



ISSN 2551-5896

N°8-1

2024

**« L'épistémologie féministe
américaine de Lélia Gonzalez »**

SOMMAIRE

Préface.

Avant-propos à la publication originale, Rosa Campoalegre Septien.

Introduction. Lélia Gonzalez, Axé !, Karina Bidaseca et Raísa Inocêncio.

Penser avec et comme Lélia Gonzalez : réflexions sur l'identité, la race, le genre et les mouvements sociaux, Elizabeth do Espírito Santo Viana.

Nzinga comme épistémologie politique. Lélia Gonzalez et le jogo (jeu) infini de faire politique à partir de la différence, Janja Araújo et Ana Mines Cuenya.

Lélia González et la question de la formation des intellectuelles afro-brésiliennes : l'agenda du féminisme noir depuis une perspective décoloniale, Claudia Miranda.

Africanisation de la culture brésilienne, Susana de Castro.

Lélia Gonzalez, Nzinga. Corps esthétique-politique, force ancestrale et spirituelle, Karina Bidaseca.

VARIA

Flora Tristán et les débuts d'un féminisme décolonial, Diana Cortez Buitrón.

Kwe'sx kiwe úmate nesya sxawēduçthāw (Apprendre à s'enraciner avec la Terre Mère). Paroles d'expériences éducatives nasa, Proceso de Liberación de la Madre Tierra (nord du Cauca, Colombie), Proceso de formación cultural de las semillas Kiwe Uma (Tierradentro, Colombie). Introduction de Myriam Cheklab.

Vers une théorie de la Mémographie. Piste pour in-discipliner les études africaines. Abdourahmane Seck.

Préface

Ce numéro marque le début d'un projet de traduction ambitieux portant sur Lélia Gonzalez, dont l'œuvre et la pensée ont profondément marqué la sphère intellectuelle et politique brésilienne et internationale. Notre objectif est de présenter un livre captivant qui nous a été confié : *Lélia Gonzalez. Por un um feminismo amefricano* (2022). Cet ouvrage bilingue a été coordonné par Karina Bidaseca (Université Nationale de San Martín) et Raísa Inocêncio (Université Libre de Berlin). Ce livre a initialement été publié dans la maison d'édition indépendante *El Mismo Mar* (Argentine), au sein de la collection *Ancestras* (Ancêtres) dédiée aux trajectoires et œuvres de figures centrales de la pensée féministe et décoloniale, telles que Donna Haraway, Lola Kiepja, Audre Lorde et María Lugones. Karina Bidaseca est une enseignante-chercheuse argentine, docteure en sciences sociales de l'Université de Buenos Aires (UBA). Elle participe à de nombreux programmes académiques et pédagogiques sur les artivismes, la diaspora africaine [(Université de la Diaspora Africaine ; groupe Afrodescendances et propositions contre hégémoniques, Conseil Latinoaméricain de Sciences Sociales (CLACSO)], et sur les théories féministes et décoloniales (programme et Université Sur-Sur CLACSO/Centre d'études sociales, Coimbra). Raísa Inocêncio est une artiste, enseignante-chercheuse et activiste brésilienne, également impliquée dans des projets de recherche et de solidarité internationaux. Docteure en philosophie (2023) de l'Université Toulouse II Jean Jaurès, elle est actuellement chercheuse à l'Université Libre de Berlin au sein du programme *Temporal Communities - Doing Literature in a Global Perspective*.

Dans ce premier numéro, depuis le collectif de traduction La Minga, nous offrons un avant-goût du contenu riche et diversifié qui se trouve à l'intérieur de cet ouvrage. En plus de présenter les théories les plus connues de cette intellectuelle et militante, ces textes reviennent sur sa vie et son œuvre. Il s'agit de montrer son apport considérable, ainsi que celui d'autres éminentes intellectuelles et militantes afrodescendantes, dans le champ de l'épistémologie féministe noire. Nous espérons que ces deux numéros permettront aux lecteur·ices francophones de plonger profondément dans la pensée et l'action de Lélia Gonzalez, tout en encourageant une réflexion plus large sur les enjeux sociaux, politiques et culturels qui l'ont inspirée. Cela nous paraît d'autant plus important dans un contexte global marqué par la montée de l'extrême-droite, que ce soit en Améfrique ladine ou en Europe. La normalisation de ces forces politiques antidémocratiques contribue notamment à la banalisation de la violence, à la critique systématique des discours antiracistes et féministes, ainsi qu'à la criminalisation des luttes sociales. Dès lors, nous espérons que la diffusion des connaissances décoloniales des Suds contribuera à construire des stratégies de résistance.

Dans la section Varia de ce numéro, nous présentons également un article collectif *du Proceso de Liberación de la Madre Tierra*, traduit et introduit par la chercheuse Myriam Cheklab (LEGS-UMR 8238), docteure en sciences de l'éducation. Cette contribution présente les pédagogies nasa dans la région du Cauca en Colombie. Ces formes d'apprentissages et de savoirs se distinguent de celles de la pensée occidentale hégémonique, en ce qu'elles se construisent (plutôt qu'elles ne produisent) collectivement. Celles-ci visent à « déclôturer » la pensée et les terres, en liant les luttes écologico-politiques aux processus éducatifs et vitaux. Ensuite, nous publions un article de la chercheuse Diana Cortez Buitrón (Université Nationale Mayor de San Marcos), traduit par María Cegarra Cegarra (Université Sorbonne Paris Nord), qui porte sur la figure de l'intellectuelle et militante socialiste franco-péruvienne Flora Tristán (1803-1844). Malgré une origine sociale très privilégiée, cette dernière a subi un fort déclassement social et des violences conjugales et intrafamiliales qui l'ont conduites à une vie itinérante. Sa théorisation politique de la notion de « paria », en plus d'opérer un puissant retournement du stigmaté, lui a permis de comprendre que les rapports de domination du triple système capitaliste, patriarcal et colonial sont de même nature et doivent être combattus de façon convergente – ce qui lui vaut d'être présentée ici comme une pionnière du féminisme décolonial. Enfin, le texte d'Abdourahmane Seck (Université Gaston Berger) invite à in-discipliner les études africaines. Cette contribution revient de façon pertinente sur le constat largement partagé par de nombreux chercheurs, intellectuels et artistes africains, de l'incomplétude et l'inconfort que posent la transcription des expériences africaines par des sciences humaines et sociales occidentales ou occidentalocentrées. Il propose une *mémographie* qui se caractérise par un positionnement épistémologique du lien et du vivre ensemble, qui tranche avec la distance méthodologique eurocentrée. Ce positionnement décolonial puise dans trois concepts wolofs : Mbokk (parenté au sens de principe d'inclusivité), Teraanga (hospitalité, ou règle d'or de circulation des parts), Àqh (droit inviolable de reconnaissance et de part).

Avant-propos à la publication originale

Rosa Campoalegre Septien (Centre de Recherches Psychologiques et Sociologiques, CIPS)

Quant à nous, les Noirs, comment atteindre une réelle conscience de nous-mêmes, en tant que descendants d'Africains, si nous restons prisonniers, « captifs d'un langage raciste » ? [...] je propose [...] américains (*Amefricans*) pour nous désigner *tous* (Gonzalez, 2015[1988]).

La lumière, la force et l'espoir de Lélia Gonzalez a pénétré nos corps, et fait de plus en plus irruption dans la réflexion et l'action des femmes noires, et au sein du mouvement afrodescendant de cette région du monde qu'elle a désignée comme « l'Améfrigue ladine ». Lélia développe cette catégorie historique qui occupe désormais une place prépondérante dans la pensée sociale antiraciste et afroféministe, et qui la positionne comme l'une des voix fondatrices du tournant décolonial.

Ainsi, la catégorie « Améfrigue Ladine » / « amefricanité » est le point de départ pour les treize autrices brésiliennes, argentines, colombiennes et cubaines qui sont réunies dans cet ouvrage pour rendre hommage à cette figure éminente de la production et de la pratique scientifiques antiracistes. Lélia soulève des questions essentielles sur les implications et significations de l'adoption de cette catégorie :

Les implications politiques et culturelles de la catégorie d'*Amefricanité* (« *Amefricanité* ») relèvent, de fait, de la démocratie. Ce terme même, en effet, nous permet de dépasser les limitations de caractère territorial, linguistique et idéologique et d'ouvrir de nouvelles perspectives qui favorisent une compréhension plus profonde de la partie du monde concernée par cette catégorie, c'est-à-dire de l'Amérique comme un tout (Sud, Centrale, Nord et Insulaire). Outre son caractère purement géographique, la catégorie d'*Amefricanité* incorpore tout un processus historique d'intense activité culturelle (adaptation, résistance, réinterprétation et création de nouvelles formes) qui est afro-centrée (Gonzalez, 2015[1988]).

L'analyse rigoureuse du contexte brésilien a servi de cadre de référence politique au travail paradigmatique de l'autrice. Les treize femmes réunies ici rendent hommage à Lélia Gonzalez, en relisant sa vie et son œuvre. Le parcours débute avec ce prologue, qui est suivi de l'introduction de Karina Bidaseca et Raísa Inocêncio. La question « Pourquoi écrire un livre sur Lélia Gonzalez ? » a été structurante pour ces autrices, à l'heure de traverser le territoire intellectuel et politique qui fait de la pensée de Lélia un paradigme de lutte.

Ces textes sont suivis par un entretien et huit essais¹. L'entretien met en lumière les enseignements tirés d'Elizabeth do Espírito Santo Viana, qui a côtoyé Lélia. Le voyage se poursuit par un dialogue afroféministe et intergénérationnel entre Nilma Lino Gómes, Janja Araújo et Ana Mines Cuenya, qui montre l'impact de Lélia dans le domaine éducatif. S'ensuivent les essais d'Ana Martins et de Claudia Miranda, qui défendent l'importance de l'éducation politique dans l'agenda afroféministe, en soulignant la vigueur de la pensée de Lélia. Puis, Anny Ocoró-Loango et Joselina da Silva explorent la transformation des féminismes, tandis que Susana de Castro aborde « L'Africanisation de la culture brésilienne ». Raísa Inocêncio fait dialoguer les trois principales références de la pensée noire d'Améfrigue ladine : Lélia Gonzalez, Beatriz Nascimento et Helena Theodoro. Enfin, Karina Bidaseca clôt l'ouvrage avec un article intitulé « Lélia Gonzalez, *Nzinga*. Corps esthétique-politique, force ancestrale et spirituelle ».

¹ N.D.L.R. : Les contributions de Nilma Lino Gómes, Ana Martins, Anny Ocoró-Loango, Joselina da Silva et Raísa Inocêncio seront présentées dans le prochain numéro.

Introduction. Lélia Gonzalez, Axé² !

Karina Bidaseca (Université Nationale de San Martín) et Raísa Inocêncio (Université Libre de Berlin)

Traductrices de mondes, nous nous adonnons à la belle tâche de sculpter les mots entre les langues : portugais, espagnol, français, créole et « afroportugais ». Nous nous abandonnons à un temps unique : celui de la synecdoque spivakienne (Bidaseca, 2014). Être dans l'instant présent, le maintenant et, en même temps, avoir la conscience intemporelle et politique de savoir que tous les devenirs minoritaires sont opprimés.

Nous nous réjouissons que la Revue d'études décoloniales ait accepté de traduire les chapitres du livre *Lélia Gonzalez. Por un feminismo americano* publié par notre maison d'édition *El Mismo Mar* à Buenos Aires en 2022. Immense gratitude pour les autrices, car cela signifie que le magnifique travail de Lélia continue d'inspirer d'autres féministes « d'Amérique ladine³ », mais aussi en France et dans le monde francophone, notamment en Afrique.

L'œuvre de Lélia est vivante et peut être discutée dans de nombreuses langues, dont « l'afroportugais » (*pretoquês*), terme dérivé de *preto* (noir), qui désigne la marque de l'africanisation de la langue portugaise. Il est également possible de retrouver les traces de l'africanité dans l'idée puissante d'une « Amérique ladine » qui remplace le « t » par le « d ». Nous ressentons encore la ténacité de Lélia, lorsque ses lèvres ont bougé pour articuler cette expression, qui nous renvoie à un « écho-monde » glissantien⁴. L'invention de ces mots témoigne de la vision politique et esthétique de Lélia, pour qui tout langage est épistémique.

Nous avons tissé ce livre pour perpétuer la mémoire, la transmission, le corps et l'affectivité de cette autrice fondamentale de notre époque. En plus de présenter un portrait vivant de Lélia, ce livre offre un dialogue multiculturel, interpersonnel et éclairé sur le rôle de l'intellectuelle noire brésilienne dans la formation d'un inconscient décolonial, se défendant et guérissant des formes de subjectivation de la domination. Les essais qui le composent convergent vers la nécessité de décoloniser la pensée féministe, de rompre avec une tradition universitaire eurocentrique et d'embrasser une épistémologie et une idéologie de l'*axé*⁵, notamment grâce à la beauté de la mère Oxum. Pour certaines autrices africaines telles que la féministe nigériane Oyèronké Oyèwúmi (2016), Oxum, notre mère, est considérée comme l'Ïyá primordiale : celle qui habite aussi dans l'eau de Iemanjá, l'eau de la maternité, celle qui nous protège. En tant que traductrices de mondes, nous sommes reliées et unies par un amour puissant qui vient des profondeurs de l'Océan, de la mémoire de l'Atlantique noir, selon les termes de Paul Gilroy.

Lélia Gonzalez nous enlace au-delà des frontières, habitant un corps esthétique et politique, collectif. Elle nous chante les mots pour affronter la logique du maître et de l'esclavagisée. Son « artivisme » permet de faire émerger une poétique érotique de la relation, un terme inventé pour guérir la blessure coloniale, la cicatrice sur nos corps, l'héritage de nos ancêtres. Il s'agit d'embrasser et de donner un sens métaphysique aux traditions spirituelles des Yorubá en Afrique, et les étendre à l'Europe sous la forme d'un féminisme décolonial, tout en rendant hommage aux ancêtres, divinités féminines et orixás.

L'expérience d'écriture de Lélia Gonzalez, son « écrit-vie » (*escrevivência*), pour reprendre le concept de la grande écrivaine afro-brésilienne Conceição Evaristo, ses traces et sa mémoire flamboyante nous transcendent.

² Ce texte, traduit par Raísa Inocêncio, a été légèrement modifié par rapport à sa version originale en espagnol.

³ Ce terme apparaît pour la première fois dans la revue *Tempo Brasileiro* (1988).

⁴ Dans *Poetics of relation* (1997), Édouard Glissant (1928-2011) nomme « écho-monde » un monde dans lequel les cultures, les langues et les histoires se mêlent et résonnent entre elles, donnant lieu à un réseau dynamique et interactif de liens humains et de relations globales. Les concepts « afroportugais » et « Amérique ladine » témoignent bien d'une réalité complexe, formée par un ensemble d'influences.

⁵ Notion Yorubá qui signifie « force vitale ».

Une courte biographie de Lélia Gonzalez

Pourquoi avez-vous besoin de chercher une référence aux États-Unis ? J'apprends plus de Lélia Gonzalez que vous n'apprenez de moi. (Angela Davis, « La liberté est une lutte constante », Brésil, 2019).

Lélia de Almeida est née le 1^{er} février 1935 à Belo Horizonte (Minas Gerais), un jour avant Iemanjá⁶. Elle était la dix-septième et avant-dernière enfant d'un père noir et d'une mère indienne. Malgré ses origines modestes (son père travaillant comme cheminot et sa mère comme employée domestique), elle a réussi à surmonter les barrières sociales racistes pour accéder à l'université et devenir professeure. À de nombreuses reprises, Lélia a exprimé sa gratitude envers sa mère, qui a travaillé comme *ama de leite* (mère nourricière) pour assumer les coûts liés à sa scolarisation primaire. Par la suite, ce sont les revenus générés par la carrière dans le football de son frère qui ont permis à Lélia de poursuivre ses études universitaires.

Ses proches, parmi lesquels Elizabeth do Espírito Santo Viana, se souviennent d'elle comme d'une intellectuelle engagée et d'une militante qui a laissé un héritage significatif au sein du féminisme noir, qui émergeait avec force au Brésil à son époque. Viana a rédigé une thèse sur la pensée de cette figure remarquable du puissant mouvement noir brésilien des années 1970, nous offrant ainsi un aperçu de sa vie et de son œuvre (Viana, 2006).

L'engagement de Lélia dans le mouvement noir a débuté en 1974, avec la création du Théâtre Expérimental du Noir [*Teatro Experimental do Negro* (TEN)] dirigé par l'artiste Abdias Nascimento (1914-2011) à São Paulo, sous l'égide du Centre de Culture et Art Noir, et en collaboration avec le Groupe Palmares de Rio Grande do Sul. Lélia fut profondément influencée par le dynamisme de la jeune communauté noire brésilienne, qui s'inscrivait dans le contexte des luttes pour les droits civiques aux États-Unis. Le journal *Quilombo*, édité par le TEN, a contribué à établir des liens internationaux avec des figures de renom, comme en témoigne la revue *Presencia Africana*, ainsi qu'avec les mouvements de libération des peuples noirs de langue portugaise (Viana, 2006 : p. 36).

Tout au long de sa vie, elle a cofondé plusieurs organisations et institutions, notamment le Mouvement noir unifié (MNU) en 1978, l'Institut de Recherche sur les Cultures Noires, le collectif de femmes noires N'Zinga, et le groupe Olodum. Son militantisme en faveur des droits des femmes noires l'a également conduite en Afrique, où elle a collaboré avec Abdias Nascimento, avant de devenir membre du Conseil national des droits de la femme (1985-1989). Elle s'est même portée candidate pour être députée au sein du Parti des travailleurs aux élections fédérales de 1982, obtenant la première suppléance. En 1986, elle est de nouveau élue députée suppléante, cette fois pour l'État de Rio de Janeiro et auprès du Parti démocratique travailliste.

En 1982, Lélia a co-écrit un livre intitulé *Lugar de negro* (La place du noir) avec Carlos Hasenbalg, un auteur argentin installé au Brésil. Une de ses principales thèses était que, dans une société périphérique du système capitaliste, la « place du noir » signifiait en réalité l'intégration d'une masse marginale, nombreuse et croissante. La « place » des femmes noires, dont les *mães pretas* (mères noires), les employées de maison et les mulâtresses, était incontestablement plus précaire.

Comme Carole Pateman (1995), qui a exploré la thèse lacanienne de la loi du père dans la construction de l'ordre social et a abordé la question du viol des femmes, Lélia a développé une conscience aigüe du rapport colonial vis-à-vis des femmes. Selon l'afroféministe brésilienne Sueli Carneiro (2023 : p. 52), cela ajoute un prisme militant féministe à la question de la race : « Au Brésil et en Amérique latine, le viol colonial perpétré par les seigneurs blancs sur les femmes noires et indigènes, ainsi que le métissage qui en découle, sont à l'origine de toutes les constructions de notre identité nationale, structurant le mythe éculé de la démocratie raciale latino-américaine, qui, au Brésil, a atteint ses conséquences ultimes ».

⁶ Au Brésil et en Uruguay, la fête officielle de cette déesse Yoruba a lieu le 2 février. Des manifestations culturelles ont lieu sur les plages de Montevideo et de Salvador de Bahia, où l'on apporte aussi des offrandes (fleurs, pastèques, bougies, etc.).

Nous citons Carneiro dans cette introduction, car, comme elle, Lélia dénonce : « Nous faisons partie d'un contingent de femmes ayant une identité d'objet⁷ ». Le corps joue un rôle central dans cette identité d'objet. Il s'inscrit dans cette construction. C'est un corps que nous avons appris à détester depuis que nous sommes petites, un corps qui est toujours à réparer, un corps toujours vu comme un conglomérat d'excès. C'est tout l'opposé de la muse, de la beauté, qu'on attribue aux corps des femmes blanches. C'est un corps sur lequel, dès notre plus jeune âge, nous n'avons eu que peu de choix, ce qui nous pousse souvent à ne pas savoir comment le porter. Un corps traversé par la naturalisation de l'hypersexualité et sa représentation constante ; *un corps réduit au silence et transformé en spectacle* (hooks, 1992).

La violence sexuelle coloniale constitue le fondement de toutes les hiérarchies sexuelles et raciales dans nos sociétés. C'est ce qu'Angela Gilliam définit comme « la grande théorie du sperme dans la formation nationale ». Cette théorie repose sur trois aspects majeurs : « 1. Le rejet du rôle des femmes noires dans la formation de la culture nationale ; 2. La sexualisation de l'inégalité entre les hommes et les femmes ; et 3. La romantisation de la violence sexuelle contre les femmes noires » (cité par Carneiro, 2001 : p. 4).

La pensée de Lélia est radicale et influencée par le débat sur le métissage et la violence sexuelle de l'esclavage, tel que relancé par Sueli Carneiro, comme vu ci-dessus. Elle a dénoncé le fait que dans « l'héritage brutal de l'esclavage sur le continent américain, le destin des femmes noires était de devenir des "objets de production et de reproduction sexuelle" » (Viana, 2006 : p. 64).

La mise en lumière du rôle des femmes noires dans la société brésilienne, en Amérique latine et dans les Caraïbes, est une autre de ses contributions historiques majeures. Ces femmes ont dû affronter leur marginalisation dans l'histoire officielle du Brésil, un effacement produit par l'intersection des systèmes d'oppression sociale, du sexisme et du racisme. À l'époque coloniale, l'écriture de l'histoire était l'apanage des colonisateurs européens, des hommes blancs et instruits. Cependant, certaines personnes réduites en esclavage ont maîtrisé l'art de l'écriture et ont laissé des témoignages précieux. C'est le cas de Rosa Maria Egipcíaca da Vera Cruz, une ancienne esclave qui a écrit un livre au 18^{ème} siècle. De même, Esperanza Garcia a adressé une lettre au gouverneur de Piauí en 1770 pour dénoncer les mauvais traitements infligés par l'administrateur du domaine royal où elle travaillait. Une autre femme noire, Maria Firmina dos Reis, a été la première femme à publier un livre au Brésil en 1859⁸. Ces voix féminines, réduites au silence, ont été sauvegardées grâce aux efforts considérables de femmes déterminées, notamment dans le cadre de la collection *História das Mulheres Negras: Passado, Presente e Futuro* (Histoire des femmes noires : passé, présent et futur). Son auteure, Giselle Cristina dos Anjos Santos, a présenté cette collection à *Fazendo Gênero* (Faire genre), l'un des espaces les plus importants pour les études de genre et sur la diversité au Brésil, avec la collaboration d'activistes, d'artistes et d'intellectuels de la région.

Il est capital de souligner le racisme institutionnel que Lélia Gonzalez a subi dans son corps. Après avoir traversé le système éducatif brésilien, elle a affirmé que « lorsqu'elle est arrivée à l'université, elle était déjà assimilée à la culture blanche ». La philosophie et la psychanalyse lacanienne que Lélia a étudiées l'ont amenée à réfléchir sur la manière dont cette « idéologie du blanchiment⁹ » opère chez l'individu.

C'est à ce moment de rupture que, selon Viana, Lélia a cherché « l'acceptation spirituelle dans le candomblé (tout en maintenant son respect pour ses racines culturelles catholiques et sa défense de la théologie de la libération) ». C'est dans cette pratique religieuse, autrefois perçue comme « primitive », qu'elle a découvert

⁷ CARNEIRO, Sueli. *Enegrecer o feminismo A Situação da Mulher Negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero*. Publié sur le site du Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e Indígena (NEABI) da Universidade Católica de Pernambuco. Disponible sur : https://www1.unicap.br/neabi/?page_id=137#_ftn1.

⁸ Citée dans *Somos todas rainhas*, São Paulo, 2011.

⁹ N.D.L.R. : Lélia Gonzalez développe le concept « d'idéologie de blanchiment » (*branqueamento*) pour désigner la politique nationaliste d'assimilation des Noirs développée entre la fin de l'Empire du Brésil (1889) et la Première Guerre mondiale (1914). Cette politique de nettoyage ethnique est directement liée à la colonialité du pouvoir puisqu'elle renvoie à un idéal de blancheur qui devait être atteint grâce à la migration européenne et au métissage à la « race blanche ». Il ne faut pas confondre ce concept avec la notion de « blanchité » qui a circulé en France ces dernières années et qui renvoie à l'idéologie qui naturalise les rapports sociaux de race et normalise la blancheur, sans pour autant la nommer.

un autre cadre culturel, plus proche de sa religiosité, « plus africanisée qu'occidentalisée » (Ríos et Lima, 2020 : p. 301).

Ce livre est aussi une manière de revisiter ses influences, de Simone de Beauvoir et Frantz Fanon à ses séjours en Afrique « Mère », tout au long de son intense activité militante. En 1988, elle visite plusieurs pays dont le Nigeria et Ilê-Ifé, la ville sainte des Yorubas, le Burkina Faso, le Sénégal, l'Angola, l'Afrique du Sud. C'est ainsi que Lélia a réuni la spiritualité cosmogonique et la pensée philosophique politique, afin d'embrasser les ancestralités des peuples Yorubá, les ancestralités du continent américain, et la multiplicité de la vie.

Cette transition l'a conduite à une prise de conscience approfondie de ce que signifie être une « femme noire » au Brésil et en Afrique. Sur cette voie, Lélia a travaillé à déconstruire le mythe de la démocratie raciale avec un fort engagement politique, ce qui lui a valu l'expulsion de la Faculté de philosophie de Campo Grande. Elle a également été invitée à l'Université catholique pontificale de Rio. Cette période, marquée par l'intensification du régime militaire, a été particulièrement difficile pour elle qui était soupçonnée par les forces de sécurité de rechercher des adeptes de la doctrine marxiste.

Dans les années 70, en s'appuyant sur la psychanalyse et les idées d'intellectuels noirs tels que Fanon, Lélia s'inscrit dans le féminisme noir brésilien, et montre l'importance de l'américanité. Elle s'inspire notamment du livre *Peau noire, masques blancs* (1952) pour explorer sa propre négritude. Le témoignage de Joana Angélica, cité par Viana, mentionne le travail effectué sur ce livre, à une époque où « nous étions en train de jeter les masques blancs » (2006 : p. 64). Cette observation suscite une prise de conscience collective chez les jeunes femmes noires quant à la façon dont elles étaient traitées, comme de simples objets d'exportation. Ce témoignage initie un mouvement de réflexion sur le corps et l'hypersexualité, perçus comme des éléments du mythe de la démocratie raciale : « En dépit de la reconnaissance de la qualité du produit, le traitement infligé à ces femmes est profondément dégradant et irrespectueux » (Gonzalez et Hasenbalg, 1982 : p. 36).

Dans sa quête pour guérir des symptômes psychopathologiques du racisme, Lélia, qui était aussi spécialiste de psychanalyse -notamment de Lacan-, a été influencée par la culture noire. À partir de la pratique spirituelle vivante du candomblé, elle conceptualise le racisme comme un symptôme névrotique. La décolonisation des rituels et expériences des femmes noires américaines est source de guérison.

Cette démarche s'inscrit précisément dans le débat sur le symbolique au sein du Collège Freudien, que Lélia a cofondé en 1975 à Rio, et qui porte la marque de ses expériences religieuses dans le candomblé. De plus, ses écrits sur Oxum, l'orixá de l'amour et de la beauté, mettent en avant cette connexion avec l'ancestralité, la nature, les animaux et l'énergie cosmique (Theodoro, 1989). Au sein du MNU, Lélia insistait sur l'articulation entre race et classe : « Aujourd'hui, comme le souligne Lélia, il ne suffit plus de soutenir des positions culturalistes ou intellectualistes, détachées de la réalité vécue par les masses noires, telles que les défendait le MNU » (Viana, 2006 : p. 80 ; Gonzalez et Hasenbalg, 1982 : p. 64).

Lélia n'a pas hésité à critiquer la gauche brésilienne des années 70, pour avoir reproduit l'injustice raciale, le féminisme pour ne pas avoir reconnu cette oppression, et le mouvement noir pour avoir reproduit l'oppression sexuelle. Elle a soutenu activement de courageuses jeunes femmes noires dans la formation du Mouvement noir. Elle considérait que les femmes noires de Rio de Janeiro avaient été les pionnières du mouvement autonome du féminisme noir. À l'approche de l'Année Internationale de la Femme (1975), des écrits sur l'action politique des femmes dans le mouvement afro ont commencé à se développer. Les femmes considéraient que leur militantisme politique au sein du MNU était sous-évalué. C'est ainsi qu'est née la Réunion des femmes noires Alqaltune (REMUNEA) en 1978, auquel Lélia a participé, ce qui a indéniablement marqué leurs trajectoires de vie, comme on peut le lire dans son livre :

Nous, les femmes noires, en plus de dénoncer le blanchiment des hommes noirs en matière de mariage, nous avons également discuté des problèmes liés à l'éducation de nos enfants, au contrôle des naissances, ainsi que de notre participation au processus de libération des Noirs et à la lutte contre le racisme. Nous avons également analysé la situation des femmes noires en tant que travailleuses domestiques dans le contexte de la perpétuation du racisme (y compris par de nombreuses militantes blanches du mouvement des femmes) (Viana, 2006 : p. 87).

En 1982, Lélia a apporté une contribution majeure avec son essai : « La femme noire dans la société brésilienne - Une approche politico-économique ». Dans ce texte, dans lequel elle fait une critique extrêmement pertinente de Freyre¹⁰, elle affirme que « les mariages interracialisés se sont construits sur la violence envers les femmes noires par la minorité blanche dominante (maîtres des sucreries, esclavagistes, etc.) » (2020 : p. 39).

« Comment se fait-il que ce mythe soit si répandu ? Que dissimule-t-il ? Quelle est la place des femmes noires ? ». Dans cette articulation du racisme et du sexisme, basée sur son expérience en tant que militante féministe, elle anticipait la penseuse américaine Angela Davis, qui, lors de sa visite à Bahia en 2019, a reconnu la puissante contribution de l'héritage de Lélia pour les nouvelles générations.

Dans son article visionnaire « Pour un féminisme afro-latino-américain » [2022(1988)], un siècle après l'adoption de la loi impériale n°3.3523, mieux connue sous le nom de loi d'or (*Lei Áurea*), qui a marqué l'abolition de l'esclavage au Brésil, elle met en garde contre l'omission du racisme dans l'agenda féministe. Elle rend visible la femme noire, son vécu et sa lutte contre l'hypersexualisation de la « mulâtresse d'exportation ». Elle souligne l'importance de reconnaître non seulement l'existence du classisme, mais aussi celle du sexisme et du racisme, ce qui la positionne comme précurseuse du concept d'« intersectionnalité », introduit par Kimberlé W. Crenshaw (1991).

Pour conclure, toute cette trajectoire témoigne du temps de travail et de l'ampleur du dialogue investi par Lélia Gonzalez dans sa vie militante et intellectuelle. C'est également une prise de conscience de la persistance des marques de la colonialité dans les rôles que continuent d'occuper les femmes de couleur dans les normes coloniales en matière de sexualité et de plaisir, ainsi que dans les espaces de travail (notamment domestique), héritage de la division raciale du travail.

Pourquoi écrire un livre *en langue étrangère* sur Lélia Gonzalez ?

Cette question nous a d'abord interpellées lors de la première publication de cet ouvrage à Buenos Aires, puis de nouveau à l'occasion de sa traduction vers le français pour la Revue d'études décoloniales. Pourquoi traduire Lélia Gonzalez ? Que trouverons-nous dans ces textes ? Peut-on traduire l'américanité de Lélia dans le contexte francophone ?

En guise de réponse, nous laissons ici les résumés des chapitres, dans l'espoir de susciter la curiosité et l'envie de lire des autrices des multiples Suds, et afin d'envisager une épistémologie vivante, qui conduise à une réparation efficace de la subalternité, produite par l'esclavage et l'identité « universelle » moderne et coloniale. Le concept d'Améfricque ladine est d'une importance cruciale, car celui-ci offre une perspective révolutionnaire pour aborder la question complexe et omniprésente de l'oppression, en transcendant les barrières historiques et raciales.

« Multiple, Lélia Gonzalez était en effet une intellectuelle publique », comme l'écrivent en introduction les coordinatrices du plus important recueil brésilien de ses textes (Ríos et Lima, 2020 : p. 11). Nous reprenons cette expression pour rendre compte, dans les pages qui suivent, de l'ampleur des textes de cette philosophe afroféministe majeure, ainsi que de la constellation d'auteur·ices qui ont écrit dans sa lignée, sur les formations de l'inconscient et des appareils idéologiques brésiliens.

Nous exprimons notre gratitude aux féministes antiracistes contemporaines d'Améfricque Ladine réunies dans ce livre : Rosa Campoalegre Septien (Cuba) ; Elizabeth do Espírito Santo Viana, Nilma Lino Gómes, Janja Araújo, Ana Carolina Martins Lopes, Claudia Miranda, Joselina da Silva, Susana de Castro, Raísa Inocêncio (Brésil) ; Anny Ocoró Loango (Colombie) ; Ana Mines Cuenya et Karina Bidaseca (Argentine). Ces textes-performances, de différents styles et champs disciplinaires, ont été écrits au sein de la *Red de feminismos descoloniales desde el sur*. Inspirées par les réflexions de ces penseuses, éducatrices, artistes et activistes

¹⁰ Gilberto Freyre (1900-1987) est un sociologue brésilien, auteur du livre *Casa-grande e senzala (Maîtres et esclaves. La formation de la société brésilienne)* paru en 1933. Ce dernier a beaucoup diffusé l'idée selon laquelle la colonisation portugaise avait été paisible, allant même jusqu'à érotiser ce processus. Lélia réfute cet ouvrage, affirmant que celui-ci renforce le mythe d'une démocratie raciale, tout en continuant de propager une culture de la violence sexuelle.

féministes noires, nous nous inscrivons dans cette œuvre collective qui rend *femmage* à une ancêtre et fait vivre son héritage au-delà des frontières du territoire lusophone.

L'entretien intitulé « Penser avec et comme Lélia Gonzalez : réflexions sur l'identité, la race, le genre et les mouvements sociaux » a été réalisé spécialement pour notre livre avec Elizabeth do Espírito Santo Viana, spécialiste de l'œuvre de Lélia. Depuis Bahia, Janja Araújo et Ana Mines Cuenya, maîtresses de Capoeira Angola, écrivent « *Nzinga* comme épistémologie politique. Lélia Gonzalez et le *jogo* (jeu) infini de faire politique à partir de la différence », pour réfléchir à certains aspects de la carrière de Lélia Gonzalez, en particulier à sa façon de travailler avec les autres, de construire et d'ouvrir des voies dans le mouvement noir, au sein du féminisme et à l'université. Elles examinent tout d'abord certaines des principales contributions de Lélia comme le fonctionnement du racisme en Amérique latine, ainsi que le rôle des pratiques culturelles, en particulier la Capoeira Angola, dans la résistance antiraciste et féministe. Le texte se penche ensuite sur certains passages de sa *praxis* fondée sur la *ginga* en tant que clé politico-épistémologique, et résume l'expérience de la revue *N'Zinga Coletivo de Mulheres Negras* (N'Zinga Collectif de femmes noires), cofondé par Lélia en 1983 à Rio de Janeiro. Ensuite, le précieux texte « Lélia Gonzalez et la question de la formation des intellectuelles afro-brésiliennes : l'agenda du féminisme noir depuis une perspective décoloniale » écrit par la pédagogue et enseignante afro-brésilienne Claudia Miranda, contribue à la reconnaissance des *Ialorixás* et à la quête de guérison.

Le texte « Africanisation de la culture brésilienne » de la professeure Susana de Castro reprend la critique que fait Lélia Gonzalez du mythe fondateur brésilien de la démocratie raciale. Cette dernière a montré que le Brésil est fondé sur un racisme structurel d'origine coloniale qui imprègne à la fois les institutions et les manifestations culturelles. Cela établit un universalisme eurocentré et façonne un imaginaire basé sur « des formations d'un inconscient exclusivement européen et blanc [...]. C'est pourquoi le racisme est le symptôme par excellence de la névrose culturelle brésilienne » (Gonzalez, 2019). Cette colonisation est également spirituelle, les mentalités et les perceptions étant profondément influencées par des idéaux et des valeurs coloniales. D'après Susana de Castro, il est donc nécessaire de revisiter l'histoire du passé récent au Brésil. Elle s'appuie sur des auteur·ices décoloniaux·ales tel·les que Aníbal Quijano pour comprendre la dynamique et les manifestations du pouvoir (épistémique/pratique) du racisme, comme le blanchiment de la population et la diffusion publique du mythe fondateur de la démocratie raciale. Susana aborde ensuite différentes formes de résistance à l'exploitation capitaliste, à travers le *quilombo* (communauté de marronnage où les personnes esclavagisées ont fui et résisté), ou la figure de la « mère noire » dans la société brésilienne. Il s'agit aussi de résister à la division du travail domestique et informel, résidu de ce passé récent, séquelle de l'abolition de l'esclavage, laquelle n'a accordé ni droits civiques ni compensation aux Noir·es.

