de leur quartier (qui englobe parfois la favela ou y est contigu). Quand je demande à Paloma d'où vient, selon elle, cette différence, elle m'explique que contrairement à ce qui se produit dans les favelas, n'importe qui peut arpenter les rues du centre-ville ou de Laranjeiras. Paloma craint de ne pas pouvoir reconnaître le danger, qu'il passe près d'elle sans qu'elle ne puisse l'apercevoir. Le « danger »

reste dans l'ombre. Il peut se dissimuler partout : dans le détour d'une avenue, ou dans n'importe quel corps. *A contrario*, elle sait très bien de qui se méfier dans la favela.

Cela ne signifie pas automatiquement que les femmes se sentent en sécurité dans les favelas, et pas dans le « reste de la ville », considérant qu'elles *convivem* (cohabitent) tout de même avec une panoplie de formes de violence de part et d'autre. Paloma me raconte aussi avoir été cambriolée alors qu'elle se trouvait à bord d'une voiture avec des ami.e.s dans un quartier de la zone nord et que cet événement la hante toujours. Elle me confie que cela contribue sans aucun doute au sentiment de vulnérabilité et de peur qu'elle ressent lorsqu'elle sort de sa communauté. Cela renforce d'autant plus l'argument selon lequel la vulnérabilité et la peur jouent un rôle important dans la définition des frontières urbaines et donc sur la manière dont les corps bougent et se transforment dans l'espace urbain.

Néanmoins, ces frontières urbaines sont loin de s'organiser de façon aussi dichotomique qu'à première vue. Le témoignage de Paloma permet de voir, notamment, que ces frontières ne se limitent pas aux « favelas » versus le « reste de la ville », puisqu'elle explique se sentir relativement à son aise à Santa Teresa, un quartier où l'on retrouve plusieurs favelas, mais aussi plusieurs secteurs très aisés. La dichotomisation vient généralement « de l'extérieur », c'est-à-dire de ceux et celles pour qui les favelas forment des taches d'ombre indissociables les unes des autres, et façonnées par la peur avec homogénéité.

Le jeu entre émotions et affects dans la délimitation de ces espaces de la ville était souvent implicite et parfois littéral dans les discours des femmes rencontrées. Dans les favelas « plus tranquilles », qui sont soit trop petites pour que les milices ou les trafiquants ne s'y intéressent, soit sous le contrôle de milices, bien des résident.e.s rejettent l'identité de *favelado.a.s*. Quand je leur demande « pourquoi » (puisqu'après tout, ces personnes ont tout de même accepté de participer à une recherche qui porte sur les favelas), la réponse est presque unanime : « parce que je n'ai pas peur d'aller et venir à mon aise, mais je sais que les gens de l'extérieur ont peur d'y venir ». Cela a été particulièrement clair dans le cas de Rio das Pedras (zone ouest), connu à travers la ville comme le berceau des milices. Luisa, qui a vécu pendant quelque temps dans cette favela, mais qui réside maintenant dans Horto (quartier de la zone sud¹⁹⁹), l'explique dans cet extrait de notre entrevue :

¹⁹⁹ Bien qu'Horto soit un quartier et non une favela, Luisa réside dans l'une des anciennes maisons des travailleur.se.s du Jardin botanique. Les résident.e.s de ces maisons sont menacé.e.s d'expulsion par l'entreprise qui

Quand je dis aux gens que j'ai déjà vécu à Rio das Pedras, et que j'adorais vivre là-bas, il y en a beaucoup qui sont effrayés (*que se assustam*). Mais j'aimais beaucoup vivre là, parce que je me sentais en sécurité. Je ne voyais pas la prédominance de la milice là-bas. Ce que je voyais surtout, c'est que tout fonctionnait. (Luisa, entrevue, Horto, 18 octobre 2019)

Deux autres femmes que j'y ai rencontrées n'étaient pas tout à fait à l'aise de qualifier Rio das Pedras de favela, justement parce que, selon elles, on n'y retrouve pas de violence comme dans les « favelas de trafiquants », où les conflits entre trafiquants, et entre police et trafiquants, sont communs. Par contre, pour ces deux femmes activement impliquées dans la lutte contre les évictions, Rio das Pedras partage d'autres caractéristiques avec les favelas : l'absence et la mauvaise provision de services publics et les menaces d'éviction ou de relocalisation (*remoções*). Ces deux éléments représentent pour elles une plus grande source de vulnérabilité que les milices, qui, de leur point de vue, les protègent des trafiquants.

Même si j'ai pu moi-même constater une importante différence entre les « favelas dites de milice » et celles « dites de trafiquants », puisque la présence des milices est beaucoup moins ostentatoire que celle des trafiquants, les milices opèrent tout de même une forme de *racket* qui n'est pas si différente de celle exercée par les trafiquants. En outre, malgré que la guerre au trafic de drogue vise spécifiquement les trafiquants, les frontières entre ce qui constitue un milicien et un trafiquant sont de plus en plus difficiles à tracer, notamment parce que la « collusion » avec les pouvoirs politiques, la police et même les églises (en particulier évangélistes) existe de part et d'autre. La peur de l'« autre », c'est-à-dire du milicien quand on habite une « favela de trafiquant » ou du trafiquant quand on habite une « favela de milice » est sans doute un meilleur indicateur que toute autre caractéristique objective. Si les femmes rencontrées à Rio das Pedras craignent les trafiquants, celles rencontrées à la Cidade de deus, l'un des derniers bastions du Comando Vermelho (la plus ancienne faction de trafiquants de drogue à Rio) dans la zone ouest, craignent l'invasion des milices, à l'origine de plusieurs conflits avec les trafiquants²⁰⁰.

Pour beaucoup de résidentes rencontrées, les milices présentent un gage de sécurité. Cependant, cette sécurité se fait au prix d'un *racket* violent duquel elles n'ont que peu de chance de se protéger (Cano et Duarte 2014 ; Zaluar et Conceição 2007). Certaines des femmes

gère le Jardin botanique depuis plusieurs décennies, soutenant que les résident.e.s « occupent » illégalement le territoire.

²⁰⁰ Au sujet du pluralisme violent et de la géopolitique des différents groupes armés de Rio de Janeiro, voir le chapitre 1.

rencontrées au *Conselho Popular* ont par ailleurs refusé de m'accorder une entrevue par peur de représailles des milices. L'une d'entre elles m'a confié qu'après que les milices aient menacé de tuer sa famille, elle a dû se résigner à envoyer ses enfants vivre chez des frères et sœurs ailleurs dans l'État de Rio de Janeiro. D'autres m'ont affirmé que les milices patrouillaient les rues de leur communauté, exerçant une surveillance accrue des allées et venues des résident.e.s, sous prétexte d'empêcher les trafiquants de drogue d'y entrer. Pour elles, les milices sont loin de représenter un gage de sécurité.

Les résident.e.s apprennent à naviguer la peur au quotidien, en fonction des frontières urbaines qu'ils et elles traversent. Dans les favelas, elle est souvent le fruit de l'incertitude, l'anticipation de changements de signatures rythmiques et de situations de vulnérabilité. On anticipe les « changements de gouvernance » (changement de chefs des trafiquants, de faction ou de type d'acteur) qui s'effectuent généralement suite à d'intenses conflits et signifient l'arrivée de nouveaux « *donos* » (chefs). On anticipe aussi les situations décrites précédemment, dont on ne sait pas si l'on pourra se sortir indemne. Autrement dit, on sait plus moins quoi anticiper dans les favelas. Malgré l'incertitude, cela donne un semblant de sentiment de contrôle aux femmes rencontrées.

Cette anticipation n'est pas nécessairement possible aux delà des délimitations de leur favela (là où elles sont capables d'anticiper). Ailleurs, elles ne savent pas toujours de qui ou de quoi se méfier, ni comment (je reviens sur le « comment » ci-après). Leur peur est aussi reliée à la manière dont les autres espaces sont collectivement délimités. Simplement dit, elle est souvent le fruit de la réputation des autres quartiers et favelas, dont elles n'entendent parler, comme le reste des *Cariocas*, que lorsqu'un conflit éclate, qu'un autobus est incendié pour former une barricade, qu'une jeune fille meurt d'une « balle perdue ». Ainsi, Zica (Vila Aliança, zone ouest) s'inquiète pour moi quand je lui annonce que je prévois aller à Lagartixa (dans le Complexo da Pedreira, zone nord). Lucia (Complexo do Alemão, zone nord) s'inquiète quand je lui dis que je dois me rendre dans la Cidade de deus (zone ouest). Sandra (Rocinha, zone sud) me prévient que Maré (zone nord), où elle travaille comme intervenante sociale, est beaucoup plus violente que Rocinha, et ainsi de suite.

Ce type d'inquiétude, véhiculé par les résident.e.s des favelas et par les *Cariocas*, je l'ai vécu sans arrêt à chacun de mes séjours à Rio, peu importe l'endroit où je me trouvais et où je me rendais. Ma colocataire, pourtant elle aussi une jeune femme, m'intimait perpétuellement de ne pas sortir le soir, car Lapa n'était pas sécuritaire, en particulier pour une jeune femme Blanche.

Elle refusait catégoriquement que je prenne ou descende du métro à certains endroits, qu'elle considérait comme plus dangereux que d'autres, même si ces autres n'étaient pas non plus tellement mieux, selon elle. Certain.e.s de mes collègues me suggéraient régulièrement de ne pas me rendre dans tel quartier ou dans telle favela, par crainte pour ma sécurité. Indépendamment d'où je me rendais et d'à quelle heure, il y avait toujours quelqu'un.e pour s'inquiéter, toujours une raison d'avoir peur : des pickpockets, des agresseurs, des trafiquants, des policiers, des milices, des balles perdues, des enlèvements, de l'extorsion, et j'en passe. L'une des motivations derrière ces constants « avertissements » est sans doute liée à la volonté de *cuidar*, tel que je l'ai abordé au chapitre 5. Une autre raison, maintes fois étudiée et critiquée par les féministes, est liée à l'intériorisation de normes genrées, selon lesquelles l'espace public serait moins sécuritaire pour les femmes (en particulier une femme Blanche et étrangère), et surtout la nuit.

La dernière raison a toutefois, à mon sens, trait à ce que Arlie R. Hochschild (1979, 563) appelle des « règles émotionnelles (*feeling rules*) », qu'elle définit comme « les lignes directrices qui dirigent comment nous voulons essayer de nous sentir, qui forment un ensemble de règles socialement partagées, même si souvent latentes (auxquelles on ne pense pas sauf si on les examine). » Ces règles indiquent non seulement quel type d'émotion est approprié dans une situation donnée, mais aussi leur intensité, leur direction et leur durée en fonction des conventions sociales (Hochschild 1979, 563). Autrement dit, elles nous indiquent comment nous devrions nous sentir dans une situation particulière : être tristes pendant des funérailles, joyeux.se.s à un anniversaire, effrayé.e.s dans la ville, et de surcroît dans les favelas. Les émotions que l'on vit et identifie sont donc médiées par les structures sociales, ce qui signifie que les individus éprouvent parfois un décalage entre ce qu'ils voudraient ressentir dans une situation donnée, et ce qu'ils ressentent, croient ressentir et arrivent à nommer comme émotion.

J'ai souvent vécu ce type de décalage à Rio, et en particulier dans lors de mes visites dans les favelas, où il était attendu que j'aie peur. En anticipation de ma première visite dans une favela (dans le Complexo da Maré, zone nord), en 2016, j'avais autant peur d'avoir peur, que peur de ne pas avoir peur et de ne pas être suffisamment sur mes gardes, de ne pas être suffisamment préparée à faire face au « danger » ou aux situations potentiellement dangereuses. Autrement dit, j'avais peur que l'absence de peur ne soit le résultat de ma naïveté, de mon inexpérience et que cela ne paraisse dans mon visage et dans mon corps, me rendant ultra-vulnérable à qui voudrait bien en profiter. Mais je craignais aussi de (re)produire la démarcation — la frontière — entre la favela et le reste de la ville, en laissant la peur s'emparer de moi. En d'autres mots, je ne voulais

pas laisser transparaître ma peur, par crainte d'insulter et de marginaliser les personnes mêmes qui vivent le plus durement cette altération par la peur : les résident.e.s des favelas. Je ne voulais pas que ces dernier.ère.s pensent que j'avais peur d'eux et d'elles, sachant très bien que cette peur est l'un des moteurs de la guerre urbaine « de faible intensité »²⁰¹ rendue possible grâce aux frontières qu'elle trace dans la ville (Graham 2009 ; Leite 2012). En bref, je ne savais pas comment je devais me sentir, prise entre ce qui me semblait être des stéréotypes sur les favelas, des avertissements bienveillants et ma propre anticipation face à l'inconnu. Cette confusion émotionnelle, entre la peur comme « règle émotionnelle » et celle vécue dans la chair et le moment présent, ne m'a jamais réellement quittée, bien des visites de favelas plus tard. Contrairement, aux femmes rencontrées, je ne suis ni « pilier » ni positionnée comme un corps racisé dans l'espace urbain. Ce faisant, je n'avais aucun savoir sur lequel bâtir une capacité polymorphique à cette échelle.

Je pense que cela tient au fait que la peur prend désormais le dessus sur la multiplicité d'autres émotions qui circulent dans la ville, produisant une lentille dominante où tout est analysé à partir d'elle : on anticipe les dangers dans chaque lieu que l'on souhaite visiter et dans chaque activité que l'on a envie de réaliser. La peur, en plus de contribuer à délimiter des objets « autres » et potentiellement dangereux — comme les favelas — en vient aussi à délimiter la ville dans son ensemble. Elle est devenue, pour reprendre l'argument d'Yves Pedrazzini et de Godefroy Desrosiers-Lauzon (2011, 99), « une sorte de terrain commun où coalescent tous les résident.e.s de la ville, riches et pauvres. Nous avons peur, et donc nous sommes des urbanités (*We fear, therefore, we are urbanities*). » Ce qu'ils appellent l'urbanisme de la peur se transpose dans la forme urbaine, non seulement dans les quartiers plus aisés, mais également dans les favelas (Direitos das mulheres), où les résident.e.s installent des systèmes de surveillance (Vargas 2006), des portails verrouillés et des obstacles à la circulation pour limiter spécifiquement les intrusions des trafiquants et de la police.

La peur représente ainsi la principale manière de percevoir et envisager la ville, mais aussi celle par laquelle on la vit dans le corps et dans la chair. Les « limites à ne pas franchir » sont des « règles émotionnelles », mais pas uniquement. Elles se construisent dans une circulation

²⁰¹ À Maré, les opérations des forces armées et de la police (en particulier du BOPE — le bataillon d'opérations policières spéciales — affilié à la police militaire) ont par ailleurs été intenses en vue de l'organisation de la Coupe du monde (FIFA) en 2014 et des Jeux olympiques. Il faut savoir que Maré est stratégiquement situé entre l'Avenida Brasil (une autoroute qui part du centre-ville et parcourt la zone nord et ouest) et la Linha Vermelha, une autoroute qui mène notamment à l'aéroport international. En vue de l'organisation des mégaévénements sportifs, les autorités (municipales, étatiques et fédérales) ont cherché à sécuriser cet important point de circulation et ont même érigé un mur pour cacher la favela des visiteur.e.s.

constante d'émotions et de ce qui relève de l'ordre du ressenti. Elles ne sont pas, par conséquent, simplement imposées de l'extérieur. Par exemple, une partie de la peur vécue lors de mes visites dans les favelas ne provenait pas seulement des histoires que l'on m'a racontées et des avertissements que l'on m'a donnés. Elle était aussi le résultat des violences dont j'ai été témoin, de la vue d'armes dans les mains de jeunes garçons, de policiers qui se préparent à tirer, des coups de feu entendus derrière moi, pendant que ma moto-taxi se faufile entre les rangs des trafiquants. Je l'ai ressenti dans la manière dont mon corps s'est crispé, dans l'engourdissement de mes mains et de mes pieds, dans mes tentatives de respirer profondément et de garder mon calme. Je la ressens également dans mon corps quand, passant devant une *boca de fumo* (point de vente de drogue), je m'efforce de ne regarder personne dans les yeux, de continuer mon chemin « comme si de rien n'était », malgré les sifflements, les regards que je sais suspicieux et les commentaires désobligeants. La circulation de la peur, entre mon corps et celui du chauffeur de moto-taxi (qui ne me semble pas avoir peur), celui des femmes avec qui je marche dans la favela, celui des hommes armés (policiers ou trafiquants) en révèle toute la complexité, les formes, les textures et attributs. Plus que le simple partage d'une peur désincarnée, elle s'apparente plutôt à ce que Kathleen Stewart (2007, 3) appelle des affects ordinaires :

Ils ne travaillent pas à travers des « significations » en soi, mais plutôt dans la manière dont ils prennent de la densité et de la texture en se déplaçant à travers les corps, les rêves, les drames et les mondes sociaux de toutes sortes. Leur signification réside dans les intensités qu'ils construisent et dans les pensées et les sentiments qu'ils rendent possibles. La question qu'ils soulèvent n'est pas de savoir ce qu'ils pourraient signifier dans un ordre de représentations, ou s'ils sont bons ou mauvais dans un schéma global des choses, mais où ils pourraient aller et quels modes potentiels de connaissance, de relation et d'attention aux choses sont déjà en quelque sorte présents en eux dans un état de potentialité et de résonance.

La peur, comme affect ordinaire, constitue ainsi un effet de la vulnérabilité anticipée et vécue, mais aussi une manière de comprendre la ville, de développer un savoir sur celle-ci, et ce, même si elle n'est pas la seule. En d'autres termes, lorsque l'on ressent sa présence, son absence, son intensité, ses couches et textures, on entrevoit (bien qu'imparfaitement) ses schémas de circulation et les contours qu'elle dessine. Elle nous offre ainsi une autre avenue pour comprendre la ville et ce qui s'y déroule, qui nous aide à la naviguer. Stewart poursuit :

Les affects ordinaires sont donc un circuit animé qui conduit la force et trace des connexions, des routes et des disjonctions. Ils sont une sorte de zone de contact où se produisent littéralement les surdéterminations des circulations, des événements, des conditions, des technologies et des flux de pouvoir. S'intéresser aux affects ordinaires, c'est retracer comment la puissance des forces réside dans leur immanence aux choses qui sont à la fois volages et câblées, instables et palpables.

La peur ne fait donc pas que fixer des corps et des objets dans l'espace urbain, ou ne fait pas que définir ce qu'est l'urbain, comme l'avancent Pedrazzini et Desrosiers-Lauzon (2011). Elle nous aide à les appréhender et à les comprendre, sans que cela passe nécessairement par le « cognitif ». Les Brésilien.ne.s, mais spécialement les *Cariocas*, disent souvent qu'il faut être un.e *esperto.a* pour vivre à Rio. *Esperto.a* peut autant se traduire par « expert.e » que par « sage ». Si l'expression est souvent utilisée de façon ironique, pour critiquer des comportements « non-civilisés », mes ami.e.s ont commencé à dire de moi que je devenais une vraie « *esperta* » de Rio, à partir du moment où je me suis mise à leur parler des précautions que je prenais pour me déplacer dans la ville (incluant dans les favelas). Pour eux et elles, cela prouvait que j'avais bien intégré les « règles émotionnelles » propres à leur ville, et que j'avais appris à adapter mon corps en conséquence ; à faire corps avec la ville.

La peur circule entre les corps et les objets dans plusieurs sens et entre différentes « couches » (voire à plusieurs échelles). Si la peur trace les contours de la ville (« nous » qui constituons la ville avons peur), ainsi que ceux des favelas (« nous » avons peur dans la ville parce qu'il existe des zones d'ombre, les favelas), elle sert aussi à délimiter les favelas entre elles, et différentes zones des favelas. Ces délimitations ne sont pas fixées. Elles bougent, se déplacent, changent et se transforment au rythme des interactions avec les corps, et des transformations subjectives qui s'y opèrent.

Capter les affects ordinaires dans l'épaisseur de présent

Il existe une différence fondamentale entre le fait d'anticiper la violence et l'incertitude qu'elle crée. On anticipe la violence quand on arrive à lire les corps, à ressentir la tension qui monte, ou pour le dire simplement, quand on est en mesure d'en identifier les signes précurseurs. L'incertitude se définit quant à elle par la certitude que l'on ne peut prévoir ses irrptions. En ce sens, elle est le fruit de l'expérience (Bryant et Knight 2019, 53). Cette impression est similaire à celle d'une personne qui attend la fin inespérée d'un bruit répétitif, mais dont la cadence est irrégulière, comme une goutte d'eau qui tombe. Chaque silence prolongé la désespère d'autant plus qu'elle est incapable de profiter de l'accalmie, parce qu'elle sait qu'elle ne durera pas. Parfois, l'accalmie lui permet de retrouver une vie « normale », dépourvue du bruit qui la dérangeait tant. Puis elle se retrouve à espérer qu'elle dure, seulement pour être d'autant plus déçue et désillusionnée lorsqu'il reprend.

Dans les jours qui suivent le décès d'Agatha, après avoir été atteinte par un tir policier en septembre 2019, l'atmosphère est décidément lourde dans le Complexo do Alemão. À EDUCAP, peu de femmes participent à leurs activités habituelles. Lucia m'avertit qu'elle et plusieurs femmes de la communauté sont bouleversées par les événements, et qu'il ne risque pas d'y avoir beaucoup d'élèves dans la classe de français cette semaine-là. Elle a raison. Le choc des événements entraîne une vigilance plus accrue qu'à l'ordinaire de la part des mères dans les semaines suivantes. Même si ce n'est pas la première fois qu'un enfant est tué par les policiers dans le Complexo do Alemão²⁰², le deuil était « palpable ». Pour autant, personne n'aurait pu *prédire* le drame, alors que tout semblait apparemment calme dans la communauté. Celui-ci constitue un énième rappel que le futur est *incertain*, et qu'il faut surtout être constamment sur ses gardes.

Cette tension s'accumule dans le corps, comme une fatigue, mais aussi en expérience et apprentissages, qui permettent de toujours mieux anticiper, voire de se transformer par anticipation, ce que je souhaite montrer ici. Une partie de ce processus ne se fait pas nécessairement consciemment et passe plutôt par ce que Gloria Anzaldúa appelle la « *facultad* » (voir chapitre 2). La *facultad* est le sens qui nous relie aux affects : qui nous informe quant à leur circulation, leur intensité et leur texture. Comme tout autre sens, la *facultad* est le propre de

²⁰² Voir à ce sujet le reportage publié par *El País*, en ligne : <https://brasil.elpais.com/brasil/2021-04-29/100-criancas-baleadas-em-cinco-anos-de-guerra-contra-a-infancia-no-rio-de-janeiro.html>, page consultée le 4 février 2022.

sensations corporelles, qui doivent ensuite être décodées et traitées (*processed*) pour être interprétées. Dit autrement, c'est la différence entre voir (*sens*) et regarder (*processing what we see*), ou encore entre entendre (*sens*) et écouter (*processing what we hear*).

Elle permet aux résident.e.s de capter les subtilités et textures des affects ordinaires — comme la peur — malgré la lourdeur de ce que Ben Anderson (2009) appelle des atmosphères affectives, et donc, de mieux anticiper la violence. Il est tout de même extrêmement difficile de mettre en mot la manière dont ce processus se déroule, comme le montre cet extrait du groupe de discussion de Lagartixa (Complexo da Pedreira, dans le quartier de Costa Barros, zone nord) :

Participant.e : Dans notre cas, la peur est nécessaire parce que c'est la peur qui garantit notre survie, ne serait-ce que pour circuler, nous pouvons sentir le climat. C'est un peu comme quand je disais plus tôt, qu'on regarde s'il y a de la police, mais qu'il ne se passe rien... Nous le sentons. Nous savons que les moto-taxis circulent, que les commerces sont ouverts...

Participant.e : Quand il y a de la tension, c'est différent, tu le sais.

Participant.e : Ça devient... différent.

Participant.e : C'est comme quand nous sommes venues ce matin, (...) il y avait des personnes en train de regarder vers quelque chose. Nous savons déjà plus ou moins ce qui se passe, sans voir ce que ces personnes voient.

Participant.e : Tout le monde qui est train de regarder du même côté.

Participant.e : Tout le monde est en train de regarder du même côté, les personnes réagissent, action-réaction. Et donc, quand tu as vécu ici toute ta vie, tu finis par avoir un regard différencié sur la violence qu'une personne qui vient de l'extérieur n'a sûrement pas. Elle n'a pas le tact (*o tato*) de percevoir que la situation change. (Groupe de discussion, Lagartixa, 25 octobre 2019)

Cet extrait parle, en premier lieu, de leur habileté à « lire les corps » : à conclure que quelque chose se passe parce que les gens regardent tous dans la même direction et à réagir en conséquence. Elle découle de ce que Elijah Anderson (1990, 1999) appelle devenir « streetwise » et le fait qu'elles connaissent le « code de la rue ». Dans ce cas-ci—, elles mentionnent que les boutiques ferment, que les moto-taxis cessent de circuler comme un signe que quelque chose se

passé et qu'il vaut mieux rester à la maison. Elles tentent toutefois aussi de décrire qu'elles sentent que quelque chose est dans l'air (« nous pouvons sentir le climat »), sans arriver à véritablement mettre le doigt sur ce dont il s'agit exactement. Il y a ce qu'elles voient les corps faire dans l'espace, mais il y a aussi autre chose... quelque chose apparemment insaisissable, et plus subtil à l'œuvre (« le "tact" de percevoir que la situation change ») que les personnes de l'extérieur ne sauraient pas nécessairement percevoir. Ces résidentes de Lagartixa ressentent la façon dont des atmosphères affectives pèsent et enveloppent la vie quotidienne (B. Anderson 2009, 77). Elles décrivent régulièrement la tension, ou l'électricité qui est dans l'air quand « quelque chose se passe », généralement avant et pendant une confrontation, comme elles le font dans l'extrait ci-dessus. Dans cette optique, « les atmosphères [affectives] sont le terrain partagé à partir duquel les états subjectifs et leurs sentiments et émotions connexes émergent. » (B. Anderson 2009, 78)

Ces atmosphères se perçoivent dans la façon dont les corps se tiennent et se déplacent, mais elles se sentent aussi dans la peau, un peu à la manière dont on sort de chez soi et qu'on peut ressentir qu'une tempête se lève. Mais lorsque les tempêtes se suivent, on devient plus sensible aux subtilités, aux textures et aux couches de complexité qui les différencient les unes des autres. C'est ce que semble laisser entendre la participante au groupe de discussion lorsqu'elle parle de « tact ». Cela explique ici le décalage entre mes propres expériences face à des situations potentiellement dangereuses dans les favelas, et celles des résident.e.s rencontré.e.s.

Ma dernière visite à Lagartixa permet de bien illustrer ce décalage. Je sors de la station de métro et me dirige, comme à l'habitude, directement là où n'attendent que deux moto-taxis. Les deux chauffeurs hésitent à me prendre, car aucun des autres chauffeurs n'est revenu de sa dernière course. L'un des deux me lance à la blague que je m'en vais « au milieu d'une guerre » (*cê vai no meio da guerra*), mais accepte tout de même de me faire monter. Sur le chemin, je deviens nerveuse. Ce n'est pas la première fois que j'effectue ce trajet ni la première fois que je vois des policiers armés sur cette route. Cette fois-ci, ils semblent toutefois prêts à tirer et leur agitation est notable. Mes mains se crispent et je fige sur le minuscule siège de la moto. La blague du chauffeur tourne en boucle dans ma tête. J'essaie de lui dire, malgré le bruit du moteur qui accélère, de ne pas prendre de risque et que l'on peut retourner au métro. Mon chauffeur me répond par un signe nonchalant. Il quitte la route principale où les policiers s'installent derrière leurs véhicules qui leur serviront dans quelques instants de barricade. Les armes sont pointées vers la colline (*morro*). La moto-taxi bifurque dans l'une de ses petites rues (alors que le chemin le plus court est celui de la rue principale), où nous croisons immédiatement les trafiquants qui se mettent eux aussi apparemment en position, derrière les maisons qui devront les protéger des balles des policiers.

Nous continuons notre chemin et j'arrive quelques minutes plus tard à destination, quelque peu sous le choc.

Dans la maison de Juliana, elle et deux de ses amies sont en train de dîner. L'ambiance est joviale et légère dans la cuisine où elles papotent. Quand je leur raconte ce que j'ai vu, l'une d'entre elles décide de partir. Elle habite de l'autre côté de la ligne de la confrontation, et elle ne veut pas être prise de ce côté-ci, car elle devra bientôt aller chercher son fils à l'école. Juliana me rassure : il est rare que les balles atteignent sa maison. Il vaut quand même mieux rester dans la cuisine, plus à l'abri des balles perdues et attendre que la situation se calme pour ressortir. En fin d'après-midi, alors que le soleil commence déjà à descendre sur les collines voisines, nous sortons finalement, mais peu de *vans* (petits fourgons qui servent d'autobus) circulent. Lorsque l'une d'entre elles finit par arriver, quelques minutes plus tard, le chauffeur nous informe qu'un policier est mort pendant la confrontation. L'agitation de la route principale empêche la plupart des *vans* de passer. Malgré tout, les rues que nous empruntons semblent reprendre vie, peu à peu.

Pendant tout cet après-midi passé à Lagartixa, j'ai senti que l'atmosphère n'était pas seulement tendue, mais explosive. J'ai définitivement été effrayée par ce que j'ai vu et ressenti pendant le trajet en moto-taxi. Je suis convaincue que cette atmosphère, le chauffeur de moto-taxi tout comme Juliana, ses amies et le chauffeur de *van* la ressentait aussi. Si cela n'avait tenu qu'à moi, j'aurais fait demi-tour avec la moto, et je serais revenue visiter Juliana un autre jour, lorsque l'atmosphère serait devenue moins explosive. Pour les résident.e.s cependant, s'il fallait s'arrêter à chaque fois que la situation est tendue, alors le temps serait constamment arrêté. Juliane et les autres ont appris à distinguer les niveaux de tension dans l'atmosphère, à sentir qu'elle monte, mais aussi le temps qui reste avant l'explosion. Mais cela est difficile à expliquer et à décrire à l'étrangère que je suis, car, dans plusieurs cas, cela est devenu comme un 6^e sens, qui capte la tension, ou encore la lourdeur de l'atmosphère, sans savoir exactement comment.

Pour reprendre une fois de plus la définition qu'Anzaldúa (1987, 38) donne de la *facultad* (voir chapitre 2), c'est « la capacité de voir dans les phénomènes de surface la signification de réalités plus profondes (...). C'est une "sensation" instantanée, une perception rapide obtenue sans raisonnement conscient (...). » En ce sens, « la personne qui possède cette sensibilité est atrocement (*excruciatingly*) vivante dans le monde. » Cette faculté aide les femmes à survivre, à savoir *quand* il faut avoir peur et *quand* elles peuvent relâcher quelque peu la tension. En bref, elle leur permet de naviguer les changements soudains de signature rythmique, à ressentir la

différence entre tension et explosion, alors que quelqu'un comme moi, par exemple, ne ressentira pas nécessairement les subtilités à l'œuvre.

Ressentir les subtilités à l'œuvre dans une atmosphère affective est ce qui permet de survivre à la terreur. Elle contribue à identifier « quelle heure il est » à partir de ce que le corps capte. Si la peur, comme affect ordinaire, est liée à l'anticipation d'un danger, elle constitue aussi un savoir incorporé qui indique que le moment est venu de se protéger : de s'adapter pour ne pas se retrouver dans une position vulnérable. Souvent le corps est déjà passé par tellement de *situations*, qu'il sait déjà quelle forme prendre pour se protéger. Ces transformations restent souvent éphémères, mais constituent la preuve que le corps apprend, emmagasine des savoirs et agit en fonction de ceux-ci. Cet extrait du groupe de discussion effectué à EDUCAP, avec quelques élèves de mon cours de français, met bien en relation, à mon avis, ce lien entre terreur et anticipation :

Participante : Nous, nous sommes dans le *business* de chercher à anticiper tout et n'importe quoi, parce que, malheureusement, plusieurs parents de famille meurent dans la communauté, il y a beaucoup de criminels (*bandidos*). (...)

Participante : Parce que pour eux (les policiers), tout le monde qui vit dans la communauté (*comunidad*) est un criminel (*bandido*). Mon mari a une moto, il n'est pas un « motard », mais s'il arrive en plein milieu d'une fusillade, ils vont le voir et penser qu'il est un criminel (*bandido*). (...)

Participante : S'il est sur une moto, c'est un criminel (*bandido*), s'il ne porte pas de chandail, c'est un criminel (*bandido*), s'il est Noir (*preto*) c'est un criminel (*bandido*)...

Participante : S'il porte des vêtements noirs et sportifs, c'est un criminel (*bandido*).

Participante : S'il est pied nu, c'est un criminel (*bandido*). Donc, nous vivons avec cette préoccupation constante. Mais les hommes ne l'ont pas, ils prennent le premier vêtement qu'ils trouvent et sortent comme ça. Ils ne veulent rien savoir. Mais nous (les femmes), nous avons cette préoccupation. Parfois, mon mari s'en va avec sa moto, avec ses jeans, et il se dit : « c'est bon, je sors comme ça ». Mais moi, je suis... (terrifiée). Il est déjà sorti pour aller travailler avec des pantalons noirs, des souliers de course noirs, un chandail noir, et je lui dis : « Mon Dieu ! »

Participante : Enlève ça !

(Groupe de discussion, EDUCAP, Complexo do Alemão, 22 octobre 2019)

Les femmes, comme piliers, transmettent ou utilisent ce savoir pour se protéger et protéger leurs proches, mais aussi comme fondation d'un futur autre (chapitre 7). L'anticipation peut être celle de la mère qui apprend à son enfant à distinguer le bruit des pétards de celui des tirs d'armes feu, et à s'habiller de façon à ne pas attirer l'attention. Elle peut être cette mère qui envoie ses enfants vivre ailleurs, face aux menaces et à la tension qui monte. Elle appartient aussi à celle qui emprunte un autre chemin pour ne pas passer devant la *boca de fumo* (point de vente de drogue) ou près du *caveirão* (véhicule blindé de la police). L'anticipation peut, autrement dit, relever de la tactique, de ce qu'elle fait consciemment dans le moment présent en anticipation de ce qui pourrait se passer dans une situation qui la rendrait vulnérable. Anticiper relève parfois de la stratégie, mais cela est plus rare, considérant que les conditions de réalisation sont rarement prévisibles en contexte d'incertitude. Il me semble toutefois, qu'en leur qualité de polymorphes, les femmes des favelas manifestent l'anticipation dans leur corps : dans la manière dont l'anticipation façonne et transforme leur corps, qui, ce faisant, les propulse constamment vers des futurs potentiels (dont certains se réalisent et d'autres non). Cela n'est peut-être pas toujours un gage de succès, mais nous permet d'entrevoir la « ville à venir » à travers la géographie « autre » que révèlent leurs corps.

Entrevoir la ville à venir à partir du corps

Mon objectif dans ce chapitre était de montrer comment, à travers les transformations corporelles des femmes, il est possible de construire une géographie autre de la ville : celle de la ville à venir, immanente dans le corps des femmes. J'ai mis l'accent spécifiquement sur la peur comme affect ordinaire, non pas parce qu'il s'agit du seul à circuler dans la ville, ou qu'il représente mieux la ville comme un tout, mais parce que la peur, par définition, est ancrée dans l'anticipation²⁰³. Elle ouvre ainsi une porte, certes peu reluisante, mais inédite pour appréhender la ville à venir, c'est-à-dire pour saisir des potentiels et des moments de transformation. Ces derniers peuvent s'incarner, même de façon éphémère, dans le corps des femmes qui naviguent l'incertitude de leur quotidien. Pour reprendre l'analyse de McKittrick (2011), j'avance que la forme que prend leur

²⁰³ Mais pas uniquement. J'ai par exemple montré au chapitre 4, que l'anticipation peut aussi être liée au désir d'émergence de Zica

corps permet d'accéder aux futurs protéiformes de la plantation, et donc de voir au-delà de la terreur du moment présent.

Examiner la peur comme effet de l'anticipation n'est toutefois pas la seule avenue disponible. De la même manière que ce que j'ai montré au chapitre 4, le « désir d'émergence », dans les cas de Zica, de Cris dos Prazeres et de Beth les amène à anticiper les formes à embrasser pour se réaliser comme individu et communauté. L'anticipation peut également s'ancrer, comme je l'ai abordé au chapitre 5, dans le *cuidado* inhérent à la forme de pilier, que les femmes des favelas sont nombreuses à prendre dans le contexte social, économique, sexuel et racial qui est le leur. Finalement, l'anticipation s'incarne aussi dans les moments où elles traversent les frontières urbaines, prenant les « formes appropriées » de part et d'autre, autant pour se protéger que pour perdurer comme piliers.

L'accent sur la violence, dans ce chapitre, permet en outre de revenir sur le concept d'urbanisation périphérique de Caldeira (chapitre 1), qui, à titre de rappel, relie l'agentivité distincte des périphéries urbaines à la manière dont elles se construisent transversalement aux logiques officielles (autant du point de vue politique, que de celui de la planification ou de l'accès à la citoyenneté). Même si cela peut grandement varier d'une favela à l'autre et d'une zone de la ville (ou de la région urbaine) à l'autre, je suis d'avis que dans le cas de Rio de Janeiro, on ne peut négliger la manière dont la terreur (et les émotions/affects qui lui sont reliés, comme la vulnérabilité et la peur) intervient dans ce processus. Ainsi, la terreur vécue et ressentie joue un rôle fondamental non seulement dans la manière dont les corps circulent dans la ville et sous quelle forme, mais affecte aussi profondément l'architecture des périphéries et des villes, en ce qu'elles s'incrument de multiples manières dans la régulation des corps et des espaces. Les transformations éphémères et situationnelles dont il a été question ici ne sont que quelques exemples parmi d'innombrables manifestations quotidiennes de ce phénomène.

CHAPITRE 7 : POUR LA VILLE À VENIR

Eu só quero é ser feliz / Andar tranquilamente na favela onde eu nasci, é / E poder me orgulhar / E ter a consciência que o pobre tem seu lugar / Fé em Deus, DJ

Je veux simplement être heureux / Me promener tranquillement dans la favela où je suis né / Et pouvoir en tirer une fierté / Et être convaincu que le pauvre a une place / Foi en dieu, DJ

[Rap da Felicidade (rap du bonheur) Interprétée par Cidinho & Doca, produite par DJ Malboro, paroles de Julio Cesar Seia Ferreira et Katia, 1994]

Je choisis d'introduire ce dernier chapitre, consacré aux espaces de transformation, avec les mots de cette chanson bien connue du *funk carioca*, parce qu'elle me rappelle le temps passé avec Lucia dans son bureau d'EDUCAP. Même si j'ai souvent entendu ce morceau lors de mes séjours à Rio, y compris au *Café das Fortes* dont je traiterai plus en détail ci-dessous, c'est toujours à Lucia qu'elle me fait penser. Je la vois assise à son ordinateur, en train de répondre à ses messages WhatsApp, tout en fredonnant les paroles, qui abordent à la fois le désir d'être heureux.se et celui de vivre dignement. Bref, quand cette pièce joue, je la revois travailler, s'occuper de tout pour qu'EDUCAP reste à flot. Même si les temps sont difficiles pour Lucia pendant mon dernier séjour, elle puise son bonheur dans le simple fait d'avoir un espace où les jeunes et les femmes — qui constituent la majorité des personnes qui fréquentent le centre — se trouvent en sécurité et peuvent créer des projets ou profiter d'une opportunité d'apprendre gratuitement. Le quotidien à EDUCAP n'est pas sans embuche, mais son existence contribue à l'émergence de potentialités. Il représente un lieu où l'on peut être heureux.se, marcher tranquillement, s'enorgueillir et avoir une place dans la favela. Il est un microcosme, certes imparfait et inachevé, d'un futur alternatif pour la favela.

Un après-midi de novembre, Lucia entre dans mon cours de français avec un adolescent que je n'avais jamais vu à EDUCAP auparavant. Elle lui indique de s'asseoir et se tourne vers moi. Elle me chuchote à l'oreille qu'il restera toute la journée à EDUCAP, et qu'il assistera à la classe pour s'occuper. J'obtempère sans hésitation. Elle poursuit et m'explique que ses parents le maltraitent et qu'elle préfère qu'il passe du temps ici, plutôt que de se promener seul dans la favela. J'acquiesce une nouvelle fois et l'adolescent se joint aux cinq personnes dans la salle : un homme

retraité, un garçon, une femme avec sa petite fille qui colorie sur ses genoux, et deux autres jeunes femmes d'une vingtaine d'années.

L'une des choses que Lucia aime beaucoup à EDUCAP, c'est travailler avec les jeunes. Même si elle organise une panoplie d'activités et d'ateliers ouverts aux personnes de tous âges, la raison d'être d'EDUCAP a toujours été de créer des opportunités pour les enfants et les adolescent.e.s des alentours. Quand elle le peut, elle prévoit des repas et organise des « potlucks » (repas collaboratifs) qui permettent aux jeunes de bien manger dans la journée. Les ateliers de danse et de *capoeira* sont généralement les plus populaires auprès d'eux et elles. À EDUCAP, une variété d'autres activités sont programmées en fonction de la disponibilité des bénévoles et des ressources. Pendant mon passage en 2019, les entrevues pour demander la *Bolsa Família* ont lieu le samedi matin. Le dimanche, une vendeuse de cosmétiques tient des « séances beauté » en matinée. Pendant la semaine se succèdent les cours de langues (anglais et français), et d'autres ateliers ponctuels de jardinage, de couture, de crochet, etc.

Maintenir toutes ces activités est extrêmement exigeant pour Lucia, qui doit se déplacer tous les jours pour ouvrir et fermer EDUCAP, et s'assurer que les intervenant.e.s — souvent bénévoles — terminent les projets qu'ils et elles commencent, ce qui est loin d'être toujours le cas. La survie d'EDUCAP dépend presque entièrement de Lucia qui, en 2019, n'a plus d'argent pour financer ses activités et ne reçoit aucun salaire. Elle me confie pendant notre entrevue qu'elle parvient à garder le centre ouvert grâce à une donation privée, mais qu'elle a désespérément besoin d'un emploi pour pouvoir elle-même survivre. Elle m'apparaît parfois découragée de la faible participation des résident.e.s aux activités, pourtant gratuites, et du manque de fiabilité des personnes qui l'approchent pour faire des projets, mais qui les abandonnent en cours de route. La dernière journée d'ouverture d'EDUCAP avant Noël et les vacances d'été, Lucia se réjouit de ne pas avoir à venir à EDUCAP pendant le prochain mois.

