

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 latine³ », 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 » (*pretoguês*), 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 latine » 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 Oyèrónké 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 latine » 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'Améfrigue 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'Améfrigue 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 interpeller 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 « Améfrique ladine : 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.