L'essai « Lélia Gonzalez, *Nzinga*. Corps esthétique-politique, force ancestrale et spirituelle » de Karina Bidaseca aborde l'ordre symbolique présent dans la pratique du candomblé, principalement dirigée par des femmes noires, les *Ialorixás* ou Mères des Saints, dont les figures extraordinaires de Mère Aninha et Mère Senhora, Mère Estela et Mère Meninha demeurent présentes dans la mémoire collective. L'article questionne l'influence de Lélia sur le corps esthétique-politique de l'œuvre de l'artiste visuelle brésilienne Alina Motta et interroge le lieu d'énonciation : d'où parlons-nous ? Comment pouvons-nous nous positionner en tant que corps affectés, racialisés et sexualisés ? Comment pouvons-nous parler en tant que porteur·ses de corps blancs et privilégiés qui souhaitent rompre avec le pacte de la blancheur ? Comment pouvons-nous interpellier les femmes qui rejoignent notre mouvement sans reproduire ce que nous cherchons à transformer ?

Nous souhaitons mettre en lumière les projets qui, au Brésil, sont dédiés à la mémoire et à l'héritage de Lélia, tels que *Hospedando Lélia Gonzalez* (Héberger Lélia Gonzalez) du Centre de documentation de l'EAV Parque Lage¹¹, qui compile plusieurs de ses œuvres, ainsi que la Revue *Geledés*. De plus, plusieurs de ses livres ont récemment été réédités en portugais, notamment *Lélia Gonzalez em primeira pessoa. Primavera para as rosas negras*, publié par l'Union de Collectifs Pan-Africanistes de São Paulo (2018), et *Por um feminismo afrolatinoamericano* de Flavia Ríos et Márcia Lima (2020), entre autres ouvrages. Au-delà du Brésil, il est important de souligner que la conférence de la *Latin American Studies Association* (« LASA », 2020), présidée

¹¹ Plus d'informations sur le lancement du livre sur le site : <https://www.memorialage.com.br/secretaria-de-estado-de-cultura-e-economia-criativa/lancamento-do-livreto-hospedando-lelia-gonzalez-1935-1994/>.

par l'intellectuelle afroféministe colombienne Mara Viveros Vigoya, avait pour thématique « Amérique latine : relier les mondes et les savoirs, tisser des espoirs ». Cette inclusion symbolise la portée internationale de l'héritage de Lélia Gonzalez et sa contribution à la création de liens entre les savoirs et les cultures.

Le corps-archive de Lélia est une mémoire qui imprègne cette époque de luttes féministes antiracistes, inspirant les nouvelles générations. Sa pensée continue à être diffusée, traduite, incarnée et vécue au sein des mouvements politiques et intellectuels. Bien que celle-ci soit de plus en plus répandue au Brésil, elle demeure encore largement méconnue au-delà de ses frontières, en Amérique latine et dans les Caraïbes. En France, il n'y a pas encore de traduction largement connue des œuvres de Lélia Gonzalez, à l'exception des articles « La catégorie politico-culturelle d'amefricanité » (2015)¹² et « Pour un féminisme afro-latino-américain » [2022(1988)], ce dernier ayant été traduit par les éditions Anacaona. Cela représente un défi supplémentaire pour la traduction et la transmission, non seulement sur le plan intellectuel, mais aussi sur le plan militant et politique.

Il est important de présenter ce livre en France pour réoxygéner les relations sociales, rassembler les luttes anticoloniales et critiquer le passé colonial français. Tout en préservant le geste amoureux de beauté et de force vitale propre à Lélia, ce livre nous ouvre ainsi à d'autres mondes américains. Cette démarche revêt une importance particulière dans le contexte actuel de lutte contre le fascisme et s'inscrit dans le cadre d'une littérature engagée pour l'émancipation et la justice sociale.

Nous remercions tout particulièrement les autrices, les traducteur·ices et le comité de rédaction de la revue d'avoir mené à bien cette tâche politique. La diffusion des graines de Lélia dans le monde francophone pourrait transformer les consciences et renforcer les luttes antiracistes et féministes du Sud au Sud et du Sud au Nord.

Lélia vit en nous. Elle vit en Marielle Franco. Elle vit !!!
Axé !

¹² Les cahiers du CEDREF [En ligne], 15 juin 2015, consulté le 12 mai 2024. <http://journals.openedition.org/cedref/806>.

Bibliographie

- Bidaseca, K. (2014). Mundos (pos)coloniales. Consideraciones sobre la raza, género/sexo, agencia/tiempo y ensayo sobre el Tercer feminismo. *Revista Crítica y Emancipación. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, 11.
- Carneiro, S. (2020). Enegrecer o feminismo A Situação da Mulher Negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e Indígena (NEABI) da Universidade Católica de Pernambuco. https://www1.unicap.br/neabi/?page_id=137#_ftn1.
- Freyre, G., et Febvre, L. (1952). *Maîtres et esclaves*. Traduction : R. Bastide. Gallimard.
- Gilroy, P. (1993). *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Verso.
- Oyěwumi, O. (2016). *What Gender is Motherhood? Changing Yorùbá Ideals of Power, Procreation, and Identity in the Age of Modernity*. Palgrave Macmillan.
- Pateman, C. (2018). *The sexual contract*. John Wiley & Sons.
- Ríos, F., et Lima M., dir. (2020). *Lélia Gonzalez. Por um feminismo afro-latino-americano*. Zahar.
- Viana, E. E. S. (2006). *Relações raciais, gênero e movimentos sociais: o pensamento de Lélia Gonzalez 1970 – 1990*. Mémoire de Master en Histoire Comparée. Université Fédérale de Rio de Janeiro.

Penser avec et comme Lélia Gonzalez : réflexions sur l'identité, la race, le genre et les mouvements sociaux¹³

Elizabeth do Espírito Santo Viana (IFCS, Université fédérale de Rio de Janeiro)
Traduction de Myriam Cheklab (LEGS-UMR 8238)

Titulaire d'une licence en sciences sociales à l'Université fédérale de Rio de Janeiro (UFRJ), avec une spécialisation en sociologie urbaine de l'Université d'État de Rio de Janeiro (UERJ) et d'un master en histoire comparée de l'UFRJ, Elizabeth do Espírito Santo Viana nous décrit le parcours de l'intellectuelle et activiste Lélia de Almeida Gonzalez, ainsi que ses réflexions sur les identités, la race, le genre et les mouvements sociaux. Contemporaine de Lélia, qu'elle a rencontrée en 1978 lors de sa première année à l'université, Elizabeth nous révèle ce qui l'a amenée à « penser avec et comme Lélia González », ainsi que ses questionnements et l'attention constante qu'elle porte à l'actualisation de ces questions. Voici l'entretien complet.

Le sujet de votre mémoire de master était « Rapports de race, genre et mouvements sociaux : la pensée de Lélia González – 1970-1990 ». Qu'est-ce qui vous a amenée à traiter ce sujet ?

Entre la fin des années 1970 et le début des années 1980, j'étais étudiante en sciences sociales à l'Institut de philosophie et sciences sociales, une unité d'enseignement et de recherche rattachée à l'UFRJ et au Centre de philosophie et de sciences humaines. En 2001, lors des débats préliminaires à la *IIIème Conférence mondiale contre le racisme, la discrimination raciale, la xénophobie et l'intolérance qui y est associée*, dans la ville de Durban en Afrique du Sud, j'ai rencontré mon encadrant, le professeur Flávio Gomes, actuellement en post-doctorat en histoire comparée à la UFRJ. J'occupais alors le rôle de coordinatrice au niveau de l'État du Mouvement noir unifié (MNU), et c'est dans ce cadre j'ai décidé d'organiser un événement. Parmi la diversité des thématiques, une des politiques les plus réalisables était l'action affirmative.

Flávio Gomes était présent en tant qu'intervenant pour parler des luttes noires au Brésil et montrer que les résistances noires avaient toujours existé : les hommes et les femmes qui sont arrivées ici esclavisées ont été actrices de leur histoire. Après le débat, Flávio et moi avons entamé un dialogue sur cette notion de protagonisme noir, en soulignant le rôle de deux grandes femmes admirables du mouvement noir contemporain : Lélia Gonzalez et Beatriz Nascimento. Or, l'œuvre de ces femmes était peu connue en dehors de notre milieu militant.

À cette époque, j'avais l'intention d'effectuer mon travail de recherche sur le quartier de Pequena África à Rio de Janeiro. Au cours de cette conversation, Flávio m'a suggéré l'idée d'étudier ces femmes, étant donné mon expérience à leurs côtés, et en particulier avec Lélia Gonzalez dans le Collectif de femmes noires Nzinga, la première organisation féministe noire au Brésil. J'ai donc décidé de présenter ce projet de recherche, et au cours du master, Lélia a introduit elle-même les thèmes des rapports de race, du genre et des mouvements sociaux.

Qui était Lélia González ?

Lélia Gonzalez naît à Minas Gerais le 1^{er} février 1935, elle est la dix-septième enfant d'une famille de dix-huit. Elle bénéficiera du soutien unique et exceptionnel de sa famille, et d'opportunités pour étudier et développer ses capacités. Sa mère, une employée domestique chez une famille italienne, travaille aussi comme nourrice, héritage de la période esclavagiste, pour satisfaire les besoins d'allaitement d'une enfant dont la mère est morte pendant l'accouchement. Sa mère, Urcinda Seraphina de Almeida, allaite Lélia qui a le même âge que l'enfant orpheline, et comme personne ne naît esclave, les deux filles développent des liens affectifs en grandissant, des liens familiaux. Quand la fille est en âge d'aller à l'école, la famille italienne propose de payer

¹³ Viana, E. E. S. (2006). *Relações raciais, gênero e movimentos sociais: o pensamento de Lélia Gonzalez 1970 – 1990*. Mémoire de Master en Histoire Comparée. Université Fédérale de Rio de Janeiro.

la scolarité de Lélia. Par ailleurs, une autre grande opportunité pour Lélia est que son frère, parrain et tuteur référent, Jaime de Almeida, réussit à faire carrière en tant que joueur de football à l'Atletico Mineiro (Minas Gerais), puis est invité à jouer au Club de Regata Flamengo (Rio de Janeiro). Il faut souligner que, si les joueurs de foot, en particulier les joueurs noirs, n'étaient pas aussi bien rémunérés que l'élite du football actuel, pour l'époque, ils gagnaient plus que les travailleurs en général. Un an plus tard, en 1942, suite à la mort de son père, le cheminot Acácio Joaquim de Almeida, la famille émigre de Belo Horizonte à Rio de Janeiro. À cette époque, 13 enfants ont survécu. Lélia a entre 7 et 8 ans, elle est toujours brillante à l'école, c'est même la première de sa classe. C'est aussi la nounou des « enfants de Madame », mais comme elle ne s'adapte pas à ce travail, ses frères et sœurs l'aident à réaliser son désir d'étudier. Un tel choix signifie un grand effort de la part de sa famille, alors chacun et chacune donne un petit quelque chose. Une de ses sœurs lui donne des chaussures, une autre une table, et une autre lui coud son uniforme. C'est déjà une grande avancée, car cela lui permet de ne pas être obligée de travailler.

À Rio de Janeiro, Jaime loue d'abord une maison de ville dans le quartier de Leblon, dans la zone sud. C'est là que Lélia commence l'école primaire, à l'école Manuel Cícero, située sur la Place Santos Drumond. Plus tard, son frère achète une maison familiale dans la banlieue de Ricardo de Albuquerque, où Lélia termine l'école primaire. Elle étudie à l'école Rivadavia Correia, puis elle termine ses études secondaires au collège Pedro II autour de ses 19 ans. Lorsqu'elle entre à l'université, elle vit déjà seule et travaille comme institutrice. Le fait de chercher une formation, de s'inscrire, de discuter avec les enseignant·es, d'étudier chez ses camarades, ou encore d'emprunter des livres à des camarades de classe ou à la bibliothèque lui avaient déjà donné une certaine indépendance.

Lélia obtient sa licence à la Faculté d'histoire et de géographie et commence à enseigner dans des écoles reconnues de Rio de Janeiro. Elle vit avec sa mère, puis s'installe dans le quartier Estácio et ensuite à Tijuca. Une fois stable financièrement et à la recherche du « supra-sommet de la pensée occidentale », elle reprend ses études à l'Université de l'État de Guanabara (UEG), actuellement Université de l'État de Rio de Janeiro (UERJ), pour une deuxième licence, cette fois en philosophie.

Dans les années 1960, Lélia contribue déjà au monde académique, est trilingue et elle a constitué un cercle d'étudiant·es qui, selon les dires, la décrivent comme « une personne brillante, une femme noire magnifique, très bien habillée et accessible ». En tant que jeune professeure d'université, elle s'éloigne des standards universitaires de l'époque. Elle donne cours chez elle, et pendant la période de répression politique, elle maintient tout de même des activités extra-scolaires à son domicile. Elle épouse un camarade de son cours de philosophie, Luiz Carlos González, qu'elle décrit comme « un homme blanc, qui souffre et ayant des problèmes ». Au début, la famille de Luiz Carlos approuve la relation, car il réussit à stabiliser son problème de dépression grâce à Lélia. Mais lorsque le couple décide d'officialiser leur union, et de cesser le « *concubinagem* », un néologisme qu'elle a inventé et qui signifie « concubinage obscène », c'est un scandale pour la famille, qui n'accepte pas la relation et entreprend alors une « campagne violente de bas étage ».

Luiz Carlos, malgré sa fragilité émotionnelle, joue un rôle très important dans la vie de Lélia. En plus de rompre avec sa famille pour être à ses côtés, il l'accompagne dans ses réflexions sur sa perte d'identité. C'est pourquoi elle est fière de porter son nom. Elle affirme n'avoir jamais repris son nom de jeune fille, Lélia de Almeida, car c'est « un hommage [qu'elle] rend à cet homme blanc qui a tant souffert [...] Cette personne a fait preuve d'une solidarité extraordinaire dans le mariage, et par ailleurs, au cœur de cette solidarité, il a été la première personne à [la] questionner sur [s]on propre blanchiment ». Ce mariage, qui dure deux ans, prend fin tragiquement avec le suicide de Luiz Carlos, qui selon Lélia, est le résultat de « ses relations familiales très compliquées ».

Cette perte et ses conséquences amènent Lélia à revoir sa position vis-à-vis de l'idéologie du blanchiment, en partant à la recherche de sa « négritude » et de sa « condition noire ». Elle décrit ainsi la rupture du « rideau illusoire » produit par une idéologie qui permet « [...] aux personnes noires de penser qu'elles sont différentes des autres personnes noires ». Pour Lélia, l'ascension sociale, même dans son cas, est le résultat d'un processus de « lavage de cerveau », d'oubli et d'aliénation, de souffrances. En tant que « lacanienne à quatre yeux », elle est d'accord avec Lacan qui postule que c'est « l'analysant lui-même qui connaît son problème », et que le rôle de l'analyste est uniquement d'aider à signaler ce problème. Elle trouve également une communauté

spirituelle dans le *candomblé*, malgré son respect pour ses racines culturelles catholiques et sa défense de la théologie de la libération. En plus de l'accueil qu'elle reçoit, c'est dans cette pratique religieuse, qu'elle considèrerait auparavant comme « primitive », qu'elle trouve un autre « code culturel », « plus écologique » et plus proche de sa religiosité car « plus africanisé qu'occidentalisé ».

Quelle est l'importance et la contribution de Lélia González dans les mouvements sociaux ?

Je pense que j'ai déjà répondu en partie à cette question. C'est ce processus de connaissance de soi, qui selon bell hooks, une intellectuelle noire étatsunienne, permet de produire une pensée critique et une force de guérison. En raison des spécificités du racisme au Brésil, et comme nous l'avons vu précédemment, l'idéal du blanchiment a prévalu chez Lélia, y compris à l'âge adulte. Par conséquent, son cheminement intellectuel l'a conduite, alors qu'elle était déjà diplômée d'histoire et enseignante, à développer un goût raffiné pour la « musique classique européenne » et à rejeter la musique populaire et la samba. À l'époque, elle portait le symbole du blanchiment : une perruque. C'est ainsi qu'a opéré en nous toutes et tous le mythe de la démocratie brésilienne : en empêchant idéologiquement que la population brésilienne, quelles que soient ses origines et héritages culturels, perçoive le racisme comme un des facteurs de l'égalité raciale.

Ainsi, sur la base d'une connaissance objective des relations entre personnes blanches et noires au Brésil, et en articulant les concepts de classe, de race et de sexe pour déterminer la place des sujets dans le système capitaliste brésilien, Lélia affirme que la soi-disant démocratie raciale est un mythe, et qu'elle constitue par conséquent une idéologie qui déforme la réalité. Lélia analyse que les « Blanc·hes » tirent bénéfice de leur « affiliation raciale » perpétuée depuis l'esclavage. Au Brésil, une société encore dépendante et périphérique, la « place des Noir·es » constitue alors la « grande masse marginale croissante », où la majorité cherche « refuge » dans « les services, le travail occasionnel, intermittent ou saisonnier ». Cependant, Lélia considère également les emplois formels comme des « lieux de refuge » : les employé·es des supermarchés, des écoles et des hôpitaux, qui sont là pour servir ; et celles et ceux qui sont « sans-emploi ». Une existence qui rend la vie de ces hommes et femmes « vraiment noire » dans la société brésilienne. Les femmes noires en particulier (les « mères noires », les « employées domestiques », les *mulatas* (« métisses ») sont les premières bénéficiaires de la pensée de Lélia qui révèle leurs rôles et les représentations sociales qui y sont associées.

En s'appuyant sur les perspectives théoriques de différent·es auteur·ices ayant opéré des ruptures politiques et scientifiques, et mis en lumière les notions de fragmentation / décentrement, spécificités et différences, Lélia élabore une réflexion historique sur la manière dont le « peuple brésilien », le « peuple noir » et les « femmes noires » sont devenues des personnages d'une autre histoire. Elle conteste également le réductionnisme scientifique de la gauche brésilienne de l'époque qui reproduit l'injustice raciale et qui ignore ses travaux dans ses analyses. Elle critique également le mouvement féministe et une partie du mouvement noir : le premier pour ne pas avoir reconnu l'oppression raciale et le second, l'oppression sexuelle. Les analyses singulières de Lélia González découlent des choix d'une intellectuelle qui ne s'est jamais engagée auprès des pouvoirs établis. Certaines personnes au pouvoir au Brésil cultivent encore une certaine nostalgie à l'égard d'une société qui fut la dernière des Amériques à renoncer aux différentes formes de travail forcé, y compris l'esclavage.

Enfin, parce qu'elle affirme que nous vivons en *Améfrique*, Lélia propose que tous·tes les « frères et sœurs » des Amériques s'unissent autour de la catégorie de l'Améfricanité, afin de rendre compte des expériences historiques de toutes celles et ceux qui proviennent de l'autre côté de l'Atlantique, de toutes celles et ceux de la diaspora. La contribution intellectuelle de Lélia inclut aussi une réflexion sur le genre. On lui attribue de « précieuses synthèses » qui vont guider les discussions féministes. La première expose la trajectoire des femmes noires au sein de ce mouvement au Brésil. C'est-à-dire que de manière dialectique, elle promeut, d'une part, l'affirmation de toutes les femmes en tant que « nouveaux sujets politiques », et d'autre part, elle exige la reconnaissance de « la diversité et des inégalités », en se référant à une « critique fondamentale que l'action politique des femmes noires a introduite dans le féminisme et qui a modifié de manière significative leurs perceptions, leurs comportements sociaux et leurs institutions ».

Lélia González a combattu et a dénoncé le « mythe de la démocratie raciale », la hiérarchisation liée à la race, à la classe et au genre dans la société brésilienne. Quels changements y a-t-il eu depuis cette époque jusqu'à aujourd'hui ?

Lélia a combattu et a dénoncé le « mythe de la démocratie raciale », qui, selon elle, est « une forme de représentation qui occulte la tragique réalité des personnes noires au Brésil », le racisme, et qui, simultanément, révèle la triple oppression de race, de sexe et de classe imposée aux femmes noires. Depuis 1975, les femmes noires participent à des actions politiques dénonçant leurs conditions de vie historiques, mais pendant la dictature de 1964 à 1985, le mot d'ordre était la non-division face à cet « ennemi majeur ». Par conséquent, le racisme et le sexisme n'avaient pas place au débat. La lutte des classes était le principe fondamental et l'on considérait que c'était à partir de cette lutte qu'il serait possible de dépasser toutes ces questions et les autres liées aux relations humaines et sociales. Lélia n'était pas d'accord sur ces principes politiques, de même que les mouvements de femmes noires.

C'est aussi dans ce contexte que nous disposons des premières informations sur l'action politique des femmes noires à Rio de Janeiro, lors de la rencontre historique des femmes qui a eu lieu en 1975 pour célébrer l'Année internationale des femmes. Parrainé par le Centre d'information de l'ONU et organisé à l'Association brésilienne de la presse (ABI), c'est de là qu'a été créé le CMB, Centre brésilien des femmes, dont les propositions ont été de créer des groupes de réflexion, de visibiliser « la question des femmes » et de « combattre » leur rôle subalterne dans la société brésilienne. Lélia, qui n'a pas participé au mouvement, a noté la présence d'un « groupe de courageuses jeunes femmes noires, qui prennent position ». Et non seulement elle se sont manifestées, mais elles ont publié un document, fruit de leurs réflexions, dans lequel elles dénoncent le fait que depuis « l'héritage cruel » de l'esclavage sur le continent américain, le destin des femmes noires a été d'être des « objets de production ou de reproduction sexuelle ». Et pour elles, selon Lélia, « le fruit de cette lâche procréation [par les colonisateurs] est aujourd'hui salué comme le seul produit national non-exportable : la femme *mulata* (« métisse ») brésilienne. Alors que la qualité de ce « produit » est considérée comme élevée, le traitement qui lui est réservé est extrêmement dégradant, sale et irrespectueux ».

Cette action politique peut déjà être perçue dans l'analyse de Lélia des rapports de genre entre militant·es. Selon elle, malgré la solidarité et la compréhension de la part des hommes, en particulier des « plus jeunes qui ont grandi avec leurs sœurs de lutte », il existait une « génération plus ancienne », porteuse d'une sorte de « moralisme calviniste et machiste », et qui « se sentaient menacée par les capacités et la sensibilité de leurs camarades féminines plus brillantes ».

Lélia considère les « femmes noires de Río » comme des pionnières de ce débat. Néanmoins, dû aux divergences entre les « différentes tendances », ce « groupe pionnier » s'est dissous et « ses membres ont continué à agir dans les différentes organisations » dans lesquelles elles participaient. Lélia fait référence en particulier à l'Institut de recherche des cultures noires (IPCN), qui proposait de « travailler » les dimensions culturelles et politiques, au Mouvement noir unifié (MNU), qui avait pour objectif non seulement la lutte raciale au Brésil, mais également « faire de la lutte de libération des Noir·es une lutte internationale ».

En résumé, nous pouvons assurer que le mouvement noir s'est affirmé comme un instrument culturel et politique construit et constitué par des personnes noires pour la libération du « peuple noir ». Les personnes noires doivent comprendre comment, au cours des différents processus historiques, ces hommes et ces femmes qui ont été sujettes à la domination, à la subordination et à la soumission pendant toute la période esclavagiste, ont survécu. C'est depuis cette perspective que la penseuse Lélia González critique la manière dont l'histoire et l'historiographie brésiliennes nient le rôle du « peuple brésilien », et en particulier de la « population noire », en l'invisibilisant et en l'infantilisant. Selon Lélia, certains considèrent que le rôle de l'historien est de construire un récit historique « glorieux et prometteur ». Dans ses réflexions, l'« histoire officielle », de même que le discours pédagogique intériorisé depuis l'enfance, donnent lieu à un modèle de solutions pacifiques pour répondre à toutes les tensions et conflits. Ce modèle s'articule avec et complète le mythe de la démocratie raciale, en générant et en diffusant une série de stéréotypes sur les personnes noires, comme par exemple, la « passivité », l'« infantilité », la « déficience mentale » et l'« acceptation silencieuse » de l'esclavage, entre autres.

En contraste avec l'« histoire officielle », Lélia a construit un autre référentiel, une autre histoire, héroïque, de luttes et de résistances. Elle a toujours cherché des formes de résistances contre cette condition infrahumaine, comme les *quilombos*. D'après Lélia, le premier « État libre » de tout le continent américain, la République noire de Los Palmares (1595-1695), a constitué une contestation en actes du système esclavagiste.

Dans ses réflexions, Lélia, en tant que femme et noire, sujette à l'oppression sexuelle et raciale, s'intéresse à qui occupe la base de la hiérarchie sociale. Elle affirme que les conditions matérielles d'existence de la population noire sont le résultat de conditionnements psychologiques qui « doivent être attaqués et démasqués ». Il ne s'agit pas du fruit du hasard, mais d'une construction historique. Selon Lélia, le racisme et le sexisme construisent symboliquement l'idée que la place des femmes noires est de servir. Dans le contexte actuel, cela se traduit par l'exportation d'employées domestiques et de femmes métissées, ce qui dans le passé colonial était représenté par les services domestiques de la bonne et de la nourrice dans les maisons de maîtres. La bonne devait aussi servir sexuellement les maîtres et leurs fils, tandis que la nourrice élevait et allaitait les enfants des femmes.

Notre société est hiérarchisée en fonction de la race, de la classe et du genre. Cette affirmation permet de révéler que la démocratie raciale est un mythe, et que celle-ci s'impose « naturellement » par la violence que sont les oppressions de race, de genre et de classe. Les revendications, légitimes, de la population brésilienne prennent de l'ampleur en termes d'écho, d'espace, de sens et de rationalité, cependant leur voix et actions ne sont pas considérées pertinentes et toute initiative de « solution » est disqualifiée. Ces individu·es ou citoyen·nes ne sont pas considéré·es comme des sujet·tes historiques et, par conséquent, sont perçues comme incapables de faire de la politique : iels auront toujours besoin d'un père pour gérer leur existence.

Néanmoins, ce qui dérangeait Lélia Gonzalez et les militantes de l'époque est en train de changer, malgré les avis critiques. Les recherches récentes en sciences sociales lèvent le voile sur l'existence de ce processus, tout en soulignant que ces questions se complexifient de plus en plus à l'aune de notre mode de vie actuel, tant au niveau des réalités concrètes que dans la théorie.

Et Lélia Gonzalez pour Elizabeth Viana ? Quelle est l'influence de Lélia dans votre trajectoire de vie ?

Je partage l'avis de la chercheuse Raquel Barreto, également spécialiste de l'œuvre de Lélia Gonzalez, et qui la considère comme une penseuse brésilienne. Je la place au même niveau que les grands penseurs brésiliens. Ce n'était pas une penseuse de bureau. En plus d'être une intellectuelle, elle était pionnière et singulière, elle a construit ses savoirs à l'université, mais surtout dans le militantisme, avec celles qui étaient ses paires. Dans mes recherches, j'ai voulu lui donner du crédit et mettre particulièrement en avant les dialogues qu'elle a établis avec des intellectuel·les et militant·es provenant des différents continents qu'elle a parcourus, mais aussi avec des penseurs et penseuses brésiliennes spécialistes du Brésil et de son peuple. Personnellement, elle m'a permis de répondre à une question fondamentale. Nous avons dû traverser l'Atlantique mais, malgré toutes les questions que cela pose, cette traversée imposée par l'exploitation d'êtres humain·es par d'autres a engendré des dynamiques culturelles qui nous ont transformé·es, jusqu'à faire de nous ce que nous sommes aujourd'hui : des Américain·es. Il n'y pas de retour en arrière possible. La place des Noir·es est là où ils et elles veulent être. Il s'agit d'une thérapie analytique, élaborée par Lélia Gonzalez, qui a constitué un instrument de compréhension fondamental pour nos sciences sociales.

Rio de Janeiro, le 15 octobre 2022

Nzinga comme épistémologie politique. Lélia Gonzalez et le jogo (jeu) infini de faire politique à partir de la différence.

Janja Araújo (Universidade Federal da Bahia) et Ana Mines Cuenya (Universidad de Buenos Aires)
Traduction de Paul Raoul Mvengou Cruzmerino (CERAFIA, Université Omar Bongo, Libreville)

Plus la rivière est grande, plus elle tente de grandir.
Proverbe d'Afrique centrale Occidentale. (Lopes et Simas, 2020)

Introduction

Dans ce texte nous proposons de réfléchir à certains aspects de la trajectoire de Lélia Gonzalez. En premier lieu, nous allons questionner les apports de Lélia à l'analyse du fonctionnement du racisme en Amérique Latine, sur les pratiques culturelles, en particulier celles de la Capoeira Angola dans la résistance antiraciste et féministe. Ensuite, nous allons nous pencher sur sa *praxis* à partir de la *ginga*, perçue comme un outil politico-épistémologique, et résumer l'expérience Nzinga « Collectif des Femmes Noires » (*Colectivo de Mulheres Pretas*) fondé en 1983 à Rio de Janeiro.

Il est difficile de définir la trajectoire de Lélia Gonzalez. L'originalité, la vitalité et la créativité qui a caractérisé sa façon de faire (de la) politique sont impressionnantes. En effet, elle a emmagasiné plusieurs subjectivités : elle était à la fois une femme noire, brésilienne et latino-américaine, une universitaire et une activiste. Durant les années 1970, 1980 et une partie des années 1990, elle a participé activement au mouvement noir et aux luttes antiracistes au Brésil.

Elle a fait partie du groupe qui fonda en 1978 le Mouvement Noir Unifié/MNU. Cette organisation a marqué les discussions politico- raciales au Brésil, en Amérique Latine et dans les Caraïbes. L'implication de Lélia a néanmoins été plus profonde. Elle a été impliquée dans les processus décoloniaux et antiracistes de différents pays en Afrique et dans les luttes des mouvements noirs aux États-Unis. Son activisme antiraciste s'est tissé avec les mouvements indigènes du Brésil et aussi avec ceux d'autres pays d'Amérique Latine. Elle a ouvert le chemin de l'université publique, en étant le fer de lance d'un petit groupe de femmes noires de classe moyenne qui accédaient (pour la première fois) à l'éducation supérieure. En effet, Lélia a été « à l'origine de l'introduction du débat sur le racisme au sein des universités brésiliennes et l'usage de l'expression *noire brésilienne* dans les plus importants forums internationaux de lutte contre le racisme » (Geledés, 2015).

Pionnière dans la théorisation et la mise en pratique de la perspective intersectionnelle, Lélia n'a eu de cesse de relier féminisme et antiracisme. Elle a constitué des alliances avec des femmes noires pauvres, avec lesquelles se sont créés les mouvements d'habitants de favelas. De cette articulation surgit Nzinga - *Coletivo de Mulheres Pretas*.

De plus, elle a initié plusieurs rapprochements et organisations avec le féminisme blanc brésilien et latino-américain de l'époque. La pensée et les pratiques politiques de Lélia Gonzalez sont marquées par la recherche incessante de faire avec les Autres (entendus comme Autres que les membres de ces communautés : femmes noires) en vue de transformer les injustices mondiales, racistes et patriarcales. Paraphrasant Audre Lorde, nous pouvons dire que Lélia a fait de « la différence, pourtant source de polarités nécessaires un lieu de créativité où peut étinceler la dialectique » (Lorde, 1988 : p. 90). Son cheminement a bouleversé des frontières tout en construisant des cartes et des territoires.

Sa *praxis* a désarticulé le pouvoir de l'idéologie du blanchiment ouvrant la voie à l'émergence de l'*américain* et de l'*amérindien*. Le programme politique de Lélia Gonzalez, toujours collectif, pourrait se penser comme un *balanço* (balancement), entre un entrer et un sortir, un aller et un retour qui résiste, questionne et transforme, qui désarme et en même temps coconstruit. En d'autres mots, il s'agirait d'une politique de la *ginga*. Au sein de la capoeira, *gingar* implique un mouvement corporel qui permet de s'approcher et de s'éloigner du corps de l'autre personne qui est aussi en mouvement. Dans ce *balanço*, la *ginga* permet un dialogue sans fin.

Ginga fait à la fois référence à la figure de Nzinga ou Njinga Mbandi, connue comme la reine Ginga, qui a été une cheffe politique et militaire de la région de Matamba, actuelle Angola durant une partie du 17^{ème} siècle. Tant en Angola comme au Brésil, son *leadership* fait partie de la mémoire collective de résistance face aux colonies européennes esclavagistes. En outre, sa figure « permet au peuple brésilien de maintenir en vie son ancestralité et de lutter contre l'oubli de ses origines africaines » (Barbosa, 2012, cité dans Bracks Fonseca, 2018 : p. 22).

Au travers son cheminement, sa pensée et sa pratique, Lélia Gonzalez a laissé des outils de différents types et d'une importante puissance. Il s'agit d'outils créés dans ce lieu vital et à plusieurs reprises incommodes de la construction en mouvement et dans la différence. La lutte de Lélia fut d'ouvrir des chemins, une lutte de collectifs et de communautés dont les frontières sont intraquables. Dans l'enjeu quotidien de rendre compte des défis des temps présents, nous avons besoin, sans aucun doute, d'apprendre à nous approprier et à réactiver son héritage.

***América Ladina* et l'articulation entre pratiques culturelles afro-centrées dans la lutte antiraciste et féministe : le cas de la Capoeira Angola**

Nous devons à Lélia Gonzalez ses analyses fines sur les relations raciales, et leurs liens dans la formation des États latino-américains, particulièrement au Brésil. Bien qu'elles aient été élaborées à la fin des années 1970, il faut souligner que 200 ans après l'indépendance, 134 ans après la Loi *Áurea*¹⁴ et à 133 ans de la déclaration de la République du Brésil, ses analyses restent d'une importante pertinence.

Selon Lélia, le racisme fonctionne par l'intériorisation de la supériorité du colon chez les colonisés. Elle a distingué deux grands modes de fonctionnement, à savoir, le racisme ouvert et explicite et le racisme déguisé ou racisme par déni (Gonzalez, 2020a : p. 130). Le premier caractérise la formation des sociétés anglosaxonnes telles que l'étasunienne, l'allemande, la hollandaise, et la sud-africaine. Ce type de racisme ne suppose pas uniquement l'existence de races dont les caractéristiques s'héritent de progéniteurs et d'ancêtres, mais également la nécessité de limiter le mélange entre « sangs différents ». La ségrégation raciale a été le corollaire politico-administratif des États-Nations régis par des politiques de racisme explicite.

Selon Lélia, les sociétés latino-américaines se sont caractérisées par un racisme déguisé ou de déni. Dans ce dernier « prévalent des théories de la miscégenation, de l'assimilation et de la *démocratie raciale* » (Gonzalez, 2020a : p. 130). Il s'agit d'un ordre social dans lequel le racisme cohabite avec des formalismes politico-administratifs qui déclarent l'égalité de toutes les personnes. Ce racisme se construit et s'organise de manière paradigmatique avec l'idéologie du blanchiment dont, selon Lélia, le fonctionnement est suffisamment sophistiqué et efficace pour obtenir « le maintien des noirs et indigènes en condition de segments subordonnés à l'intérieur des classes des plus exploitées » (Gonzalez, 2020a : p. 131).

L'idéologie du blanchiment qui a formé l'État brésilien soutient le modèle de citoyenneté blanche, masculine et occidentale, qui représente le destin universel auquel devrait aspirer une Nation. Sa contrepartie a été l'identification, d'un côté, des populations indigènes avec le passé et le retard, et de l'autre, des populations noires avec l'inférieur, le danger et l'indésirable. Une fois établie, l'idée de la supériorité blanche :

démontre son efficacité pour les effets de destruction, de fragmentation de l'identité raciale qu'elle produit : le désir de blanchir (de « nettoyer le sang » comme on dit au Brésil) est intériorisé avec le déni simultané de la propre race, de la propre culture (Gonzalez, 2020a : p. 132).