Je la rencontre chez elle le lendemain pour que nous puissions faire notre entrevue avant que je ne quitte Rio. Lucia vit dans un petit appartement en bas de la colline (*morro*) où elle a été relocalisée après les travaux de construction du téléphérique. Je cogne à la porte dans laquelle on voit clairement un trou de balle d'arme à feu. Elle m'accueille avec un grand sourire et m'invite à entrer. Pendant que nous nous installons sur le sofa de son salon, elle reçoit un message sur son téléphone. Une personne espère la rencontrer pour discuter d'un projet qu'elle souhaite réaliser à EDUCAP, et veut le lui présenter le surlendemain. Elle lit le message, lève les yeux au ciel, puis s'exclame : « cette personne demande à me voir depuis des semaines, mais n'a jamais

de disponibilité. Et puis, maintenant que je prends des vacances, il faudrait tout de même que j'ouvre EDUCAP pour elle ? Les gens pensent quoi ? Que je suis à leur disposition ? » Même si elle s'emporte, elle m'apparaît aussi en quelque sorte résignée. Elle regagne son calme et répond poliment qu'elles ne pourront se rencontrer qu'à la fin janvier. Puis, elle se tourne vers moi, affable, et me dit : « Alors, que veux-tu savoir ? »

L'entrevue se déroule par intermittence, entre les moments où son mari lui demande où se trouve une chose ou une autre ; où l'une de ses voisines sonne à la porte pour récupérer les vêtements pour bébé que Lucia a mis de côté dans les donations faites à EDUCAP ; où les pleurs de son petit-fils né quelques jours auparavant se font entendre. Nous discutons pendant environ une heure, lorsque j'arrive à ma dernière question. Je lui demande ce qu'elle souhaite pour le futur, et elle me répond :

Pour mon futur à moi, ce que je veux, c'est vieillir en santé. Le reste, je dois le conquérir. Je voudrais avoir une meilleure qualité de vie, mais dans ce pays, c'est très difficile. Et pour la favela, je voudrais qu'il y ait plus de politiques publiques, et je voudrais que la sécurité publique prenne un chemin différent. Ici, nous vivons dans un pays qui ne sait que tuer, tuer et encore tuer. La jeunesse n'a pas d'autre avenue que le trafic de drogue et le crime. Parfois, je ne sais plus le chemin qu'il faut prendre pour élever un enfant et lui montrer qu'il existe d'autres chemins. (...) Et pourtant le Brésil est tellement riche. Tout ce qu'on y plante pousse. Si une semence de fève tombe sur le sol, d'ici peu on la voit déjà germer. Pourquoi donc cette terre se transforme-t-elle en quelque chose de si mauvais ? C'est que nous donnons la chance au mal. Donc, je crois que c'est pour cela qu'il faut être fermement présente et gravir une, deux, puis trois marches. Et de là, on peut regarder derrière nous et voir ce que nous avons réussi à vaincre, et quand on arrive au sommet arrive le temps de s'asseoir et de se reposer. (...)

On vit des temps très difficiles au Brésil. Parfois, on veut penser à un futur meilleur, mais le futur que l'on voit est rempli de défis. Mais si on croit en un futur meilleur, alors il faut tenter de vaincre les épreuves. Et je crois que c'est pour cela que j'y crois encore, et que je suis à EDUCAP. Ce n'est pas pour rien que j'y suis, j'y crois encore. (...) Je veux qu'EDUCAP prenne forme et qu'il continue le travail qu'il est en train de faire malgré les défis qu'il rencontre. Parce que c'est cela la vie. Je pense que chaque lieu par lequel on passe a ses défis et ses obstacles. Il n'y a rien de facile, rien dans la vie n'est facile. Mais je suis là à essayer tout de même. Le jour où je fermerai les yeux, les gens feront ce qu'ils

voudront. J'aurai au moins légué quelque chose qu'une autre personne devra reprendre et *cuidar* (prendre soin). (Lucia, entrevue, Complexo do Alemão, 12 décembre 2019)

J'ai rencontré plusieurs femmes dans les favelas qui, comme Lucia, mettent sur pied des espaces dont l'ambition est de contribuer à un « futur meilleur ». EDUCAP, Vai na Web (Cris do Prazeres), Casa Viva (Beth, Manguinhos) et plusieurs autres²⁰⁴ axent leur mission sur l'éducation, afin de faire « germer » le potentiel qui dort dans la favela. À travers ces espaces, elles espèrent ouvrir et offrir d'autres voies aux jeunes de leur communauté que celle de la violence, et ainsi transformer le futur de la favela et de la ville où ces jeunes pourront se tailler une place. Comme cet extrait d'entrevue avec Lucia le démontre, en plus des récits de Zica, Cris, Beth et Lourdes du chapitre 4, ces espaces résultent d'un désir (*yearning*) de transformation insatiable, dans lequel elles trouvent du bonheur, malgré les nombreuses embûches qui se dressent sur leur chemin.

Dans ce chapitre, je souhaite toutefois me pencher plus précisément sur la manière dont les savoirs et pratiques corporels des femmes contribuent non seulement à créer et maintenir ces espaces, mais aussi à engager leur propre transformation. En m'inspirant du *quilombismo* (chapitre 3), j'avance que les transformations corporelles, favorisées et appuyées sur les espaces d'appartenance qu'elles créent et maintiennent, forment entre elles une toile qui *aquilombam* la ville.

Pour ce faire, je m'appuie sur trois exemples d'espaces que j'ai fréquentés en 2019. Le premier est celui de la Tenda espírita da Oxum, un *terreiro* d'umbanda situé à Rocinha, que j'ai visité à plusieurs reprises et où j'ai tenu un groupe de discussion. Le second est celui du Café das Fortes, qui rassemble des parents — mais surtout des mères — qui ont perdu un enfant par la violence de l'État. Finalement le troisième est celui du Conselho Popular, qui réunit mensuellement des personnes menacées d'éviction, dont la majorité des participant.e.s sont des femmes des favelas de la ville²⁰⁵.

²⁰⁴ Que je n'énumère pas ici par souci d'anonymat.

²⁰⁵ En réalité, le Conselho popular effectue un travail plus large que de réunir les personnes menacées d'éviction. J'y reviens plus en détails dans la sous-section qui porte sur celui-ci.

Se tailler une place

Les trois espaces dont j'offre ici une description ethnographique sont distincts les uns des autres, et sont loin d'être représentatifs de l'ensemble des façons par lesquelles ils concourent à créer « un avenir géographique autre » (McKittrick 2011). Chaque espace émerge à sa manière de l'ombre de l'urbanisation pour créer de l'appartenance : une plateforme à partir de laquelle les résident.e.s des favelas se transforment et transforment leur quartier, et leur ville. Ces espaces ne doivent ainsi pas être envisagés dans leur fixité, mais dans la façon dont ils contribuent à connecter les corps dans le *baile* et à les transfigurer dans la chorégraphie incessante de la ville. Ces corps dans l'ombre de l'urbanisation se faufilent au cœur de la ville, créent des brèches dont ils profitent pour contrecarrer la violence de l'exclusion urbaine. De ces espaces émerge une contre-culture de la modernité ; un microcosme de quilombismo (A. d. Nascimento 1980), qui évoque la *senzala*, le *quilombo*, le *terreiro* et l'héritage de la Petite Afrique. Ce qui les distingue toutefois, outre le contexte historique, c'est leur caractère urbain, non pas simplement dans le sens cosmopolitain du terme, mais bien dans le sens où l'urbanité accélère considérablement le rythme de vie, des rencontres et des turbulences. Dans le Rio de Janeiro contemporain, l'Atlantique est traversé quotidiennement par les *favelado.a.s*.

Tenda espírita da Oxum

Les favelas qui, le jour, s'accrochent au flanc des montagnes rappellent, une fois le soir venu, un ciel étoilé. Les carrés des fenêtres par lesquels filtre l'éclairage des maisons, perçues de loin et d'en bas, se ressemblent les unes les autres à un point tel qu'elles deviennent, pour les passant.e.s, de simples points lumineux agglutinés quelque part, au loin. Ne rompent cette apparente paix que les sons de quartiers bien éveillés : les motos qui montent et descendent la colline (*morro*) à toute heure du jour et de la nuit ; les bars qui diffusent les parties de soccer à la foule de personnes installées aux tables de plastique rouges, jaunes ou bleues fournies par les compagnies de bières locales ; les pétards qu'envoient dans le ciel les jeunes et les moins jeunes ; la musique des innombrables fêtes organisées dans les églises, sur les *lajes* (terrasses sur les toits) et dans les petites places publiques. Certaines nuits, à Rocinha, si l'on se concentre bien,

on peut même entendre les *atabaques*²⁰⁶ qui s’emballent à la Tenda espírita da Oxum, un centre d’umbanda situé dans les hauteurs de la *Rua Dois*.

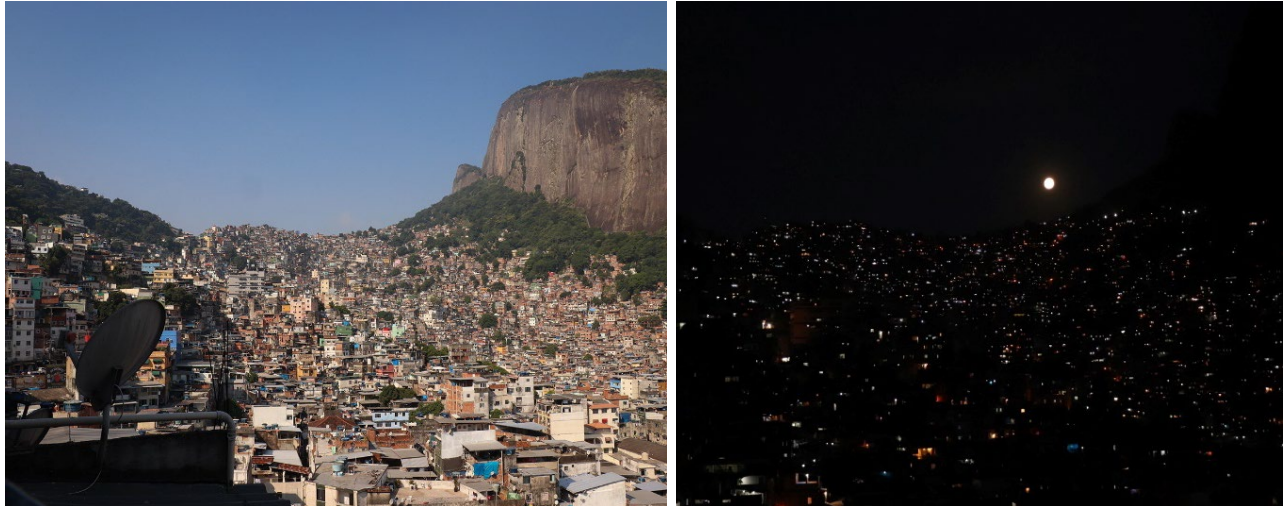


Figure 7.1 : Rocinha de jour et de nuit

Source : Alexandre Cerqueira, 2021. Reproduction autorisée par l’auteur.

En réalité, bien sûr, ces sons de tambour sont rarement audibles de loin dans cette favela où s’entassent entre 70 000 et 150 000 personnes. Rocinha, qui s’étend le long de l’estrada da Gávêa (une route sinueuse qui monte dans la montagne), est reconnue pour sa densité. Dès que l’on quitte la rue principale, on entre immédiatement dans un dédale d’allées (*becos*), qui permettent d’accéder à la majorité des maisons, dont certaines comportent plus de 4 étages. Dans les quartiers les plus denses de Rocinha, il n’est pas rare de marcher plusieurs mètres à l’extérieur sans voir le ciel, et les passages sont éclairés de jour comme de nuit par la lumière des maisons, commerces adjacents, et par quelques lampes installées par les résident.e.s. Juchés dans une grande vallée entre mer et montagne, de nombreux escaliers parsèment les allées. Plusieurs de leurs marches sont polies à l’extrême par les centaines de personnes qui les montent et les descendent chaque jour. Dans plusieurs de ces allées sans lumière, l’aération est pratiquement nulle, l’atmosphère y est lourde, humide, bref un peu asphyxiante²⁰⁷. On regarde alors où l’on met les pieds, car malgré les projets de canalisations effectués par les résident.e.s, la municipalité et la compagnie publique de gestion des eaux (CEDAE) au fil des décennies, celles-ci demeurent inadéquates à plusieurs endroits de Rocinha. Il n’est pas rare de croiser un petit canal à ciel

²⁰⁶ Un type de percussion qui accompagne de nombreux rituels et célébrations des *terreiros* et de la pratique de la *capoeira*.

²⁰⁷ La densité de la population et le manque d’aération dans certaines zones de Rocinha contribuent par ailleurs à la propagation de certaines maladies pulmonaires comme la tuberculose. Voir Da Silva (2017).

ouvert, de devoir sauter par-dessus ou d'emprunter une grille ou une planche installée par les résident.e.s pour passer sans se mouiller les orteils.

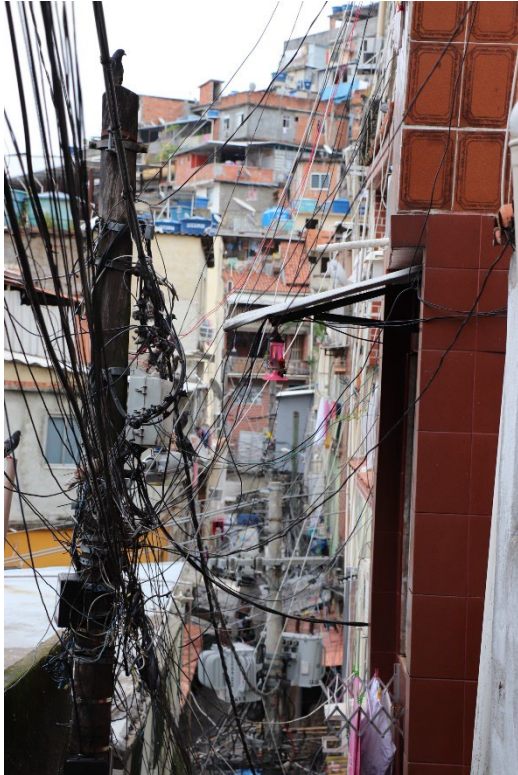


Figure 7.2 : Vue d'une allée étroite de Rocinha

Source : Alexandre Cerqueira, 2020. Reproduction autorisée par l'auteur.

C'est en partant de l'une des allées qui décrit plus spécifiquement ceux situés plus au bas de la favela, que je me rends pour la première fois au *terreiro*²⁰⁸ Tenda espírita da Oxum, quant à lui localisé plus haut dans la favela. Guidée par quelques ami.e.s, je parcours tranquillement le labyrinthe des allées et monte la favela, traversant parfois des places et avenues plus larges, ainsi que plusieurs quartiers de Rocinha. C'est dans les hauteurs de la *rua dois*, au détour d'un énième *beco* dans lequel je n'aurais que peu de chance de trouver seule mon chemin, que nous entendons finalement au loin le bruit des percussions. Celui-ci se mêle aux battements de nos cœurs qui cognent fort dans nos poitrines après une ascension de 30 minutes. Mis à part le rythme des tambours et la présence de femmes vêtues de blanc sur le balcon, rien ne laisse paraître que

²⁰⁸ En réalité, il ne s'agit pas « officiellement » d'un *terreiro*. Mais c'est le nom que donnent ces personnes à leur lieu de culte.

nous sommes arrivés au *terreiro*. Le centre ressemble à une maison comme une autre, collée à ses voisines.

À l'intérieur nous attendent des murs bleu pastel, un hôtel dédié à Jésus et autres figures catholiques, un *jogo de buzios*²⁰⁹, trois grands *atabaques* et une foule de personnes vêtues de blanc. Mon amie s'excuse de ne pas m'avoir prévenue que je devais me vêtir en blanc pour entrer. J'assiste donc à la cérémonie près de l'entrée, derrière un muret et les hommes (*ogãs*²¹⁰) qui se relaient aux percussions. Lorsque nous arrivons, entre minuit et une heure du matin, la *feira de malandro* (la fête du *malandro*) est déjà bien entamée, mais risque de durer toute la nuit. Dans le milieu de la salle, les femmes, toutes vêtues de blanc, dansent et chantent au rythme incessant des percussions. Elles revêtent des robes blanches et portent divers accessoires colorés. Les *ogãs* eux, sont vêtus de chandails rayés rouge et blanc, les couleurs du *malandro*²¹¹ que l'on souhaite inviter et célébrer en cette nuit de la fin août. Tout au long de la soirée, on partage l'alcool, le tabac et la chair cuite d'animaux que nous consommons avec nos mains, afin d'absorber et de partager entre nous son énergie. Les rythmes, les chants, la danse, l'alcool, la fumée et la nourriture servent non seulement à maintenir les corps en mouvement et à les soutenir physiquement, mais aussi à ouvrir les esprits pour les rendre réceptifs à l'arrivée du *malandro*. Pour qu'il arrive, ainsi que pour faciliter les transes et les incorporations (possessions), il faut, en d'autres mots, se laisser complètement aller et s'ouvrir au monde spirituel. Avec moi, derrière le muret, se trouvent quelques autres personnes qui assistent à la fête sans y prendre part. Si l'on est invité à consommer les mêmes boissons et bouchées que tout le monde, nous restons tout de même à distance respectueuse de ce qui se déroule dans le centre.

²⁰⁹ Le *jogo de buzios* est un art divinatoire souvent utilisé dans les religions à matrice africaine. Il permet d'entrer en contact avec les Orixás, par le biais d'Exu. Dans l'une des versions les plus connues, des coquillages sont utilisés pour la divination.

²¹⁰ Les *ogãs* sont responsables de maintenir les rythmes et les chants pendant les cérémonies, et sont généralement des hommes.

²¹¹ Cette image est plus spécifiquement associée à Zé Pelintra.



Figure 7.3 : Tenda Espírita da Oxum : autel ; atabaques ; photographies
Source : Anne-Marie Veillette, 2019.

Soudainement, un homme entre par la porte et passe près de moi. Il est, comme la plupart des personnes présentes, complètement vêtus de blanc, mais il progresse difficilement. Penché presque à 90 degrés, formant une sorte de « L » à l'envers, il se dirige vers le cercle des danseur.se.s en poussant d'intenses cris stridents. Ses mains sont crispées à l'arrière de son dos, sur ses omoplates. Plusieurs femmes s'avancent immédiatement vers lui. Elles s'affairent autour de lui afin de s'assurer que son passage soit dégagé et qu'il ne se blesse pas durant la procession. Je le perds de vue une fois qu'il se retrouve au centre de la masse blanche des corps des femmes. Les *pretos velhos* (et les *pretas velhas*, au féminin) sont les esprits des ancêtres morts en condition d'esclavage. Leur position me semble clairement évoquer cette condition : le dos courbé par la vieillesse et les lourds travaux manuels ; les mains liées dans le dos comme un symbole de captivité. Ces esprits représentent la sagesse, la tolérance et l'expérience et sont ainsi très importants dans l'umbanda, puisqu'ils contrebalancent notamment les *Exus*²¹², qui peuvent parfois faire preuve d'une certaine malveillance (puisque'étant messagers, ils sont susceptibles d'être utilisés à des fins malhonnêtes). C'est la première incorporation à laquelle j'assiste ce soir-là.

S'immisce quelque temps plus tard dans le *terreiro* un homme habillé d'une robe à corsage noire et rouge. Une rose dans les cheveux, il entre pour se joindre au groupe, prendre part aux danses et aux chants avec les autres femmes, toutes vêtues de blanc. Il attire dans un premier temps mon attention parce que sa tenue détonne sur le fond blanc que crée l'ensemble des participant.e.s, à la seule exception d'accessoires colorés. Il me semble toutefois possible que ce à quoi j'ai assisté, soit l'incorporation de la *pomba-gira*, un esprit féminin caractérisé par la passion, l'amour et la luxure.

Au petit matin apparaît alors celui que j'identifie immédiatement comme le *malandro*, cette représentation étant pour moi plus facile à reconnaître vu son importance dans la culture populaire (en particulier dans la samba). Il incorpore une femme qui s'avance avec un habit gris et noir, une cravate et un petit chapeau très typique de la figure du *malandro*. Son attitude, sa façon de bouger et de parler change complètement. Elle est confiante, directe, gesticule à la manière d'un homme « macho » qui fume et boit abondamment. Invité d'honneur de cette fête où il est attendu depuis des heures, l'ambiance dans le *terreiro* change. Elle passe de l'attente à la célébration.

²¹² À titre de rappel, *Exu* est un *Orixá* (candomblé) ou un esprit (umbanda) messager, qui ouvre la voie entre le monde visible et invisible (notamment).

Comme abordé au chapitre 3, les incorporations jouent un rôle fondamental dans la vie spirituelle des religions à matrice africaine. Elles constituent l'une des manières par lesquelles les adeptes (plus spécifiquement les médiums dans l'umbanda et les mères et pères de saint dans le candomblé) entrent en communication avec les entités du monde invisible. Il m'apparaît toutefois aussi que les incorporations dessinent une contre-géographie de la ville — qui lutte contre l'urbicide — en ce qu'elles permettent aussi de donner corps à des figures (sous forme d'esprits) subalternes et de profiter de leur sagacité et savoir (Teixeira de Sá Júnior 2003). Je crois que la fête du *malandro* en offre un excellent exemple.

Il faut savoir que le « *malandro* » est une figure du folklore brésilien très connue²¹³, que l'on retrouve dans plusieurs dimensions de la vie culturelle et spirituelle. Typiquement, la figure du *malandro* est celle de l'homme Noir sambista (joueur, compositeur ou danseur de samba), habillé d'un complet blanc avec un chapeau assorti et un chandail rayé blanc et rouge²¹⁴. Faisant l'objet de nombreuses pièces de samba, le « *malandro* » est d'abord dépeint comme le héros des marginaux partant de la Petite Afrique ou de la colline (le *morro* de la favela) pour vagabonder dans les rues du centre-ville.

Plusieurs chansons de samba tracent le portrait d'un style de vie romantique en marge du système. Ainsi, le *malandro* est celui qui sait profiter de la vie, dont les emplois ne sont pas fixes, généralement peu valorisants et peu rémunérés, et qui vit plutôt de petites arnaques et coups en tout genre. Certain.e.s historiens et anthropologues soulignent toutefois que cette apparente attitude « antisystème » est loin d'être simplement le fait d'un caractère personnel intrinsèque et s'ancre plutôt dans l'histoire de la résistance des populations Afrodescendantes à leur subordination, suite à l'abolition de l'esclavage. La figure du *malandro* naît avec les enfants des esclaves urbains affranchis qui refusent le travail formel, avec ses horaires rigides et obligations définies, qui au final, leur paraît reproduire l'ordre esclavagiste (Lopes et Simas 2015, 180).

Déjà au tournant du XXe siècle, alors qu'émerge la samba comme contre-culture de la modernité, la figure du *malandro* est ambiguë. D'un côté, elle représente le « héros » des sambistas, et du mode de vie « autre » qui émerge de la Petite Afrique. D'un autre côté, le *malandro* est antimoderne, en ce qu'il refuse la discipline de travail capitaliste, notamment parce qu'il *sait*, qu'il n'a rien à y gagner. Sa perspicacité quant au sort réservé aux hommes Noirs dans le nouvel ordre

²¹³ D'ailleurs, les travaux sociologiques de Roberto Da Matta (1997), montrent le rôle que joue cette figure dans la création d'une brésilienneté (*brasilidade*), c'est-à-dire dans l'identité nationale.

²¹⁴ Ou d'une cravate rouge, lorsqu'il s'agit spécifiquement de Zé Pelintra.

urbain en fait un marginal imprévisible : il n'est ni fondamentalement honnête ni fondamentalement malhonnête. Le *malandro* est radicalement inconsistant. Il peut pencher d'un côté comme de l'autre, en fonction des situations qui se présentent à lui.

Bien qu'il fasse toujours péjorativement référence au mode de vie et d'être des « marginaux » (par exemple, celui des pauvres, des Afrodescendant.e.s, des sans domicile fixe ou vivant dans une habitation populaire, comme une favela ou un *cortiço*, et les « hors-la-loi » à la moralité douteuse), le « *malandro* » est aujourd'hui lourdement associé au trafic de drogue, à la criminalité, et à la violence urbaine²¹⁵. Dans l'imaginaire urbain et national, il est passé en grande partie (bien que pas totalement) d'un joueur de tours (*trickster*) vivant en bordure (*on the edge*) de la société à une source de violence et de peur. Il s'agit là d'une autre manifestation de l'urbicide décrite au chapitre 3 : du héros Afrodescendant *sambista* qui a donné son caractère si unique à la ville de Rio de Janeiro, il est devenu la source de l'insécurité qui la caractérise désormais (Pedrazzini et Desrosiers-Lauzon 2011, 99).

Dans les religions à matrice africaine comme l'umbanda et le catimbó, le *malandro* est généralement un esprit *Exu* (messager entre les *Orixás* et les médiums) et associé à la survie et à la débrouillardise, ainsi qu'à l'art de vivre heureux, malgré les obstacles et difficultés. En ce sens, le *malandro* est une figure de savoir-être positive, puisqu'elle représente l'équilibre entre le fait de profiter des bonnes choses de la vie et d'esquiver les problèmes, sans toutefois esquiver ses responsabilités et son éthique. Il est donc un esprit porté particulièrement à aider les personnes les plus mal prises et à juger sévèrement celles qui se prétendent hors de tout reproche. Les *umbandistas* sont ainsi parvenus à prendre des figures subalternes pour inverser la place sociale qui leur était attribuée. Ces personnages subalternes de la vie quotidienne passent dès lors de la marge au centre, en devenant des acteur.rice.s principaux de la vie du *terreiro*, sous forme d'esprits (Teixeira de Sá Júnior 2003).

Dans les religions à matrice africaine comme l'umbanda, autant les esprits que les *Orixás* sont dotés d'agentivité et d'une histoire. Chaque incorporation transforme (même si ce n'est parfois que minimalement) à la fois le.a médium et l'esprit. De cette manière, des esprits tels que celui du *malandro*, en incorporant les médiums, prennent corps et transmettent une partie de leur

²¹⁵ À noter cependant que la signification de « *malandra* » diffère de la définition présentée ici en ce qu'elle réfère péjorativement aux femmes « prostituées » ou qualifiées de prostituées en fonction de leur pratique sexuelle. Ainsi, de la même façon que « *vagabundo* » (vagabond) et « *bandido* » (bandit) réfèrent à des hommes criminels, à la morale douteuse ou tout simplement paresseux et profiteurs, son pendant féminin est clairement une insulte qui se rapproche de « pute », « fille facile », etc. De façon différente de la « *vagabunda* » (vagabonde) ou de la « *bandida* » (bandite), la « *malandra* » est toutefois charismatique, voire manipulatrice.

gestuelle (ou plus largement de leur façon d'être dans l'espace), sagacité, de leur perspicacité et leur savoir.

À partir des potentiels [du corps], s'incarnent des savoirs dans des schémas corporels, qui recréent des mondes et enchantent les formes les plus variées de vie. Cette dynamique n'est possible qu'à partir du corps, le support des savoirs et mémoires, que nos rites réinventent [et ramènent à] la vie, pour mettre en évidence ses potentiels. (Simas et Rufino 2019)

Le *terreiro* représente l'espace spirituel (qui s'allie le plus souvent aussi à un espace matériel comme une bâtisse) où le corps se trouve à l'entrecroisement des façons d'être, des savoirs et des pratiques concrètes qui le propulsent dans un « ailleurs » : en dehors du régime de plantation tel qu'actualisé dans la ville. Les incorporations produisent quant à elles un micro-espace-temps qui permet d'expérimenter des futurs autres.

Une travailleuse domestique se retrouve ainsi, l'espace d'une nuit, en *malandro* : libre des normes sociales, de toute responsabilité, et de profiter des bonnes choses de la vie. Elle entre dans le *terreiro*, prend une femme par la taille et lui fait un clin d'œil. Elle engloutit bière après bière, fume cigarette après cigarette. Elle se promène la tête légèrement penchée vers l'avant, avec une main sur le rebord du chapeau, une position dans laquelle le *malandro* est souvent dépeint. Le temps de l'incorporation, elle se transforme en *malandro*. Bien que la transformation soit quelque peu éphémère, ce qu'elle apprend, en incorporant l'esprit, reste avec elle. Si elle est anxieuse, alors, peut-être que l'incorporation lui insuffle plus d'insouciance et la capacité à se délester même minimalement de poids sur ses épaules. Si elle doit résoudre un problème, peut-être que la créativité du *malandro* l'aide à trouver une solution qu'elle n'avait jusqu'alors pas envisagée. Ce faisant, une partie de l'incorporation reste avec elle, dans la mémoire du corps et dans une transformation certes subtile, mais qui se déploie à long terme.

Au-delà des incorporations, ce qui me frappe lors de ma visite est la composition et la hiérarchie qui régit la vie des *terreiros*. Presque toutes les personnes présentes sont des femmes Afrodescendantes. Elles sont aussi celles qui « dirigent » la fête et le *terreiro*. Pendant le groupe de discussion que j'effectue quelques mois après cette première visite, à laquelle participent la mère de saint (*mãe de santo*) et la petite mère (*mãe pequena*), je décide d'aborder directement la question raciale et celle de genre.

Je demande d'abord aux cinq femmes assises en cercle à l'intérieur du *terreiro* s'il faut être Afrodescendant.e.s pour pouvoir être admis.e dans la vie du *terreiro* :

Anne-Marie : Je m'excuse s'il s'agit d'une question stupide, mais comme vous m'avez beaucoup parlé de la question de l'ancestralité, est-ce qu'une personne qui n'a pas une ancestralité africaine peut venir dans le *terreiro* ?

Participante : Bien sûr, nous t'avons acceptée.

Anne-Marie : (rires)

Participante : Mais voilà, nous avons tous une ancestralité. Nous l'avons tous, même une personne comme ton mari qui est une personne Blanche aux yeux bleus, à la peau claire. Ce sont ses caractéristiques physiques, mais ses cheveux ne sont pas complètement lisses. Donc, il y a quelqu'un à un certain moment qui a rencontré une autre personne avec une certaine autre ancestralité. Et donc, la spiritualité n'a pas qu'à voir avec l'africanité. Elle a une force qui vient de l'africanité, mais elle n'a pas qu'à voir avec ça. C'est de ça que je te parlais, que ce soit avec ou sans ancestralité, que nous ayons une proximité ou non, avec un pied ou non en Afrique, nous sommes tous des médiums. Nous ne savons pas à quel degré se trouve ta médiumnité. Nous ne savons pas si un *Orixás* ne parle qu'avec toi, s'il te montre quelque chose, si tu vois des curiosités ou si tu incorpores l'*Orixás*. Nous ne le savons pas encore. Mais nous pourrions le découvrir. Nous pourrions jeter une petite pierre dans le *jogo de buzios*, t'amener pour un moment plus intime, parce que voilà, tu viens déjà avec le *terreiro* ouvert, un jour de fête, mais tu pourrais revenir pour un moment plus intime, chanter pour que tu entendes. Si tu tombes, ça signifie que tu vas rester, et c'est ça. (Grupo_Focal_RR, Pos. 45-48)

La réponse de cette participante remet en question cette catégorisation grossière de l'ancestralité et de l'africanité. En fait, elle refuse de définir la *Blackness* qui était en fait ce que je demandais implicitement dans mon interrogation. Sa réponse fait ainsi écho à l'impossibilité de mettre un cadre rigide autour des différences. À l'instar de Simone (2016), elle cherche à me montrer le potentiel et la force qui proviennent de ce qu'elle appelle l'africanité, mais qui, je pense, serait mieux compris ici comme la *Blackness*. Plutôt que de tracer des frontières entre nous (ce que je fais moi-même dans ma question), elle m'invite à participer d'un espace qu'elle m'a déjà ouvert ; son *terreiro* dont les « limites » en elles-mêmes ne sont pas tout à fait définies. Celui-ci n'est pas unilatéralement « en opposition » à quelque chose ; en résistance au régime de plantation

actualisé dans l'espace urbain, ou aux personnes Blanches. Il (re)produit constamment un espace d'émergence, ouvert à l'autre. C'est une invitation à embrasser une vision autre, ainsi qu'une expérience corporelle et spirituelle²¹⁶. Le *terreiro* représente un lieu d'expérimentation qui permet de bâtir un futur « autre » caractérisé à la fois par l'ancestralité et l'innovation que provoquent, l'ouverture, l'accueil et les rencontres, dans les mondes visible et invisible.

La Tenda espírita de Oxum, est en outre un lieu fermement aux mains des femmes, comme dans le Salvador de Bahia du XIXe siècle ou de la Petite Afrique (chapitre 3). Les positions hiérarchiques les plus importantes reviennent à des femmes, comme celle de mère de saint (*mãe de santo*) et de petite mère (*mãe pequena*). En plus d'assurer le bon déroulement de la vie quotidienne au *terreiro* et de la tenue des cérémonies, ce sont elles qui, pendant la fête du *malandro* (*festa do malandro*) et la fête des enfants (*festa das crianças*) auxquelles j'assiste, mènent les chants. Ce sont elles qui encerclent les personnes pendant les incorporations et s'occupent d'elles. Ce sont aussi elles qui trouvent et administrent les cures. Quand je demande à la petite mère (*mãe pequena*) s'il serait possible de faire un groupe de discussion avec les femmes du centre, c'est elle qui l'organise. Lorsqu'il y a des problèmes avec l'un.e ou l'autre de ses membres, c'est à la mère de saint ou la petite mère que revient la responsabilité de les résoudre²¹⁷.

Puisque je connais davantage la petite mère et que je la côtoie aussi en dehors du *terreiro*, je suis à quelques occasions témoin de son autorité dans la vie de tous les jours et de son rôle au-delà des moments de célébration ou du *terreiro* lui-même. Lors d'un *churrasco* (BBQ)²¹⁸ auquel elle m'invite (dans sa maison adjacente au *terreiro*), un membre de sa famille, qui est assistant social, lui demande d'intervenir auprès d'une jeune fille qui éprouve des difficultés à l'école. Elle écoute avec attention et accepte d'agir pour tenter de résorber la situation. D'autres personnes lui confient leurs questions et leurs problèmes, en recherche de solutions. L'une d'entre elles lui avoue vivre beaucoup d'anxiété. En réponse la petite mère lui propose de lui prodiguer une cure, dans ce cas-ci, un bain avec des herbes qui doivent chasser l'esprit qui la tourmente. Bref, elle joue un rôle

²¹⁶ Que je n'ai pas réellement pu mener au bout puisque le focus group s'est tenu lors de ma dernière journée à Rio de Janeiro.

²¹⁷ À titre de rappel, les « mère de saint » (*mãe de santo*) et « petite mère » (*mãe pequena*) sont celles qui, dans les religions à matrice africaine comme le candomblé ou l'umbanda, sont les « cheffes » du *terreiro*. La hiérarchie veut qu'en importance, la « petite mère » suive la « mère de saint ».

²¹⁸ Le *churrasco* est l'équivalent de ce que l'on appelle en Amérique du Nord un « BBQ ». Il s'agit ainsi autant d'un événement social (comme dans l'expression « faire un BBQ entre ami.e.s), que de grillades.

« maternel » dans la vie de sa famille de saint (*família de santo*), elle prend soin de ses membres et les protège. Elle en représente l'un des piliers.

Dans le *terreiro*, c'est cette capacité à *cuidar* (prendre soin et protéger) des autres qui fonde son autorité et le respect que lui voue sa famille. Le *terreiro* et la famille affiliée fonctionnent comme une communauté de *cuidado* qui va bien au-delà de la compréhension biologique et nucléaire de la famille. Il produit et sert de « contre-espace » en offrant un *cuidado* aux personnes qui, dans le contexte urbain de Rio, prodiguent du *cuidado* sans jamais en recevoir. Cet espace à la fois physique, spirituel et affectif, est autant le résultat des efforts des femmes qu'un lieu où leur labeur et leur savoir sont reconnus et valorisés.

La matérialité du centre représente par ailleurs une sorte de microcosme de l'organisation de la famille de saint. D'une petite cabane en bois maintes fois reconstruite, le centre est aujourd'hui passé à une solide construction de briques et de mortier. Lors du groupe de discussion, l'une des femmes, qui est aussi mère de saint, m'explique que le centre lui a déjà servi de refuge, lorsqu'elle a perdu son logement dans un éboulement, il y a plusieurs années. Depuis, elle a bâti une maison adjacente où elle vit avec sa conjointe. Leur fille, la petite mère, a aussi bâti sa maison à cet endroit. L'espace du *terreiro* inclut ainsi non seulement le centre en lui-même, mais aussi celui de la famille. La majorité des personnes que je croise dans le *terreiro* et les maisons adjacentes sont des femmes. Les hommes, qui sont pour la plupart des *ogãs*, m'ont semblé moins au centre de la vie familiale que les femmes.

Si à l'extérieur du *terreiro* elles occupent une variété d'emplois (avec une prédominance de travailleuses domestiques, bien que l'une d'entre elles travaille à l'Assemblée législative de Rio de Janeiro) et d'occupations (activisme et implication communautaire en particulier), l'appartenance au *terreiro* est fondamentale dans la manière dont elles se décrivent. Il constitue leurs racines ; le lieu à partir duquel elles grandissent et négocient la ville. Et cela est souvent tout aussi vrai pour les femmes rencontrées qui appartenaient à d'autres communautés religieuses, comme Dona Zica. Dans ce cas, elles créent leur propre sphère d'influence même lorsque les cadres établis semblent *a priori* décourager leur formation. En ce sens, le *terreiro*, comme espace visible *et* invisible, représente le socle à partir duquel elles peuvent graduellement occuper d'autres espaces²¹⁹ comme l'explique cette participante à notre groupe de discussion :

²¹⁹ Françoise Vergès (2020) nous parle aussi, dans une analyse similaire, d'espaces sanctuaires.

Participante : Ce qui me fait bouger, c'est mon sacré (*meu sagrado*), d'où je tire la force pour avancer, pour être une mère, pour être une femme, pour être dans les espaces où je suis, pour occuper les espaces que j'occupe. Tout vient de la force que je tire d'ici, de mon *terreiro*, de ma foi, de mon axé²²⁰, de ma spiritualité, de mes *Orixás* qui sont ceux qui me transportent et me guident.

Anne-Marie : De quels espaces s'agit-il ?

Participante : Les espaces d'activisme, de lutte pour nos droits. Aujourd'hui, j'occupe la commission des droits humains à l'Assemblée législative, j'ai fondé des mouvements ici dans la favela comme Rocinha Resiste, qui sont des espaces de résistance et de lutte. J'occupe l'espace de mère dans la vie de mes enfants, de fille dans la vie de ma mère, mon espace dans la société comme personne, comme individu avec une certaine influence d'idée où je vis, comme leader (*liderança*), comme je suis vue aujourd'hui, une leader dans ma communauté (*liderança comunitária*), comme une leader dans ces espaces. Et je n'aurais jamais réussi à être dans aucun de ces espaces si je n'avais pas la certitude que je suis guidée et protégée par mes *Orixás*. (Grupo_Focal_RR, Pos. 3-7)

Le *terreiro* représente le lieu où non seulement le corps se transforme (par exemple, suite aux incorporations), mais aussi le lieu où il bénéficie des soins et de la protection qui lui permettent de naviguer la ville. Il constitue le lieu d'appartenance qui lui permet à la fois de perdurer dans la ville et lui sert de plateforme pour initier des transformations. Le corps transporte les savoirs et les pratiques qui se développent plus intimement dans le *terreiro*, et créent de l'appartenance (se tailler une place) au-delà du *terreiro* : dans un nouvel espace, comme Rocinha Resiste, ou dans des espaces déjà existants, comme l'Assemblée législative. De façon similaire au rôle qu'il jouait sur la plantation, le *terreiro* fonctionne autant de lieu de transmission des savoirs que de création à la source de transformations. Si les corps sortent de l'espace physique du *terreiro*, celui-ci, comme espace spirituel et affectif, l'accompagne en permanence où qu'il se trouve. Ces corps, qui se taillent une place dans l'Assemblée législative, sur les places publiques ou dans les foyers des classes aisées, *aquilombam* la ville : ils forment entre eux une toile de pratiques-savoirs qui, cumulativement (*encroachingly*) transfigurent et transforment la ville.

²²⁰ Les énergies en circulation (axé) dans la terre, les corps et les entités du monde invisible.

Café das Fortes

J'arrive au Café das Fortes (café des fortes), dans une favela du quartier de Praça Seca (à cheval entre la zone nord et ouest²²¹) un jeudi matin très chaud. Mon taxi me dépose au coin de la rue, à bonne distance de la favela dont le chauffeur ne veut pas s'approcher. Je descends du taxi et me dirige vers la favela. Le chauffeur baisse sa vitre et me lance : « je vais attendre ici pour m'assurer que tu arrives à bon port. On ne sait jamais. » Je le remercie et marche sous le soleil de plomb de la petite rue sans arbre et sans ombre. Devant moi se dresse l'escalier qui monte dans la favela. Dans les marches, plusieurs enfants jouent. Sur le premier palier, un homme âgé fredonne en passant le balai. Je me dirige vers lui et lui demande où se trouve le centre où se tient la rencontre. Il me sourit et me répond, « c'est ici » en pointant l'édifice dont l'entrée vient tout juste d'être balayée. Celui qui est en fait le fondateur du centre m'invite à entrer. Je me tourne vers la rue, où le taxi attend toujours. Je lève mon pouce en direction du chauffeur qui me répond aussi d'un pouce levé par la fenêtre. La voiture démarre et fait demi-tour.

Je retrouve dans la pénombre du centre Monica, l'instigatrice du café-rencontre que j'ai connue dans le cadre de ma recherche contre la violence policière en 2016. Elle m'accueille à bras ouverts et me souhaite la bienvenue. Bien que je sois un peu en retard, très peu de femmes sont déjà arrivées. Nous profitons de ce temps pour préparer la salle où aura lieu la discussion : nous plaçons les chaises en cercle et faisons du café pendant que les participantes arrivent au compte-goutte. L'une d'elles arrive les bras chargés de provisions pour le *churrasco* (BBQ) qui aura lieu après la rencontre. Je la reconnais immédiatement comme la « petite mère » (*mãe pequena*) du *terreiro* de Rocinha.

Le Café das Fortes (le Café des Fortes) est une rencontre organisée par et pour les mères dont les enfants ont fait, ou font, l'objet de la violence des groupes armés, en particulier de la police. Bien que certaines femmes y participent accompagnées de leur mari, et que quelques pères assistent aux réunions, celles-ci sont surtout fréquentées par des mères seules. Lors de ma participation en décembre 2019, par exemple, 15 des personnes présentes sont des femmes et 4 sont des hommes. Monica Cunha, une femme qui a perdu son garçon aux mains de la police civile en 2006, est l'instigatrice de ces rencontres qui se tiennent plusieurs fois par année. Elle est aussi l'une des fondatrices du Movimento Moleque, un groupe qui réunit des parents dont les

²²¹ Situé entre deux zones de la ville, dont l'une — la zone ouest — est surtout occupée par des milices et l'autre — la zone nord — est surtout occupée par des trafiquants, ce quartier est la proie de nombreux conflits.

enfants se trouvent dans le système de mesures socio-éducatives de l'État de Rio de Janeiro²²² ou sont victimes de la violence de l'État, en particulier de la police.

