

Introduction de Feminismos desde Abya Yala

Francesca Gargallo

Traduction Nora Benantar et Marie-Nelly Vieira

*[Francesca Gargallo](#) est une écrivaine et féministe autonome italo-mexicaine. Licenciée en philosophie de la Sapienza de Rome et docteure en Études Latinoaméricaines de l'UNAM mexicaine, cette spécialiste de l'histoire des idées féministes, prenant acte de l'échec de l'utopie socialiste, propose de chercher des alternatives à partir d'un féminisme clairement antiraciste, qui fasse la critique de l'eurocentrisme. Elle s'intéresse au concept de colonialisme interne de Pablo González Casanova, ou de Silvia Rivera Cusicanqui. Le livre dont nous traduisons deux extraits, [Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América](#), a été publié en 2012 aux éditions **Desde abajo**.*

Quand les conditions requises pour le dialogue ne sont pas réunies, il est difficile d'expliquer à une femme blanche : » écoute, nous ne voulons pas qu'on nous impose des critères féministes hégémoniques « . Cela étant, je reconnais et j'apprécie tout ce que j'ai appris sur les différents courants féministes. Car grâce à eux, je me reconnais comme sujette¹ épistémique et je peux me penser à partir du corps et de l'espace où je vis. Ou encore tisser des idées féministes. C'est ainsi que la construction consciente de mon identité féministe

communautaire se renforce et en même temps, nous contribuons au mouvement féministe dans le monde. Par exemple, l'une des étapes que nous devons franchir passe par la langue : nommer dans nos propres langues, qui auront été libérées, les catégories et les concepts que nous élaborons pour analyser l'oppression subie par notre peuple dans l'histoire et notre libération en tant que femmes indigènes, autochtones, paysannes, rurales, ou villageoises.

[Lorena Cabnal](#), féministe communautaire maya-xinka

La question des féminismes non occidentaux en Amérique latine

La question de l'existence de pensées féministes non occidentales, c'est-à-dire qui ne sont pas conçues à partir des « fondements » ou des « bases » de la Modernité, m'a taraudée à plusieurs niveaux : celui de l'activisme des féministes autonomes, lorsque j'ai douté de l'universalité d'un sujet femme conçu à partir de l'individu-femme et celui du dialogue, lorsque j'ai discuté avec les femmes de divers peuples indigènes de Notre Amérique qui ne se définissent pas comme féministes. Aujourd'hui je considère que cette question est d'ordre philosophique.

Les « soubassements » de la Modernité sont le socle de nos comportements, et de notre approche de ce que nous considérons comme l'éducation, le raisonnement et la politique, ils sont si profondément incorporés que l'université ou les féministes les remettent rarement en question.

La majorité des femmes qui ont été éduquées comme moi dans les villes, et dans une organisation sociale dont la laïcité découle d'un ordre chrétien du monde (acte de naissance qui ressemble à un certificat de baptême, certificat de mariage qui garantit la monogamie hétérosexuelle obligatoire, etc.), ne réalisent pas qu'il y a des choses qui sont pour elles intouchables ou essentielles : en effet, la centralité et la suprématie sur la nature d'un être humain scindé en un corps machine et une âme rationnelle (Descartes), la primauté de l'utile (Locke), l'autonomie éthique individuelle (Kant), l'égalité intellectuelle avec l'homme (Madame Roland) et la transcendance existentielle grâce à l'économie, le travail et les décisions individuelles (De Beauvoir) vont de soi.

Par conséquent, penser la vie bonne, l'autonomie, la reconnaissance et la justice par et pour les femmes à partir d'autres fondements, implique d'être disposées à critiquer le concept de libération comme accès à l'économie capitaliste (même si celle-ci est le support de l'individu féminin) et à s'interroger sur la façon dont nous abordons, évoquons, et écoutons les femmes issues de cultures étrangères aux engagements métaphysiques de l'Occident.

C'est une position qui peut amener les femmes occidentales et/ou occidentalisées, que nous sommes à prendre en compte différentes philosophies du féminin et ne pas accepter un seul type d'universalité². C'est aussi le chemin que parcourent quotidiennement les femmes des 607 peuples et nationalités de « Notre Amérique » en se pensant à partir de leur histoire.

Quand, en 2006, des intellectuelles indigènes m'ont contactée pour me faire remarquer que leur pensée n'était pas présente dans mon livre *Ideas feministas latinoamericanas*, je me suis employée à lire les rares textes publiés par les éditeurs universitaires et les brochures qu'elles éditent grâce aux efforts de leur communautés ou à l'aide de financements. Mais c'était insuffisant ; il était urgent que je change ma façon d'appréhender les productrices de savoirs.

En effet, pour étudier les théories et positions politiques et vitales des propositions féministes promues au sein du mouvement par des intellectuelles, activistes, dirigeantes et femmes en général, tout en considérant les changements politiques d'identité, de défense du territoire et de droit des peuples indigènes de NotreAmérique, au-delà de l'animosité que cela éveille dans une Université qui refuse de reconnaître les connaissances qui ne se sont pas développées en son sein, il fallait un changement d'attitude.

Il est très difficile de remettre en question la centralité de l'épistémologie occidentale à l'Université et dans les villes, mais il est évident que plusieurs femmes se situent hors de ce cercle (peut-on aller jusqu'à dire qu'elles s'en sont libérées ?). Connaître les idées qui les poussent à l'action a aussi exigé de moi une action, j'ai du faire un pas vers elles et chercher des voies pour entamer un dialogue. Pour connaître les idées qui les font bouger, j'ai du bouger moi aussi, vers elles.

Découvrir la poésie de Maya Cú Choc et la connaître personnellement m'a permis de me mettre en marche. En 2006, j'ai demandé à Maya que nous discussions de

quelque chose qui nous concernait toutes deux, et nous avons entamé une correspondance sur le racisme, une relation duelle qui implique ceux qui en bénéficient et ceux qui sont exploités de façon systémique dans le cadre de ce phénomène.

En tant que femme blanche, je vis sans être consciente des privilèges que le système raciste me procure depuis l'enfance. Ils sont si normalisés, si intériorisés que je ne m'en rends pas compte. Je m'arroge donc le droit de ne pas les reconnaître, à moins que quelqu'un ne me les signale.

Toutefois, dès lors qu'on m'en avertit, je deviens responsable des privilèges dont nous, les femmes blanches, jouissons dans un monde de racialisations hiérarchisées où les personnes sont racialisées et classées sur une échelle hiérarchique en fonction de leurs traits, leur passeport, la couleur de leur peau, leur type de cheveux, leur structure corporelle. Dès qu'un privilège existe, un droit est nié, précisément parce que les privilèges ne sont pas universels, contrairement aux droits, pensés pour l'être (de même, lorsqu'un droit est nié, un privilège est construit). Le système de privilèges racistes qui favorise les femmes blanches me fournit quantité d'arguments pour que je ne reconnaisse pas comme tels les dits privilèges et que je puisse continuer à en jouir. Grâce à eux, je peux faire valoir un discours, offert par l'Université, pour justifier mes réussites en tant que bonne étudiante et professeure dévouée, en passant sous silence les facilités dont j'ai bénéficié pour atteindre mes buts.

Pour Maya Cú Choc, femme q'eqchi', le racisme est aussi une expérience quotidienne qui la confronte à toute l'histoire du Guatemala et à ses récents génocides, dont le dernier en date, en 1982.

En effet, en 1954, les familles de sa mère et de son père ont dû déménager à Guatemala (ville) après le coup d'état contre Jacobo Árbenz car ils étaient des paysans indigènes organisés. Elle est donc née en 1968 dans la capitale, où elle n'a pas pu maîtriser les références culturelles à travers lesquelles la société occidentalise identifie les peuples indigènes : territoire, langue, tenue traditionnelle. Elle a cependant toujours été exposée à un racisme dont témoignait l'existence de ghettos de travailleurs mal rémunérés (travail domestique pour sa mère, dans le bâtiment, pour son père), d'écoles sous-équipées, de discriminations dans l'accès aux services publics, l'exposition à des manifestations de violence institutionnelle, et de scepticisme quant à ses qualités artistiques.

Correspondre en privé sur le racisme, tout en dévoilant l'endroit d'où nous parlions, nous a permis de faire connaissance. En ce qui me concerne, cela m'a permis de la connaître et de me connaître. En conséquence, comme je le raconterai³ plus tard, je me suis faite à l'idée que pour comprendre la pensée des femmes indigènes sur de leur condition de femmes et leurs manières de construire une vie meilleure sans trahir leurs communautés, je devais comprendre d'où venait de cette réflexion. Elle s'enracinait dans des visions du monde⁴ différentes de celles de la tradition européenne. Elle partait de sujets qui ne sont pas nécessairement des individus même s'ils sont personnifiés et incarnés dans des femmes en chair et en os ; de systèmes mathématiques qui ne sont pas décimaux, décentrés de la suprématie des nombres impairs ; de la résistance aux définitions étrangères ; de relations patriarcales où les traditions ancestrales de suprématie masculine se mêlent à la misogynie catholique et à la violence de la conquête et de la colonisation ; de stratégies de résistance chez les groupes qui font face à l'exploitation coloniale en réservant la propriété de la terre aux hommes ou en refusant le métissage⁵.

La reconnaissance des différents lieux où s'ancrent les réflexions situe et éclaire les élaborations politiques et philosophiques qui ne sont pas toujours explicites mais sous-tendent toute recherche de cohérence. S'identifier en tant que femmes dans le processus de libération des oppressions patriarcales n'est pas la même chose dans un monde conçu comme double, complémentaire bien qu'inégal, nécessairement dialogique et complexe ou dans un monde binaire et antithétique. Ce n'est pas la même chose de partir d'un système politique, philosophique ou religieux qui fournit un cadre de résistance à la domination que d'un système fermé ; de partir de la richesse, fruit de l'exploitation, que de la pauvreté qu'elle génère ; de l'intégration dans un système de nature qui considère l'être humain comme partie de l'ensemble que de la vision d'une nature réifiée qu'il faut dominer.

Grâce au dialogue que j'ai établi avec Maya Cú, à partir d'une affection et d'un respect mutuel, j'ai compris que je devais cesser d'occuper la place de pouvoir que l'université m'attribue. Il fallait que je prenne mes distances avec le savoir institutionnalisé et les normes politiques d'une nation qui se construit sur l'exclusion des membres qu'elle ne veut pas reconnaître. Ce déplacement était déjà à l'œuvre dans la réflexion que j'avais initiée avec le dernier chapitre de [Ideas](#)

[feministas latinoamericanas](#), *¿Hacia un féminismo no occidental ?*». J'y j'affirmais :

Les coups systématiques de la toute-puissance blanche et métisse, la discrimination économique, la marginalisation sociale, l'exclusion de l'éducation formelle et des systèmes de santé ne sont pas étrangers à la réflexion et à la lutte féministe, car, pour des raisons sexistes, toutes les femmes ont en souffert et souffrent encore d'une manière ou d'une autre. Simplement, il se trouve que les féministes blanches ne les ont pas encore affrontées dans leur violente version raciste et colonialiste⁶.

Néanmoins, à travers ce dialogue, j'ai pris conscience que je devais aller plus loin. Je devais rencontrer physiquement et théoriquement celles qui, à partir d'autres conditions de vie, pensent et agissent afin de construire une meilleure vie pour les femmes. Et je devais m'exposer au risque d'être rejetée ou acceptée, méconnue ou reconnue comme interlocutrice valable, à partir d'une réflexion sur ma place de femme blanche dans l'histoire du racisme occidental et l'hégémonie qu'il exerce dans la construction et la transmission des savoirs.