Dans le fragment suivant, Lélia résume magistralement le fonctionnement du mythe de la démocratie raciale et de l'idéologie du blanchiment au Brésil :

Du racisme ? Au Brésil ? Qui le dit ? Ça, c'est quelque chose d'américain : ici, il n'y pas de différences parce que tout le monde est Brésilien au-dessus de tout, grâce à Dieu. Les Noirs sont bien traités. Ils ont les mêmes droits que les autres. A tel point, que quand ils s'efforcent, ils peuvent avoir la même vie que tout le monde. J'en connais un qui est médecin, très

¹⁴ Loi qui a mis fin à l'esclavage.

éduqué, cultivé et élégant avec des traits très fins, il ne ressemblait pas aux Noirs (Gonzalez, 2020d : p. 78).

Depuis la formation de la République, les domaines de l'éducation et de la culture afro-brésilienne revêtaient des enjeux, à la fois dans le cadre de la politique de blanchiment des élites gouvernantes, et pour les pratiques de résistances des peuples noirs et indigènes. Depuis notre perspective, la capoeira figure parmi les multiples scènes à partir desquelles il est possible d'analyser ce type de relations.

Depuis l'époque coloniale au Brésil, il existe des récits de « fugitifs noirs qui utilisaient le corps comme une arme pour se libérer des châtiments et de la captivité » (Bracks Fonseca, 2018 : p. 120). Comme le signale Mariana Bracks Fonseca (2018), on ignore quand ces manifestations ont commencé à s'appeler capoeira. Il n'est pas possible non plus d'identifier une histoire et une origine uniques, ni un développement commun de la capoeira.

Dans un livre intitulé *Capoeira Angola*, Waldeir Rego (1968) a systématisé les possibles origines du mot « capoeira » en insistant sur le lien avec la langue tupi guaraní : « *caá-puêra* veut dire "forêt épaisse dans laquelle les esclaves se cachaient pour pratiquer des activités physiques ». Ce qui apparaît de façon évidente dans les analyses historiographiques, c'est que l'élite blanche en charge du gouvernement impérial ne voyait pas d'un bon œil cette organisation, ni les pratiques martiales des noirs. Dès 1850, dans tout le pays, des associations secrètes de capoeiras appelées *malts* prolifèrent. Celles-ci obtiennent un poids substantiel dans la vie sociale et politique de Rio de Janeiro. Les *malts* se disputaient le contrôle de différentes zones de ces villes. En 1890, l'Empire interdit la capoeira en instituant des peines de prison pour ceux qui la pratiquaient. Comme le souligne Janja Costa Araújo (2016, 2017b), l'incarcération des capoeiristes fut probablement un des premiers modèles de prison politique au Brésil, étant donné que l'on punissait non pas un individu mais un style de vie, une forme de voir et d'être dans la société.

Le processus d'indépendance et la récente République du Brésil ont maintenu cette prohibition pendant une décennie jusqu'en 1940, avant d'ouvrir le pas à un processus d'institutionnalisation complexe et hétérogène qui a eu lieu dans la ville de Salvador de Bahia. Comme le montre Costa Araújo (2019), il faut souligner le fait que le processus d'institutionnalisation de la capoeira a eu lieu à Salvador et non à Rio de Janeiro, capitale d'alors du pays et scénario des effervescences abolitionnistes et républicaines reliées à las *malts*.

Pendant ces années, à Salvador, deux styles de capoeira se sont consolidés. D'un côté, la régionale, et de l'autre, la Capoeira Angola. Le premier, dont le référent fut Maître Bimba, lequel avait pour axe la modernisation de la capoeira, un processus qui, pour le dire rapidement, consistait en une adéquation aux modalités esthétiques folkloriques et sportives.

La Capoeira régionale fut reconnue « comme unique sport vraiment national (IPHAN cité dans Bracks Fonseca, 2018 : p. 129). D'un côté, la transformation en sport de cet art supposa de mettre de côté plusieurs éléments culturels qui le reliaient à la mémoire, la religiosité et l'esthétique de ses racines africaines. De l'autre, ce processus de transformation en sport a réélaboré la capoeira d'après les paramètres établis par le projet de blanchiment impulsé par les élites gouvernantes (Costa Araújo, 2017b ; Frigerio, 1989 ; Silva Barreto, 2005).

Toutefois, le processus de blanchiment et de « désafricanisation » de la nation brésilienne, particulièrement dans la région du Nord-Est du pays a généré ses propres et multiples modes de résistance. De nombreux éléments des cultures africaines, comme la nourriture, les habits et les musiques, faisaient partie de la vie quotidienne des rues des villes de la région. Dans ce contexte, Bracks Fonseca affirme que « la capoeira ne cessait de manifester son héritage africain dans des places publiques » (2018 : p. 130).

Dans la ville de Salvador, s'est également développée la Capoeira Angola, qui a été organisée et entretenue par Vicente Ferreira de Pastinha, connu comme Maître Pastinha. Le cas de la Capoeira Angola s'est fait connaître par une négociation subtile et radicale qui a débouché sur la pratique d'un style, entre institutionnalisation et profonde identification avec son héritage africain. Éloignée des normes sportives, la Capoeira Angola est entrée dans le domaine de la culture. Comme le propose Frigerio (1989), nous pourrions synthétiser ces processus de la manière suivante : « en tant que culture, la capoeira est noire, comme sport, elle est blanche ». La pratique éducative de « l'école pastinienne », est fondée, comme le signale Costa Araújo (2017b), sur trois principes propres aux traditions africaines au Brésil : ancestralité, oralité et communauté.

Les disputes et résistances qui ont eu lieu au sein de la capoeira sont des récits spécifiques des luttes dans lesquelles les histoires, les esthétiques et les corporalités de la nation brésilienne se sont affrontées. Le racisme par dénégation et l'idéologie du blanchiment ont produit une partie de l'histoire de cet art afro-brésilien, mais en aucun cas il ne s'est agi, et il ne s'agit pas, d'une histoire univoque. En effet, le domaine culturel a eu une incidence fondamentale sur la constitution de certaines stratégies de résistance spécifiques, particulièrement en ce qui concerne les processus de mémoire et d'identification.

La mémoire, dit Lélia, « a sa ruse, ses astuces, et nous, les créolisés, nous nous rendons compte que notre conscience fait tout pour que notre histoire soit oubliée, retirée de la scène. Et elle fait appel à tout dans ce sens-là. Mais c'est là... et ça parle ». (Gonzalez, 2020d :p. 79).

La Capoeira Angola a fait sienne la stratégie d'habileté. Opposée à la violence qu'on lui attribuait aux temps de l'Empire, et postérieurement à la détresse disciplinaire et sportive de la Capoeira Régionale, la Capoeira Angola était considérée sans défense et inopérante. Cependant, dans sa tradition rituelle et communautaire, dans l'oralité, la musicalité, la pratique corporelle, elle apporte avec elle des pratiques de résistance liées au passé, au présent et au futur. Comme a su le dire Maître Pastinha : « Angola, mère Capoeira. Esclave mandingue aspirant à la liberté, son début n'a pas de méthode, sa fin est inconcevable pour le plus sage des capoeiristes ».

Dans les sociétés structurées par un racisme de dénégation, comme dans la majorité des pays latino-américains, « la force du culturel se présente comme la meilleure forme de résistance » dit Lélia. En effet, le projet de blanchiment déployé intensément dans l'histoire contemporaine de nos nations n'a pas pu, ni peut se concrétiser, en bonne partie grâce au travail des organisations noires et indiennes au sein des débats sur la mémoire et l'identité. Lélia s'attarde sur le cas du bloc *Ilê Aiyê* de Bahia, qui, de par son activité intense à partir des années 70, a montré la dimension politique de la culture. Ils furent, selon Lélia :

les pionniers, en cela qu'ils démontrèrent que la culture est politique avec un grand P majuscule, dans la mesure où, de manière didactique, et [...] ont fait que notre ethnie prenne conscience de son rôle de sujet de sa propre histoire, et de son importance dans la construction de ce pays et de plusieurs autres des Amériques (Gonzalez, 2020d : p. 243).

Les défis que nous traversons actuellement nous obligent à revenir sur ces affirmations. L'action dans le champ culturel suppose une attitude fondamentale face à la écrasement autoritaire blanche, masculiniste et occidentale qui prend de l'ampleur ces derniers temps. Dans ce champ, après plusieurs décennies, des graines ont été plantées, qui ne cessent de germer et d'apporter avec elles, pour nos présents, des territoires et mémoires américaines.

La ginga comme clé politico-épistémologique pour revenir sur la *praxis* de Lélia Gonzalez et de Nzinga – *Coletivo de Mulheres Pretas*

Ma mère me disait,
Fille, fais attention,
car ceux qui s'occupent de l'avenir
n'oublient pas le passé...
(Litanie, chant d'ouverture d'un cercle de capoeira).

Dans cette partie, nous proposons de revenir sur une partie de l'héritage intellectuel et activiste de Lélia Gonzalez à partir de ce que nous définirons comme épistémologie de la *ginga*. Dans le cheminement de Lélia, il est très difficile de séparer la théorie de la pratique, de même que les méthodes et les fins. En ce sens, la *ginga* suppose une clé épistémologique qui nous permet, justement, de faire ressortir l'aspect lumineux et vital de son engagement, d'être en train de construire avec d'Autres depuis la différence. Pour cela, nous analyserons quelques expériences politiques, en insistant sur la formation de *Nzinga – Coletivo de Mulheres Pretas*. Notre objectif est de nous focaliser sur des aspects de sa pratique qui nous paraissent inestimables pour l'activisme antiraciste et féministe.

Nous pourrions penser la *ginga* comme une méthode-mémoire. Dans la capoeira, elle renvoie à un mouvement

corporel, à un balancement, à un jeu de ceinture, à un va et vient qui se transforme et ouvre des chemins configurant un jeu infini¹⁵. Un jeu sans fin qui se crée et recrée, réinventant des possibles (Ferreira, 2022). Son but n'est pas unique, n'est pas en soi, mais il consiste à nous maintenir en mouvement, *luttant et jouant* (Costa Araújo, 2017a) ouvrant des horizons et produisant des possibles. *Ginga* renvoie à la fois à la Reine Nzinga, figure clé de la résistance des peuples angolais face à la couronne portugaise et à son mercantilisme esclavagiste.

Nous croyons que cette perspective peut nous aider à réfléchir à la richesse et à la complexité de la trajectoire politique et intellectuelle de Lélia Gonzalez, laquelle, on le sait, se caractérise par l'exercice incessant et engagé de va-et-vient, l'écoute et l'agir avec différents groupes subalternisés par la colonialité, le racisme et le machisme. Son positionnement est, sans aucun doute, dû à son expérience comme femme noire au Brésil, pendant ces années. Selon les termes de Audre Lorde (1988), on pourrait penser la *praxis* de Lélia comme la construction des « maisons de la différence » - autant dans le milieu académique, qu'au sein du mouvement noir et dans le féminisme. Nous allons ensuite insister sur les multiples ponts que Lélia a bâti avec ces trois secteurs.

Au début des années 60, à une époque durant laquelle il n'était pas habituel que les femmes noires atteignent les études supérieures, Lélia a obtenu un diplôme en Histoire et Géographie, puis en Philosophie dans l'ancienne Université de l'État de Guanabara, actuelle Université de l'État de Rio de Janeiro (UERJ). À partir de là, elle maintient une intense activité politico-intellectuelle, circulant de manière permanente avec les communautés noires, féministes et indigènes, ou pour des événements académiques au Brésil, en Amérique Latine, dans plusieurs pays africains et aux États-Unis.

Son engagement intellectuel était enraciné dans son travail politique et sa pratique se traduisait par une œuvre politico-intellectuelle prolifique. Tel que l'a signalé Sueli Carneiro (*Pensar Africanamente*, 2020), Lélia a refusé tout type d'academicisme ou de pédantisme intellectuel. Pour échanger, elle a su élaborer un dialogue direct avec les populations noires de différentes catégories sociales et niveaux de scolarité sans perdre la densité théorique et analytique. De cette manière, elle est parvenue à se situer au sein des élites intellectuelles et des masses populaires, en enchantant ses interlocuteur·ices avec son charisme et sa rhétorique originale, profonde et créatrice, enrichie d'éléments populaires qui ont fait de sa pensée, un dialogue.

Lélia a réalisé de nombreuses contributions intellectuelles, à partir d'un positionnement intersectionnel, ouvert et situé. Elle a questionné l'académisme abstrait et largement répandu à l'université brésilienne de ces années-là. Elle a montré de manière astucieuse comment les usages des catégories universelles comme « raison universelle » oblitèrent les effets du racisme et du sexisme, favorisant les positions d'énonciations hégémoniques, blanches masculines et occidentales¹⁶.

Elle a forgé l'ineestimable catégorie d'améfricanité (Gonzalez, 2020a). Cette dernière constitue un outil clé dans les débats politiques et épistémologiques de la construction des identités et du récit historique de nos pays. Cette catégorie, affirme Lélia :

permet de transcender les limites de caractère territorial, linguistique et idéologique, ouvrant de nouvelles perspectives pour une meilleure compréhension de cette partie du monde où elle se manifeste : l'Amérique comme un tout. Par-delà son caractère géographique, elle désigne tout un processus historique d'intense dynamique culturelle (...) identifiée dans des

¹⁵ Dans un livre intitulé *A Capoeira Angola*, Maître Pastinha (1988) présente ces principaux éléments. Au sujet de la *ginga*, il signale : « il s'agit d'une parfaite coordination de mouvements corporels qu'un capoeiriste exécute avec l'objectif de distraire l'attention de l'adversaire pour le rendre vulnérable à ses coups. Les mouvements de la *ginga* sont doux et d'une grande flexibilité, ils trompent facilement ceux qui ne sont pas familiers avec la capoeira, devenant une proie facile pour un adversaire qui maîtrise ce type de lutte. Dans la *ginga*, nous retrouvons l'extraordinaire malice de la capoeira, en plus d'être sa caractéristique fondamentale. La *ginga* de la capoeira a aussi le grand mérite de développer l'équilibre du corps, lui conférant la douceur et la grâce typiques du danseur ».

¹⁶ Dans une intervention lors du Congrès de la *Latin American Studies Association* (LASA) à Pittsburgh, en 1979, elle a affirmé que l'éloignement scientifique de nombreux intellectuels spécialistes des études des relations raciales de son pays au sujet de leur objet, « révèle la réalité, la nécessité de tirer de la scène un fait concret fondamental : en tant que Brésiliens, nous ne pouvons pas nier notre ascendance noire/indigène, c'est-à-dire notre condition de personne de couleur » (Gonzalez, 2020b :p. 31). Ce type de discours, affirme Lélia, sont des effets du « néocolonialisme culturel, depuis une transposition mécanique des interprétations des réalités différentes jusqu'à des articulations conceptuelles les plus sophistiquées qui se perdent en abstractionnisme.

modèles africains et qui renvoie à la construction de toute une identité ethnique (Gonzalez, 2020c : p. 152).

L'américanité engage un débat explicite face aux récits fondateurs et identitaires portés par les élites blanches gouvernantes. En même temps, elle permet d'ouvrir des brèches dans l'histoire en connectant les présents avec les ancestralités africaines et indigènes. Cette catégorie implique aussi une carte politique riche en connections et alliances, puissant outil pour faire face au futur.

De plus, Lélia a porté son regard sur l'histoire du Brésil, en mettant en relief les manières avec lesquelles le processus de construction nationale au Brésil « ont cherché à exclure la population noire de ses projets » (Gonzalez, 1982, 2020b). En analysant le phénomène connu comme « miracle économique brésilien » depuis une perspective antiraciste et antisexististe, Lélia a mis en évidence la façon dont les idées de développement économique, de progrès, de démocratie raciale et d'avancée des droits de la « femme » cohabitent avec le renforcement des structures racistes et sexistes. Le « miracle économique » renvoie à l'essor qu'a connu le Brésil à partir de 1964 durant la dictature militaire. La profonde croissance à laquelle renvoie cette métaphore a été favorable aux secteurs les plus privilégiés de la société et a permis l'incorporation massive de femmes blanches au marché du travail salarié. Tel que le signale Lélia :

si les transformations de la société brésilienne des derniers vingt ans ont pu favoriser la « femme », nous ne pouvons pas cesser de souligner que cette forme d'universalisation abstraite recouvre une réalité vécue, et durement, par la grande exclue de la modernisation conservatrice imposée par les propriétaires du pouvoir au Brésil post-1964 : la femme noire¹⁷.

En analysant le recensement de 1980, Lélia montre que les femmes noires n'étaient pas seulement majoritaires dans les secteurs de faibles ressources dans la société, mais aussi qu'elles étaient celles qui travaillaient le plus d'heures dans des emplois de faible qualification. En outre, elle fait ressortir que pour atteindre les revenus minimaux, une famille noire doit insérer davantage de membre de sa famille dans le marché du travail, et qu'en plus, les Noirs, et spécialement les femmes noires, commencent à travailler plus jeunes que les autres groupes.

Lélia a mené à bien ce type d'analyses dans les années 1970 et 1980, années vigoureuses marquées politiquement par l'émergence croissante de différents mouvements sociaux qui ont impliqué des secteurs amples de la population disposés à exercer une participation politique plus directe. Parmi ces mouvements, se démarquent ceux impulsés par la population noire. Tel que l'a signalé Luiza Bairros :

une intensification des contacts entre activistes noirs (...) a débouché sur la fondation du Mouvement Noir Unifié (MNU) le 18 juin 1978 dans un acte public qui, le 7 juillet, de la même année lança l'entité nationalement, inaugurant ainsi une phase décisive des luttes récentes du Noir au Brésil. Lélia participa activement à ce processus (Bairros, 2009).

En effet, Lélia fut membre de la Commission Exécutive Nationale du MNU entre 1978 et 1982 (De Andrade Barreto, 2005). L'émergence du MNU impulsa un saut fondamental dans les luttes des communautés noires, car il n'a pas uniquement sorti la communauté noire de l'invisibilité politique, mais il a aussi forcé d'autres organisations et mouvements, spécialement celles qui agissent dans le champ de la culture, à se positionner face au racisme (Bairros, 2009).

Pendant que le MNU articulait les activistes noirs principalement de classe moyenne, dans les périphéries des grandes villes comme San Pablo et Río de Janeiro, se constituait un vaste mouvement d'associations de résidents des favelas et des quartiers périphériques, impulsé principalement par des personnes issues du sous-prolétariat urbain (Gonzalez, 2020b).

Les associations d'habitants, dans lesquelles la présence des femmes noires était assez significative, n'ont pas accepté « passivement leur exclusion du progrès du Brésil » (Gonzalez, 2020b : p. 102). Elles se sont transformées en de très vigoureux espaces politiques. Lélia articula activement les différents secteurs des mouvements noirs et antiracistes. Avec sa *ginga*, elle a fait des différences de classe une force politique. S'y

¹⁷ Depuis la colonialité, les vies et corps des femmes noires se sont formés comme territoires dans lesquels la violence raciste et sexiste s'est articulée, déchargeant sa violence de manière intense. Suivant Sueli Carneiro, « au Brésil et en Amérique Latine, le viol colonial perpétré par les seigneurs blancs sur les femmes noires et indigènes, et le mélange y résultant est à l'origine de toutes les constructions sur notre identité nationale structurant le mythe déchanté de la démocratie raciale latino-américaine qui a débouché au Brésil sur ces dernières conséquences » (Carneiro, 2017 : p. 109).

sont rencontrées des femmes noires des secteurs populaires et avec elles, elle a construit des apports et des expériences fondamentales pour le féminisme noir et le mouvement noir lui-même (Ratts, 2010).

Lélia fait ressortir la dimension historique et expérimentale des femmes noires, aspect communément « oublié » par le mouvement noir et féministe. Avant que les organisations dans lesquelles plusieurs d'entre elles se sont insérées, les femmes se réunissaient déjà « pour discuter de leur quotidien, marqué d'un côté, par la discrimination raciale, et, de l'autre, par le machisme, non seulement des hommes blancs, mais des noirs eux-mêmes » (Gonzalez, 2020b : p. 103).

À partir de la moitié des années 70, Lélia a participé à plusieurs organisations de femmes dans lesquelles participaient des femmes noires et blanches. Dans un texte intitulé « Femme Noire », elle relate les difficultés de ces articulations montrant l'arrogance du féminisme blanc occidental. En 1975, dans le cadre des commémorations de l'Année Internationale de la Femme, les féministes blanches présentèrent un document « décrivant la situation d'oppression et d'exploitation de la femme noire » (Gonzalez, 2020b : p. 104). L'indolence généralisée du féminisme blanc face à ses privilèges ruina les possibilités d'articuler un mouvement commun qui déboucha sur la prolifération d'organisations plus petites et spécifiques. Les années suivantes « ont vu la création d'autres groupes de femmes noires (Aqualtune en 1979, Luísa Mahin en 1980, le Groupe des Femmes Noires de Rio de Janeiro en 1982) qui, d'une manière ou d'une autre, furent absorbés par le mouvement noir » (Gonzalez, 2020b : p. 104).

Le 16 juin 1983, au sein de l'Association des habitants de Morro dos Cabritos, Lélia fonda avec d'autres femmes noires, *Nzinga-Collectif des Femmes Noires*. Elle y resta jusqu'en 1985 (de Andrade Barreto, 2005). Selon les contributions de Andrade Barreto (2005), le collectif Nzinga :

se structurait au travers d'un travail politique basé sur les champs d'action de ses militants, lesquels étaient liés aux associations d'habitants (...). Y participaient également celles qui étaient impliquées dans d'autres domaines et dans d'autres espaces. Les activités étaient définies comme horizons de travail dans lesquels chacun s'engageait ses affinités (De Andrade Barreto, 2005 :p. 28).

Le nom du collectif, suggéré par Lélia, rend hommage à la Reine Nzinga de Matamba, « une figure importante de la lutte contre le colonisateur et au-delà, un personnage historique qui s'est converti en un symbole de lutte comme guerrière ou stratège » (de Andrade Barreto, 2005 : p. 28).

Le choix du nom n'était évidemment pas anodin. Il est le résultat des recherches menées en amont par Lélia au sujet de l'histoire des femmes africaines, spécialement celles qui ont occupé des lieux de pouvoir dans les luttes contre les puissances coloniales. Pour Lélia, l'objectif du collectif Nzinga était de travailler avec des femmes de faibles revenus, de travailler pour l'intégration, le respect des discussions entre genre et race, et d'articuler les actions des femmes noires pauvres et celles de la classe moyenne.

D'après la recherche menée par do Espírito Santo Viana (2006), l'expérience du Collectif Nzinga fut très intense et disruptive. En effet, ce projet a contribué aux agendas du mouvement noir et du mouvement féministe. Lélia et ses compagnonnes :

ne voyaient pas Nzinga comme opposant ». Le positionnement incisif de Lélia était un mouvement de construction, de jeu infini. Nzinga était « au contraire, une tentative (...) d'exprimer l'idéal d'un moment historique ». Ainsi, le collectif serait un instrument contre la triple oppression sur la femme noire, de classe, de genre et de race (Viana, 2006 : p. 110).

Le féminisme noir, tel que le signale Lélia, implique une singularité par rapport aux mouvements dans lesquels il s'articule : l'expérience commune du machisme vis-à-vis des femmes blanches et des hommes noirs. Dans ce sens, « le féminisme noir possède sa différence spécifique vis-à-vis de l'occidental : la solidarité, fondée sur une expérience historique commune » (Gonzalez, 2020b : p. 103).

Commentaires finaux

Nous sommes de brèves étincelles qui brillent à leur manière, en leur temps, dans la grande lumière qu'est l'histoire (Sayão, 2020).

Lélia fut une étincelle très particulière, unique. Tel que l'affirme Sueli Carneiro (*Penser Africanamente*, 2020), elle a su provoquer et inspirer le mouvement féministe, le mouvement noir, les partis politiques et la communauté académique. Son éclat provenait, du moins en partie, probablement de sa façon généreuse et sensible, engagée et pertinente de faire.

Tisseuse d'alliances et détentrice d'une vision originale, Lélia a su construire de nombreux et inespérés ponts. Sur son chemin, un féminisme américain a pris forme et densité. Ce dernier est synthétisé en partie dans l'expérience de Nzinga-Collectif des Femmes Noires, qui, dès les années 80, a su inspirer l'émergence de nombreuses organisations de femmes noires dans le territoire brésilien et latino-américain.

C'est un grand honneur que la grande roue de la vie nous permette de *gingar* avec Lélia dans ces temps marqués par un certain pessimisme politique. C'est un plaisir que de pouvoir nous inspirer de cette incandescence qui paraissait inépuisable. Merci Lélia de nous avoir enseigné à travers tes mouvements, d'avoir osé faire tomber des frontières, d'avoir élaboré des cartes vivantes, pleines d'opportunités que nous continuons d'hériter. Merci de t'être appropriée une direction de l'histoire vectorielle afin de dessiner des spirales de différentes épaisseurs. Merci d'avoir délimité des plans qui nous permettent de maintenir les « maisons de différences ». Merci de nous avoir appris que la solidarité est la clé politique fondamentale pour les jeux infinis.

Bibliographie

- Araújo, R. C. (2016). Mestra Janja, do Grupo Nzinga de Capoeira Angola de Capoeira Angola. Entretien. https://www.facebook.com/watch/live/?ref=watch_permalink&v=1245348048846490
- _____. (2017a). Ginga: Uma epistemologia feminista. *Anais Eletrônicos*. Séminaire International Fazendo Gênero, 11 & 13th Women's Worlds Congress, Florianópolis. http://www.en.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1499469814_ARQUIVO_Gingaepistemologia_feminista.pdf
- _____. (2017b). *Iê, viva meu mestre—A Capoeira Angola da 'escola pastiniana' como práxis educativa*. Thèse de doctorat en éducation, Université de São Paulo. <https://doi.org/10.11606/T.48.2017.tde-12052015-143733>
- _____. (2019). Mulheres Negras e Culturas Tradicionais: Memória e resistência. *Currículo sem Fronteiras*, 19(2). <http://www.curriculosemfronteiras.org/vol19iss2articles/araujo.html>
- Bairros, L. (2009). Lembrando Lélia Gonzalez. *GELEDÉS*. <https://www.geledes.org.br/lembrando-lelia-gonzalez-por-luiza-bairros/>
- Bracks Fonseca, M. (2018). *Ginga de Angola: Memórias e representações da rainha guerreira na diáspora*. Université de São Paulo. <https://doi.org/10.11606/T.8.2018.tde-31072018-172020>
- Carneiro, S. (2017). Ennegrecer el feminismo. Dans R. C. Septien et K. Bidaseca (édit.), *Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes*. CLACSO, 109-116. <https://doi.org/10.2307/j.ctv253f4nn.10>
- de Andrade Barreto, R. (2005). *Enegrecendo o feminismo ou feminizando a raça: Narrativas de libertação em Angela Davis e Lélia Gonzalez* [Mémoire de master en Histoire, Université pontificale catholique de Rio de Janeiro]. <https://doi.org/10.17771/PUCRio.acad.7183>
- Viana, E. E. S. (2006). *Relações raciais, gênero e movimentos sociais: o pensamento de Lélia Gonzalez 1970 – 1990*. Mémoire de Master en Histoire Comparée. Université Fédérale de Rio de Janeiro.
- Ferreira, E. C. (2022). Capoeira Angola e Feminismo Angoleiro—Uma ginga filosófica. Dans J. Costa Araújo, R. de Lima Silva, et E. C. Ferreira (édit.), *Mulheres que gingham*. Appris editora.
- Frigerio, A. (1989). Capoeira: De arte negra a esporte branco. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 4(10). GELEDÉS.
- (2015). Livros e textos de Lélia Gonzalez. *Geledés*.
- Gonzalez, L. (1982). O Movimento Negro na última Década. Dans C. Hasenbalg et L. Gonzalez (édit.), *Lugar de negro*. Marco Zero.
- _____. (2020a). A categoria político-cultural de amefricanidade. Dans F. Ríos et M. Lima (édit.), *Por um feminismo afrolatinoamericano*. Zahar.
- _____. (2020b). Mulher negra. Dans F. Ríos et M. Lima (édit.), *Ibid.*
- _____. (2020c). Nanny: Pilar da amefricanidade. Dans F. Ríos et M. Lima (édit.), *Ibid.*
- _____. (2020d). Racismo e sexismo na cultura brasileira. Dans F. Ríos et M. Lima (édit.), *Ibid.*
- Lopes, N., et Simas, L. A. (2020). *Filosofias africanas*. Civilização Brasileira.
- Lorde, A. (1988). Las herramientas del amo nunca desarmarán la casa del amo. Dans C. Moraga et A. Castillo (édit.), *Este puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. ISM PRESS.
- Mestre Pastinha. *A Capoeira Angola* (3o). Fundação Cultural do Estado da Bahia.
- Pensar Africanamente (réal.) (2020). *A PENSADORA É... LÉLIA GONZALEZ*. <https://www.youtube.com/watch?v=DW1kZ9yzkI8>
- Ratts, A. (2010). As amefricanas: Mulheres negras e feminismo na trajetória de Lélia Gonzalez. *Fazendo Gênero* 9 *Diásporas Diversidades, Deslocamentos*, 8. http://www.fg2010.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1278274787_ARQUIVO_Aamefricanas.pdf
- Rego, W. (1968). *Capoeira Angola. Ensaio sócio- etnográfico*. Editora Itapua.
- Sayão, L. (2020). Préface. Dans N. Lopes et L. A. Simas, *Filosofias africanas: Uma introdução*. Civilização Brasileira.
- Silva Barreto, P. C. (2005). Evitando a “espotização” e a “folclorização”, a capoeira busca se afirmar como cultura negra. *Revista Palmares. Cultura afrobrasileira*, 64-67.

Lélia Gonzalez et la question de la formation des intellectuelles afro-brésiliennes : l'agenda du féminisme noir depuis une perspective décoloniale

Claudia Miranda (Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro)
Traduction de Sébastien Lefèvre (Université Gaston Berger)

Le travail que nous présentons porte sur l'importance de Lélia Gonzalez (1935-1994), une penseuse du mouvement noir au Brésil qui s'est insérée dans différents domaines de la société et qui fait aujourd'hui partie des plus grandes références en sciences sociales en Amérique latine. Ses différentes théories concernent l'expérience des afrodescendants dans la région qu'elle a définie comme « l'Améfrique latine ». Gonzalez ajoute ainsi des éléments clés au débat sur les identités nationales autres de la diaspora afro-latine.

Selon l'Organisation des Nations Unies (ONU), la Décennie internationale des personnes d'ascendance africaine (2015-2024), telle qu'elle figure dans la résolution 68/237, est un appel à produire de la justice. Affirmant la nécessité de renforcer la coopération (nationale, régionale et internationale), en relation avec l'agenda spécifique du groupe, elle se donne comme un de ses objectifs de (1) « Promouvoir le respect, la protection et la réalisation de tous les droits de l'homme et des libertés fondamentales des personnes d'ascendance africaine, tels que reconnus dans la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme ».

Tout ce qui précède découle de la dynamique des mouvements antiracistes qui ont été renforcés par l'expérience de l'exclusion multiforme. Des femmes et des hommes racisé·es ont tenté de lutter pour leurs droits. Pendant des décennies, des penseurs définis comme « noirs » par le colonialisme ont dénoncé et proposé des changements en accord avec les objectifs énoncés ci-dessus. Au 20^{ème} et 21^{ème} siècles, nous n'avons toujours pas de réponses à ces questions. Les dynamiques de la diaspora africaine impliquent d'aborder la réalité en commençant par considérer les fissures par lesquelles nous passons en tant que personnes racisé·es.

Compte tenu de l'impulsion donnée par l'ensemble des réglementations de l'ONU, il nous paraît essentiel de discuter des technologies trouvées par les populations de la diaspora africaine pour déplacer leurs territoires. Plusieurs sources confirment que le Brésil est le deuxième pays ayant la plus forte concentration d'afrodescendants hors du continent africain. Parmi ses 214,8 millions d'habitants, 54 % sont d'origine africaine et leurs conditions de vie sont précaires. La réalité des pays d'Amérique latine et des Caraïbes est similaire.

Dans notre expérience de « migrants internes », d'invisibles, d'*aliens*, les territoires marginalisés connus sous le nom de *favelas* et de *morros* sont nés comme des « quartiers africains » après la traite. Jusqu'en 2010, environ 11,4 millions de personnes y vivaient dans des conditions précaires. Nous savons que cette situation existe depuis plus d'un siècle et qu'en l'absence de planification, elle empire d'année en année.

Le travail accompli par les organisations du mouvement antiraciste consiste notamment à exiger un plus grand investissement dans les structures, en garantissant par exemple l'adoption de politiques de discrimination positive. Bien que nous ayons encouragé les polémiques, y compris l'interprétation des identités nationales invisibles, nous sommes entrés dans le 21^{ème} siècle avec une série de limitations liées au « pacte de la blancheur », comme l'explique Maria Aparecida Bento (2022, p.19). Cette experte fait partie du groupe qui est le plus intervenu, de façon positive, avec une forme d'activisme théorique qui a réussi à donner du sens aux définitions des élites établies dans les meilleures positions. Dans son travail, elle affirme qu'« il est fondamental de reconnaître, d'expliquer et de transformer les alliances et les accords non verbaux qui finissent par servir les intérêts de certains groupes et qui présentent l'une des caractéristiques du pacte narcissique de la blancheur ».

Les populations afrodescendantes et africaines ont été affectées différemment par les conséquences de la colonisation et paient encore le prix fort pour les erreurs des pays européens. Les experts en sciences sociales ont été affectés par le tournant épistémologique impulsé par la thèse d'Aníbal Quijano (1928-2018) et d'autres

intellectuels insurgés, tels que Frantz Fanon (1925-1961). D'autres cadres analytiques apparaissent progressivement, revendiquant des ruptures avec une série de visions comme celle de la « démocratie raciale ». C'est précisément dans cette dispute que Lélia González a joué un rôle de premier plan, dans une période de forte répression militaire.

Dans *Brasil dos Humilhados*, la sociologue Jessé Souza (2022) affirme que le fondement de la pensée sociale dominante est élitiste. Marqué par sa grande richesse et ses inégalités abyssales, le pays a adopté des thèses selon lesquelles les pauvres sont responsables de leur pauvreté. Ainsi, le peuple brésilien est dépeint comme malhonnête et naturellement corrompu. Selon elle, des auteurs tels que Sergio Buarque de Holanda, Raymundo Faoro et Roberto DaMatta font partie des experts qui, pendant plus de sept décennies, ont renforcé les stigmates et limité l'accès aux perceptions du monde (*cosmopercepções*) d'autres groupes sociaux.

Même sur le « pacte de la blancheur » (Bento), on peut supposer que les sciences sociales n'ont pas pris l'engagement de décoloniser leurs thèses sur le pays des racisés et ont ainsi collaboré avec l'idéologie de la démocratie raciale, qui réduit au silence l'*ethos* de la servitude.

Les réactions à tout cela ont également été invisibilisées. D'autres batailles ont été projetées dans la clandestinité et les récits sur ce que nous sommes, nous qui sommes représentés comme les « autres de la colonisation » ont été réduits au silence, tout au long de la production historiographique.

Par ailleurs, ces dernières années, on a davantage souligné le rôle joué par les intellectuelles afro-brésiliennes. Fille d'Acácio Joaquim de Almeida et d'Urcinda Seraphina de Almeida, Lélia de Almeida est née à Belo Horizonte (Minas Gerais) et a émigré à Rio de Janeiro au cours des années 1940. Avant tout, il est essentiel de souligner que sa carrière politique et académique s'est déroulée à une période encore marquée par la prédominance des militants hommes. Ses préoccupations ont propulsé sa carrière en tant que grande experte.

En plus d'être professeure d'université, elle a été directrice du Planétarium de Rio de Janeiro, vice-présidente de l'Association Internationale du Festival Panafricain des Arts et des Cultures (Sénégal) et du Congrès Mondial des Intellectuels Noirs. Entre 1976 et 1978, elle a donné des cours sur la culture noire (Escola de Artes Visuais/Parque Lage). Durant cette période, Gonzalez était aussi membre de l'école de samba Quilombo et du Gremio Recreativo de Arte Negra. La dimension organisationnelle des noyaux qui ont émergés de la base de la société, a été au cœur de son intervention politique et socio-éducative. C'est précisément à cette époque (1978) qu'elle a assumé la direction exécutive du Mouvement noir unifié (MNU).