Le café commence alors que nous nous rassemblons dans une petite pièce pour faire un tour de table. Chaque personne se présente, parle du cas qui l'amène à la rencontre, expose l'évolution de ses démarches, traite des défis auxquels elle fait face et partage comment elle se sent. La douleur prend une place importante à chaque tour de parole. Plusieurs expriment leur appréciation du Café das Fortes et leur solidarité avec les personnes assises dans le cercle. Pour les nouvelles participantes, qui ont généralement perdu très récemment un enfant, et qui peinent encore parfois à y croire, il s'agit d'un moment particulièrement émotif. Pour toutes les participantes, c'est le temps de se remémorer un enfant perdu, sans jugement. À l'approche de Noël, plusieurs soulignent le nombre de Noëls passés sans leurs enfants, le nombre d'anniversaires (autant le leur que ceux de leurs enfants) passés sans eux, et l'âge qu'ils auraient aujourd'hui. Pour plusieurs personnes, ces fêtes et anniversaires ravivent, année après année la douleur qui, tout comme la mémoire de leur enfant, est bien ancrée en elles.

Les histoires racontées, bien que toujours singulières, sont similaires à de nombreux égards. Bien que la plupart des personnes assises en cercle dans la pénombre de la salle soient activement à la recherche de justice, presque toutes n'ont jamais obtenu (ou n'obtiendront jamais) une quelconque forme de réparation. Dans la chaleur de la petite pièce où nous sommes plus d'une vingtaine à nous entasser, l'impunité de l'État est ce qui pèse le plus lourd et rend l'atmosphère *étouffante*. Plusieurs des témoignages sont empreints de la douleur d'avoir été volé d'un être cher.

Le fils d'Ana, l'une des femmes présentes, décède en octobre 2000, alors qu'il se déplace à vélo sur l'Avenida Brasil. Il est happé par un juge ivre et amené sur le tard à l'hôpital où sa mort est confirmée, sans qu'une autopsie ou qu'une enquête soit menée²²³. Lors de l'entretien que nous

²²² En fait, le fils de Monica est placé dans l'équivalent québécois d'un « centre jeunesse », alors qu'il est âgé de 15 ans. Lorsque Monica constate les mauvaises conditions de détention de son fils, ainsi que les abus dont il fait l'objet, elle fonde le Movimento Moleque. Ce mouvement lutte pour les droits des jeunes, y compris de ceux qui possèdent un dossier criminel. Dans une entrevue que j'ai effectuée avec Monica en 2016, dans le cadre de ma recherche de maîtrise, elle m'explique que ces centres condamnent à l'avance les jeunes qui les fréquentent. Plutôt que d'offrir les ressources dont les jeunes ont besoin en matière d'éducation et de santé, ils servent d'outil de répression qui les prédestine à la criminalité ou à mourir aux mains de policiers, pour lesquels avoir été dans l'un de ces centres équivaut à un aveu de culpabilité dans le crime, à une vie. Pour Monica, ces centres font partie d'un système qui perpétue le génocide des Afrodescendant.e.s au Brésil. À ce sujet, voir aussi Vargas (2005, 2013).

²²³ Selon Ana Rocha, aucune enquête n'est faite parce que le personnel de l'hôpital est soudoyé par le juge.

effectuons quelques jours plus tard, Ana offre une description très vive de sa douleur, dans les années suivant « l'accident » qui a tué son fils :

Je me suis mise à me sentir très mal, très mal avant d'aller (à l'hôpital). J'ai apporté du papier et un crayon pour mener ma propre enquête. Avant cela, pendant environ 4 ans, j'étais très mal. Je ne pouvais que pleurer, pleurer, pleurer jour et nuit. Je ne sais pas comment je n'ai pas pleuré des larmes de sang. Mais je me disais qu'un jour ça allait finir, et que quand ça finirait il (le juge) me le payerait. J'ai fait une labyrinthite²²⁴, j'ai eu des otites à répétition, je suis devenue sourde. Mes deux oreilles se purgeaient. J'avais mal à la tête et des élancements dans la poitrine. Je me suis dit que j'allais mourir, mais je ne peux pas mourir puisque je dois en finir avec lui (le juge). Je me suis enfoncé ça dans la tête, mais ma labyrinthite est devenue plus forte. Je voulais me lever et agir, mais je me levais à peine et le plafond se mettait à tourner. J'essayais de me lever et je tombais. J'ai donc dû attendre et prendre soin de cela avant de pouvoir sortir (...) J'ai toujours eu beaucoup de cheveux, mais mes cheveux tombaient, mes ongles tombaient et j'ai tout laissé tomber. Je ne voulais rien savoir de quoi que ce soit. J'ai commencé à entrer dans une phase où j'ai senti qu'un trou s'ouvrait sous moi. Je suis tombée dedans et il ne semblait pas avoir de fond. (Ana, entrevue, Praça Piquerobi, 11 décembre 2019)

La corporalité de la douleur que décrit Ana est frappante. Elle ne fait pas que se remémorer la douleur. Elle prend ses cheveux comme si elle s'attendait à ce qu'ils tombent. Elle me montre ses ongles comme si elle s'attendait à ce qu'ils ne soient plus là. Elle se tient la tête à deux mains comme si toute la douleur vécue était instantanément ravivée.

Pour une autre participante au Café das Fortes, Flávia, une mère de 44 ans de Lagartixa (dans le quartier de Costa Barros, zone nord), que je rencontre en entrevue quelques jours plus tard, la douleur vécue reproduit celle de son fils emprisonné. Pendant notre entretien, elle explique :

J'ai perdu mon fils aux mains du système, mais je ne l'ai pas perdu comme les autres mères (du Café das Fortes) ont perdu les leurs. Mon fils est une victime de l'État, tu vois ? Il n'a pas été fauché comme les autres, mais il est aussi une victime. Il a été torturé et plusieurs ont été mutilés. Mon fils a été mutilé psychologiquement. Il a des marques et des

²²⁴ Trouble de l'oreille interne souvent causé par une infection.

cicatrices sur le corps. Tout cela, la mère le vit aussi et l'accompagne (dans sa souffrance).
(Flávia, entrevue, Lagartixa, 13 décembre 2019)

Distinctement de la peur dont il était question au chapitre 6, la douleur qu'évoquent les femmes du Café das Fortes n'est pas une émotion ou un « affect ordinaire ». C'est une sensation corporelle, un mal-être qui s'inscrit et se lit dans le corps, par des blessures qui ne cicatrisent jamais complètement, qui menacent toujours de rouvrir. Elle est l'effet de la violence sur le corps, dont les limites sont poreuses. Flávia ressent la douleur de son fils. Chaque minute qui passe est une minute de trop, une nouvelle minute de torture potentielle, de souffrance. Pour Ana comme pour Flavia, cette douleur est insurmontable et fait désormais partie de qui elles sont.

La douleur vécue entraîne un éventail d'émotions et d'affects dont certains sont plus évidents que d'autres pendant le tour de table du Café das Fortes. La tristesse apparaît dans les larmes qui coulent sur les joues et dans les voix qui se brisent. Elle fait surface quand on prend conscience que l'on ne pourra plus jamais tenir son enfant dans ses bras. La colère s'entend dans le poing qui martèle la table, le ton de voix qui monte et le regard qui devient intransigeant. La colère se fait aussi sentir. Elle fait surface lorsque l'on sait que l'on n'obtiendra sans doute jamais justice, et surtout quand on prend conscience que toute la justice du monde ne pourra ramener à la vie l'être cher.

Plusieurs admettent également se sentir seules. Dans leur communauté, elles sont nombreuses à subir les regards accusateurs, à recevoir des commentaires désobligeants, car la mort de leur fils les étiquette rapidement comme des mères de bandit (*mães de bandido*). Le Café das Fortes est l'un des rares endroits où leur douleur est accueillie et partagée ; où elles peuvent recevoir le *cuidado* qui leur est nié par l'État, qui est généralement aussi la cause de leur douleur. Certaines femmes y trouvent aussi leur « place », c'est-à-dire un endroit où elles sentent qu'elles peuvent être utiles aux autres, en échangeant leurs connaissances (du système de justice par exemple, ou des étapes du deuil) et leurs émotions. Pour Ana, cela est d'autant plus vrai que plusieurs des personnes qui participent à ces rencontres sont des mères seules, comme elle :

Personne ne *cuida* des mères. Nous prenons soin les unes des autres parce que les hommes ne sont pas là. Ils ne sont là que pour eux-mêmes. (...) Et pour les mères, il n'y a pas de justice, pas de support, pas d'emploi pour qu'elles puissent se maintenir après la perte d'un être cher... il n'y en a pas, c'est horrible. Tu te ramasses sans appui partout (*sem chão de tudo*), sans savoir où aller, et il n'y a rien que tu puisses faire. Donc tu dois

t'occuper l'esprit avec quelque chose pour pouvoir te lever (Ana, entrevue, Praça Piquerobi, 11 décembre 2019)

Elles sont d'ailleurs nombreuses à souligner la participation des quatre hommes présents, à les remercier pour leur implication et à exprimer leur désir d'en voir davantage se joindre à leurs luttes. Quand, lors de notre entrevue, je questionne Flávia au sujet du rôle du père de son fils, elle répond :

Dans le système, tu vois beaucoup plus de femmes, dans toutes les luttes, jusqu'à l'hôpital. Anne-Marie, je te le dis, tu ne verras pas une file d'hommes pour rendre visite à leur proche en prison. Tu n'y verras que des femmes. Le père, il ressent la douleur, mais elle reste en dedans. La mère elle, elle va lutter, elle va chercher des ressources, elle va chercher à savoir ce qu'elle doit faire, elle va crier pour que tout le monde l'entende. Elle reste parfois en silence, mais quand elle commence à crier, alors elle commence à guerroyer. Donc, ici aux Café das Fortes, il y a beaucoup de femmes parce que ces femmes ont besoin de *cuidado*, parce que généralement dans le système, dans la lutte, quand nous perdons un fils dont nous sommes la mère, c'est comme perdre un fils des deux côtés. Le père souffre, mais pas également à la mère. Le père de mon fils est allé le visiter une seule fois et a affirmé qu'il n'y retournerait jamais. (Flávia, entrevue, Largartixa, 13 décembre 2019)

Les femmes participent au Café das Fortes y trouvent une empathie qu'elles ne retrouvent parfois nulle part ailleurs et une forme de *cuidado* dans le sens où elles ne se sentent pas simplement comprises, mais aussi accompagnées.

Après un peu plus d'une heure, toutes les participantes au groupe de soutien sont invitées à se diriger dans la cour pour profiter d'un *churrasco* (BBQ) : viandes grillées, *farofá* (farine de manioc), *feijão* (fèves noires) et salades sont au menu, sans oublier une bonne sélection de boissons et de gâteaux. Nous passons un chaud et calme après-midi sous les manguiers, avec vue sur le quartier environnant. Les enfants qui accompagnent leur mère jouent et courent au travers des petits cercles de discussion qui s'organisent spontanément. Plusieurs d'entre elles décorent la cour avec des affiches sur lesquelles on aperçoit les visages de leur défunt enfant. L'une d'entre elles complimente celle qui achève tout juste d'accrocher un t-shirt à l'effigie de son fils : « comme il était beau ton fils ! » Elles partagent quelques doux souvenirs et sourient.

Leur douleur ne disparaît pas, mais s'accompagne temporairement de la joie et de l'allégresse de se sentir en présence de l'enfant qui leur a été arraché et de personnes qui partagent leur douleur.

Pendant un court moment elles ne font pas que se reconforter mutuellement, ou se rappeler de bons souvenirs, mais arrivent à ressentir à travers certaines émotions la présence de l'enfant perdu. Si la tristesse et la colère qu'elles vivent sont souvent liées au décès (à la manière dont leur enfant a été traité et tué), la joie (et tout un ensemble d'émotions variées) évoque quant à elle la vie de l'enfant. Elles ouvrent des micro-espaces-temps-affectifs où *cuidar* signifie s'autoriser soi-même et autoriser les autres à vivre les émotions souvent contradictoires qui les habitent, car c'est à travers celles-ci que leurs enfants continuent à vivre, même après la mort.



Figure 7.4 : Affiches posés par les parents lors du Café das Fortes ; churrasco

Source : Anne-Marie Veillette, 2019.

Évidemment, le Café das Fortes ouvre aussi un rare espace où elles peuvent trouver des ressources, des réponses à leurs questions (concernant le système juridique et d'autres expériences) et une solidarité, toutes nécessaires à celles qui décident de lutter pour que justice soit rendue. Ceci dit, beaucoup des femmes qui participent au Café das Fortes, comme Monica et Ana, ont perdu leur fils il y a plus de 15 ans. Si la plupart des femmes en viennent à participer au Café das Fortes pour survivre à la douleur, elles continuent d'y participer parce qu'il s'agit de l'une des façons qu'elles ont de garder leur enfant en vie, même des dizaines d'années plus tard. Dans le corps cicatrisé de ces femmes perdurent ceux et celles que l'on cherche précisément à exterminer de la ville. C'est aussi en ce sens que le corps des femmes offre une contre-géographie de la domination :

Parce qu'ici (au Café das Fortes), il y a des personnes qui connaissent notre douleur, parce qu'elles ne supportent plus de discuter avec des personnes qui n'ont pas passé par ça. C'est comme ce que quelqu'un a dit avant moi, on se fait dire d'oublier nos enfants sinon ils ne trouvent jamais de repos. Mais on ne pourra jamais dire que l'on va les oublier. Jamais nous n'oublierons, parce que c'est notre fils que nous voulons avoir, que nous voudrions avoir à nos côtés. Et s'il y a bien une chose que nous ne pouvons oublier, ce sont nos enfants, autant dans les bons moments que les mauvais. Nous ne les oublierons jamais ni ne les abandonnerons. Tout est dans notre esprit, comme s'il était toujours présent. Le Café das Fortes nous aide à nous soutenir mutuellement. Notre lutte, notre leadership (*liderança*)... nous pouvons faire tout ça et continuer à lutter et à nous étreindre parce qu'il s'agit d'un moment de réconfort. Parfois, on n'arrive qu'à se voir à travers la lutte, qui est aussi un moment de distraction. Nous sommes ensemble à nous distraire. Nous avons des moments où nous pleurons, mais aussi des moments de joie, et c'est comme ça. (Café das Fortes, cahier de bord, Praça Seca, 5 décembre 2019)

Initialement, je percevais le Café das Fortes comme un lieu où les femmes pouvaient faire ce que Hochschild (1979) appelle un « travail émotionnel », en modifiant l'association émotionnelle négative liée à la mort d'un enfant. Or, la douleur n'est pas qu'une émotion ou un affect. Elle s'incruste dans le corps et y laisse des marques indélébiles : des cicatrices. En outre, les émotions vécues, dont la tristesse, la colère ou la nostalgie leur permettent souvent de garder une connexion avec l'enfant perdu, de ressentir sa présence. Il me semble ainsi que plutôt que de chercher à modifier leurs émotions (même s'il est inévitable que ces émotions changent et évoluent au fil du temps), elles s'appuient sur la douleur partagée pour créer une solidarité (*dororidade*) qui devient le fondement de leur sentiment d'appartenance au groupe (Piedade 2017). Dans cet espace d'appartenance, elles incarnent le « futur de la plantation » qu'elles souhaitent voir émerger, c'est-à-dire une ville dans laquelle leurs enfants ne sont plus considérés comme « dangereux » ; où elles n'auront plus besoin de vivre au rythme de la terreur, de l'urgence et de la douleur, et où elles pourront simplement « être heureuses ». Cela constitue une autre évidence empirique du *Black sense of place*.

Par leurs moments partagés de légèreté et de bonheur, elles incorporent déjà ce que la ville à venir (*yet to come*) pourrait être : une ville où elles et leurs enfants ne sont pas menacés. Elles sentent ce potentiel parce qu'elles arrivent à l'expérimenter dans la Café das Fortes : il allume un brasier qui les propulse vers d'autres espaces, parfois nouveaux et imprévus. C'est le cas de

Monica qui investit l'Assemblée législative, où elle assure actuellement la coordination de la Commission des droits humains.

Conselho Popular

Quand je me rends pour la première fois au Conselho Popular en 2018, mon intention est de recruter des résidentes des favelas pour ma future recherche. À chacune des rencontres auxquelles j'assiste, incluant celles de 2019, la grande majorité des personnes présentes sont des femmes²²⁵. De plus, la coordination est assurée par une femme, une avocate affiliée à la Pastorale des favelas. Les défenseuses publiques²²⁶, qui assistent régulièrement aux rencontres sont aussi des femmes, bien qu'elles ne soient pas elles-mêmes résidentes de favelas. Finalement, il m'apparaît que les activistes les plus chevronné.e.s et expérimenté.e.s sont également des femmes. Si les hommes ne sont pas absolument absents, et que certains sont activement dédiés à la sauvegarde de leur communauté et plus largement des favelas, la lutte contre les évictions (*remoções*) semble surtout une lutte féminine (Araújo et Veillette 2021). Bien que les rencontres se transportent parfois dans des favelas menacées par des évictions, toutes les réunions auxquelles je prends part se déroulent dans un immeuble du quartier de Glória (zone sud).

Le Conselho Popular est d'abord et avant tout un espace de résistance aux évictions. Les personnes qui y participent sont majoritairement des résidentes de favelas sous menace d'éviction imminente. Contrairement au *terreiro* et au Café das Fortes dont il a été question précédemment, le Conselho Popular est un espace organisé au sein de la pastorale des favelas liée à l'Archidiocèse de Rio de Janeiro. Ce faisant, bien qu'il s'appuie sur la participation des personnes menacées d'éviction, sa coordination et son existence ne dépendent pas des femmes que j'y ai rencontrées. Celles-ci prennent part au Conselho Popular parce qu'elles souhaitent « sauver » leur maison et leur communauté d'une éviction orchestrée par l'État, par des groupes violents armés (en particulier les milices) ou par des propriétaires privés. Si la majorité des

²²⁵ Pour donner un exemple, la réunion d'août 2019 comptait 23 femmes et 2 hommes, celle d'octobre 14 femmes et 4 hommes, et celle de novembre 2019 24 femmes et 6 hommes.

²²⁶ Des avocates qui travaillent à la Défense publique, un service d'orientation, d'aide et de défense juridiques gratuit offert aux personnes en situation de vulnérabilité sociale.

membres proviennent de favelas, on y retrouve aussi des « squatteur.se.s » qui occupent des terrains ou bâtiments à travers la ville.



Figure 7.5 : Séance du Conselho Popular à Gloria, et rencontre à Laboriaux (Rocinha) en collaboration avec Rocinha Sem Fronteiras

Source : Anne-Marie Veillette, 2019.

Normalement, seule une personne par favela participe à l'ensemble des réunions du Conselho Popular et effectue le relais avec sa communauté. Chaque fois qu'une nouvelle menace fait surface, plusieurs résident.e.s de la communauté visée se présentent à la rencontre. Lorsque, pendant mon séjour, des résident.e.s de Vidigal sont touché.e.s par une menace d'éviction, une dizaine d'entre eux et elles prennent part à la réunion. Comme beaucoup d'autres avant eux et elles, ces dernier.ère.s cherchent une façon d'arrêter l'engrenage des évictions en cours. Fréquemment dépourvus d'informations claires de la part des autorités (dans ce cas-ci, de la mairie), les résident.e.s font du jour au lendemain face à la très réelle possibilité de perdre non seulement leur maison, mais aussi leur place dans une zone de la ville valorisée où se loger est excessivement difficile pour les personnes à faible revenu. Ce type de scène est relativement courante au Conselho Popular. Si l'on y retrouve des habitué.e.s (mais surtout des habituées), presque chaque rencontre amène son lot de nouvelles personnes à la recherche de réponses et de solutions, dont l'immédiateté est rarement au rendez-vous. La plupart des habitué.e.s le savent bien, étant elles-mêmes ou eux-mêmes dans des démarches juridiques et administratives depuis — bien souvent — des années. La participation des défenseures publiques, d'avocat.e.s et d'autres spécialistes donne aux membres du Conselho Popular accès à de l'information de qualité et même parfois à des services (d'ailleurs, les défenseures publiques invitent les personnes

menacées d'éviction à participer au Conselho Popular). Cependant, les réunions servent surtout de lieu et moment de rencontre et de solidarité entre les résident.e.s menacé.e.s d'éviction à travers la ville. Elles permettent d'organiser des actions politiques, comme des manifestations, des blocages ou des occupations. Ses membres s'assurent aussi de coordonner la représentation du Conselho Popular auprès d'autres organisations similaires ou d'autres institutions, en particulier de l'État. Finalement, les réunions, de façon analogue au Café das Fortes offrent un espace où exprimer les craintes et le désarroi qui habitent ceux et celles dont l'avenir dans la ville se trouve précarisé, souvent du jour au lendemain.

Au-delà du nombre plus élevé de femmes qui participent à ces rencontres, ce qui m'a le plus frappée au fil des mois c'est le rôle central joué par certaines d'entre elles. Je ne suis pas surprise parce que je ne m'y attends pas (car on m'a prévenue que ce serait le cas), mais parce que la manière dont elles occupent et s'approprient l'espace du Conselho Popular raconte une histoire tout autre de la « dépossession ». Structurellement, les femmes et les hommes qui fréquentent le Conselho Popular font partie des « dépossédé.e.s » de l'urbanisation planétaire (Brenner et Schmid 2015) qui peuplent des périphéries toujours plus *périphérisées* par le processus d'appropriation par dépossession (Harvey 2007 [1999]). Comme je l'ai abordé aux chapitres 2 et 5, ce processus contribue à la féminisation de la pauvreté (Chant 2007), dans l'optique où il précarise davantage les femmes qui sont plus souvent seules à la tête de foyer et dépendent plus des infrastructures et services urbains. Ce regard plus structuraliste peut donc expliquer pourquoi l'on retrouve plus de femmes dans les réunions du Conselho Popular, et peut même expliquer en partie le fait que ce sont véritablement les femmes qui deviennent les leaders de la lutte contre les évictions.

On compte déjà un grand nombre de recherches qui se penchent sur le processus de politisation — de formation d'une subjectivité politique et d'une militance — des femmes dans ce type d'espaces de revendications urbaines et collectives (Alvarez 1990 ; Levy, Carle-Marsan et Latendresse 2013), et tout un débat quant à savoir si leur protagonisme constitue une forme de féminisme (Wittger 2017 ; Corcoran-Nantes 1990, 1993). Sans nier la pertinence de ces analyses, avec Márcia Bastos de Araujo (2021), nous avons toutefois défendu l'argument que ces espaces créent un lieu « d'émergence » rendu possible par la mise en commun d'une douleur partagée (*dororidade*). En faisant preuve d'empathie et de solidarité les un.e.s envers les autres, elles ouvrent un espace qui ne sert pas seulement aux revendications politiques traditionnelles, mais engage aussi des transformations corporelles. Certaines d'entre elles deviennent des leaders non pas par leur capacité à « décider », à orienter l'action ou à gravir les hiérarchies organisationnelles

(qui n'existent de toute façon pas formellement), mais par leur capacité à *cuidar* des personnes qui participent au Conselho. Ce faisant, elles incarnent, par leur langage corporel et leurs gestes d'empathie et de solidarité, une ville différente.

Cela est particulièrement tangible lorsque de nouvelles personnes assistent à une réunion. Souvent, ces personnes n'ont que récemment appris qu'elles font l'objet d'une menace d'éviction, et arrivent au Conselho Popular désespérées, mais avec le mince espoir qu'elles y trouveront enfin une solution, ce qui n'est généralement pas le cas. Le Conselho Popular ne dispose que de peu de réponses, au-delà de la solidarité des autres membres et du suivi des dossiers avec la défense publique. Certaines personnes arrivent et exposent leur situation au groupe, d'abord avec la frustration de se savoir victime d'une injustice. Parfois, cette frustration augmente quand elles prennent conscience qu'une longue lutte acharnée les attend, sans aucune garantie de victoire. Plusieurs repartent bredouilles, et ne reviendront pas au Conselho Popular.

D'autres personnes arrivent plutôt désespérées. La tristesse et le désarroi s'entendent dans leur voix et se voient dans leurs larmes. C'est le cas d'une jeune mère qui participe pour la première fois au Conselho Popular après avoir été informée qu'elle et plusieurs autres familles devaient quitter le bâtiment abandonné de Gamboa (un quartier adjacent au centre-ville) qu'elles occupent depuis six ans. Pendant que ses enfants jouent dans un coin du local sur son cellulaire, elle énumère les démarches qui ont déjà été entreprises avec la défense publique. Elle est visiblement anxieuse d'en savoir plus sur ses démarches, dont l'une implique une évaluation par des architectes et ingénieur.e.s de la solidité de la structure. Les personnes dans la salle écoutent attentivement son témoignage. Les regards sont compatissants et les expressions partagent son anxiété. On ressent sa vulnérabilité et on la partage.

Lorsqu'elle évoque l'attente des résultats de l'évaluation, l'avocate de la défense publique, brise l'apparente unité qui s'est installée entre les personnes présentes, immergées dans le récit de cette nouvelle venue. Elle se déplace presque imperceptiblement sur son siège. L'expression de son visage passe de l'anxiété empathique à une surprise soudaine. Elle se met à fouiller dans ses papiers.

Le récit prend fin et plusieurs personnes lui posent des questions sur la vie dans l'occupation, sur les familles qui y vivent et demandent des précisions sur la chronologie des événements. À côté de moi, l'avocate arrête de parcourir ses documents. Son regard court sur la feuille qu'elle ressort de la pile et n'augure rien de bon. Son visage change, devient plus sévère et résolu. Elle lève les yeux vers l'assistance, qui en est maintenant à discuter des stratégies à adopter pour aider la

jeune femme. Une personne propose d'organiser une action de visibilisation : se rendre sur place avec des affiches pour manifester contre l'éviction. Une autre suggère de tenir une assemblée avec les résident.e.s du squat, pour les informer de leurs droits et décider collectivement de la marche à suivre. L'avocate hoche la tête de gauche à droite, puis cherche à prendre la parole dans une discussion devenue très animée.

Lorsque la conversation se calme et qu'elle commence à parler, elle me semble étrangement déterminée. En fait, c'est elle qui est responsable du dossier de la dame à la défense publique, et elle vient tout juste de recevoir les résultats de l'évaluation. Les architectes et ingénieur.e.s qu'elle a contracté sont clairs : la structure se trouve en très mauvais état. Par conséquent, les personnes qui y vivent sont à risque qu'elle ne s'écroule sur elles. Dans ces circonstances, la défense publique ne peut plaider en faveur des familles qui demandent de rester. Elles doivent quitter les lieux le plus rapidement possible. Dans la salle, le silence passe de respectueux à stupéfié.

La jeune femme apprend en même temps que nous qu'elle va perdre son foyer, et que son dernier allié vient de la lâcher. Elle éclate en sanglots. Comme plusieurs personnes autour de la pièce, je ne peux moi non plus m'empêcher de verser des larmes. Une fois son message délivré, l'avocate fond elle aussi en larmes. Elle s'excuse auprès de celle qui prend maintenant ses enfants dans ses bras, autant pour les réconforter que se réconforter elle-même. Elle n'avait aucune intention de lui annoncer les résultats du rapport de cette façon. Manifestement empathique, elle lui explique être immédiatement intervenue pour ne pas lui créer de faux espoirs, et qu'il faudrait trouver une solution de relogement. Annoncer ces mauvaises nouvelles est la partie la plus difficile de son travail.

Dans l'assistance, trois habituées du Conselho Popular se lèvent. Émues, elles se dirigent vers celle qui vient d'apprendre qu'elle perdra son foyer. Elles l'enlacent et pleurent avec elle. Après plusieurs minutes d'étreinte et de mots d'encouragement chuchotés à l'oreille, les deux femmes se rassoient pour que la réunion puisse reprendre. L'une d'elle prend alors la parole : « Je me souviens de la première fois où je suis venue au Conselho Popular, j'étais tellement désespérée. Je ne compte plus le nombre de fois où j'ai pleuré et où vous avez été là pour pleurer avec moi, et pour me consoler. » (Rencontre du Conselho Popular, cahier de bord, Glória, entrée du 28 août 2019). Même si son propre cas traîne depuis des années, elle continue à participer au Conselho Popular, où son expérience bénéficie aux autres. Non seulement cette expérience en fait l'une des personnes dont l'opinion est la plus respectée dans le groupe (quant aux stratégies politiques à adopter, par exemple), mais elle en fait aussi une personne extrêmement sensible et

empathique au vécu des autres. Elle n'hésite pas, comme le montre cet exemple, à partager ce dont les personnes ont parfois le plus besoin : de la compréhension et du réconfort.

L'une des autres femmes qui participent à cette étreinte collective n'est quant à elle plus sous menace d'éviction depuis plus d'un an. Sa lutte et celle de son quartier ont été très médiatisées localement et internationalement, et elle représente désormais une importante figure de lutte contre les éradications de favelas. Aujourd'hui, la plus grande partie de la favela où elle réside toujours a été décimée, mais sa maison et quelques autres tiennent toujours debout. Si elle n'est pas présente à chacune des réunions, elle continue à y prendre part régulièrement, par solidarité avec les personnes dont les cas ne sont généralement pas résolus et pour faire bénéficier de son expérience les nouveaux.elles venu.e.s.

Je connais mieux la dernière femme qui prend part à l'étreinte : Érica. Cette résidente d'une petite occupation située à Barra da Tijuca (zone ouest), où vivent moins d'une cinquantaine de familles, fait elle aussi partie des leaders du Conselho Popular. Le cas de sa communauté traîne depuis des années, et c'est elle qui assure le relais entre les démarches juridiques entreprises avec la défense publique, le Conselho Popular et sa communauté. Je passe du temps avec elle à quelques reprises. Je l'accompagne à une rencontre d'articulation entre différents mouvements sociaux liés au logement à Rio de Janeiro à Manuel Congo, une occupation aujourd'hui légalisée située à Cinêlandia, dans le centre-ville de Rio. Je la côtoie aussi lors d'activités diverses auxquelles elle participe comme membre du Conselho Popular. Quand pendant l'entrevue que nous effectuons chez elle, où elle vit avec sa mère et sa fille, je lui demande si elle ressent une solidarité dans sa communauté et au Conselho Popular, elle répond que oui et que le sentiment de communauté provient dans les deux cas « de la douleur ».

Même si, au fil du temps passé à la côtoyer, elle m'affirme à de nombreuses reprises être au bout du rouleau, elle a besoin de l'énergie que lui procure le Conselho Popular pour continuer à lutter. Cette *dororidade* (solidarité fondée sur le partage de la douleur) l'a transformée autant qu'elle a transformé sa lutte : les participantes savent ce que c'est d'être David contre Goliath et elles savent aussi qu'au-delà de « solutions » qui restent souvent désespérément hors de leur portée, ce dont elles ont le plus besoin c'est de savoir que quelqu'un se soucie de ce qui leur arrive. Elles sont ces personnes dans le Conselho Popular et dans leur propre communauté ou favela : leur empathie autant que leur douleur les poussent à ne laisser personne derrière. Bien sûr, elles n'y arrivent pas toujours, prises elles aussi avec leurs propres réalités et leurs propres limites, mais elles n'abandonnent pas non plus, tant qu'il existe de l'espoir.

Pour moi, c'est trois femmes, y compris Érica, font partie des leaders du Conselho Popular, non pas parce qu'elles m'ont affirmé que cela était le cas (ou que quelqu'un.e d'autre l'ait fait), mais parce que, lorsqu'elles arrivent à la réunion, et qu'elles prennent la parole, du respect émane de la salle. Elles représentent un modèle positif d'engagement et incarnent une forme de sollicitude. Elles ont la tête haute et sont sûres d'elles. Elles apprennent, pour reprendre une discussion que j'ai eue avec Érica, à ne plus avoir honte de la douleur qu'elles ressentent. Elles seront peut-être éventuellement dépossédées de leur maison, mais elles sont fières de ce qu'elles sont devenues et du travail qu'elles ont accompli, au sein du Conselho Popular, de leur communauté et des autres espaces où leur lutte les amène.

Bien que cet espace soit très différent du *terreiro* ou du Café das Fortes, il offre un exemple d'espace ouvert et maintenu par les femmes, qui favorise à la fois leur transformation. L'apprentissage du leadership passe bien entendu par l'expérience de mobilisation politique et le *cuidado* qui la rend possible. Elle s'incarne toutefois dans le corps même de ces femmes : dans la façon dont elles se tiennent (la tête haute, fière), dont elles prennent la parole et s'enquêtent des autres. Leurs corps racontent une histoire « autre » de la dépossession, celle où en formant un corps collectif (à travers la douleur ressentie et partagée), elles arrivent à se tailler une place dans la ville, ou autrement dit, à créer de l'appartenance. Cela ne leur restituera peut-être pas leur maison, mais perturbe le circuit de dépossession qui affecte leur ville. Il s'agit peut-être de la clé qui leur permet de perdurer efficacement dans une ville où les évictions sont aussi vieilles que les favelas elles-mêmes.

Aquilombar

Le *terreiro*, le Café das Fortes et le Conselho Popular représentent trois espaces distincts dont les caractéristiques et objectifs sont différents. Ils ont toutefois des points en commun. D'abord, ils fleurissent grâce au leadership des femmes. Bien que ce leadership s'appuie sur une hiérarchie formelle dans le cas du *terreiro*, dans les trois cas, il repose sur la propension et la capacité des femmes à *cuidar*. Ce faisant, ces trois espaces permettent de donner et de recevoir du *cuidado*. Le *cuidado* dont il est ici question constitue un savoir, transmis et incarné dans le corps, en particulier celui des femmes, et non pas le fruit d'une inclination naturelle ou maternelle à prendre soin. Dans le *terreiro*, ce savoir est chanté et dansé, et transmis via les incorporations et le *jogo de buzios*, alors que dans le Café das Fortes et le Conselho Popular, il s'ancre dans les gestes d'empathie, de solidarité et d'amour basés sur l'expérience partagée. Dans tous les cas, ces corps

sortent de l'ombre : ils émergent, non pas seulement pour se trouver une place dans la ville, mais aussi pour la refaçonner. Ces pratiques constituent plus exactement des politiques de transfiguration (Gilroy 1993) qui permettent à de nouveaux désirs, rapports sociaux et modes d'organisation d'émerger dans la ville. Ces espaces favorisent la transmission et la transformation des corps qui eux, se propagent et transportent ces pratiques-savoirs. Si l'on regarde la toile que forment ces corps à travers la ville, alors on se retrouve devant l'évidence qu'ils sont en train d'*aquilombar* la ville, c'est-à-dire de « faire *quilombo* », d'incarner un futur autre de la plantation, de la ville.

Les *quilombos*, dont il a été question au chapitre 3, germent d'abord dans les pratiques des corps transportés de force sur les navires esclavagistes et les plantations. Ces corps qui dansent, se battent et se réunissent transportent avec eux et incarnent les savoirs qui, une fois dans les plantations émergent pour former des *quilombos*. Les *quilombos* se dressent comme des contre-espaces d'autonomie et de liberté dans le régime de plantation. Ils servent de camp de guerre, en même temps que de lieu d'appartenance où un « futur autre » s'imagine, s'incarne et s'expérimente. Plusieurs de ces *quilombos* se créent et se maintiennent grâce au savoir spécifique des femmes et à leur leadership. Entre eux, ils forment un réseau d'échange et de solidarité qui s'étend dans les villes, les *senzalas* et les fraternités religieuses. Quand les femmes du *terreiro*, du Café das Fortes et du Conselho Popular se rendent à l'Assemblée législative, pour travailler, pour chercher à obtenir justice ou pour revendiquer leurs droits, elles ouvrent et exploitent les brèches du régime de plantation : elles *aquilombam*. Bien sûr, cela est loin d'être revendiqué par toutes les femmes rencontrées, puisqu'il s'agit avant tout de pratiques et savoirs corporels. Cependant, plusieurs des histoires recueillies (en particulier celles de Dona Zica, de Cris dos Prazeres, de Beth et de Lourdes présentées au chapitre 4), de mes propres observations (surtout celles effectuées auprès de Lucia) et des entrevues pointent dans cette direction.

C'est notamment ce que montre cet extrait de mon entretien avec Magda (Rocinha, zone sud), dans lequel elle explique bien le lien et la relation qui existent entre la manière dont son corps se transforme (fluctue) au fur et à mesure des espaces où elle se sent appartenir et ceux où elle crée de l'appartenance, où « elle est résistance » :

La favela, ma famille, ma mère, les coutumes de mon foyer, le champ où j'habitais à la campagne, alors que je promenais à cheval, que je me baignais dans la rivière et cette famille millionnaire (où travaillait ma grand-mère) (...) J'ai eu plusieurs influences dans ma vie, mais ma structure s'est bâtie parce que je suis passée par tous ces lieux de façon

certaine. Mais quelle est ma place ? Mon origine est ici dans la favela, je suis d'ici. Mais mon corps, celui qui se trouve devant toi, il fluctue. Et je suis dans tous les lieux. Tous ces lieux m'appartiennent. Je suis résistance en tout lieu. (Magda, entrevue, Rocinha, 21 août 2019)

Mônica Francisco (Borel, zone nord), qui est à la fois pasteure évangéliste, activiste et députée de l'État de Rio de Janeiro, m'explique quant à elle ce qui constitue, à son avis, la raison pour laquelle se sont les femmes qui se trouvent dans ce lieu de transformation :

Elles sont les protagonistes d'un processus lié à cet instinct de *cuidar*, et qui leur fait prendre des actions qui n'ont pas qu'un impact direct dans leur propre vie. En s'occupant de leurs problèmes, elles regardent également ceux de la voisine. Il est récurrent que les femmes disent : « ce n'est pas que pour moi que je fais ça, c'est aussi pour ma voisine, pour la fille de l'autre, pour le fils de l'autre ; je ne le fais pas que pour mon fils ; je ne suis pas qu'en train d'améliorer les choses que pour moi, mais pour tout le monde. (Mônica Francisco, Entrevue, Assemblée législative de Rio de Janeiro, 21 novembre 2019)

Elle poursuit, comme le fait Magda, en mettant l'accent sur la centralité que joue la favela comme lieu d'appartenance, dans son identité. Elle aborde autant comment la favela la façonne que la manière dont, par son activisme (notamment) elle contribue elle aussi à façonner la favela, et de là, à modeler d'autres espaces :

Je suis une enfant de la favela de Borel, l'une des plus anciennes de l'État de Rio de Janeiro et de la ville de Rio de Janeiro. C'est une favela qui a eu rôle très important dans l'organisation communautaire et la lutte pour le logement dans la ville et l'État. De plus, c'est grâce à l'organisation politique des travailleurs et travailleuses *favelado.a.s* qu'a été créée l'Union des Travailleurs *favelados* de Borel et grâce à leur proche relation avec le Parti communiste. (...) Dans cette favela d'où je viens, j'ai été élevée par ma grand-mère paternelle, et je ne connaissais pas ma mère biologique. J'ai été élevée par mes oncles paternels et ma grand-mère maternelle. Dans ce lieu où j'ai grandi, j'ai vécu toute ma vie : l'enfance, l'adolescence, la jeunesse et l'âge adulte. J'y ai eu mes enfants et je me suis mariée. C'est dans ce lieu que j'ai forgé mon identité comme personne, comme activiste et comme travailleuse (...). Borel fait partie intégrante de qui je suis comme être humain. Même d'autres favelas en sont venues à faire partie de mon identité militante, de mon implication dans divers réseaux, de ma sociabilité. Donc, je suis un être *favelado* dans son

essence la plus pure. (Mônica Francisco, Entrevue, Assemblée législative de Rio de Janeiro, 21 novembre 2019)

La ville à venir (*the city yet to come*) est parmi nous. Elle forme un réseau affectif qui relie les corps entre eux. Ce que ces corps ressentent (la douleur, les affects et émotions), ce qu'ils font (pratiques) et ce qu'ils savent (savoirs) émerge des espaces comme le *terreiro*, le Café das Fortes, le Conselho Popular et plus largement de la favela. Ainsi, la ville à venir existe déjà à l'ombre de l'urbanisation, dans des corps radicalement *favelados*.

CONCLUSION

Je quitte Rio de Janeiro le 31 décembre 2019. Dans la ville, les préparatifs pour célébrer la fin de l'année vont bon train. Sur la plage de Copacabana, des milliers de personnes profitent des spectacles et feux d'artifice de la soirée. Pendant que je plie bagage, une grande partie de la zone sud est complètement paralysée. Le Nouvel An annonce l'été et le carnaval à venir. L'atmosphère est définitivement festive. J'embarque dans le taxi qui m'amène à l'aéroport le cœur gros, déjà plein de *saudades*²²⁷. Je quitte tout de même Rio l'esprit tranquille, convaincue que je serai bientôt en mesure de revenir et de continuer le travail de recherche. L'aurevoir que je pense alors bien temporaire durera toutefois bien plus longtemps que je ne l'avais prévu.

Trois mois après mon départ du Brésil, la pandémie mondiale de COVID-19 atteint durement le Brésil. De l'étranger, les médias nous informent de la situation extrêmement difficile que vivent plusieurs pays des Suds, où le confinement n'est pas toujours une option viable. On voit les cas exploser au Brésil, où l'un des premiers variants se développe. À Rio, le premier décès lié à la COVID-19 confirmé par les autorités sanitaires est celui d'une travailleuse domestique de 63 ans, qui contracte le virus après avoir soigné sa patronne, récemment revenue d'Italie (où la pandémie frappe sévèrement lors de la première vague). Progressivement, les images qui proviennent du Brésil deviennent apocalyptiques : on nous montre des rangées de cercueils et des fosses communes où on jette les corps. Pendant ce temps, le président Jair Bolsonaro minimise les effets réels de la pandémie et refuse obstinément de contribuer aux efforts pour limiter la contagion.

Ceux et celles qui le peuvent restent à la maison, en télétravail. Pour de nombreux.se.s résident.e.s de favelas, cette option n'est tout simplement pas envisageable, ne serait-ce qu'en raison de la nature de leur travail. Érica (Barrinha, zone ouest), qui vend des gâteaux et du café dans les rues de Barra da Tijuca (quartier de la zone ouest), et Lillian (Cantagalo, zone sud), qui vend les mêmes items sur la plage d'Ipanema, ne cessent que quelques jours leurs activités. Pour ces deux cheffes de famille, sans emploi « officiel » et sans filet social (du moins à ce moment), chaque jour qui passe sans travailler est un jour de trop. Elles retournent vite à leurs chaudrons et à leur kiosque ambulant, pour ne pas — littéralement — mourir de faim. Ainsi, dans plusieurs favelas et quartiers de Rio, la vie suit plus ou moins normalement son cours. Malgré une courte accalmie, le train, le métro et les autobus se remplissent matin et soir des personnes qui se

²²⁷ *Saudades* est une expression typiquement brésilienne, qui désigne le sentiment de nostalgie et le désir de voir une personne qui nous manque, qui est absente.

déplacent des périphéries vers les zones les plus aisées et dynamiques de la ville. Les cas se multiplient à une allure fulgurante.