Bien sûr, j'avais lu la féministe communautaire aymara [Julieta Paredes](#) :

Toute action organisée par les femmes indigènes afin de favoriser l'accès au bien-vivre pour toutes les femmes, se traduit en espagnol par « féminisme ». Cette traduction de l'idée de féminisme a réorienté la recherche dont je tente d'exposer les résultats⁷.

Je cherche à identifier dans l'histoire des idées continentales l'empreinte de la pensée féministe des femmes indigènes, américaines non occidentales. A voir quelle a été sa contribution à la construction des idéaux féministes. Une idée entraînant une autre, une référence en appelant une autre, sur les recommandations de Julieta Paredes, je suis allée à la rencontre de la féministe communautaire Xinka Lorena Cabnal au Guatemala.

Pour moi, cette rencontre s'est avérée lumineuse. Cabnal m'a emmenée encore plus loin dans la complexité de l'analyse féministe d'une situation où le communautaire et le colonial se mélangent, se rencontrent, se superposent, construisant de fallacieuses complicités et d'inévitables malentendus tant avec les hommes de leurs communautés (avec lesquels elles partagent la même histoire

de dépouillement et d'oppression) qu'avec certaines féministes métisses, blanches ou blanchisées (avec lesquelles elles partagent une histoire d'humiliations patriarcales). Selon Cabnal :

Il n' y a pas qu'un patriarcat occidental en Abya Yala (Amérique). Nous affirmons qu'il existe aussi un patriarcat ancestral indigène millénaire, lequel a été engendré et construit à partir de principes et des valeurs cosmogoniques qui se mêlent aux fondamentalismes ethniques et aux essentialismes. Ce patriarcat a son propre mode d'expression, de manifestation et sa propre temporalité, différente de celle du patriarcat occidental. Il a lui-même été une condition préalable à la pénétration du patriarcat occidental lors de la colonisation. Les deux patriarcats se sont alors re-fonctionnalisés, ont fusionné, ils se sont renouvelés. C'est ce que nous, qui nous réclamons du féminisme communautaire au Guatemala avons appelé la reconfiguration patriarcale, tandis qu'en Bolivie, nos sœurs aymaras, comme Julieta Paredes, le nommaient déjà la jonction patriarcale, ⁸. À partir de débats et de réflexions propres, nous l'avons nommé, dans le mouvement féministe communautaire, la jonction patriarcale⁹.

Paredes et Cabnal ont pensé l'histoire des femmes indigènes à partir d'Abya Yala, c'est-à-dire à partir de leur condition respective de femme aymara et femme xinka (maya q'eqchi par sa grand mère pour Cabnal), sur un continent immense et très différencié, profondément marqué par une expérience coloniale irrésolue, en se citant l'une et l'autre. Cette découverte a été pour moi un enseignement essentiel sur la façon de construire la reconnaissance féministe.

En les écoutant et en analysant leurs deux idées directrices : le féminisme comme construction d'un bien-vivre pour les femmes et la convergence patriarcale, j'ai décidé de consacrer mes efforts à un travail d'identification. Il fallait découvrir quel est l'apport de la pensée féministe des femmes indigènes, à la recherche de leurs propres formes d'organisation contre la misère et l'exclusion, dans l'histoire des idées de « NotreAmérique ». Elles luttent pour l'autonomie dans la gestion de leur vie quotidienne, se heurtent à des difficultés lorsqu'elles veulent participer aux organisations indigènes mixtes en raison du report constant des revendications des femmes au nom des urgences du mouvement et se battent pour une définition des droits sexuels qui leur permette de se définir elles-mêmes. Elles le font tout en

résistant à l'hégémonie occidentale dans la construction des idéologies féministes continentales.

De la reconnaissance d'autres modernités

Dans *Ch'ixinakax Utxiwa*, Silvia Rivera Cusicanqui soutient qu'il faut montrer que pour les peuples indigènes d'Amérique, la Modernité ne se résume pas à un processus d'asservissement. Que les Modernités sont historiques, théâtres de stratégies contre-insurrectionnelles, de projets d'émancipation et d'idées politiques propres¹⁰. Autrement dit, en Amérique, reconnaître l'histoire moderne de chacun des peuples qui la composent est un impératif.

L'Histoire américaine ne peut être réduite à l'Histoire des colonisateurs et des colonisés qui l'ont assimilée par le biais de mécanismes d'assujettissement. On ne peut pas non plus définir la Modernité américaine à partir des contributions et des impositions ethniques, culturelles, économiques et philosophiques étrangères aux événements américains. Tout ce que les peuples indigènes, européens, africains et asiatiques ont accompli en Amérique appartient à l'Histoire américaine. C'est seulement à partir de la reconnaissance de cette modernité américaine complexe, libérée des contributions étrangères mais responsable de sa configuration, que nous pourrons déconstruire les imaginaires occident/ales/aux (et leur lecture eurocentrée) du développement comme imitation, du racisme comme rejet et du sentiment de valorisation de tout ce qui avait été produit par d'autres groupes que ceux des colons. C'est seulement ainsi que l'on pourra relire le métissage, la transformation des nations indigènes en « groupes ethniques », l'identification des Africains comme « esclaves noirs » et des pauvres comme « victimes ». Autrement dit, il est impératif d'étudier les Modernités qui en Amérique découlent de civilisations paysannes, de nations nomades, de développements urbains et nationaux, qui persistent et se recréent dans l'actualité, bien que ces civilisations aient été incendiées, asservies et presque détruites lorsque les Européens ont envahi le continent. Des Modernités qui ont engendré des formes de réorganisation sociale comme la communauté et ses politiques d'autosuffisance.

Elles incluent l'agriculture et le commerce, des systèmes de genre marqués par l'acceptation, le rejet ou l'adaptation à la suprématie masculine, diverses adaptations religieuses au ressenti communautaire et des organisations familiales liées à des systèmes de genre qui ne sont pas préhispaniques mais bien traditionnels, allant de la famille nucléaire (un authentique instrument de privatisation des relations sociales) à la famille élargie et la famille recomposée.

Dans le contexte de cette urgence, je pose une question à propos des hypothèses épistémologiques et éthiques des féminismes des femmes d'Abya Yala¹¹. Elle concerne la critique du programme d'une « modernité émancipée », comprise comme un projet d'autonomie individuelle, détachée de son noyau formateur, dans un contexte de marché libre, dans le cadre d'un système qui laisse de côté une multitude de sujets ignorés par théorie occidentale qui les exclue¹². Elle interroge une théorie de l'histoire pensée pour mettre en lumière le sujet unique de l'universalité - l'homme blanc, hétérosexuel, qui a le pouvoir -. Cette théorie entre en crise avec le processus de libération des femmes et s'effondre quand des fins étrangères à la modernité émancipée et des valeurs non occidentales commencent à orienter autrement la vie humaine.

La pensée générée en Europe est reproduite à une échelle élargie par les États-Unis et les classes dirigeantes blanches et métisses des anciennes colonies européennes, grâce aux élites universitaires et politiques au service de leurs idées. Elle entre en crise lorsque des savoirs étrangers à sa raison apparaissent, quand se pose la question de leur place. Si nous voulons comprendre pourquoi, il faut nous rappeler que l'invention du sujet universel est la réponse à la crise féodale du XV siècle imaginée par les secteurs dominant en Europe

Il s'agissait d'une entreprise dirigée contre le peuple, secondée par la construction d'une misogynie active, facilitée par des lois qui ont cessé de pénaliser le viol et criminalisé les connaissances que les femmes avaient construites autour de leurs capacités reproductives. La transition vers la Modernité en Europe, le post-féodalisme, a impliqué la famine de millions de paysans expulsés des campagnes, des centaines d'émeutes de la faim, la séparation de la production de marchandises de la reproduction du travail et l'introduction du salaire comme instrument de coercition pour territorialiser maintenir les pauvres. Après l'invasion de l'Amérique, la Modernité a impliqué la construction du racisme comme instrument de contrôle de la population active.

Tzvetan Todorov, dans *La Conquête de l'Amérique : La Question de l'autre*, dit que le racisme implique la construction de sujets au sens plein – les maîtres – et de non-sujets – les esclaves, ainsi que de quelques sujets intermédiaires : les femmes et les Amérindiens. Ces derniers se situent dans un entredeux, il faut les contrôler pour éviter qu'ils ne se mettent à penser de façon autonome. Les femmes et les Amérindiens sont «des sujets producteurs d'objets», des travailleurs nécessaires pour que le colonialisme soit efficace. « Si au lieu de tenir l'autre pour un objet, on le considérait comme un sujet capable de produire des objets qu'on posséderait, on allongerait la chaîne d'un maillon – un sujet intermédiaire – et, du même coup, on multiplierait à l'infini le nombre d'objets possédés¹³ ». Bien-sûr, il faut maintenir le sujet « intermédiaire » précisément dans ce rôle de sujet-producteur d'objets et empêcher qu'il ne devienne comme nous : la poule aux œufs d'or perd tout intérêt si elle consomme elle-même ses produits. L'armée, ou la police, veillera à cela¹⁴ ». Celui qui n'a que la fonction de produire des objets (ou des services) n'a pas à se demander à qui ils serviront, il n'a pas non plus le droit de se rebeller ou de se définir lui-même ; c'est-à-dire qu'il ne peut être considéré comme un sujet de l'Histoire, capable de la raconter et donc de « la faire ».

Dés lors, le sujet de l'Histoire est un être contre nature, hostile au peuple, misogyne et raciste, qui s'inflige la discipline d'une raison en guerre avec le corps. C'est un homme qui, contre le collectif humain, assume la séparation entre un corps transformé en machine et une âme rationnelle, ou conscience. Cette conscience peut le gouverner, enchaînant ainsi ses instincts et sa corporéité, ses désirs et ses plaisirs, sa manière de marcher, de manger, de prendre soin de lui, de déféquer, de travailler : c'est un homme qui n'est ni un corps, ni la nature, ni bestial (terme avec lequel il qualifie aussi le peuple ou, plutôt, les «pauvres», et les «Amérindiens»), mais un «je » ou un individu de la société mercantiliste, compétitive et masculino-centrée.

Ce sujet de l'histoire nie que les autres êtres aient la capacité d'agir en toute conscience pour infléchir le devenir historique d'un peuple. Par conséquent, il décide de ce qui est ou n'est pas historique. Il nie en particulier l'existence de quelque chose comme le «sujet féminin », de la politique féministe actuelle et tend à essentialiser les cultures indigènes afin de les déposséder de l'histoire qu'elles transforment pourtant.

Les conceptions d'une vie bonne pour les femmes qu'élaborent aujourd'hui les

communautés indigènes, font place aux idées d'économie communautaire, de solidarité féminine, de territoire corporel, de travail reproductif collectif et d'antimilitarisme. Elles sont fondées sur la résistance à la privatisation de la terre et débouchent sur la critique de l'assimilation de la culture patriarcale des républiques latino-américaines et de leurs lois, centrées sur la défense de l'individu et son droit à la propriété privée. Ainsi elles affrontent ce qui sous-tend le capitalisme monopoliste hégémonique, c'est à dire la diffusion d'un modèle idéologique en vertu duquel le capitalisme s'imposera dans chaque recoin du monde en s'appropriant toutes les terres communales, et en imposant une économie basée uniquement sur le travail salarié .

Les idées dont la gestation s'est faite dans des communautés indigènes très différentes les unes des autres, dans les campagnes et dans les collectifs recomposés des quartiers pauvres urbains, ont été pensées par des femmes pour le bien-être des femmes. Elles sont basées sur la défense des terres communes (forêts, points d'eau, champs) et combattent la paupérisation des indigènes. Plus particulièrement, celle des femmes indigènes, qui effectuent la majeure partie des travaux agricoles de subsistance, tout en devant lutter pour se débarrasser des éléments cosmogoniques et des pratiques traditionnelles qui les marginalisent au sein de la communauté.