Nous intégrons les thèses de Gonzalez dans la pensée critique latino-américaine au sens large, car l'ensemble des théories qu'elle a développées a facilité des interprétations d'avant-garde qui ont accéléré les processus de revendication des droits. Ses idées sur le problème des oppressions multiples ont renforcé le féminisme noir.

Sous son influence, différentes recherches ont été produites, qui croisent les perspectives sur « féminismes noirs », « politisation » et « prise de conscience ». La recherche de Beth Viana (2006, p.15), a permis de faire avancer son objectif central :

Penser avec et comment Lélia González a développé ses réflexions sur la race, le genre et l'histoire. À partir d'une connaissance objective des relations entre blancs et noirs au Brésil, en articulant les concepts de classe, de race et de genre pour déterminer la place des sujets dans le système capitaliste brésilien, elle a montré que la prétendue démocratie raciale était un mythe qui, en tant que tel, était aussi perçu comme une idéologie qui falsifiait la réalité [...]. Lélia a analysé que les « blancs » bénéficiaient d'une « affiliation raciale » qui se perpétuait depuis l'esclavage. Ainsi, au Brésil, une société encore dépendante et périphérique, la « place du noir » devait composer la « grande masse marginale qui grandit », où la majorité se « réfugie » dans « les services purs, le travail occasionnel, l'occupation intermittente et saisonnière ».

La féministe qui a soutenu la création du Mouvement Noir Unifié (MNU), qui a servi de base au Mouvement des Femmes Noires, est aussi celle qui a situé le Brésil comme un territoire africanisé. Son cadre analytique présente des caractéristiques de l'histoire invisibilisée du Brésil et de l'Amérique latine. Il est urgent de reconnaître la force des arguments produits depuis cette autre scène dans sa trajectoire de formation et d'intervention sociopolitique.

Nous présentons Lélia Gonzalez comme une penseuse anticoloniale, notamment en raison des personnes référentes en la matière, et qui soutiennent ses analyses. En plus de se situer au Sud, par rapport à tout ce qu'elle parvient à interpréter sur les configurations qui caractérisent la vie dans le Tiers-Monde, elle s'est pleinement lancée dans le débat anticolonial et a ainsi franchi des frontières importantes par rapport aux propositions qu'elle était venue défendre. C'est pour toutes ces raisons que, dans leurs trajectoires et leurs modes d'intervention sociales, les dirigeant·es latino-américain·es se saisissent de ses théories.

Pour interpréter son héritage, il est stratégique de comprendre son *modus operandi* en tant qu'experte impliquée dans les demandes des populations racisé·es. Elle s'est attachée à comprendre les effets de la condition de la diaspora africaine au Brésil et en Amérique latine. Pour réaliser ce travail très ambitieux, elle a créé un cadre conceptuel puissant et innovant dans lequel l'argument central est que nous ne sommes pas libérés de l'Afrique, comme le pensaient les colonisateurs. Au contraire, la diaspora latino-américaine se caractérise par différents traits et manifestations afrodescendantes dans un contexte que l'on pourrait qualifier au mieux « d'Amérique latine ».

Avec cette proposition, nous pouvons localiser de nouvelles lacunes interprétatives dans les héritages de la pensée révolutionnaire. Selon nous, il s'agit d'une vision anticoloniale, émancipatrice et libératrice. L'activiste Lélia Gonzalez aborde la doctrine confucéenne car, comme le penseur chinois, elle croit en l'action collective et la formation politique des collectivités, au-delà de la réflexion silencieuse. L'auteure a promu une critique incomparable lorsqu'elle a interprété les sujets et les thèmes des imaginaires coloniaux, comme dans le cas de la *madre preta* (mère noire) et de la *mulata* (mulâtresse). Avec des caractéristiques nouvelles, son cadre conceptuel sur l'invention de la société guidera différentes études sur la manière dont les sciences sociales brésiliennes ont renforcé des stigmates qui continuent à fonctionner jusqu'à aujourd'hui.

Perspectives de collaboration sur la formation des intellectuelles afro-brésiliennes

Au Brésil, nous reconnaissons le rôle des organisations antiracistes qui font pression sur les différents secteurs pour qu'ils œuvrent en faveur de la diversité. Après les pires années de la crise sanitaire mondiale, les artistes noirs intensifient leurs propositions d'internationalisation et luttent pour d'autres espaces d'action. Le domaine de l'art peut être analysé comme une perspective clé pour les ruptures que nous devons opérer ensemble. L'afro-américaine Viola Shopie Davis (Caroline du Sud, 1965) est une actrice qui s'est fait connaître après avoir remporté le prix de la meilleure actrice dans une pièce de théâtre pour *King Hedley II* (2001). Elle est née dans une famille pauvre, sans ressources pour les besoins de première nécessité ce qui a en outre affecté son enfance. Entre-temps, elle a réussi à développer des projets de vie fructueux et s'est ainsi assuré une meilleure intégration sociale. Entrepreneuse et mère d'une fille adoptive, Davis peut être définie comme une intellectuelle-activiste impliquée dans la révision des récits sur l'Afrique et la diaspora africaine dans le monde.

Elle a choisi le Brésil pour la première de son film *The Woman King* (septembre 2022), un pays à l'expression forte, en termes de présence de cultures diverses. Elle participe à ce projet développé sur un territoire noir en tant qu'actrice et productrice, dans une histoire peu connue sur le groupe Agojie, une unité de femmes guerrières qui ont protégé le royaume africain du Dahomey (21^{ème} siècle), avec des caractéristiques et des compétences qui ont impressionné tous ceux qui connaissent le film.

Produire un film dans un pays africain, avec l'engagement de traduire les expressions qui encadrent le groupe, composé de femmes fortes, avec une idéologie de justice et de protection, rencontre les actions d'autres sujets responsables des mémoires contre-hégémoniques enfouies par les processus coloniaux.

Comme nous l'avons vu, la *Générale Nanisca* forme une nouvelle génération de recrues au combat contre un ennemi déterminé à détruire leur groupe social et leur mode de vie. Dans le contexte latino-américain et, parallèlement au Brésil, dans les zones périphériques, nous avons connu d'autres Nanisca, bien qu'elles n'aient pas la reconnaissance qu'elles méritaient. Il est donc indispensable de situer le protagonisme des femmes afro-latines qui mènent des initiatives collectives, qui mobilisent d'autres personnes pour revendiquer leurs droits fondamentaux.

Les femmes racisées étant le sous-groupe le plus touché par la nécropolitique, ces dernières résistent à la violence dénoncée par les organisations internationales à partir de dynamiques promues depuis la base. Depuis notre immersion dans plusieurs secteurs des réseaux latino-américains, nous défendons l'existence d'une éducation politique menée par des femmes *leaders*, qui trouvent d'autres voies dans leurs pays respectifs et qui, en même temps, s'alignent en faveur d'un agenda commun dans lequel nous formulons des alternatives.

Lors de la 52^{ème} assemblée générale de l'Organisation des États Américains (OEA) au Pérou, le meurtre de la population afrodescendante est apparu comme une question urgente à résoudre. Lors de la table ronde « *Fechamento de espaços cívicos : tendências regionais e ações para fortalecer a participação* » (5 octobre 2022), Lucia Xavier (CRIOLA), l'une des plus importantes intellectuelles-activistes afro-brésiliennes, affirme que 70% des passages à tabac sur la route concernent des femmes noires.

La violence symbolique et médiatique à l'égard des femmes comprend de multiples manifestations qui sont tout aussi néfastes que la violence physique. Il ne s'agit pas que du Brésil, mais d'une violence normalisée dans l'ensemble des sociétés d'Amérique latine et des Caraïbes. La violence symbolique détruit la santé mentale et perturbe la vie de groupes fragilisés par diverses maladies. En 2020, au Brésil, les femmes et les filles noires ont été les plus grandes victimes de meurtres. Dans son discours au Conseil des droits de l'homme à l'ONU (2022), Xavier avance l'argument suivant :

Au Brésil, les femmes noires se situent sous le seuil de pauvreté et représentent 63% des chefs de famille dont les revenus ne dépassent pas 87 USD par mois, soit près de 8 millions de femmes brésiliennes. Rien qu'en 2021, 41 000 personnes ont été tuées, soit trois mille de moins qu'en 2020, l'année de l'apogée de la nouvelle pandémie de coronavirus. Parmi elles, 77 % étaient d'origine africaine. Ces décès quotidiens sont un cri de justice et montrent que nous n'avons ni paix ni certitude quant à notre avenir. La violence et les inégalités raciales à l'encontre des afrodescendants dans mon pays empêchent le développement d'une vie digne, la contribution de cette population dans la prise de décision du pays et condamnent même les générations futures à la mort. Il est nécessaire d'agir contre les effets néfastes du racisme dans toutes ses dimensions, en affrontant les inégalités raciales, en éradiquant le racisme dans les institutions publiques et privées, qui génèrent la discrimination, la violence et l'incarcération de masse, ainsi qu'en entravant l'accès à la justice et à la réparation pour les victimes dont les droits ont été violés.

Dans « *Criola* », des activistes et penseuses noires telles que Lucia Xavier et Jurema Werneck, développent une approche selon laquelle la présence d'autres femmes du territoire périphérique est garantie par les leçons qu'elles offrent, par l'expérience qu'elles ont acquise et par les interconnexions qui caractérisent les pédagogies des groupes de femmes noires. Cela revient parier sur le rôle des intellectuelles insurgées, comme a argumenté Gayatri Spivak (2010). L'éducation politique est donnée dans son *modus operandi*, dans les formes de négociation qu'elles adoptent.

L'approche intersectionnelle fait partie de cette autre éducation, précisément parce qu'elle sous-tend les formulations des féminismes noirs, ainsi que des politiques publiques spécifiques. Ainsi, la politisation afroféministe se consolide par la pertinence de ses hypothèses, légitimées au sein des collectivités, dans les noyaux, les associations et les organisations - sur la base des propositions d'intervention suggérées. Les penseuses afro-brésiliennes les plus importantes reprennent explicitement l'influence laissée par Lélia Gonzalez.

Dans « *Ennegrecer al feminismo* » (Noircir le féminisme), Sueli Carneiro (2014 : p.4) remet en question les paramètres qui soutiennent l'agenda du féminisme blanc :

Jusqu'où les femmes non blanches feront-elles avancer ces questions ? Les alternatives de gauche, de droite ou du centre sont construites sur la base de ces paradigmes institués par le féminisme qui, selon Lélia Gonzalez, souffre de deux difficultés pour les femmes noires : d'une part, le biais eurocentrique du féminisme brésilien constitue un axe d'articulation au-delà de la démocratie raciale et de l'idéal de blanchiment, en omettant la centralité de la question de race dans les hiérarchies de genre et d'universaliser les valeurs d'une culture particulière (la culture occidentale) à l'ensemble des femmes, sans médiatiser les processus de domination, de violence et d'exploitation qui sont à la base de l'interaction entre les blancs et les non-blancs.

Pour les intellectuelles organiques au Brésil, il a été stratégique de développer une technologie qui s'appuie sur des dynamiques collaboratives. Sans exagérer, les questions abordées par Carneiro sont bien les mêmes que celles de l'interprétation de Gonzalez.

L'interprétation psychosociale et socio-anthropologique de Lélia Gonzalez

Il convient de noter la façon avec laquelle, dans son travail intellectuel, Gonzalez a réussi à nouer une collaboration avec différents experts. Dans *Lugar de negro*, Gonzalez et Hasembalg affirment que :

La répression policière systématique, de par son caractère raciste (selon la police, tout créole [*crioulo*] est un paria jusqu'à preuve du contraire), a pour objectif immédiat d'imposer la soumission psychologique par la peur. À long terme, il s'agit d'empêcher toute forme d'unité et d'organisation du groupe dominé, en utilisant tous les moyens qui perpétuent sa division interne. En attendant, le discours dominant justifie les actions de l'appareil répressif, en parlant d'ordre social et de sécurité (Gonzalez et Hasembalg, 1982 : p.15).

La violence symbolique est difficile à codifier et plus elle est subtile, plus elle est efficace. La violence physique, lorsqu'il s'agit de la police, atteint le niveau ultime. La densité du problème racial est évidente dans l'un des territoires les plus importants pour l'interprétation de la vie dans la diaspora. Les aspects d'une réalité massacrante pour les personnes « non blanches » sont exploités. En d'autres termes, les personnes racisées ont été fixées - avec une autre caractéristique - afin de légitimer leur infériorisation. Elles deviennent des « non-sujets » et n'ont pas les mêmes droits.

L'interprétation psychosociale et socio-anthropologique de l'Amérique latine et des Caraïbes par Lélia Gonzalez (1935-1994) nous guide, en proposant quelques dispositifs décolonisateurs pour comprendre les importantes dynamiques régionales. Selon nous, son appréhension de l'africanisation, de la place réservée aux populations racisées et aux femmes noires, a affecté la *praxis* sociopolitique des *leaders* intéressés par des transformations profondes. Il faut noter que l'auteure a participé à des conférences latino-américaines telles que la *Latin American Studies Association* (LASA). Sa circulation dans les espaces académiques est sans aucun doute avant-gardiste et son profil a attiré l'attention d'importants *leaders* du Mouvement Noir et du Mouvement des Femmes Noires. Il est également important de noter que la LASA regroupe plus de 13 000 membres et rassemble des spécialistes de toutes les disciplines et professions impliquées dans l'étude de l'Amérique latine, dans le monde entier. La présence brésilienne dans ce lieu de production de la recherche est encore limitée.

Dans les années 1980, Gonzalez a fait partie du Parti des Travailleurs (1981-1986) et a été responsable de la relance stratégique du Mouvement Noir Unifié (MNU). Tout au long de sa vie d'enseignante, elle a travaillé à la Faculté d'Application de l'Université d'État de Rio de Janeiro et a dirigé le Département de Sociologie et de Politique de la PUC-Rio, tout en étant professeure de culture brésilienne. Son nom figure dans l'histoire de la création de l'*Instituto de Pesquisa das Culturas Negras* (IPCN), du *Coletivo de Mulheres Negras N'Zinga* et du Grupo Cultural Olodum. Elle a inclus la psychanalyse comme un domaine d'étude important et élargit ainsi le champ d'interprétation du tissu social du Brésil et de l'Amérique latine.

Dans son cadre propositionnel, elle a inclus un impératif urgent, à savoir la reconnaissance de l'africanisation sur le territoire de l'Amérique latine. S'appuyant sur les travaux des psychanalystes MD Magno et Betty Millan, Gonzalez a entrepris d'élargir certaines notions sur la formation historico-culturelle du pays, ce qui a été fait dans l'article « La catégorie politico-culturelle d'amefricanité » publié en 1988 dans la *Revista Tiempo Presente*. Dans une note, elle recommande la lecture de l'article. Dans l'interview « Diffusion de la psychanalyse lacanienne au Brésil », Betty Milan assume la paternité de la notion d'Amérique latine :

Nous disions que le Brésil n'était pas l'Amérique latine, mais l'Amérique latine. C'est d'ailleurs écrit dans une revue du Collège Freudien, qui s'appelle *Pato Lógico*. Paradoxalement, nous avons découvert quelque chose qui était évident, mais nous avons été les premiers à critiquer l'élite à laquelle nous appartenions pour avoir systématiquement dévalorisé la culture de l'humour, qui est celle du peuple brésilien et la plus authentique. Cela a donné lieu, en 1985, à un grand congrès à Rio de Janeiro, au palais de Copacabana, *A Psicanálise do Brasil*, organisé par le Colégio Freudiano, auquel ont participé des artistes et des intellectuels de diverses régions et qui a réuni un millier de personnes. Zé Celso était présent. Gilberto Freyre, déjà âgé de plus de 80 ans, a fait le voyage de Recife à Rio de Janeiro pour participer au Congrès, qui s'est terminé par un bal animé par Beija-Flor, dirigé alors par Joãozinho Trinta. Il a honoré le Collège en le remerciant d'avoir publié une *interview* de lui dans un livre intitulé *Psicanálise Beija-Flor*.

Gonzalez a cherché à travailler en dialogue avec des groupes d'experts qui ont été décisifs pour son argumentation centrale. Ses résultats sont multiformes et interdisciplinaires :

Il s'agit d'un regard nouveau et créatif sur la formation historique et culturelle du Brésil qui, pour des raisons géographiques et surtout inconscientes, n'est pas ce que l'on prétend généralement : un pays dont les formations inconscientes sont exclusivement européennes, blanches. Au contraire, il s'agit d'une Amérique africaine dont la latinité, inexistante, a fait remplacer le *t* par le *d* pour que son nom soit assumé avec toutes ses lettres : *América Ladina* (ce n'est pas un hasard si le racisme est le symptôme par excellence de la névrose culturelle brésilienne). Dans ce contexte, tous les Brésiliens (et pas seulement les « noirs » et les « bruns » de l'IBGE) sont des Ladino-Africains (Gonzalez, 1988 : p.69).

Ainsi, l'« afroportugais » est une trace de l'africanisation. Gonzalez affirme qu'il est : « inutile de dire combien tout cela est recouvert par le voile idéologique du blanchiment, et réprimé par les classifications eurocentriques du type « culture populaire », « folklore national », etc. qui minimisent l'importance de la contribution noire » (1988 : p.70). On retrouve ces arguments dans les travaux des plus importants intellectuels brésiliens. D'après Elizabeth do Espírito Santo Viana, Lélia Gonzalez « a souligné que l'héritage africain a toujours été une source de forces revitalisantes et que, précisément pour cette raison, il y a eu des contributions spécifiques au monde panafricain » (Viana, 2006 : p. 186).

Soulignons quelques aspects de l'analyse d'Ochy Curiel (2021 : p. 14) :

Les afrodescendantes soulèvent trois questions fondamentales : la nécessité d'aborder le racisme dans la proposition féministe, et le sexisme dans la lutte antiraciste que le mouvement noir mixte a soutenu. En d'autres termes, comme le définit Sueli Carneiro, noircir le féminisme et féminiser la lutte antiraciste [...] et, d'autre part, construire un sujet politique collectif capable d'incorporer ces perspectives dans les deux mouvements, mais qui avait aussi ses propres constructions internes et points de vue des afrodescendantes.

L'auteure fait partie d'un groupe pionnier en Amérique latine, impliqué dans la révision des récits produits dans le domaine des féminismes occidentaux. C'est précisément en raison de sa contribution qu'il est essentiel de noter la présence de la pensée de Gonzalez :

[...] il y a des pensées politiques qui nous sont propres, comme celle de la féministe afro-brésilienne Lélia Gonzalez. Dans sa vision internationaliste de la lutte antiraciste, elle propose de définir l'expérience commune des Afro-descendant·es dans les Amériques : d'une part, l'américanité basée sur la négation de la latinité des Amériques en considérant la prépondérance des éléments culturels indigènes et noirs et, d'autre part, « la formation historique de l'Espagne et du Portugal, qui ne peut être comprise qu'en prenant comme point de départ la longue domination de la péninsule ibérique par les Maures ». Elle a soutenu que le processus de latinité était une forme d'eurocentrisme, en sous-estimant ou en rejetant les dimensions indigènes et noires dans la construction des Amériques [...]. Lélia a défini l'américanité comme un processus historique de résistance, de réinterprétation, de création de nouvelles formes culturelles qui ont des références dans les modèles africains, mais qui ont sauvé d'autres expériences historiques et culturelles et qui ont conduit à la construction d'une identité particulière, un mélange de plusieurs choses à la fois (Curiel, 2020 : p. 14).

Les données de la Commission économique pour l'Amérique latine et les Caraïbes (CEPAL, 2021 : p.6) sont absurdes du fait des conséquences qu'elles génèrent :

Le premier axe structurant de la matrice des inégalités sociales en Amérique latine est la strate socio-économique ou classe sociale [...]. Les éléments centraux de cet axe sont la structure de la propriété et la distribution des ressources et des actifs productifs et financiers, et l'une de ses manifestations les plus évidentes est l'inégalité des revenus, qui est à la fois la cause et l'effet d'autres disparités dans des domaines tels que la santé, l'éducation, le travail décent et la protection sociale. Cependant, les inégalités existantes et persistantes en Amérique latine sont également marquées par d'autres axes structurants : le statut ethnique et racial, le sexe, le territoire et l'âge. En plus de ces cinq axes de base, il existe d'autres axes qui convergent pour constituer le réseau complexe qui forme la matrice des inégalités sociales, tels que l'orientation sexuelle et l'identité de genre, le statut d'handicapé et le statut migratoire. Pour comprendre les inégalités ethnoraciales - et leur intersection avec les autres axes structurants de l'inégalité sociale - il est essentiel de considérer le poids du racisme dans leur constitution, leur persistance et leur reproduction.

Selon l'évaluation de la CEPAL :

L'approche de l'intersectionnalité présente de nombreux points de convergence avec l'approche matricielle de l'inégalité sociale. Les deux perspectives peuvent et doivent se nourrir mutuellement, dans le but de renforcer l'analyse des formes et des mécanismes de reproduction de l'inégalité sociale, du racisme et de la culture du privilège en Amérique latine, ainsi que la conception et la mise en œuvre de politiques capables de les réduire substantiellement et de conduire à une culture de l'égalité et des droits (CEPAL, 2021 : p.8).

Le progrès passe par la mobilisation de femmes penseuses qui échangent pour évaluer les voies de la ré-existence. Dans la vision de Gonzalez :

Le féminisme latino-américain perd une grande partie de sa force en faisant abstraction d'un fait réel très important : le caractère multiracial et multiculturel des sociétés de cette région. Aborder, par exemple, la division sexuelle du travail sans l'articuler avec sa contrepartie raciale, c'est tomber dans une sorte de rationalisme universel abstrait, typique d'un discours masculinisé et blanc. Parler de l'oppression des femmes latino-américaines, c'est parler d'une généralité qui dissimule, souligne et occulte la dure réalité vécue par des millions de femmes qui paient très cher le fait de ne pas être blanches (1988 : p.14.).

L'une des préoccupations de Gonzalez a été la suivante :

Nous devons tous nous unir dans cette lutte en tant que frères et sœurs, en respectant les différences qui nous séparent, car une femme n'est pas égale à un homme, un noir n'est pas égal à un blanc. Mais ne reproduisons pas ce que le capitalisme nous fait subir : transformer la différence en inégalité.

Nous pouvons supposer qu'il s'agit d'une orientation vers la récupération de technologies qui ont déjà été expérimentées auparavant, afin de faire face aux conflits qui surgissent dans les relations sociales. À ce propos, Curiel (2007 : p.4) souligne que :

La sororité entre femmes a été un mythe, si elle mettait en évidence la complicité entre les femmes face au patriarcat et au sexisme, elle ne révélait pas l'ampleur de la reproduction du racisme dans les pratiques féministes. Ces nouvelles visions des féministes afrodescendantes ont conduit au développement de ce que l'on appelle le *black feminism* ou féminisme noir aux États-Unis, ouvrant ainsi des brèches théoriques et conceptuelles qui articulent divers systèmes d'oppression et qui se sont concrétisées dans diverses pratiques politiques collectives, articulant un mouvement antiraciste et antisexiste d'une grande portée.

Au Brésil, les femmes noires et indigènes vivent au quotidien une lutte sans merci. Le tableau de la situation des femmes noires reflète la demande provocante de ré-existence, précisément en raison de la violation des droits que celles-ci ont subie tout au long de leur vie. Dans « *Racismo e sexismo na cultura brasileira* » (Gonzalez, 1984 : p. 224), la chercheuse observe :

Le lieu dans lequel nous nous situons déterminera notre interprétation du double phénomène du racisme et du sexisme. Pour nous, le racisme est le symptôme qui caractérise la névrose culturelle brésilienne. En ce sens, nous verrons que son articulation avec le sexisme produit des effets violents sur les femmes noires en particulier. Par conséquent, nous parlerons d'un lieu différent par rapport à nos textes précédents. Et le changement s'est opéré sur la base de certaines notions qui, en forçant leur émergence dans notre discours, nous ont amenés à aborder la question des femmes noires sous un autre angle. Il s'agit des notions de mulâtresse, de domestique et de mère noire.

Le tableau dressé pour expliquer l'américanité présente une perspective décolonisatrice. La participation active des penseuses noires aux articulations transnationales fait l'objet d'études sur l'ensemble du territoire. Joselina da Silva et Amauri Mendes (2013 : p. 16) ont étudié la mobilisation des femmes *leaders* pour la III^{ème} Conférence mondiale contre le racisme, la discrimination raciale, la xénophobie et l'intolérance :

En tant que chercheurs participants, nous avons été témoins de la pertinence de l'ensemble du processus qui a précédé la troisième conférence mondiale contre le racisme [...] nous nous référons au réseau dynamique d'organisations de mouvements sociaux noirs en Amérique latine, qui s'est formé et consolidé tout au long du processus. Il convient également de souligner l'importance de cette articulation si l'on tient compte du fait qu'elle a lieu dans une région où, avec l'influence des thèses de Freire, les discours officiels et le sens commun ont toujours prôné l'absence de tensions raciales.

Conclusion

Un aspect central dans les productions sur l'intervention politique, pédagogique et épistémologique de Lélia Gonzalez a trait à la place qu'elle a revendiquée en tant qu'intellectuelle. Dans son travail, nous avons vu une *praxis* sociopolitique et une manière différentes d'être et de participer au monde. Nous ne pouvons manquer de mentionner que sa perspective d'intervention a traversé les frontières et qu'elle a été au cœur de l'agenda de lutte des mouvements antiracistes. Son influence a absolument façonné le mouvement des femmes noires. Nous avons donc retracé un chemin de *praxis* sociopolitique qui a été teinté par ses théories.

Plus généralement, il n'est pas possible de problématiser les étapes de la formation d'un parcours collectif de femmes noires *leadeuses* sans prendre en compte la force des arguments de Gonzalez. Au Brésil, il est urgent de reconnaître la place des *Ialorixás* (Mères de Saint dans la religion yoruba) en tant que penseuses fondamentales, qui permettent de réagir dans les périodes de crise profonde. Ainsi, nous soutenons que leurs

corps ont été et sont des territoires de guérison sur les routes du marronnage d'un territoire composé à moitié d'afrodescendants. Leurs corps sont encore des territoires où ont été élaborés les plans de libération réalisés jusqu'à ce jour. Dans ce scénario, Gonzalez a affronté l'*ethos* de la servitude et, à travers son choix politique, nous avons pu produire des notions plus larges d'appartenance et de participation sociale. Nous avons commencé à modifier des concepts qui exigeaient des critiques radicales. Avant tout, la tâche de notre activiste nous oblige à entrecroiser les défis du passé avec les exigences du présent.

D'une manière générale, nous bénéficions de l'exemplarité de sa trajectoire et, reconnaître son protagonisme, c'est poursuivre le travail d'excavation, c'est-à-dire la création de nouvelles conceptions alignées sur les principes qu'elle a défendus tout au long de sa trajectoire politique. En tant qu'intellectuelle, enseignante et féministe noire, elle a vécu et agi à une époque difficile. Il est urgent de reconnaître son impulsion, y compris parmi les hommes influencés par l'héritage du patriarcat. Nous autres, intellectuelles afro-brésiliennes, ne sommes pas les seules héritières de son programme pour la justice raciale et de genre, et c'est la caractéristique qui ressort de notre exercice pour reconnaître de son importance. Aujourd'hui, Lélia Gonzalez dépasse les frontières de l'Amérique latine et des Caraïbes.

Bibliographie

- Carneiro, S. (2005). *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser* (Thèse de doctorat). Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Curiel, O. (2022). Los aportes de las afrodescendientes a la teoría y la práctica feminista. Desuniversalizando el sujeto "Mujeres". [https://centroafrobogota.com/attachments/article/41/Los aportes de las afrodescendientes a la teor%C3%ADa y la pr%C3%A1ctica feminista. Ochy Curiel.pdf](https://centroafrobogota.com/attachments/article/41/Los%20aportes%20de%20las%20afrodescendientes%20a%20la%20teor%C3%ADa%20y%20la%20pr%C3%A1ctica%20feminista.%20Ochy%20Curiel.pdf)
- CEPAL (2021) Afrodescendientes y la matriz de la desigualdad social en América Latina Retos para la inclusión.
- Curiel, O. (2007) Los aportes de las afrodescendientes a la teoría y la práctica feminista. Desuniversalizando el sujeto 'Mujeres'. *Perfiles del feminismo Iberoamericano*, v. 3, 163-190.
- Gonzalez, L. (2018) *Primavera para as rosas negras: Lélia González em primeira pessoa*. São Paulo: Diáspora Africana.
- _____. (1983). Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Ciências sociais hoje*, v. 2, p. 223-244.
- _____. (1988). "Cidadania de Segunda Classe". *Cours Cidadania e Racismo*. Promoção do Programa de Direitos Humanos e Cívicos/SOS Racismo, Instituto de Pesquisas das Culturas Negras – IPCN. Rio de Janeiro.
- Mbembe, A. (2016) *Necropolítica*. *Arte & Ensaios | revista do ppgav/eba/ufrrj* | n. 32.
- Miranda, C. (2020). Pesquisa em rede de mulheres negras: sentido comum e (re) aprendizagens epistemológicas. Dans Miranda, Claudia (édit.) *Pesquisa em rede de mulheres negras*. Belo Horizonte : Nandyala.
- Miranda, C.; Carmo, A. C. O. do. Oliveira, C. R. C. de (2020) Reaprendizagens sobre democracia e Educação na diferença: a perspectiva das redes de mulheres afro-latinas. *Educar em Revista*, Curitiba, v. 36, e75585.
- Miranda, C. Carmo, A. C. O. do; Rodrigues, M. C. F. (2020) Pensar em movimento: a interseção "África-diáspora" e as outras aprendizagens em disputa no tempo presente. *Cadernos do CEOM*, Chapecó (SC), v. 33, n. 53, 83-97.
- Ornelas, S. (2021). Lélia Gonzalez y el mito de la democracia racial. *Cuadernos del cel*, 2021, vol. v, no 10. 44-53.
- Red de mujeres afrolatinoamericanas, afrocaribeñas y de la diáspora (2020). *Plataforma política de las lideresas de América Latina y el Caribe ante el decenio*. [Managua, 27 de junio de 2015].
- Red de mujeres afrolatinoamericanas, afrocaribeñas y de la diáspora (2020). *28 años de lucha contra el racismo, discriminación racial, sexismo y la exclusión*. 25 de julio de 2020.
- Viana, E. E. S. (2006). *Relações raciais, gênero e movimentos sociais: o pensamento de Lélia Gonzalez 1970–1990*. Mémoire de Master en Histoire Comparée. Université Fédérale de Rio de Janeiro.
- ONU, Decenio Internacional de los Pueblos Afrodescendientes.

Africanisation de la culture brésilienne

Susana de Castro (Université Fédérale de Rio de Janeiro)
Traduction de Sébastien Lefèvre (Université Gaston Berger)

Pour Lélia Gonzalez, le racisme au Brésil est le symptôme d'une névrose culturelle : on nie le racisme, mais, en même temps, on nie l'origine afro-amérindienne de la société brésilienne. Pour des raisons géographiques, historiques, culturelles et surtout inconscientes, nous sommes un pays américain et non latin. Tous les Brésiliens, et pas seulement les Noirs et les métis, sont des latino-américains, mais ils refoulent cette réalité, car ils veulent être blancs, ou s'identifier à la blancheur, et se retournent contre les corps racisés, contre ceux qui, d'un point de vue ethnique, sont les témoins vivants de notre histoire et de notre culture. La névrose est telle qu'en s'attaquant aux corps noirs et foncés, les racistes s'attaquent à eux-mêmes (puisque nous faisons tous partie d'une histoire et d'une culture afro-amérindienne). Pour comprendre comment nous sommes arrivés à cette névrose, il faut se tourner vers le passé et l'histoire. Le modèle de colonisation ibérique diffère du nord-américain. En effet, en Amérique latine, la différenciation raciale est fondamentalement hiérarchique, de sorte que le racisme que nous connaissons aujourd'hui n'est pas le résultat de la ségrégation, comme en Amérique du Nord, mais d'un modèle de hiérarchie de pouvoir que les Portugais et les Espagnols avaient déjà expérimenté lorsqu'ils ont reconquis la péninsule ibérique. Pour Gonzalez, lors de l'expulsion des Maures et des Arabes de la péninsule ibérique, les Portugais ont inventé une forme de racisme basée sur la hiérarchie et la division du travail qu'ils appliqueront plus tard au Brésil : chaque race a une place dans la hiérarchie sociale et un statut différencié. En d'autres termes, tant que chacun connaît sa place, il n'y a pas de conflit (Gonzalez 2020 [1982]).

Pour la théorie de la colonialité du pouvoir d'Aníbal Quijano, cette notion de pouvoir fondée sur la hiérarchie ne se consolidera qu'à partir du 19^{ème} siècle avec le remplacement du pouvoir comme force par le pouvoir comme colonialité. Avec l'appui des théories scientifiques racistes européennes, comme celles de Robert Knox (*Races of Men*, 1850) et d'Arthur Gobineau (*Essai sur l'inégalité des races humaines*, 1850), le premier défendant le mythe racial du génie anglo-saxon et le second celui du génie racial aryen, l'idée s'est répandue au 19^{ème} siècle qu'il existait une hiérarchie naturelle entre les races. La motivation, en fait, était d'abord économique, capitaliste, et non un engagement pour la vérité scientifique. Comment remplacer le travail des esclaves par du travail salarié sans augmenter les coûts du capital ? Il fallait s'assurer qu'une grande partie de la population, les anciens esclaves, reste sous-employée, formant le surplus de main-d'œuvre nécessaire au maintien de l'exploitation capitaliste. Ainsi, le racisme et l'eurocentrisme seront les piliers de la colonialité du pouvoir, en tant que forme d'exploitation capitaliste post-esclavagiste. Après tout, un Blanc n'accepterait pas les mêmes conditions de travail manuel que celles imposées aux noir-es ou aux indigènes. C'est la particularité de l'expérience du travail dans les anciennes colonies par rapport à l'Europe. Marx a pensé la lutte des classes à partir du modèle européen du travail salarié, mais dans les anciennes colonies, depuis la colonisation, le travail salarié ne concerne que les blancs ou les métis tandis la main-d'œuvre esclave continue d'être exploitée. Avec l'abolition de l'esclavage en 1888, la théorie de la dégénérescence de la race noire a été fondamentale pour la consolidation du pouvoir colonial. Le psychiatre bahianais Nina Rodrigues, lui-même mulâtre, a été le plus grand diffuseur des théories racistes européennes au Brésil. Il affirmait que la forte présence de noir-es dans la population empêcherait le pays de se civiliser, puisqu'il attribuait la dégénérescence et la criminalité au sang noir. Ce racisme a conduit le gouvernement brésilien à « importer » des Européens blancs pour blanchir la population nationale dans les années 1930.

Pour Gonzalez, le racisme colonial persiste dans le Brésil contemporain, de deux façons principalement : au niveau privé, par le blanchiment de la population via le mélange de races noires avec des races blanches et/ou indigènes ; et, au niveau public, à travers l'idéal de la démocratie raciale.

Le blanchiment représente l'idée de purifier le sang noir en le « mélangeant » avec du sang indigène et blanc, pour que la population noire blanchisse progressivement et disparaisse. Pour Abdias Nascimento, s'il n'y avait pas de résistance, ce blanchiment produirait un génocide du peuple noir en quelques générations à peine. Le colorisme, ou pigmentocratie, découle du métissage, c'est-à-dire de la hiérarchie entre les personnes dans toutes les dimensions de la vie (travail, relations, interactions sociales) en fonction du degré de clarté ou de noirceur de leur peau. Les personnes à la peau plus foncée sont davantage victimes de racisme. Alors que les

noir-es sont stigmatisées par le souvenir de l'esclavage, les personnes blanches utiliseront leur couleur pour revendiquer une ascendance européenne, avec tout au plus une arrière-grand-mère autochtone, et se conférer ainsi implicitement un statut supérieur.