Plusieurs regards se tournent vers les favelas, qui semblent de plus en plus propices à devenir d'importants foyers d'éclosions. Ce n'est pas la première fois qu'elles font l'objet de ce type de « suspicion sanitaire », comme je l'aborde aux chapitres 1 et 3. Alors que les appels au confinement exhortent les individus à rester à la maison, les personnes résidentes des favelas entrent et sortent quotidiennement de chez elles. Dans les médias nationaux et internationaux, les journalistes commencent à s'intéresser aux trafiquants, dont plusieurs à travers la ville tentent d'imposer des couvre-feux, de suspendre les rassemblements (dont les *bailes funk*) et de soutenir les mesures de distanciation sociale²²⁸. Dans plusieurs reportages, on peut voir des trafiquants armés procéder à des « rondes » dans la communauté pour s'assurer que les résident.e.s respectent les consignes sanitaires. Sur certaines images, on voit de jeunes hommes en train de fabriquer et distribuer leur propre désinfectant, tels de vrais Robin des Bois. Malgré leur réputation peu reluisante au sein de la ville, leur initiative est saluée, voire perçue comme nécessaire. Même si ce sont les gens des classes aisées qui ont amené le virus au Brésil, les « pauvres » des favelas doivent faire l'objet d'un plus grand contrôle pour freiner la propagation. Le discours hygiéniste, très semblable à celui de la première moitié du XXe siècle (re)prend rapidement de la vigueur.

Pendant que l'on filme des hommes armés et qu'on les salue pour leurs efforts dans la lutte contre le virus, Lucia (Complexo do Alemão), Monica (Café das Fortes), Magda (Rocinha), Cris (Prazeres), Clara (Complexo do Alemão) récoltent des dons, organisent les équipes de bénévoles et distribuent des denrées dans leur communauté²²⁹. Elles s'activent tout particulièrement dans le domaine de la promotion de la santé : elles créent des pamphlets, font du porte-à-porte et de la vulgarisation scientifique, notamment au sujet de la vaccination (Nunes 2021). À EDUCAP, Lucia diminue d'abord la cadence des activités, mais reprend graduellement et prioritairement celles dédiées aux jeunes. Bref, plusieurs des femmes rencontrées dans les favelas sont, encore et toujours des piliers. Elles *cuidam* de leur famille et leur communauté : elles tentent de les protéger (même d'un virus) et d'en prendre soin, malgré qu'elles soient nombreuses à contracter le virus ou à perdre des proches.

²²⁸ Voir la nouvelle publiée par *O Globo*, en ligne : <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2020/05/08/trafico-impoe-toque-de-recolher-em-favelas-do-rio-durante-a-pandemia.ghtml>, page consultée le 9 février 2022.

²²⁹ On retrouve une critique détaillée de la couverture médiatique dans la revue annuelle des pires et meilleurs reportages journalistiques sur les favelas sur le site web de RioOnWatch, en ligne : <https://rioonwatch.org/?p=63299>, page consultée le 9 février 2022.



Figure 8.1 : Des familles du Movimento Moleque (Monica), à droite, et de Cantagalo-Pavão-Pavãozinho, à gauche, reçoivent des denrées pendant la pandémie

Source : Monica Cunha, 2020 ; Alexandre Cerqueira 2020. Reproductions autorisées par l'autrice et l'auteur.

Bien différemment des trafiquants, elles *cuidam* sans que cela ne s'accompagne d'une quelconque forme de pouvoir coercitif. Elles ont appris à *cuidar* et se servent de ce savoir pour que leur famille et leur communauté perdurent (*to endure*). Cependant, au-delà de simplement maintenir et entretenir directement ou indirectement la ville (et les personnes qui s'y trouvent), le « *cuidado* » est également un lieu de transformation. Il façonne le corps des femmes qui façonnent leur environnement. *Cuidar* ne se limite pas à « reproduire » les choses telles qu'elles sont : il engage une transformation des êtres, du corps et des structures sur lesquelles ils s'appuient (l'environnement spatial et les institutions qui régissent la vie, par exemple). Le *cuidado* produit aussi quelque chose : des transformations.

Ainsi, lorsque Tronto et Fisher (1993, 103) affirment que le *care* inclut « tout ce que nous faisons pour maintenir, perpétuer et réparer notre « monde » afin de pouvoir y vivre aussi bien que possible » (voir chapitre 5), il me semble que la notion de « possibilité » pose problème. Au chapitre 6, j'aborde la favela comme un vortex spatio-temporel dans lequel l'incertitude fait tourner le temps en boucle. L'intensité des affects ordinaires diminue tout horizon temporel et donne l'impression d'être emprisonné dans le présent. Cette intensité contribue toutefois également au développement d'une *facultad* ; une capacité ou *faculté* à ressentir ce qui se passe ou à anticiper ce qui est sur le point de se passer. Ainsi, si les favelas constituent des vortex — prises dans une boucle temporelle sans futur — alors toute transformation est *latente* (potentielle) plutôt que *possible*. Cette différence est significative, parce que les femmes apprennent à anticiper, mais ne

développent pas d'*attentes* (*expectations*) dans le contexte incertain qui est le leur (Bryant et Knight 2019, 59). Elles savent trop bien que former des attentes risque de les décevoir, voire de leur causer plus de douleur que de bien. À titre d'illustration, elles ne s'attendent pas à ce que leurs enfants aient les mêmes opportunités que ceux des classes plus fortunées, mais elles sentent qu'ils ont le potentiel d'étudier, de travailler ou de simplement faire « autre chose » que ce à quoi ils paraissent condamnés dans le présent. Elles créent les conditions pour que ce potentiel ait l'opportunité de se réaliser. Elles anticipent la réalisation d'une potentialité, mais ne l'attendent pas nécessairement. C'est la raison pour laquelle elles se retrouvent dans le domaine de l'émergence. Créer ces conditions d'émergence repose en grande partie sur le *cuidado*, spécialement dans un contexte « hostile » comme celui des favelas.



Figure 8.2 : Agente communautaire de santé faisant de la distribution de denrées à Rocinha ; Équipe de volontaire de Rocinha Resiste distribue des denrées pendant la pandémie

Source : Alexandra Cerqueira, 2020. Reproduction autorisée par l'auteur.

La raison pour laquelle j'outrepasse la notion de « possibilité », est que la plantation n'offre aucune possibilité aux captif.ve.s. Dans les favelas, les possibilités de transformer le futur sont absentes, minces ou vacillantes. L'absence de possibilité est un phénomène structurel ancré dans les rapports de pouvoir. Dans cette perspective, une définition du *care* qui se limite à « vivre aussi bien que possible » dans le monde tel qu'il est laisse entendre que le *care* (autant du point de vue des personnes qui le prodiguent que de celle qui le reçoivent) est condamné à reproduire cet état de fait. Pourtant, *cuidar* implique également — et sans doute surtout — de planter des graines, d'en prendre soin et de les protéger des éléments pour qu'elles germent et qu'elles arrivent enfin à émerger.

Alors que la discussion de Tronto, Fisher et Bellacasa sur le *care* regarde du côté des *possibilités*, le *cuidado* regarde du côté de la *transformation*. Il politise les corps comme lieu d'émergence, là où il n'existe pas de possibilité. Ainsi, la reconnaissance du travail des femmes dans le maintien, la continuité et la réparation de la ville, comme leur agentivité, sont des éléments importants à considérer sans être les seuls. Reprenons ici les exemples donnés au chapitre 3 sur la plantation. Dans la *senzala*, le *cuidado* que les femmes prodiguent à leur famille (dans le sens le plus large du terme) ne fait pas qu'« entretenir la vie ». Elles *cuidam* de leur famille en organisant des rébellions et en créant des *quilombos*. Elles *cuidam* de leur famille en libérant d'autres esclaves, en transmettant leur savoir et en exerçant leur spiritualité. C'est de cette manière qu'elles créent un *Black sense of place* et transforment la plantation. Elles ressentent un potentiel (le potentiel de la rébellion, de l'autonomie, de la résistance, de la transformation) qu'elles concrétisent dans leurs corps et leurs pratiques. En limitant le concept de *care* au maintien, à la perpétuation et à la réparation, il est difficile de voir que le *cuidado* a le potentiel de faire émerger un futur latent et « autre ». Il ouvre des espaces où des microcosmes d'une ville « autre » peuvent être expérimentés et vécus. *Cuidar*, suivant cette perspective, a tout à voir avec la notion d'émergence.

Les approches à l'échelle macro, méso et parfois même micro ont du mal à appréhender ces transformations. Cette thèse cherche à démontrer que les transformations urbaines surviennent aussi à une autre échelle : celle du corps. Cette échelle d'analyse permet de saisir les variations, les textures et les glissements qui s'opèrent dans les corps, la circulation des affects ordinaires et les rythmes qui façonnent et délimitent les espaces de la ville. Ses affects ordinaires se vivent dans la chair. Elles entraînent des transformations éphémères qui permettent aux femmes de faire face aux situations d'urgence. Ces transformations, même les plus brèves, s'accumulent dans le corps qui apprend progressivement à se transformer, qui sent venir (la *facultad*) les situations, qui anticipe. Ainsi, le corps se façonne autant au fil des situations qui surviennent au quotidien que par l'accumulation de savoirs. Il se transforme en outre lorsque certains événements le marquent profondément, comme la perte d'un être cher. La douleur décrite par les femmes rencontrées, laisse des marques indélébiles sur et dans le corps, pour lequel il devient difficile d'envisager de maintenir, perpétuer ou réparer la ville telle qu'elle est.

Au contraire, lorsque ces femmes expliquent en quoi consisterait leur futur idéal pour la favela et la ville (alors qu'elles répondent à la dernière question posée lors des entrevues ou des groupes de discussion), la réponse est presque toujours la même. Elles veulent vivre paisiblement (que la guerre cesse), que leur famille reste en sécurité, que leurs enfants aient de meilleures opportunités (qu'il existe des possibilités pour eux) et que les gens autour d'elles soient plus

aimants. Ces réponses peuvent paraître banales. Qui ne souhaite pas vivre en paix ? Quel parent ne désire pas ce qu'il y a de mieux pour ses enfants ? Qui ne rêve pas d'un monde où l'amour et le respect constituent des valeurs cardinales de sociabilité, plutôt que la violence ? Vouloir ces choses, apparemment simples, représente en soi un refus du *statu quo*, lorsqu'elles sont déniées et que leur réalisation semble impossible. Il ne reste alors qu'à tout prendre sans rien attendre pour qu'émerge une ville autre. Le premier — et souvent le seul — lieu de transformation à leur disposition est leur propre corps. Elles incarnent — même imparfaitement — la transformation. Elles ne font pas qu'adopter une « éthique du *care* », qui relève beaucoup plus du cognitif et de la subjectivation politique, mais transforment (graduellement, et parfois éphémèrement) leur façon d'être : elles deviennent des « mères » non pas dans le sens biologique du terme, mais dans son sens *politique*. Alors oui, les femmes aident à maintenir, perpétuer et réparer la ville. Néanmoins, si nous regardons attentivement du point de vue du corps, leur principale occupation est la transformation, même si, prises individuellement, ces transformations se produisent souvent à une très petite échelle.

La ville est en perpétuelle transformation, et c'est sans doute là l'une de ses principales caractéristiques. Cependant, les innombrables transformations au cœur de l'urbanité, qu'elles soient petites ou grandes, concertées ou non, lentes ou rapides, ne s'équivalent pas toutes. Certaines sont plus profondes que d'autres, qui jouent davantage sur les nuances. Les plus profondes sont liées aux histoires personnelles et aux événements qui marquent et affectent le corps au fil du temps. Les histoires de Zica, Cris, Beth et Lourdes le démontrent en bonne partie. Pour perdurer (*to endure*), elles doivent se transformer. Ces transformations amorcent des changements importants dans leur parcours de vie, ou provoquent ces changements. Elles ont toutes parlé des épreuves qui ont fait d'elles les femmes qu'elles sont aujourd'hui. Dans les récits recueillis et exposés au chapitre 4, les femmes évoquent régulièrement la violence vécue dans le foyer comme élément déclencheur. D'autres ont mentionné les violences vécues dans les institutions publiques (tels que les hôpitaux ou le système de justice) et aux mains de l'État — généralement commises par la police. Pour la plupart des femmes rencontrées au Café das Fortes, la perte d'un enfant engendre une forme de transformation, voire plusieurs. Pour Zica, tout comme les femmes du *Conselho Popular* (Conseil populaire) c'est la perte du foyer (ou la menace imminente de le perdre) qui provoque ce type de transformations. Elles peuvent aussi survenir de façon progressive. Zica raconte au sujet de sa propre vie être passée « d'une femme soumise à son mari » et « timide » dans les espaces de délibération, à une leader du mouvement syndical des travailleuses domestiques qui organise des manifestations et mobilise les troupes. Cris s'est

d'abord impliquée dans une campagne de sensibilisation visant à lutter contre la propagation du VIH/SIDA et enchaîne depuis les projets dans sa communauté et au-delà, au point qu'elle soit aujourd'hui la référence des résident.e.s pour la recherche de soutien, d'aide ou de ressources. Beth a changé du tout au tout après la naissance de sa première fille. Elle a cherché à mettre des mots sur ce qu'elle avait vécu, a étudié et s'est graduellement dirigée vers une profession qui lui permet aujourd'hui d'avoir une estime positive d'elle-même et de mettre sur pied des espaces et projets pour les résident.e.s de sa communauté. Lourdes est quant à elle passée d'une jeune femme qui ne disait jamais ce qu'elle pensait, à une femme en pleine possession de ses moyens d'expression, elle qui s'exerce avec ses instruments de musique et interpelle une jeune étrangère pour raconter son histoire.

Qu'elles soient profondes ou non, ces transformations suivent rarement une évolution linéaire. Si les exemples de Zica, Cris et Beth semblent pointer en ce sens, ce n'est que parce que c'est ainsi qu'elles ont elles-mêmes présenté leur histoire. Pour les femmes avec qui les entretiens n'ont pas pris la forme d'un récit de vie — c'est-à-dire pour la majorité — ce type de transformation profonde, qui passe d'une situation moins qu'idéale, à la réalisation de soi (même partielle), n'est pas aussi évidente. Il peut y avoir des va-et-vient, autant sur le temps court que long. Il serait cependant difficile de dresser l'inventaire de ces transformations, sans créer de nouveaux archétypes, et sans ainsi contribuer à la création de nouvelles images contrôlantes comme celles de guerrière (*guerreira*) ou de mère de bandit (*mãe de bandido*).

Si les transformations les plus profondes se produisent sur le temps long, ou en fonction d'événements significatifs dans la vie des femmes, les plus temporaires les aident à naviguer la superposition des signatures rythmiques dans la ville (ce que j'appelle la polyrythmie). Elles ajustent leur corps (leur façon d'être, leurs gestes, leurs paroles et leurs actions) de façon à s'adapter aux changements de signature rythmique, qui marquent le passage de part et d'autre des frontières urbaines, ou qui surviennent dans le contexte incertain des favelas. Polymorphes, elles finissent même par anticiper (bien qu'imparfaitement) ces changements de signature, malgré que leur superposition donne souvent l'impression qu'elles sont chaotiques. C'est en ce sens qu'elles deviennent des virtuoses : elles développent la faculté à anticiper les changements de signature rythmique et à s'y adapter, afin de ne pas se perdre, ou se voir emporter, par le flux des rythmes, des urgences et des événements. Cette adaptation et les ajustements qu'elle implique entraînent des micro-transformations qui, bien que temporaires, s'accumulent dans le corps qui les garde en mémoire. Ainsi, ces micro-transformations constituent des transformations *urbaines*, dans l'optique où elles se produisent aux rythmes effrénés de la ville.

La ville à venir, pour reprendre une fois de plus la nomenclature de Simone (2004), se présente ainsi fantasmagoriquement dans le désir d'émergence (*yearned for*). Elle est ainsi beaucoup plus anticipée que prédite (sous forme de possibilité). Comme l'écrit De Sousa Santos (2011, 36) : « Le "Pas encore" est la catégorie la plus complexe parce qu'il exprime ce qui existe en tant que pure tendance, en tant que mouvement latent dans le processus même d'émergence. » Émerger, c'est créer une manière d'être qui est propre au corps ; c'est créer de l'appartenance dans un contexte où celle-ci lui est refusée ; c'est outrepasser l'apparent vide du futur et l'absence de possibilité ; c'est aller au-delà de la damnation pour imaginer un futur autre. L'émergence n'est pas pour autant un processus romantique, qui se déroule sans douleur, sans résistance, sans traumatisme. Finalement, puisqu'il ne s'agit pas d'un processus linéaire ou normatif (tous ne partagent ni les mêmes valeurs ni les mêmes buts), ces désirs (*yearning*) de transformations et ces transformations elles-mêmes s'accompagnent de nombreux doutes, de culpabilité et de ressacs. L'assassinat de Marielle Franco, qui ouvre cette thèse, le démontre par ailleurs cruellement bien.

Initialement, le corps n'était pas au centre de ma démarche. Il s'est imposé au fil du terrain de recherche et de mes analyses pour deux raisons principales. La première est liée au contexte de violence, qui expose précisément les corps et les rend vulnérables. La seconde découle des pratiques-savoirs corporels, incontournables dans les récits des femmes et le temps passé avec elles. Cela ne signifie pas que le corps se délimite hermétiquement autour des individus et qu'ils se suffisent en eux-mêmes. Le corps est une entité poreuse, affectée et façonnée par la circulation des affects ordinaires et ses expériences sensorielles dans les mondes visible et invisible. Tel que l'affirme Butler (2015, 129), le corps « peut être perçu comme les moyens et les fins du politique. Mais le point est précisément de souligner que le corps n'est pas isolé des conditions, technologies, et de tous les processus de vie qui le rendent possible ». Dans un contexte comme celui des favelas, où les possibilités sont souvent très limitées, il constitue toutefois le principal lieu d'émergence.

Dans les corps se transmettent et se partagent des pratiques-savoirs qui s'expriment dans les espaces qu'ils contribuent à créer — comme EDUCAP, le *terreiro*, le Café das Fortes et le Conselho popular — et dans ceux où ils créent de l'appartenance. La porosité du corps se note autant dans la manière dont il se transforme au contact des autres corps, de son environnement, de sa trajectoire, de sa spiritualité, que dans la façon dont il contribue à façonner tous ces éléments. C'est ainsi que, sur la plantation, le *quilombo* existe déjà dans les corps des captif.ve.s qui, dans la *senzala*, se réunissent pour comploter, apprennent (et enseignent) à se battre, parlent

leur langue natale, pratiquent leur spiritualité. Le *quilombo* existe déjà dans les corps réunis, dont l'émancipation et l'émergence à venir sont l'écho du désir qu'ils ressentent. Ces corps sont sur le point de transformer la plantation à tout jamais, en y ouvrant une brèche qui saignera tout au long de la période esclavagiste.

Le *quilombismo* coïncide avec ces pratiques-savoirs qui se trouvent dans les corps et sont décimés par eux à travers la ville. *Aquilombar* la ville, c'est puiser dans ces pratiques-savoirs là où le corps se situe. C'est aussi utiliser ces pratiques-savoirs pour se tailler une place dans des lieux autrement inaccessibles ou hostiles. Finalement, c'est comprendre la ville à partir de la *facultad*, qui permet d'anticiper les changements susceptibles de les rendre vulnérables et de transformer le corps en vue de ces changements. Si les effets de ces transformations corporelles peuvent paraître minimes, leur somme à travers la ville forme une immense toile qui rend progressivement la ville plus accueillante. Cette toile permet d'ouvrir une voie/x pour ceux et celles qui suivent, dont le désir d'émergence les propulse en dehors du vortex. Il est toujours plus facile de marcher sur un sentier tapé.

Cette toile est celle de l'émergence Noire, qui s'appuie sur le *devir negro* dont parle Rolnik (2010 [1989]), et le *Black sense of place* dont parle McKittrick (2011). Elle relie diverses émergences à petite échelle (celle des corps, des individus, des micro-espaces) pour en créer une à l'échelle de la ville. L'émergence Noire est celle qui empiète dans des espaces, des institutions et des lieux de pouvoir historiquement *refusés* aux Afrodescendant.e.s. Elle s'étend dans la ville et prend sa place, plutôt que de la demander, un peu à la manière dont les résident.e.s de la périphérie, en construisant leur maison et leur quartier, ne « demandent » pas qu'on leur accorde le droit à la ville, mais produisent *de façon insurgée* de la citoyenneté (Holston 2008). Similairement, l'émergence Noire se produit à partir d'un non-lieu : de corps et d'espaces déconsidérés au point où leur apparition est inattendue, surprenante, voire dérangeante (pour celles et ceux qui bénéficient de l'état des lieux initial).

Dans cette toile de l'émergence Noire se connectent de petits et grands gestes, actions et espaces. À l'échelle de la ville, elle inclut le nombre toujours plus important de résident.e.s des favelas à l'université (ce que l'on doit aux politiques affirmatives d'accessibilité, autant qu'aux cours préparatoires communautaires). Elle inclut aussi le nombre de plus en plus élevé de femmes Afrodescendantes et de femmes des favelas élues dans les organes de représentation politique, comme Marielle. Elle incorpore des occupations comme celle de Manuel Congo (au centre-ville), dont les femmes assurent le leadership. Elle intègre les femmes qui, dans les rues, cuisinent pour

les passant.e.s, tiennent des kiosques où elles vendent leurs produits, dansent et jouent de leur instrument sur des airs de samba et de funk. La toile s'étend dans les manifestations auxquelles les femmes prennent part. Bref, la toile s'étend pratiquement partout : dans la maison des patron.ne.s qu'elles entretiennent ou la leur, dans la rue ou au foyer, à la plage ou dans les hauteurs des montagnes, dans le bar de quartier où l'on joue la samba ou au cabaret où l'on



entend sa petite cousine, la *bossa nova*.

Figure 8.3 : Magda participe à une manifestation au centre-ville de Rio de Janeiro (monument Zumbi dos Palmares)

Source : Alexandre Cerqueira, 2021. Reproduction autorisée par l'auteur.

La toile que forment les corps, les pratiques-savoirs et les micro-espaces des femmes des favelas s'étend partout dans la ville. Elle part de la *Blackness*, qui urbanise dans l'ombre, et se déploie dans les interstices des logiques multiples qui se côtoient dans la ville pour s'y tailler une place. Dans cette toile, les relations et les liens entre les corps se dessinent — telle une constellation — de façon transversale : en fonction de récits distincts, multiples, variés et changeants. Dans cette thèse, je trace le circuit qui relie les corps et les pratiques-savoirs entre eux au sein de cette toile : le *quilombo*.

Même si d'autres constellations se dessinent, celle du *quilombo* est particulièrement significative, puisqu'elle persiste à travers le temps, l'espace et le corps. Sa constellation représente une partie de la mythologie et de l'histoire à laquelle elle se rattache. Entre ses différents points transversaux circulent depuis la plantation jusqu'à la ville des pratiques, des affects et une énergie (*axé*) en commun. Le *quilombo* comme constellation ne constitue pas simplement une métaphore : il forme un circuit emprunté depuis des générations, où se produisent, se reproduisent et se transmettent les pratiques-savoirs qui servent non seulement à survivre, mais aussi à émerger : à créer des brèches et de nouveaux circuits.

Dans ces pages, je me suis concentrée à comprendre à une échelle hyper-micro les conditions qui permettent l'émergence Noire dans la ville de Rio de Janeiro, plutôt qu'à comprendre ce que cette émergence permet. J'avance l'argument que pour comprendre les transformations urbaines qui, à l'échelle de la ville, *aquilombam*, il faut pouvoir porter un éclairage sur ce qui se déroule à l'ombre de l'urbanisation et dans les corps. L'émergence du *quilombo* a une histoire liée à des pratiques-savoirs qui sont gravés et se lisent dans les corps. Il ne s'agit toutefois pas de n'importe quels corps. Les transformations que ces corps vivent et génèrent se produisent dans un contexte de violence où, dans la plantation comme dans la ville, ils évoluent dans la terreur. Si l'on ne s'intéresse aux transformations urbaines qu'à l'échelle de la ville, ou du globe, à la manière dont elles se produisent ou sont résistées, l'émergence n'est plus émergente, mais une apparition soudaine, sans histoire et apolitique. Construire une réflexion sur les transformations urbaine à partir des corps permet de tracer l'histoire de cette émergence, d'en comprendre les conditions de réalisation, et, conséquemment, de mieux comprendre la nature des transformations qu'elles engendrent.

Cette émergence, que les femmes rencontrées ont plus généralement choisi de nommer *resistência*, est issue de subjectivités viscéralement intersectionnelles, c'est-à-dire formées par le nœud des rapports de pouvoir, dont ceux de race, de classe et de genre et sont donc, autant dans l'expérience que dans la théorie, indissociables (Collins et Bilge 2016). D'autres travaux incluant ceux de Keisha-Khan Y. Perry (2016, 2013) et les miens (Veillette 2021 ; Araújo et Veillette 2021 ; Nunes et Veillette 2021) montrent par ailleurs que les actions transformatrices que les femmes Afrodescendantes mènent, qu'il s'agisse de contrer les évictions, la violence policière, ou de mener à bien des projets communautaires, s'inscrivent toujours dans une perspective intersectionnelle. En ce sens, Perry montre que la lutte contre les évictions des femmes Afrodescendantes d'une communauté de la ville de Salvador de Bahia est autant une lutte de classe, qu'une lutte antiraciste ou féministe. Il en va de même en ce qui concerne les actions que

les femmes résidentes des favelas de Rio entreprennent dans leur communauté et au-delà : si elles contribuent parfois à l'émergence Noire, elles ne sont rendues possibles que parce qu'elles s'appuient sur des pratiques-savoirs et des conditions préexistantes qui façonnent ces dites actions. Autrement dit, pour mieux comprendre la nature des transformations urbaines à l'échelle de la ville ou du globe, il faut pouvoir comprendre d'où elles partent : de corps genrés, racialisés, paupérisés et marginalisés²³⁰. Il faut aussi pouvoir comprendre où ils reviennent à la fin de la journée : dans un vortex où plusieurs heures peuvent être perdue parce qu'une opération policière paralyse tout. Les plus activistes des femmes rencontrées doivent toujours négocier leurs agendas en fonction de responsabilités de part et d'autre des frontières urbaines, ainsi qu'en fonction de la polyrythmie de la ville. De plus, si elles doivent parfois prioriser certaines luttes, elles n'oublient jamais qu'en tant que femmes Afrodescendantes des classes inférieures et issues des favelas, toute forme d'émergence (ou de transformation) n'est bénéfique que si elle adresse toutes les relations de pouvoir à la fois. Elles ont depuis longtemps appris que sans cela, elles se retrouvent marginalisées au sein de leurs propres luttes, et laissées derrière (The Combahee River Collective 1979 ; Carneiro 2019).

Cependant, plutôt que de me pencher sur des luttes spécifiques, et de m'interroger sur leur portée politique d'un point de vue structurel (ces luttes revendiquent-elle le droit à la ville, l'égalité des genres, des races, l'abolition du capitalisme ou toute autre avenue ?) je me penche sur les potentiels qui se trouvent déjà parmi nous, dans des micro-transformations déjà en cours dans le corps, dans certaines temporalités et certains micro-espaces. Si certaines de ces micro-transformation favorisent l'émergence Noire en ce qu'elles s'imposent comme une toile qui *aquilomba* la ville, d'autres resteront latentes.

L'une des limites de cette recherche est qu'elle accorde au final peu d'importance à ce que cette émergence permet d'engager comme transformation urbaine concrète. Bien que j'aie eu l'occasion de voir les femmes des favelas à l'œuvre dans divers espaces de transformation et d'action politique que l'on ne pourrait qualifier de « micro », il reste à voir si, au-delà de la constellation que forment leurs corps, leurs pratiques-savoirs et leurs micro-espaces, elles parviennent à engendrer des transformations plus ou moins cohérentes entre elles. Autrement dit, il reste à voir si l'on parvient à dégager une direction vers laquelle ces transformations tendent. Bien que j'aie ailleurs entamé ce travail, à partir d'une réflexion sur le féminisme populaire des

²³⁰ Ici, je concentre la discussion autour des rapports de pouvoir fondés sur le genre, la race et la classe, qui structurent la modernité coloniale. Cependant, d'autres axes de différence méritent aussi d'être mentionnés, y compris ceux liés aux capacités, à l'âge, à l'orientation et à l'identité sexuelle.

femmes des favelas (Nunes et Veillette 2021 ; Veillette 2021), cette question reste ouverte si l'on part d'une réflexion sur la ville ou sur l'urbanisation planétaire. À cet égard, il me semble qu'une analyse transversale entre différentes villes du Brésil, des Amériques ou des pourtours de l'Atlantique noir pourrait fortement contribuer à poursuivre la réflexion²³¹.

Il m'apparaît également qu'au-delà de la capacité du corps à cumuler et transmettre des pratiques-savoirs qui favorisent les émergences, il demeure un lieu peu exploré de production de connaissances sur la ville et l'urbanisation. J'espère être parvenue dans ces pages à démontrer non seulement sa pertinence dans le champ des études urbaines, mais aussi son importance pour les approches féministes et décoloniales, qui ne peuvent en faire l'économie sans reproduire les biais androcentristes et eurocentristes qu'elles prétendent démasquer et combattre. Tout au long de cette thèse, j'ai noté des continuités et similarités entre la plantation de l'époque esclavagiste et la ville de Rio de Janeiro, à l'époque de la Petite Afrique et à l'époque actuelle. En m'appuyant sur les écrits de Grada Kilomba (2019) et de Katherine McKittrick (2011), j'ai soutenu que malgré l'abolition de l'esclavage, le régime de plantation est toujours présent. Cet argument peut autant se défendre d'un point de vue structuraliste, en montrant comment le racisme structure l'espace urbain, que du point de vue que j'adopte dans ces pages. La plantation et la ville correspondent à deux réalités historiques distinctes, mais dans les deux, une contre-géographie similaire se dessine dans les corps : dans la manière dont ils se translocalisent dans l'espace, de la *casa-grande* à la *senzala*, des quartiers aisés aux favelas ; dans la façon dont la terreur et la douleur les marquent et les cicatrisent ; dans la manière dont la peur régit leur circulation ; dans la manière dont les corps émergent : créent de l'appartenance (*Black sense of place*). Partir du corps, c'est autant un engagement envers une géographie autre de la ville, qu'envers une ville autre : celle latente qui émerge du corps des femmes : des « nœud[s] majeur[s] dans la constellation du pouvoir, et ainsi dans la production des centres et des marges, dans les imaginaires de l'urbain. » (Rieker et Peake 2013, 2)

Bien que nous entrons en relation avec le monde grâce à tous nos sens, la vision et la voix sont régulièrement les seules portes d'entrée des épistémologies « critiques ». Il me semble qu'une épistémologie critique et engagée devrait tendre à être plus holistique, de façon à réintégrer la vision et la voix au corps comme un tout, sans quoi, appréhender la *facultad*, par exemple, ne serait pas possible. Cela est devenu évident pour moi au fil du temps passé aux côtés des femmes des favelas. Pour cela et tant d'autres choses, je leur en suis éternellement reconnaissante.

²³¹ Ce à quoi je dédie par ailleurs le post-doctorat que j'entame au moment d'écrire ces lignes.

BIBLIOGRAPHIE

- Agier, Michel. 2015. « Do refúgio nasce o gueto: antropologia urbana e política dos espaços precários. » In *Dispositivos Urbanos e Trama dos Viventes: Ordens e Resistências*, sous la dir. de Patricia Birman, Pereira Leite Márcia, Carly Machado et Sandra de Sá Carneiro, 33-54. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas Editora.
- Ahmed, Sara. 2004. *The Cultural Politics of Emotions*. Édinbourg: Edunburgh University Press.
- Alvarez, Sonia E. 1990. *Engendering Democracy in Brazil : Women's Movements in Transition Politics*. Princeton: Princeton University Press.
- . 2014. « Enacting a Translocal Feminist Politics of Translation. » In *Translocalities/Translocalidades : Feminist Politics of Translation in the Latin/a Américas*, sous la dir. de Sonia E. Alvarez, Claudia de Lima Costa, Verónica Feliu, Rebecca J. Hester, Norma Klahn et Thayer Millie, 1-18. Durham/Londres: Duke University Press.
- Amaral, Márcia Franz. 2005. « Lugares de Fala: um conceito para abordar o segmento popular da grande imprensa. » *Contracampo* (12).
- Amnesty International. 2008. *Survivre et lutter: les femmes et la violence urbaine au Brésil*. Londres: Amnesty International.
- . 2015. *Brazil: You Killed my Son: Homicides by Military Police in the City of Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Anistia Internacional Brasil.
- Anderson, Ben 2009. « Affective atmospheres. » *Emotion, Space and Society* 2: 77-81.
- Anderson, Elijah. 1990. *Streetwise: Race, Class, and Change in an Urban Community*. Chicago: The University of Chicago Press.
- . 1999. *Code of the Street: Decency, Violence, and the Moral Life of the Inner City*. New York: W.W. Norton & Company.
- Antonioli, Manola, Guillaume Drevon, Luc Gwiazdzinski, Vincent Kaufmann et Luca Pattaroni. 2020. *Manifeste pour une politique des rythmes*. Lausanne: EPFEL Press.
- Anzaldúa, Gloria. 1987. *Borderlands/La Frontera : The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.

Após 20 anos, ato homenageia mortos da chacina de Vigário Geral. 29 août 2013. Folha de São Paulo. Consulté le 10 janvier 2022.

<https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2013/08/1334202-ato-homenageia-mortos-da-chacina-de-vigario-geral-que-completa-20-anos.shtml>.

Araújo, Marcia Bastos et Anne-Marie Veillette. 2021. « Uma luta de muitas mulheres: A centralidade da resistência feminina às remoções das favelas do Rio de Janeiro. » In *Pensando as Favelas Cariocas Volume 1: História e questões urbanas*, sous la dir. de Mauro Amoroso, Mario Brum et Rafael Soares Gonçalves, 279-300. Rio de Janeiro: Editora Pallas et Editora PUC-Rio.

Arias, Enrique Desmond. 2006a. *Drugs and Democracy in Rio de Janeiro: Trafficking, Social Networks, and Public Safety*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

———. 2006b. « The Dynamics of Criminal Governance: Networks and Social Order in Rio de Janeiro. » *Journal of Latin American Studies* 38 (2): 293-325.

Arias, Enrique Desmond et Daniel M. Goldstein. 2010. « Violent Pluralism: Understanding the New Democracies of Latin America. » In *Violent Democracies in Latin America*, sous la dir. de Enrique Desmond Arias et Daniel M. Goldstein, 1-34. Durham/Londres: Duke University Press.

Arraes, Jarid. 2017. *Heroínas Negras Brasileiras*. São Paulo: Pólen.

As faces da violência obstétrica. Grupo Jornalismo Digital, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Consulté le 1er décembre 2021.

Baird, Adam. 2015. « Duros and Gangland Girlfriends : Male Identity, Gang Socialization, and Rape in Medellín. » In *Violence at The Urban Margins*, sous la dir. de Javier Auyero, Philippe Bourgois et Nancy Scheper-Hughes, 112-132. Oxford/New York: Oxford University Press.

Banck, Geert A. 1986. « Poverty, Politics and the Shaping of Urban Space: a Brazilian Example. » *International Journal of Urban and Regional Research* 10 (4): 522-540.

Barbosa, Jorge L. et Monique Bezerra da Silva. 2015. *Oeste Carioca*. Rio de Janeiro: Observatório de Favelas.

Barbosa, Jorge L. et Jailson Souza e Silva. 2013. « As favelas como territórios de reinvenção da cidade. » *Cadernos do Desenvolvimento Fluminense* (1): 115-126.

- Barcinski, Mariana. 2009. « Protagonismo e vitimização na trajetória de mulheres envolvidas na rede do tráfico de drogas no Rio de Janeiro. » *Ciência & Saúde Coletiva* 14 (2): 577-586.
- Batista, Nilo et Vera Malaguti Batista. 2012. Paz armada. Rio de Janeiro: Editora Revan.
- Bayat, Asef. 2010. *Life as Politics : How Ordinary People Change the middle East*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Bellacasa, María Puig de la. 2017. « Introduction The Disruptive Thought of Care. » In *Matters of Care : Speculative ethics in More Than Human Worlds*, sous la dir. de María Puig de la Bellacasa, 1-24. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Berman, Marshall. 1987. « Among the Ruins. » *The New Internationalist* : 8-9.
- Bernardino-Costa, Joaze, Nelson Maldonado-Torres et Ramón Grosfoguel. 2018. « Introdução: decolonialidade e pensamento afrodiaspórico. » In *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*, sous la dir. de Joaze Bernardino-Costa, Nelson Maldonado-Torres et Ramón Grosfoguel, 9-26. Belo Horizonte: Autêntica.
- Best and Worst International Reporting on Rio's Favelas: 2020 [EDITORIAL]*. 6 janvier 2021. RioOnWatch. Consulté le 9 février 2022. <https://rioonwatch.org/?p=63299>.
- Betim, Felipe. 24 juillet 2018. *Chacina da Candelária, 25 anos do crime que chocou o mundo*. El País. Consulté le 10 janvier 2022. https://brasil.elpais.com/brasil/2018/07/23/album/1532378680_806044.html#foto_gal_1, .
- Birman, Patricia. 2005. « Transas e transes : sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros : um sobrevôo. » *Revista Estudos Feministas* 13 (2): 403-414.
- . 2011. « Witchcraft, territories and marginal resistances in Rio de Janeiro. » *Mana* 5.
- . 2012. « Cruzadas pela paz : práticas religiosas e projetos seculares relacionados à questão da violência no Rio de Janeiro. » *Religião e Sociedade* 32 (1): 209-226.
- Birman, Patricia et Carly Machado. 2012. « A violência dos justos : evangélicos, mídia e periferias da metrópole. » *Revista brasileira de ciências sociais* 27 (80): 55-69.
- Birman, Patricia et Camila Pierobon. 2021. « Viver sem Guerra? Poderes Locais e Relações de Gênero no Cotidiano Popular. » 64 (2).

Biroli, Flávia. 2017. *Gênero e Desigualdades: Limites da Democracia no Brasil*. São Paulo: Boitempo.

Bledsoe, Adam. 2020. « The Primacy of Anti-Blackness. » *Area* 52 (3): 472-479.

Bledsoe, Adam et Willie Jamaal Wright. 2018. « The Anti-Blackness of Global Capital. » *Environment and Planning D: Society and Space and Culture* 37 (1): 8-26.

Bonfim, Vânia Maria da Silva. 2009. « A identidade contraditória da mulher negra brasileira: bases históricas. » In *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*, sous la dir. de Elisa Larkin Nascimento, 219-249. São Paulo: Selo Negro Edições.

Boudreau, Julie-Anne. 2017. *Global Urban Politics: Informalization of the State*. Cambridge: Polity.

Boudreau, Julie-Anne, Nathalie Boucher et Marilena Liguori. 2009. « Taking the Bus Daily and Demonstrating on Sunday: Reflections on the Formation of Political Subjectivity in an Urban World. » *City* 13 (2-3): 336-346.

Bourdieu, Pierre. 1998. *La domination masculine*. Paris: Éditions du Seuil.

Bourgois, Philippe. 2004. « The Continuum of Violence in War and Peace: Post-Cold War Lessons from El Salvador. » In *Violence in War and Peace: An Anthology*, sous la dir. de Nancy Scheper-Hughes et Philippe Bourgois, 425-435. Malden/Oxford/Victoria: Blackwell Publishing.

Boyd, Susan B. 2000. « Challenging the Public/Private Divide : An Overview. » In *Challenging the Public/Private Divide : Feminism, Law, and Public Policy*, sous la dir. de Susan B. Boyd, 3-36. Toronto: University of Toronto Press.

Brenner, Neil. 1999. « Globalisation as Reterritorialisation: The Re-scaling of Urban Governance in the European Union. » *Urban studies* 36 (3): 431-451.

———. 2013. *Implosions/Explosions : Towards a Study of Planetary Urbanization*. Berlin: Jovis.

Brenner, Neil et Christian Schmid. 2015. « Towards a New Epistemology of the Urban? » *City* 19 (2-3): 151-182.

Brown, Elsa Barkley. 1989. « African-American Women's Quilting: A Framework for Conceptualizing and Teaching African-American Women's History. » *Signs* 14 (4): 921-929.

- Brum, Mario. 2004. « Repressão, clientelismo, resistência... relações entre Estado e favelas no Rio de Janeiro. » *Klepsidra: Revista virtual de historia* (19).
- . 2013. « Favelas e remocionismo ontem e hoje: da Ditadura de 1964 aos Grandes Eventos. » *O social em questão* (29): 179-207.
- . 2016. « Ordem, empreendedorismo e formalização: as novas funções para a pobreza urbana no Rio de Janeiro Global. » *Brasiliiana- Journal for Brazilian Studies* 4 (2): 191-220.
- . 2018. « Breve história das favelas cariocas: das origens aos Grandes Eventos. » In *Rio REvisto de suas margens*, sous la dir. de Rosemere Maia, 108-135. Rio de Janeiro: Letra Capital.
- Bryant, Rebecca et Daniel M. Knight. 2019. *The Anthropology of the Future*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bryman, Alan. 2012. *Social Research Methods*, 4. New York: Oxford University Press.
- Buckley, Michelle et Kendra Strauss. 2016. « With, against and Beyond Lefebvre: Planetary Urbanization and Epistemic Plurality. » *Environment and Planning D: Society and Space* 34 (4): 617-636.
- Burdick, John. 1993. *Looking for God in Brazil : The Progressive Catholic Church in Urban Brazil's Religious Arena*. Berkeley/Los Angeles/Londres: University of California Press.
- Butler, Judith. 1993. *Bodies that Matter : On the Discursive Limits of "Sex"*. Londres/New York: Routledge.
- . 2015. *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. Cambridge: Harvard University Press.
- Cabral apóia aborto e diz que favela é fábrica de marginal*. 25 octobre 2007.
- Caldeira, Teresa. 2000. *City of Walls: Crime, Segregation, and Citizenship in São Paulo*. Berkeley: University of California Press.
- . 2017. « Peripheral Urbanization: Autoconstruction, Transversal Logics, and Politics in Cities of the Global South. » *Environment and Planning D: Society and Space* 35 (1): 3-20.