En tant que ferventes gardiennes des héritages traditionnels de leurs cultures, bon nombre de femmes des villages indigènes, bien qu'évangélisées depuis des siècles, mettent parfois en doute l'axiome selon lequel dans leurs communautés, les femmes ont « depuis toujours » été violées, battues et soumises à l'autorité d'un chef masculin. Par conséquent, lorsqu'elles se réunissent la nuit, elles ne s'attaquent pas seulement aux problèmes causés par les tentatives actuelles de l'État de permettre la privatisation de leurs terres communales, ou par l'industrie du tourisme et l'industrie minière. Elles essaient également de comprendre dans quelle mesure leur condition actuelle, caractérisée par l'exploitation du travail domestique au profit des hommes indigènes, est le résultat de prescriptions coloniales toujours à l'œuvre.

Grace à ces règles, manifestes déjà dans les programmes et le contrôle de la société civile, l'État national lacère le tissu communautaire et ses relations duelles, complémentaires, parfois, assez horizontales. Il impose des messages qui déstructurent les institutions traditionnelles, une loi contraire au tissu communautaire, une idée de l'autorité qui s'appuie sur des préceptes

individualistes, une suprématie masculine protégée par la plus asymétrique reconnaissance qui soit de la complémentarité des sexes, une famille où les parents ont le droit de punir leurs enfants.

Finalement, le double message le plus pernicieux qu'envoie l'État, c'est que la loi découle des us et coutumes et que ceux-ci, loin d'être une histoire, un événement collectif, en redéfinition et accommodement permanents, ont quelque chose de fixe, de répétitif et qui instaure un pouvoir disciplinaire.

Pour comprendre le rôle des femmes indigènes dans l'histoire latino-américaine.

Lorsque les femmes indigènes d'Amérique¹⁵ comprennent qu'elles ont été ou sont en train de se faire évincer de la juridiction communautaire grâce à un mécanisme dont le fonctionnement leur échappe, elles voient que la menace vient d'un monde qui les restreint et les retient. Aussi bien le monde traditionnel que celui qui disqualifie les traditions. C'est alors qu'elles font irruption sur scène, et remettent en cause la structure du pouvoir blanc par leur présence et leur parole.

Dans les Lois des Indes, leur définition comme indigènes occultait leur statut de travailleuse. Dans les lois républicaines, leur définition comme citoyennes les marginalise. La dépréciation de leur travail tout au long de l'histoire les a transformées en femmes pauvres, dépendantes des hommes de leur communautés et des marchés qui achètent leurs produits (elles sont les plus grandes vendeuses des produits agricoles et artisanaux de leur communauté).

Sans relâche, elles participent à des forums, à des réunions où elles font face aux représentants des États nations ou de l'Organisation des Nations Unies. Elles dénoncent la marginalisation et l'exploitation dont elles sont victimes mais refusent d'intégrer comme critère de leur identité cette pauvreté à laquelle la culture capitaliste les réduit. Plus elles participent aux revendications et aux reconstructions des identités de leurs peuples, plus elles affirment leurs connaissances, leurs compétences manuelles, leur capacité reproductrice comme

une forme de prospérité¹⁶

Cependant, ces femmes continuent d'être les grandes exclues du programme de la modernité émancipée, car elles appartiennent à des peuples où même les hommes sont exclus des théories élaborées par cette même modernité. En effet, ce n'est que dans les municipalités indigènes autonomes du Mexique¹⁷, dans les *resguardos* qui luttent pour leur loi et leur éducation en Colombie¹⁸ et dans les formes d'organisation sociale et politique de la Confédération des nationalités indigènes de l'Équateur (CONAIE)¹⁹, une sorte de gouvernement parallèle en Équateur, que l'on peut voir toutes les micro-conjectures qui tissent une société se représentant elle-même. Tous les autres peuples indigènes vivent sous le contrôle ethnique du système républicain national, qui se manifeste par la négation de leur pouvoir juridique et la délégation virtuelle de leur citoyenneté, c'est-à-dire par l'occultation de leur histoire.

La conséquence de cette exclusion du présent, c'est que les femmes des peuples indigènes doivent également affronter le rejet des féministes occidentales qui les condamne lui aussi à l'invisibilité. Ces féministes les croient prisonnières des références culturelles de leur communauté, de par leur identité collective. Et pensent qu'elles sont engluées dans des impératifs de survie qui ne laissent pas de place pour la libération individuelle.

Femmes et savoirs, des libérations plurielles

A partir de la communauté, les femmes indigènes d'Abya Yala produisent des connaissances sur la place qui leur revient, elles affirment leur présence, leur voix et leur puissance d'agir dans le monde. D'un côté, cette action est indépendante des projets de libération féminine, en particulier ceux sur lesquels il y a eu une OPA des États, des organisations internationales, des Organisations Non Gouvernementales et des multinationales agro-industrielles, médicales, juridiques, et éducatives, dans le cadre de politiques dites « publiques » avec une perspective de genre. Mais elle est aussi le résultat d'une alliance historique que les femmes indigènes, les Blanches et les esclaves d'origine africaine ont construit depuis

l'époque coloniale. Elles ont déjoué ainsi les politiques racistes visant à les séparer, pour résister à la haine criminelle des femmes que les hommes de la première modernité américaine ont mise en place, en collaboration avec tous les patriarcats qui se sont hybridés sur le continent [20](#).

Aujourd'hui, il n'est plus possible d'ignorer que les peuples et nations indigènes font appel à leur différence culturelle au mépris d'un système de représentation politique qui ne les a pas considérés aptes à construire une modernité émancipée, en général, et un projet national, en particulier.

Depuis les années 70 [21](#), les politiques de résistance indigène, ces politiques de longue durée, qui ont commencé avec leur défaite lors de l'invasion espagnole et portugaise, ont changé de stratégies. À cette époque, dans les sociétés indigènes, il y a eu des changements profonds et des transformations qui ont conduit à un véritable « sursaut » ethnico-national-communautaire [22](#).

Les peuples indigènes ont intensifié leurs revendications territoriales, axe principal de leur politique, tout en exigeant des États nations (ces républiques issues des luttes pour l'Indépendance au début du XIX^e siècle) qu'il les reconnaisse en tant que sujets de droit, faisant ainsi émerger des alternatives à la nation de la modernité émancipée. Les peuples indigènes [23](#) ont brusquement surgi sur l'échiquier politique, démographique, religieux et culturel, et même, littéraire (leur production littéraire, vaste, et diverse, est écrite dans leurs propres langues). Ils ont joué leur rôle dans les scénarios post-modernes changeants de la fin de l'État providence, des gouvernements répressifs (peu importe qu'ils émanent de coups d'État comme en Amérique du Sud, de guerre ouverte comme en Amérique centrale ou de gouvernements autoritaires comme au Mexique et en Colombie), du néolibéralisme économique qui a suivi et de l'affaiblissement de l'État paternaliste. Ils l'ont fait en tant que peuples regroupés en nationalités ayant leur culture, leur légalité et leur droit à exercer leur propre médecine et mettre en place leur propre système éducatif.

Les peuples d'Abya Yala ont résisté à des génocides brutaux au Guatemala [24](#) et au Pérou [25](#) - où, sous couvert de lutte contre les guérillas ou le terrorisme, les Forces Armées et la Police ont appliqué une politique de la terre brûlée, massacrant ainsi des communautés entières et criminalisant les peuples indigènes. Ils ont défié

l'ordre étatique raciste en Colombie, en Équateur, en Bolivie, au Mexique et au Chili où les mêmes forces répressives ont cherché à intimider, réprimer et mettre en échec toute action ayant pour effet le renforcement ou une représentation positive des peuples indigènes. Dans les années 1990, grâce à la montée d'un mouvement d'opposition pacifique active²⁶ les peuples d'Abya Yala ont montré qu'ils étaient des dissidents capables d'affronter les républiques qui n'avaient eu de cesse de les construire, de les considérer et de les traiter comme des entités négatives, à l'instar des gouvernements coloniaux du passé .

En Équateur, en 1991, a eu lieu le Premier Soulèvement Indigène National, dirigé par la Confédération des nationalités indigènes de l'Équateur (CONAIE). Il a révélé l'existence de «populations de sujets», comme les nomme Andrés Guerrero²⁷. Ces sujets parlaient et agissaient depuis les marges de la citoyenneté : depuis l'espace communal et les autres espaces de la vie indigène, rendant visible la citoyenneté de «cette zone indifférente ou insituable» que les classifications républicaines avaient ignorées.

Le 1er janvier 1994, au sud du Mexique, dans le Chiapas, une armée de Tzotziles, Tzeltales, Tojolabales et Choles, ayant à sa tête quatre hommes et une femme, a pris les armes et occupé plusieurs sièges municipaux, le jour même de l'entrée en vigueur de l'Accord de libre-échange nord-américain. Lors de sa première Déclaration de la Selva Lacandona, lancé à leurs « frères mexicains » la AZLN lançait un appel :

PEUPLE DU MEXIQUE :

*Nous, hommes et femmes, intègres et libres, sommes conscients que la guerre que nous déclarons est une mesure extrême mais juste. Depuis plusieurs années, les dictateurs mènent contre nos peuples une guerre génocidaire qui ne dit pas son nom. Nous vous demandons donc de participer avec détermination en soutenant ce plan du peuple mexicain qui lutte pour le travail, la terre, le logement, la nourriture, la santé, l'éducation, l'indépendance, la liberté, la démocratie, la justice et la paix. Nous déclarons que nous ne cesserons pas de nous battre tant que nous n'aurons pas satisfait à ces revendications fondamentales de notre peuple grâce à la formation d'un gouvernement libre et démocratique dans notre pays.*²⁸

Ces deux évènements si différents, sont le fruit de vingt ans d'action pendant lesquels les peuples et nationalités indigènes se sont réinventés, imaginés, reconstruits à travers un intense processus de redéfinition identitaire, teinté d'un indéniable nationalisme local. Ces mouvements et ces organisations, lorsqu'ils ont pris la défense de leurs communautés, ont récupéré et réinterprété leur passé historique, religieux, ethnique. Ils ont envoyé des signes nationaux forts, intégrés à une riche tradition de lutte, de résistance à la limite de l'impossible, défendant la Terre Mère, incarnée dans leurs terres collectives, contre l'expansion du capitalisme agraire, minier, et l'exploitation de l'eau²⁹.

Autrefois communautés marginalisées, persécutées, rejetées, dépréciées ou victimes d'un véritable *apartheid*, ils sont devenus des peuples en dialogue les uns avec les autres, générant un réseau politique international de nations indigènes. Elles se réunissent sur les territoires qu'elles ont libérés, qu'elles revendiquent ou qu'elles défendent et proposent au niveau national un type de représentation alternatif à l'universalisme de l'État-nation³⁰. Leurs déplacements sur les routes et dans les villages, leur présence dans les espaces de l'univers politique républicain (places, palais nationaux, assemblées), la solidarité qu'ils ont éveillée chez d'autres peuples lors de leur passage dans leurs communautés, l'écho de leurs langues et de leurs traductions montrent bien que le constant « processus de dissimulation de la domination ethnique³¹ » mené par les républiques américaines n'a pas échappé aux nationalités indigènes elles-mêmes. En se manifestant, celles-ci ont affirmé leur présence profondément enracinée dans l'histoire, et politiquement proactive, mais longtemps détournée par une population blanche et métisse. Cette population s'identifiait à la citoyenneté en général, allant même jusqu'à se considérer comme la seule citoyenneté « légitime » des républiques indépendantes.

