

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 guarani : « *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 réélabore 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 (Aqaltune 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 liées 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.