- Camargo, Cristina et Paula Sperb. 20 novembre 2020. *Homem negro morre após ser espancado por seguranças do Carrefour em Porto Alegre; veja cenas*. Folha de São Paulo. Consulté le 9 janvier 2021. *Homem negro morre após ser espancado por seguranças do Carrefour em Porto Alegre; veja cenas*.
- Campos, Andreilino. 2005. *Do Quilombo à Favela: A Produção do “Espaço Criminalizado” no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- . 2006. « O planejamento urbano e a “invisibilidade” dos afrodescendentes : Discriminação étnico-racial, intervenção estatal e segregação sócio-espacial na cidade do Rio de Janeiro. » *Géographie*, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Cano, Ignacio, Dorian Borges et Eduardo Ribeiro. 2012. *“Os Donos do Morro”: Uma análise exploratória do impacto das Unidades de Polícia Pacificadora (UPPs) no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Fórum brasileiro de segurança pública em cooperação com o Laboratório de Análise da Violência.
- Cano, Ignacio et Thais Duarte. 2014. « Milícias. » In *Crime, polícia e justiça no Brasil*, sous la dir. de Renato Sérgio de Lima, José Luiz Rattón et Rodrigo Ghiringhelli de Azevedo, 325-333. São Paulo: Editora Contexto.
- Carazzi, Estelita Hass. 17 février 2019. *Morte de jovem negro em supermercado mobiliza protestos em seis cidades*. Folha de São Paulo. Consulté le 9 janvier 2021. <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2019/02/protestos-contramorte-de-jovem-em-supermercado-mobilizam-centenas-em-6-cidades.shtml>.
- Cardi, Coline et Geneviève Pruvost. 2012. « Introduction générale. Penser la violence des femmes: enjeux politiques et épistémologiques. » In *Penser la violence des femmes*, sous la dir. de Coline Cardi et Geneviève Pruvost, 13-67. Paris: La découverte.
- Carneiro, Sueli. 2019. « Mulheres em movimento: contribuições do feminismo negro. » In *Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto*, sous la dir. de Heloisa Buarque de Hollanda, 271-289. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.
- Carneiro, Sueli et Cristiane Cury. 2008 [1982]. « O poder feminino no culto aos Orixás. » In *Guerreiras de natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente*, sous la dir. de Elisa Larkin Nascimento, 117-143. São Paulo: Selo Negro Edições.
- Carvalho, Bruno. 2013. *Cidade porosa : Dois séculos de história cultural do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Objetiva.

- Carvalho, José Murilo de. 2004[1987]. *Os bestializados. O Rio de Janeiro e a república que não foi*. Rio de Janeiro: Companhia das letras.
- Castells, Manuel. 1978. *City, Class and Power*. New York/Basingstoke: Macmillan Education.
- Cavallieri, Fernando. 2018. *Mapa das favelas cariocas*. Wiki Favelas. Consulté le 23 février 2022. https://wikifavelas.com.br/index.php/Mapa_das_favelas_cariocas.
- Chant, Sylvia. 2007. *Gender, Generation and Poverty: Exploring the 'Feminisation of Poverty' in Africa, Asia and Latin America*. London: Edward Edgar Publishing.
- Chant, Sylvia et Kerwin Datu. 2015. « Women in Cities: Prosperity or Poverty? A Need for Multi-dimensional and Multi-spatial Analysis. » In *The City in Urban Poverty*, sous la dir. de Charlotte Lemanski et Colin Marx, 39-63. New York/Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Chant, Sylvia et Cathy McIlwaine. 2015. *Cities, Slums and Gender in the Global South : Towards a feminised urban future*. Londres/New York: Routledge.
- Collins, Patricia Hill. 1986. « Learning from the Outsider Within: The Sociological Significance of Black Feminist Thought. » *Social Problems* 33 (6): S14-S32.
- . 2009. *Black Feminist Thought*, 2nd. New York/Londres: Routledge.
- Collins, Patricia Hill et Sirma Bilge. 2016. *Intersectionality: Key Concepts*. Oxford/Boston: John Wiley & Sons.
- Comitê popular Copa & Olimpíadas Rio. 20 juillet 2016. *O Rio de Janeiro dos Jogos da Exclusão*. Consulté le 23 février 2022. <https://medium.com/@jogosdaexclusao/o-rio-de-janeiro-dos-jogos-da-exclus%C3%A3o-104624e70#.14m8jmd3m>.
- . 2015. *Rio 2016 Olympics: The Exclusion Games*. Rio de Janeiro.
- Corcoran-Nantes, Yvonne. 1990. « Women and Popular Urban Social Movements in São Paulo, Brazil. » *Bulletin of Latin American Research* 9 (2): 249-264.
- . 1993. « Female Consciousness or Feminist Consciousness? Women's Consciousness Raising in Community-Based Struggles in Brazil. » In *Viva Women and Popular Protest in Latin America*, sous la dir. de Sarah A. Radcliffe et Sallie Westwood, 136-155. Londres/New York: Routledge.

- Corossacz, Valeria Ribeiro. 2004. *Identité nationale et procréation au Brésil : sexe, classe, race et stérilisation féminine*. Paris: Harmattan.
- Corrêa, Magalhães. 1936. *O Sertão carioca*. Rio de Janeiro: Instituto Historico e Geographico Brasileiro.
- Corten, André. 1999. *Pentecostalism in Brazil : Emotion of the Poor and Theological Romanticism*. New York/Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Cortés, Alexis. 2012. « A Struggle Larger Than a House : Pobladores and Favelados in Latin American Social Theory. » *Latin American Perspectives* 40 (168): 168-184.
- . 2021. « Teoria e movimentos sociais : o caso do pobladores e favelados. » In *Pensando as Favelas Cariocas Volume 1: História e questões urbanas*, sous la dir. de Mauro Amoroso, Mario Brum et Rafael Soares Gonçalves, 147-168. Rio de Janeiro: Editora Pallas et Editora PUC-Rio.
- Costa, Cláudia de Lima. 2014. « Introduction to Debates about Translation/Lost (and found?) in Translation/Feminisms in Hemispheric Dialogue. » In *Translocalities/Translocalidades : Feminist Politics of Translation in the Latin/a Américas*, sous la dir. de Sonia E. Alvarez, Claudia de Lima Costa, Verónica Feliu, Rebecca J. Hester, Norma Klahn et Thayer Millie, 19-36. Durham/Londres: Duke University Press.
- Crenshaw, Kimberlé. 1991. « Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. » *Stanford Law Review* 43 (6): 1241-1299.
- da Cunha, Christina Vital. 2009a. « Evangélicos em ação nas favelas cariocas: um estudo sócio-antropológico sobre redes de proteção, tráfico de drogas e religião no Complexo de Acari. » *Science sociales*, Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
- . 2009b. « "Traficantes evangélicos": novas formas de experimentação religiosa em favelas cariocas. » XIV Congresso Brasileiro de Sociologia, Rio de Janeiro.
- da Matta, Roberto. 1997. *Carnavais, Malandros e Herois : para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora Rocco.
- Da Silva, Denise Ferreira. 2005. « 'Bahia Pêlo Negro': Can the subaltern (subject of raciality) speak? » *Ethnicities* 5 (3): 321-342.
- . 2014. « "Transversing" the Circuit of Dispossession. » *The Eighteenth Century* 55 (2-3): 283-288.

- Da Silva, Letícia Barboza. 2017. « Análise espacial dos casos de tuberculose na Rocinha, no período de 2007 a 2013, Rio de Janeiro Brasil. » Département d'infirmierie, Université fédérale de l'État de Rio de Janeiro.
- Da Silva, Vagner Gonçalves 2007. « Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras : significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. » *Mana* 13 (1): 207-236.
- Das, Veena et Deborah Poole. 2004. « State and its Margins : Comparative Ethnographies. » In *Anthropology in the Margins of the State*, sous la dir. de Veena Das et Deborah Poole, 3-33. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Davis, Angela Y. 2011 [1983]. *Women, Race, & Class*. New York: Vintage Books.
- Davis, Mike. 1990. *City of Quartz: Excavating the Future in Los Angeles*. Londres/New York: Verso.
- . 2006. *Planet of Slums*. Londres/New York: Verso.
- . 2007. *Le pire des mondes possibles : de l'explosion urbaine au bidonville global*. Paris: La découverte.
- . 2016 [1990]. « Fortress L.A. » In *The City Reader*, 6ème édition, sous la dir. de Richard T. LeGates et Frederic Stout, 201-217. Londres/New York: Routledge.
- De Almeida, Aline Gama et Alberto Lopes Najar. 2012. « Cidade Maravilhosa e Cidade Partida: notas sobre a manipulação de uma cidade deteriorada. » *RUA - Revista do Laboratório de Estudos Urbanas do Núcleo de Desenvolvimento da Criatividade* 1 (18).
- de Carvalho, Marcus J. M. . 2018. « Cidades escravistas. » In *Dicionário da escravidão e liberdade*, sous la dir. de Lilia M. Schwarcz et Flávio Gomes, 156-168. São Paulo: Companhia das letras.
- de Certeau, Michel. 1984. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley/Los Angeles/Londres: University of California Press.
- De Oliveira, Maria Amália Silva Alves. 2017. « Zona Oeste da cidade do Rio de Janeiro: entre o rural e o urbano. » *Iluminuras* 18 (45): 345-349.

- Delphy, Christine. 1970. « L'ennemi principal. » *Partisans* (spécial : Libération des femmes. Année zéro.).
- . 2013. *L'ennemi principal : 1. Économie politique du patriarcat*. Paris: Syllepse.
- Derickson, Kate. 2018. « Masters of the Universe. » *Environment and Planning D: Society and Space* 36 (3): 556-562.
- Derickson, Kate Driscoll. 2015. « On the Politics of Recognition in Critical Urban Scholarship. » *Urban Geography* 37 (6): 824-829.
- Direitos das mulheres.
- Division, United Nations Statistics. 2013. *Demographic Yearbook*. New York: Nations Unies.
- Dorlin, Elsa. 2008. *Sexe, genre et sexualités*. Paris: Presses universitaires de France.
- . 2017. *Se défendre: une philosophie de la violence*. Paris: La découverte.
- dos Santos, Jocélio Teles. 1992. « La divinité "caboclo" dans le candomblé de Bahia. » *Cahiers d'Études Africaines* 32 (125): 83-107.
- dos Santos, Sônia Beatriz. 2012. « Controlling Black Women's Reproductive Health Rights: An Impetus to Black Women's Collective Organizing. » *Cultural Dynamics* 24 (1): 13-30.
- Du Bois, W.E.B. 2016 [1899]. « "The N* Problems of Philadelphia," "The Question of Earning a Living," and "Color Prejudice". » In *The City Reader*, 6ème édition, sous la dir. de Richard T. LeGates et Frederic Stout, 124-130. Londres/New York: Routledge.
- Duprez, Dominique. 2012. « Comment parlent-elles de la violence? Récits de jeune filles brésiliennes engagées dans des activités criminelles. » In *Penser la violence des femmes*, sous la dir. de Coline Cardi et Geneviève Pruvost, 257-274. Paris: La découverte.
- Dussel, Enrique. 1993. « Eurocentrism and Modernity (Introduction to the Frankfurt Lectures). » *boundary 2* 20 (3): 65-76.
- Elias, Norbert. 2000 [1939]. *The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigation*, Revised Edition. Malden/Oxford/Victoria: Blackwell Publishing.

Eltis, David et David Richardson. 2010. *Atlas of the Transatlantic Slave Trade*. New Haven: Yale University Press.

Entenda como foi a morte da menina Ágatha no Complexo do Alemão, segundo a família e a PM. 23 septembre 2019. O Globo. Consulté le 4 février 2022. <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2019/09/23/entenda-como-foi-a-morte-da-menina-agatha-no-complexo-do-alemao-zona-norte-do-rio.ghtml>.

Evaristo, Conceição. 2014. *Olhos d'água*. Rio de Janeiro: Pallas Editora.

Falquet, Jules. 2016. *Pax Neoliberalia. Perspectives féministes sur (la réorganisation de) la violence*. Donnemarie-Dontilly: Editions iXe.

Fanon, Frantz. 2002 [1961]. *Les damnés de la terre*. Paris: La découverte.

Federici, Silvia. 2012. *Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction, and Feminist Struggle*. Oakland: PM Press.

Ferree, Myra Marx. 2006. « Globalization and Feminism: Opportunities and Obstacles for Activism in the Global Arena. » In *Global Feminism*, sous la dir. de Myra Marx Ferree et Aili Mari Tripp, 3-23. New York: New York University Press.

Ferreira dos Reis, Isabel Cristina. 2018. « Família escrava. » In *Dicionário da escravidão e liberdade*, sous la dir. de Lilia M. Schwarcz et Flávio Gomes, 225-229. São Paulo: Companhia das letras.

Fischer, Brodwyn. 2014. « The Red Menace Reconsidered: A forgotten History of Communist Mobilization in Rio de Janeiro's Favelas, 1945-1964. » *Hispanic American Historical Review* 94 (1): 1-33.

Fleury, Sonia. 2012. « Militarização do social como estratégia de integração: o caso da UPP do Santa Marta. » *Sociologias* 14 (30): 194-222.

Fogo Cruzado, Grupo de Estudos dos Novos Illegalismos, Núcleo de Estudos da Violência, Disque-Denúncia et Pista News. 2019. *Mapa dos grupos armados do Rio de Janeiro*. Consulté le 23 février 2022. <https://nev.prp.usp.br/mapa-dos-grupos-armados-do-rio-de-janeiro>.

Freeman, James. 2014. « Raising the Flag over Rio de Janeiro's Favelas: Citizenship and Social Control in the Olympic City. » *Journal of Latin American Geography* 13 (1): 7-38.

- Freeman, James et Marcelo Baumann Burgos. 2016. « Accumulation by Forced Removal: the Thinning of Rio de Janeiro's Favelas in Preparation for the Games. » *Journal of Latin American Studies* (49): 549-577.
- Freire, Paulo. 2019 [1968]. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz & Terra.
- Freyre, Gilberto. 2006 [1933]. *Casa-grande e senzala*. São Paulo: Global Editora.
- Galeano, Eduardo. 2013. *Mémoire du feu: Les naissances ; Les visages et les masques; Le siècle du vent*. Montréal: Lux Éditeur.
- Gay, Robert. 2005. *Lucia: Testimonies of a Brazilian Drug Dealer's Woman*. Philadelphie: Temple Univeristy Press.
- . 2012. « Clientelism, Democracy, and Violence in Rio de Janeiro. » In *Clientelism in Everyday Latin American Politics*, sous la dir. de Tina Hilgers, 258. New York: Palgrave Macmillan.
- Giacomini, Sonia Maria. 2016. *Femmes et esclaves: l'expérience brésilienne*. Donnemarie-Dontilly: Editions IXE.
- Giannotti, Emanuel et Rafael Soares Gonçalves. 2020. « La guerra fría en las favelas y las poblaciones, 1945-1964. Una disputa entre comunistas e Iglesia Católica. » *Revista Izquierdas* (49): 642-662.
- Gilroy, Paul. 1993. *The Black Atlantic: Modernity and Double-Consciousness*. Londres/New York: Verso.
- Glaser, Barney G. et Anselm L. Strauss. 1967. *The Discovery of Grounded Theory : Strategies for Qualitative Research*. New Brunswick: Aldine Transaction.
- Goirand, Camille. 2001. *La politique des favelas*. Paris: Karthala.
- Goldstein, Donna M. 1994. « AIDS and Women in Brazil : The Emerging Problem. » *Social Science & Medicine* 39 (7): 919-929.
- . 1998. « Nothing Bad Intended : Child Discipline, Punishment, and Survival in a Shantytown in Rio de Janeiro, Brazil. » In *Small Wars: The Cultural Politics of Childhood*, sous la dir. de Nancy Scheper-Hughes et Caroline F. Sargent, 398-415. Berkeley/Los Angeles/Londres: University of California Press.

- . 2003. *Laughter out of Place : Race, Violence, and Sexuality in a Rio Shantytown*. Berkeley/Los Angeles/Londres: University of California Press.
- Gomes, Flávio dos Santos. 2006. *Histórias de quilombolas: mocambos e comunidades de senzala no Rio de Janeiro, século XIX*. São Paulo: Companhia das letras.
- . 2018. « Quilombos/Remanescentes de Quilombos. » In *Dicionário da escravidão e liberdade*, sous la dir. de Lilia M. Schwarcz et Flávio Gomes, 367-373. São Paulo: Companhia das letras.
- Gómez Correal, Diana Marcela 2019. « Emociones, epistemología y acción colectiva en contextos de violencia socio-política. Reflexiones breves de una experiencia de investigación feminista. » In *Otras formas de (des)aprender Investigación feminista en tiempos de violencia, resistencias y decolonialidad*, 77-90. Bilbao: Hegoa.
- Gonçalves, Rafael Soares. 2010. *Les favelas de Rio de Janeiro histoire et droit XIXe et XXe siècles*. Paris: L'Harmattan.
- . 2013. « Une discipline olympique? Le retour des politiques d'éradication des favelas à Rio de Janeiro. » *Mouvements* 2 (74): 24-32.
- . 2020. « Censos e favelas cariocas: evolução de um conceito censitário. » *Anais do Museu Paulista História e Cultura Material* 28: 1-30.
- Gonçalves, Rafael Soares et Nicolas Bautès. 2019. « Cidade nova, Praça Onze e a abertura da avenida Presidente Vargas : do apagamento à ressurgência e enquadramento da memória da 'Pequena África' do Rio de Janeiro. » In *Transições metropolitanas e centralidades brasileiras no breve século XX*, sous la dir. de Lanna Duarte, A.L., Sylvain Souchaud et Renato Cymbalista. São Paulo/Marseille: Annablume.
- Gonçalves, Rafael Soares et Manuella Thereza Cabral Pessanha. 2021. « Mulheres na Luta: a mobilização política das Uniões Femininas nas favelas cariocas no pós-guerra. » *Revista Izquierdas* (50): 1-16.
- Gonzalez, Lélia. 1984. « Racismo e sexismo na cultura brasileira. » *Revista Ciências Sociais Hoje* : 223-244.
- . 1988. « A categoria político-cultural de amefricanidade. » *Tempo Brasileiro* (92/93): 69-82.
- Goonewardena, Kanishka. 2018. « Planetary Urbanization and Totality. » *Environment and Planning D: Society and Space* 36 (3): 456-473.

- Gould, Deborah B. . 2009. *Moving Politics : Emotions and Act Up's Fight Against Aids*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Graham, Stephen. 2004. « Postmortem City : Towards an Urban Geopolitics. » *City* 8 (2): 165-196.
- . 2009. « The Urban 'Battlespace'. » *Theory, Culture & Society* 26 (7-8): 278-288.
- Greed, Clara H. 1994. *Women and Planning*. Londres/New York: Routledge.
- Guedes, Marco Marques Pestana de Aguiar 2013. « A União dos trabalhadores favelados e a luta contra o controle negociado das favelas cariocas (1954-1964). » Instituto de ciências humanas et filosofia, Universidade Federal Fluminense.
- Guillaumin, Colette. 1978a. « Pratique du pouvoir et idée de Nature (2) Le discours de la Nature. » *Questions Féministes* (3): 5-28.
- . 1978b. « Pratiques du pouvoir et idée de Nature. (I) L'appropriation des femmes. » *Questions Féministes* (2): 5-30.
- Guimarães, Roberta Sampaio. 2014. *A utopia da Pequena África: projetos urbanísticos, patrimônios e conflitos na Zona Portuária carioca*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas Editora.
- Haidar, Diego, Elza Fernandes, Filipe Fernandes, Guilherme Peixoto et Henrique Coelho. 6 mai 2021. *Operação no Jacarezinho deixa 28 mortos, provoca intenso tiroteio e tem fuga de bandidos*. O Globo. Consulté le 10 janvier 2022. <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2021/05/06/tiroteio-deixa-feridos-no-jacarezinho.ghtml>.
- Halvorsen, Sam. 2015. « Taking Spaces: Moments of Rupture and Everyday Life in Occupy London. » *Antipode* 47 (2): 401-417.
- Haraway, Donna. 2004. « Situated Knowledge: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. » In *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*, sous la dir. de Sandra Harding, 81-101. New York/Londres: Routledge.
- Harding, Sandra. 2003. « Rethinking Standpoint Epistemology: What Is "Strong Objectivity"? » In *The Feminist Standpoint Theory Reader*, sous la dir. de Sandra Harding, 127-140. Londres/New York: Routledge.

- Hartsock, Nancy C. M. 2004. « The Feminist Standpoint: Developing Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism. » In *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*, sous la dir. de Sandra Harding, 35-53. New York et Londres: Routledge.
- Harvey, David. 1989. « From Managerialism to Entrepreneurialism: The Transformation in Urban Governance in Late Capitalism. » *Geografiska Annaler B* 71 (1): 3-17.
- . 2007 [1999]. *The Limits of Capital*. London: Verso.
- . 2010. « Le "nouvel impérialisme": l'accumulation par dépossession. » In *Géographie et capital : vers un matérialisme historico-géographique*, sous la dir. de David Harvey, 257-276. Paris: Éditions syllepse.
- . 2012. *Rebel Cities: From the Right to the City to the Urban Revolution*. Londres/New York: Verso.
- Haughton, Graham, Anna Gilchrist et Erik Swyngedouw. 2016. « 'Rise Like Lions After Slumber': Dissent, Protest and (Post-)Politics in Manchester. » *Territory, Politics, Governance* 4 (4): 472-491.
- Hirata, Helena. 2014. « Gênero, classe e raça : nterseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais. » *Tempo social* 26 (1): 61-73.
- . 2016. « O trabalho de Cuidado. » *Internacional de Direitos Humanos* 13 (24): 53-64.
- Hochschild, Arlie Russell. 1979. « Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure. » *American Journal of Sociology* 85 (3): 551-575.
- Holanda, Sérgio Buarque. 1995 [1936]. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das letras.
- Holloway, Thomas H. 1993. *Policing Rio de Janeiro: Repression and Resistance in a 19th-Century City*. Redwood: Stanford University Press.
- Holston, James. 2008. *Insurgent Citizenship : Disjunction of Democracy and Modernity in Brazil*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- hooks, bell. 1981. *Ain't I a Woman? Black Women and Feminism*. Boston: South End Press.
- . 1990. *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics*. Boston: South End Press.

———. 2017 [1984]. *De la marge au centre: théorie féministe*. Paris: Cambourakis.

Hubinger, Leonardo. 2019. *Femicídio e Feminicídio são diferentes?* Jusbrasil. Consulté le 3 avril 2021. <https://leohubinger.jusbrasil.com.br/artigos/734671683/femicidio-e-feminicidio-sao-diferentes>.

Huggins, Martha Knisely. 1991. *Vigilantism and the State in Modern Latin America Essays on Extralegal Violence*. New York: Praeger.

———. 1997. « From Bureaucratic Consolidation to Structural Devolution : Police Death Squads in Brazil. » *International Journal of Research and Policy* 7 (4): 207-234.

Human Right Watch. 2009. *Lethal Force: Police Violence and Public Security in Rio de Janeiro and São Paulo*. New York: Human Right Watch.

———. 2016. *"Good Cops Are Afraid": The toll of Unchecked Police Violence in Rio de Janeiro*. New York: Human Right Watch,.

Hume, Mo et Polly Wilding. 2020. « Beyond Agency and Passivity: Situating a Gendered Articulation of Urban Violence in Brazil and El Salvador. » *Urban studies* 57 (2): 249-266.

Infopen - Penitenciário Nacional. 2019. Ministério da Justiça e Segurança Pública. Consulté le 20 novembre 2020. <http://antigo.depen.gov.br/DEPEN/depen/sisdepen/infopen>.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. 2010. *Censo 2010*. Brasília: Ministério do Planejamento, Desenvolvimento e Gestão.

Instituto Pereira Passos. 2017. *Rio em Síntese*. Prefeitura do Rio de Janeiro. Consulté le 19 août 2017. <http://www.data.rio/pages/rio-em-sntese-2>.

Jones, Nikki. 2010. *Between good and Ghetto: African American Girls and Inner City Violence*. New Brunswick/New Jersey/Londres: Rutgers University Press.

Joseph, Isaac et Yves Grafmeyer. 2009. *L'école de Chicago : Naissance de l'écologie urbaine*. Paris: Champs essais.

Kergoat, Danièle. 2012. *Se battre, disent-elles...* Paris: La Dispute.

Kilomba, Grada. 2019. *Plantation Memories: Episodes of Everyday Racism*. Münster: UNRAST-Verlag.

- King, Tiffany Lethabo. 2019. *The Black Shoals : Offshore Formations of Black and Native Studies*. Durham: Duke University Press.
- Kofman, Eleonore et Linda Peake. 1990. « Into the 1990s: A Gendered Agenda for Political Geography. » *Political Geography Quarterly* 9 (4): 313-336.
- Koeth, Elsa et Cristina Temenos. 2021. « “Let them Sing!” The Paradoxes of Gender Mainstreaming in Urban Policy and Urban Scholarship. » *Urban Geography* : 1-12.
- Koonings, Kees et Dirk Kruijt. 2009. *Megacities: the Politics of Urban Exclusion and Violence in the Global South*. Londres/New York: Zed Books.
- Landes, Ruth. 1994[1947]. *The City of Women*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Laó-Montes, Agustín et Mirangela Buggs. 2014. « Translocal Space of Afro-Latinidad: Critical Feminist Visions for Diasporic Bridge-Building. » In *Translocalities/Translocalidades : Feminist Politics of Translation in the Latin/a Américas*, sous la dir. de Sonia E. Alvarez, Claudia de Lima Costa, Verónica Felio, Rebecca J. Hester, Norma Klahn et Thayer Millie, 381-400. Durham/Londres: Duke University Press.
- Lawhon, Mary, Lené Le Roux, Anesu Makina, Gloria Nsangi, Aditi Singh et Hakimu Sseviiri. 2020. « Beyond Southern Urbanism? Imagining an Urban Geography of a World of Cities. » *Urban Geography* 41 (5): 657-667.
- Leal, Luciana Nunes. 11 décembre 2011. Ninguém sabe quantas favelas existem no Rio. In *Estadão*. São Paulo.
- Leeds, Anthony et Elizabeth Leeds. 1977. *A sociologia do Brasil Urbano*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- Leeds, Elizabeth. 1996. « Cocaine and Parallel Politics in the Brazilian Urban Periphery: Constraints on Local-Level Democratization. » *Latin American Research Review* 31 (3): 47-83.
- Lefebvre, Henri. 2000 [1974]. *La production de l'espace*. Paris: Anthropos.
- Leitão, Leslie et Marco Antônio Martins. 8 mai 2020. *Tráfico impõe toque de recolher e uso obrigatório de máscaras em favelas do Rio durante a pandemia*. O Globo. Consulté le 9 février 2022. <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2020/05/08/trafico-impo-toque-de-recolher-em-favelas-do-rio-durante-a-pandemia.ghtml>.

Leite, Márcia Pereira. 2012. « Da “metáfora da guerra” ao projeto de “pacificação”: favelas e políticas de segurança pública no Rio de Janeiro. » *Revista brasileira de segurança pública* 6 (2): 374-389.

———. 2015. « De territórios da pobreza a territórios de negócios : dispositivos de gestão das favelas cariocas em contexto de "pacificação". » In *Dispositivos Urbanos e Trama dos Viventes: Ordens e Resistências*, sous la dir. de Patricia Birman, Pereira Leite Márcia, Carly Machado et Sandra de Sá Carneiro, 377-401. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas Editora.

Leite, Márcia Pereira, Juliana Farias et Monique Carvalho. 2018. *Militarização no Rio de Janeiro: da pacificação à intervenção*. Rio de Janeiro: Mórula.

Letalidade Violenta. 2020. Instituto de Segurança Pública (ISP). Consulté le 17 octobre 2020. <http://www.ispvisualizacao.rj.gov.br/Letalidade.html>.

Levy, Charmain, Marianne Carle-Marsan et Anne Latendresse. 2013. « Femmes et mouvement populaire d’habitation au Brésil : vers une féminisation des luttes pour le droit au logement ? » *Économie et Solidarités* 43 (1-2): 10-38.

Lewis, Oscar. 1966. « The Culture of Poverty. » *Scientific American* 215 (4): 19-25.

Lima, Nísia Trindade. 1999. *Um sertão chamado Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Revan.

Lima, Nísia Trindade et Rachel de Almeida Viana. 2018. « Entre latifúndios e favelas : O Brasil Urbano no Pensamento de Anthony Leeds. » *Sociologia & Antropologia* 8 (3): 771-805.

Lopes, Nei et Luiz Antonio Simas. 2015. *Dicionário da história social do samba*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Lugones, María. 2010. « Toward a Decolonial Feminism. » *Hypatia* 25 (4): 742-759.

Machado, Carly. 2015. « Morte, perdão e esperança de vida eterna : "ex-bandidos", policiais, pentecotalismo e criminalidade no Rio de Janeiro. » In *Dispositivos Urbanos e Trama dos Viventes: Ordens e Resistências*, sous la dir. de Patricia Birman, Márcia Pereira Leite, Carly Machado et Sandra de Sá Carneiro, 451-472. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas Editora.

Machado Da Silva, Luiz Antonio. 1967. « A política na favela. » *Cadernos Brasileiros* IX (41): 35-47.

———. 2004. « Sociabilidade violenta: por uma interpretação da criminalidade contemporânea no Brasil urbano. » *Sociedade e Estado* 19 (1): 53-84.

Machado da Silva, Luiz Antonio et Palloma Valle Menezes. 2019. « (Des)Continuidades na experiência de "vida sob cerco" e na "sociabilidade violenta". » *Novos Estudos CEBRAP* 38 (3): 529-551.

MacKinnon, Catharine A. 1982. « Feminism, Marxism, Method, and the State: An Agenda for Theory. » *Signs* 7 (3): 515-544.

Magnusson, Warren. 2014. « The Symbiosis of the Urban and the Political. » *International Journal of Urban and Regional Research* 38 (5): 1561-1575.

Maier, Elizabeth. 2010. « Accomodating the Private into the Public Domain: Experiences and Legacies of the Past Four Decades. » In *Women's Activism in Latin America and the Caribbean: Engendering Social Justice, Democratizing Citizenship*, sous la dir. de Elizabeth Maier et Nathalie Lebon, 26-43. New Jersey: Rutgers University Press.

Maldonado-Torres, Nelson. 2012. « Transdisciplinarietà y decolonialidad. » *Quaderna*.

Mamigonian, Beatriz Gallotti et Keila Grinberg. 2018. « Lei de 1831. » In *Dicionário da escravidão e liberdade*, sous la dir. de Lilia M. Schwarcz et Flávio Gomes, 285-291. São Paulo: Companhia das letras.

Marchal, Hervé et Jean-Marc Stébé. 2018. « Chapitre premier. Comprendre, analyser et théoriser la ville. » In *La sociologie urbaine*, sous la dir. de Hervé Marchal et Jean-Marc Stébé, 19-41. Paris: Presses Universitaires de France.

Massey, Doreen. 1994. *Space, Place and Gender*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Massumi, Brian. 1993. *The Politics of Everyday Fear*. Minneapolis: Minnesota University Press.

Mattos, Romulo Costa. 2021. « O Morro da Favela como o território das "classes perigosas" na Primeira República. » In *Pensando as Favelas Cariocas Volume 1: História e questões urbanas*, sous la dir. de Mauro Amoroso, Mario Brum et Rafael Soares Gonçalves, 31-56. Rio de Janeiro: Editora Pallas et Editora PUC-Rio.

Mbembe, Achille. 2016. *Politiques de l'inimitié*. Paris: La découverte.

- McFarlane, Colin. 2008. « Urban Shadows: Materiality, the 'Southern City' and Urban Theory. » *Geography Compass* 2 (2): 340-358.
- McKittrick, Katherine. 2006. *Demonic Grounds : Black Women and the Cartographies of Struggle*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- . 2011. « On Plantations, Prisons, and a Black Sense of Place. » *Social & Cultural Geography* 12 (8): 947-963.
- . 2014. « Mathematics Black Life. » *The Black Scholar* 44 (2): 16-28.
- . 2016. « Diachronic Loops/Deadweight Tonnage/Bad Made Measure. » *Cultural Geographies* 23 (1): 3-18.
- McKittrick, Katherine et Clyde Woods. 2007. *Black Geographies and the Politics of Place*. Cambridge: South End Press.
- McLean, Heather. 2018. « In Praise of Chaotic Research Pathways: A Feminist Response to Planetary Urbanization. » *Environment and Planning D: Society and Space* 36 (3): 547-555.
- Mignolo, Walter D. 2011. *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Durham/Londres: Duke University Press.
- . 2012 [2000]. *Local Histories/Global Designs : Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- Misse, Michel. 2008. « Le movimento. Les rapports complexes entre trafic, police et favelas à Rio de Janeiro. » *Déviance et Société* 32 (4): 495-506.
- . 2014. « Mercadorias políticas. » In *Crime, polícia e justiça no Brasil*, sous la dir. de Renato Sérgio De lima, José Luiz Ratton et Rodrigo Ghiringhelli De Azevedo, 198-203. São Paulo: Editora contexto.
- Molyneux, Maxine. 1985. « Mobilization without Emancipation? Women's Interests, the State, and Revolution in Nicaragua. » *Feminist Studies* 11 (2): 227-254.
- Monteiro, Linderval Augusto. 2016. *Retratos em Movimento: Vida Política, dinamismo popular e cidadania na Baixada Fluminense*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas Editora.

- Moraga, Cherríe. 2015 [1981]-a. « Catching Fire : preface to the Fourth Edition. » In *This Bridge Called my Back : Writings by Radical Women of Color*, sous la dir. de Moraga Cherríe et Gloria Anzaldúa, xv-xxvi. Albany: State University of New York Press.
- . 2015 [1981]-b. « La Jornada : preface 1981. » In *This Bridge Called my Back : Writings by Radical Women of Color*, sous la dir. de Moraga Cherríe et Gloria Anzaldúa, xxxv-xli. Albany: State University of New York Press.
- Moraga, Cherríe et Gloria Anzaldúa. 2015 [1981]. *This Bridge Called my Back : Writings by Radical Women of Color*. Albany: State University of New York Press.
- Moreira Gomes, Luiz Cláudio. 2009. *Parques Proletários: uma questão para além da política habitacional*. Florianópolis: Associação nacional de pós-graduação e pesquisa em planejamento urbano e regional.
- Moser, Caroline. 1986. « Women's Needs in the Urban System: Training Strategies in Gender-aware Planning. » In *Learning about Women and Urban Services in Latin America and the Caribbean*, sous la dir. de Judith Bruce et Marilyn Köhn, 40-61. New York: The Population Council.
- . 2013. « Building Inclusive Cities: Women's Safety and the Right to the City. » *Gender and Development* 21 (2): 409-411.
- Moser, Caroline et Fiona Clark. 2001. *Victims, Perpetrators or Actors?: Gender, Armed Conflict and Political Violence*. Londres: Zed Books.
- Moura, Clóvis. 1988. *Rebeliões da senzala: Quilombos, insurreições, guerrilhas*. Porto Alegre: Mercado Aberto.
- Moura, Roberto. 1995. *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: FUNARTE.
- Moura, Tatiana. 2008. « Rostos invisíveis da violência armada: um estudo de caso sobre o Rio de Janeiro. » *Niterói* 8 (2): 227-256.
- Moura, Tatiana et Linda Cerdeira. 2021. « Re-Thinking Gender, Activism and Choices. Cultures of Equality Emerging from Urban Peripheries. » *Frontiers in Sociology* 6.
- Munanga, Kabengele. 2004. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil : Identidade nacional versus identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica.

Nascimento, Abdias do. 1978. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e terra.

———. 1980. « Quilombismo: An Afro-Brazilian Political Alternative. » *Journal of Black Studies* 11 (2): 141-178.

Nascimento, Beatriz. 2009. « O conceito de quilombo e a resistência afro-brasileira. » In *Cultura em movimento: Matrizes africanas e ativismo negro no Brasil*, sous la dir. de Elisa Larkin Nascimento, 71-92. São Paulo: Selo Negro Edições.

Ninnin, Justine. 2014. « Le rêve carioca: entre planification urbaine et déplacements forcés de population. » *L'Espace Politique* 22 (1).

Nogueira, Sidnei. 2020. *Intolerância Religiosa*. Intolerância Religiosa: Pólen.

Nunes, Nilza Rogéria de Andrade. 2018. *Mulher de favela: o poder feminino em territórios populares*. Rio de Janeiro: Gramma.

———. 2021. « The Power that Comes from Within : Female Leaders of Rio de Janeiro's Favelas in Times of Pandemic. » *Global Health Promotion* 28 (2): 38-45.

Nunes, Nilza Rogéria de Andrade et Anne-Marie Veillette. 2021. « Mulheres de favelas e o (outro) feminismo popular. » *Revista Estudos Feministas* 30 (1).

O Brasil do segundo governo : a questão racial no Brasil dos anos 50. 2020. Fundação Getúlio Vargas. Consulté le 16 janvier 2022.
<https://cpdoc.fgv.br/producao/dossies/AEraVargas2/artigos/SegundoGoverno/QuestaoRacial>.

Oliveira, Fabiana Luci de. 2014. *Cidadania, Justiça e "Pacificação" em Favelas Cariocas*. Rio de Janeiro: FGV Editora.

Oliveira, Cecília. 28 avril 2021. *100 crianças baleadas em cinco anos de guerra contra a infância no Rio de Janeiro*. El País. Consulté le 4 février 2022.
<https://brasil.elpais.com/brasil/2021-04-29/100-criancas-baleadas-em-cinco-anos-de-guerra-contra-a-infancia-no-rio-de-janeiro.html>.

Oswin, Natalie. 2018. « Planetary Urbanization: A View from Outside. » *Environment and Planning D: Society and Space* 36 (3): 540-546.

- Oyěwùmí, Oyèrónkẹ́ 2004. « Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the Challenge of African Epistemologies. » In *African Gender and Scholarship : Concepts, Methodologies and Paradigms*, sous la dir. de Signe Arnfred, Bibi Bakare-Yusuf et Edward Waswa Kisiang'ani, 1-8. Dakar: Cordesria.
- Parés, Luis Nicolau. 2018. « Religiosidades. » In *Dicionário da escravidão e liberdade*, sous la dir. de Lilia M. Schwarcz et Flávio Gomes, 377-383. São Paulo: Companhia das letras.
- Parnell, Susan et Jennifer Robinson. 2012. « (Re)theorizing Cities from the Global South: Looking Beyond Neoliberalism. » *Urban Geography* 33 (4): 593-617.
- Peake, Linda. 2016a. « On Feminism and Feminist Allies in Knowledge Production in Urban Geography. » *Urban Geography* 37 (6): 830-838.
- . 2016b. « The Twenty-First-Century Quest for Feminism and the Global Urban. » *International Journal of Urban and Regional Research* 40 (1): 219-227.
- Peake, Linda, Darren Patrick, Rajyashree N Reddy, Gökbörü Sarp Tanyildiz, Sue Ruddick et Roza Tchoukaleyska. 2018. « Placing Planetary Urbanization in Other Fields of Vision. » *Environment and Planning D: Society and Space* 36 (3): 374-386.
- Pearce, Jenny. 2006. « Bringing Violence 'Back Home': Gender Socialisation and the Transmission of Violence through Time and Space. » In *Global Civil Society 2006/07*, sous la dir. de Helmut Anheier, Mary Kaldor et Marlies Glasius, 42-60. Londres: SAGE Publications Ltd.
- Pedrazzini, Yves et Godefroy Desrosiers-Lauzon. 2011. « Asphalt Bandits: Fear, Insecurity, and Uncertainty in the Latin American City. » *Emotion, Space and Society* 4 (2): 95-103.
- Penglase, Ben. 2014. *Living with Insecurity in a Brazilian Favela: Urban Violence and Daily Life*. New Brunswick: Rutgers.
- Perlman, Janice E. 1977. *O mito da marginalidade : favelas e política no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Paz e terra.
- . 2006. « The Metamorphosis of Marginality: Four Generations in the Favelas of Rio de Janeiro. » *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 606: 154-177.
- Perry, Keisha-Khan Y. 2013. *Black Women Against the Land Grab : The Fight for Racial Justice in Brazil*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

———. 2016. « Geographies of Power: Black Women Mobilizing Intersectionality in Brazil. » *Meridians* 14 (1): 94-120.

Peterson, V. Spike. 1992. « Security and Sovereign State : What is at Stake in Taking Feminism Seriously? » In *Gendered States : Feminist (Re)Visions of International Relations Theory*, sous la dir. de V. Spike Peterson, 31-64. Boulder/Londres: Lynne Rienner.

Piedade, Vilma. 2017. *Dororidade*. São Paulo: Editora Nós.

Pinheiro, Paulo Sergio. 1996. « Democracy without citizenship. » *NACLA Report on the Americas* 30 (2): 17-23.

Prandi, Reginaldo. 2001. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras.

Prokhovnik, Raia. 2014. « Introduction: The Body as a Site for Politics: Citizenship and Practices of Contemporary Slavery. » *Citizenship Studies* 18 (5): 465-484.

Pública, Instituto de Segurança. 2021. *Dossiê Mulher*. Rio de Janeiro: Governo do Estado do Rio de Janeiro.

Quijano, Aníbal. 2000. « Coloniality of Power and Eurocentrism in Latin America. » *International Sociology* 15 (2): 215-232.

Radcliffe, Sarah A. 1993. « 'People Have to Rise Up - Like the Great Women Fighters' : The State and Peasant Women in Peru. » In *'Viva' Women and Popular Protest in Latin America*, sous la dir. de Sarah A. Radcliffe et Sallie Westwood, 197-218. Londres/New York: Routledge.

Ramazanoğlu, Caroline et Janet Holland. 2002. *Feminist Methodology: Challenges and Choices*. London: SAGE Publications.

Reginaldo, Lucilene. 2018. « Irmandades. » In *Dicionário da escravidão e liberdade*, sous la dir. de Lilia M. Schwarcz et Flávio Gomes, 268-274. São Paulo: Companhia das letras.

Reinharz, Shulamit. 1992. *Feminist Methods in Social Research*. Oxford/New York: Oxford University Press.

Reis, João José. 1986. *Rebelião escrava no Brasil : a história do levante dos Malês (1835)*. São Paulo: Brasiliense.