Dans ce contexte, s'interroger sur les pensées délaissées par l'histoire de la philosophie ou l'histoire de la culture enseignées dans les universités équivaut à se pencher sur l'histoire des peuples et des nationalités qui ont produit des connaissances claires sur leur réalité pendant plus de cinq siècles de domination. Avec eux, j'envisage d'affronter les difficultés épistémiques liées à la différence culturelle et de remettre en question la transmission univoque des connaissances d'universités latino-américaines contemporaines qui ont été formées pour répondre aux besoins des nations métisses³².

La réappropriation de son être par un peuple ou une nation est parfois une véritable réinvention. Elle possède une force politique transformatrice, tout d'abord parce qu'elle fait sortir de l'invisibilité (à laquelle ont été condamnés plus de 607 peuples³³ durant des siècles) des langues, des visions du monde, les relations entre les sexes, ainsi que les systèmes éducatifs et de santé qui découlent.

Le féminisme et les limites de la modernité émancipée dans l'histoire moderne d'Abya Yala. Sur le racisme et la production des connaissances

D'ailleurs, l'une des pires attaques que j'ai subies venait d'un intellectuel blanc. Il affirma être plus noir que moi, puisque il avait écrit un article sur les religions afro-brésiliennes alors que moi, je n'avais ni la coupe afro, ni la pratique du candomblé.

[...] Face à la crise de la pensée et de la culture occidentale, les artistes, intellectuels et autres Blancs, se tournent vers nous comme si nous devions, une fois de plus, supporter leurs frustrations historiques [...]

Dans un pays où le concept de race est bâti sur la couleur, lorsqu'un Blanc te dit qu'il est plus noir que toi, il fait preuve d'une réaction raciste : sa réaction met en œuvre un racisme qui est à la fois très sophistiqué et très destructeur sur le plan individuel.

Suite à de ma réaction, on m'a demandé si je souffrais pas d'un complexe et je me suis surprise à répondre que oui, avec une fierté que je n'avais jamais ressentie auparavant. Je m'explique : si ma culture est considérée comme « contribution à... » ; si ma race n'a jamais pu avoir accès dans son ensemble et de façon significative à la richesse de ce pays ; si nous sommes en grande partie dispersés à cause d'une incommunicabilité, qui se doit d'être étudiée ultérieurement (les Brésiliens noirs, à quelques exceptions près, ne se regroupent pas) ; si nos manifestations religieuses sont interprétées comme du folklore, ou, ce qui est encore pire, consommées à la télévision en tant que musique (j'ai entendu des chansons de Vinicius de Moraes et Toquinho où il était question d'Omulu³⁴), alors, lorsqu'un Blanc essaie de me retirer mon identité

physique, unique fait réel de mon histoire vivante au Brésil, il ne me reste plus que ce qu'il y a en moi, il ne me reste plus qu'à assumer mon complexe non résolu.

Beatriz Nascimento, Por uma história do homen negro, 1974

Si le féminisme, en tant que théorie, nie ou réduit la force transformatrice que les femmes des peuples autochtones ont générée aux côtés des hommes de leurs nations, il tombera dans la même démarche réductionniste que les autres idéologies universalistes en quête d'hégémonie mondiale. Par contre, s'il les accompagne en intégrant leur contribution et la différence qui anime les visions du monde et les pratiques d'identification et de libération de leurs peuples, un dialogue pourra alors s'établir avec elles. Il pourra aussi leur faire part des connaissances qu'il a produites durant les 200 ans de critique du système patriarcal qui s'est développé en Occident dès le mercantilisme moderne. Ce système a fait de la femme un instrument dénué de tout pouvoir et voué à la reproduction du travail, en la subordonnant aux hommes et en lui refusant le contrôle de son corps comme la reconnaissance sociale de son travail.

À l'heure actuelle, les féministes ont l'occasion de réfléchir aux rapports de force hommes-femmes qui s'établissent avec la nouvelle phase d'accumulation de capital néolibérale. Elles interviennent également dans le débat sur la décolonisation et sur la dépatriarcalisation, dont quelques rares intellectuels, et certains mouvements politiques et le gouvernement plurinational de Bolivie, se sont fait, discrètement et timidement, l'écho. Deux réalités qui impliquent l'ensemble des connaissances générées par les divers courants féministes.

Si elles cèdent au dogme d'une domination masculine universelle, les féministes oublieront que la misogynie a une histoire. Elle est le produit d'une Modernité en construction, qui a mêlé patriarcat catholique colonial et patriarcats ancestraux, lorsque le processus de reproduction de la force de travail a commencé à reposer sur un travail féminin non rémunéré. Autrement dit, elles intégreront, en l'évacuant de leur champ de réflexion, la subordination.

Mais, si elles comprennent que les femmes jouent des rôles actifs, les féministes pourront établir un dialogue avec les femmes des peuples autochtones et éviter que ne se reproduise, dans la lutte pour la reconnaissance de la diversité culturelle, la négation de ces femmes, de leur spécificité sociale et de leurs droits.

Ce dialogue est fondamental si l'on veut déconstruire la théorie de la complémentarité des sexes, qui, comme nous le verrons, est mise en avant par tous les peuples. Cela permettra d'éviter qu'elle ne masque, et c'est actuellement le cas, les relations d'inégalités ou de domination entre femmes et hommes qui se produisent dans divers espaces.

Nous partageons la pensée de Julieta Paredes : pour que le féminisme occidental puisse déstabiliser l'hégémonie culturelle du colonialisme interne (définie comme une caractéristique épistémologique d'une condition coloniale qui a perduré,³⁵) il doit admettre que les actions menées par les femmes d'Abya Yala pour dialoguer et construire avec les autres femmes de leurs communautés, ont un nom en espagnol : « féminisme ».³⁶

Dès lors, le débat sur les féminismes non occidentaux de NotreAmérique doit assumer le lieu à partir duquel les questions sont émises, mais surtout, le moment et le lieu dans lequel se trouvent les sujets femmes qui les posent.

En tant que féministe, cela m'oblige à ne pas confondre Modernité et Modernité émancipée. La modernité émancipée se base sur des postulats rationalistes, générés dans une Europe qui a anéanti les mobilisations paysannes du Moyen Âge, avec l'enclosure des terres communales, en persécutant les pauvres dont les figures hâves ont envahi les routes et les villes et en criminalisant les femmes, faisant d'elles des sorcières, des putains et des infanticides.

Cette modernité arrache l'individu au collectif. Elle le transforme en sujet propriétaire et patron d'une unité de production appelée « famille nucléaire » avec des travailleurs non rémunérés, non-sujets de droit, les femmes. Afin d'y arriver, la modernité occulte ses origines, l'oppression des femmes et des paysans. Elle produit des concepts d'émancipation élaborés par des élites, qui émergent au siècle des Lumières et se renforcent avec le libéralisme colonialiste du XIX^e siècle. La modernité émancipée est pour l'essentiel une projection des idéaux des classes possédantes européennes sur le reste du monde. C'est une production intellectuelle, religieuse, juridique, pédagogique et artistique, qui soutient et justifie l'exploitation économique des peuples du monde entier ; son système scolaire a été construit afin d'exclure les expériences et les connaissances qui n'appartiennent pas à son projet.

Dans cette modernité individualiste, hostile au collectif, des idées aussi vagues que celles de « progrès » et de « développement », qui peuvent être employées au sens technologique comme au sens social, se sont imposées comme des valeurs absolues. L'idée du progrès a été formulée au XIX^e siècle sous l'hégémonie du positivisme. Cette idée, qui a été adoptée par les libéraux, les socialistes, les populistes et les conservateurs, évalue le progrès d'une nation à partir de sa plus ou moins grande proximité avec un modèle idéal. Elle vise à valoriser ce qui peut être mesuré comme efficace ou efficient. L'idée de développement, quant à elle, est un concept productiviste du XX^e siècle. Elle identifie l'utilisation et la consommation de certaines technologies à un progrès civilisationnel ou au confort nécessaire pour qu'un pays puisse être considéré l'«égal» de ceux qui ont produit et exporté cette idée.

Cependant, malgré la domination du modèle de Modernité émancipée, la Modernité comporte des moments, des espaces et des géographies qui ne peuvent être réduits à une seule expérience historique ou un seul univers épistémologique. En d'autres termes, la Modernité est un ensemble de modernités.

La discipline historique européenne a pour habitude de faire commencer l'époque moderne en 1492³⁷. Elle est donc facilement associée à l'Occidentalisation forcée (ou à l'exportation des imaginaires européens) du monde, qui a suivi l'invasion de l'Amérique. Elle est donc bel et bien reliée au développement d'une partie du monde (le versant colonialiste) grâce à l'exploitation économique, des biens et du travail de l'autre partie (le versant colonisé). La Modernité, j'insiste, ne doit pas être vue comme une période uniforme imposée par l'absolutisme du XVIII^e siècle, les Lumières du XVIII, l'idéal de progrès du XIX^e siècle et le consumérisme actuel. Elle a été traversée par divers courants philosophiques et politiques non hégémoniques, et diverses propositions de coexistence ont été développées. En Amérique latine, le modèle de développement a presque toujours coïncidé avec le système euro-étasunien de consommation, de transmission de connaissance et d'organisation étatique, mais seuls les gouvernements progressistes y ont incorporé un système de protection sociale et d'administration de la justice. Cela va des révoltes des artisans appauvris et des paysans européens qui au XVI^e siècle, faisaient face à la privatisation de leurs terres, des projets utopiques anglais et italiens de la Renaissance et de la rébellion des biologistes vitalistes contre le

mécanisme corporel cartésien, jusqu'à l'élaboration d'un « pays des merveilles », inspiré de l'organisation originale inca, par Waman Poma, ou aux rébellions et réarrangements indigènes, aux positions néo-humanistes créoles, aux utopies métisses, à l'anarchisme des migrants du XX^e siècle et aux politiques de libération dans NotreAmérique.

La Modernité englobe aussi bien la conception d'une religion bâtie sur la discipline et la maîtrise de soi, que des prises de position ouvertement athées, gnostiques ou les propositions de gouvernements laïques, dans lesquels les femmes et les hommes, en tant qu'individus, se libèrent des diktats sexuels, éthiques et familiaux liés aux idéaux d'un monde dirigé par des forces supérieures contrôlant le peuple, le troupeau, le cheptel, les masses ou comme on aime à l'appeler, le collectif humain.

Pendant cinq siècles, des concepts et des positions politiques hégémoniques, subordonnées et dissidentes se sont développés dans l'espace-temps diversifié de la Modernité en Europe, en Amérique, en Australie, en Afrique et en Asie, parmi les peuples dominants, dominés et résistants. Elles visaient l'affranchissement de l'être humain des forces qui le transcendent (le roi, Dieu, le père de famille, la nature, etc.), la fin de l'esclavage, l'égalité de tous devant la loi, les droits de l'homme, les droits des femmes, la reconstruction et la réappropriation des espaces de confinement (par exemple, comme on le verra dans le chapitre suivant, la communauté indigène), les contrats sociaux, la disparition de l'État et l'importance donnée à l'éducation.

Au cours de la Modernité, des groupes et des individus ont pris forme, ont développé des pensées libertaires qui transcendaient l'individu absolutisé, ce moi égotiste du mâle, produit d'un système patriarcal chrétien européen qui impose son point de vue. Une sorte de *condotierre*, qui se libère des chaînes du théâtre de ce monde. Ces chaînes l'avaient immobilisé pendant la phase de restructuration chrétienne dans l'aire économique-politique germanique anciennement romanisée, le fameux Moyen Age et ses paysannes en rébellion permanente contre l'ordre féodal. Et voilà qu'il se lance à la conquête d'un monde qu'il veut couler dans le moule d'un pouvoir conçu à partir de sa seule Weltanschauung.