Le deuxième axe du néocolonialisme, le mythe de la démocratie raciale, repose sur l'idée fausse que les Brésiliens sont un peuple pacifique et non raciste, résultat d'un mélange de races. En réalité, comme nous le savons tous, le métissage a été forcé, imposé aux corps des femmes noires et indigènes par les Portugais blancs. À partir de là, un faux récit a été forgé sur les Brésiliens en tant que peuple cordial, puisque ni les noir-es ni les indigènes n'auraient opposé de résistance aux Portugais, mais auraient au contraire été séduits par le charme lusitanien. Pour Lélia Gonzalez, ce récit de la cordialité brésilienne produit le stéréotype de l'homme et de la femme noir-es : acceptation tranquille de l'esclavage, infantilisme, incapacité intellectuelle, passivité. Nous savons pourtant qu'il n'en est rien. Les noir-es ont toujours cherché des formes de résistance à la situation dans laquelle iels étaient jeté-es.

Lélia Gonzalez distingue deux formes de résistance : active et passive. La création des quilombos, formes alternatives de société, est un mode de résistance organisée des noir-es contre la surexploitation dont iels étaient l'objet. De même, les révoltes populaires (*Alfaiates*, *Sabinada*, *Balaiada*, entre autres) ont été présentes dans toute l'histoire coloniale du pays. Selon Gonzalez, c'est la résistance, et non l'acceptation pacifique de l'esclavage, qui représente le peuple brésilien. C'est pourquoi elle affirme que le quilombo le plus célèbre, celui de Palmares (1595-1695), situé dans l'ancienne capitainerie de Pernambouc, a été le berceau de la nationalité brésilienne. Il faut rappeler que dès la fin du 16^{ème} siècle, les esclaves constituaient la majorité de la population de la nouvelle colonie portugaise.

Malgré cette nette supériorité numérique, l'impact politique des quilombos en tant que lutte contre l'esclavage, le quilombo de Palmares ayant été la première expérience d'un État libre sur tout le continent américain, le fait que le travail des esclaves ait été présent dans tous les cycles économiques de la colonie et de l'empire, sacrifiant leur santé au nom de la productivité (la productivité moyenne d'un esclave ne dépassait pas 10 ans), les Noirs n'ont jamais bénéficié des avantages obtenus par les autres secteurs de la société brésilienne.

D'autre part, la femme noire, selon Lélia González, a offert une résistance à la violence coloniale. En tant que main noire, elle était responsable de l'éducation des enfants des *sinhazinhas* (fille et ou épouse des colons), puisqu'elles ne faisaient qu'accoucher. Dans ce rôle de nourrice et de gardienne d'enfants, elles ont transmis les récits des peuples africains aux héritiers blancs de *Casa Grande*, enseignant consciemment ou non les valeurs et les croyances des cultures africaines dont elles étaient les représentantes. Puisque la langue est le facteur qui fait entrer le petit animal humain dans l'ordre culturel, et s'il appartenait à la mère esclave noire d'initier les enfants des propriétaires de plantations au portugais, on peut conclure que la culture brésilienne a été africanisée de cette manière, puisque le portugais parlé au Brésil par les esclaves africains était « l'afroportugais ».

Le racisme, en tant que discours d'exclusion, a été perpétué en fonction des intérêts de ceux qui en bénéficient. Ainsi, dans la société brésilienne actuelle, les femmes noires souffrent de la triple oppression de race, de classe et de genre. Cette triple discrimination, associée à une faible scolarisation et à peu d'opportunités professionnelles, les placent au bas de l'échelle sociale.

Sur le marché du travail, les femmes noires se retrouvent dans le service domestique, qui n'exige pas d'éducation formelle. Après l'abolition de l'esclavage, de nombreux hommes noirs se sont tournés vers le travail informel et le sous-emploi, formant une toute nouvelle catégorie sociale : la « populace », comme l'appelle la sociologue Jessé Souza : une classe de personnes subalternes qui n'ont pas d'emploi salarié et dépendent de petits boulots pour survivre. Une deuxième abolition aurait été urgente pour créer les conditions nécessaires à l'émancipation des noir-es et à leur transformation en citoyen·nes égaux·les en droits et en conditions de vie, mais pour cela, il fallait qu'existe au Brésil un État républicain non raciste qui restitue à la population noire les services qu'elle a rendus pendant plus de trois cents ans consacrés à la construction du pays.

Lors d'une conférence virtuelle organisée dans le cadre de la 19^{ème} réunion de l'Anpof à Goiânia, Silvia Federici a souligné l'importance du mouvement féministe dans la prise de conscience de la dépendance du capitalisme au travail de reproduction sociale non rémunéré des femmes. Cette dernière a établi une comparaison avec la situation de tous les travailleurs vulnérables issus de l'héritage colonial dans les pays périphériques du capitalisme mondial, où les relations de travail sont précaires et informelles. En réalité, le capitalisme dépend davantage de cet énorme contingent de travailleurs non rémunérés ou sous-payés, que de travailleurs salariés.

Bibliographie

- Gonzalez, L. 1982 (2020). A mulher negra na sociedade brasileira. Dans Rios, F. et Lima, M. (édit.). *Por um feminismo Afrolatinoamericano*. Lélia González. Rio de Janeiro : Zahar.
- _____. 1982 (2020). Nanny: Pilar de amefricanidade. *Ibid.*

Lélia Gonzalez, *Nzinga*. Corps esthétique-politique, force ancestrale et spirituelle.

Karina Bidaseca (Universidad Nacional de San Martín)
Traduction de Raísa Inocêncio (Université Libre de Berlin)

Le choix du nom de *Nzinga* est lié à notre souci de réhabiliter un passé historique refoulé par une « histoire » qui ne parle que de nos oppresseurs. La célèbre reine Jinga (*Nzinga*) a joué un rôle de la plus haute importance dans la lutte contre l'opresseur portugais en Angola. L'oiseau que nous utilisons comme symbole est lié à la tradition nagô, dans laquelle l'ascendance féminine est représentée par des oiseaux. Nos couleurs sont liées, le jaune à Oxum, et le violet au mouvement international des femmes (Gonzalez, 2020 : p. 97).

Escrevivência (écrit-expérience)

Il y a une dizaine d'années, je me suis rendue à Rio de Janeiro pour un séjour à l'Université Fédérale de Rio de Janeiro (UFRJ). Je me souviens d'être arrivée le 20 novembre, pour la Journée nationale de la conscience noire en mémoire de Zumbi dos Palmares. À l'UFJR, le professeur Flavio dos Santos Gomes m'a parlé d'Elizabeth do Espírito Santo Viana, son étudiante en thèse de master. J'ai contacté Beth, qui m'a généreusement reçue chez elle, en banlieue de Rio. Elle venait de soutenir son mémoire intitulé « Les relations raciales, de genre et des mouvements sociaux : la pensée de Lélia Gonzalez (1970-1990)¹⁸ » en 2006, qui portait sur la pensée de cette intellectuelle de premier plan et militante afroféministe du mouvement noir brésilien des années 1970.

Issue d'une famille ouvrière au Brésil, fille d'une mère indigène et d'un père noir, son histoire est liée à la « maternité partagée ». En effet, à sa naissance, une fille naît orpheline dans l'une des maisons voisines. Consciente de la douleur de la famille, la mère de Lélia se propose comme nourrice pour la petite fille dont la mère était morte en couches. Rapidement, un lien particulier les unit. À l'âge de rentrer à l'école, la famille a proposé de financer les études de Lélia jusqu'à l'université. Cette dernière affirme : « J'ai étudié avec beaucoup de difficultés. J'ai emprunté des livres à des collègues jusqu'à arriver à l'université » (Viana, 2011 : p. 48).

Il y a une dizaine d'années, son œuvre était difficile à trouver en portugais et il n'existait pratiquement aucune traduction en espagnol ou en français. Lire la pensée de Lélia à travers la conversation et le regard de Beth a été une expérience marquante dans ma vie intellectuelle et je lui en suis profondément reconnaissante. Le temps et les mémoires épistémiques ont été interrompues par les dictatures militaires. Ses travaux ne circulaient plus, et il était difficile d'accéder à son œuvre. Certaines de ses idées, imprimées dans des livres, attendaient dans des librairies alternatives, ou des articles sur ces voyages en Afrique, publiés dans des journaux. Malgré cela, j'ai essayé d'organiser certains de ces puissants écrits pour les proposer à mes étudiants dans mes cours en Argentine et en Amérique latine.

Je pense que Lélia, par l'intermédiaire de Beth, m'a accompagnée dans l'orientation de ma pratique féministe antiraciste, du Brésil profond à l'Argentine et, plus tard, à Cuba. Les années suivantes ont été riches en rencontres avec mes étudiant·es en sociologie à l'Université de Buenos Aires et à l'Université Nationale de San Martín. Avec Carlos Álvarez, militant de l'Agrupación Xangô, et le professeur Luis Ferreira, en 2012, nous avons fondé UNIAFRO¹⁹, le premier programme pour étudiant·es afro à l'Université²⁰.

¹⁸ Traduction personnelle.

¹⁹ Le programme d'extension universitaire UNIAFRO sur les afrodescendants et les cultures afro-diasporiques EIDAES_UNSAM, fondé en 2012, a fait partie des actions promues par les professeurs et les étudiants. Carlos Alvarez a été le premier diplômé afro du programme de sociologie de l'UNSAM et, avec le professeur Luis Ferreira, nous avons dirigé sa thèse de licence, qui a été soutenue en 2019 avec Javier Nuñez.

²⁰ La création en 2017 de la *Escuela Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes* (La Havane) avec la professeure Rosa Campoalegre Septien et CLACSO/CIPS (Cuba) est un autre jalon de cet itinéraire. La création ultérieure de la spécialisation en études afro-latino-américaines et caribéennes de CLACSO et Flacso (Brésil) en 2019, à laquelle j'ai participé avec les intellectuelles féministes Karina Batthyány - directrice exécutive de CLACSO, Mara Viveros Vigoya, Nilma Lino Gomes et Rita Laura Segato, s'inscrit aussi dans cette dynamique.

Les écrits de Beth et, plus récemment, la publication du livre *Por um feminismo afrolatinoamericano* (2020), dirigé par Flavia Rios et Márcia Lima, et la réédition récente au Brésil de *Place du Noir* chez Companhia das Letras, ouvrage coécrit par Lélia Gonzalez et le sociologue argentin Carlos Hasenbalg, publié à l'origine en 1982, ont permis de lire en portugais ses puissantes approches. Celles-ci nourrissent les théories afroféministes, le féminisme anti et décolonial, les approches Sud-Sud et antiracistes au Brésil et dans d'autres pays d'une région que notre auteure a appelée l'Améfrigue ladine.

Dans ce chapitre, j'utilise le terme *escrevivência* (« écrit-expérience ») de l'écrivaine noire Conceição Evaristo pour illustrer l'importance de la vie et de l'expérience vécue à travers l'ancestralité et la pratique du candomblé, ainsi que l'héritage des *Ialorixás* (*Mères de Saint*)²¹ chez Lélia Gonzalez. En conclusion, je me concentre sur le travail de l'artiste visuelle Aline Motta, qui met en avant l'influence puissante de Lélia sur les arts noirs au Brésil. Ana Martins (2022 : p. 113), souligne son inspirante contribution aux « arts noirs, qui développent la lutte contre le racisme, en exprimant son admiration et sa reconnaissance pour l'art noir et les artistes noires dans leurs textes d'hommage à Abdias Nascimento "Griot e Guerreiro" (2018) et Zezé Motta "Homenagem a Zezé Motta" (2018), parmi d'autres artistes ».

Les arts noirs

Passionnée par les liens entre l'art et l'activisme, notamment ce que l'on nomme l'artivisme, je m'intéresse particulièrement à l'influence de Lélia dans les Arts Noirs. En 1974, Lélia a été témoin de la fondation du Teatro Experimental del Negro (TEN) à São Paulo, du Centro de Cultura et Art Noir du Grupo Palmares do Rio Grande do Sul et du Clube Renascença. Là-bas, elle s'est immergée dans l'ambiance vibrante de la soul, participant à un « point de rencontre qui réarticule le mouvement noir à Rio (...) avec beaucoup d'Axé en plus », comme l'observe Viana (2006 : p. 62).

Il est essentiel de souligner le rôle des auteurs et autrices brésiliennes, tant hommes que femmes noires qui, comme Lélia, se sont aussi distingués. Parmi eux, on compte Abdias Nascimento (1914-2011), créateur et dirigeant du *Teatro Experimental del Negro*, dont la pensée est présentée dans l'ouvrage *O quilombismo: Documentos de uma militância Pan-Africanista*²² (2019). On peut aussi citer Joel Ruffino et Beatriz Nascimento, ainsi que des auteur·ices antiracistes blanc·hes, comme Florestan Fernandes et Octavio Ianni.

Helena Theodoro, qui a partagé son expérience lors d'une rencontre avec Lélia Gonzalez, a comparé l'idéal de la personne dans le « monde judéo-chrétien » et dans le « monde *nagô* », mettant en lumière les différences significatives entre les deux perspectives :

... dans le candomblé, il y avait une dimension sociale, la dimension de l'ancestralité [...]. Dans la culture noire, il y a un lien très fort avec l'ancestralité et avec tout le processus de l'énergie elle-même avec la nature : si vous êtes l'eau, le vent, ou la flamme du feu, cela transcende l'expérience immédiate. Je pense que le *candomblé* est un rapprochement avec la nature, avec les animaux, avec les plantes, avec l'énergie qui se trouve dans le cosmos. La proximité d'être dans tout cela signifie que vous ne serez jamais seul parce que vous faites partie de ces énergies qui constituent le tout (Viana, 2006 : p. 71).

En ce qui concerne l'importance du nom et du surnom des personnes noires, Bairros souligne l'influence de ses connaissances en psychanalyse lacanienne : elle avance que le nom de cette absence représente le nom de la castration (Rios e Lima, 2020 : p. 79), attribuant ainsi le signifiant « Noir » à la place du surnom. Tout comme sa recherche lacanienne sur la quête de la place du Sujet Noir (Viana, 2006 : p.121), l'étude de l'ordre symbolique a été déterminante pour sa compréhension de son expérience dans le candomblé, notamment à travers ses offrandes et son étude des Orixás, sous la tutelle de Pai-de-Santo Nilton, de Niterói,

²¹ Dans la religion du candomblé, les prêtresses, appelées Ialorixá en Yoruba, sont les femmes chargées de veiller sur la force vitale (*axé*).

²² La revue *Quilombo*, éditée par le Teatro Experimental del Negro, correspondra avec la revue *Présence Africaine* et avec des personnalités internationales (Viana, 2006 : p. 36).

ainsi que des Mères Aninha, Senhora, Estela et Menininha de Oxum. Ces enseignements ont profondément marqué la pensée de Lélia (Gonzalez, 1979, et Rios et Lima, 2020 : p. 63)²³ :

Dans ces communautés, les femmes noires et pauvres exercent et assurent des positions de pouvoir et de domination, notamment sur les hommes blancs de la classe moyenne et, plus rarement, de la classe supérieure [...]. Le rôle de mère de saint en tant que femmes noires et pauvres (également dans divers groupes qui l'impliquent), est peut-être la seule « entrée » dans la société dominante. À travers les fonctions qu'elles exercent en tant que mères de saint, elles établissent un mécanisme d'accès aux ressources matérielles et humaines que les autres classes s'approprient [...] et qu'elles redistribuent plus ou moins à leur groupe. Ainsi, par le biais de la religion, elles et leur groupe domestique obtiennent davantage de ressources et de connexions en termes de réseau d'influence, de prestige et de clientélisme pour mieux survivre.

En plus du candomblé, Lélia a soutenu que le mythe d'origine élaboré par Mario de Andrade (1893-1945), créateur de la figure de Macunaíma, né noir et fils de la peur de la nuit, a ensuite été blanchi, comme beaucoup de créoles célèbres. Si Macunaíma était le héros du peuple, rien de mieux que d'exacerber sa fonction paternelle par la logique dominante. Ici, Lélia explique le processus de blanchiment de la société brésilienne, métissée par origine et par un viol comme mythe fondateur. Néanmoins, Lélia mentionne aussi d'autres héros, des héros historiques dans la lutte contre l'esclavage, comme par exemple, Zumbi, une force symbolique pour éveiller la conscience de « l'âme de notre peuple », dit-elle (Viana, 2006 : p. 124 ; Rios e Lima, 2020 : p. 80, 83, 139). Aux côtés de Zumbi, Lélia présente également Nanny, une autre héroïne historique, cette fois-ci du peuple jamaïcain, selon Bairros (1994 : p. 52), vénérée par le monde rural :

l'Est Jamaïcain qui pourrait être assimilé à d'anciens *quilombos* ou des communautés marronnes. Nanny joue le rôle de médiatrice entre les vivants et les morts (...), symbolisant la continuité des sociétés marronnes ainsi que leur *leadership* militaire dans la résistance contre les Anglais.

Avant sa disparition, Lélia a participé à une pièce de théâtre intitulée « *Candaces-Areconstrução do Feu* », première mise en scène de la Cia de Communs, au Théâtre Gláucio Gil (Rio de Janeiro). L'un des fragments transcrits par Beth (2006 : p. 134) était la fable de Lélia :

De grandes princesses apparaîtront qui résistent à la présence romaine ; qui vaincront même une armée romaine [...]. On les appelait *candaces*. Les princesses *candaces*, qui ont résisté à la présence romaine dans cette région, au sud de l'Égypte, où s'est érigé le royaume de Cush ou de Nubie.

Du latin au bantou : l'africanisation du Brésil

La dynamique militante de Lélia alterne entre l'apprentissage des savoirs occidentaux et la réception afro-diasporique en Amérique. Selon Flavia Ríos et Márcia Lima (2020), cette dynamique inclut une philosophie classique ainsi que l'ancestralité africaine de Lélia Gonzalez : « Dans ses œuvres, il est possible de trouver des citations de références classiques en philosophie et en sciences sociales coexistant avec le langage populaire, du latin au bantou, en passant par ce qu'elle appelle le *pretoguês* (« afroportugais »), une sorte d'africanisation ou de créolisation de la langue parlée au Brésil » (2020 : p. 19).

Les références à la philosophie occidentale, son intérêt pour la psychanalyse lacanienne pour expliquer ce qu'elle définit comme la « névrose culturelle brésilienne », les connaissances des professeur·es de l'école Zamba, de l'école bahianaise de Thales de Azevedo, ainsi que d'autres liées à une nouvelle génération en sociologie (Gerreiro Ramos²⁴, à Rio de Janeiro) ou en anthropologie (Arthur Ramos), font de son œuvre un héritage précieux pour ces temps de fractures abyssales et de suprématisme blanc.

²³ Il convient de souligner la précision que le texte original apporte en note de bas de page : « L'émergence de la figure du babalorixá, ou père du saint, dans la structure du Candomblé est assez récente. Les premiers grands ont commencé à agir à partir des années 1930 ».

²⁴ Viana dit à cet égard : « Dans les années 1940, Guerreiro Ramos (1915-1972) attirait déjà l'attention sur le fait que « le blanc jouit du privilège de voir le noir, sans que ce dernier ne soit vu » et que la sociologie brésilienne est « une illustration de ce privilège ». Ramos, Alerto Guerreiro *Introdução crítica à Sociologia brasileira*, Rio de Janeiro : Ed. UFRJ, 1995 : pp. 202, cité par Viana (2006 : p. 21).

Un autre exemple, ce sont ses écrits rédigés lors de ses voyages en Afrique pour soutenir les causes anticolonialistes de l'indépendance et de la décolonisation des pays africains comme la Namibie²⁵, inspirée par de grands intellectuels africains : Amilcar Cabral²⁶, l'un des principaux théoriciens, fondateur du Parti africain pour l'indépendance de la Guinée et du Cap-Vert, le penseur sénégalais Cheikh Anta Diop²⁷, l'un des historiens africains les plus importants du 20^{ème} siècle, dont la thèse selon laquelle l'Égypte ancienne avait été une culture noire, rejetée à Paris, a été publiée dans la presse populaire sous la forme d'un livre intitulé *Nations nègres et culture* (1999). On peut également citer l'anthropologue Filomina Chioma Steady, dont les études sur le genre en Afrique de l'Ouest ont été réunies dans son livre *The Black Woman Cross-Culturally* (1981).

Pour compléter les influences littéraires de Lélia, nous pouvons ajouter aussi les idées panafricanistes provenant de la lecture d'auteurs caribéens francophones connus sous le nom de poètes de la négritude : Aimé Césaire, Frantz Fanon et Édouard Glissant ; d'intellectuels noirs du mouvement *Black Power* et des Américains Walter Rodney et W. E. Du Bois.

En 1991, Lélia se rend à Le Marin, en Martinique, pour le Festival International de la culture. Elle y écrit un récit dans lequel elle situe la Martinique, le nom original donné par les Indiens Caraïbas/Arawaks, qui signifie « îles de fleurs », et déclare :

La Caraïbe est importante en tant que lieu ancestral. Non seulement en raison du type de musicalité, de l'instrumental rythmique ou de son expression corporelle, mais surtout grâce au créole, ce code linguistique élaboré par les anciens esclaves, présent dans presque toute la région. Peu importe que la langue dominante soit le français, l'anglais ou le néerlandais, le créole est là, comme une marque d'américanité (souvent avec des mots d'origine portugaise ou espagnole), soigneusement africanisées dans leur prononciation : *tambu, toká*, etc. (Rios et Lima, 2020 : p. 275).

Pour un féminisme africain

La pensée afroféministe de Lélia Gonzalez a forcément été influencée par les idées de penseur·ses et d'activistes pour les droits des afro-descendant·es aux États-Unis, telles qu'Angela Davis, avec, entre autres écrits, son livre *Women, Race and Class* (1981), ou Audre Lorde, avec son ouvrage *I am your sister: Black Woman Organizing across sexualities* (1986), ainsi que les poèmes compilés dans *The Black Unicorn* (1978). Cette dernière s'inscrit désormais dans le « féminisme intersectionnel », d'après la définition de Kimberlé W. Crenshaw (1991). Les oppressions liées à la race et au genre des femmes noires sont déjà perceptibles dans ses textes, une perspective que nous retrouvons également dans la pensée de Lélia.

Ancrée dans ces références intersectionnelles, la pensée de Lélia revendique la singularité du Brésil, soulignant que « dans ce cruel héritage de l'esclavage sur le continent américain, le destin des femmes noires a été l'objet de la production et de la reproduction sexuelles » (Viana, 2006 : p. 64), comme elle l'exprime avec conviction (Rios et Lima, 2020 : p. 308) :

La mulâtresse a été créée par l'idéologie du blanchiment. Nous sommes toujours perçues comme des corps : soit comme un corps qui travaille, qui est une bête de somme, qui travaille et gagne peu, soit comme un corps exploité sexuellement, ce qui est le cas de la mulâtresse, symbole de cette idéologie. Combien de domestiques ne sont pas harcelées par leurs patrons, etc. [...]. La bonne et la mulâtresse sont des expressions modernes de ce que l'on appelait autrefois la bonne [...]. La conscience raciale s'est éveillée en nous avant la conscience sexuelle. Nous nous sommes battues comme des hommes contre l'oppression, qui nous est commune.

²⁵ « The Brazilian Support to the Namibian Cause: Difficulties and Possibilities ». Publié en 1983 dans *Afrodiaspora Magazine*.

²⁶ Ses essais ont été rassemblés dans le livre *Return to the Source : Selected Speeches of Amilcar Cabral* [Staff, Africa Information Service], New York, 1973.

²⁷ Il convient de souligner la contribution de Diop (1923-1986) qui, après avoir terminé ses études de philosophie à la Sorbonne, a participé à la création de l'Association des étudiants africains à Paris. « Il a étudié la physique avec Frédéric Joliot-Curie, le gendre de Marie Curie, et a même traduit des parties de la théorie de la relativité d'Einstein dans sa langue maternelle, le wolof. En 1951, l'Université de Paris rejette sa thèse de doctorat sur l'idée que l'Égypte ancienne était une culture noire. Diop n'a pas abandonné et, au cours des neuf années suivantes, il a ajouté des preuves plus précises à son travail. Cette année-là, il publie également *Les fondements économiques et culturels d'un État fédéral d'Afrique Noire*. Il est retourné au Sénégal où il a continué à écrire et à effectuer des recherches ». <https://www.casafrika.es/es/persona/cheikh-anta-diop>

Pour résumer, sa monumentale œuvre intitulée : « Pour un féminisme afro-latino-américain » est l'expression du féminisme intersectionnel des États Unis depuis le sud subalternisé. Publié en espagnol, il a été rédigé pour le congrès féministe latino-américain qui s'est tenu en Bolivie (1988). Il contient des références aux mouvements sociaux de femmes paysannes, indigènes et noires. Son auteure a inventé le concept, publié dans son article « La catégorie politico-culturelle d'amefricanité », paru en 1988. Cette œuvre représente également un symbole littéraire de lutte et de résistance contre le racisme, en commémoration du centenaire de l'abolition de l'esclavage au Brésil (Rios et Lima, 2020 : p. 10).

Le texte de Luiza Bairros (1994), qui a connu Lélia au MNU, met en avant la période de la vie où Lélia s'est tournée vers la spiritualité. « C'était une façon de rejouer mon propre corps. Cette question du blanchiment m'a beaucoup touchée et je sais qu'elle a aussi touché beaucoup de Noirs » (Bairros, 1994 : p. 4 et Gonzalez, 1986 : p. 8-10).

Ilê- Ifé

Lors de ses voyages en Afrique, Lélia Gonzalez, militante au sein de Nzinga —un mouvement autonome de femmes noires qu'elle a cofondé à Rio de Janeiro— s'est rendue au Nigéria en 1988, notamment à Ilê-Ifé, une ville sainte pour les Yorubas. Elle a également visité le Burkina Faso, le Sénégal, l'Angola, l'Afrique du Sud, entre autres pays, où elle a participé à des débats sur l'exploitation et l'oppression des populations et des femmes afro.

Dans un entretien accordé à la journaliste Maria Teresa e Jaguar, publié dans *O Pasquim*²⁸ en 1986, elle aborde un sujet central dans l'agenda féministe aujourd'hui, celui des mutilations génitales féminines :

En ce qui concerne la question de l'Afrique, je voudrais répondre en tant qu'anthropologue, en tant que personne qui a vu des femmes africaines répondre à des femmes du premier monde. Il est important de noter que l'histoire de la clitoridectomie est liée à l'histoire de la circoncision [...]. Elle est née chez les Dogons, un groupe qui vit dans une région où la divinité est androgyne. À la naissance des enfants, on dit qu'il faut enlever au mâle ce qui est féminin, le prépuce, et à la femelle ce qui est masculin, le clitoris. Avec l'arrivée de l'islam en Afrique, la clitoridectomie a été renforcée. Cette interprétation de l'ablation du clitoris de la femme pour l'empêcher de jouir est une histoire occidentale. Ce sont des différences culturelles que nous ne pouvons pas réduire à notre perspective, nous devons comprendre les valeurs qu'ils ont là-bas. Cette histoire selon laquelle le plaisir n'est ressenti que dans la génitalité est une idée occidentale ; le plaisir ne se limite pas à l'orgasme (Rios et Lima, 2020 : p. 324).

La notoriété de sa pensée est immense. Elle a créé une référence conceptuelle pour comprendre l'identité brésilienne et celle de ses sœurs du continent : l'amefricanité. Selon Viveros²⁹:

Son concept et sa proposition de renommer l'Amérique latine *Amefrica Ladina* découlent de la nécessité de reconnaître, d'une part, que sans les Noirs, il n'y aurait pas d'Amérique dans la seconde moitié du 20^{ème} siècle et, d'autre part, les luttes acharnées que les esclaves et les Amérindiens ont dû mener pour résister à l'assaut colonial (2022 : p. 191).

Néanmoins, ce n'est pas seulement la psychanalyse lacanienne qui a influencé la pensée de Lélia, mais aussi *Peau noire, masques blancs* (1952) de Frantz Fanon, qui contribue à la compréhension des aspects culturels de l'oppression et du racisme. Comme en témoigne Joana Angélica du *Favela Women's Centre* (citée par Viana, 2006) : « Nous avons travaillé sur le livre de Frantz Fanon, ce qui était très significatif pour l'époque, car c'était le moment où nous commençons à rejeter les masques blancs ».

Ce moment peut être considéré comme un pas vers la prise de conscience de ce que signifie être une femme noire au Brésil et en Amérique. Lélia González s'est efforcée de suivre cette voie pour démystifier la fameuse démocratie raciale. Cependant, son fort engagement politique lui a valu l'expulsion de la Faculté de philosophie de Campo Grande et de la Faculté de philosophie, sciences et littérature. Pendant cette période

²⁸ Rio de Janeiro, année 17, n° 871, pp. 8-10, 20-26 mars 1986.

²⁹ Cent ans après l'adoption de la loi d'or - proclamée le 13 mai 1888 par la princesse Isabel, fille de l'empereur Pedro II, qui a déclaré l'extinction de l'esclavage au Brésil, cette penseuse a souligné l'omission du racisme dans l'agenda féministe, dans l'article visionnaire « Pour un féminisme afro-latino-américain » [2022(1988)].

d'intensification du régime militaire, les forces de sécurité la soupçonnait de rechercher des adeptes de la doctrine marxiste. Elle fut également invitée à l'Université catholique pontificale de Rio de Janeiro.

Il est important de comprendre ce qu'elle a vécu lors de son parcours dans le système éducatif brésilien : « Lorsque je suis arrivée à l'université, j'avais déjà été blanchie », écrit-elle. Elle met ainsi en lumière le fonctionnement de l'idéologie du blanchiment chez l'individu. C'est à ce moment-là que, selon Viana, elle a estimé que la psychanalyse et le *candomblé* pouvaient travailler ensemble, recherchant « l'acceptation spirituelle dans le *candomblé*, tout en restant attachée à ses racines culturelles catholiques et à la théologie de la libération » (Viana, 2011 : p. 53). Pour elle, le *candomblé* « n'est pas du mysticisme, c'est un autre code culturel. Le mysticisme est une chose très occidentale. Le *candomblé* est beaucoup plus écologique : on prépare de la nourriture, on fait des offrandes, on va dans la forêt. Ma religiosité est beaucoup plus africanisée qu'occidentalisation » (Rios et Lima, 2020 : p. 323).

Cela est visible dans ses recherches, et notamment dans le texte « Homosexualité et *candomblé* à Bahia Fulminense »,³⁰ dans lequel elle a tenté de mettre en lumière la relation intime entre les discriminations de race, de genre et de sexualité :

Le candomblé doit posséder quelque chose de positif qui attire la communauté homosexuelle pauvre. Il s'agit également de montrer qu'au niveau culturel, les travailleurs pauvres disposent d'une nouvelle option sexuelle et religieuse, d'une nouvelle façon d'être. Il est donc nécessaire d'éliminer certaines idées préconçues sur la religion et le sexe. Nous devons dénoncer les discriminations existantes, les discriminations culturelles. En ce sens, le *candomblé* va au-delà de tout cela, car il est considéré comme une religion inférieure, celle d'un groupe inférieur. Nous devons y mettre un terme. Les homosexuels *cariocas* (de Rio de Janeiro) absorbent de nombreux termes du *candomblé* et créent leur propre code. La lutte est menée contre la discrimination ethnique, sexuelle et autre (Rios et Lima, 2020 : p. 309).

Ponts sur les abîmes

L'artiste Aline Motta, née en 1974 à Niterói, dans l'État de Rio de Janeiro (Brésil), présente ses œuvres *Pontes sobre abismos, Se o mar tivesse varandas e (Outros) Fundamentos* [Ponts sur les abîmes, Si la mer avait des terrasses et (Autres) fondamentaux] dans le cadre d'une trilogie qui explore l'histoire à travers l'entrelacement d'images, de textes et de silences.

À travers ses films, elle nous invite à explorer la recherche qu'elle a menée sur la quête de ses racines. Pendant quatre ans, elle a entrepris un voyage pour sonder l'étrangeté de sa propre condition de diaspora transatlantique, qui sépare les continents. Trois villes baptisées par l'eau, où la mémoire de l'eau porte en elle de nombreuses histoires. Elle cherche à imaginer ce qui aurait pu se passer si l'océan Atlantique noir, comme l'appelle Paul Gilroy, avait été un espace de communication et de partage de souvenirs.

« Qu'est-ce qui perdure, qu'est-ce qui vit dans le présent de ces migrations qui ont commencé il y a des siècles ? » c'est la question que pose l'œuvre d'Aline Motta, en formant une reconstruction de l'histoire de son ancestralité. Elle puise dans les récits de ses ancêtres conservés dans les archives familiales. Elle a voyagé avec son père blanc de Rio de Janeiro à Minas Gerais. Elle a voyagé avec sa mère noire (*in memoriam*, car elle est décédée il y a dix ans), dans une plantation de café de la campagne de Rio de Janeiro. Elle s'est rendue au Portugal, en Sierra Leone et au Nigeria. Elle a passé trente-deux jours à Lagos. Elle s'y est sentie aussi déplacée qu'au Brésil. Blanche au Nigeria, noire au Brésil. Je les reconnais, ils ne me reconnaissent pas. Je me vois en eux, ils ne se voient pas en moi. Elle a cherché, à travers l'eau, une communication entre les langues et les cultures apparentées. Lacs, Rio, Cachoeira. Dans cette trilogie, les miroirs sculptent les visages et les paysages, déplaçant les images dans l'espace pour recréer l'héritage de l'africanité de Lélia. Son corps, tel une archive vivante, est imprégné de la mémoire de cette époque de luttes féministes et antiracistes, inspirant les nouvelles générations.

Lélia incarne une force ancestrale dont le principe est la force vitale. C'est l'*Axé* !

³⁰ Extrait de « Mitos femininos na revolução malê » (Rios et Lima, 2020 : p. 324). <http://www.alinemotta.com/Outros-Fundamentos-Other-Fundations>

Bibliographie

- Bairros, L. (1994). LEMBRANDO LÉLIA GONZALEZ. Entretien *O Pasquim*, n° 871, 20a 26/3/1986, 8-10.
- Carneiro, S. (2023). *Dispositivo de Racialidade: A Construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser*. 1^o ed. Rio de Janeiro: Zahar.
- Gonzalez, L. (1988a). Por un Feminismo Afrolatinoamericano. *Revista Isis* _____.
- _____. (2015). La catégorie politico-culturelle d'amefricanité. *Les cahiers du CEDREF* [En ligne], 20 | 2015. <http://journals.openedition.org/cedref/806>
- Nascimento, A. (2019). *O quilombismo. Documentos d'un militantisme panafricaniste* São Paulo: Perspectiva S/A.
- Viana, E. E. S. (2006). *Relações raciais, gênero e movimentos sociais: o pensamento de Lélia Gonzalez 1970 – 1990*. Mémoire de Master en Histoire Comparée. Université Fédérale de Rio de Janeiro.



VARIA

Flora Tristán et les débuts d'un féminisme décolonial

Diana Cortez Buitrón³¹ (Université Nationale Mayor de San Marcos, Lima)
Traduction de María Cegarra Cegarra (Université Sorbonne Paris Nord)

Pour commencer, nous donnerons une définition du féminisme décolonial. Premièrement, d'après la théorie de la colonialité du pouvoir de Aníbal Quijano, il existe une intersection entre le travail, le sexe et la race ; la race étant une invention de l'homme blanc européen pour discriminer et dominer. La féministe décoloniale María Lugones (2008) adopte cette idée, tout en critiquant certains concepts, car, pour elle, le genre et la sexualité y sont exposés depuis le regard de la colonialité patriarcale et moderne :

[p]our Quijano, les luttes portant sur le contrôle de « l'accès sexuel (*sexual access*), ses ressources et ses produits » définissent le domaine du sexe/genre et, les conflits, à leur tour, peuvent se comprendre comme étant organisés autour des axes de la colonialité et de la modernité. Ceci constitue une conception trop étroite des constructions modernes/coloniales oppressives du genre et de leur portée. Le prisme de Quijano présuppose également des interprétations patriarcales et hétérosexuelles des conflits autour du contrôle du sexe, de ses ressources et de ses produits³².

D'après Lugones, le genre et la sexualité sont des impositions de la colonie et perdurent dans la Modernité. En ce sens, il existe dans la colonialité un dimorphisme sexuel qui impose l'hétérosexualité et est maintenu et problématisé dans le monde moderne à travers l'intersexualité. De plus, elle prend comme exemple certaines communautés indigènes des États-Unis où il n'y avait pas de distinction de genre sur des bases biologiques jusqu'à l'arrivée des colons européens pour implanter les deux catégories femme et homme, qui s'affrontent et se hiérarchisent : « Oyëwùmí comprend le genre, introduit par l'Occident, comme un outil de domination qui désigne deux catégories sociales qui s'opposent de manière binaire et hiérarchique » (Lugones, 2008 : 87).