- . 2018. « Revoltas escravas. » In *Dicionário da escravidão e liberdade*, sous la dir. de Lília M. Schwarcz et Flávio Gomes, 392-399. São Paulo: Companhia das letras.
- Reis, João José et Flávio dos Santos Gomes. 1996. *Liberdade por um fio: História dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das letras.
- Reis, William. 2020. *Jacarezinho: a história da favela mais negra do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Veja Rio.
- Ribeiro, Djamilá. 2017. *O que é Lugar de Fala?* Belo Horizonte: Editora Letramento.
- Ribeiro, Luiz Cesar De Queiroz et Orlando Alves Dos Santos Junior. 2003. « Democracia e segregação urbana: reflexões sobre a relação entre cidade e cidadania na sociedade brasileira. » *Revista latinoamericana de estudios urbano regionales* 29 (88): 79-95.
- Rieker, Martina et Linda Peake. 2013. « Introduction: Rethinking Feminist Interventions into the Urban. » In *Rethinking Feminist Interventions into the Urban*, sous la dir. de Linda Peake et Martina Rieker, 1-22. Londres/New York: Routledge.
- Rinaldi, Alessandra de Andrade. 2015. *A sexualização do crime no Brasil: um estudo sobre criminalidade feminina no contexto de relações amorosas [1890-1940]*. Rio de Janeiro: Mauad X; FAPERJ.
- Robinson, Jennifer. 2002. « Global and World Cities: A View from off the Map. » *International Journal of Urban and Regional Research* 26 (3): 531-554.
- . 2011. « Cities in a World of Cities: The Comparative Gesture. » *International Journal of Urban and Regional Research* 35 (1): 1-23.
- . 2016. « Thinking Cities Through Elsewhere: Comparative Tactics for a More Global Urban Studies. » *Progress in Human Geography* 40 (1): 3-29.
- Rocha, Luciane de Oliveira. 2012. « Black Mothers' Experiences of Violence in Rio de Janeiro. » *Cultural Dynamics* 24 (1): 59-73.
- Rodgers, Dennis. 2012. « Separate but Equal Democratization? Participation, Politics, and Urban Segregation in Latin America. » In *Latin American Urban Development into the 21st Century: Towards a Renewed Perspective on the City*, sous la dir. de Dennis Rodgers, Jo Beall et Ravi Kanbur, 123-142. New York/Basingstoke: Palgrave Macmillan.

- Rodgers, Scott, Clive Barnett et Allan Cochrane. 2014. « Where is Urban Politics? » *International Journal of Urban and Regional Research* 38 (5): 1551-1560.
- Rodrigues, Thiago. 2012. « Narcotráfico e militarização nas Américas: vício de guerra. » *Contexto Internacional* 34 (1): 9-41.
- Rolnik, Raquel. 2010 [1989]. « Territórios negros nas cidades brasileiras : etnicidade e cidade em São Paulo e Rio de Janeiro. » In *Diversidade, espaço e relações étnicoraciais: O negro na geografia do Brasil*, sous la dir. de Renato Emerson dos Santos, 75-90. Belo Horizonte: Autêntica.
- Rose, Gillian. 1997. « Situating Knowledges: Positionality, Reflexivities and Other Tactics. » *Progress in Human Geography* 21 (3): 305-320.
- Roy, Ananya. 2007. « Urban Informality: Toward an Epistemology of Planning. » *Journal of the American Planning Association* 71 (2): 147-158.
- . 2011. « Slumdog Cities: Rethinking Subaltern Urbanism. » *International Journal of Urban and Regional Research* 35 (2): 223-238.
- . 2016. « What is Urban about Critical Urban Theory? » *Urban Geography* 37 (6): 810-823.
- Ruddick, Sue, Linda Peake, Gökbörü S. Tanyildiz et Darren Patrick. 2018. « Planetary Urbanization: An Urban Theory for our Time? » *Environment and Planning D: Society and Space* 36 (3): 387-404.
- Saffioti, Heleieth. 2019 [2004]. « Violência de gênero: o lugar da práxis na construção da subjetividade. » In *Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto*, sous la dir. de Heloisa Buarque de Hollanda, 139-161. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.
- Said, Edward W. 1983. *The World, the Text and the Critic*. Cambridge: Harvard University Press.
- Santos, Boaventura de Sousa. 2011. « Épistémologies du sud. » *Études rurales* (187): 21-50.
- . 2019. *O fim do império cognitivo : A afirmação das epistemologias do Sul*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Santos, Carlos Nelson Ferreira dos. 1981. *Movimentos urbanos no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

- Santos, Renato Emerson dos. 2012. « Sobre espacialidades das relações raciais: raça, racialidade e racismo no espaço urbano. » In *Questões Urbanas e Racismo*, sous la dir. de Renato Emerson dos Santos, 36-67. Petrópolis: DP et Alii/Associação Brasileira de Pesquisadores Negros.
- Saraiva, Adriana. 12 février 2019. *População chega a 205,5 milhões, com menos brancos e mais pardos e pretos*. Agência IBGE notícias. Consulté le 3 juin 2020. <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/18282-populacao-chega-a-205-5-milhoes-com-menos-brancos-e-mais-pardos-e-pretos>.
- Sarti, Cynthia Andersen. 2001. « Feminismo e contexto: lições do caso brasileiro. » *Cadernos Pagu* (16): 31-48.
- . 2004. « O feminismo brasileiro desde os anos 1970: revistando uma trajetória. » *Estudos Feministas* 12 (2): 35-50.
- Sassen, Saskia. 2010. « The Global City: Introducing a Concept. » In *The Blackwell City Reader*, Deuxième, sous la dir. de Gary Bridge et Sophie Watson, 126-132. Malden/Oxford/Victoria: Wiley-Blackwell.
- Scheper-Hughes, Nancy et Philippe Bourgois. 2004. « Introduction: Making Sense of Violence. » In *Violence in War and Peace: An Anthology*, sous la dir. de Nancy Scheper-Hughes et Philippe Bourgois, 1-31. Malden/Oxford/Victoria: Blackwell Publishing.
- Schindler, Seth. 2017. « Towards a Paradigm of Southern Urbanism. » *City* 21 (1): 47-64.
- Schirmer, Jennifer. 1993. « The Seeking of Truth and the Gendering of Consciousness: The CoMadres of El Salvador and the CONAVIGUA Widows of Guatemala. » In *Viva Women and Popular Protest in Latin America*, sous la dir. de Sarah A. Radcliffe et Sallie Westwood, 30-64. Londres/New York: Routledge.
- Schumacher, Schuma et Érico Vital Brazil. 2013. *Mulheres negras do Brasil*. São Paulo: REDEH et Senac Editoras.
- Schwartz, Stuart B. 1985. *Sugar Plantations in the Formation of Brazilian Society : Bahia, 1550-1835*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Scott, James C. 1990. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven/Londres: Yale University Press.

- Serra, Carlos Henrique Aguiar et Thiago Rodrigues. 2014. « Estado de Direito e Punição: a lógica da guerra no Rio de Janeiro. » *Revista Paranaense de Desenvolvimento* 35 (126): 91-108.
- Sharpe, Christina. 2016. *In the Wake : On Blackness and Being*. Durham/Londres: Duke University Press.
- Silva, Eliana Sousa. 2015. *Testemunhos da Maré*. Rio de Janeiro: Mórula editorial.
- Simas, Luiz Antonio et Luiz Rufino. 2019. *Fogo no Mato : A ciência encantada das macumbas*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial.
- Simone, AbdouMaliq. 2004. *For the City Yet to Come: Changing African Life in Four Cities*. Durham/Londres: Duke University Press.
- . 2016. « Urbanity and Generic Blackness. » *Theory, Culture & Society* 33 (7-8): 183-203.
- . 2019. *Improvised Lives*. Cambridge: Polity.
- Smith, Dorothy E. 1974. « Women's Perspective as a Radical Critique of Sociology. » *Sociological Inquiry* 44 (1): 7-13.
- Snethen, Gretchen. 2010. « Preventing female gang involvement: Development of the Joint-Interest Core and Balance Model of Mother/Daughter Leisure Functioning. » *Aggression and Violent Behavior* 15: 42-48.
- Soja, Edward W. 2000. *Postmetropolis: Critical Studies of Cities and Regions*. Malden/Oxford/Victoria: Blackwell Publishing.
- Souza, Jessé. 2019. *A Elite do Atraso : Da escravidão a Bolsonaro*. Rio de Janeiro: Estação Brasil.
- Spillers, Hortense J. 1987. « Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book. » *Diacritics* 17 (2): 65-81.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 2009 [1988]. *Les subalternes peuvent-elles parler?* Paris: Éditions Amsterdam.
- Squillace, Laura. 2020. « Juventude e controle social: a Operação Verão no Rio de Janeiro através do olhar de agentes de segurança. » *Revista Crítica de Ciências Sociais* (121): 25-48.

- Stewart, Kathleen. 2007. *Ordinary Affects*. Durham/Londres: Duke University Press.
- Teixeira de Sá Júnior, Mario. 2003. « Baianos e Malandros : A sacralização do humano no panteão umbandista do século XX. ».
- The Combahee River Collective. 1979. « The Combahee River Collective Statement. » In *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*, sous la dir. de Zillah Eisenstein, 7. New York: Monthly Review Press.
- Theodoro, Helena. 2008 [1986]. « Religiões afro-brasileiras. » In *Guerreiras de natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente*, sous la dir. de Elisa Larkin Nascimento, 65-84. São Paulo: Selo Negro Edições.
- Tilley, Susan A. 2016. *Doing Respectful Research: Power, Privilege and Passion*. Halifax/Winnipeg: Fernwood Publishing.
- Toledo Machado, Maria Helena Pereira. 2018. « Mulher, corpo e maternidade. » In *Dicionário da escravidão e liberdade*, sous la dir. de Lília M. Schwarcz et Flávio Gomes, 334-340. São Paulo: Companhia das letras.
- Tronto, Joan C. 1993. *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethics of Care*. New York/Londres: Routledge.
- Valladares, Licia. 1978. « Working the system: squatter response to resettlement in Rio de Janeiro. » *International Journal of Urban and Regional Research* 2 (1-4): 12-25.
- . 2000. « A gênese da favela carioca: a produção anterior às ciências sociais. » *Revista brasileira de ciências sociais* 15 (44): 5-34.
- . 2005. *A invenção da favela: do mito de origem a favela.com*. Rio de Janeiro: FGV.
- Vargas, João H. Costa. 2005. « Genocide in the African Diaspora: United States, Brazil, and the Need for a Holistic Research and Political Method. » *Cultural Dynamics* 17 (3): 267-290.
- . 2006. « When a Favela Dares to Become a Gated Condominium: The Politics of Race and Urban Space in Rio de Janeiro. » *Latin American Perspectives* 33 (4): 49-81.
- . 2013. « Taking Back the Land: Police Operations and Sport Megaevents in Rio de Janeiro. » *A Critical Journal of Black Politics, Culture, and Society* 15 (4): 275-303.

- Vargas, João H. Costa et Jaime Amparo Alves. 2010. « Geographies of Death: An Intersectional Analysis of Police Lethality and the Racialized Regimes of Citizenship in São Paulo. » *Ethnic and Racial Studies* 33 (4): 611-636.
- Veillette, Anne-Marie. 2017a. « Dynamiques de la violence policière et rapports sociaux de sexe: Le cas de la pacification des *favelas* de Rio de Janeiro. » *Chronique des Amériques* 17 (5): 1-12.
- . 2017b. « Les guerrières de Rio de Janeiro : femmes et violence policière dans les *favelas*. » *Mouvements* 92 (4): 30-37.
- . 2018. « Femmes et police dans les *favelas* de Rio de Janeiro: Violences et résistance. » Science politique, Université du Québec à Montréal.
- . 2020. « Femmes et violence policière : réflexions féministes sur le pluralisme violent dans les *favelas* de Rio de Janeiro au Brésil. » *Lien social et Politiques* (84): 284-301.
- . 2021. « “Racialized Popular Feminism”: A Decolonial Analysis of Women’s Struggle with Police Violence in Rio de Janeiro’s *Favelas*. » *Latin American Perspectives* 48 (4): 87-104.
- Veillette, Anne-Marie et Priscyll Anctil Avoine. 2019. « Women's Resistance in Violent Settings : Infrapolitical Strategies in Brazil and Colombia. » In *Re-Writing Women as Victims : From Theory to Practice*, sous la dir. de María José Gámez Fuentes, Sonia Núñez Puente et Emma Gómez Nicolau, 53-67. Londres/New York: Routledge.
- Ventura, Zuenir. 1994. *Cidade partida*. São Paulo: Companhia das letras.
- Vergès, Françoise. 2020. *Une théorie féministe de la violence: pour une politique antiraciste de la protection*. Paris: La Fabrique.
- Vidal, Dominique. 2007. « Les supports territoriaux de l'identité personnelle des travailleuses domestiques de Rio de Janeiro. » *Espaces et sociétés* 130 (3): 135-149.
- Wacquant, Loïc. 2008. « The Militarization of Urban Marginality: Lessons from the Brazilian Metropolis. » *International Political Sociology* 2: 56-74.
- Wallace, Michele. 2015[1978]. *Black Macho and the Myth of the Super Woman*. Londres/New York: Verso.

- Weber, Max. 1946. « Politics as a Vocation. » In *From Max Weber: Essays in Sociology*, sous la dir. de H. H. Gerth et C. Wright Mills, 77-128. New York/Oxford: Oxford University Press.
- . 1958. *The City*. New York/Basingstoke: Macmillan Publishers.
- Wilding, Polly. 2010. « 'New Violence': Silencing Women's Experiences in the "Favelas" of Brazil. » *Journal of Latin American Studies* 42 (4): 719-747.
- . 2012. *Negotiating Boundaries : Gender, Violence and Transformation in Brazil*. Basingstoke/New York: Palgrave Macmillan.
- . 2014. « Gendered meanings and everyday experiences of violence in urban Brazil. » *Gender, Place & Culture* 21 (2): 228-243.
- Wilkinson, Sue. 1997. « Focus Groups in Feminist Research: Power, Interaction, and the Co-Construction of Meaning. » *Women's studies international forum* 21 (1): 111-125.
- Willis, Graham Denyer et Mariana Mota Prado. 2014. « Process and Pattern in Institutional Reforms: A Case Study of the Police Pacifying Units (UPPs) in Brazil. » *World Development* 64: 232-242.
- Wilson, Elizabeth. 1991. *The Sphinx in the City: Urban Life, Control of Disorder, and Women*. Berkeley, Los Angeles et Oxford: University of California Press.
- Wittger, Bea. 2017. *Squatting in Rio de Janeiro: Constructing Citizenship and Gender from Below*. Blelefeld: Transcript.
- Wright, Melissa W. 2001. « A Manifesto against Femicide. » *Antipode* 33 (3): 550-566.
- Zaccone, Orlando. 2015. *Indignos de Vida: A forma jurídica da política de extermínio de inimigos na cidade do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Editora Revan.
- Zaluar, Alba. 2007. « Democratização inacabada: Fracasso da segurança pública. » *Estudos Avancados* 21 (61): 31-49.
- Zaluar, Alba et Marcos Alvito. 2006. « Introdução. » In *Um século de Favela*, sous la dir. de Alba Zaluar et Marcos Alvito, 7-24. : Fundação Getúlio Vargas Editora.
- Zaluar, Alba et Isabel Siqueira Conceição. 2007. « Favelas sob o controle das milícias no Rio de Janeiro : que paz? » *São Paulo em Perspectiva* 21 (2): 89-101.

ANNEXE 1 : LEXIQUE PAR THÉMATIQUE

Plantation et ville esclavagiste

- Alforriado.a* : Personnes réduites en esclavage qui ont acheté leur liberté.
- Capitães de mato* : Capitaines de la forêt. Personne responsable de contrôler, punir et discipliner les personnes réduites en esclavage sur les plantations, en particulier celles qui tentent de fuir.
- Capoeira* : Art martial qui prend ses racines dans les *senzalas* et les *quilombos*, qui se développe dans les rues de Salvador et Rio de Janeiro.
- Casa-grande* : Sur la plantation, la *casa-grande* (grande maison) est la maison des maîtres.
- Escravos de ganho* : Ces esclaves plus communs dans l'espace urbain, étaient appelés à travailler à l'extérieur de la propriété des maîtres, comme vendeur.se.s, ou journalier.ère.s. Les profits et salaires étaient ensuite remis en grande partie à leur propriétaire, mais les esclaves pouvaient généralement en garder une petite partie.
- Malês* : Nom générique donné au Brésil pour désigner les Africain.e.s musulman.e.s.
- Malungo* : Terme désignant les ressortissant.e.s d'un même navire esclavagiste.
- Minas* : Le nom donné aux Africain.e.s originaires de la Costa Minas en Afrique (*nação*). Elle correspond aujourd'hui à une partie du Golfe du Bénin, et aux actuels États du Bénin, du Ghana, du Togo et du Nigéria.
- Nação* : Le terme *nação* ou nation en français est utilisé au Brésil pour désigner les Africain.e.s en provenance d'une même région en Afrique, et peut être utilisé pour des Africain.e.s embarqué.e.s à partir du même port ou ayant effectué la traversée de l'Atlantique sur

le même bateau (dans ce dernier cas toutefois, le terme plus courant utilisé est celui de *malungo*). Les membres d'une même nation n'ont donc pas automatiquement les mêmes origines tribales, ethniques ou linguistiques. À titre d'exemple, la nation, « Cabinda » désigne les personnes en provenance du port du même nom, situé tout juste au nord de la rivière Zaïre, mais peut inclure des personnes des peuples nsundis, tekes, tios et gabão (gabonais).

Quilombo/Mocambo : Communauté autonome formée de personnes qui fuient l'esclavagisme ou la violence raciste.

Senzala : Le lieu où habitent les personnes réduites en esclavage sur les plantations. La *senzala pequena* (petite senzala) est l'habitation des esclaves de la *casa-grande*, alors que la *senzala grande* (grande senzala) regroupe le reste des esclaves de la plantation.

Terreiro : Temple où se pratique une religion à matrice africaine.

Concepts

Aquilombar : « Faire *quilombo* » ou « créer un *quilombo* ».

Conviver : Cohabiter ou « vivre avec ».

Cuidar, cuidado : L'équivalent portugais du terme *care*. Inclut l'acte de prendre soin (*cuidar de* ; se *cuidar*) et de protéger (*agir com cuidado*). *Cuidar* est le verbe et *cuidado* le nom commun qui en découle.

Devir negro : Le devenir Noir.

Resistência : Résistance et endurance.

Religiosité

<i>Atabaque</i> :	Un type de percussion à peau tendue posée sur un fut en bois, similaire aux congas cubaines. L'atabaque, que l'on percute avec les mains, fait partie de nombreux célébrations et rituels des <i>terreiros</i> et de la pratique de la <i>capoeira</i> .
<i>Axé</i> :	Les énergies en circulation dans la terre, les corps et les entités du monde invisible.
Candomblé :	Religion à matrice africaine qui porte un culte aux <i>Orixás</i> .
<i>Exu</i> :	<i>Exu</i> (ou, plutôt <i>Exus</i> , puisqu'il en existe plusieurs) est un messager (qualifié d' <i>Orixá</i> dans le candomblé, mais d'esprit dans l'umbanda) faisant le lien entre les <i>Orixás</i> et les humains (Theodoro 2008 [1986], 81). Dans l'umbanda, dans laquelle l'influence du spiritisme est importante, <i>Exu</i> est fondamental puisqu'il est celui qui assure les communications entre les deux mondes.
<i>Família de santo</i> :	Famille de saint. Réfère à la famille spirituelle dans les religions à matrice africaine.
<i>Feiticeiras</i> :	Sorcières.
<i>Irmadades negras</i> :	Fraternités religieuses qui réunissent exclusivement des personnes Afrodescendantes.
<i>Jogo de Buzios</i> :	Art divinatoire souvent utilisé dans les religions à matrice africaine. Il permet d'entrer en contact avec les <i>Orixás</i> , par le biais d' <i>Exu</i> . Dans l'une des versions les plus connues, des coquillages sont utilisés pour la divination.
<i>Linhas</i> (lignes) :	Font référence «à une division cosmique qui appartient simultanément aux plans naturels et surnaturels» (Birman, 1991, 39-40). Ces lignes servent à distinguer les pratiques de différents <i>terreiros</i> et suivent parfois les nations (<i>nações</i>).
<i>Macumba</i> :	Nom désormais péjoratif pour désigner les religions à matrice africaine. À l'origine toutefois, le mot désignait un instrument

d'origine africaine et les *macumbeiro.a.s* en étaient les instrumentistes. Le mot est parfois utilisé pour décrire certaines lignes du candomblé ou de l'umbanda, voire pour désigner la pratique de la possession.

Mãe (pãe) de Santo : Mère de saint ou père de saint. L'équivalent des prêtresses ou prêtres dans les *terreiros*.

Mãe Pequena : Petite Mère. Assistante à la mère de saint et deuxième dans la hiérarchie du *terreiro* après la mère de saint.

Ogã : Les *ogãs* sont responsables de maintenir les rythmes et les chants pendant les cérémonies, et sont généralement des hommes.

Orixá : Nom donné aux divinités dans plusieurs religions à matrice africaine. Le culte de ces divinités provient de plusieurs peuples africains, en particulier Yoruba (approximativement dans l'actuel Nigéria) et Daomé (approximativement dans l'actuel Bénin).

Parente : Parent. Membre de la famille de saint.

Umbanda : Religion qui apparait au début du XXe siècle à Rio de Janeiro. Elle intègre, à des degrés divers, des éléments africains (eux-mêmes très variés), Autochtones, catholiques, spiritistes (kardécisme) et occultistes.

Ville, favela et expressions communes

Baile funk : Bal funk. Fêtes populaires courantes dans les favelas, où l'on danse au rythme du « funk », un style de musique qui a émergé spécifiquement dans les favelas au tournant des années 1980 et fortement inspiré du « Miami Base ». Aujourd'hui, plusieurs de ces bailes sont organisés par les trafiquants de drogue. À ne pas confondre avec le funk d'origine nord-américaine.

Barraco : Baraque. Nom souvent donné aux maisons construites avec des matériaux de fortune ou moins « solides » dans les favelas.

<i>Beco</i> :	Désigne les allées et ruelles des favelas.
<i>Carioca</i> :	Résident.e de la ville de Rio de Janeiro.
<i>Caveirão</i> :	Le <i>caveirão</i> , ou « grosse tête de mort » est le nom donné aux lourds véhicules blindés utilisés par la police militaire lors des opérations policières menées dans les favelas.
<i>Churrasco</i> :	BBQ. Réfère à la fois aux grillades (nourriture) et à l'événement social (un souper ou un diner).
<i>Comunidade</i> :	Communauté. À Rio, <i>comunidade</i> est souvent utilisé comme un synonyme de favela.
<i>Cortiço</i> :	Grande maison divisée en de multiples logements où vivent les classes populaires dans le centre-ville de Rio, jusqu'à ce qu'ils soient tous démolis au début du XXe siècle.
<i>Favelado.a</i> :	Résident.e d'une favela.
<i>Feijoada</i> :	Plat à base de fèves noires et de viande de porc, que l'on mange généralement accompagné de farine de manioc et de verdure. Aujourd'hui très populaire à travers le Brésil, il est largement reconnu que ce plat provient des esclaves.
<i>Jeitinho</i> :	Se traduit par « débrouillardise », mais reflète une façon d'être qui est souvent considérée comme typiquement brésilienne, selon laquelle, il existe toujours une façon d'arriver à ses fins.
<i>Liderança</i> :	Personne de référence dans une communauté, ou qui agit comme une leader.
<i>Guerreira</i> :	Guerrière.
<i>Mãe de bandido</i> :	Mère de bandit.
<i>Malandragem</i> :	Attitude, gestes et comportements typiques du <i>malandro</i> .

Malandro.a : Figure de la culture populaire brésilienne que l'on retrouve de façon importante dans la samba et dont certains associent l'émergence aux « vagabonds » de la Petite Afrique après l'abolition de l'esclavagisme. Le *malandro* est souvent targué de jouer des tours (*trickster*) et de vivre de petites arnaques, tout en étant charismatique, charmeur et « bon vivant » (sait profiter des bonnes choses de la vie). Dans l'umbanda, le *malandro* est un esprit *exu*.

À noter cependant que la signification de *malandra* diffère en ce qu'elle réfère péjorativement aux femmes prostituées ou qualifiées de prostituées en fonction de leur pratique sexuelle. Ainsi, de la même façon que *vagabundo* (vagabond) et *bandido* (bandit) réfèrent à des hommes criminels, à la morale douteuse ou tout simplement paresseux et profiteurs, son pendant féminin est clairement une insulte qui se rapproche de « pute », « fille facile », etc. De façon différente de la *vagabunda* (vagabonde) ou de la *bandida* (bandite), la *malandra* est toutefois charismatique, voire manipulatrice.

Morro: Colline. À Rio de Janeiro, *morro* est souvent un mot utilisé en substitution de favela.

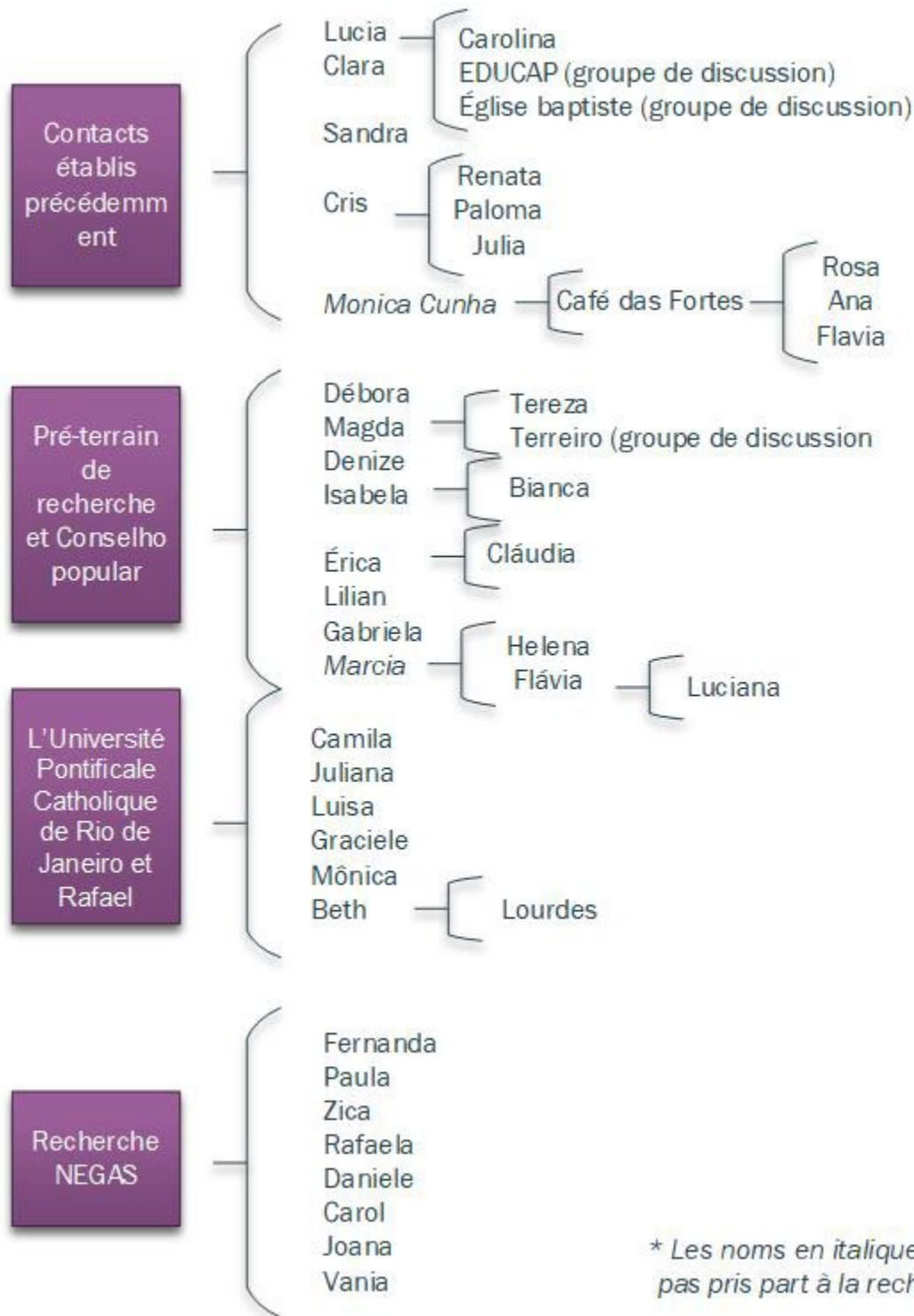
Remoção : Le terme portugais *remoção*, qui vient du verbe *remover*, ne comporte pas de traduction française satisfaisante. On peut à la fois comprendre ce terme comme « suppression », « relocalisation » et « éviction ». Les *remoções* des favelas ne sont ainsi pas seulement destruction des habitations ou relocalisation, mais elles impliquent généralement les deux (même si le volet « relocalisation » laisse souvent à désirer).

Saudades : Expression brésilienne qui désigne le sentiment de nostalgie et le désir de voir une personne qui nous manque, qui est absente.

Sertão : Le *sertão* est une région semi-désertique du Brésil située au nord de l'État du Minas Gerais, ainsi que dans les États de l'Alagoas, de Bahia, du Pernambuco, de Paraíba, du Rio Grande do Norte, du Ceará, du Maranhão, du Piauí, et de Sergipe, la plupart situés dans

le Nord-Est brésilien. Dans l'imaginaire populaire du pays, le *sertão* réfère à l'arrière-pays, autant parce qu'il se situe loin des côtes que parce que l'on associe péjorativement sa population au traditionalisme et au conservatisme. Cette région est en outre reconnue pour sa grande pauvreté. L'écrivain Euclides da Cunha, avec son ouvrage « *Os Sertões* », paru en 1902, a fortement contribué à la cristallisation de cette image. Dans cet ouvrage, il raconte la guerre de Canudos (1896-1897), qui se déroule dans le *sertão*. Celui-ci influencera grandement les premiers stéréotypes associés au Morro da Favella (aujourd'hui Morro da Providência).

ANNEXE 2 : SCHÉMA DE RECRUTEMENT



ANNEXE 3 : LISTE DES PARTICIPANTES À LA RECHERCHE

Entrevues individuelles

Nom/Pseudonyme	Âge	Zone	Favela
Carolina	25	Nord	Complexo do Alemão
Débora	28	Centre	Morro da Providência
Helena & Natália	Inconnu (dans la trentaine)	Ouest	Rio das Pedras
Clara	40	Nord	Complexo do Alemão
Camila	47	Sud	Cantagalo
Flávia (vrai nom)	21	Ouest	Cidade de Deus
Magda (vrai nom)	25	Sud	Rocinha
Cláudia	53	Sud	Cantagalo / Manuel Congo
Fernanda	72	Nord	Complexo do Alemão
Denize	39	Nord	Complexo do Alemão
Paula	61	Nord	Complexo do Alemão
Érica	Inconnu (dans la trentaine)	Ouest	Barrinha (Barra da Tijuca)
Sandra	28	Sud	Rocinha
Beth (vrai nom)	52	Nord	Manguinhos
Juliana	32	Nord	Lagartixa, Complexo da Pedreira, Costa Barros
Luisa	38	Sud	Horto, Jardim Botânico
Zica (vrai nom)	86	Ouest	Vila Aliança
Tereza	40	Sud	Rocinha
Cris (vrai nom)	46	Centre	Morro dos Prazeres
Lillian	Inconnu (dans les 70 ans)	Sud	Cantagalo
Renata	32	Baixada	Duque de Caxias
Rafaela	23	Ouest	Rio das Pedras
Daniele	19	Sud	Rocinha
Paloma	30	Centre	Morro dos Prazeres
Carol	19	Nord	Complexo do Chapadão
Julia	21	Nord	Parque Arará
Mônica (vrai nom)	49	Nord	Borel (Tijuca)
Joana (vrai nom)	Inconnu (dans la cinquantaine)	Ouest	Piraquê (Guaratiba)
Lourdes (vrai nom)	63	Nord	Mandela I
Bianca	71	Sud	Rocinha
Isabela	29	Sud	Rocinha

Sara	56	Baixada	Parque Aliança (São João de Meriti)
Rosa	Inconnu (dans la vingtaine)	Ouest	Inconnu
Gabriela	50	Ouest	Vila Curicica (Jacarepaguá)
Ana (vrai nom)	Inconnu (dans la quarantaine)	Ouest	Praça Piquerobi (Bangu)
Lucia (vrai nom)	54	Nord	Complexo do Alemão
Flavia (vrai nom)	44	Nord	Lagartixa, Complexo da Pedreira, Costa Barros
Graciele	50	Centre	Morro da Providência
Luciana	Inconnu (dans la quarantaine)	Ouest	Cidade de deus
Total : 39 entrevues et 40 participants²³².			

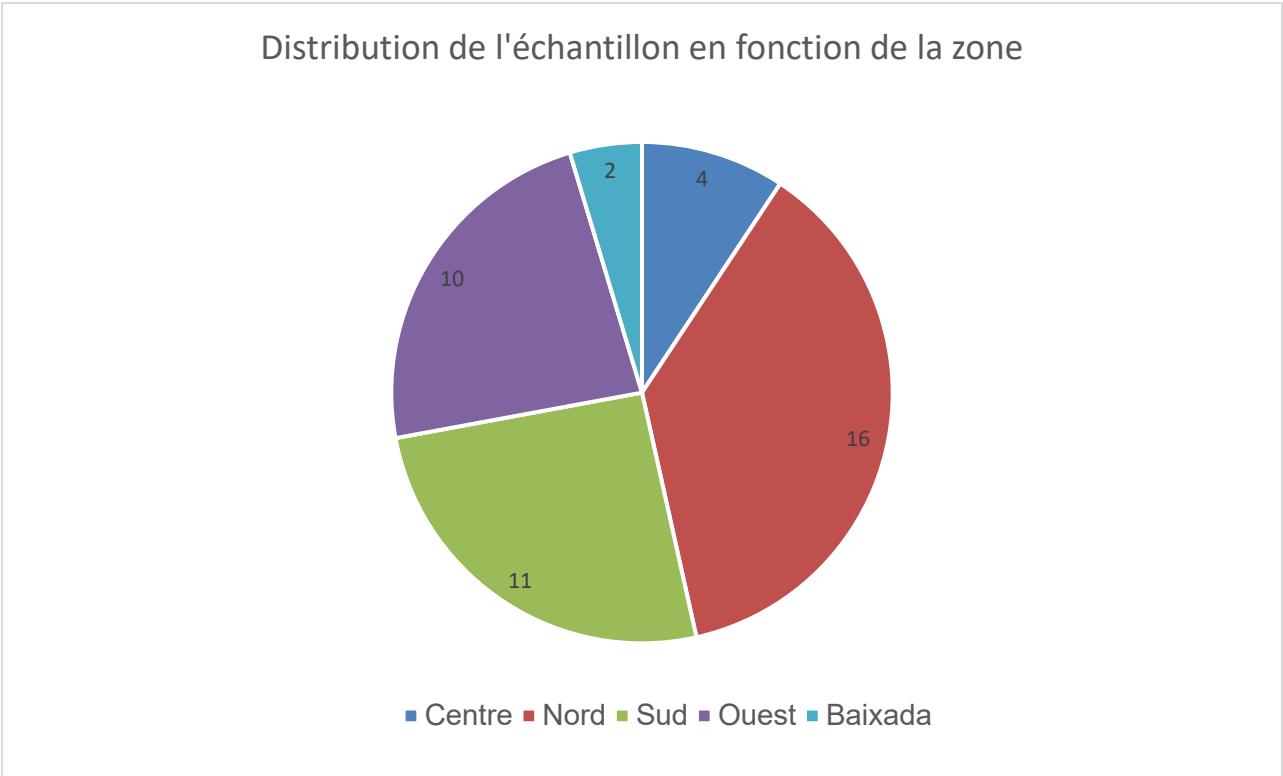
* Les cases d'une même couleur identifient des liens biologiques entre les deux (soit comme mère/fille ou grand-mère/petite-fille).

Groupes de discussion

Religion ou institution	Âge moyen	Zone	Favela	Nombre de participants
Igreja Batista Jardim Inhaúma	Au-dessus de 60 ans	Nord	Complexo do Alemão	5
EDUCAP	Moins de trente ans	Nord	Complexo do Alemão	3
Catholiques	Trentaine	Nord	Costa Barros	7
Tenda Espírita da Oxum	Tous les âges	Sud	Rocinha	5
Total de 4 groupes de discussion et de 20 participants				

²³² Une entrevue s'est déroulée avec deux femmes, raison qui explique ce décalage.

Portrait résumé par zone de la ville




Partie 2 : zone ouest et Baixada Fluminense






Zones de la ville

-  Zone sud
-  Zone nord
-  Centre-ville
-  Zone ouest
-  Baixada Fluminense







Lieu de résidence des femmes rencontrées

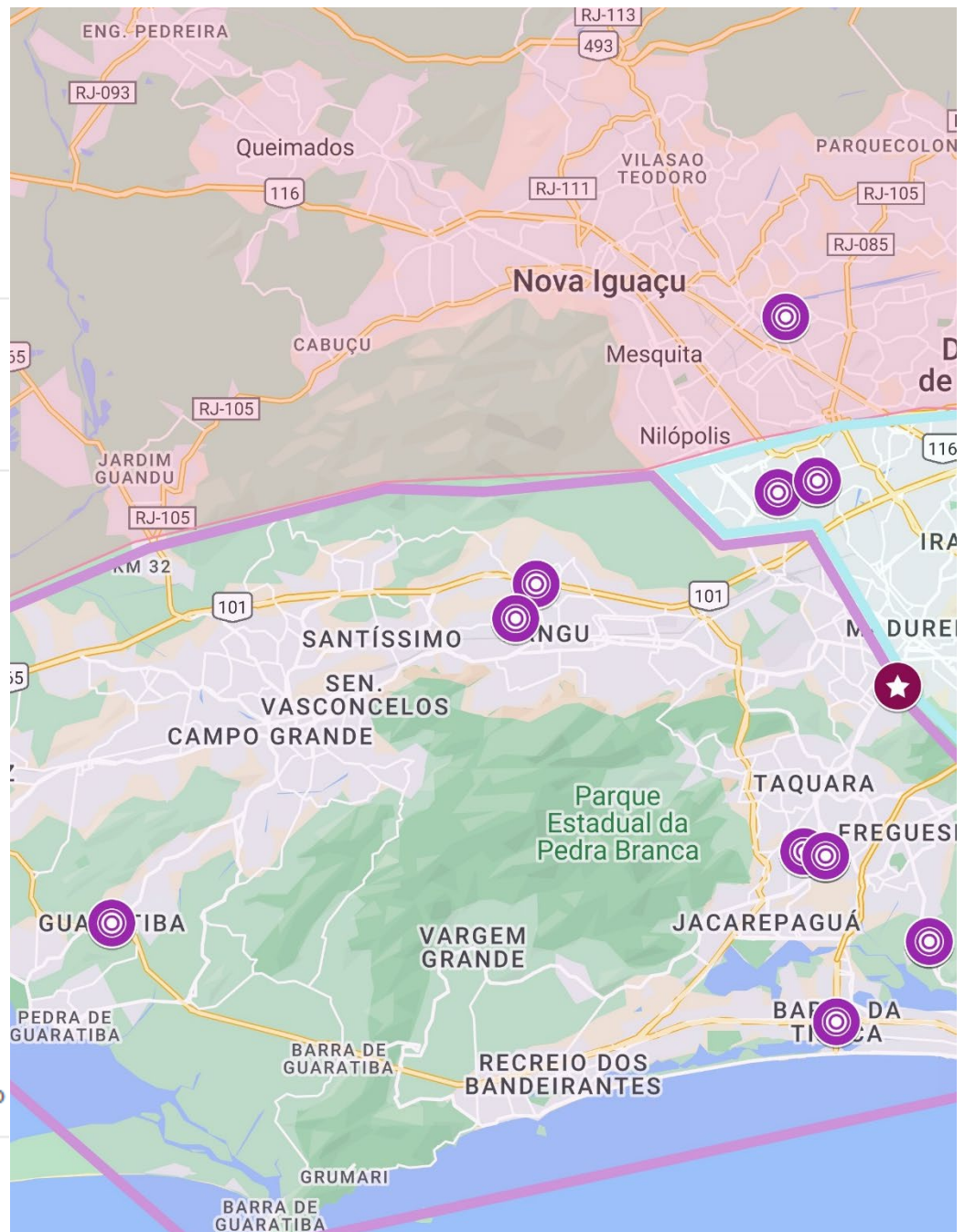
-  Tous les éléments

Lieux mentionnés

-  EDUCAP
-  Praça Onze
-  Pedra do Sal
-  Quai de Valongo
- 

Favela da Alegria (approximatif)

-  Penha
-  Tenda Espírita da Oxum
-  Café das Fortes
-  Conselho Popular
-  Laboriaux
-  Occupation Manuel Congo



ANNEXE 5 : GUIDE D'ENTRETIEN

À noter que ce guide a été traduit en portugais.

1- Informations et obtention du consentement oral (*Durée cinq minutes*)

L'objectif de la recherche est de documenter et comprendre les pratiques de protection des femmes résidentes de *favelas*.

Ta participation à la recherche consistera à discuter avec moi pendant environ une heure et demie. Aucune autre forme de participation à la recherche n'est attendue de toi, au-delà de notre entrevue d'aujourd'hui, sauf si tu souhaites m'inviter à te suivre lors d'une activité, pour que je puisse aussi observer ton quotidien. L'objectif de cette entrevue est d'aborder la manière dont tu te protèges au quotidien, et donc, est axé sur tes expériences depuis l'enfance jusqu'à aujourd'hui. Ce faisant, je souhaite voir comment celles-ci ont évolué et ont changé en fonction des événements ponctuels et de ta propre évolution comme personne. Les données seront utilisées pour la rédaction de ma thèse de doctorat et seront utilisées dans des communications scientifiques, des conférences, des rapports de recherches et des articles scientifiques.

Avant de commencer, j'aimerais rappeler que notre conversation, bien qu'enregistrée, restera confidentielle si tu le souhaites. La confidentialité des résultats sera assurée de la façon suivante : (1) aucun nom ne sera recueilli, écrit ou enregistré (2) dans le cas où un nom serait enregistré par mégarde lors de la discussion, celui-ci sera retiré de l'enregistrement à l'aide d'un logiciel de montage audio (3) un nom fictif te sera attribué lorsque les données seront utilisées, ou bien tu seras identifiée comme « résidente de X favela ». De plus, je m'engage à n'avoir sur moi aucun document ou enregistrement qui pourrait me relier et te lier à la recherche. Le présent enregistrement sera envoyé électroniquement à la fin de notre discussion et immédiatement supprimé du micro pour le transport.

Aucun élément dans la diffusion des résultats de la recherche ne devrait permettre de retracer directement ton identité ou celles de personnes dont tu parles. Toutefois, il existe toujours des risques d'identification indirecte, c'est-à-dire que des personnes externes te reconnaissent de par

ton histoire, ton quartier, etc. Cependant, la recherche ne t'expose pas à un risque plus élevé que normalement. Si tu souhaites que ton nom réel soit conservé, celui-ci sera gardé dans un journal de bord (papier) et gardé dans un tiroir fermé à clef.