Rita Laura Segato propose une histoire qui choisit le respect absolu des différents objectifs, valeurs, perspectives culturelles et, notamment les efforts des peuples

pour remettre sur le métier des trames à l'abandon depuis longtemps »³⁸. Elle montre que le dépassement du paradigme global de la Modernité dans Notre Amérique ne sera possible qu'à condition de reconnaître la multiplicité des idées et des histoires qui la constituent, et de valoriser les contradictions, les divergences et les transformations des pratiques américaines.

Il est urgent de reconnaître que diverses Modernités coexistent. Il est primordial que dans les différentes communautés constitutives des nations de NotreAmérique, formées au XIX^e siècle par les élites politiques issues des guerres d'indépendances et aspirant à la construction de nations métisses gouvernées par des républiques éclairées, nous affirmions, en tant que féministes, une modernité désagrégée et idéologiquement diversifiée. C'est primordial. Cela évitera que le féminisme ne soit réduit à un mouvement de la modernité émancipée, typique du patriarcat capitaliste, et lui permettra de se reconnaître dans la résistance des femmes contre l'hégémonie patriarcale mise en place par le colonialisme en même temps que l'hégémonie « raciale » blanche. Ceci implique que l'on se débarrasse une fois pour toutes de l'universalisme qu'on attribue au métissage, en adoptant ce que Luis Carlos Castillo appelle « la réinvention de la nationalité » dans les pays de NotreAmérique, une nationalité fille des mouvements sociaux émergeant parmi les peuples indigènes et les peuples noirs »³⁹.

Le processus a déjà commencé et il est éminemment politique :

Même si la déconstruction du discours du métissage se fait autrement dans les pays à majorité afro-descendante, comme le Brésil, que dans ceux à majorité indigène, la Bolivie, par exemple, les processus restent comparables. En effet, ils mettent en échec l'idéologie métisse blanchie qui constitue le fondement idéologique de la formation des États post-coloniaux »⁴⁰.

À titre d'exemple, selon les instituteurs et institutrices Nasa du Conseil Régional Indigène du Cauca (CRIC) qui se battent pour un projet d'éducation qui leur soit propre, l'histoire moderne d'Abya Yala peut s'écrire à partir de trois grands moments indigènes :

1. La lutte contre la conquête espagnole.

2. La défaite et la soumission au système extractiviste qui passait par le travail indigène.

3. Le mouvement social qui est apparu au milieu du XX siècle, lorsque les mouvements indigènes relatifs agraire sont devenus visibles, le débat idéologique et la revendication politique.

Ces enseignant.e.s affirment donc que :

*La diffusion des savoirs et des manuels scolaires, l'élaboration de matériels didactiques, les stratégies pédagogiques, la conception même des processus d'enseignement et d'apprentissage sont historiquement liées aux problèmes posés par la résistance, la cosmovision, la culture, l'interculturalité et la vie en communauté.*⁴¹

De même, les organisations indigènes équatoriennes, cohérentes avec leur revendications (obtenir une éducation qui leur soit propre), ont fondé en 2005 l'Université interculturelle des nationalités et des peuples indigènes Amawtay Wasi. Elle se base sur l'expérience de l'ECAURUNARI qui, en 1997, avait ouvert l'école Dolores Cacuango⁴², centre de formation des femmes leaders indigènes. Ces deux écoles s'insèrent dans le système national d'éducation supérieur, mais la première propose deux types de programmes bien définis : un programme formel qui prépare à la licence et à la maîtrise, et un programme informel, avec ses communautés d'apprentissages. Ce dernier s'efforce de ne pas séparer formation politique et compétence organisationnelle des femmes, et se réclame d'une expérience « moderne », utilisant, tout en les critiquant, les structures institutionnelles de l'État, en vue d'obtenir la reconnaissance de leur identité mais sans se renier pour autant.

L'emploi du terme « leaders » pour désigner les femmes qui assument des responsabilités dans leurs communautés n'est ni défini, ni critiqué par l'école des femmes. Elle propose de relever divers défis qu'il faut lire attentivement pour éviter de se situer dans la politique blanchissante de l'éducation nationale. C'est une politique « stratégique » qui effectue une relecture de l'idée de modernité. Elles en font le moment politique contemporain des peuples indigènes d'Amérique. Dans ce temps qu'ils se sont réapproprié, les indigènes se reconnaissent en tant que tels. Ils utilisent des outils de lutte contre le racisme et se présentent devant

l'État et leurs pairs comme des personnes dotées de droits.

DÉFI POLITIQUE :

La reprise de notre Projet Politique Propre, délaissé depuis 1996 lorsque les Indigènes ont fait leur entrée sur la scène électorale, est l'un des plus grands défis. Le mouvement indigène s'étant depuis laissé emporter par la conjoncture, il est essentiel de recommencer du début : il faut créer un processus de conscience critique et autocritique, d'analyse et de réflexion qui débouche sur une démarche révolutionnaire identitaire, en collaboration avec d'autres secteurs poursuivant des objectifs similaires. Par ailleurs, dans ce processus, notre démarche doit être envisagée en coalition avec les processus de libération ayant cours en Amérique latine, nous y apporterons nos dynamiques historiques de résistance et d'action. Ces défis ne peuvent être relevés que par un travail d'éducation politique sérieux. Il reposera sur des ateliers qui proposeront des espaces d'analyse et de réflexion où nous prendrons les décisions relatives à nos lignes d'action. Cela nous permettra de nous engager, collectivement, et progressivement, sur la voie conduisant à la libération à court, moyen et long terme.

DÉFI CULTUREL :

Le néocolonialisme culturel imposé aux peuples latino-américains, notamment par les États-Unis, nous oblige à récupérer de manière systématique, dans son intégralité, notre cosmovision ancestrale. Elle est le socle sur lequel se bâtiront les nouveaux processus de lutte. Récupérer nos racines historiques et culturelles de manière communautaire devient donc un objectif stratégique. Nous devons également prendre en charge la mise en système et la diffusion des connaissances que nous nous serons r appropriées, et leur permettre de jouer leur rôle dans les luttes en cours. En l'occurrence, nous, femmes indigènes, sommes les garantes des valeurs culturelles originaires qui ont résisté pendant des siècles en se transmettant de mère en fille et ces mêmes valeurs passeront par nous et seront réinjectées dans le nouveau processus de formation.

DÉFI ORGANISATIONNEL :

Depuis le soulèvement de 1990, l'impérialisme nord-américain et les oligarchies

locales cherchent à anéantir nos organisations. Tout l'enjeu réside donc dans la reconstruction, par tous les moyens, de nos forces organisationnelles. C'est là que se trouve notre tâche la plus urgente. Ainsi, nous contribuerons de manière efficace au processus de lutte dans notre pays et en Amérique latine, car une organisation dotée d'une conscience critique et autocritique a plus de valeur qu'une organisation instrumentalisée au service d'autres intérêts.

DÉFI MÉTHODOLOGIQUE ET ACADÉMIQUE :

Modifier la méthodologie utilisée jusqu'à présent est nécessaire si nous voulons atteindre les objectifs mentionnés ci-dessus. Sans abandonner ce qui fonctionne déjà, nous devons trouver les réponses adaptées aux nouveaux besoins exprimés à plusieurs reprises par les femmes d'ECUARUNARI lors de leurs assemblées. Pour ce faire, nous allons utiliser une nouvelle méthodologie mise en place par l'équipe de soutien académique dans le nouveau processus de formation. Elle repose sur trois socles clefs : la recherche, la systématisation et la socialisation. La réalisation du processus, quant à elle, s'articulera autour de 7 axes fondamentaux : 1. Nos racines historiques. 2. Notre vision du monde. 3. L'Allpa Mama. 4. Les technologies. 5. Les droits. 6. L'histoire actuelle. 7. Notre langue originaire.

Les étudiants indigènes réclament depuis longtemps une validation académique de leurs études. En conséquence, dès cette année et en collaboration avec notre Confédération, la direction nationale de l'éducation interculturelle bilingue (DINEIB) accordera une reconnaissance académique qui viendra s'ajouter à la reconnaissance politique déjà accordée par l'ECUARUNARI. En d'autres termes, les étudiantes qui ont suivi des études à l'école politique Dolores Cacuango pourront, si elles le souhaitent, les faire reconnaître par la DINEIB. Il leur faudra pour cela réussir un examen dans certaines matières, en rapport avec le niveau académique visé (alphabétisation, éducation élémentaire et lycée pour les écoles politiques régionales et nationales). Quant aux universités telles que la UINPE, nous passerons ensuite des accords avec elles, afin que l'école supérieure puisse former les étudiants souhaitant accéder à ce niveau.

DÉFI ÉCONOMIQUE ET PRODUCTIF :

L'année dernière, les femmes ont pris la décision de se consacrer également au

domaine économique et productif. Ainsi cette année, nous prévoyons d'approfondir le travail déjà réalisé. L'enjeu ici réside dans l'articulation et la consolidation du processus des Caisses Communautaires, ainsi que dans les mécanismes de financement des projets de gestion et de production communautaire. Les contraintes économiques et la situation propre au pays font de ce défi l'un des plus difficiles à relever. Pour l'affronter, nous devons faire preuve d'ingéniosité et de créativité lors de nos ateliers de formation à l'école politique Dolores Cacuango, ce qui devrait être fait dans le cadre des thèmes traités, notamment l'Allpa Mama et les technologies. Lors de leur dernière assemblée, les femmes de l'ECUARUNARI ont décidé de faire une déclaration, intitulée : LA DÉCENNIE DE FORMATION, D'ORGANISATION, DE PRODUCTION ET DE LIBÉRATION

Nous inaugurerons la nouvelle décennie avec ce plan de travail, qui sera mené à bien lors d'une première étape d'une durée de 4 ans, et durant laquelle un nouveau système de formation sera mis en place. Ensuite viendra la seconde étape qui durera également 4 ans, nous la voyons comme l'étape de consolidation. Et enfin, une troisième étape de deux ans, où il sera question d'élargir le programme.

École Dolores Cacuango⁴³

En outre, du fait de sa tradition culturelle singulière, la culture américaine métisse et créole possède un double instrument lui permettant de reconnaître cette histoire multiple et de dialoguer avec ses sujets historiques. À titre d'exemple, l'universalisme a été remis en question dès le début de l'histoire moderne de l'Amérique blanche. Dès l'invasion, simultanément à la résistance des peuples originels face à la conquête et à l'évangélisation, on a vu poindre les réflexions de quelques penseurs espagnols. Elles remettaient en cause la légitimité de leur système juridique sur des terres et dans des cultures différentes, et suggéraient qu'il fallait imaginer une justice comprise du point de vue des différentes positions éthiques et culturelles.⁴⁴

Parallèlement, les *tlamantinimes* nahuas dévoilaient aux Espagnols leurs valeurs et leurs objectifs politiques, pour leur faire comprendre que, même vaincus, ils possédaient encore les outils idéologiques qui leur permettaient de comprendre le monde. Afin de résister à la fragmentation systématique et à la destruction de leur

identité culturelle, les Mayas ont continué à transcrire en secret leurs textes sacrés, transcrivant les glyphes dans l'écriture alphabétique latine ⁴⁵. Quant à l'aristocratie andine, elle a su conserver ses prérogatives sociales. Bien que christianisée, a protégé et défendu les artistes, les médecins et les porte-parole des peuples jusqu'à la révolution de Tupac Amaru en 1782.