Deuxièmement, selon l'idée de la colonialité de l'être sur laquelle travaille Nelson Maldonado Torres, dans le processus de colonialité, la dimension d'humanité a été niée à certains groupes opprimés tels que les indigènes et les afro-américains. Et, troisièmement, le concept de la colonialité du savoir développé par Edgardo Lander, dénonce l'eurocentrisme des sciences épistémologiques. Un autre représentant de ce concept est Santiago Castro Gómez (2000 : 89), qui dénonce la violence épistémique des travaux académiques sur les opprimés, lesquels sont toujours formulés depuis le point de vue du privilégié :

Cette tentative de créer des profils de subjectivité coordonnés par l'État entraîne le phénomène que nous appelons ici « l'invention de l'autre ». En parlant d'« invention », nous ne nous référons pas seulement à la manière dont un certain groupe de personnes représente mentalement les autres, mais nous visons plutôt les dispositifs de savoir/pouvoir à partir desquels ces représentations sont construites³³.

En quatrième lieu, le féminisme décolonial se nourrit également du *black feminism*, né dans les années 1970 aux États-Unis grâce à un groupe de femmes noires qui se sentaient exclues du féminisme blanc en raison du racisme. Il s'agit de figures telles que Betty Friedan, qui dénonçait la soumission de la femme au foyer pendant que l'homme travaillait, ce qui ne correspondait pas au profil de la femme blanche de classe moyenne et hétérosexuelle qui s'occupe du foyer et veille aux intérêts de son mari. C'est ainsi que naît la critique au féminisme hégémonique, non seulement parce qu'il légitime la violence en invisibilisant la lutte des autres, mais aussi parce qu'il ne prend pas en compte que l'homme fait également partie du changement. Ces intellectuelles ont pris conscience de l'intersection entre l'oppression sexuelle, raciale, de classe et hétérosexuelle tant des hommes que des femmes et se sont engagées à s'y opposer.

³¹ Étudiante en philosophie à l'Université nationale Mayor de San Marcos (Lima, Pérou). Actuellement, elle est en huitième année d'études et fait partie du comité d'organisation du cycle de conférences *Mujeres haciendo filosofía* (Des femmes qui font de la philosophie). Ses principaux thèmes de recherche sont la philosophie moderne, médiévale, latino-américaine et les relations entre la mystique et la philosophie.

³² María Lugones, « La colonialité du genre », Les cahiers du CEDREF [En ligne], 23 | 2019. <https://journals-openedition-org.ezproxy.campus-condorcet.fr/cedref/1196>. Traduction de Javiera Coussieu-Reyes et Jules Falquet.

³³ Traduction personnelle.

Ainsi, les femmes de couleur d'Amérique Latine se retrouvent dans les préceptes du *black feminism* puisqu'elles ne s'identifient pas au féminisme hégémonique et portent en plus le fardeau raciste, sexiste et de classe imposé par le colonisateur. Yuderkys Espinosa (2024 [2016 : 151]) explique :

En premier lieu, le féminisme décolonial est un héritier direct du féminisme noir, de couleur et du Tiers Monde aux États-Unis, dans la critique qu'il effectue de la théorisation féministe classique concentrée sur le genre, ainsi que dans sa proposition d'un traitement intersectionnel des oppressions (classe, race, genre, sexualité). Simultanément, il se donne pour tâche de récupérer l'héritage critique des femmes et des féministes afrodescendantes et indigènes qui, depuis l'Amérique Latine, ont soulevé le problème de leur invisibilité et de leur infériorisation au sein de leurs mouvements et du féminisme lui-même, en initiant un travail de révision des écrits et de l'importance qu'elles ont eue dans la réalisation et dans la résistance de leurs communautés.

D'autre part, le féminisme décolonial est également influencé par le féminisme postcolonial, né en Afrique et en Inde ; par le féminisme autonome latino-américain, à travers sa lutte contre les politiques économiques développementalistes mises en œuvre dans le tiers-monde et le processus de technocratisation et d'institutionnalisation des mouvements sociaux survenus contre le colonisateur. Enfin, il est également influencé par les contributions de la critique latino-américaniste et certaines théories féministes occidentales dans leur vision critique de la théorie féministe hégémonique, telles que le féminisme matérialiste français.

Finalement, le féminisme décolonial peut être défini comme un mouvement social et politique qui se veut révisionniste du féminisme hégémonique, ce dernier présentant un biais occidental, bourgeois, blanc et hétérosexuel. C'est María Lugones qui propose pour la première fois ce nom et, sous l'influence de la colonialité du pouvoir et du *black feminism*, redirige son regard vers l'Amérique latine.

Débuts d'un féminisme décolonial dans les livres *Pérégrinations d'une Paria* et *Union ouvrière*

Dès la dédicace aux Péruviens dans son livre *Pérégrinations d'une Paria*, Flora Tristán plaide en faveur de l'égalité : « Le plus haut point de civilisation sera celui où chacun aura conscience de ses facultés intellectuelles, et les développera sciemment dans l'intérêt de ses semblables, qu'il ne verra pas du sien³⁴ » (1833-1834 : 26). Elle ne considérait pas seulement l'inégalité vécue entre les hommes et les femmes européennes, mais en général, et cela est visible dans ses opinions tout au long du texte, dans lequel elle rejette l'esclavage — aboli en France depuis 1848 :

On demandera peut-être si les actions des hommes, au moment où elles viennent d'être commises, sont toujours utiles à publier. Oui, répondrai-je, toutes celles qui nuisent, toutes celles provenant d'un abus d'une supériorité quelconque soit de force ou d'autorité, soit d'intelligence ou de position, qui blesse autrui dans l'indépendance que Dieu a départie sans distinctions à toutes les créatures, fortes ou faibles. Mais si l'esclavage existe dans la société, s'il se trouve des ilotes dans son sein, si les lois ne sont pas égales pour tous, si les préjugés religieux ou autres reconnaissent une classe de PARIAS, oh ! alors, le même dévouement qui nous porte à signaler l'oppression au mépris doit nous faire jeter un voile sur la conduite de l'opprimé qui cherche à échapper au joug (1833-1834 : 23).

Pour elle, toute oppression était injustifiée, surtout celle de la femme, qui était placée dans un rôle inférieur auquel elle-même s'identifiait : comme victime d'un mari violent et manipulateur, elle souffrait de maltraitance dans son mariage et dénonçait le fait que ni elle ni ses compatriotes ne pouvaient accéder au divorce. Une femme ne pouvait pas s'épanouir en liberté sans un homme à ses côtés ; si elle travaillait, elle ne pouvait pas recevoir le même salaire que lui. De plus, comme la loi ne leur permettait pas de divorcer, beaucoup de femmes abandonnaient leurs maris et, en conséquence, cette pratique devint illégale ; toutes celles qui le faisaient étaient considérées comme des hérétiques et des criminelles. Ainsi, Flora conclut que nous portons tous·tes le rôle de paria, nous qui sommes victimes de l'oppression de la société qui nous enlève la possibilité d'être libres en raison du privilège de quelques-un·es.

Flora entreprit un voyage à la recherche de l'héritage de son oncle Pío Tristán, l'une des figures les plus importantes et influentes d'Arequipa. Ce voyage est l'histoire de sa vie, de ses expériences, de ses rêves, illusions et idées, qu'elle transformera plus tard en actions. Ses textes reflètent toujours un idéal de liberté et de justice. Cependant, nous ne pouvons pas dissocier l'autrice de son l'époque dans laquelle elle vivait.

³⁴ Texte original publié en 1833 et récupéré pour cette version en français.

Certains de ses comportements et préjugés sont propres à cette époque. Néanmoins, elle dénonce le système classiste, esclavagiste et égoïste de la société péruvienne, qui ne protège que le privilège de l'oligarchie. Ces idées font partie de l'agenda de la décolonialité qui se profile plus tard.

En arrivant au Pérou, Flora fut témoin de l'esclavage, de la pauvreté et du manque d'éducation de nombreux citoyens, ce qui contrastait totalement avec la vie aisée de familles comme celle de son oncle, Goyeneche y Tristán. Lors d'un bref séjour à Arequipa, elle connut l'aristocratie locale et découvrit la division des classes selon les races :

La population libre forme donc trois classes provenant de trois races bien distinctes : européenne, indienne, nègre ; dans la dernière classe, sous la dénomination de gens de couleur, sont confondus les nègres et les métis de trois races. Quant aux esclaves, de quelque race qu'ils soient issus, la privation de la liberté établit entre eux l'égalité du malheur (1833-1834 : 369).

Flora ne comprenait pas à ce moment-là que le concept de race était le produit de la colonialité, comme le soutient Quijano plus tard. En effet, cette pensée aurait été anachronique par rapport au contexte social et historique dans lequel elle vivait. Malgré ceci, elle se rendit bien compte de l'exclusion sociale et économique engendrée par l'esclavage et l'oppression au sein du peuple péruvien des races dites noire et indigène. Le Pérou, comme de nombreux pays d'Amérique du Sud, était victime des séquelles de l'époque coloniale, qui a apporté avec elle les différences de classe, l'esclavage et la violence envers la culture opprimée.

L'autrice est également témoin de l'oppression des femmes à Lima et en Europe. Victimes du mariage, de la société et d'une même culture qui les condamne : « Les femmes ici, pensais-je, sont donc, par le mariage, aussi malheureuses qu'en France ; elles rencontrent également l'oppression dans ce lien, et l'intelligence dont Dieu les a douées reste inerte et stérile » (1833-1834 : 299). En ce sens, on observe qu'elle abandonne sa position de femme européenne et se met à la place de la femme américaine, qui vit les mêmes peines et souffrances.

De cette manière, on peut supposer que Flora comprend que l'oppression envers les femmes peut être vécue partout dans le monde, car celle-ci ne distingue ni nationalités ni races. L'homme occupe une position privilégiée, à partir de laquelle il condamne la femme aussi bien éthiquement, moralement que politiquement. Flora en est un exemple clair, car elle venait de France, un pays qui avait fait des progrès en matière de justice sociale par rapport à bien d'autres. Malgré cela, en France, aucune loi n'était formulée en faveur des femmes. Au contraire, elles étaient reléguées à des positions où elles ne pouvaient pas échapper au rôle de victimes.

À la fin de son voyage au Pérou, lors d'une conversation avec sa cousine Carmen, elle expose ses idées sur ce nouveau pays auquel elle a consacré une grande partie de son livre. Elle craint que l'esclavage n'épargne aucune race, vu que l'ignorance les condamne à l'oppression des classes dominantes. Flora plaide ainsi pour l'éducation qui sera, pour elle, le seul moyen de sauver l'opprimé :

Cousine, si Valdivia employait l'argent pris aux propriétaires à fonder des écoles pour la jeunesse des deux sexes, à faire des routes pour transporter les denrées entre toutes les villes de votre territoire, à encourager l'industrie agricole et manufacturière, et aux autres choses utiles, à la prospérité du pays, vous approuveriez donc sa conduite ? (Tome 2, 1833-1834 : 112).

C'est à partir de ce moment-là, sur la base de ses expériences de vie, que Flora parvient à construire un dialogue avec les citoyens péruviens, qu'ils soient noirs, indiens, métis, prêtres, militaires, etc., tout en les positionnant dans leurs différentes hiérarchies sociales. Elle analyse la formation du pays et critique la société péruvienne pour avoir construit une réalité où il existe des personnes esclavagisées, qui ne peuvent pas échapper à leur position à cause de l'abrutissement auquel ils étaient soumis par les classes dominantes. Guzmán (2015 : 137) affirme que ce contexte a influencé Tristán qui s'interrogeait sur la façon de reconstruire la société, en poursuivant une tradition de liberté et d'égalité. C'est le début d'un long processus créatif qui aboutira à son retour en France :

Sur la base de ces présupposés, le dialogue avec les autres, les visites pour comprendre leurs pratiques quotidiennes, et en fin de compte, sa participation à tout le cadre quotidien aussi bien à Arequipa qu'à Lima, lui permettent de reconnaître les grands problèmes de la société péruvienne. Selon Tristán, la situation que subit le peuple péruvien peut être comprise dans la relation étroite qui existe entre la corruption d'une classe de dirigeants immoraux et l'état d'abrutissement dû à leurs limitations

éducatives³⁵.

C'est ainsi que l'autrice comprend que la transformation de la société doit passer par l'abolition de la classe dominante, qui n'engendre que l'abrutissement et l'assujettissement du peuple péruvien. La population noire, indienne et métisse, de même que la population exploitée, devraient, selon l'autrice, avoir un lieu où s'éduquer et ainsi contribuer au développement d'un pays dont le principe fondamental est la liberté humaine et qui ne tolère aucune forme d'exploitation. Pour elle, l'éducation doit jouer un rôle principal dans la construction d'un pays prospère. C'est seulement ainsi qu'on peut comprendre le travail : non pas comme un acte d'esclavage, mais comme une condition humaine fondamentale qui n'a rien à voir avec une forme quelconque d'exploitation : « Tristán aborde le rapport richesse-pauvreté à partir d'un prisme moral, puisqu'elle comprend le travail au-delà d'une relation de soumission et en tant que condition humaine fondamentale » (Guzmán, 2015 : 138).

En même temps, dans son livre *Union ouvrière*, elle souligne le besoin d'unité parmi les prolétaires, tant les femmes que les hommes, pour se libérer du joug oppressif imposé par la bourgeoisie et la noblesse de l'époque. Ce livre découle des préoccupations de Flora concernant les hommes et femmes ouvrières. Elle part du principe de solidarité et de fraternité entre les êtres humains, et de la loi qui légitime l'égalité et la liberté pour tout le monde, qui devrait garantir le droit au travail, afin de transformer ainsi la société : « Sa mission se bornera à attirer l'attention générale sur deux points : 'Pour tout individu, LE DROIT AU TRAVAIL ; et, en vue du bien-être de tous et de toutes, l'ORGANISATION DU TRAVAIL' » (1844 : 30). Elle prenait l'Irlande comme exemple d'union, car, pour elle, c'était le seul moyen de sortir de l'esclavage du travail dans lequel vivaient les ouvriers et ouvrières françaises à cette époque :

Si je cite toujours l'Irlande comme exemple, c'est parce que l'Irlande est, pour le moment, le seul pays qui ait su comprendre que le peuple, s'il veut sortir de l'esclavage, doit d'abord commencer par former une vaste UNION, compacte, solide, indissoluble, car l'union fait la force, et, pour réclamer ses droits, pour fixer l'attention générale sur la justice d'une réclamation, il faut avant tout pouvoir parler avec assez d'autorité pour se faire écouter (1844 : 20 et 21).

Dans cette lutte, Flora ne se réfère pas seulement au prolétariat français. Elle universalise le manifeste sans distinction sociale, raciale ou culturelle. Même dans la construction des palais ouvriers, qu'elle expose dans le livre comme faisant partie du plan de l'union ouvrière, elle mentionne la disponibilité d'espaces pour les ouvriers de diverses croyances :

Peu d'architectes pourront être chargés de cette construction. — Construire un temple, une église, une mosquée, un panthéon, pour loger une abstraction quelconque... ou des tombeaux, c'est faire, en pierres, une belle pièce de poésie (1844 : 93).

La perspective de Flora sur la situation des femmes et des ouvriers adopte un caractère universel. Pourtant, elle travaille depuis sa position de femme française et rédige un manuscrit qui expose ses idées les plus brillantes sur la création d'une société affranchie des entraves des classes dirigeantes et, par conséquent, oppressives. Ainsi, elle promeut une proposition éthique et politique, car elle comprend que seule la constitution de lois favorisant le prolétariat français peut les libérer. Dans cette optique, Flora exprime l'importance de présenter devant l'État un représentant de la classe ouvrière chargé de veiller sur ses intérêts : « Cette classe bourgeoise-proprétaire se représente elle-même à la Chambre et devant la nation, non pour y défendre ses intérêts, car personne ne les menace, mais pour imposer aux 25 millions de prolétaires ses subordonnés, ses conditions » (1844 : 27 et 28). Celui-ci doit être élu par les ouvriers comme défenseur de leurs causes et recevra une somme d'argent tant qu'il travaillera jour et nuit pour les intérêts de ses protégés. Elle affirme que : « Sa mission se bornera à attirer l'attention générale sur deux points : Pour tout individu, LE DROIT AU TRAVAIL ; et en vue du bien-être de tous et de toutes, L'ORGANISATION DU TRAVAIL » (1844 : 30).

De même, la femme est un pilier important de cette lutte, car en tant qu'esclave de la société patriarcale et ouvrière, elle est condamnée et, en même temps, élève des enfants qui suivront les enseignements qui l'ont elle-même opprimée, car on ne lui a enseigné rien d'autre que de vivre dans l'oppression. Ainsi, elle plaide pour sa libération, car si l'homme ouvrier cherche sa liberté, il doit d'abord chercher la liberté de sa mère, de

³⁵ Traduction personnelle.

sa femme, de sa fille, de sa sœur, etc. La société rend l'homme ouvrier esclave et, en rentrant chez lui, celui-ci asservit toute femme qui est sous son pouvoir. En conséquence, l'ambiance familiale qui en découle est hautement violente, ce qui pousse la femme elle-même à s'irriter contre ses enfants et à les condamner à un cycle d'abus répétés.

Flora consacre à ce sujet une section spéciale dans son livre *Union ouvrière*, car le rôle de la femme constitue une partie centrale de son utopie. Elle analyse les conséquences de l'inégalité pour la femme dans les trois sphères les plus importantes de la société, car cette dernière a été invisibilisée tant dans le monde sacerdotal qu'au sein de l'État et dans la philosophie. Elle soutient que la femme est considérée par l'Église comme le symbole du péché originel, donc son corps est l'expression vivante de celui-ci. Du point de vue de l'État, la femme n'occupe aucune place, car elle n'a aucune participation dans le monde politique ; par conséquent, sa participation ne peut se faire que sous la domination d'un homme, qui peut être, en premier lieu, son père ou son frère, puis son mari. Enfin, du point de vue philosophique, la femme est perçue comme incapable et dépourvue d'esprit, donc l'homme devient éternellement son maître :

Jusqu'à présent, la femme n'a compté pour rien dans les sociétés humaines. — Qu'en est-il résulté ? — Que le prêtre, le législateur, le philosophe, l'ont traitée en vraie paria. La femme (la moitié de l'humanité) a été mise hors l'Église, hors la loi, hors la société (1844 : 44).

Ainsi, cette lutte qui concerne non seulement la femme ouvrière elle-même, mais aussi l'homme ouvrier, constitue l'union de tous en quête d'un seul but, la liberté. C'est similaire à ce que proposent à la fois le *black feminism* et certaines positions du féminisme décolonial, qui considèrent que la libération n'est pas seulement la tâche de la femme, mais aussi de l'homme, qui doit lutter depuis sa position privilégiée pour les droits des deux groupes. Par conséquent, la femme noire, dans sa quête de liberté, doit comprendre qu'elle ne souffre pas seulement de la violence due à l'imposition de cette catégorie, mais aussi à cause de son compagnon dans la lutte. De même, dans le féminisme décolonial, les femmes latino-américaines comprennent que, bien qu'il puisse y avoir du machisme sur notre continent, nous tous·tes, femmes et hommes, partageons une oppression égale, car nous avons été opprimé·es par notre condition imposée de noirs, d'indiens et de métis. De même, les institutions qui violent nos sociétés et nos écosystèmes nous violent tous sans distinction. La quête de liberté doit donc se faire de la même manière pour tous·tes.

Par la suite, Flora (1844) expose également le rôle des enfants dans *Union ouvrière*, affirmant à nouveau le caractère universel de ses propositions, car elle considère que leur éducation doit être fondée sur une morale d'amour et de fraternité. En ce sens, elle plaide pour une morale différente de celle qui était enseignée à l'époque - elle explique que la religion catholique, en imposant ses croyances, a fatigué les enfants avec ses enseignements dogmatiques. Elle n'est pas en faveur de la religion comme enseignement, ni d'aucune connaissance qui n'amène pas l'enfant à se poser la question du pourquoi, car cela constitue une méthode supérieure qui peut construire une bonne compréhension de toutes choses chez l'enfant :

Il faudrait, par toutes les démonstrations possibles, faire comprendre à l'enfant que notre globe est un grand corps humanitaire dont les nations diverses représentent les viscères, les membres et les principaux organes ; dont les individus représentent les artères, les veines, les nerfs, les muscles, et jusqu'aux fibres les plus ténues ; que toutes les parties de ce grand corps sont aussi étroitement liées entre elles que les diverses parties du corps humain, toutes s'entraînant les unes les autres, et puisant la vie à la même source... ; qu'un nerf, qu'un muscle, qu'un vaisseau, qu'une fibre, ne peuvent pas souffrir sans que le corps tout entier ne se ressente de leur souffrance (1844 : 99).

D'autre part, dans ce manuscrit, Flora comprend le concept de race non pas comme quelque chose d'essentiel au sujet, mais comme quelque chose imposé par la société pour opprimer un groupe humain. Dans ce sens, elle admet qu'il existe à la fois la race femme et la race prolétarienne, qui sont victimes de domination :

Voilà, depuis six mille ans que le monde existe, comment les sages ont jugé la race femme. Une aussi terrible condamnation, et répétée pendant six mille ans, était de nature à frapper la foule, car la sanction du temps a beaucoup d'autorité sur la foule. Cependant, ce qui doit nous faire espérer qu'on pourra en appeler de ce jugement, c'est que de même, pendant six mille ans les sages ont porté un jugement non moins terrible sur une autre race de l'humanité : les PROLÉTAIRES (1844 : 47).

Depuis son arrivée en Amérique Latine — surtout dans son analyse de la réalité péruvienne —, elle a compris que la distinction de race entraînait une connotation de hiérarchie. Ainsi, depuis le livre *Pérégrinations d'une paria*, elle plaide pour l'éducation et la liberté de travail des hommes et des femmes noires, indiennes et

métisses. En ce sens, on peut affirmer qu'elle a élaboré une pensée décoloniale sur les abus existant dans les différentes populations, dans le cas du Pérou, déterminées par les races. Enfin, à son retour en Europe, ces idées sur l'injustice, l'esclavage et l'oppression se sont développées à travers ses différents voyages, élaborant ainsi les notions de race femme et de race prolétaire. Ces idées n'ont pas été imposées, elles sont venues de Flora elle-même, comme un moyen de rendre visible la grande oppression dont étaient victimes ces personnes et, comme elle l'a elle-même exposé, de réveiller les ouvriers de la léthargie dans laquelle les classes bourgeoises et aristocratiques les avaient plongés, tout en les abrutissant.

Finalement, pour elle, la société est oppressante, car seules la bourgeoisie et la noblesse bénéficient des avantages du pouvoir, tandis que les hommes ouvriers et, en particulier, les femmes ouvrières en subissent les conséquences les plus graves. En ce sens, la violence exercée par ces deux groupes sociaux sur la classe dominée constitue pour Flora une preuve que l'esclavage persiste encore. C'est pourquoi elle établit les notions de race femme et de race ouvrière. Non pas comme quelque chose de biologique ou d'essentiel — les races sont des catégories permettant la hiérarchie, la race blanche étant celle qui impose et donc prédomine dans cette échelle — mais comme quelque chose d'imposé. C'est pourquoi la désignation des deux races vise à rendre visible l'oppression existante, dans ce cas, de la part des classes sociales les plus hautes. De plus, ce livre met en avant l'importance de l'indépendance de la femme, puisque si elle est une victime, c'est bien un bourreau qui lui impose tel statut. C'est pourquoi elle affirme que tant l'épouse, la fille, la sœur, la mère ne souffrent pas seulement dans leur condition de prolétaires, mais aussi de parias. Donc si les ouvriers cherchent à s'émanciper, il est nécessaire d'ajouter comme point principal à l'ordre du jour l'indépendance de la femme.

Flora Tristán, pionnière des droits des femmes et de l'agenda féministe en Amérique latine

Le rôle important que l'autrice joue pour les femmes du 19^{ème} siècle est indéniable — et pas uniquement de ce siècle —, car elle a mis des mots sur les abus commis contre les femmes ; abus qui n'étaient même pas remis en question. Les dénonciations publiques qu'elles a faites au sujet de la violence domestique, la violence au travail, la violence sexuelle, la maternité librement choisie et la justice économique ont réveillé de nombreuses femmes de l'engourdissement dans lequel les avait laissées une société oppressante. Mario Vargas Llosa, dans le prologue de *Pérégrinations d'une paria* (2003 : 12), souligne : « Le féminisme au Pérou, nourri par Flora Tristán, ce mouvement collectif, de même que de nombreuses autres initiatives similaires, étaient l'expression de ce pour quoi elle et d'autres femmes de son époque se sont battues ».

Elle a réalisé à quel point il était nécessaire de mener la lutte, aux côtés de ses compagnons masculins, car seuls les opprimés pouvaient voir les abus subis par les femmes. Dans le livre *Union ouvrière*, elle encourage les ouvriers à participer avec leurs compagnes et à protester contre l'esclavage et en faveur de l'égalité :

Vous pouvez donc, et c'est même un devoir sacré, protester énergiquement en pensées, en paroles et en écrits, contre toutes les lois qui vous oppriment. — Or donc, tâchez de bien comprendre ceci : — La loi qui asservit la femme et la prive d'instruction, vous opprime, vous, hommes prolétaires (1844 : 67).

Dans ce sens, Flora dénonce des personnages comme Rousseau qui ont empêché la participation des femmes lors de la Révolution française, les considérant comme des semi-citoyennes. Un exemple significatif est la mort d'Olympe de Gouges sur l'échafaud en 1791, pour avoir proclamé la Déclaration des Droits de la Femme et de la Citoyenne, estimant que les femmes avaient été exclues de la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen. De son côté, Flora recherche le soutien des ouvriers, qui sont les esclaves sociaux de cette époque, pour qu'ils soutiennent leurs camarades femmes en tant qu'esclaves sociales et ouvrières. Gaby Cevalco, membre du *Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán* (Centre de la Femme Péruvienne Flora Tristán), affirme dans la préface de la première édition en espagnol du livre *Union ouvrière* (2006 : 13) que :

Flora Tristán a vécu en chair et en os le déni des droits des femmes : l'impossibilité d'avoir une éducation et un travail dignes, le refus légal de la possibilité de se séparer d'un mari violent, ou le droit d'avoir ses enfants avec elle, ce qui l'a obligée à fuir d'une ville à l'autre, se cachant pour qu'ils ne lui soient pas arrachés. À cela s'ajoutait son statut de fille illégitime, de

paria, sur la terre de sa mère, la française Teresa Laisney, et sur celle de son père, le péruvien Mariano Tristán³⁶.

Cevasco affirme également que bien que ces intellectuel·les eurent altérés les mœurs des citoyen·nes avec les principes énoncés dans leurs œuvres, la société ne les a pas montré·e·s du doigt. Flora cherche une égalité politique et des droits civiques pour les deux sexes : le bonheur du genre humain est intimement lié à la revendication des droits des femmes. Ainsi, dans son livre *Promenades dans Londres* (1972 [1840]), elle présente l'une des intellectuelles les plus remarquables en Angleterre, selon elle, pour son caractère fort et son opposition à tout type d'abus — des idées que Flora partage également :

Mary Wollstonecraft s'élève contre les écrivains qui considèrent la femme comme un être d'une nature subordonnée et destinée aux plaisirs de l'homme. À ce sujet, elle fait une critique très juste de Rousseau, qui affirme que la femme doit être faible et passive, l'homme actif et fort ; que la femme a été faite pour être assujettie à l'homme, et enfin qu'elle doit se rendre agréable et obéir à son maître, que tel est le but de son existence. — Mary Wollstonecraft démontre que d'après ces principes-là, les femmes sont éduquées à la ruse, à la duplicité et à la galanterie, tandis que leur esprit demeure sans culture, et la surexcitation de leur sensibilité les laissant sans défense, elles deviennent victimes de toutes les oppressions (1840 : 321 et 322)³⁷.

C'est ici, après un processus de production d'idées qui commence lors de son voyage au Pérou, que Flora construit la femme comme un personnage politique invisibilisé par le rôle dominant de l'homme. Pour elle, la femme est un pilier important de la société, car c'est elle qui élève les enfants. Si elle est victime de domination et de violence, elle éduquera les enfants avec ces mêmes idées. De plus, elle caractérise la femme tant dans sa vie privée que publique afin d'explicitier son esclavage et, par conséquent, sa nécessaire libération.

La femme est le point le plus important de la population, car elle est l'agent moral de toute la société, en tant que mère, fille, sœur. Elle peut éduquer dans le domaine privé. C'est pourquoi elle expose les idées de Wollstonecraft, qui dénonce la domination de la femme dans la famille. C'est à partir de cette analyse qu'elle dénonce les injustices commises à leur encontre, car elles nuisent non seulement à elles-mêmes, mais à toute la société en général :

Ce n'est donc pas au nom de la supériorité de la femme (comme on ne manquera pas de m'en accuser) que je vous dis de réclamer des droits pour la femme : non vraiment. — D'abord, avant de discuter sur sa supériorité, il faut que son individu social soit reconnu. — Je m'appuie sur une base plus solide. — C'est au nom de votre propre intérêt à vous, hommes ; c'est au nom de votre amélioration, à vous, hommes ; enfin, c'est au nom du bien-être universel de tous et de toutes que je vous engage à réclamer des droits pour la femme, et, en attendant, de les lui reconnaître au moins en principe (Tristán, 1844 : 68 et 69).

Sa figure a également eu un grand impact sur le socialisme utopique dont elle a été l'une des principales porte-paroles. Elle a ensuite influencé des penseurs qui ont travaillé sur la lutte des classes. Cependant, depuis sa position de femme prolétaire et dominée, elle a pu comprendre que pour qu'il puisse y avoir un changement structurel dans notre société, il est nécessaire de commencer par l'indépendance de la femme, car elle constitue une partie importante de celle-ci.

Ensuite, les principes qui guident Flora s'articulent autour de la préoccupation de caractériser une humanité partagée, dans laquelle les parias peuvent fraterniser. Ces principes sont intimement liés aux voyages qu'elle a entrepris, comme on peut le voir dans *Pérégrinations d'une paria*, *Union ouvrière* et *Promenades dans Londres*. Dans ces trois ouvrages, elle expose son expérience de voyageuse et justifie cette condition de paria que partagent tous·tes les opprimé·es. Ainsi, seul l'amour pour l'humanité exprimé dans une fraternité, comme deuxième principe, peut constituer une société et devenir un terme politique universel qui exprime l'amour désintéressé pour les autres.

Dans la dédicace de son livre *Union ouvrière*, on peut lire qu'elle invite les hommes et les femmes à ressentir : « la foi, l'amour, l'intelligence, la force et l'activité ». Ces mots réunis résument la théorie que Tristán développe dans le court laps de sa vie, qui résulte de la relation étroite entre la théorie et la pratique à travers un plan universel pour les ouvriers et les ouvrières (Guzmán, 2015 : 148).

³⁶ Traduction personnelle.

³⁷ Texte original lors de sa première édition de 1840 (revue en 1842), récupéré pour cette version en français.

Elle fut l'une des plus grandes féministes que nous ayons eues au Pérou, dénonçant non seulement l'oppression vécue par les femmes, mais aussi l'esclavage encore en vigueur à son époque, auquel elle s'opposait. De plus, grâce à ses différents voyages, elle a pu formuler une théorie sur la libération des femmes qui ne connaissait pas de frontières. La lecture de *Promenades dans Londres* permet de voir que sa dénonciation va au-delà de la France, car elle engage également un dialogue avec la société anglaise, dénonçant l'exploitation à laquelle les femmes étaient soumises dès leur plus jeune âge : il y avait des filles dès l'âge de 12 ans qui se livraient à la prostitution et, selon les estimations des hôpitaux de l'époque, hommes et femmes dès l'âge de 15 ans présentaient déjà des maladies sexuellement transmissibles.

Flora Tristán a été une pionnière du mouvement féministe, car dès son époque, elle a pu exposer ouvertement les problèmes auxquels les femmes étaient condamnées et leur rôle d'esclaves dans la société, aussi bien sur le plan privé que public. Il reste encore beaucoup à faire sur ce sujet, mais c'est aux penseurs et penseuses contemporains de continuer. Le rôle de Flora a non seulement profondément affecté les femmes du 19^{ème} siècle, mais aussi celles de notre époque, car ces dénonciations peuvent toujours s'appliquer à certains problèmes encore d'actualité. Le besoin de libération ne connaît pas d'époque, et même si ses livres exposent les problèmes des femmes de son siècle, elle s'adresse à nous toutes sans distinction :

Je réclame des droits pour la femme, parce que je suis convaincue que tous les malheurs du monde proviennent de cet oubli et mépris qu'on a fait jusqu'ici des droits naturels et imprescriptibles de l'être femme. Je réclame les droits de la femme parce que c'est l'unique moyen qu'on s'occupe de son éducation, et que de l'éducation de la femme dépend celle de l'homme en général, et particulièrement, celle de l'homme du peuple. Je réclame des droits pour la femme parce que c'est le seul moyen d'obtenir sa réhabilitation devant l'église, devant la loi et devant la société, et qu'il faut cette réhabilitation préalable pour que les ouvriers soient eux-mêmes réhabilités. Tous les maux de la classe ouvrière se résument par ces deux mots : Misère et ignorance, ignorance et misère. Or, pour sortir de ce dédale, je ne vois qu'un moyen : commencer par instruire les femmes, parce que les femmes sont chargées d'élever les enfants, mâles et femelles (Tristán, 1844 : 62 et 63).

Conclusions

Pour conclure, je souhaiterais souligner deux points. Tout d'abord, je considère qu'il existe une pensée anticoloniale chez Flora Tristán qui, bien qu'elle véhicule certains stéréotypes et préjugés de son époque, parvient à comprendre que l'esclavage, le mariage et la domination d'une classe sociale sur une autre font partie d'une pensée qui doit être éradiquée, car elle ne fait qu'entraver les progrès sociaux et asservir certains groupes. De plus, ses écrits exposent une pensée éthique et politique. Si l'on étudie ses lectures dans un ordre chronologique, on peut observer comment elle a développé sa stratégie éthique et politique — qui repose sur la fraternité et l'amour universel, avec la femme comme axe central des problèmes de la classe ouvrière :

Cette trajectoire indissociable de la vie personnelle de Tristán et son engagement envers le processus d'émancipation ouvrière lui permet d'établir les bases du développement théorique sur la classe, auxquelles sont liées des positions profondes sur le rôle de la femme (Guzmán, 2015 : 134).

En second lieu, je considère la figure de Flora Tristán comme pionnière du féminisme décolonial, car dès 1838, elle envisageait le problème à la fois de la femme en Amérique, ainsi que celui de l'esclavage, qui la condamnaient en tant que femme et esclave. Pour elle, la solution était de mettre en place des centres d'étude où les femmes pourraient être éduquées aux côtés de leurs compatriotes hommes, qui étaient également des esclaves. De plus, lorsqu'elle est retournée en France et a écrit *Union ouvrière*, elle comprit que la race était un concept créé, et elle parle ainsi de la race femme et de la race prolétaire, afin que les ouvriers comprennent la condition d'infériorité à laquelle ils avaient été soumis par la bourgeoisie et la noblesse. Enfin, il est nécessaire de souligner son importance pour les femmes du 19^{ème} siècle, car elle a été l'une des premières à dénoncer ouvertement les abus de pouvoir à leur encontre. De même, elle aurait souhaité écrire par la suite une analyse plus philosophique de ses idées :

Plus tard, si les ouvriers m'en manifestent le désir, je traiterai très volontiers avec eux métaphysiquement et philosophiquement les questions de l'ordre le plus élevé. Mais, pour le moment, il nous suffit de poser ici ces deux questions, comme étant la déclaration formelle d'un principe absolu (1844 : 44).

Cependant, Flora a été victime des abus de son mari André Chazal, qui a non seulement tenté de la tuer, mais aussi de violer sa fille. Malheureusement, elle a vécu une vie pleine de tourments, y compris une tentative



d'assassinat par ce dernier en lui tirant dessus lorsqu'elle est retournée en France en 1838. Et, bien qu'elle ait poursuivi la lutte grâce à son ardeur de voir se réaliser ses idéaux d'union et de liberté, elle décède à la suite des blessures causées par cette balle dans sa poitrine, le 14 novembre 1844.