Je t'invite à me signifier à la fin de l'entrevue, ou à me contacter (par WhatsApp ou courriel) postérieurement, si tu souhaites discuter de tes inquiétudes par rapport à ce qui a été évoqué lors de l'entrevue. Je peux aussi te transmettre un lien sécurisé te permettant d'avoir accès aux informations que je suis en train de te transmettre, ainsi que les contacts en matière d'éthique.

Une fois retranscrites, les entrevues seront conservées dans des fichiers sécurisés par mot de passe sur un disque dur chiffré. Les retranscriptions ne seront accessibles qu'à la chercheuse principale. Les données seront conservées un maximum de 7 ans. Celles-ci ne serviront que dans le cadre de la recherche de doctorat et des conférences et publications qui en découleront.

Si tu acceptes de participer à cette recherche et de prendre part à cette discussion, je te demande de consentir oralement. Avant de me faire part de ton consentement — qui sera enregistré —, tu peux, si tu le désires, me demander toutes les informations supplémentaires que tu souhaiterais sur la recherche. À tout moment, il t'est aussi possible de contacter la directrice de recherche, Julie-Anne Boudreau ou le codirecteur de recherche, Rafael Soares Gonçalves, dont les coordonnées sont disponibles dans le lien Google Drive. Tu peux également contacter la présidente du Comité d'éthique de la recherche de l'INRS, Mme Isabelle Plante, qui peut te renseigner sur tes droits en tant que participante à cette recherche.

Je te remercie de ta collaboration. En participant à cette recherche, tu contribues à une meilleure compréhension de l'expérience des femmes des *favelas* de la violence, et surtout de leurs résistances²³³, sujet qui est de plus en plus abordé dans les universités, mais qui reste un sujet sous-étudié par rapport à d'autres.

2- Entrevue de type semi-dirigé (*durée d'une heure et vingt minutes*)

²³³ Ici, je n'utilise pas le terme « protection » dans l'optique où, selon mes propres observations antérieures, les femmes ont plutôt tendance à parler de *resistência* pour évoquer ce que j'appelle, dans le cadre de cette recherche, de la protection.

1. *Informations sur la trajectoire résidentielle.* Question : pourrais-tu me dire le nom de la *favela* où tu habites, et me mentionner si tu as résidé dans d'autres *favelas*, quartiers ou villes auparavant ?

2. *Informations biographiques.* Je voudrais en apprendre plus sur ta vie pour être en mesure d'établir et de comprendre quels comportements et quelles attitudes tu adoptes lorsque tu crains pour ta sécurité et celle de tes proches. J'imagine toutefois qu'en fonction d'où tu es dans ta vie, ceux-ci changent. Je vais donc te poser les questions spécifiques suivantes :
 - A. *À l'enfance (sources d'insécurité) :* te souviens-tu d'avoir eu peur, de ne pas t'être senti en sécurité ? Si oui, qu'est-ce qui en était à l'origine ?
 - B. *À l'enfance (ressources disponibles) :* Vers qui te tournais-tu lorsque tu avais besoin de protection ? Est-ce que tu pouvais compter sur l'intervention de tes parents ; de membres de ta famille (comme un grand frère ou une grande sœur) ; du voisinage ; des trafiquants/milices²³⁴ ; des représentants-es de l'État ; ou d'adultes plus largement (un-e professeur-e, un-e intervenant-e) ? Ou encore, y avait-il des espaces qui, comme enfant, t'apparaissaient complètement sécuritaires (la chambre à coucher, l'église du quartier, etc.), et pourquoi ? En bref, quelles étaient tes ressources comme enfant pour faire face à des situations de violence, d'insécurité, ou de peur, plus largement.
 - C. *À l'enfance (actions) :* est-ce qu'il t'est arrivé de ne dépendre que de toi-même pour te protéger dans l'une des situations que tu as mentionnées à la question 1.A. ? Si oui, qu'as-tu fait ?

 - D. *À l'adolescence (sources d'insécurité et actions) :* est-ce que les sources de violence, d'insécurité ou de peur ont changé quand tu es devenue adolescente ? Si oui, est-ce que certaines se sont rajoutées ou est-ce que certaines ont cessé de te préoccuper ? Et comment t'es-tu adaptée à ces changements ?

²³⁴ Cette catégorie ne sera probablement pas discutée avec les femmes plus âgées qui, lors de l'avènement des factions de trafiquants et des milices, avaient déjà passé l'enfance.

E. *À l'adolescence (ressources disponibles)* : Est-ce que les personnes qui pouvaient te protéger dans l'enfance étaient toujours en mesure de le faire ? As-tu découvert de nouveaux endroits où tu te sentais plus à l'aise et en sécurité ?

F. *À l'âge adulte (sources d'insécurité et actions)* : Je vais te poser les mêmes deux questions, mais cette fois-ci en lien avec l'âge adulte. Est-ce que les sources de violence, d'insécurité ou de peur ont changé quand tu es devenue adulte ? Si oui, est-ce que certaines se sont rajoutées ou est-ce que certaines ont cessé de te préoccuper ? Et comment t'es-tu adaptée à ces changements ?

G. *À l'âge adulte (ressources disponibles)* : Est-ce que les personnes qui t'avaient protégé jusqu'à ce jour sont toujours en mesure de le faire ? As-tu découvert de nouveaux endroits où tu te sens plus à l'aise et en sécurité ?

H. *Pour les aînées* : comment tout ce dont on a discuté jusqu'ici change-t-il lorsque tu vieillis au-delà de l'âge adulte ?

3. *Informations reliées aux thématiques de la recherche.* Maintenant, toutes les périodes de ta vie confondues, je voudrais m'intéresser plus à tes perceptions reliées à la violence, l'insécurité et la peur, et ce, en fonction de différentes thématiques.

A. *Émotions* : Comment te sens-tu lorsqu'on aborde ces questions, et pourquoi ? S'agit-il d'émotions que tu as aussi vécues lors des différents épisodes dont on a traité jusqu'ici ? Sinon, quelles sont-elles ?

B. *Vulnérabilité* : Te souviens-tu de moments où il t'a semblé impossible de te protéger (ou de protéger tes proches) ? Pourrais-tu me décrire ce (ou ces) épisode(s) ?

C. *Pour les mères* : Comment est-ce que tu perçois ton rôle de mère et la relation avec tes enfants quand on parle de violence ? Est-ce que c'est quelque chose (la violence) qui selon toi fait partie du quotidien de ta vie familiale (par exemple, lorsque vient le temps de se déplacer dans le quartier, ou encore s'il est nécessaire de gérer les comportements potentiellement violents de membres de la famille) ?

- D. *Féminisme* : Quelle est selon toi la différence entre l'expérience des hommes et des femmes lorsqu'on pense aux différentes façons dont ils et elles se protègent et protègent les autres de la violence ?
- E. *Femmes violentes* : Est-ce que les femmes et les hommes sont également violents ? Pourquoi ? Quelles sont les différences selon ton expérience ?
- F. *Militantisme* : T'es-tu déjà impliqué, ou t'impliques-tu dans des organismes, associations, mouvements, partis ou causes politiques ? Est-ce que cette implication est de près ou de loin reliée aux questions abordées jusqu'ici dans l'entrevue selon toi ?
- G. *Spiritualité* : Est-ce que la spiritualité est importante pour toi ? Quel est son rôle dans ta vie ?
- H. *Racisme, marginalisation et espace urbain* : Penses-tu que les personnes qui n'habitent pas dans une *favela* font face à des dilemmes semblables lorsque vient le temps d'aborder la question de la protection de soi et de sa famille ?
- I. *Avenir* : Dans un monde idéal, qu'est-ce qui devrait être fait pour que tu te sentes protégée au quotidien ?

3- Conclusion de l'entrevue (durée : cinq minutes)

- A. Y a-t-il des choses qui te semblent importantes à rajouter sur la question, qui portait, je te le rappelle, précisément sur les formes de protection des femmes dans les *favelas* ?
- B. As-tu des questions pour moi ?
- C. N'hésite pas à m'écrire (par WhatsApp ou courriel) pour préciser tes propos, les retirer, ou te retirer de la recherche.
- D. Aussi, je souhaiterais faire de l'observation au quotidien dans les *favelas*. J'aimerais beaucoup avoir l'opportunité de visiter ton quartier en ta compagnie, ou encore de t'accompagner lors de tout événement auquel tu souhaites aller. Fais-moi savoir si cela est possible.
- E. Merci beaucoup !

ANNEXE 6 : GUIDE DES GROUPES DE DISCUSSION

À noter que ce guide a été traduit en portugais, et qu'il n'a finalement été utilisé que partiellement lors du premier groupe de discussion.

1- Informations et obtention du consentement oral (*Durée cinq minutes*)

L'objectif de la recherche est de documenter et comprendre les pratiques de protection des femmes résidentes de *favelas*. Votre participation à la recherche consistera à prendre part à un groupe de discussion enregistré qui durera environ deux heures. Aucune autre forme de participation à la recherche n'est attendue de vous, au-delà de notre activité d'aujourd'hui, sauf si vous souhaitez me rencontrer aussi en entrevue (environ 1h30), ou pour des observations participantes (j'y reviendrai à la fin de notre discussion). Ce groupe de discussion sera divisé en deux moments. Le premier consistera en des questions ouvertes sur la thématique principale de la recherche. Vous êtes invitées à répondre et débattre, tout en gardant à l'esprit l'importance de respecter les opinions d'autrui. La seconde partie portera ensuite sur la vie quotidienne dans la *favela*. Vous serez alors invitées à discuter de ce qu'évoquent pour vous certaines images du quotidien et des objets que j'ai amenés avec moi. Les données seront utilisées pour la rédaction de ma thèse de doctorat et seront utilisées dans des communications scientifiques, des conférences, des rapports de recherches et des articles scientifiques.

Avant de commencer, j'aimerais mentionner que notre conversation, bien qu'enregistrée, devra rester confidentielle. Garder notre conversation confidentielle signifie de ne pas divulguer toute information au sujet des participantes au *groupe de discussion* qui n'est pas actuellement déjà connue publiquement ou disponible au public.

La confidentialité des résultats sera assurée de la façon suivante : (1) aucun nom ne sera recueilli, écrit ou enregistré (2) dans le cas où un nom serait enregistré par mégarde lors de la discussion, celui-ci sera retiré de l'enregistrement à l'aide d'un logiciel de montage audio (3) un nom fictif vous sera attribué lorsque les données seront utilisées, ou bien vous serez identifiée comme « participante au groupe focal (nom du lieu du groupe focal) ». De plus, je m'engage à n'avoir sur moi aucun document ou enregistrement qui pourrait la relier et vous relier à la recherche. Le présent enregistrement sera envoyé électroniquement à la fin de notre discussion et immédiatement supprimé du micro pour le transport.

Malgré les précautions prises dans le recrutement et la diffusion des résultats, il existe un risque d'identification directe et indirecte, puisque je ne peux garantir que tous les propos tenus ici seront gardés confidentiels. En outre, il existe toujours des risques d'identification indirecte, c'est-à-dire que des personnes externes vous reconnaissent de par votre histoire, votre quartier, etc. Cependant, la recherche ne vous expose donc pas à un risque plus élevé que normalement.

Je vous invite à rester à la fin de chaque groupe de discussion, ou à me contacter (par WhatsApp ou courriel) postérieurement, si vous souhaitez discuter de vos inquiétudes par rapport à ce qui a été évoqué lors du groupe. Je peux aussi vous transmettre un lien sécurisé vous permettant d'avoir accès aux informations que je suis en train de vous transmettre, ainsi que les contacts en matière d'éthique.

Je veux aussi vous rappeler que votre participation à l'étude est volontaire, vous n'avez pas à répondre à des questions auxquelles vous ne souhaitez pas répondre. Vous pouvez aussi vous retirer de la discussion à tout moment, et me contacter à n'importe quel moment après la discussion pour vous retirer.²³⁵

Une fois retranscrits, les groupes de discussion seront conservés dans des fichiers sécurisés par mot de passe sur un disque dur chiffré. Les retranscriptions ne seront accessibles qu'à la chercheuse principale. Les données seront conservées un maximum de 7 ans. Celles-ci ne serviront que dans le cadre de la recherche de doctorat et des conférences et publications qui en découleront.

Si vous acceptez de participer à cette recherche et de prendre part à cette discussion, je vous demande de consentir oralement. Avant de me faire part de votre consentement — qui sera enregistré —, vous pouvez, si vous le désirez, me demander toutes les informations supplémentaires que vous souhaitez sur la recherche. Vous pourrez aussi contacter, à tout moment, la directrice de recherche, Julie-Anne Boudreau ou le codirecteur de recherche, Rafael Soares Gonçalves, dont les coordonnées sont disponibles dans le lien Google Drive. Vous pouvez également contacter la présidente du Comité d'éthique de la recherche de l'INRS, Mme Isabelle Plante, qui peut vous renseigner sur vos droits en tant que participante à cette recherche.

Je vous remercie de votre collaboration. En participant à cette recherche, vous contribuerez à une meilleure compréhension de l'expérience des femmes des *favelas* de la violence, et surtout de

²³⁵ Ces trois paragraphes (du premier paragraphe à celui-ci) ont été fortement inspirés du modèle proposé par la chercheuse féministe Susan Tilley (2016, 265-266).

leurs résistances²³⁶, sujet qui est de plus en plus abordé dans les universités, mais qui reste un sujet sous-étudié par rapport à d'autres.

2- Première partie (Durée : une heure)

Je voudrais aussi discuter des règles de base pour cette discussion : (a) tout le monde est encouragé à s'impliquer dans la discussion, (b) il n'y a pas de réponse correcte ou incorrecte aux questions, (c) l'opinion de tout le monde est importante et sera respectées. Et (d) un nombre spécifique de temps sera accordé à chaque question. Cette session sera, comme je le mentionnais, enregistrée, afin que vos idées et pensées soient capturées dans leur intégralité.²³⁷

Question 1 : Les *favelas* sont-elles toujours violentes ? De quelle(s) violence(s) êtes-vous le plus témoins ? Quelles sont les autres violences auxquelles vous avez été exposées ?

Justification : Ma recherche repose sur deux constats : il y a de la violence dans les *favelas*, et les femmes, de par leur position dans la division sexuelle du travail, sont celles sur qui repose la responsabilité de protéger et de prendre soin des survivants-es. Pour bien identifier de quoi spécifiquement les femmes se protègent, je dois toutefois m'assurer de la solidité de ces constats, issus principalement de la littérature scientifique.

(quinze minutes d'échanges)

Question 2 : Qui vous protège lorsque vous en avez besoin ? Est-ce que ces personnes sont fiables en toutes circonstances ?

Justification : Encore une fois, cette question vise à ajuster mes constats préliminaires, puisque si les femmes semblent effectivement être au-devant des initiatives de protection, cela n'empêche pas qu'elles ne sont pas les seules. Je dois donc évaluer où leurs initiatives se situent par rapport aux autres qui sont disponibles. Je dois aussi tenter de voir en quoi consiste l'offre de protection, pour voir où sont les manques et en quoi la leur diffère (ou ne diffère pas).

(quinze minutes d'échanges)

Question 3 : Comment vous protégez-vous de la violence (peu importe de quel type de violence il s'agit) ?

²³⁶ Ici, je n'utilise pas le terme « protection » dans l'optique où, selon mes propres observations antérieures, les femmes ont plutôt tendance à parler de *resistência* pour évoquer ce que j'appelle, dans le cadre de cette recherche, de la protection.

²³⁷ Extrait emprunté, encore une fois, à Susan Tilley (2016, 265).

Justification : Ici, je pose directement la question au cœur de ma thèse. Je veux savoir ce qu'elles-mêmes répondraient à ma question de recherche. Ici, au cours des échanges, **je leur demanderai aussi de préciser si les pratiques qu'elles évoquent leur sont spécifiques en tant que femmes et résidentes des favelas, et si oui, pourquoi à leur avis.**

(30 minutes d'échanges)

3- Deuxième partie (*Durée : une heure*)

Dans cette deuxième partie, je cherche à avoir plus accès à votre quotidien. Vous devez m'aider à comprendre votre vision des choses en fonction des différentes tâches que vous faites quotidiennement ; à travers les émotions que vous vivez ; à travers vos perceptions.

Premier élément de discussion :

Que pensez-vous de l'expression suivante : Dieu est une femme ?

Justification : Par cette expression, je tente de faire référence à plusieurs éléments de mon cadre conceptuel, tout en permettant complètement sa remise en question. D'abord, j'ai choisi la figure de dieu pour faire référence à son omniscience, et ainsi au fait qu'il est « présent » dans la vie quotidienne, et ce peu importe où la personne se retrouve physiquement (dans l'espace public, l'espace privé) et en son propre corps, dans sa propre spiritualité. Ensuite, je tente d'orienter la discussion vers la spiritualité et la religion, qui restent très présentes dans la vie des gens au Brésil. À ce sujet, j'anticipe que la plupart des femmes seront évangélistes ou catholiques, mais il y a une possibilité que certaines pratiquent les religions à matrice africaine (umbanda ou candomblé), qui ne sont pas monothéistes. Finalement, je souhaite voir si la discussion tournera sur les questions de maternité, sachant que cette expression peut aussi évoquer l'aspect *protecteur* d'une mère ou d'un dieu. Évidemment, cette expression pourrait aussi faire ressurgir des discussions non anticipées, et elles sont tout à fait les bienvenues.

(Quinze minutes de discussion)

Deuxième élément de discussion : la photographie suivante



Justification : Cette photo est très intéressante parce qu'elle met en situation plusieurs éléments correspondant, encore une fois, à mon cadre théorique. D'abord, on y voit une jeune fille « armée » (d'un bâton en fer). On y voit aussi une jeune fille qui semble refuser d'obtempérer au policier. Celui-ci est armé d'un énorme fusil, alors qu'il est entouré d'enfants. En ce sens, la photo évoque la militarisation de la vie quotidienne, en même temps qu'une forme de « résistance » à la police, vue ici comme une figure d'autorité étatique qui semble avoir de la difficulté à se faire respecter.

(Quinze minutes de discussion)

Troisième élément de discussion : la casserole (objet physique)

Justification : Je souhaite amener une casserole et une cuillère en bois lors de la discussion, et la sortir à ce moment-ci de la discussion. La casserole est un symbole très intéressant. D'un côté, la casserole représente le travail domestique, qui reste généralement disproportionnellement effectué par les femmes dans l'espace privé. Ceci étant dit, la casserole s'est retrouvée, à divers moments de l'histoire occidentale et brésilienne, un symbole de protestation et souvent utilisé pour faire du bruit. Elle peut aussi être utilisée comme une arme lorsqu'elle est sert à frapper un intrus ou une personne menaçante, et que les femmes n'ont rien d'autre sous la main pour se défendre. Elle me semble une bonne manière de faire le lien avec un aspect plus « ordinaire » de la vie des femmes, tout en gardant une ouverture à ce qui peut se passer « d'extraordinaire ».

(Quinze minutes de discussion)

Quatrième élément : caricature suivante



Justification : Cette caricature est particulièrement intéressante (et parle d'elle-même), puisqu'elle montre, d'un côté, le « travail normal » d'une mère au quotidien, et de l'autre le « travail normal » d'un policier dans la *favela* (dans l'optique où les *favelas* sont criminalisées). Il montre la méfiance des policiers envers les jeunes hommes Noirs. J'aimerais voir ce que les femmes pensent de ce dessin : est-ce qu'il présente une situation bien connue au quotidien ? Est-ce que les femmes, les policiers et les enfants y sont « bien représentés » ? Qu'est-ce qu'elles auraient plutôt souhaité voir sur ce dessin, si elles pouvaient elles-mêmes refléter leur quotidien ? Si elles pouvaient elles-mêmes dessiner un futur utopique, il prendrait quelle forme ? Je pense que c'est particulièrement intéressant de discuter des perceptions sur la *favela*, du vécu, et des espérances pour le futur.

4- Conclusion de la discussion

- Y a-t-il des choses qui vous semblent importantes à rajouter sur la question, qui portait, je vous le rappelle, précisément sur les formes de protection des femmes dans les *favelas* ?
- Avez-vous des questions pour moi ?
- N'hésitez pas à venir me voir si vous souhaitez préciser vos propos, les retirer, ou vous retirer de la recherche.
- Aussi, je souhaite vous rencontrer individuellement pour poursuivre la discussion. Nous pouvons prendre rendez-vous avant votre départ, si vous le désirez. Les entrevues seront d'environ une heure et demie consistent en une discussion ouverte sur votre parcours de vie.

ANNEXE 7 : LISTE DES CODES THÉMATIQUES ET DES SOUS-THÉMATIQUES

Codes thématiques	Sous-codes (premier niveau)	Sous-codes (deuxième niveau)	Sous-codes (troisième niveau)	
« Ancestralité/Trauma » devenu « Émotions, affects »	Humiliée			
	Naturalisation de la violence			
	Échec/culpabilité			
	Amour			
	Abandon			
	Méfiance			
	Mémoire			
	Bonheur			
	Rage et colère			
	Stresse			
	Vulnérabilité			
	Découragement et impuissance			
	Trauma			
	Épuisement			
	Douleur			
	Tristesse			
	Courage			
Peur				
« Vie quotidienne/Survie » devenu « Vie quotidienne »	Solidarité/rivalités/sociabilité			
	Criminalité			
	Stabilité/Instabilité			
	Travail			
	Loisirs			
	Météo			
	Mobilité			
	Anxiété/insécurité			
	Survie/pauvreté/faim			
	Affrontement ou présence de groupes armés		milice	
			Sécurité privée	
		Trafic de drogues		

	Police		
«Engagement politique» devenu « politique et transformation sociale »	Rue, occupations, barricades		
	Électoratisme		
	Difficultés du militantisme		
	Passe par le foyer/famille		
	Pour droits humains		
	Futur alternatif/utopie		
	Passe par l'État		
	Amour		
	Survie individuelle/communautaire		
	Être en mouvement/énergie		
	Lutte politique (mouvements sociaux)		
	Résilience		
	Désobéissance		
	Offrir/ouvrir/participer espaces		
	Sensibilisation		
	Menaces liées à l'activisme		
	Art		
	Éducation		
	Dépossession/Appropriation	De son histoire personnelle	
De son corps/sexualité			
Dévalorisation			
Initiatives communautaires			
Appartenance/appropriation			
Dépériorisation des lieux/environnement			
Gentrification			
“Out of place”			
Forme urbaine			
Itinérance			
Habitation		Domicile fixe	
		Projet résidentiel	
	Remoções		
	Trajectoires résidentielles		
« Care » devenu « Cuidado »	Dévouement		
	Personne ne prend soin d'elles		
	Éthique du care		

	Santé				
	Communauté de care				
	Être inquiète				
	Division sexuelle du travail	Employés domestiques			
		Militant/brèche du genre			
		Famille et foyer			
	Stratégies de protection	Utiliser son influence			
		Être visible/avertir			
		Mentir			
		Orixá			
		Non-violence			
		Se changer/changer les autres			
		Ne pas s'exposer aux problèmes, à la violence			
		Être dure			
		Devrait venir de l'État			
		S'éduquer			
		Répondre à la violence			
		Quitter/rompre			
		Religion			
		Se réfugier chez un.e voisin.e			
		Être accompagnée			
		Protecteur.rice	Association de résident.e.s		
			Épouse		
	Hommes				
	Parents				
	Mari				
	Enfants				
Autres membres de la famille					

			Professeurs
			Frères et sœurs
			État
			Aucun
			Femme du voisinage
			Mère
			Trafic
			Dieu ou Jésus
Spiritualité	Catholique		
	Spiritisme		
	Évangéliste		
	Racisme religieux		
	Pas clairement définie		
	Umbanda/candomblé		
Formes de violence	Grossophobie		
	Obstétricale		
	Intimidation		
	Psychologique/torture		
	Exploitation/des employeur.e.s		
	Religion		
	Adultère		
	Manque de services publics		
	Meurtre		
	Emprisonnement		
	Familiale		
	Policière directe		
	Racisme/génocide		
	Prostitution		
	Pédophilie		
	Sexuelles		
	Capacitisme		
	Homophobie		
	Économiques		
	Balles perdues/victimes d'affrontements		
	Misogynie/machisme		
	Conjugale		
	Impuissance		

Ressenti de la chercheure/corps	Tristesse		
	Émue		
	« Out of place »		
	Surprise		
	Indignation		
	Fatigue		
	Proximité		
	Déprimée		
	Colère/irritée		
	Méfiance		
	Peur		
	Joie		
	Malaise		
	Identité	Ancestralité Autochtone	
Ancestralité africaine			
Carioca			
Nationale			
Politique/idéologie			
Orientation sexuelle			
Épistémologie	Pensée de frontière/hybridité		
	Standpoint femmes favelas		
	Standpoint chercheure		
	Androcentrisme/Paternalisme		
Résistance (définitions)			
Maternité			
Masculinité			
Féminisme	Définition du féminisme		
	Nature féminine		
	Génération de femmes		
	Transformer les rapports homme-femme		
	Mouvement féministe au Brésil		
	Femmes protagonistes		
	<i>Empowerment</i>		
	Entrepreneuriat		
	Réponse : féministe ou pas ?	Oui	
	*	Non	

* Ici, je n'ai pas intégré les sous-codes, puisqu'ils intègrent les résultats d'une autre recherche, celle effectuée en collaboration avec Nilza Rogéria Nunes (NEGAS).

ANNEXE 8 : DEMANDE D'APPROBATION ÉTHIQUE ET DOCUMENTS CONNEXES

À noter que mon certificat d'approbation éthique a fait l'objet d'une demande de modification en 2020. Alors que j'avais indiqué dans la demande initiale (donc avant le terrain effectué en 2019) que l'anonymat de toutes les participantes serait assuré, j'ai effectué une demande de modification à mon retour du terrain pour pouvoir identifier les femmes qui avaient exprimé le désir de voir leur vrai nom apparaître dans la thèse, les articles et conférences issus de la recherche.

Les documents que comprend l'annexe 8 sont :

1. Demande de certificat d'éthique pour les projets de recherche impliquant des êtres humains
2. Document d'informations sur la recherche
3. Demande de modification au certificat d'éthique
4. Certificat d'approbation éthique
5. Acceptation de la demande de modification au certificat d'éthique
6. Termes de confidentialité et de rémunération des personnes engagées pour la transcription.

Demande de certificat d'éthique pour les projets de recherche impliquant des êtres humains

PARTIE I – Identification du projet

Nom du chercheur principal (ou de l'étudiant) : Anne-Marie Veillette

Centre : INRS-UCS

Directeur de recherche (si étudiant) : Julie-Anne Boudreau

Titre du projet : SE PROTÉGER EN CONTEXTE DE VIOLENCE URBAINE : le cas des

résidentes desfavelas de Rio de Janeiro

Résumé du projet (objectifs, méthodologie, population visée, etc.). Veuillez mettre l'accent sur la méthodologie. Maximum d'une demi-page dans un langage courant. (Vous pouvez annexer un document si vous le souhaitez, mais toute l'information nécessaire à l'évaluation éthique de votre projet devrait se trouver dans le présent formulaire.)

Dans le cadre de cette recherche, je m'intéresse spécifiquement aux pratiques de protection des femmes en contexte de violence urbaine, m'appuyant sur le cas des résidentes de favelas à Rio de Janeiro. Mon objectif principal est de démontrer que les pratiques de protection des résidentes de favelas ont une valeur politique, bien que celle-ci puisse varier. Fortement inspirée par les courants de pensée féministe (Peake et Rieker 2013), intersectionnel (Collins 2009) et décolonial (Lugones 2010 ; Costa 2014) en sciences sociales, cette thématique de recherche ainsi que ses objectifs s'appuient sur l'idée que la recherche doit participer à la valorisation et la visibilisation d'expériences et de voix historiquement marginalisées, tout en participant à créer un savoir qui soit utile pour l'*empowerment* de ces groupes et individus (Rose 1997). Dans ce cas-ci, l'association entre les favelas et la violence, puis entre les hommes et la violence laisse trop souvent supposer que les femmes sont des victimes unilatérales de la violence urbaine (Wilding 2014). Pourtant, la réalité dans les favelas est tout autre. Les femmes sont loin d'y former un groupe homogène et adoptent en ce sens une multiplicité d'attitudes et de comportements pour se protéger de la violence (Veillette 2017 ; Moura 2008). La question qui guide mes recherches est : comment les femmes se protègent-elles de la violence urbaine dans les favelas, et en quoi cette protection serait-elle politique ? De cette question de recherche découlent trois objectifs précis : (1) identifier quelles sont les pratiques de protection des résidentes de favelas à Rio de Janeiro ; (2) analyser les caractéristiques de ces pratiques afin d'en évaluer leur portée politique ; et (3) appréhender les impacts politiques de ces pratiques. Pour répondre à cette question, la démarche méthodologique privilégiée est qualitative. Elle cherche à dresser un portrait complexe de la vie quotidienne des résidentes des favelas, afin d'en offrir un portrait à la fois nuancé et précis (ou encore une « thick description », pour reprendre l'expression de Geertz [1973]) qui me permettra d'identifier et d'analyser les pratiques de protection qu'elles y déploient. J'opterai pour la recherche par entrevues et groupes de discussion, car cette méthode répond généralement au besoin de produire des données riches et profondes, et parce que ces activités peuvent être menées à l'extérieur des favelas en cas de besoin. J'opterai aussi pour l'observation participante pour pouvoir prendre part et observer, dans la mesure du possible, le quotidien de ces femmes dans les favelas. Dans

cette optique, je prévois effectuer un terrain de recherche d'une durée de six mois, pendant laquelle je mènerai : huit groupes de discussion, une vingtaine d'entrevues semi-dirigées et des observations participantes. Celui-ci tiendra du 15 juillet 2019 au 15 décembre 2019 et fait suite à un préterrain de recherche que j'ai effectué à Rio de Janeiro du 15 mai au 14 juin 2018. Cette recherche de terrain est non seulement essentielle à la réalisation de mes objectifs de recherche, mais me permettra de continuer à développer des partenariats de recherche au Brésil.

PARTIE II – Informations sur le rôle des personnes dans la recherche

Les participants à la recherche

Décrivez brièvement les participants à la recherche, le nombre attendu et les critères de sélection ou d'inclusion/exclusion (ex. : 25 hommes de 20 à 40 ans, 12 jeunes filles d'âge mineur, 10 enfants en garderie, 450 adultes en milieu de travail).

L'échantillon de la recherche est construit en fonction des quatre différentes zones de la ville (sud, nord, ouest et centre), afin qu'y soit représenté l'ensemble du territoire de la municipalité de Rio de Janeiro. L'échantillon est non-probabiliste, dans l'optique où il n'est pas pensé en fonction de sa représentativité statistique, mais bien pour son caractère typique (Beaud 2009, 266). Un groupe de discussion de dix femmes sera créé dans chacune de ces zones et les entrevues seront réalisées dans ce bassin. Au total, une quarantaine de femmes originaires de Rio de Janeiro devrait ainsi participer aux groupes de discussion. Le nombre de dix a été désigné pour répondre à deux préoccupations : (1) favoriser la diversité des femmes dans les groupes de discussion (notamment pour que plusieurs favelas différentes de la zone puissent être représentées, mais aussi plusieurs groupes d'âge et types d'occupation) et (2) favoriser un échange profond où toutes les femmes auront un maximum de chances de s'exprimer (ce qui risque de diminuer lorsque le nombre croît). Le recrutement principal de la recherche sera effectué dans l'optique de constituer les groupes de discussion, au sein desquels je recruterai ensuite des femmes pour réaliser des entrevues de type semi-dirigé. Mon objectif est de réaliser au moins vingt entrevues de ce type, soit avec la moitié des participantes aux groupes de discussion.

Mon but est de former un échantillon le plus varié possible de femmes majeures résidentes des favelas de la ville.

Déroulement de la recherche

Décrivez la nature de la participation des sujets dans votre recherche. Précisez les méthodes de recherche (entretiens semi-directifs, questionnaires fermés, observations, groupes de discussion, prélèvements sanguins, etc.) ainsi que la durée de la participation, le nombre de rencontres/séances nécessaires, etc. S'il y a lieu, veuillez annexer le formulaire d'engagement à la confidentialité de toute personne extérieure appelée à contribuer à vos travaux (assistants de recherche, interprètes, personnes qui feront la transcription, personnes qui effectueront les prélèvements, etc.).

La durée de la recherche de terrain principale est estimée à environ six mois. Dans un premier temps, l'accent sera mis sur la constitution des groupes de discussion. Le recours au groupe de discussion a longtemps été un outil privilégié par les féministes en vue de favoriser l'*empowerment* des femmes et, dans certains cas, le processus de guérison. Selon la féministe Sue Wilkinson (1997), il a aussi souvent été utilisé par les chercheuses féministes parce qu'il : (1) permet une meilleure distribution du pouvoir pendant la discussion, décentrant le rôle de la chercheuse ; (2) offre plus d'espace à l'*empowerment* — non seulement celui des participantes, mais celui du groupe dans sa totalité (incluant la chercheuse) — ; et (3) représente un outil tout à fait adapté à la coproduction de connaissance, car il permet à plusieurs personnes d'intervenir sur des positions exprimées, des doutes soulevés ou des défis présentés. Dans cette optique, il me semble que le groupe de discussion est plus susceptible que d'autres formes traditionnelles de collecte de données de favoriser la réciprocité de la recherche. En outre, il permet un accès riche et complexe à la réalité étudiée, notamment parce qu'ils donnent la parole à plusieurs personnes à la fois sur un même sujet.

Les groupes de discussion, d'une durée estimée de deux heures, prendront la forme de discussions collectives autour de thématiques reliées à la vie quotidienne (voir guide pour groupe de discussion). Ceux-ci comporteront deux volets : un premier avec des questions plus précises, pour ensuite passer à un volet beaucoup moins rigide où les participantes seront appelées à commenter divers objets et images du quotidien. Le premier volet sera constitué de questions ouvertes pour orienter la discussion sur des sujets reliés à la question de recherche. Par la suite, le second volet doit me permettre d'accéder au quotidien des résidentes, dans la mesure où mon observation de leur vie de tous les jours sera fort probablement limitée dans le

contexte actuel.

Finalement, deux séances de discussions se tiendront avec chaque groupe. De cette manière, je pourrai effectuer une préanalyse entre chaque discussion pour revenir avec des questions plus précises, que ce soit en lien avec des thématiques précédemment abordées ou des découvertes qui pourraient enrichir nos discussions. Le choix des objets et images pour ce deuxième tour de groupe de discussion changera en fonction des résultats de cette préanalyse. Ce procédé me permettra d'effectuer une forme de validation de mon interprétation des données auprès des participantes de la recherche.

J'effectuerai en outre des entrevues semi-dirigées avec au moins la moitié des participantes aux groupes de discussion pour venir nuancer, complexifier et compléter les données. Celles-ci comporteront principalement des questions de nature biographiques afin d'avoir accès aux trajectoires de vie et aux trajectoires militantes de ces femmes. Faisant ici écho à la proposition de la chercheuse féministe Sylvanna M. Fálcon (2016), ces entrevues se veulent interactives afin de permettre une discussion plus égalitaire, où non seulement les participantes sont amenées à se dévoiler, mais aussi la chercheuse. Ainsi, bien que j'aie préparé un guide d'entrevue (annexé à cette demande), l'objectif est d'avoir une conversation avec les participantes et donc, ce guide n'est pas envisagé de façon rigide. Les questions ont été organisées en trois blocs. Le premier (et le plus court) porte sur la trajectoire résidentielle des femmes rencontrées, afin de pouvoir situer géographiquement les propos pendant l'entrevue. Le second porte sur l'évolution de leurs pratiques de protection à chaque stade de leur vie l'enfance, l'adolescence, l'âge adulte et, pour certaines, celui du vieillissement. Ce faisant, je veux encourager les personnes en entrevue à aller plus loin que leur vie quotidienne actuelle, afin de permettre un questionnement sur l'évolution et les transformations liées aux pratiques de protection. Le troisième bloc contient finalement des questions reliées directement aux thématiques de la recherche, comme la maternité, les émotions, la spiritualité et le militantisme. Les observations participantes seront quant à elles menées auprès de participantes aux groupes de discussion, qui auront envie de partager avec moi une journée (où elles pourraient me montrer leur quartier, m'inviter à une fête de quartier, etc.) ou une activité. Les observations participantes ont pour but de me familiariser avec une réalité qui, malgré mon expérience au Brésil, demeure étrangère. L'aspect « participatif » de ces observations tiendra au fait que je ne souhaite pas être une « étrangère » qui se place seulement comme un témoin du quotidien de ces femmes. J'y prendrai activement part en les aidant à effectuer des tâches, que celles-ci

soient plus de nature « domestique » (porter les sacs d'épicerie, aider à la réalisation d'un repas, etc.) ou militante (aider à l'organisation d'un événement, par exemple). Ces observations seront limitées aux invitations reçues et consignées le jour même dans un cahier de bord.

Processus de recrutement

a) *Recrutement*. Décrivez comment vous comptez identifier les participants potentiels et de quelle manière vous les inviterez à participer à la recherche.

Malgré une certaine expérience sur le terrain, les favelas sont très nombreuses à Rio de Janeiro, et leurs réalités spécifiques varient grandement. J'envisage donc deux stratégies principales de recrutement. La première consiste à participer à des rencontres de comités ou organisations interfavelas. En assistant à ses rencontres, je me familiarise avec des enjeux spécifiques discutés entre favelas, et je rencontre des résidentes de plusieurs favelas en même temps (voir mon tableau de recrutement, en annexe à cette demande). Il me sera aussi possible de recruter directement des participantes lors d'événements susceptibles de réunir des résidentes de favelas : manifestations des groupes de mères, audiences publiques (portant sur des enjeux qui préoccupent les *favelado.a.s*, comme la sécurité, la citoyenneté, la santé, etc.), conférences, tables rondes, expositions artistiques, etc. Afin de procéder à un recrutement efficace, j'utiliserai la plateforme WhatsApp (qui est le moyen de communication le plus courant au Brésil) pour prendre leur contact, et un rendez-vous sera pris aussi sur cette plateforme. Leur nom ou autre information ne seront pas conservés ailleurs que sur cette plateforme.

Ce type de recrutement est toutefois susceptible d'entraîner une homogénéité au sein des participantes à la recherche, puisque les femmes rencontrées seront probablement surtout des travailleuses du milieu communautaire, des militantes ou des universitaires. Pour recruter des femmes qui n'ont pas ce profil, et ainsi assurer la diversité de l'échantillon, le recrutement passera aussi par des recruteurs-ses, résidant dans les favelas identifiées. Je compte demander à des personnes de confiance (avec qui j'ai travaillé par le passé) de participer à la recherche et d'agir à titre de recruteuse auprès de leurs proches. Ces personnes (presque toutes des femmes) effectueront un recrutement en fonction de leurs propres réseaux dans les favelas de leur zone (réseaux personnels, professionnels, militants, communautaires, etc.). Ces personnes devront consentir oralement à agir à titre de recruteur-se et s'engager à respecter les règles éthiques (particulièrement en termes de confidentialité) énoncées dans le

document en annexe à cette demande.

En ce sens, mon échantillonnage sera en « boule de neige » selon l'expression d'usage en recherche qualitative (Bryman, 2012, p.424). Ces recruteurs-ses seront appelés à demander de vive voix aux personnes si elles souhaitent participer à la recherche, puisqu'elles n'auront pas de documents descriptifs sur la recherche. Une fois l'accord oral de la personne, les recruteurs-ses me passeront le contact de ces personnes, une fois encore par WhatsApp.

b) Information aux participants.

Compte tenu du droit des participants d'être informés sur les différents aspects de la recherche que vous proposez, précisez comment et à quel moment vous les informerez. En particulier, veuillez indiquer à quel moment seront transmis la lettre d'information et le formulaire de consentement, s'il y a lieu.

La recherche dans les favelas de Rio de Janeiro pose plusieurs enjeux éthiques particuliers, notamment en ce qui a trait aux questions de sécurité. Pour éviter que des personnes « malintentionnées » ou visées par les propos des participantes puissent avoir accès aux noms des participantes ainsi qu'au contenu de nos rencontres, je n'aurai avec moi aucun document papier ou électronique. Tout se déroulera à l'oral ; c'est-à-dire que les explications reliées au déroulement des groupes de discussion, des entrevues et des observations participantes, ainsi que l'obtention du consentement se feront de manière orale. Ceci étant dit, si les participantes exprimaient l'envie de voir le document d'information et de consentement (tel que soumis à ce même comité), je leur remettrai le lien permanent de celui-ci sur google drive (le document d'informations est en annexe à cette demande). Seules les personnes disposant du lien auront accès à ce document, alors traduit en portugais. L'obtention du consentement pour les groupes de discussion et les entrevues sont disponibles au début des guides soumis à l'attention de ce comité en annexe à la demande.

Lors du groupe de discussion, je commencerai par me présenter oralement et par préciser le déroulement du groupe de discussion (voir guide de groupe de discussion annexé à cette demande). Je les informerai ensuite de la durée prévue du groupe de discussion (environ 2 heures) et leur mentionnerai que je vais enregistrer la conversation et que je la retranscrirai ensuite mot par mot pour faire mon analyse. Je devrai ensuite les informer que je souhaite protéger leur anonymat et donc, qu'elles sont invitées à éviter dans la mesure du possible de

nommer des personnes présentes et à s'abstenir de divulguer les paroles d'autrui après la discussion. Ceci étant dit, les groupes de discussion sont propices à l'identification directe et indirecte et je les informerai de ce risque. À ce point-ci, je leur mentionnerai outre qu'il s'agit d'une discussion effectuée pour ma recherche doctorale, et que je cherche en ce sens à recueillir et analyser leurs paroles. Il est donc probable que des citations des discussions soient retenues dans le cadre de ma thèse, d'articles ou de conférences scientifiques. Finalement, à la lumière de ces éléments, je demanderai à chacune d'entre elles de dire à haute voix (afin que l'enregistrement puisse constituer une preuve de leur consentement) la phrase suivante : « Je consens à participer à la recherche telle que présentée et en comprends bien les implications ».

La lettre d'information et le formulaire de consentement doivent être transmis *avant* le début de sa participation (par exemple : un entretien), afin que le participant ait le loisir d'en prendre connaissance à son rythme et que son consentement soit réellement libre et éclairé. Ainsi, le participant sera en mesure de prendre une décision éclairée sur la base d'une lettre explicative détaillée prévue à cette fin. Il faut donc prévoir un délai raisonnable pour transmettre la lettre d'information et le formulaire de consentement aux participants. Le processus sera semblable pour les entrevues, quoique la durée est réduite à 1h30 et que sont laissés de côté les enjeux d'identification entre les personnes présentes (puisque nous ne sommes que deux).