La Conquête bouleversa les formations sociales, politiques, économiques et culturelles. Des nations entières furent rayées de la carte, et la population d'Abya Yala connut une baisse démographique catastrophique du fait d'une guerre qui avait lieu sur tous les fronts : militaire, psychologique et religieux. La Conquête produisit une interruption dans le devenir historique des civilisations américaines.

Pourtant, les peuples américains⁴⁶ et leurs cultures existent toujours. Leur histoire n'a pas disparu. L'oralité s'est combinée à de nouvelles pratiques de mémorisation qui ont permis d'inscrire les histoires locales dans les tissus, la peinture, la poterie ou l'architecture. L'organisation des peuples originaires en communautés indigènes leur a permis de résister à leur anéantissement, malgré la domination de l'Église et les déplacements forcés dans des zones inhospitalières (pour les soustraire à la cupidité des colons). Ainsi, ces peuples ont pu produire des codes de conduites, des systèmes de genres, des normes de régulations et des lignages. Ils commencent aujourd'hui à être détricotés par les intellectuel.le.s indigènes qui accompagnent leurs peuples dans leur réflexion. Aucune trame ne sera jetée, tous les fils pourront être réutilisés, reconstitués, la vision qu'on en avait sera changée.

Parallèlement, en Europe, alors que la rationalité éclairée était à son apogée, Schopenhauer a puisé dans les expériences asiatiques de la connaissance du monde et de la construction du savoir. Cela lui permit de mettre en échec l'antagonisme rationalité/empirisme qui caractérise la philosophie européenne⁴⁷. De nos jours, on pourrait affirmer que la critique herméneutique de la Modernité a été menée à partir de nombreux fronts : les recherches d'éthiques non normatives ; les méthodes pédagogiques des universités indigènes d'Amérique ; l'atelier d'histoire orale andine de La Paz ; la remise en cause des universels ; les luttes pour la reconnaissance des peuples niés ; les historiographies écrites à partir de points de vue non blancs ; les études subalternes de Calcutta ; le séminaire permanent sur la philosophie de Notre Amérique inauguré par Horacio Cerutti au Mexique ; les groupes d'études contre le racisme coordonnés par Aníbal Quijano au Pérou ; les mouvements de libération disparates et la délocalisation des foyers

d'interprétation de la réalité tels que le féminisme du XX^e siècle, l'anarchisme ou encore les divers socialismes conscients de ce que les mécanismes de domination capitalistes ne passent pas que par l'exploitation mais aussi par la domination et l'oppression, ou encore les théologies ou les philosophies de la libération.

Les critiques de la modernité émancipée avancées par des penseurs anarchistes et communistes non dogmatiques tels que Walter Benjamin ont permis de porter quelques coups à l'idée d'une histoire universelle « composée des histoires des peuples ». ⁴⁸ Dans le même temps, l'affirmation de la culture comme facteur historique de résistance et de rayonnement politique, qui était le propre des théories épistémiques postulées par les universités interculturelles indigènes a trouvé un écho dans : les théories féministes de la différence sexuelle ; l'économie critique de la dépendance ; le post-structuralisme philosophique ; les pratiques éducatives décolonisatrices ; les mouvements noirs américains (principalement antillais, étasuniens et brésiliens) et l'antiracisme qui s'est généralisé à partir de leurs élaborations ; les mouvements de libération et de dissidence sexuelles ; les réflexions qui accompagnent la lutte contre les politiques d'ajustement structurel néolibéral en Asie, en Afrique et en Amérique ; les mouvements anti-systémiques et les manifestations massives d'indignation au Venezuela, au Mexique, en Bolivie, en Argentine, en Grèce, en Tunisie, en Égypte et en Espagne ; les historiographies non hégémoniques et l'anthropologie critique.

Cette idée de culture renvoie à la valorisation du corps, de la mémoire et de la différence, comprise comme ce qui ne coïncide pas avec le sujet rationnel auto-contrôlé de la masculinité dominante, et la norme esthétique, éthique et politique qu'il représente. Elle ne coïncide ni avec l'hétérosexualité, qui, de manière compulsive, essaie d'organiser l'affectivité, ni avec les genres attribués, ni avec les enseignements qui renient le vaste éventail culturel des peuples qui ont pendant des siècles résisté au racisme des métropoles colonisatrices et des élites créoles qui leur ont succédé et ont conçu les États de Notre Amérique.

Pauvreté des derniers développements de la modernité émancipée

En revanche, les derniers développements de la modernité émancipée se recourent avec certaines pratiques individualistes et hyper-capitalistes qui cherchent à discréditer toutes les idéologies anti-consuméristes et dévalorisent les projets d'autonomie, de reconnaissance et de transformation politique venant de groupes et de personnes incompatibles avec l'universalisme du marché global. Des pratiques qui s'abritent sous le parapluie du néolibéralisme et qui s'inscrivent dans un « mode de vie postmoderne hyper-consumériste » dont les formes les plus extrêmes sont les réseaux mafieux de traite des personnes à des fins d'exploitation sexuelle ou économique, de trafic de drogue et de vente d'armes.⁴⁹

Un certain type de féminisme s'inscrit dans cette mouvance. Il ne recherche plus la libération des femmes, mais leur intégration dans une société indéfinie en matière de classe, de culture nationale et d'idéologie, une société qui offre donc la stabilité dont ont besoin les marchés : un féminisme pour la gouvernance des femmes. C'est un féminisme en talons, qui porte tailleur et carte bancaire, dont les « actrices » de certaines sociétés ou institutions sont le miroir (Présidentes de la République, sénatrices, ministres, personnalités du show-business, femmes d'affaires). Ce n'est pas le féminisme des sujettes d'un changement politique collectif. C'est un féminisme qui bannit l'organisation spontanée des femmes, qui la neutralise dans des organisations non gouvernementales, des fondations, des académies ou des partis. Il tente ainsi d'institutionnaliser le mécontentement afin d'empêcher le mouvement féministe de conserver son autonomie et sa capacité à se doter de ses propres moyens pour contribuer à sa vie et à sa réflexion, réorganiser ses objectifs dans un scénario social en constante évolution et envisager des alliances. C'est un féminisme qui ne construit pas l'autonomie, mais demande l'équité, en assimilant le monde féminin au monde masculin, dans un contexte d'occidentalisation accélérée du monde. Il se plie aux directives des politiques publiques globales, visant à contraindre toutes les femmes à une supposée libération individuelle ; c'est-à-dire à promouvoir la masculinisation de leurs intérêts dans la sphère publique, au sein du système capitaliste présenté comme « le seul système qui fonctionne »⁵⁰.

¹Lorena Cabnal emploie le terme "Sujeta"

² Comme le suggère l'anthropologue mexicaine Sylvia Marcos dans *Cruzando fronteras. Mujeres indígenas y feminismos abajo y a la izquierda*, Editorial Cideci/Universidad de la Tierra, San Cristóbal de las Casas; mars 2020, p26

3 Raconter c'est se dévoiler. Depuis toujours et en tout lieu, il en a toujours été ainsi dans toutes les sociétés et parfois, cela permet, comme le disait déjà Roland Barthes, la communion entre les êtres humains de cultures différentes. Raconter est alors le moyen de transmettre, d'apprendre et de donner un sens aux histoires. Cf. Francesca Gargallo, « *Intentando acercarme a una razón narrativa* », in *Intersticio. Filosofía, arte, religión*, Publication semestrielle de l'École de Philosophie de l'Institut International de Philosophie, Universidad Intercontinental, année 8, num. 19, 2003, pp. 135-147. Disponible sur <http://francescagargallo.wordpress.com>.

4 Je considère qu'une vision du monde peut parfaitement être rapprochée d'une cosmogonie, c'est-à-dire d'une « genèse » ou un récit de construction divine du monde, autant que d'une Weltanschauung, ou observation monde, terme utilisé en 1914 par le philosophe allemand Wilhelm Dilthey dans son livre *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (« Introduction aux sciences de l'esprit »), pour expliquer que l'expérience vitale est une vision générale du monde fondée intellectuellement, culturellement, émotionnellement et moralement, sur un ensemble de principes qui s'appuient sur les expériences faites dans un environnement donné. Le monde est connu et reconnu à partir des visions que l'on en a, et cette connaissance est la base à partir de laquelle se fait le savoir et l'évaluation des choses.

5 Gladys Tzul travaille sur la transmission de la propriété foncière communale par l'utilisation *via les* des patronymes paternels dans sa communauté. Son hypothèse est que, lorsque le patriarcat s'est hybridé et renforcé avec la colonisation espagnole de Mayapán, / colonisation qui perdure après l'Indépendance et qui impose aux peuples indigènes l'idée de « propriété » des terres, les Mayas K'iche' ont opté pour la transmission patrilinéaire du territoire communal comme mécanisme de survie / car c'était pour eux une tactique de survie. En effet cela /elle /leur permettait d'empêcher les femmes violées par les conquistadors de léguer à leurs fils et filles une partie du territoire ancestral à défendre, et de résister ainsi à l'expropriation de l'État. Gladys Tzul Tzul, « Parentesco y comunidad indígena. Una genealogía de los sistemas de gobierno » projet de thèse doctorale en Sciences Politiques. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2011 (inédit). De manière apparemment spéculative, mais aussi pour éviter les contraintes issues de la colonisation chez les descendants du peuple Huarpe, dans l'ouest de l'Argentine, où la transmission du nom était ancestralement matrilineaire, et où l'habitat était matrifocal, les femmes ont choisi de ne pas permettre à leurs partenaires non Huarpes de reconnaître leurs filles et leurs fils, afin que le nom indigène ne se perde pas dans les archives coloniales et républicaines. Cf. *Diego Escolar, Escolar Diego, Los Dones étnicos de la nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2007. Dans un cas

comme dans l'autre, nous sommes face à des adaptations politiques de la propriété, qui affectent l'ordre de la structure des genres.

6 Francesca Gargallo, *Ideas feministas latinoamericanas*, Université autonome de la ville de Mexico, 2006, p. 255

7 Il s'agit d'une traduction en espagnol réalisée par une femme indigène en personne, pour exprimer ses idées dans une *lingua franca*, d'usage républicain, de manière autonome. Il ne faut pas confondre cette traduction autonome avec les traductions comme altérations *traductions-tergiversations que dénonce Marisa Belausteguigoitia*, dans lesquelles la traduction d'un agent de pouvoir peut recouvrir la voix de la subalterne : « L'autre, la femme indigène parle ; le silence se construit du côté des intellectuels, de la coutume, des médias, des médiateurs qui sous couvert de bonnes ou mauvaises intentions, parfois dans l'urgence de traduire ou de répandre la parole des femmes amérindiennes, la déforment, / ou l'édulcorent. » Dans Marisa Belausteguigoitia et Martha Leñero, *Fronteras y cruces : cartografía de escenarios culturales latinoamericanos*, Université Autonome de Mexico-Programme universitaire d'Études du genre, Mexico, 2005, p.76

8 Terme qu'elle a employé lors de notre entretien à Guatemala en juillet 2011.

9 Voir « Corps-territoire et territoire-Terre » : le féminisme communautaire au Guatemala. Entretien avec Lorena Cabnal », *Cahiers du Genre*, 2015/2 (n° 59), p. 73-89. DOI : 10.3917/cdge.059.0073. URL : <https://www.cairn-int.info/revue-cahiers-du-genre-2015-2-page-73.htm>

10 Silvia Rivera Cusicanqui, *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizados*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2010, p.53

11 *Abya Yala* est le nom kuna qui est utilisé, essentiellement, par les dirigeants et communicants indigènes en Amérique du Sud, surtout pour définir le sud et le nord du continent. « Amérique » étant un nom d'origine coloniale, par lequel ils refusent d'identifier leur territoire commun. Le peuple Kuna, qui vit dans les archipels du Panama et dans la région du Darien, parle une langue du groupe chibchanes, peut voir, à partir de sa situation géographique précise, en bordure, aussi bien le Sud que le nord du continent. C'est peut-être pour cela qu'il est le seul à lui avoir donné une dénomination commune.