Bibliographie

- Tristán, F. (1972). Paseos en Londres. Lima, Perú: Biblioteca Digital Andina. <http://docplayer.es/docview/22/1647665/#file=/storage/22/1647665/1647665.pdf>
- Tristán, F. (2006). Peregrinaciones de una paria. Lima, Perú: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Tristán, F. (2011). Unión obrera. Lima, Perú: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Bloch-Dano, E. (2003). Flora Tristán. pionera, revolucionaria y aventurera del siglo XIX. Ciudad de México, México.
- Busse, E. (2003). El Símbolo Flora Tristán en el feminismo peruano. Lima, Perú: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.
- Guzmán Useche, N. (2015). Flora Tristán: una viajera de su tiempo. Ciencia Política, 10(20), 131. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/cienciapol/article/view/53921/55725>
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y Género. Tábula Rasa, (9), 75-101. <http://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>
- Villarreal Peña, Y. U. (2018). Feminismos descoloniales latinoamericanos: geopolítica, resistencia y Relaciones Internacionales | Latin American Decolonial Feminisms: Geopolitics, Resistance and International Relations. Relaciones Internacionales. UAM (39), 103-119. <https://doi.org/10.15366/relacionesinternacionales2018.39.006>
- Hernández Morales, I. (2017). Colonialidad feminista, sociosexual y aportes lesbofeministas antirracistas descoloniales. Nomadías, (24), 67- 87. <https://nomadías.uchile.cl/index.php/NO/article/view/49964/53548>
- Espinosa Miñoso, Y. (2012). De por qué es necesario un feminismo descolonial: diferenciación, dominación co-constructiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad. Solar, 12 (1), 141-171.

Kwe'sx kiwe úmate nesya sxawēduçthāw (Apprendre à s'enraciner avec la Terre Mère) Paroles d'expériences éducatives nasa

Proceso de Liberación de la Madre Tierra (nord du Cauca, Colombie)
Proceso de formación cultural de las semillas Kiwe Uma (Tierradentro, Colombie)
Traduction et introduction de Myriam Cheklab (LEGS-UMR 8238)

Introduction

Cet article est une parole collective de pédagogues nasa (communauté autochtone de la région du Cauca en Colombie) autour de leurs expériences pédagogiques, et de comment ils et elles vivent et pensent l'éducation. C'est une joie de voir ce texte enfin publié, trois ans après sa rédaction. Pourquoi ce délai ? C'est une histoire qui mérite d'être racontée.

En décembre 2020, la revue *Mouvements* me contacte : un numéro sur les alternatives en éducation se prépare et on me propose de contribuer avec un article sur les pédagogies décoloniales. J'en discute avec des camarades de deux mouvements de lutte nasa que j'accompagne depuis 2017. Le premier est le *Proceso de Liberación de la Madre Tierra*, un processus de récupération de terres monopolisées par l'industrie de la canne à sucre dans la vallée de la rivière Cauca. Le second est le processus éducatif *Proceso de formación cultural de las semillas Kiwe Uma*, qui réunit des familles nasa avec pour horizon de décoloniser l'éducation et de développer une éducation à partir de la cosmovision nasa. Nous décidons d'écrire un texte collectif sur la manière dont nous faisons éducation dans ces processus de lutte. Étant situé dans des zones géographiques différentes, nous convenons ensemble d'une méthodologie qui nous permette de rédiger collectivement, tout en gardant une parole orale. Nous organisons alors une première rencontre virtuelle, où participent une dizaine de personnes, et nous discutons et échangeons pendant près de trois heures. À partir de l'enregistrement de la rencontre, je retranscris et synthétise cette parole collective. Lors d'une deuxième réunion, nous finalisons le texte que vous êtes sur le point de lire, dans sa version traduite en français. Pourtant, *Mouvements* décide de ne pas le publier, car il manquerait d'argumentation, car certains éléments seraient faux, car iels ont de nombreuses critiques à émettre sur ce qui est dit.

Ces retours ont été violents pour nous. Ce fut le comble de la violence épistémique qui est précisément critiquée dans le texte. Cela témoigne du long chemin que doit encore parcourir le monde occidental, et en l'occurrence le monde intellectuel militant, pour se décoloniser, décoloniser ses modes de pensée, de production et de diffusion des savoirs. De notre part, ce texte était un cadeau, il exprime une vision du monde profondément ancrée dans une histoire de lutte contre la colonisation, une vision du monde que l'on n'a pratiquement jamais l'occasion d'entendre, une vision du monde qui a beaucoup à apporter aux défis du monde contemporain. Une vision du monde qui est disposée à dialoguer, mais certainement pas à être jugée et validée selon les critères universitaires de la pensée scientifique occidentale. La revue *Mouvements* n'a pas saisi cette occasion de faire place à ce cadeau généreusement offert. Elle nous a offensés, mais nous ne lui en tiendrons pas rigueur : à l'évidence, l'Occident n'est pas prêt à écouter et à apprendre d'autres modes.

Aujourd'hui, nous sommes heureux·ses de voir ce texte publié ici, là où il est considéré à sa juste valeur, c'est-à-dire comme la parole et le récit d'expérience de pédagogues nasa qui défendent et protègent la Terre Mère, ni plus, ni moins. Nous avons écrit ce texte avec beaucoup d'amour et d'attention. Et c'est avec amour et attention que nous le partageons avec vous à présent. Car c'est ce type de relations que nous voulons construire à travers nos processus éducatifs : apprendre à prendre soin de la Terre Mère, et donc des un·es et des autres, et de tous les éléments qui nous entourent. *Pay wala weçxat*, merci beaucoup.

Les mots du début : décoloniser l'éducation, déclôturer les terres et les têtes

Depuis un recoin de notre chère Abya Yala, de l'autre côté de l'océan, nous venons vous parler de *pédagogie*. Nous venons vous raconter les formes de *pédagogies* qui accompagnent nos luttes et nos vies et la

manière dont nous pensons et pratiquons l'éducation. Enfin, lorsque nous disons *pédagogie*, *école*, ou *éducation*, ce ne sont pas les mots les plus adaptés pour décrire nos expériences d'apprentissage et nos manières de concevoir le monde. Néanmoins, ce sont les mots que nous utiliserons ici, pour être plus audibles, pour que nous puissions communiquer ensemble et nous comprendre. Si cela ne tenait qu'à nous, nous ne parlerions pas de *pédagogie*, mais simplement de l'acte de *vivre*. Vivre la langue. Vivre la terre. Vivre la joie. Vivre savoureusement, ou ce que l'on appelle par chez nous *wēt wēt fxi'zenxi*, la vie en harmonie avec tous les êtres. C'est ce pour quoi nous existons, pour vivre la vie.

Commençons par nous présenter, nous situer. Nous sommes des personnes de la communauté nasa, une communauté autochtone de la région du Cauca, dans le sud-ouest de ce que l'on appelle aujourd'hui la Colombie. Aujourd'hui nous vous parlerons de deux expériences éducatives que nous menons, expériences qui sont aussi des processus de lutte. Car nous considérons que nos formes d'éducation sont intrinsèquement liées à notre histoire de résistance à la colonisation en tant que peuple nasa, une longue histoire qui dure depuis près de 500 ans. Il y a aussi des compagnons de route, des personnes extérieures à la communauté, qui marchent à nos côtés. Car nos luttes, bien qu'elles soient situées dans un contexte spécifique, ne sont pas uniquement des luttes de nasa pour les nasa. Elles vont au-delà de notre communauté, car elles nous concernent toutes et tous. Nous luttons pour la liberté de la terre, de la planète, et de tous les êtres qui la composent.

La première expérience dont nous voulons vous parler est *Proceso de formación cultural de las semillas Kiwe Uma* (« Processus de formation culturelle des graines *Kiwe Uma* »). *Kiwe Uma* signifie « Le Terre est la mère » en nasayuwe, notre langue. *Kiwe Uma* s'est créé comme une tentative de sortir de l'école officielle. Ce n'est pas une école, c'est un processus éducatif autonome situé dans les montagnes de Tierradentro, un des bastions de résistance de la culture nasa et de la langue nasayuwe. À *Kiwe Uma*, nous accompagnons dans leurs apprentissages et dans leur développement, une trentaine d'enfants et adolescent·es (*las semillas*, les graines) entre 0 à 20 ans. Autour d'elles et eux, nous sommes plusieurs familles, accompagnées par des intervenant·es extérieur·es. Ensemble, nous mettons en place depuis 2013 une forme d'éducation intégrale, dans la vie quotidienne, guidée par le mode de vie et la pensée nasa. À *Kiwe Uma*, il s'agit de décoloniser les formes d'éducation formelle, de désapprendre pour réapprendre à vivre à partir de nos propres conceptions, de nos épistémologies, de nos modes d'existence.

La deuxième expérience est le *Proceso de Liberación de la Madre Tierra* (« Processus de libération de la Terre Mère »), un mouvement de lutte de communautés nasa du nord du Cauca. Nous sommes plusieurs familles qui, depuis 2014, occupons de grandes exploitations agricoles dans la vallée du Cauca. Une vallée aujourd'hui presque intégralement entre les mains des grands industriels de la canne à sucre, une monoculture qui s'entend sur presque quatre cent mille hectares. Autrefois une forêt sèche tropicale, c'est aujourd'hui un désert vert. Pour libérer la terre, nous entrons dans les propriétés, nous fauchons la canne à sucre, pour y semer des aliments, élever des animaux et laisser la végétation pousser et reprendre sa place.

Dans ces deux processus, la dimension éducative réside dans l'idée de décoloniser. Décoloniser l'éducation, sortir de la pensée colonisée et des dispositifs imposés par l'école et par les pratiques éducatives institutionnelles. Décoloniser la pensée, en se reconnectant à des modes de pensée qui nous sont propres. Mais aussi décoloniser, concrètement. C'est-à-dire récupérer les terres spoliées par la colonisation ; autrefois par les colons européens, aujourd'hui par le capitalisme industriel. Décoloniser, ou comme on dit plutôt chez nous, *desalambarrar*. Littéralement, déclôturer. Il s'agit de déclôturer la terre pour la libérer, mais aussi de déclôturer nos cœurs, pour retrouver *el corazón nasa*, c'est-à-dire une manière d'habiter ce monde en harmonie avec la Terre Mère, c'est-à-dire avec tous les autres êtres.

Résister à l'hégémonie occidentale

Ce que nous observons, c'est qu'à travers le processus de colonisation, et en grande partie par le biais de l'école, la pensée occidentale s'est introduite dans tous les aspects de nos vies, dans nos manières de vivre, de penser et dans nos pratiques ; et a déplacé, voire effacé, nos modes de vie et de pensée nasa. La pensée occidentale a pris une place hégémonique et se positionne comme la seule manière valide de *produire des*

connaissances. Pensée qui, par ailleurs, prend ses sources historiquement en Europe, qui de notre point de vue se situe à l'Orient et non à l'Occident ; tout est une question de perspective.

Chaque fois que nous affirmons que nous n'avons pas besoin de l'école, et que nous revendiquons des processus éducatifs autonomes, l'Occident -ou ses représentants- se pavane avec ses grands palais de la connaissance -qui, par ailleurs, peuvent aussi inclure des formes de pédagogies alternatives- et nous demande : « Où est votre pédagogie ? Où est votre théorie éducative ? Montrez-moi les penseurs. Montrez-moi les méthodologies. Montrez-moi les ressources didactiques ».

Face à ce mépris et ce regard condescendant, nous réaffirmons notre légitimité à produire des connaissances selon nos propres conceptions. Enfin, encore une fois, nous utilisons ici l'expression « *produire des connaissances* », mais elle ne correspond pas à notre vision du monde, car elle se situe dans une logique productiviste. Nous ne *produisons* pas de connaissances, nous les vivons, nous les parcourons. Mais nous tenons à dire que ces connaissances existent. Pour nous, ce n'est pas un palais, mais plutôt une maison. Une maison bien construite, avec de bonnes fondations, une bonne charpente, un bon sol et un bon toit. Avec des contenus bien profonds, bien enracinés. Ces savoirs et ces connaissances ont été construites au fil de notre longue expérience de lutte contre la colonisation et pour la défense du territoire. Ils constituent un *édifice théorique*, pour le dire selon leurs propres termes, qui est travaillé en pratique et en actes depuis 1535, date à laquelle les premiers *conquistadores* espagnols sont arrivés dans l'ancien Kauga pour envahir, exploiter et asservir. Date à laquelle les premières luttes de résistance ont commencé et se perpétuent jusqu'à nos jours. C'est ce bagage-là qui soutient nos luttes et qui constitue la base de nos processus éducatifs. C'est ce bagage-là qui permet au *Proceso de Liberación* de se maintenir depuis 8 ans sur les terres occupées, et à *Kiwe Uma* de vivre sans école depuis 10 ans. Et ce n'est pas rien. Alors face à ces grands palais théoriques, comme le disait un jour un ancien, nous sommes prêts à débattre, car nous avons cinq cents ans d'expérience derrière nous.

Nos pratiques pédagogiques ont tendance à être dévalorisées, à être considérées comme n'étant pas de l'éducation, car nos savoirs ne sont pas théorisés dans des livres. Dans la pensée occidentale, et par extension dans les processus éducatifs institutionnels en général, le livre et l'écrit sont au centre de la pédagogie. Dès trois ans, on apprend à lire les voyelles, puis jusqu'à l'âge adulte, on continue à s'éduquer en lisant des livres. Pour nous, la vie ne s'apprend pas dans les livres. La vie est à notre portée, dans le monde réel, dans la Terre Mère. L'hégémonie de la pensée occidentale, imposée notamment par le biais de l'école, nous a déconnecté de la Terre Mère et de toutes les réalités que nous vivons dans notre quotidien. Elle nous a construit en tant qu'humain·es : des êtres séparé·es de la Terre Mère, et donc du reste du vivant, comme si nous étions au-dessus de tout.

Les pratiques éducatives qui nous ont été imposées par le biais de l'école depuis la période coloniale jusqu'à nos jours, proviennent d'autres contextes, d'autres territoires, d'autres conceptions du monde. Par ailleurs, jusqu'à il n'y a pas si longtemps, l'école a été administrée sur nos territoires par l'église catholique, qui a été un outil de colonisation culturelle très fort, et une stratégie de conquête mise en place depuis les premiers temps de la colonie. Aujourd'hui, différentes églises présentes sur le territoire agissent encore comme des freins dans nos processus de ré-enracinement. Ces pratiques pédagogiques imposées ont infériorisé et invisibilisé nos spiritualités, nos savoirs et nos manières de construire des connaissances sur le monde. Ces pratiques nous ont éloigné de qui nous sommes et du sens que nous voulons donner à nos vies, qui est de *pervivir*, c'est-à-dire perdurer, continuer à vivre sur nos terres en tant que *nasa*, en harmonie avec tous les autres êtres.

Aujourd'hui, il s'agit pour nous de continuer à résister aux logiques de domination en désapprenant les concepts et les pratiques qui nous sont imposées et en apprenant le chemin qui nous aidera à demeurer sur le territoire, *nes fxi'zeya* en *nasayuwe*.

Se reconnecter à la Terre Mère

En tant que *nasa*, le lien à la Terre et au territoire est primordial. Nous considérons la Terre comme une mère, c'est-à-dire comme une matrice du vivant, un organisme dont nous faisons partie, ensemble avec les

autres espèces, les végétaux, les minéraux, le vent, les nuages, l'eau, les astres. Nos corps et chaque partie de nous font partie de la Terre Mère. La Terre Mère est un système, où tous les éléments sont reliés, dans des rapports mutuels. Elle sait se régénérer elle-même, et nous considérons que nous ne sommes pas là pour la sauver –ce serait encore une fois reproduire le mode de pensée occidental- mais pour apporter notre soutien, pour pouvoir nous libérer nous-mêmes, avec elle. Cette reconnexion, cet enracinement, n'est possible que par le biais de notre langue, le nasayuwe. C'est la langue qui nous permet de nous reconnecter à notre cosmovision et donc à la Terre.

Pour nous, cela ne ferait pas sens de vivre hors de notre territoire, car c'est ce territoire particulier, ce territoire ancestral, qui nous permet de sentir cette connexion à la Terre Mère. De l'écouter et de sentir ce qu'elle nous indique. Nos savoirs nous permettent d'interpréter les signes qu'elle nous transmet. À travers le chant des oiseaux, les nuages, les reflets dans la nuit. C'est aussi ce territoire qui nous permet de cultiver nos aliments, de cueillir les plantes médicinales dont nous avons besoin pour notre médecine, qui nous permet de danser et de communiquer avec la Terre Mère. Ici encore, lorsque nous disons *terre* ou *territoire*, nous ne parlons pas de propriété privée, ni de parcelle, ni de frontières. Pour nous, la terre n'est pas une marchandise, un bien que l'on peut posséder, ni une ressource à exploiter. La terre ne nous appartient pas. Nous sommes là pour en prendre soin. C'est pourquoi, souvent, nous savons où se trouvent les mines d'or ou de sel, mais nous nous taisons. Autrefois, nos ancêtres les ont même condamnées et cachées pour les préserver de la cupidité des colonisateurs.

Aujourd'hui, la Terre Mère n'est pas libre. Elle est asservie par des enjeux économiques qui l'exploitent jusqu'à la moelle, causant des dégâts écologiques majeurs et paupérisant nos communautés. Aujourd'hui, beaucoup d'entre nous ont perdu cette connexion à la Terre Mère, tout comme notre langue. L'enjeu principal de nos processus éducatifs est d'apprendre à se reconnecter à la Terre, d'apprendre à la considérer comme une matrice dont il faut prendre soin.

Cette idée centrale de restaurer les liens avec le territoire, de s'enraciner à nouveau, n'est pas motivée (en tout cas pas uniquement) par une vision romantique ou spirituelle de la Terre Mère. Elle se construit dans un contexte politique complexe, dans lequel se retrouvent impliquées nos communautés malgré elles depuis des décennies, et même des siècles. Ce contexte, c'est le processus de colonisation constante d'Abya Yala, d'abord par les premiers colons, puis par la constitution des états-nations indépendants, puis par les intérêts capitalistes nationaux et multinationaux. Ce contexte, c'est aussi un conflit armé permanent depuis plus d'un demi-siècle, qui implique l'État colombien et ses forces répressives officielles et officieuses ainsi que divers groupes armés : guérillas, paramilitaires et autres narcotrafiquants. Tout cela comme une nébuleuse de violence où les communautés, qui n'ont rien demandé, se retrouvent attaquées, massacrées, déplacées.

Ici, nous luttons pour préserver nos racines et libérer la Terre Mère de toute forme d'exploitation. Or ce n'est pas dans l'intérêt des différentes forces armées, qui nous attaquent et nous persécutent, qui vont même jusqu'à assassiner nos leaders et nos jeunes, lorsqu'ils et elles défendent fermement la vie et la liberté de la Terre Mère, lorsqu'ils et elles œuvrent pour la libérer de la monoculture de canne à sucre et du capitalisme mortifère, pour la libérer du narcotrafic de cannabis qui déséquilibre les communautés locales et tue la terre. Ce que nous voyons, c'est que tout ce malheur qui afflige nos communautés sert des intérêts extérieurs. Le sucre comme le cannabis sont distribués dans le monde entier, font le bonheur des privilégiés et remplissent les poches des puissants. Autrement dit, les quelques privilégiés de ce monde construisent leur bien-être et leur confort sur nos souffrances, et celles d'autres communautés des Suds. Notre action est donc profondément ancrée dans une histoire politique de lutte contre toutes les tentatives d'ingérence et de domination sur les terres où nous vivons.

Désapprendre pour apprendre, détisser pour tisser à nouveau

Dans la culture nasa, le tissage est une pratique primordiale. Non pas comme de l'artisanat, mais comme un art de vivre. Le tissage est pour nous un véhicule qui nous permet de nous connecter spirituellement au savoir. Lorsque l'on apprend à tisser, on construit du savoir. En tissant les mailles de la *jigra* (sac) ou du *chumbe* (long bandeau), on se connecte spirituellement à notre corps et au monde qui nous entoure, on s'élève

en niveau de connaissance. Lorsque l'on apprend à tisser, parfois on ne parvient pas à former les figures voulues. Il faut alors défaire les mailles du tissage et recommencer. C'est ce qui se passe aussi avec nos processus éducatifs. Nous avons commencé à tisser une belle structure dans cette lutte pour revenir à la Terre, pour retrouver des pratiques qui nous sont propres, pour parler à nouveau notre langue. Mais ce tissage s'est aussi construit avec certaines couleurs très institutionnelles, avec certaines pratiques très ancrées dans nos communautés et dans nos têtes et qui correspondent à des logiques imposées de l'extérieur. Des pratiques qui nous ont été inculquées et dont nous n'avons pas encore tout à fait réussi à nous débarrasser. Des pratiques que nous reproduisons parfois malgré nous, sans nous en rendre compte, car elles correspondent à des logiques structurelles liées au fonctionnement des institutions.

Alors, lorsque les formes qui se dessinent sur notre tissage sont celles que nous ne voulions plus voir apparaître, il faut défaire. Puis il faut tisser à nouveau, avec d'autres couleurs. Et c'est difficile, car c'est difficile de défaire un travail qui a demandé autant d'efforts. Mais c'est nécessaire pour avancer. Défaire, pour pouvoir tisser à nouveau, c'est un processus à vie.

Apprendre en faisant, apprendre en communauté

Alors, concrètement, comment est ce chemin de désapprentissage et d'apprentissage ? Quelles sont les couleurs que nous utilisons pour ce tissage ? Et quelles sont les figures qui en ressortent ? Comme nous avons dit précédemment, nous prenons nos distances par rapport à ce postulat très fort qui existe dans le champ pédagogique et qui assume que l'école est l'espace pédagogique central. Nous ne parlons pas d'école, car parler d'école implique de définir un espace, des horaires, des enseignant·es et des enseigné·es. Dans nos processus, nous n'avons pas d'horaires, pas de matières, pas de salles de classe ni d'examen. Notre salle de classe est le corps de la Terre Mère. Nous apprenons dans la pratique, dans l'expérience sensible de la joie, de la terre et de la relation de soin que nous voulons construire.

À la *Liberación*, notre salle de classe fait 7000 hectares. Elle réunit une vingtaine de propriétés en voie de libération. C'est là que l'on apprend. En entrant dans les propriétés et en fauchant la canne à sucre. En s'installant, en construisant des habitations, en cultivant des aliments. En prenant soin de ces terres et des êtres qui y vivent. Depuis que nous nous sommes installé·es sur ces terres et que nous nous sommes débarrassé·es de milliers d'hectares de canne, une diversité de plantes pousse à nouveau, les animaux déplacés reviennent, les insectes et les abeilles pollinisent, l'eau rejaille dans les sources. La Terre Mère se régénère et nous offre de son abondance. Nous, nous observons ce processus et nous apprenons.

Mais toujours, la répression arrive. Et là encore nous apprenons. Les attaques de l'État, par le biais des forces policières et militaires, sont incessantes. À chaque tentative d'expulsion, nous revenons. Nous soignons nos blessé·es. Nous reconstruisons nos cabanes détruites. Nous semons à nouveau sur les cultures arrachées. Nous attisons le feu et nous mettons la marmite à chauffer. Et parfois, nous pleurons et nous enterrons nos morts, nous les semons, comme on dit ici. Mais ce que nous avons appris depuis toutes ces années, comme disaient les ancien·nes, c'est que *donde cayó sangre nasa, hasta allí llega el mojón*. « Notre territoire s'étend partout où le sang du peuple nasa a été versé ». À chaque tentative d'expulsion, nous revenons nous asseoir et nous évaluons ce qui vient de se passer. Nous revenons brûler notre rage et notre douleur en fauchant encore plus de canne, en parcourant ces terres, en regardant les animaux.

Et puis la vie continue, et nous continuons à travailler ensemble, lors des *minga*, les journées de travail communautaire. Ici, personne ne décide ce qu'il faut faire, ou quels seront les contenus ou les horaires. Tous les jours nous apprenons. Et nous apprenons en faisant. Et au fur et à mesure, la suite se dessine. Ici, on dit : *primero hago luego aprendo*. D'abord je fais, ensuite j'apprends. D'abord nous faisons, ensuite nous apprenons.

Nous apprenons en communauté. Nous nous réunissons tous et toutes ensemble, enfants, ancien·nes, jeunes, adultes, et nous discutons, nous préparons à manger, nous faisons des blagues. Nous réfléchissons aux stratégies de résistances qui nous permettront de rester sur ces terres. Nous écoutons les conseils des ainé·es pour semer et récolter, conseils qui valent n'importe quel livre d'agronomie. Aux enfants qui nous

accompagnent, nous tentons de leur transmettre cette nécessité de revenir à nos racines, non pas de manière théorique, mais dans la pratique. Car les mots peuvent rester des mots. Nous apprenons de l'exemple de nos grands-parents qui, il y a quelques années, sont descendu·es des montagnes pour récupérer des terres dans la vallée, qui nous ont montré comment prendre soin des sources d'eau et de la forêt.

Nous apprenons même des animaux qui viennent nous rendre visite. Les *guatines* (« agoutis »), les perruches qui viennent parce qu'il y a du maïs à partager. C'est pour nous une joie immense de voir ces animaux revenir sur leur terre d'origine. Eux aussi ont été déplacés à cause de la monoculture de canne, car il n'y avait plus rien à manger, plus d'arbres pour se protéger du soleil, plus rien à regarder.

Apprendre à tisser des liens

À *Kiwe Uma*, nous apprenons à sentir la vie : en tissant, en jouant de la musique, en retrouvant notre identité nasa, en nous guidant par nos pratiques spirituelles, en créant une relation à la Terre à travers la pratique du *tul*, le jardin nasa, en préservant les graines, en parlant et en revitalisant notre langue, le nasayuwe. Tout cela pour pouvoir continuer à exister.

Nous n'avons pas de salle de classe. Notre espace de formation, c'est la terre, la nature. Nous travaillons dans des espaces libres, où les enfants se sentent bien, autonomes, dans une atmosphère dynamique, où chacun et chacune peut évoluer en fonction de son bien-être et des activités entreprises. Nous n'avons pas d'horaires, car tout est expérientiel. Les temps de formation sont guidés selon nos calendriers nasa, en fonction du soleil et de la lune. Par exemple, lorsque la lune est pleine, l'énergie est au plus haut pour travailler. Lorsqu'elle est nouvelle, c'est le moment de se reposer.

Nous parlons d'accompagnement plutôt que d'enseignement, car notre conception de l'éducation va bien au-delà du modèle de l'école. Ici, l'accompagnement se fait ensemble avec les familles. Tout le monde fait partie du processus et a une part de responsabilité à l'intérieur. Il n'y a pas de rapports de verticalité où certaines personnes sauraient plus que d'autres. Tout le monde est impliqué dans le processus d'apprentissage.

Nous travaillons le nasayuwe, non pas comme une matière séparée comme dans les écoles de notre région, mais de manière intégrale, en lien avec toutes les expériences du quotidien. La pratique de la langue, comme la pratique du tissage, de la musique ou du travail de la terre, sont nos espaces d'apprentissage, qui guident cette recherche d'un enracinement, d'une connexion à la Terre Mère.

Ce que nous observons, c'est que les enfants ont développé un rapport à la terre qui est de l'ordre de l'affection, du soin. C'est précisément ce dont nous parlons lorsque nous parlons de retrouver une identité nasa, ou un *corazón nasa*. Il ne s'agit pas d'une essence ou d'une identité figée, mais d'une manière de se relationner aux autres. C'est une relation d'affection et de soin (*cuidado*) vis-à-vis de la vie et du vivant dans ses différentes manifestations. Une relation avec la Terre Mère que les enfants de *Kiwe Uma* ont étendu à tous les aspects de la vie : les rapports entre elles et eux, et aux autres humain·es, leur rapport à la nature, aux animaux, aux graines et aux plantes. Ce rapport au monde et à la vie est quelque chose qui pourrait difficilement être transmis dans une école conventionnelle. À *Kiwe Uma*, c'est à partir de nos conceptions nasa que nous apprenons à tisser des liens, aux autres et au monde, dans un rapport égalitaire, décentré de l'être humain, dans un rapport de soin mutuel. Cette capacité à tisser de tels liens est un des apprentissages les plus importants pour nous.

Cet état d'esprit auquel nous aspirons, qui se caractérise par une profonde amabilité, nous permet de sortir des logiques individualistes qui caractérisent les sociétés de la modernité occidentale. Il nous permet d'assumer, dès un très jeune âge, un engagement profond pour la défense de la vie. Ce sont ces valeurs-là qui font vivre notre identité en tant que nasa. Aujourd'hui, nous voyons que les enfants de *Kiwe Uma* sont de véritables compagnons de route dans cette lutte. Leurs préoccupations sont tournées vers cette lutte pour défendre la Terre Mère, le territoire et nos modes d'existence. Ils et elles deviennent même des guides. Car nous, les adultes, nous avons reçu une éducation colonisée, et il nous est parfois plus difficile d'en sortir, de s'en

débarrasser totalement. Aujourd'hui, la jeune génération de *Kiwe Uma* nous montre le chemin qui permet à notre culture de se régénérer et de respirer.

Cultiver une culture d'inclusion

À *Kiwe Uma* comme à la *Liberación*, nous parlons de revenir aux racines, de revitaliser la langue et la culture, de retrouver des modes de vie et de pensée nasa. Pour autant, notre projet n'est pas de revenir à un passé idéalisé, ni de nous renfermer sur nous-même. Notre projet est de vivre et d'habiter la Terre selon notre propre vision du monde. Nous considérons la culture, non pas comme quelque chose de figé, non pas comme un folklore, mais comme quelque chose de dynamique, qui vit, qui se recrée et s'approfondit. Le penseur nasa Marcos Yule disait, *lo propio es lo propio y lo apropiado*. « Ce que l'on s'approprie fait aussi partie de notre culture ». C'est-à-dire que la culture n'est jamais quelque chose de pur, elle se transforme, elle s'approprie des choses extérieures et les fait siennes, dès lors qu'elles sont un apport pour avancer vers nos horizons.

À la *Liberación*, nous avons reçu beaucoup de personnes venues d'ailleurs. Nous avons organisé trois Rencontres internationales de libérateurs et libératrices de la Terre Mère, où nous avons accueilli des centaines de personnes venues de différentes régions de la Colombie et du monde pour échanger autour de nos luttes, créer du lien et s'organiser ensemble. Toutes ces personnes, nous les avons écoutées et nous avons beaucoup appris.

À *Kiwe Uma*, nous nous concentrons sur les savoirs nasa, mais nous n'abandonnons pas pour autant tous les savoirs qui peuvent provenir d'ailleurs et qui nous intéressent. Des intervenant·es extérieur·es viennent partager leurs pratiques du théâtre, de l'audiovisuel, de la musique, leurs expériences et leurs savoirs, historiques ou sur le monde en général. Tous les savoirs peuvent être intéressants, dès lors que l'on sait analyser d'où ils viennent et comment ils sont produits, dès lors qu'on les regarde depuis notre propre point de vue. Par exemple, nous travaillons les mathématiques, mais pas de manière abstraite comme à l'école. Nous travaillons les mathématiques à partir de notre contexte particulier, appliquées à ce qui se passe autour de nous. De manière intégrale. Par exemple, en travaillant les statistiques, nous avons travaillé la question de la pollution dans notre région, ce qui nous a amené à analyser les politiques locales, à la manière de les communiquer, et donc à la question des médias, et ainsi de suite. En travaillant la géologie, nous avons intégré des savoirs occidentaux sur les roches et les sols en les mettant en lien avec l'importance de la pierre, *kwetwesx*, dans la cosmovision nasa. En travaillant l'histoire, nous avons relié la question des empires, les invasions européennes, la naissance du capitalisme, et les résistances des peuples colonisés. Les savoirs occidentaux sont donc abordés depuis notre propre point de vue, à partir de notre regard en tant que nasa.

Les mots de la fin : partager la joie avec tous les êtres de la vie

Une autre dimension importante de nos processus d'apprentissage est la joie. C'est même un principe pédagogique. À la *Liberación* comme à *Kiwe Uma*, notre vie est une fête. Nous jouons de la flûte et du tambour, nous dansons, nous célébrons, nous rions. La joie est notre curseur, c'est elle qui détermine où nous en sommes dans ce chemin vers le *wēt wēt fxi'zenxi*. Vers ce que l'on pourrait appeler grossièrement le bonheur. Non pas un bonheur que l'on devrait atteindre, en faisant des efforts, en travaillant dur, en faisant des études. Mais un bonheur qui est là, d'emblée, qu'il convient de préserver et de défendre. Un bonheur qui est déjà là, parce que le soleil est déjà là, parce que la lune est là, la rivière et la forêt sont là. Tout est là. Tout ce qui fait notre bonheur est déjà là car le bonheur se trouve dans ce qui nous entoure, dans la Terre Mère. Par conséquent, pour nous, le bonheur, ou *wēt wēt fxi'zenxi*, se cultive dans l'acte de partager de la joie et de l'harmonie avec tous les êtres. Voilà comment nous continuerons à nous éduquer, c'est-à-dire à vivre, en tant que nasa, c'est-à-dire en tant qu'êtres de la Terre Mère.

Vers une théorie de la Mémographie. Piste pour in-discipliner les études africaines.

Abdourahmane Seck (Université Gaston Berger, Gaec-Africa)

Poétique du simulacre et de l'inauthenticité...

Les multiples chemins de traverses de nos modernités non convenues (Seck, 2010), ont inspiré, plus souvent, dans le sens martial du terme, des *concepts-clés*. La métaphore soldatesque évoque, ici, d'une part, la coïncidence entre la prise immobilisant un corps dans une position sans autre issue que de se rendre, et, d'autre part, l'imprenable horizon normatif, téléologique et interprétatif du présent et du devenir du reste du monde non-occidental. Mudimbe parle à cet égard de : « transformation de vastes régions non-occidentales du monde, en constructions fondamentalement européennes » (2021 [1988]). Paradoxalement, la sensation d'être cerné s'inscrit dans un contexte pourtant profondément déjà marqué par la crise de projection de l'Europe, dans le reste du monde. On (re)parle même, sans tabou, de « déclin » (Demangeon, 2009 [1920] ; Jospin, 2013). Florence Bernault (2001) décrit le cas des présents africains, comme « loin de confirmer le triomphe de l'Europe », voire qui « interroge la nature réelle de son expansion et son destin ultime ». De fait, le propos constate, plus largement, toute une exigence de provincialisation de l'Europe (Chakrabarty, 2000 ; Santos, 2016), ou d'« inversion des lieux de procession des modèles » (Diagne, 1992), notamment en redéfinissant le Sud comme site, par excellence, de l'expérience de l'époque et du global (Comaroff et Comaroff, 2015). Il reste que le poids épistémique de l'Europe, dans la fabrique des savoirs sur l'Afrique, persiste dans un statut anthropologique confortant des rapports désobligés de pouvoir (Asad, 1973), en dépit de critiques rugueuses devenues historiques (Ake, 1979 ; Hountondji, 1994), postmodernes, voire postcoloniales (Angue Medoux, 2012 ; Iroulo et Ortiz, 2022) ou encore d'innovations conceptuelles ou méthodologiques en provenance du champ africaniste, (Bayart, 2010). Les liens sont relativement cohérents entre cette persistance et le confinement du continent à 1% de la production mondialisée des connaissances, si l'on en croit Duermeijer, Amir, et Schoombee, (2018), trahissant, par ailleurs, une crise de ressources et de sens de l'université africaine, objet alors de multiples essais de diagnostic (Affa'A, 2002 ; Akam et Ducasse, 2002 ; Zeleza, 1997) et de prospectives (Gebremariam, Aboderin, Divine, Segalo, 2023 ; Zeleza et Olukoshi, 2004). Dans l'axe du diagnostic, une critique, plutôt radicale, a, d'un côté, davantage adressé les « études africaines », nom de rechange du vieux « Africanisme » (Piriou et Sibeud, 1997), comme champ de pouvoirs et de privilèges raciaux hérités (Pailey, 2016 ; Allman, 2020). D'un autre côté, une critique, davantage pragmatique, a surtout insisté sur la question des types de savoirs produits et son impact réel dans les situations africaines, notamment le problème du développement (Arowosegbe, 2016 ; Owoahene-Acheampong et Gordon, 2015). Dans l'axe prospectif, la « décolonisation des études africaines » est désormais un incontournable mot d'ordre, préfiguré en 10 points par Ndlovu-Gatsheni (2024).