En ce qui concerne les observations participantes, les mêmes informations seront divulguées avant le début de l'activité (objectifs de la recherche, confirmation de la durée, assurance de l'anonymat, utilisation des données). Toutefois, puisque je n'enregistrerai pas pendant les observations participantes, j'informerai les participantes que nos activités et discussions seront consignées (par moi-même) après l'activité dans un cahier de bord. Je leur demanderai ensuite si elles consentent à participer à la recherche selon ces termes. Elles devront me répondre oralement si elles acceptent ou non.

c) Consentement libre et éclairé des participants. *Quelle méthode utiliserez-vous pour obtenir le consentement de vos participants ou, dans le cas de personnes mineures ou inaptes, de la personne responsable ?*

Trois cas de figure sont possibles :

- *Formulaire de consentement écrit (annexer à la demande) ;*
- *Consentement oral (cas exceptionnel : justifiez la raison et décrivez les informations*

qui seront fournies aux participants et aux enquêteurs, s'il y a lieu) ;

- *Consentement non requis (cas exceptionnel : justifiez pour quelle raison vous ne jugez pas nécessaire de demander un consentement formel).*

Tel que mentionné dans la section précédente, le consentement des femmes sera uniquement demandé oralement pour des raisons de sécurité. Cette mesure vise à permettre aux femmes de s'exprimer sur des enjeux souvent délicats dans les favelas, sans s'exposer à des représailles, dans le cas où une personne visée par ces propos tomberait sur les documents de la recherche. Ainsi, la chercheuse et les participantes ne seront à aucun moment en possession de documents ou d'informations qui puissent mettre en péril l'anonymat des participantes et divulguer le sujet de la recherche (voire même l'existence de la recherche). Le consentement sera toutefois enregistré dans le cas des groupes de discussion et des entrevues. Dans le cas des observations participantes, le consentement sera aussi obtenu oralement, mais, puisqu'aucun enregistrement ne sera fait lors de ces activités, celui-ci ne pourra être enregistré. Finalement, tel que mentionné — encore une fois — à la section précédente, l'obtention du consentement surviendra toujours après que la chercheuse ait exposé les objectifs et la durée des activités de recherche, et après qu'elle ait expliqué aux participantes les risques directs et indirects d'identification, malgré les mesures pour conserver leur anonymat, et quelle utilisation des données sera faite. Malgré le fait que le consentement sera obtenu de façon orale, une copie électronique protégée des guides de groupes de discussion et d'entretien sera en possession de la chercheuse (sur le cellulaire personnel de celle-ci, barré). Celui-ci lui servira de guide pour obtenir le consentement oral au début de chaque activité mentionnée ci-haut. De plus, si des participantes souhaitaient avoir accès à la description de la recherche et aux informations sur le consentement, les informations seront accessibles grâce à un lien sécurisé Google Drive. Ces guides ne contiendront cependant pas les questions, mais seulement les informations préliminaires pour le consentement et les contacts de la directrice de la thèse, du co-directeur et de la présidente du comité d'éthique de l'INRS. Ils ne contiennent donc pas d'éléments personnalisés, donc utiliser la plateforme Google Drive ne comporte pas de risque. C'est une façon d'éviter de distribuer des papiers qui pourraient mettre en danger les participantes si elles sont interpellées et qu'elles ont ces papiers en leur possession.

4. Risques et avantages

Énumérez les risques et les inconvénients ainsi que les bénéfices et les avantages pour les participants, à court et à long terme (sur les plans physique, psychologique, culturel, social, etc.). Veuillez indiquer s'il s'agit d'un niveau de risque minimal² ou supérieur et indiquez pourquoi. Décrivez les mesures prises pour réduire les inconvénients et minimiser les risques.

Il va sans dire que la recherche dans les favelas comporte certains risques, principalement en termes de sécurité. Toutefois, il est important de mentionner que toutes les favelas ne sont pas constamment l'objet de violences urbaines. L'intensité de ces violences varie grandement en fonction des favelas (certaines sont très tranquilles) et en fonction du temps (certaines périodes sont très calmes, alors que d'autres sont plus intenses). Ces deux éléments seront ainsi importants à considérer lorsque les dates des activités de recherches seront arrêtées. S'il s'avérait que la période où je me trouverai sur le terrain soit trop intense, les activités de recherche seront soit abandonnées, soit déplacées dans des endroits à l'extérieur des favelas.

Ceci étant dit, ayant déjà effectué un terrain de recherche de quatre mois et demi auprès de ce même groupe de femmes en 2016, ainsi qu'un préterrain en mai et juin 2018, je suis très consciente des enjeux liés aux inconvénients et aux bénéfices que peut engendrer ce type de recherche, notamment en ce qui a trait aux groupes de discussion, aux entrevues et à l'observation participante. En ce qui concerne les inconvénients, d'importantes mesures de sécurité doivent être prises pour les diminuer au maximum ; c'est-à-dire pour éviter qu'il y en ait. Ce faisant, l'objectif ici sera d'éviter que les propos tenus par les participantes ne soient utilisés contre elles après le départ de la chercheuse. C'est la raison pour laquelle les mesures visant à assurer l'anonymat des participantes et à garder secret le contenu des groupes de discussion et entrevues seront importantes. Si les groupes de discussion et entrevues risquent d'être plus chargés émotionnellement (car elle pourra renvoyer à certains événements traumatiques en lien avec la violence), j'anticipe qu'ils seront aussi l'occasion de parler davantage d'éléments positifs dans leur vie. En ce sens, je pense que l'un des bénéfices de la recherche repose sur la possibilité de partage et même d'apprentissage mutuel que peuvent fournir les groupes de discussion, surtout dans un contexte qui tend à atomiser les femmes plutôt qu'à les amener ensemble. Dans le mouvement et la recherche féministe, les groupes de discussion ont à cet

égard souvent été utilisés comme outil de partage des expériences et d'*empowerment*. De plus, les entrevues individuelles peuvent aussi être l'occasion de réfléchir sur les obstacles rencontrés et surmontés, et ont ainsi le potentiel de libérer la parole (en particulier puisqu'étant étrangère, il peut être plus facile de parler de certaines choses plus « taboues » avec moi, qu'avec des personnes locales). Bien qu'ici les femmes ne seront appelées qu'à participer à quelques discussions (deux en groupe et, selon les cas, une en entrevue), je suis d'avis que ce type d'activité « fait du bien » à celles qui n'ont souvent que peu d'opportunité de parler de leurs expériences et d'entendre celles d'autres femmes comme elles. Je considère donc que leur participation aux groupes de discussion et aux entrevues constitue un risque minimal.

En ce qui concerne les observations participantes, il est évident qu'elle peut entraîner certains inconvénients, surtout pour ce qui a trait au fait de les suivre pendant une journée ordinaire. En effet, il peut s'avérer épuisant d'être suivie toute la journée par une personne, surtout lorsque cette personne intervient dans les activités (car il s'agit d'observation participante et non d'observation directe). C'est la raison pour laquelle cette activité ne sera effectuée que si des femmes expriment le désir de m'inviter à les suivre. Elles pourront aussi décider d'avance ou en cours de route de la durée de l'activité de recherche. En ce qui concerne la participation à des activités ou événements, je ne pense pas que ma présence pose d'inconvénients particuliers pour ces femmes. Encore une fois, il est cependant important de mentionner que l'un des bénéfices possibles de l'observation participante repose dans la valorisation potentielle des tâches considérées comme banales du quotidien. Le fait qu'une étrangère s'intéresse à leur quotidien peut être valorisant pour des femmes dont le travail reste souvent invisibilisé et dévalorisé. Évidemment, cela dépendra des femmes et je ne peux assumer que cela sera automatiquement le cas.

L'Énoncé de politique des trois conseils (EPTC2) définit une recherche à risque minimal comme une « recherche où la probabilité et l'ampleur des préjudices éventuels découlant de la participation à la recherche ne sont pas plus grandes que celles des préjudices inhérents aux aspects de la vie quotidienne du participant qui sont associés au projet de recherche ».

Vie privée et confidentialité des données

Décrivez brièvement les mesures prévues pour assurer l'anonymat des participants et la protection des informations confidentielles, le cas échéant, à chacune des étapes du projet.

a) en cours de collecte, lors de la saisie et de l'analyse des données :

Lors du recrutement :

Afin de conserver l'anonymat des femmes dès le recrutement, celui-ci sera effectué à l'oral et directement, soit par moi ou par les recruteurs-ses. En ce sens, nous devons informer de vive voix les femmes de la tenue de l'activité et leur demander de confirmer leur participation également de vive voix. Ce faisant, aucun document sur la nature de l'activité et avec le nom des participantes ne sera en circulation, et ce, autant pour la chercheuse que pour les recruteurs-ses. Toutefois, comme mentionné précédemment, pour pouvoir contacter les participantes, nous utiliserons WhatsApp. Ainsi, nous évitons d'avoir « une liste » de participantes qui pourrait attirer l'attention. Leur nom sera perdu dans nos propres listes de contacts personnels, ne permettant pas à quelqu'un d'externe de faire un lien quelconque entre la recherche, moi, et cette personne.

Lors de la collecte de données :

Focus groups:

Conserver l'anonymat des personnes qui participent à un groupe de discussion peut être compliqué, car il implique la participation de plusieurs personnes qui doivent toutes assurer l'anonymat des autres participantes. Ainsi, malgré les risques d'identification direct et indirect, je m'engage à prendre toutes les mesures possibles pour assurer au maximum cet anonymat. Ainsi, comme mentionné à la section 3 b, je devrai, au début des groupes de discussion : exposer les mesures entreprises pour assurer l'anonymat des femmes ; les inviter à éviter de nommer des noms lors de la discussion ; et de s'abstenir de parler du contenu de ces discussions une fois le groupe de discussion terminé. Dans les cas où des noms seraient dits par inadvertance, je devrai, à l'aide d'un programme de montage, rendre anonymes les enregistrements par après, en retirant des enregistrements les moments où des noms sont mentionnés. Afin d'éviter que l'enregistrement soit intercepté (s'il advenait, dans le pire scénario possible, que je perde le micro-enregistreur pendant le transport), les enregistrements seront

envoyés par internet avant mon départ du lieu où ont eu lieu les groupes de discussion. Ainsi, je supprimerai les enregistrements de mon micro-enregistreuse avant mon départ. Je ne serai donc en possession d'aucun document et aucun enregistrement qui pourraient révéler la nature de ma présence dans la favela ou le nom des personnes avec qui j'étais. Une fois revenue à l'endroit où je logerai à Rio, les enregistrements seront transférés et conservés sur un disque dur chiffré et protégé par mot de passe.

Entrevues semi-dirigées :

Je suivrai le même processus que pour les groupes de discussion.

Observations participantes :

La prise de rendez-vous pour l'observation participante se fera lors des entrevues et des groupes de discussion, c'est-à-dire de façon orale. Toutefois, le contact sera gardé dans WhatsApp, dans l'éventualité où la date, l'heure ou le lieu du rendez-vous devraient être changés. Lors des observations participantes, aucun enregistrement et aucune note ne seront pris. Seul le cahier de bord sera rempli après les activités. Dans celui-ci, seules la date et la nature de l'activité serviront à « l'identification » et à aucun moment le nom de la personne ne sera écrit. Le cahier de bord sera conservé dans le tiroir de mon bureau fermé à clef (et ce autant à Rio de Janeiro qu'à mon retour à Montréal).

b) lors de la présentation des résultats :

Lors de la présentation des résultats, je ferai référence aux femmes rencontrées par des noms fictifs. Seuls ces noms et le lieu de résidence (qui est important à mentionner puisqu'il existe d'importantes différences entre les différentes favelas de la ville) seront mentionnés lors de la présentation des résultats. Dans le cas où il s'avérerait difficile d'identifier quelle femme parle sur les enregistrements des groupes de discussion, je ferai référence à leur propos que comme « participante au groupe de discussion de Rocinha ou du Complexo do Alemão ».

c) lors de la destruction des données (notamment toutes les données identificatoires) et pour l'archivage des données anonymisées (s'il y a lieu³) :

Comme il s'agit de données recueillies dans le cadre de ma thèse, il faut compter que le dépôt de ma thèse prendra au minimum deux ans. Suite à ce dépôt, j'aimerais beaucoup pouvoir

publier des articles scientifiques et participer à des conférences. Ce faisant, je souhaite conserver les enregistrements, les retranscriptions des groupes de discussion et mon cahier de bord pour un minimum de 5 ans. Je pourrai, au terme de ces 5 ans détruire les enregistrements (les supprimer de mon disque dur protégé par un mot de passe chiffré). Je souhaiterais toutefois conserver les retranscriptions (complètement anonymes, car on ne pourra y trouver de nom, d'adresse, de numéro de téléphone, d'adresse courriel, etc.) et mon cahier de bord afin de continuer ma réflexion avec les femmes des favelas au-delà de mon doctorat. Ceux-ci seront cependant supprimés au terme de sept ans (c'est-à-dire deux ans après l'échéance de 5 ans mentionnée ci-haut). Les retranscriptions, gardées sur un disque dur au contenu chiffré et protégé par mot de passe, seront ainsi supprimées. Le cahier de bord, conservé dans un tiroir barré de mon bureau à la maison, sera quant à lui déchiqueté.

PARTIE IV – Autres renseignements

Conflit d'intérêts⁴

Certaines personnes travaillant à cette recherche pourraient-elles se trouver en conflit d'intérêts réel, apparent ou éventuel, découlant de relations personnelles, de partenariats financiers ou d'autres intérêts économiques ? Si oui, décrivez.

La chercheuse :

Il n'existe aucun conflit d'intérêts entre la chercheuse et les participantes à la recherche, car elle n'a aucun pouvoir économique, social ou politique sur les participantes.

Les recruteurs-es (Leandro Castro et Lucia Cabral) :

J'ai déjà identifié deux recruteurs-ses potentiels (qui devront réaffirmer leur volonté de faire le recrutement dès mon retour sur le terrain). Le premier, Leandro Castro est travailleur social à Rocinha (favela de la zone sud) et travaille auprès des jeunes de la communauté. Lors du recrutement (effectué selon la méthode boule de neige), Leandro devra entrer en contact avec des femmes de sa communauté pour voir si elles souhaiteraient participer aux groupes de discussion. Ces participantes sont des collègues de travail, des amies, des parents, etc. En ce sens, Leandro n'a aucun pouvoir sur ces personnes et ne retire aucun bénéfice de leur participation — ou non — au groupe de discussion.

La deuxième, Lucia Cabral est responsable de l'organisme EDUCAP où nous tiendrons le

groupe de discussion dans le Complexo do Alemão. La participation aux activités de cet organisme se fait sur une base volontaire. Le groupe de discussion ne s'inscrit pas dans les activités de l'organisme, qui ne fait que nous prêter un local et nous aider dans le recrutement. En ce sens, Lucia ne retire pas davantage personnel si des personnes participent ou non à ce groupe de discussion.

Sources de financement

Énumérez vos sources de financement (subventions, contrats, bourses d'études) ou fournissez toute autre information pertinente (notamment les intérêts commerciaux).

- a) Il est en effet légitime de vouloir conserver des données de recherche anonymisées pour une utilisation ultérieure. Toutefois, sachez que vous ne pouvez les conserver pour des recherches ultérieures que si deux conditions sont remplies : le contenu doit être totalement anonyme (pour éviter le risque d'identification indirecte) ;*
- b) les autres recherches prévues doivent être de même nature. Si vous comptez conserver des données (comme des transcriptions d'entretien) pour utilisation ultérieure, vous êtes tenus d'en aviser vos participants, en mentionnant que les transcriptions seront conservées pour des recherches ultérieures du même type par le même chercheur. Toutefois, les enregistrements audio et vidéo doivent être détruits au terme de la recherche (de deux [2] à cinq [5] ans après le dépôt final de votre principal rapport ou thèse), car ils ne peuvent pas être complètement anonymes.*
- c) Prenez note que la présence d'un conflit d'intérêts n'est pas nécessairement un motif de refus d'approbation éthique.*

Je suis actuellement boursière du CRSH. Toutefois, pour cette recherche, j'ai aussi obtenu l'appui financier de LOJIQ et de MITACS, sous forme de bourses à la mobilité. J'ai aussi effectué une demande de supplément pour recherche à l'étranger Michael Smith (programme du CRSH) et suis en attente d'une réponse.

Méthode de surveillance continue

Quelle méthode de surveillance continue, appropriée à votre projet suggérez-vous au CÉR (bisannuelle ou annuelle) ?

Puisque mon projet de recherche durera 6 mois, et que j'envisage que l'analyse des données et la rédaction de la thèse prendront un an et demi, je souhaiterais avoir une méthode de surveillance continue bisannuelle. De cette façon, je serai en mesure de préciser et ajuster les questions éthiques, au besoin.

Pour les chercheurs, le CER considère que le projet est terminé deux ans après la fin du terrain ou deux ans après la fin du financement. Pour les étudiants, le projet est considéré terminé au moment de la diplomation. Veuillez indiquer la date de fin prévue de votre projet.

Calendrier du terrain de recherche : 15 juillet 2019 au 15 décembre 2019

Calendrier de réalisation de la thèse : dépôt prévu pour juillet 2021

Document d'information sur la recherche

À noter qu'il s'agit des informations rendues disponibles aux participantes via un lien sécurisé Google Drive. Ce document a été traduit en portugais.

L'objectif de la recherche est de documenter et comprendre les pratiques de protection des femmes résidentes de *favelas*. Ainsi, mes différentes activités dans les *favelas* de Rio visent à documenter et analyser ces pratiques. Les données seront utilisées pour la rédaction de ma thèse de doctorat et seront utilisées dans des communications scientifiques, des conférences, des rapports de recherches et des articles scientifiques.

Confidentialité. Il est possible de conserver votre identité réelle lors de la divulgation des résultats de cette recherche, ou de garder votre anonymat. Dans le cas où vous souhaiteriez que votre véritable nom soit utilisé pour les fins de cette recherche, celui-ci apparaîtra de la manière suivante lorsque vous êtes cité : « Nom de la participante, favela X ». En outre, votre nom sera conservé dans un journal de bord (en papier) et conservé par la chercheuse dans un tiroir barré à clef. Dans le cas où vous souhaiteriez conserver votre anonymat, sachez que les groupes de discussion et entrevues (enregistrements et retranscriptions) seront anonymisés, mais qu'il y a un tout de même un risque d'identification directe et indirecte des participantes à la recherche. Toutefois, la confidentialité des résultats sera assurée par la chercheuse de la façon suivante : (1) aucun nom ne sera recueilli, écrit ou enregistré (2) dans le cas où un nom serait enregistré par mégarde lors de la discussion, celui-ci sera retiré de l'enregistrement à l'aide d'un logiciel de montage audio (3) un nom fictif sera attribué aux participantes lorsque les données seront utilisées, ou, seront identifiées comme « résidente de X favela ». De plus, la chercheuse s'engage à n'avoir sur elle aucun document ou enregistrement qui pourrait la relier et lier les participantes à la recherche. Notamment, les enregistrements seront envoyés électroniquement à la fin des activités de recherche et immédiatement supprimés du micro pour le transport. Il y a aussi des risques d'identification directe et indirecte lors des observations participantes, dû à ma présence à tes côtés lors de l'activité. Dans le cas des observations participantes, la chercheuse tient un cahier de bord, dans lequel elle détaille les événements, paroles et observations effectuées pendant la durée établie avec la participante. Celui-ci n'est rempli qu'à l'appartement de la chercheuse, une fois l'observation participante terminée, et ne comporte aucun nom ou autre information sur les participantes, à l'exception du nom de la favela où elles résident.

Risque. Tel que mentionné ci-haut, bien que la chercheuse s'engage, si la participante le souhaite, à assurer son anonymat lors de la diffusion des résultats (grâce à l'anonymisation des enregistrements et du cahier de bord, ainsi qu'à l'utilisation de noms fictifs), il existe tout de même des risques d'identification directe et indirecte. Cependant, des mesures de sécurité sont prises autant pendant le recrutement que les activités de recherche, afin de diminuer ce risque au maximum. Par exemple, aucun document physique ou liste de participante ne sera fait, sauf dans le cas des participantes qui souhaitent être identifiées par leur véritable nom. En ce sens, la recherche ne devrait pas exposer les participantes à un risque plus élevé que la normale.

Retrait de la recherche. Il est toujours possible de contacter la chercheuse (par WhatsApp ou courriel) postérieurement, si les participantes souhaitent discuter de leurs inquiétudes par rapport à ce qui a été évoqué lors des groupes de discussion, des entrevues ou des observations participantes. Le retrait de la recherche peut se faire à tout moment, pendant ou après la participation à une activité de recherche.

Sécurité des données. Une fois retranscrits, les groupes de discussion et entrevues sont conservés dans des fichiers sécurisés par mot de passe sur un disque dur chiffré. Les retranscriptions ne seront accessibles qu'à la chercheuse principale. Les données seront conservées un maximum de 7 ans. Celles-ci ne serviront que dans le cadre de la recherche de doctorat et des conférences et publications qui en découleront. Le cahier de bord, dans lequel sont consignées les observations participantes, sera aussi conservé jusqu'à une période maximale de 7 ans.

Consentement. Le consentement est obtenu de manière orale pour toutes les activités de recherche. Celui-ci est enregistré avant le début des groupes de discussion et entrevues, et n'est pas enregistré dans le cas des observations participantes. Il est possible de contacter la directrice de recherche, Julie-Anne Boudreau ou le codirecteur de recherche, Rafael Soares Gonçalves, pour toute autre question de nature éthique. Il est également possible de contacter la présidente du Comité d'éthique de la recherche de l'INRS, Mme Isabelle Plante, qui peut te renseigner sur tes droits en tant que participante à cette recherche. Les contacts de ces personnes se trouvent au bas de la page. Les participantes qui souhaiteront voir leur nom apparaître dans les produits

de la recherche pourront signifier leur consentement par message vocal sur la plateforme WhatsApp, par message privé.

Contribution. La participation à cette recherche contribue à une meilleure compréhension de l'expérience des femmes des *favelas* de la violence, et surtout de leurs résistances, sujet qui est de plus en plus abordé dans les universités, mais qui reste un sujet sous-étudié par rapport à d'autres.

Informations et contacts

Chercheure principale : Anne-Marie Veillette

Téléphone : +1 (514) 715-1587

Courriel : amveillette@gmail.com

Directrice de recherche : Julie-Anne Boudreau

Téléphone : +1 514 499-4058

Courriel : julie-anne.boudreau@ucs.inrs.ca

Codirecteur de recherche : Rafael Soares Gonçalves

Courriel : rafaelsgoncalves@yahoo.com.br

Adresse : Departamento do Serviço Social (PUC-Rio). Rua Marquês de São Vicente, 225, Gávea, Rio de Janeiro, RJ — Brasil.

Personne-ressource extérieure à l'équipe de recherche : Isabelle Plante

Présidente du Comité d'éthique en recherche avec des êtres humains

Courriel : isabelle.plante@iaf.inrs.ca

Adresse : Centre Armand Frappier Santé Biotechnologie

531 boul. des Prairies

Laval, Québec, H7V 1B7

Demande de modification au certificat d'éthique CER-19-520

À noter que les dernières modifications demandées par le comité éthique sont en orange.

À qui de droit,

Je souhaite, par la présente lettre, informer le comité d'éthique de mon intention de déroger du certificat d'éthique émis en juillet 2019, afin d'obtenir, s'il y a lieu, son accord en la matière. Lors de ma demande initiale, j'avais indiqué que l'anonymat de toutes les femmes rencontrées serait protégé en fonction des mesures qui y ont été explicitées. Cependant, pendant le terrain de recherche, qui s'est déroulé du 24 juillet 2019 au 31 décembre 2019 à Rio de Janeiro, au Brésil, plusieurs femmes rencontrées en entrevue individuelle ont exprimé leur désir de voir leur véritable nom apparaître dans la thèse, les publications et communications résultant de cette recherche. Par conséquent, je soumets une demande de modification afin de pouvoir utiliser le prénom et nom véritable de certaines participantes à la recherche. *Cette demande de modification ne concerne que les femmes ayant explicitement exprimé leur désir d'être identifiées au moment de l'entrevue semi-dirigée. Ainsi, rien ne change pour les femmes ayant participé aux groupes de discussion et aux observations participantes, ou encore pour les participantes aux entrevues semi-dirigées qui n'ont pas manifesté leur désir d'être identifiées. L'anonymat de ces dernières restera assuré selon les modalités prévues dans la demande initiale.*

En plus de répondre aux demandes explicites de plusieurs femmes, cette mesure me permettrait de visibiliser des histoires trop souvent oubliées et dévalorisées, soit celle des résidentes des favelas de Rio de Janeiro. De plus, dans le cas des participantes ici concernées, cela me permettrait de visibiliser certaines initiatives communautaires et politiques qu'il me serait impossible de nommer dans l'éventualité où l'anonymat des personnes devrait être absolument protégé. Cette modification ne toucherait cependant que les femmes rencontrées en entrevue semi-dirigée, puisque je n'ai pas conservé le contact de toutes les femmes rencontrées dans les groupes de discussion et les observations participantes (puisque leur recrutement s'est fait via des recruteurs-ses).

Puisque les entrevues ont tout de même été effectuées suite à la promesse que j'allais conserver leur anonymat, voici la procédure envisagée pour obtenir leur consentement *a posteriori* pour utiliser leur véritable nom.

- 1- Envoi aux participantes des entrevues ayant mentionné leur volonté d'être identifiées d'un message audio dans lequel je leur demande si elles souhaitent que leur véritable nom soit utilisé pour les fins de la recherche et dans lequel je lis le nouveau document d'informations et de consentement (en annexe à cette demande de modification). Le nouveau document sera accessible via un lien Google drive, et le tout (le message audio, ainsi que le lien) seront envoyés par WhatsApp de façon individuelle (et jamais via des discussions de groupes). L'introduction avant la lecture du document d'information et l'obtention du consentement sera la suivante :

Bonjour (nom de la personne), lors de notre entrevue du (date de notre entrevue) dernier, tu m'avais signifié que tu serais tout à fait à l'aise de voir ton nom apparaître dans la recherche. Après réflexion, j'aimerais t'offrir l'opportunité de voir ton véritable nom apparaître dans les produits de la recherche, c'est-à-dire dans la thèse de doctorat, les publications scientifiques (dans des revues ou des livres), et les communications (conférences, participation à des colloques, tables rondes) qui seront issues de la recherche. Je te mets en pièce jointe la transcription et l'audio de notre entrevue, pour que tu puisses décider d'accepter ou de refuser à la lumière des éléments qui s'y trouvent. Il n'y a aucune obligation à accepter, et cette acceptation peut être conditionnelle au retrait de certains éléments de l'entrevue, si tu le désires. Ta participation à la recherche n'est en aucun cas remise en question, peu importe ta décision. Si tu refuses, j'utiliserai simplement un nom fictif, tel que nous l'avions convenu lors de l'entrevue. Je commencerai la rédaction de la thèse d'ici un mois, donc idéalement, il me faudrait ta réponse d'ici le 30 mai 2020, sans quoi je vais simplement utiliser un nom fictif. Voici les informations de la recherche et les conditions de consentement modifiées : (lecture de ces documents en annexe). N'hésite pas si tu as des questions, il me fera plaisir d'y répondre. Merci beaucoup, encore une fois, pour ta participation à ce projet !

- 2- Envoi de la transcription de l'entrevue ou de l'audio de l'entrevue, afin qu'elles puissent fournir leur consentement en fonction des éléments qui se trouvent dans leur entrevue.
- 3- Attente et réception de leur consentement ou refus par message audio, envoyé à la chercheuse sur WhatsApp (**toujours dans une conversation individuelle**). Si aucune réponse n'est reçue, leur anonymat sera conservé selon les modalités initialement prévues.
- 4- Confirmation de leur nom complet.

Il est à noter que les messages audios sont ici privilégiés, puisque certaines femmes rencontrées sont analphabètes, bien qu'elles utilisent tout de même WhatsApp grâce à l'envoi de messages audio.

La demande de modification au certificat d'éthique concerne les points suivants :

3. b) Informations aux participantes. La recherche dans les favelas de Rio de Janeiro pose plusieurs enjeux éthiques particuliers, notamment en ce qui a trait aux questions de sécurité. Pour éviter que des personnes « malintentionnées » ou visées par les propos des participantes puissent avoir accès aux noms des participantes ainsi qu'au contenu de nos rencontres, je n'aurai avec moi aucun document papier ou électronique. Tout se déroulera à l'oral ; c'est-à-dire que les explications reliées au déroulement des groupes de discussion, des entrevues et des observations participantes, ainsi que l'obtention du consentement se feront de manière orale. Ceci étant dit, si les participantes exprimaient l'envie de voir le document d'information et de consentement (tel que soumis à ce même comité), je leur remettrai le lien permanent de celui-ci sur google drive (le document d'informations est en annexe à cette demande). Seules les personnes disposant du lien auront accès à ce document, alors traduit en portugais. L'obtention du consentement pour les groupes de discussion et les entrevues sont disponibles au début des guides soumis à l'attention de ce comité en annexe à la demande. En outre, bien que les règles relatives à la protection de l'anonymat (étayées ci-dessous et dans les documents annexés) soient respectées en tout temps, les femmes rencontrées en entrevues qui le souhaitent pourront être identifiées par leur vrai nom dans les publications et communications résultant de cette recherche.

Lors du groupe de discussion, je commencerai par me présenter oralement et par préciser le déroulement du groupe de discussion (voir guide de groupe de discussion annexé à cette

demande). Je les informerai ensuite de la durée prévue du groupe de discussion (environ 2 heures) et leur mentionnerai que je vais enregistrer la conversation et que je la retranscrirai ensuite mot par mot pour faire mon analyse. Je devrai ensuite les informer que je souhaite protéger leur anonymat et donc, qu'elles sont invitées à éviter dans la mesure du possible de nommer des personnes présentes et à s'abstenir de divulguer les paroles d'autrui après la discussion. Ceci étant dit, les groupes de discussion sont propices à l'identification directe et indirecte et je les informerai de ce risque. À ce point-ci, je leur mentionnerai en outre qu'il s'agit d'une discussion effectuée pour ma recherche doctorale, et que je cherche en ce sens à recueillir et analyser leurs paroles. Il est donc probable que des citations des discussions soient retenues dans le cadre de ma thèse, d'articles ou de conférences scientifiques. Finalement, à la lumière de ces éléments, je demanderai à chacune d'entre elles de dire à haute voix (afin que l'enregistrement puisse constituer une preuve de leur consentement) la phrase suivante : « Je consens à participer à la recherche telle que présentée et en comprends bien les implications ». Le processus sera semblable pour les entrevues, quoique la durée est réduite à 1h30 et que sont laissés de côté les enjeux d'identification entre les personnes présentes (puisque nous ne sommes que deux). Cependant, les femmes rencontrées en entrevue **qui ont exprimé leur désir d'être identifiées par leur vrai nom** pourront décider d'être identifiées par leur vrai nom dans les publications et communications issues de cette recherche. Puisqu'au moment d'écrire ces lignes, les entrevues sont terminées, elles seront informées de cette possibilité par un message vocal envoyé par **message individuel** sur la plateforme WhatsApp, message qui suivra les balises du document correspondant en annexe à cette demande. Elles devront retourner une réponse orale, via les messages audios de WhatsApp.

En ce qui concerne les observations participantes, les mêmes informations seront divulguées avant le début de l'activité (objectifs de la recherche, confirmation de la durée, assurance de l'anonymat, utilisation des données). Toutefois, puisque je n'enregistrerai pas pendant les observations participantes, j'informerai les participantes que nos activités et discussions seront consignées (par moi-même) après l'activité dans un cahier de bord. Je leur demanderai ensuite si elles consentent à participer à la recherche selon ces termes. Elles devront me répondre oralement si elles acceptent ou non.

5. a) Vie privée et confidentialité des données.

Focus groups: conserver l'anonymat des personnes qui participent à un groupe de discussion peut être compliqué, car il implique la participation de plusieurs personnes qui doivent toutes assurer l'anonymat des autres participantes. Ainsi, malgré les risques d'identification direct et indirect, je m'engage à prendre toutes les mesures possibles pour assurer au maximum cet anonymat. Ainsi, comme mentionné à la section 3 b, je devrai, au début des groupes de discussion : exposer les mesures entreprises pour assurer l'anonymat des femmes ; les inviter à éviter de nommer des noms lors de la discussion ; et de s'abstenir de parler du contenu de ces discussions une fois le groupe de discussion terminé. Dans les cas où des noms seraient dits par inadvertance, je devrai, à l'aide d'un programme de montage, rendre anonymes les enregistrements par après, en retirant des enregistrements les moments où des noms sont mentionnés. Afin d'éviter que l'enregistrement soit intercepté (s'il advenait, dans le pire scénario possible, que je perde le micro-enregistreuse pendant le transport), les enregistrements seront envoyés par internet avant mon départ du lieu où ont eu lieu les groupes de discussion. Ainsi, je supprimerai les enregistrements de mon micro-enregistreuse avant mon départ. Je ne serai donc en possession d'aucun document et aucun enregistrement qui pourraient révéler la nature de ma présence dans la favela ou le nom des personnes avec qui j'étais. Une fois revenue à l'endroit où je logerai à Rio, les enregistrements seront transférés et conservés sur un disque dur chiffré et protégé par mot de passe.

— Entrevues semi-dirigées : Je suivrai le même processus que pour les groupes de discussion. Au moment d'écrire ces lignes, celles-ci sont terminées. Les participantes seront toutefois contactées par **message individuel** WhatsApp et pourront décider de voir leur nom apparaître dans les publications et communications issues de cette recherche. Leur nom, à ce moment, sera conservé dans le journal de bord (journal physique et non électronique). Celui-ci sera disposé selon la procédure étayée ci-dessous.

- Observations participantes : La prise de rendez-vous pour l'observation participante se fera lors des entrevues et des groupes de discussion, c'est-à-dire de façon orale. Toutefois, le contact sera gardé dans WhatsApp, dans l'éventualité où la date, l'heure ou le lieu du rendez-vous devraient être changés. Lors des observations participantes, aucun enregistrement et

aucune note ne seront pris. Seul le cahier de bord sera rempli après les activités. Dans celui-ci, seules la date et la nature de l'activité serviront à « l'identification » et à aucun moment le nom de la personne ne sera écrit. Le cahier de bord sera conservé dans le tiroir de mon bureau fermé à clef (et ce autant à Rio de Janeiro qu'à mon retour à Montréal).

5. b) Lors de la présentation des résultats. Lors de la présentation des résultats, je ferai référence aux femmes rencontrées par des noms fictifs, suivant la formule suivante : « Teresa, résidente de la favela X (nom fictif) ». Seuls ces noms et le lieu de résidence (qui est important à mentionner puisqu'il existe d'importantes différences entre les différentes favelas de la ville) seront mentionnés lors de la présentation des résultats. Dans le cas où il s'avérerait difficile d'identifier quelle femme parle sur les enregistrements des groupes de discussion, je ferai référence à leur propos que comme « participante au groupe de discussion de Rocinha ou du Complexo do Alemão ». Les femmes rencontrées en entrevue individuelle et qui souhaitent être identifiées par leur véritable nom verront leur prénom et nom réel apparaître dans les publications et communications issues de cette recherche, selon la formule suivante : « nom de la participante, résidente de la favela X ». Il sera ainsi possible pour les lecteurs-rices et auditeurs-rices d'identifier quel nom est fictif et quel nom est réel.

Certificat d'approbation éthique (CER-19-520)



DÉCLARATION DES RESPONSABLES

Titre du projet : SE PROTÉGER EN CONTEXTE DE VIOLENCE URBAINE : le cas des résidentes des favelas de Rio de Janeiro

Les informations fournies dans ce formulaire ainsi que dans les autres documents fournis sont exactes et complètes. Je m'engage à respecter rigoureusement le protocole de recherche tel que décrit ci-après et à me conformer aux exigences et aux recommandations du Comité d'éthique en recherche avec des êtres humains de l'INRS. J'obtiendrai l'approbation du Comité d'éthique avant d'apporter toute modification ayant un impact sur les aspects éthiques ou sur toute déclaration faite quant au protocole de recherche, le cas échéant.

CRSH (bourse de recherche de doctorat), LOJIQ, MITACS


Organisme subventionnaire ou de commandite : (bourse à la mobilité) et demande à Michael Smith (programme du CRSH)

Anne-Marie Veillette Responsable du projet	 Signature	13-06-2019 Date
Hélène Belleau Directeur du Centre	 Signature	17-06-2019 Date
Julie-Anne Boudreau Directeur de recherche (le cas échéant)	 Signature	14 juin 2019 Date
Co-directeur de recherche (le cas échéant)	Signature	Date

Signatures des étudiants inscrits à l'INRS et assistants de recherche participant au projet (le cas échéant) :

_____	_____	_____
_____	_____	_____

La présente demande d'approbation d'éthique est acceptée.

 Signature du président	2019-07-15 Date
---	--------------------

CER-19-520

Acceptation de la demande de modification au certificat d'éthique



Québec, le 4 mai 2020

Madame Anne-Marie Veillette
Centre – Urbanisation Culture Société
385, rue Sherbrooke
Montréal (Québec) H2X 1E3

**Objet : CER-19-520- SE PROTÉGER EN CONTEXTE DE VIOLENCE URBAINE : le cas
des résidentes des favelas de Rio de Janeiro**

Madame,

J'ai pris connaissance du complément d'information concernant votre projet mentionné en titre et pour lequel vous avez reçu approbation éthique en juillet 2019.

Nous comprenons que, pendant le terrain de recherche, qui s'est déroulé du 24 juillet 2019 au 31 décembre 2019 à Rio de Janeiro, au Brésil, plusieurs femmes rencontrées en entrevue individuelle ont exprimé leur désir de voir leur véritable nom apparaître dans les diverses publications résultant de cette recherche. Suite à cette volonté exprimée par plusieurs femmes vous souhaitez leur donner la possibilité de faire choisir ou non l'anonymat.

Nous comprenons également que :

- Cette modification touchera uniquement les participantes qui ont exprimé le souhait lors de leur entrevue semi-dirigée de sortir de l'anonymat et qu'en aucune façon cela concernera des femmes rencontrées dans les focus groups et les observations participantes.
- Lors de cette nouvelle prise de contact, une introduction expliquant votre démarche précèdera le nouveau document d'informations et de consentement, dans lequel vous leur demanderez si elles souhaitent que leur véritable nom soit utilisé pour les fins de la recherche.
- L'anonymat des participants sera conservé selon les modalités initialement prévues si aucune réponse n'est reçue suite à l'envoi des nouveaux documents.
- Toutes ses démarches se feront de manière individuelle c'est-à-dire qu'il n'y ait pas de création d'un groupe "Chat" dans l'application WhatsApp afin de garder le tout confidentiel et sécuritaire.

Ayant consulté l'ensemble du dossier, je confirme que les documents soumis sont conformes aux normes éthiques.

/2

Service à la recherche et à la valorisation
490, rue de la Couronne
Québec (Québec) G1K 9A9 CANADA
T 418 654-2698

INRS.CA

Par la présente, à titre de président du CER de l'INRS, j'approuve les modifications apportées à votre projet CER-19-520 telles que décrites dans les documents soumis le 24 avril 2020.

En vous souhaitant du succès dans la poursuite de votre projet, je vous prie d'agréer l'expression de mes salutations distinguées.



Xavier Leloup
Président du CÉR
Professeur, INRS Centre Urbanisation Culture Société
cer@inrs.ca

Termes de confidentialité et rémunération (transcription)

**Ce document a été traduit en portugais.*

TITRE DE LA RECHERCHE : « SE PROTÉGER EN CONTEXTE DE VIOLENCE URBAINE : LE CAS DES RÉSIDENTS DES FAVELAS DE RIO DE JANEIRO »

CHERCHEURE ANNE-MARIE VEILLETTE (INRS, MONTRÉAL)

Je soussigné, _____ (nom de la personne qui effectue la transcription), CPF _____, m'engage par la présente à garder confidentielles et secrètes toutes les informations techniques et autres relatives au matériel (intretiens) appartenant à Anne-Marie Veillette auxquelles j'ai accès afin de fournir des services de transcription, en m'assurant que tout le contenu des transcriptions ne peut être rendu public et ne peut être partagé même dans des groupes fermés.

Par cette clause de confidentialité et de secret, je m'engage à

1. Ne pas utiliser les informations confidentielles auxquelles j'ai accès, se référant à l'enregistrement des entretiens réalisés dans le cadre de l'étude, pour générer mon propre bénéfice exclusif et/ou unilatéral, présent ou futur, ou pour l'usage de tiers ; cela s'étend aux audiences judiciaires ou publiques, aux colloques, aux conférences et autres.
2. De ne pas faire d'enregistrement ou de copie de la documentation confidentielle à laquelle j'ai accès, sauf dans le but d'exécuter le service de transcription demandé. Je m'engage à effacer les copies et/ou enregistrements effectués après la prestation ;
3. Ne pas s'approprier le matériel confidentiel et/ou secret de la technologie qui pourrait devenir disponible ;
4. Ne pas transmettre la connaissance d'informations confidentielles, en étant responsable de toutes les personnes qui pourraient avoir accès à l'information par mon intermédiaire, et en m'obligeant ainsi à rembourser la survenance de tout dommage et/ou perte découlant d'une éventuelle violation de la confidentialité de l'information fournie ;

Dans la présente clause, les expressions suivantes sont définies comme suit

Par information confidentielle, on entend toute information divulguée par voie de présentation technologique, concernant ou associée à l'évaluation, sous forme écrite, orale ou autre.

Les informations confidentielles comprennent, sans s'y limiter, les informations concernant les opérations, les processus, les plans ou les intentions, les informations sur la production, les installations, les équipements, les secrets commerciaux, les données, les compétences spécialisées, les conceptions, les méthodes et la méthodologie, les organigrammes, les spécialisations, les composants, les opportunités de marché et les questions liées aux affaires divulguées à partir de la technologie susmentionnée.

Par évaluation, on entend toutes les discussions, conversions ou négociations entre ou avec les parties, de quelque manière que ce soit, liées ou associées à la soumission de la technologie, des projets ou des produits susmentionnés.

La validité de l'obligation de confidentialité et de secret assumée par ma personne en vertu du présent accord est valable tant que les informations ne sont pas rendues publiques par une autre personne, ou sur autorisation écrite accordée à ma personne par les parties concernées par le présent accord.

En cas de non-respect du présent accord de confidentialité et de secret, le soussigné est informé de toutes les sanctions juridiques qui peuvent en découler.

*

Le salaire est d'environ 84 R\$ par heure de transcription audio. La première moitié est versée sur présentation d'une transcription d'entretien complète. La seconde moitié du salaire total est versée lorsque toutes les transcriptions sont envoyées à Anne-Marie Veillette. Le paiement se fait par transfert bancaire.