12 Dans les conceptions immédiates de la réalité sociale contemporaine, les concepts d'occidental et de capitaliste en Amérique sont si intrinsèquement liés qu'on ne saurait les séparer. Cependant, la majorité des approches connues du socialisme scientifique sont

également occidentales ou occidentalocentrées, puisqu'elles s'appuient sur la division temporelle de l'histoire pensée par Marx, lequel utilise l'histoire européenne masculine comme référence d'une histoire universelle à partir de laquelle identifier les systèmes politiques et les formes d'économie mondiales.

[13](#) *La conquête de l'Amérique : la Question de l'autre*, Éditions du Seuil, Paris, 1991, p. 189.

[14](#) *Ibidem*

[15](#) Silvia Rivera Cusicanqui dénonce l'utilisation de l'expression « peuples indigènes » pour désigner les nations d'Aya Yala car elle a une connotation de passé primordial qui tend à annuler leur « contemporanéité » en les excluant de la modernité. Je le reconnais cette critique et l'accepte : il n'existe pas qu'une seule forme de modernité, mais plusieurs contemporanéités et parfois divergentes ; les modernités des peuples indigènes renvoient à l'histoire de l'invasion européenne, la perspective étant donc celle de la réadaptation, d'intégration, de rejet, c'est-à-dire une perspective non-indigène. Cependant, tous les termes relatifs à l'ensemble des peuples américains ni blancs, ni blanchisés (selon la définition de Rita Laura Segato, dans *Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje, en Crítica y Emancipación*. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, année II, num. 3, CLACSO, Buenos Aires, 1er semestre 2010, pp. 11-44) sont contradictoires. Les Mapuches refusent d'être appelés « Amérindiens » et rejettent l'appellation « indigène » car ils sont Mapuches, une nation qui n'a pas été colonisée, mais les Aymaras affirment que : « si nous avons été colonisés en tant qu'Amérindiens, c'est en tant qu'Amérindiens que nous nous libérerons. « Indigènes », « peuples indigènes », sont des termes qui qualifient le lieu d'origine des personnes et non l'ancienneté et la transcendance historique de leurs peuples et ils ont été utilisés de manière péjorative dans l'histoire. « Ethnies » est une définition politique ambiguë, utilisée par l'État pour éviter de nommer des peuples en tant que tels ou en tant que nations, au nom d'une supposée identité nationale brevetée par l'État, comme c'est le cas au Chili, ou au Paraguay. « Paysans » est un terme encore plus pervers : il a été utilisé au Pérou et au Mexique comme une version raciste et humiliante du « politiquement correct ». En réalité, il sert à invisibiliser la composante politique de la résistance et de l'identité indigène. J'utiliserai donc, avec respect et en étant consciente de l'ambiguïté qu'ils contiennent, aussi bien la définition des peuples autochtones que celle des peuples indigènes pour parler de toutes les nationalités américaines non étatiques qui font remonter leur histoire et leur culture à des origines non européennes et non africaines, en essayant de respecter leur nom chaque fois que je le pourrai.

[16](#) Cette idée a été répétée à de nombreuses reprises lors des débats de l'Assemblée

Constituante Autoconvoquée des Femmes Indigènes et Noires du Honduras qui s'est tenue à Copán Ruinas du 10 au 13 juillet 2011.

[17](#) En décembre 1994, l'Armée Zapatiste de Libération Nationale (AZLN) a annoncé la création de 32 municipalités rebelles indigènes dans l'état du Chiapas. Elles se sont qualifiées de municipalités autonomes car elle se sont organisées elles-mêmes en matière d'état civil, d'éducation, et de financement. Le processus de création des municipalités autonomes avait commencé en octobre quand les organisations indigènes membres de l'Assemblée Démocratique du Peuple Chiapaneco ont annoncé la création de Régions Autonomes Pluriethniques coordonnées au sein d'un parlement indigène. La légitimité des municipalités autonomes se fonde sur le traité 169 de l'Organisation Internationale du Travail (OIT), que le gouvernement mexicain a signé en 1990 et sur les Accords de San Andrés. Signés par le gouvernement et AZLN en février 1996 ces accords devaient se traduire par des changements constitutionnels qui reconnaîtraient les peuples amérindiens comme sujets de droit, engagement qui n'a pas été tenu. Suite à cela, plusieurs peuples du Mexique ont décidé de s'organiser selon leur propre système législatif contre l'intervention des structures étatiques et fédérales : San Juan Copala, municipalité autonome du peuple Triqui et San Francisco Tlapancingo, Silacayoapan, du peuple Mixteco à Oaxaca, un état où la formation de municipalités autonomes est autorisée par la loi locale ; Cheran Keri, municipalité autonome du peuple Purepecha, dans le Michoacan ; le peuple Nahuatl de San Lorenzo Axocomanitla dans le Tlaxcala ; et l'organisation d'une police communautaire dans les municipalités indigènes de la région de La Montaña, dans le Guerrero. En termes politiques, l'existence de municipalités autonomes implique la reconnaissance et l'exercice de la diversité historique, culturelle, juridique, des peuples indigènes du Mexique et de leur autodétermination. L'espace municipal et la pratique de l'autonomie sont les axes autour desquels s'expriment la reconnaissance politique de la composition plurinationale du Mexique et de ses systèmes politiques basés sur le choix d'autorités indigènes par le biais de leurs propres organes de droit pour l'autodétermination et la participation, la transmission de la justice par le biais de leurs propres systèmes, leur propre éducation, le développement et la gestion de leurs propres affaires selon leurs propres coutumes et traditions.

[18](#) Il existe une organisation de conseils municipaux indigènes dans la majorité des 720 resguardos indigènes, de plus de 80 peuples en Colombie. Ces Conseils Municipaux Indigènes, par l'intermédiaire des NASAKIWE TEGNAS (gardes indigènes) s'assurent que les mandats définis par la communauté sont bien respectés

[19](#) À ma connaissance, la CONAIE est, dans toute l'Amérique, l'organisation indigène nationale la plus complexe et la plus institutionnalisée. Elle est divisée en ministères, avec

des fonctions politiques et d'organisation de la production agricole, de sa commercialisation, de l'écologie, de l'éducation, de la santé, du gouvernement, et remplit pour les 16 peuples de l'Équateur des fonctions parallèles à celles du gouvernement national. La CONAIE, qui a été créée en 1986, est le fruit d'un processus d'organisation mené par les communautés de toutes les nationalités indigènes de l'Équateur. Elle est la plus haute représentation de la voix et de la pensée des peuples indigènes, dans leur lutte pour la vie des femmes, des hommes et pour la nature. Selon Luis Macas, qui en a été le président : « Ce n'est pas un hasard si la majorité des dernières ressources naturelles se trouvent sur des territoires indigènes. Après avoir détruit leur environnement, les Blancs viennent s'emparer des derniers territoires qui nous restent, ceux que nous avons protégés ».

[20](#) Pour analyser la relation de nécessité entre l'émergence du capitalisme dans la Modernité, le sexisme et le racisme coloniale, on lira avec profit : Silvia Federici, *Caliban et la sorcière : femmes corps et accumulation primitive*, Entremonde, Genève, 2017. Et quant aux « liens filiaux » des patriarcats en Amérique, tout au long de ce livre, il sera fait référence au postulat du féminisme aymara et au féminisme xinka.

[21](#) En 1971, les migrants des peuples andins qui arrivaient à Lima prirent Villa El Salvador, ouvrant la série de mouvements urbains qui ont suivi au Pérou. En 1972, les indigènes Nasa du Cauca (Colombie) créèrent le Conseil Régional Indigène du Cauca (CRIC) qui est aujourd'hui une force fondamentale pour la reconstruction de l'État nation colombien. En 1972, sous l'impulsion de Tránsito Amaguaña, la confédération Kichwa Ecuarunari a commencé son travail en Équateur ; les écoliers Aymaras de Bolivie publièrent en 1973 le Manifeste du Tiahuanaco dans lequel ils énonçaient leurs droits en tant que peuple. En 1974, tous les peuples mayas du Chiapas se réunirent en congrès à San Cristobal de las Casas autour de la théologie indienne de l'Église catholique. Vers 1978 les Mayas du Guatemala commencèrent à s'organiser pour faire face à l'oppression raciste de l'État, etc.

[22](#) Ces remarques ne peuvent pas s'appliquer aux peuples Guaranis et Chaqueños du Paraguay, une exception notable, qui sera, espérons-le, abordée sans tarder par les intellectuels et les intellectuelles de ces peuples. Cela tient sans doute à la dévastation écologique de leur environnement et aux conséquences sur leur culture pendant la dictature de Stroessner (1954-1989). Le Paraguay est aujourd'hui un territoire dévasté par la culture intensive du soja transgénique et l'élevage, qui polluent la terre et l'eau et entraînent la destruction de la forêt indigène. La population la plus exploitée et opprimée du Paraguay est composée des femmes indigènes/les femmes sont le secteur de la population paraguayenne le plus exploitée et le plus opprimée, et elles entrent parfois en conflit avec les petits blancs les plus pauvres, à la recherche d'endroits à ensemercer, qui envahissent leurs terres

communales/

[23](#) Même s'il ne cite pas une seule auteure, adoptant une invisibilisation récurrente de lorsqu'il est question de la production artistique féminine, Hermann Bellinghausen, dans *La escritura en lenguas mexicanas* (Blanco Móvil, num. 117, Mexico, hiver-printemps 2011, pp2-10) raconte que depuis les années 1980, les poètes et conteurs indigènes du Mexique ont pris possession de l'écrit, l'ont utilisée à partir de leurs mondes symboliques et sont arrivés en 2010 « avec une masse critique de production littéraire qui donne des raisons de crier chapeau bas ». Cf également : Noam Chomsky, *Resistencia y esperanza: El futuro de la comunalidad en un mundo globalizado*, dans Lois Meyer, Benjamín Maldonado, Rosalba Ortiz et Víctor García, *Entre la normatividad y la comunalidad: Experiencias educativas innovadoras del Oaxaca Indígena actual*, Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca, Oaxaca, 2004 ; Carlos Montemayor, *La literatura actual de las lenguas indígenas de México*, Université Iberoamericana, Département d'histoire, Mexico, 2001, il affirme que « nombres de magnifiques écrivains, mexicains ou du continent, élèvent un hymne à l'Amérique qui aurait ravi Neruda, composé des mots les plus anciens et les plus récents de nos terres continentales ; Carlos Montemayor, *La voz profunda, antología de literatura mexicana en lenguas indígenas*, Joaquín Mortiz, Mexico, 2003 (où plusieurs femmes sont répertoriées) ; et Mario Molina Cruz, « *El coloquio de las mazorcas* », dans Ga'biy'allhan yanhit behii ke will/Donde la luz del sol no se pierda, Escritores en Lenguas Indígenas A.C., Mexico, 2001.

[24](#) On dénombre plus de 200 000 morts dans les années 1980. Les chiffres ne cessent d'augmenter avec les découvertes de fosses communes ou de villages détruits dans les montagnes et les forêts du Guatemala. Les massacres ont été accompagnés d'écocides destinés à faciliter la privatisation des terres forestières par le haut commandement militaire de la guerre contre-insurrectionnelle. Au Petén, par exemple, ces terres forestières ont été transformées en terres de pacage pour le bétail.