Dans cet essai, il s'agit moins de se renouveler ou de se réinventer (Seck, 2015 ; Desai, 2001), que de choisir de parler (avec), de voir, d'agir, de vivre et de faire sens avec les 99% qui restent à côté du 1% africain dans la production globalisée des savoirs. 1% dans lequel, finalement, s'est jusque-là joué la question de la décolonisation des études africaines. Cette option de penser et de comprendre, d'abord pour nous-même et à nous même, ce que nous faisons, voulons, valons, n'appelle pas donc à approfondir les contestations et les tentatives, *supra*, de recalibrage qui, comme dans une symbiotique aux allures de sphinx, ne cessent, objectivement, de venir avec une prolongation de la chose dédite. Plutôt, elle concrétionne, d'emblée, un champ de prise au sérieux des voix, des logiques, des pratiques, des échecs, et des refuges qui contre-abusent l'espace de notre modernité extravertie, le monde tragicomique qu'elle implique et l'État qui le protège. Cela veut dire un champ qui ne transforme ni en folklores, ni en inconforts, ni en banalités tout ce que nous n'aimons pas de cet État-là, comme il ne nous aime pas, tout ce que nous lui volons comme il nous vole, tout ce que nous le méprisons comme il nous méprise. Précisément, il s'agit de faire cette bifurcation, d'une ingénierie extravertie et souvent incommode au service d'une industrie de « production de savoirs » sur l'Afrique,

vers d'autres espaces de relations, d'expériences de savoirs, de pratiques de sagesses endogènes aux héritages du continent (Mungwini, 2017). Par cette piste, nous échappons à l'entêtement méthodologique canonisé dans la routine de l'approche des sciences sociales et humaines des dynamiques continentales, sous le sceau de l'inviolabilité de la méthode (Jeater, 2018 ; Lauer et Anyidoho, 2012). Et, ici, en échapper, n'a rien d'une métaphore, il s'agit moins, comme défendu dans le champ des « méthodologies indigènes » (Williams et Shipley, 2023), d'aller vers des compromis méthodologiques, que de se dégager de mécanismes asymétriques qui produisent les savoirs sur l'Afrique (Arowosegbe, 2016), avec des implications diverses en termes d'épistémicide (Masaka; 2019), d'extractivisme (Langlois et Magaña Canul, 2023) et de transactions carriéristes (Gueye, Okyerefo, Diédhiou, Bogale, 2019).

Vues depuis ce défi, et depuis la nécessité d'abandonner nos charges d'interprétations de nous-mêmes à l'usage des Autres, les études africaines sauraient-elles être autre chose, sauf à manquer d'éthique (Mama, 2007), que de l'action directe ? C'est-à-dire, en somme, une intervention claire pour arracher au non-être, nos témoignages sur nos mondes qui demandent à être entendus et réparés. Pour ceci, nous ne pouvons continuer de voyager avec des sciences humaines et sociales vides de notre « âme de philosophe » (Copans, 2000), ce qui doit signifier, quant à nous, que les études africaines n'ont pas à rechigner à ressembler à nos provenances et aspirations, si elles doivent nous penser ou nous comprendre, ou surtout encore, prétendre nous traduire. Cette (re)naissance à notre propos, donc ce retour au lieu qui nous agit, est précisément le sens du chemin qui se joue, et qui n'est pas sans faire peur (Tchokothe, 2019), dans ce geste de l'écrivain Boubacar Boris Diop. Invité à délinéer la trajectoire à la fois personnelle et historique qui le conduit à raturer un ancien statut d'« écrivain francophone » par « écrivain francographe » et, décisivement, par « romancier wolophone », le penseur n'opère pas un geste palimpseste, mais un retournement de topos et d'enjeu, d'ancrage et d'horizon, de passé et de présent³⁸.

Et, là, intervient la thèse que je défends. L'enjeu méthodologique et disciplinaire crée l'illusion que nous partageons le même air culturel, le même métier, d'un espace à l'autre de nos lieux de vie et de travail, d'une condition à l'autre de nos hémisphères. Il crée l'illusion aussi, du fait d'une supposée règle, non vraiment écrite du reste, d'adaptabilité fonctionnelle, que chacun peut universellement habiter la Discipline et la Méthode, un peu comme en artiste ou en innovateur. C'est oublier que les crédits des libertés par rapport à la méthode ne sont pas distribués équitablement selon les espaces réels d'habitation, puisqu'un seul lieu les distribue unilatéralement, et que donc cette politique de la méthode est bien une opération (de) politique dans laquelle se noue le lien consubstantiel entre Méthode, Capitalisme et Extraction.

Que l'on nous entende bien, cependant, car ce tableau ne vaut que par ce qui le complète, c'est-à-dire, nous autres, dans nos mauvais jeux de captures de fétiches reconvertibles en divers types de pouvoirs et de jouissances à opposer aux frères et sœurs, à l'intérieur de nos espaces de production académique du savoir. Et plus la chose est superficielle, et plus le tapage est sans fin³⁹. Encore une fois, rien de tout ceci n'est une maladie ou de l'imbécilité, puisque par la force de la trappe, sous le terme faussement neutre de « faire sciences sociales et humaines », les options disponibles dans l'université africaine eurocentrique, ne tiennent presque qu'à ça. Les études africaines, dans toutes leurs acceptions, sont une vitrine à part entière de ces guerres qui se mènent entre *Nous, décolonisés* (Béji, 2008), au cœur de notre modernité extravertie, et au sommet de notre plus grande valeur dans le cours des marchés de la capture. À cet égard, il est significatif de voir ce que deviennent, nos arts de la ruée, dans l'espace particulier de la production de savoirs sur l'Afrique, au fur et à mesure que nous partons à la retraite et que nous sortons de la guerre des appels et des offres (de captures). Ils fanent comme les insignes de peu de gloire passent, et dans leur sillage, phraséologie savante et vêtue de majesté du blanc sont débarrassés des cénacles du cru où, désormais, on cherche à s'assagir. Comme si l'on désarmait, puisque soudainement ou par la force des choses, l'essentiel nous apparaît ailleurs, dans le retour à ce que nous aurions pu ou dû rester : une certaine idée de nous-mêmes.

³⁸ Diop, B. B., « *History and Evolution of the Senegalese Novel In Wolof* ». Conférence, Université de Stanford, 14 avril 2021, <https://shc.stanford.edu/stanford-humanities-center/events/boubacar-boris-diop-history-and-evolution-senegalese-novel-wolof>

³⁹ Il faut voir comment des projets de coopérations académiques internationales, parfois littéralement bidon ou véhément de compromission du potentiel d'autonomie de l'espace universitaire national, peuvent être matière à bomber le torse pour nombre de collègues dans les couloirs, les bureaux et les assemblées de Département ou de Facultés.

Écrire sur l'Islam au Sénégal ou retour au berceau de la mémographie

Il y a une vingtaine d'années, je partais à la quête de l'*objet* « islam » dans la société sénégalaise contemporaine. Après des débuts bien classiques autour de ce que j'appellerai plus tard son équation coloniale première, c'est-à-dire, rôle, place et risques dans la société sénégalaise contemporaine (Seck, 2010), je me retrouvais rattrapé par une forme de désorientation qui était comme un appel insaisissable. Expérience d'autant plus étrange qu'elle semblait attendre de moi, une sortie de la peau de l'anthropologue auquel j'aspirais, intellectuellement et professionnellement. Cet objet islam (terrain et caractères) que j'étais censé circonscrire ne cessait de se superposer à quelque chose de confus mais vrai, qui l'abolissait en tant qu'objet ou thème de production de savoirs. De même, cette désorientation que j'expérimentais, venait avec de singulières provisions. Je veux dire, par-là, des choses toutes aussi significatives que des riens qui n'avaient pas besoin d'être médiatisés par des mots, mais simplement par des entendements tacites, implicites, bref des connivences, heureuses, fâcheuses ou indifférentes. Ces *choses* se jouaient dans des formes, des (dés)équilibres et des relations aussi souples qu'accidentelles, aussi choisies, qu'imposées, aussi surprenantes, que prévisibles. Elles se tenaient ou rompaient, têtues ou fugaces, physiques ou imaginaires, aux avant-scènes autant qu'aux arrières-rideaux, toujours en unités de sens et d'ordre, pour témoigner de nos émerveillements et de nos dénis, de nos opinions et autres attitudes, et, surtout de nos mémoires contre nos biographies académiciennes. Entours et plis modifiaient ainsi sans cesse l'épaisseur ou, parfois, l'illusion même, de ce « terrain » qui se dressait ou s'éboulait, au gré des métiers et des carrières de la vie des hommes que je croisais, des cours des maisons et des histoires des familles qui m'offraient leurs hospitalités ou m'opposaient leurs politesses, des conditions sociales et des hiérarchies qui lient ou séparent et qui me faisaient mal ou sourire, mais aussi au gré des paysages et de la biodiversité, des rythmes, des couleurs, des saveurs et des parfums que je redécouvrais et qui témoignaient aussi du temps sociétal, politique et historique dans lequel des hommes luttèrent, tout court, pour leurs survies. Entours et plis qui tenaient encore au gré du temps de ceux qui ne sont plus là, de ceux qui ont voyagé et de ceux qui, de toute façon, ne reviendront pas, mais aussi, enfin, à la course des étoiles surprises par des devins annonceurs d'avenirs. C'est ce monde-là, réel et imprenable, riche à maints égards, et énigmatique à maints autres dans sa pauvreté aussi, que nous ouvrait le temps hors enquête. C'est-à-dire le temps des sociabilités faites de *salamaleks* et autres devoirs sociaux à remplir ici et là. C'est ce monde-là, donc à double-face, qui, selon que je le sollicitais armé de protocoles visant sa capture de l'extérieur ou juste que je l'habitais pour y/le vivre, se réajustait en fonction pour, silencieux ou joueur, se retirer en se mettant à côté, ou alors s'offrir sans fard. De ceci, se précisait déjà une forme d'« antagonisme⁴⁰ » au cœur d'un halo différentiel de temporalités dont les écarts portaient en creux ce qui clive, net, Mémographie et Anthropologie. Ce qu'en somme, dans un cas j'ai l'impression d'accueillir et d'appivoiser, et, dans l'autre cas, de manquer. Ces états de consciences – ne nous y trompons pas-, sont aussi des logiques pratiques, faites de ballotages, de paramétrages d'ancrages topographiques, et donc, finalement encore, d'options. D'où le problème de départ : habiter le grand écart épistémologique que j'ai qualifié tantôt d'entêtement méthodologique, ou être à l'affût de quelque chose d'autre ; quelque chose comme un besoin de refondation aussi bien des questions qui donnent à savoir, que de la méthode elle-même pour y arriver.

Au cours de ces dernières années où j'ai essayé de mettre davantage en voix et en forme la discussion centrale de cet article, j'ai été confronté à quelques questions qui sont revenues systématiquement : « De quelles différences spécifiques de méthodes de production de *données* – posés alors comme nécessaires pour fonder

⁴⁰ Je dois le recours à cette expression à ma longue conversation avec Wendell Marsh, réceptif, dès le départ, à mes intuitions sur le concept de Mémographie. Nos échanges de longues années m'ont permis de rapprocher mon effort de conceptualisation avec la tradition radicale noire telle qu'elle s'exprime dans les études critiques de l'université. Mamadou Diallo, esprit brillant, a rajouté ses incises dans ces conversations. Mes collègues, Cécile Canut et Héléne Quashie ont été des partenaires de conversation qui, à des étapes différentes de la maturation de cet article, m'ont chacune permis de réévaluer nombre de mes (in)certitudes dans l'exploration de cette piste. Mon partenaire d'écriture de longue date, Mouhamed Abdallah Ly, a irrigué ma réflexion par tous types de mémoires qui mon renforcé à poursuivre ce travail. Enfin, mon séjour à l'université de Ghana (Septembre-Décembre 2024) dans le cadre d'une bourse du *Merian Institute for Advanced Studies in Africa* (MIASA) a constitué un moment important de reprécisions de divers passages dans ce texte qui, en fin de compte, est arrivé à sa mouture finale dans le travail effectué avec les volontaires du Groupe d'Action et d'étude critiques – Africa (Gaec-Africa), à Saint-Louis du Sénégal.

la connaissance- se prévaudrait donc la mémographie ? », « Cette dernière serait-elle autre chose qu'une variante d'une approche compréhensive, dans la gamme large des adaptabilités, souhaitables et recommandées, de la méthode en sciences humaines et sociales ? », « Ne serait-elle pas qu'un simple avatar de la phénoménologie, voire une énième "africanerie" ? »⁴¹. Ces questions manquent un peu le ton du problème, qui est moins de l'ordre de l'outil, de la performance et de la collecte, que, surtout, d'horizon et de portée proprement dits de la démarche de connaissance que l'on souhaite faire valoir du point de vue de sa visée et de ses destinataires. Dans le cas d'espèce, une approche mémographique déborde, par ailleurs, l'enjeu de la réflexivité, et se distingue de la méthodologie anthropologique sur l'essentiel de ses fondamentaux. Elle néglige fondamentalement la boîte à outils de l'anthropologue : l'observation participante et ses divers accessoires. Le but est de sortir de la dialectique de l'interrogatoire passif ou actif. Elle lui substitue plutôt, une expérience de raisonnement, qui pourrait coïncider, substantiellement, avec le concept de « compréhension » que Judith Butler (2019) repère, détaille et place au cœur de l'œuvre et de la vie de Saba Mahmood. Ainsi, à travers une démarche déambulatoire de curiosité non planifiée mais *ad hoc*, non intensive mais extensive ; au-delà d'observer et de décrire, donc d'ethnographier, il s'agit, à l'instar de l'ausculteur, de sonder la profondeur des échos dans l'air, et de remonter leurs significations par remembrement ou réassemblage (Minh-Ha, 1982) des fragments, restes, ombres, espoirs, ruses, naïvetés, lassitudes, déterminations que le geste mémographique vise à prendre avec lui, donc à comprendre. Plutôt qu'une observation participante *vs* participation observante requérant de se fondre et de se faire presque invisible sur son terrain pour ne pas perturber une naturalité supposée, il s'agit, pour comprendre et pour raisonner avec, de se faire visible et, à la limite, écho du lieu, à en habiter pleinement tous les rôles et tous les statuts possibles.

Mémographie et humanités contemporaines : champ *vs* contre-champ

À la question « Comment vous définissez-vous comme anthropologue ? », Paul Jorion répond à Laura Ferré, avec un raisonnement qui indique, entre autres aspects, le poids de la trajectoire nationale :

D'après mon expérience, en Belgique et en France, les professeurs d'anthropologie enseignent un peu ce qu'ils savent, et ce n'est pas très structuré, donc ça peut très bien être une mosaïque de choses différentes. Il y a donc une énorme liberté pour se définir en tant qu'anthropologue. Dans le monde anglo-saxon, que j'ai connu notamment à Cambridge, les choses sont beaucoup plus précises. Les choses sont très claires : il y a une discipline extrêmement bien définie, avec son histoire, son épistémologie, ses écoles de pensée, etc. C'est différent, être un anthropologue britannique est une chose très précise, être un anthropologue français ou belge est quelque chose de plus difficile à définir (Jorion et Ferré, 2011).

Alors, comment serait-on « un anthropologue sénégalais » ou, comme je le clame ici, comment, plutôt, ne serait-on pas un « anthropologue sénégalais »⁴² ? Cette question est au cœur du malaise que j'essaie de tracer et de mon refus de perpétuer le geste ethnographique sur les miens. Ousmane Sembène, le cinéaste sénégalais, a le mieux énoncé, sans aucun doute, combien à plusieurs égards, la manière dont les protocoles d'exposition nous ceignent et nous racontent, a quelque chose de désobligeant et de, raisonnablement, non reconductible par nous, sur nous-mêmes. Dans une confrontation l'opposant à Jean Rouch (Cervoni, 1965), l'histoire n'a retenu que le moment où Sembène interpelle crument son interlocuteur par ces propos devenus célèbres : « Vous nous regardez comme des insectes ». Pourtant, le plus important dans ce débat fut bien autre chose encore, notamment ce qui s'est joué, en silence, en dessous des lignes. C'est le problème indépassable de l'anthropologie : son incapacité même, en raison, de penser un lieu et un jour où elle doit cesser de parler au nom de ceux qui peuvent parler pour eux-mêmes. Cela signifie penser sa propre fin, or, bien souvent, nous ne pensons notre propre fin qu'en la repoussant toujours à un peu plus tard. La défense de Rouch est de cet ordre du reste, et constitue, par ailleurs, un prototype de tous les développements ultérieurs qui aujourd'hui encore imaginent qu'il suffit d'*augmenter* l'anthropologie par l'intégration des voix africaines et d'autres indigènes, voire de leur payer crédit à aussi diriger le geste ethnographique sur les sociétés occidentales. Ce qui interroge

⁴¹ Il serait contesté par-là, ce qui serait une tendance gratuite et simplificatrice des « Africains » à se prévaloir frénétiquement de concepts en tout genre au nom de l'Afrique et des Africains, pour construire des champs lexicaux et conceptuels qui leur semblent plus pertinents. Comme si le principe de reconnaissance de la demande de justice épistémique ne s'accommoderait que fort mal d'une reconnaissance des idiomes qu'elle implique.

⁴² Il est vrai, j'ai souvent utilisé, jusque-là, l'expression d'anthropologie buissonnière pour qualifier ma démarche que d'autres n'ont pas hésité à décrire comme éclectique, pour ne pas dire irrégulière.

le plus ici est moins dans le caractère illusoire du propos que, surtout, sa ténacité à prendre pour angle mort, la perspective qui dit, peut-être que c'est autrement que nous voulons tenir cette chose que vous appelez caméra, parce que nous voulons raconter des histoires différentes, pour des besoins autres. Similairement, c'est ainsi quelque part que l'on ne serait pas un « anthropologue sénégalais » et qu'on en excuserait, en quelque sorte, le titre et les grades. C'est que nous voulons (devons) aller ailleurs, visiter d'autres peaux, pour vivre autre chose, raconter autrement nos mondes et le monde en général.

La *mémographie* s'est profilée comme une piste, dans la réponse à cet appel, moins pour nommer une méthode ou un terrain, que, précisément, un « lien » qui ne se donnait pas dans une écriture individuelle, solitaire, mais plutôt une somme éclatée de graphies, sur le mode de la conversation et de la réminiscence, depuis des cahiers collectifs entre histoire et mémoire. Ainsi, le concept de mémographie se présente en des termes qui n'étaient ni centrés sur les critères qui fondent habituellement les disciplines des sciences humaines et sociales : un objet, un but et une méthode, ni préposés à être autre chose qu'une intervention dans le cours de l'histoire. Cette caractérisation négative implique alors une question. En effet, en quoi consiste donc une approche mémographique, et de quel type de connaissances parlons-nous ici, théoriquement et pratiquement, dans l'actuel contexte de fragmentation sans fin de l'anthropologie d'une part, et, d'autre part, du tournant actuel de décolonisation des études africaines (Diagne, 2005 ; Pailey, 2018 ; Kessi et al., 2020) ? Une première chose est sans doute dans la démarche expérimentale et expérientielle, ici à l'œuvre, et qui ne procède pas de l'idée de discipline et de ce qu'elle implique de science (sociale) appliquée à un corps (social). Ici, ce dont il s'agit procède du geste-témoin, à la fois signifié et signifiant d'une économie émotionnelle proprement performative. Autrement dit, c'est un *agir* dans l'histoire, en même temps que l'expression de celui-ci, depuis une perspective et un état. C'est, du reste, en cela que le geste-témoin mémographique repose sur une provocation du pli et de l'écho (Deleuze, 1988), dans le but de faire advenir, le « sous-commun » (Harney et Moten, 2022 [2013]), c'est-à-dire, ici, ce qui pour revenir à lui-même, à son soin et donc à l'histoire, doit être appelé dans la parole incantatoire, faite d'ondes, de couleurs, de rythme et de timbre (Senghor, 1990). Ce geste de renaissance, fidèle à notre sens du paganisme, nécessairement poétique, radical, intellectuel et politique, que ne provoque pas une situation référentielle d'enquête, advient précisément dans la forme de conversation que les Wolofs appellent *Waxtaan*, traductible par « parler-convenir ».

Cette forme de centralité d'un vécu effectif et expérientiel, mais surtout de sa signification par les sujets qui en sont le site, placeraient la mémographie dans la famille des approches phénoménologiques. Des chantiers doivent s'ouvrir pour envisager cet éventuel dialogue. Notons, qu'il s'annonce ardu déjà⁴³. Je fais référence aux variations dans la gamme, allant du tournant empirique que Husserl a donné à la philosophie aux débuts de l'avant dernier siècle, à la fragmentation contemporaine de l'idéal et de la pratique anthropologique (Augé, 1994). Le second défi concerne le point que les actuels développements de l'anthropologie croise le mieux : l'attention phénoménologique sur les expériences de conscience, et les processus cognitifs de la connaissance (Desjarlais et Throop, 2011). Or, la mémographie, outre son intérêt limite pour le récit anthropologique, serait en plus, moins un débat cognitif, qu'une « écologie des savoirs ». Autrement dit, elle serait, plutôt, une forme de relation entre un corps communautaire et des corpus de pratiques et d'expériences de connaissances. Ceci, à l'évidence, déplace la perspective, d'une préoccupation centrale à une autre. En effet, pour ce qui est de l'approche mémographique, le plus important se joue dans la transformation de la tension expérientielle, non pas en un discours heuristique ou cognitif ou phénoménologique, mais en un *momentum* critique d'émancipation politique et historique. Laquelle émancipation est dictée par des mémoires douloureuses faites d'attentes et d'espairs. Sous cet angle, la mémographie procède et traite, précisément, de ce que Didier Fassin et Richard Rechtman (2007) ont appelé le « trauma » et sa période de « latence », suivant en cela le travail de Ron Eyerman qu'ils convoquent pour indiquer comment cette latence, donc ce différé, est le travail du temps nécessaire pour que l'événement traumatique apparaisse dans la conscience collective de la communauté. Je rajoute, non pas comme une simple archive heuristique, mais de manière plus décisive encore, comme une éruption historique. Pour illustrer leur propos, Fassin et Rechtman citent auparavant Benjamin Walter : « Être historien ne signifie pas savoir comment les choses se sont réellement passées. C'est s'emparer d'un souvenir, tel qu'il surgit au moment du danger » (p. 25). Pour Fassin et Rechtman, Walter n'oppose pas seulement

⁴³ C'est le moment pour moi de remercier le Stellenbosch Institute for Advanced Study (STIAS) pour m'avoir accordé une bourse à cet effet. Hélas, les répercussions dans le calendrier académique des divers événements politiques intervenus dernièrement au Sénégal ne m'ont pas permis d'honorer l'invitation.

proprement, en cela, « l'histoire des vainqueurs et la tradition des opprimés » (p. 33), il énonce une propriété de cette tradition dont, disent-ils, Reinhardt Koselleck a affirmé :

qu'elle est celle qui finit toujours par s'imposer contre la version des vainqueurs, tout simplement parce qu'elle dit mieux la vérité de ce que fut « l'expérience de l'histoire ». L'esclave, le colonisé, le soumis, l'opprimé, le survivant, la victime, le réfugié sont les figures concrètes des vaincus, dont l'histoire, loin de s'éteindre avec leur expérience de la défaite et du malheur, renaît sous forme de mémoire dans les générations suivantes » (p.25).

C'est pourquoi l'approche mémographique est, fondamentalement, une expérience de l'Histoire. Autrement dit, une forme d'état qui est moins (ou pas seulement) un monde intérieur, qu'une manière active d'habiter, *es qualité*, le monde et le temps social, c'est-à-dire encore, dans le parentage avec ceux avec qui on parle et avec qui on doit s'asseoir ensemble pour « vivre et faire » (Fanon, 2002 ; Rodney, 2019 ; Cabral, 1971). C'est pourquoi aussi, cette expérience mémographique est toujours un redoublement d'attention, donc un arrêt sur quelque chose qui (nous) oblige à lui revenir, à le penser, à l'archiver pour le faire échapper de l'effacement. Et, l'opération est toujours inscrite dans une arène intellectuelle, morale, critique et politique qui fait que, la tension mémographique consigne inmanquablement sur fond de transitions historiques subtiles, conflictuelles à maints égards, encodées dans des pratiques et des savoirs qui impliquent des manières de valider ou d'invalider des traditions, des cultures du sacré ou du déni, des logiques d'engagement ou de désengagement. De fait, la mémographie navigue constamment dans des théâtres polémiques où se font face des herméneutiques et des équilibres politiques antagonistes, où elle, au cœur de sa qualité d'acte-témoin, une prise de position.

Soyons donc clairs. Dans l'approche mémographique, l'absence d'une situation référentielle d'enquête, au sens ethnologique propre du terme, ne signifie pas une absence d'empirie. Mais comment ne pas s'interroger, par ailleurs, sur la distance qui ne cesse de se creuser entre la fabrique de la masse considérable des formules académiques sur la façon dont nous vivons dans nos quartiers, nos universités, nos mosquées, nos églises, nos transports publics, nos lieux de travail et nos bars... et la manière dont nous, nous continuons à nous comprendre entre nous, à vivre ensemble ou à nous détester, comme si les formules académiques étaient détachées de ce que nous sommes et de ce qui nous importe. Remettre à l'endroit ce qui ne va pas dans cette conjoncture, c'est, en quelque sorte, in-discipliner les études africaines, au-delà de la dénonciation de leur infrastructure, de leur histoire et de leur économie politique. Les études africaines n'ont guère d'autre choix que d'être (ou alors elles périront), la piste qui mène à la tradition maronne et créatrice qui fait, qu'au fond, nous n'avons jamais été défaits, même au milieu du sauve-qui-peut, aussi paradoxalement que cela puisse paraître. J'ai parlé, ailleurs, d'une économie politique de la connaissance et de l'être, c'est-à-dire, de *Mbokk* (parenté au sens de principe d'inclusivité), *Teraanga* (hospitalité, ou règle d'or de circulation des parts), *Áqh* (droit inviolable de reconnaissance et de part) (Seck : 2015, 2022). Cette tradition n'est ni derrière nous, ni devant nous, elle est, depuis ce lieu du monde *que* nous sommes, ce qui attend pour advenir et panser notre époque, par devoir de mère de l'humanité.

Bibliographie

- Affa'a F-M et DES Lierres, Th. (2002). *L'Afrique noire face à sa laborieuse appropriation de l'université : les cas du Sénégal et du Cameroun*. Paris, L'Harmattan ; Presses de l'Université Laval.
- Akam, N. et Ducasse, R. (dir.). (2002). *Quelle université pour l'Afrique ? Dynamiques locales de la mondialisation. Les Afriques en perspective*. Pessac : Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine.
- Ake, C. (1979). *Social science as imperialism: The theory of political development*. Ibadan University Press.
- Allman, J. (2020). *Academic Reparation and Stepping Aside. Africa is a Country*. <https://africasacountry.com/2020/11/academic-reparation-and-stepping-aside>
- Angue Medoux, I.J. (2012). La résurgence de la pensée critique dans l'Afrique postmoderne. *Cahiers critiques de philosophie*. N°11/1, 45-66.
- Augé, M. (1994). *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Paris, Aubier.
- Arowosegbe, J. O. (2016). African scholars, African studies, and Knowledge production on Africa. *Africa. Cambridge Journals*. Vol 86 Issue 2. 324-338. <https://doi.org/10.1017/S0001972016000073>
- Asad, T. (1995). *Anthropology and the Colonial Encounter*. Rowman and Littlefield Publishers. [1973].
- Bayart, J.F. (2010). *Les études postcoloniales, un carnaval académique*. Karthala. Coll. « Disputatio ».
- Béji, H. (2008). *Nous, décolonisés*. Arléa.
- Bernaut, F. (2001). L'Afrique et la modernité des sciences sociales. *Vingtième Siècle, Revue d'Histoire*, n°70, 127-138. <https://doi.org/10.3406/xxs.2001.1352>
- Butler, J. (2019). *Thinking with Saba Mahmood*. 2 : 1.
- Cabral, A. (1972). *Our people are our mountains; Amilcar Cabral on the Guinean revolution*. [1971] London, Committee for Freedom in Mozambique, Angola et Guinea.
- Cervoni, A. (1965). Une confrontation historique entre Jean Rouch et Ousmane Sembène : « Tu nous regardes comme des insectes ». *Revue France Nouvelle*, n°1033. <https://derives.tv/tu-nous-regardes-comme-des/>
- Chabal, P. et Daloz J. P. (1999). *L'Afrique est partie ! Du désordre comme instrument politique*, Paris, Economica, (coll. « Analyse politique »).
- Chakrabarty, Dipesh. (2009). *Provincialiser l'Europe. La pensée postcoloniale et la différence historique*. Paris : Amsterdam [2000].
- Comaroff, J. et Comaroff, J.L. (2015). *Theory from the South: Or, How Euro-America Is Evolving Toward Africa*. London : Routledge.
- Copans, J. (2000). Les sciences sociales africaines ont-elles une âme de philosophe ? Ou du fosterage de la philosophie. *Politique africaine*, n° 77, 54-71.
- Deleuze, G. (1988). *Le pli. Leibniz et le Baroque*. Les éditions de Minuit. Collection Critique.
- Desai, G. (2001), *Subject to Colonialism: African Self-Fashioning and the Colonial Library*. Durham, NC : Duke University Press.
- Demangeon, A. (2009). *Le déclin de l'Europe*. BiblioBazaar. [Payot, 1920].
- Desjarlais, R. et Throop. C. J. (2011). Phenomenological Approaches in Anthropology. *Annual Review of Anthropology* 40 (1): 87-102. <http://www.annualreviews.org/doi/abs/10.1146/annurev-anthro-092010-153345>.
- Diagne, M. (2005), *Critique de la raison orale. Les pratiques discursives en Afrique noire*. Paris, Karthala.
- _____. (1992). Contribution à une critique du principe des paradigmes dominants. Dans J. Ki-Zerbo (dir), *La natte des autres. Pour un développement endogène en Afrique*, Dakar, CODESRIA, 109-119.
- Duermeijer, C., Amir, M. et Schoombee, L. (2018). Africa generates less than 1% of the world's research; data analytics can change that.
- Fanon, F. (2002). *Les damnés de la terre*. Éditions La Découverte et Syros. [Maspéro, 1961]
- Fassin, D. et Rechtman, R (2007). *L'Empire du traumatisme. Enquête sur la condition de victime*. Paris, Flammarion.
- Gueye, A. Oyerefo, M., Diédhiou, P., Bogale, A. (2020). De la dépendance vis-à-vis de l'Occident à l'expression du besoin de diaspora intellectuelle africaine : l'université africaine et les défis de son développement. CODESRIA. <https://publication.codesria.org/index.php/pub/catalog/book/248>
- Gebremariam, E. B., Aboderin, I, Divine, F. et Segalo, P. (2023). Beyond Tinkering: Changing Africa's Position in the Global Knowledge Production Ecosystem. CODESRIA, Bulletin Online, n°7. <https://journals.codesria.org/index.php/codesriabulletin/article/view/5058>
- Harney, S. et Moten, F. (2022), *Les sous-communs : planification fugitive et étude noire*. Edition Brook.

- Hountondji, P. J. (dir.). (1994). *Les Savoirs endogènes : Pistes pour une recherche*. Dakar. Codesria.
- Iroulo L. C., and Ortiz, J. T. (2022). Dear German Academia: What is Your Role in African Knowledge Production? *Africa Spectrum*, Vol. 57(1). 72–82
- Jeater, D. (2018). Academic standard s or academic imperialism? Zimbabwean perceptions of hegemonic power in the global construction of knowledge. *African Studies Review*, 61(2), 8–27. <https://doi.org/10.1017/asr.2017.132>
- Jorion, P. et Ferré, L. (2011). Anthropologue inclassable. *Journal des anthropologues*. 126-127, 335-349. <http://journals.openedition.org/jda/5577>
- Jospin, L. (2013). L'Europe : continent en déclin ou modèle pour l'avenir ? *Le Débat*, n° 176, 57-66.
- Kessi, S., Marks, Z., et Ramugondo, E. (2020). Decolonizing African Studies. *Critical African Studies*, 12(3), 271–282. <https://doi.org/10.1080/21681392.2020.1813413>
- Lauer, H. and Anyidoho, K. (édit.) (2012). *Reclaiming the human sciences and humanities through African perspectives: Volume I et II*. Sub-Saharan Publishers.
- Langlois, M-D. et Magaña Canul, R.I. (2023). Extractivisme (s). Dans *Anthropen. Dictionnaire francophone d'anthropologie ancrée dans le contemporain*. <https://revues.ulaval.ca/ojs/index.php/anthropen/article/view/51731/681>
- Mama, A. (2007). Is it ethical to study Africa? Preliminary thoughts on scholarship and freedom. *African Studies Review*, 50(1), 1–26. <https://doi.org/10.1353/arw.2005.0122>
- Masaka, D. (2019). Attaining Epistemic Justice Through Transformation and Decolonisation of Education Curriculum in Africa. *African Identities*, 17(3–4) : 298–309. <https://doi.org/10.1080/14725843.2019.1681259>
- Minh-Ha, T. T. (1982). *Reassemblage*. Film.
- Mudimbe, V. Y. (2021). *L'invention de l'Afrique. Gnose, philosophie et ordre de la connaissance*. Paris, Présence africaine. [1988].
- Mungwini, P. (2017). “African Know Thyself”: Epistemic Injustice and the Quest for Liberative Knowledge. *International Journal of African Renaissance Studies - Multi-, Inter- and Transdisciplinarity*, 12(2), 5–18. <https://doi.org/10.1080/18186874.2017.1392125>
- Ndlovu-Gatsheni, S. J. (2024). Ten challenges in reconfiguring African Studies. *ROAPE*. Vol. 51(179) : 117-134.
- Owoahene-Acheampong, S. and Gordon, J.U. (2015). African Studies: Knowledge Production and Beyond. *Contemporary Journal of African Studies*. Vol. 3. No. 1, 93-119.
- Pailey, R. N. (2018). Where is the “African” in African Studies? *African Arguments*. <http://africanarguments.org/2016/06/07/where-is-the-african-in-african-studies>
- Piriou, A. et Sibeud, E. (dir.), (1997). *L'africanisme en question*, Paris, Centre d'études africaines/École des hautes études en sciences sociales.
- Rodney, W. (2019). *The Groundings with my brothers*. Verso. [1969]. <https://archive.org/details/walter-rodney-the-grounding-with-my-brothers-1969/page/n23/mode/2up?view=theater>
- Santos, B.S. (2016). *Épistémologies du Sud. Mouvements citoyens et polémique sur la science*. Paris, Desclée de Brouwer, coll. Solidarité et société.
- Seck, A. (2022). L'Afrique peut-elle peser dans le débat international sur la migration ? Pistes autour de la teranga ou de l'hospitalité. *African Sociological Review*, 26(2). <https://doi.org/10.57054/asr.v26i2.3995>
- _____. (2015) *Après le développement : détours paradigmatiques et philosophie de l'histoire au Sénégal. Une contribution africaine au temps des communs*. Dans Felwine Sarr (édit.), *Présence Africaine* vol. 192, no. 2, 13-32.
- _____. (2010). *La question musulmane au Sénégal. Essai d'anthropologie d'une nouvelle modernité*. Paris, Karthala, 2010.
- Senghor, L.S. (1990) *Œuvres poétique* ; Paris, Seuil.
- Tchokothe, R.A. (dir.). (2018). *Qui a peur de la littérature wolof ?* *Études littéraires africaines*, n° 46, 2018, 1-219. <https://www.erudit.org/fr/revues/ela/2018-n46-ela04776/>
- Williams, D. H., et Shipley, G. P. (2023). Indigenous Research Methodologies: Challenges and Opportunities for Broader Recognition and Acceptance. *Open Journal of Social Sciences*, 11, 467- 500. <https://doi.org/10.4236/jss.2023.115030>
- Zezeza, P. T., (1997). *Manufacturing African Studies and Crises*. Dakar: Codesria Book Series.
- Zezeza, P.T. et Olukoshi, A. (édit.) (2004). *African Universities in the Twenty-First Century*. Vol. 1: *Liberalization and Internationalization*; Vol. 2: *Knowledge and Society*. Dakar: Codesria Book Series.