[25](#) Sous les gouvernements des présidents Belaunde, García et Fujimori et à cause de la guérilla d'inspiration maoïste de Sendero Luminoso / que dirigeait Abimaíl Guzmán « président Gonzalo » entre 1980 et 1990, 75. 000 morts et disparus/ ont été dénombrés, dont la plupart parlaient le quechua ou une langue amazonienne. Sendero Luminoso a aussi agi contre les mouvements de migrants dans la capitale.

[26](#) Contrairement aux mouvements ethno-nationaux africains et asiatiques, les mobilisations des peuples et nations d'Amérique sont de nature pacifique, ils ne cherchent pas à se séparer de l'État et prônent la pleine reconnaissance de leurs nationalités, tout en remettant en cause les formes hégémoniques de la construction de la nation et de la citoyenneté

modernes. Seules brèves exceptions à cette tendance continentale : le Mouvement Armé Quintín Lame, dans les années 1980, en Colombie, qui a défendu les organisations indigènes du Cauca contre l'escalade de violence de l'État et l'Armée Zapatiste de Libération Nationale qui a fait irruption sur la scène politique le 1er janvier 1994 pour exiger une transformation de l'État mexicain ainsi que la reconnaissance des droits des peuples indigènes.

[27](#) Andrés Guerrero, "Poblaciones indígenas, ciudadanía y representación", in Nueva Sociedad, num. 150, Quito, juillet-août 1997, pp. 98-105, p. 99

[28](#) Première déclaration de la Selva Lacandona, décembre 1993. <http://www.nodo50.org/pchiapas/chiapas/documentos/selva.htm>

[29](#) Pour une analyse et une mise à jour de la question des néo-nationalismes indigènes dans les années 1990 et 2000 voir : Ramón Pajuelo Teves, *Reinventando comunidades imaginadas. Movimientos indígenas, nación y procesos sociopolíticos en los países centroandinos*, Institut d'Études Péruviennes/Institut Français d'Études Andines, Lima, 2007.

[30](#) On trouvera une remise en question des catégories de l'état moderne latino-américain/ se trouve/ dans la compilation de Santiago Castro-Gómez et Ramón Grosfoguel, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global, Siglo del Hombre*. Voir *Penser l'envers obscur de la modernité*, édité par Claude Bourguignon Rougier, Philippe Colin et Ramón, et traduit par Claude Bourguignon Rougier, aux Presses Universitaires de Limoges, en 2014. Cependant, toute cette réflexion ne prend en compte que les pensées produites à l'université, la remise en question de l'hégémonie du lieu d'où elles ont été produites restant très superficielle.

[31](#) Andrés Guerrero, *Administración de poblaciones, ventriloquía y transescritura*, FLACSO Sede Ecuador-Institut d'Études Péruviennes, Lima, 2010, p. 17

[32](#) Selon Rita Laura Segato, les nations américaines ne sont pas métisses mais blanches ou blanchies, c'est-à-dire qu'elles assument comme identité neutre collective celle qui privilégie le côté européen de leur système d'organisation, faisant ainsi des peuples indigènes et des collectivité afro-américaines des « autres ». Ainsi, les nations américaines / occultent un racisme produit d'une exploitation coloniale qui reste encore à défaire et véhicule les intérêts de l'économie capitaliste. Elles soutiennent le système légal qui a permis d'imposer racisme et sexisme : *Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje*, in *Crítica y Emancipación*. Revue Latino américaine de Sciences Sociales, année II, num. 3, CLACSO, Buenos Aires, 1er semestre 2010.

[33](#) 607 est le nombre de peuples que j'ai entendu revendiquer lors de plusieurs réunions continentales des peuples d'Abya Yala, mais même les dirigeants qui avancent ce chiffre ont dit que les nations d'Abya Yala pourraient être bien plus. Il est en réalité impossible de définir combien de peuples indigènes agissent et vivent de nos jours dans NotrAmérique. Tous les chiffres avancés par les états-nations tendent à évaluer à la baisse et peuvent être démentis.

[34](#) Vinicius de Moraes et Toquinho sont blancs. *Omulu* est un *Orisha* (dieu) d'origine Yoruba, celui de la maladie, de la terre et de la mort. NdLT.

[35](#) Idée qui a été exprimée à plusieurs reprises lors de nos dialogues en février et avril 2011 à La Paz, Bolivie. On peut la retrouver également dans : Julieta Paredes, *Hilando fino desde el feminismo comunitario*, Comunidad Mujeres Creando/Deutscher Entwicklungsdienst, La Paz, 2010 et Victoria Aldunate et Julieta Paredes, *Construyendo Movimientos*, série Hilvanado, publication solidaire dans le cadre de l'accord pour l'autonomisation des femmes au Pérou et en Bolivie, La Paz, 2010.

[36](#) Rivera Cusicanqui le nomme « colonialisme interne », inscrivant son analyse dans la continuité de celle de Pablo Gonzalez Casanova, au Mexique et de Sergio Almaraz, en Bolivie. Elle le définit comme un exercice constant et itératif des pratiques d'oppression raciste et d'exploitation « classiste » qui repose sur une espèce de sentiment de supériorité des classes moyennes latino-américaines vis à vis de leurs pairs indigènes. L'une des pires dérives politiques de cette pratique est sa pérennité dans une gauche portée par l'idée de « dépasser » l'indigène, de transcender son ritualisme, et d'aller au-delà du racisme en en faisant abstraction. Silvia Rivera Cusicanqui, "Mirando los problemas de las llamadas izquierdas", en Varios Autores, *Las izquierdas en México y América Latina. Desafíos, peligros y posibilidades*, Fundación Heberto Castillo Martínez, México, 2004. Il est défini comme « colonialité du savoir » dans beaucoup des écrits d'Aníbal Quijano, qui l'associe à la pérennité et à l'organisation du racisme américain.

[37](#) Il arrive que les livres d'histoires des collèges et lycées européens fassent coïncider cette date avec d'autres, comme la chute de Constantinople aux mains des Turques, l'imprimerie de Gutenberg ou encore la réforme religieuse de Luther, attribuant au demi-siècle durant lequel ces événements se sont produits la valeur historique d'un changement intrinsèquement européen/propre à l'Europe. De la sorte, ils dissimulent ainsi la nature colonialiste de cette date et du projet moderne qui mêle christianisation forcée et exploitation de peuples étrangers à la culture, au développement historique et à l'économie européenne. La Modernité en Europe coïncide, il ne faut jamais l'oublier, avec la grande période de persécution des femmes (cette guerre contre les femmes s'est manifestée par la

chasse aux sorcières la plus violente qui soit, la dépénalisation du viol, la baisse des salaires féminins, l'expulsion des femmes artisanes de la direction des guildes et la criminalisation de la contraception et des avortements, au XVIe et au XVIIe siècle) et la fin de ces « libertés spécifiques » — féodales, locales et asymétriques, sans nul doute — définies, par la pensée libertine du xvii^e siècle. La fin de ces libertés impliquait l'anéantissement de vestiges médiévaux d'expressions locales différenciées, avec des lois singulières et un développement religieux hétérodoxe : des cultures qui ont résisté à la romanisation forcée de l'antiquité classique ou qui se sont formées avec la migration des peuples germaniques et slaves, au v^e siècle. Semblables à celles que représentent aujourd'hui les cultures indigènes en Amérique et qui produisirent divers types d'hérésies religieuses, de rébellions contre le travail servile et de propositions politiques anti-hégémoniques dotées d'une véritable originalité culturelle. À cet égard, l'anéantissement des mouvements paysans du Moyen Âge en Europe a représenté la grande période de préparation à la domination européenne sur les autres peuples. Car il s'agissait d'une expérience locale d'imposition d'un modèle hégémonique économique, religieux et politique par l'armée et les religieux ; elle a abouti à un universalisme rationaliste de l'homme riche, misogyne, anti-paysan, anti-libertaire, légaliste et sous contrôle, ennemi absolu de toute pensée remettant en question /l'obéissance au pouvoir constitué ou à l'idée de « l'utile ». cf. Sur la pensée libertaire et l'émergence de l'idée de « l'utile » dans l'horizon historique de la modernité : Gioacchino Gargallo di Castel Lentini, *Historia de la Historiografía Moderna. Vol. 1, El siglo XVIII*, UACM, México 2009. Sur le contrôle des corps, la guerre contre les femmes et sa relation avec le rationalisme de Descartes : Brian Easlea, *Witch Hunting, Magic and the New Philosophy, An Introduction to the Debates of the Scientific Revolution*, The Harvester Press, Brighton, 1980

[38](#) Rita Laura Segato, *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*, Prometeo libros, Buenos Aires, 2007, p. 19

[39](#) Luis Carlos Castillo, *Etnicidad y nación. El desafío de la diversidad en Colombia*, Programa Editorial Universidad del Valle, Cali, 2009, p. 13

[40](#) *El desafío de la diversidad en Colombia*, Rita Laura Segato, *La nación y sus otros...* ob. cit.

[41](#) *¿Qué pasaría si la escuela... ? 30 años de construcción de una educación propia, programa de educación bilingüe e intercultural*, Conseil Regional Indigene du Cauca, Editorial el Fuego Azul, Bogotá, 2004, p. 21

[42](#)Dolores Cacuango fut une leader indigène du premier XX siècle. Proche du parti communiste équatorien, à une époque où les mouvements indigènes s'étaient encore dans une dépendance relative par rapport aux partis nationaux, elle fut une des fondatrices de la Fédération Equatorienne des Indiens, première grande association indigène du pays. Analphabète, cette femme au charisme et à la détermination hors du commun mena une réflexion théorique unique sur la nation et l'exclusion des autochtones dont témoignent les enregistrements qui nous restent d'elle. Voir Claude Bourguignon Rougier . "Histoire nation et effraction. Un récit de Dolores Cacuango" in [Penser, dire et représenter la race dans les Amériques : le point de vue des intellectuels noirs et indigènes \(XVIII e-XX e siècles\)](#). Philippe Colin coordonateur. Pulim 2020. NdLT.

[43](#)Marzo de 2008, http://www.ecuarunari.org/es/dolores/do_sobrelaescuela2.html

[44](#)Ces pensées avaient une origine théologique pour l'essentiel, comme le montrent les réflexions éthico-politico-religieuses de ces prédicateurs dominicains qui, dès le xvi^e siècle, se sont efforcés de démontrer l'existence d'un Droit des gens pour/ protéger les peuples amérindiens. Même si elles furent limitées par l'idée que certains péchés infâmes (anthropophagie, homosexualité, sacrifices humains) donnaient le droit à ceux qui ne les commettaient pas, (les Espagnols catholiques en particulier), de faire la guerre et de soumettre les peuples pécheurs, ces réflexions ont été le fondement d'élaborations philosophiques juridiques ultérieures, comme celle des droits de l'homme. Dans un deuxième temps, comme le montre Carmen Rovira Gaspar, les Jésuites de la Nouvelle Espagne ont également développé un néo-humanisme, pensé ici comme un sentiment et un acte de respect envers l'essentialité de tous les êtres humains, qui au XVIIIe siècle, les a amenés à reconnaître que les peuples américains avaient une histoire précoloniale (voir par exemple, Clavijero et son histoire des Mexicas), le droit à une éducation pour la liberté (cf. la pensée de Francisco Javier Alegre) et à droit à l'émancipation politique (Francisco Suárez au XVIIe siècle et on idée de « souveraineté des peuples »). cf. Carmen Rovira Gaspar, *Francisco de Vitoria. España y América.El poder y el hombre*, Miguel Ángel Porrúa/Cámara de Diputados, México, 2004, pp. 307. en ce qui concerne les Dominicains, et l'humanisme jésuite au XVIII siècle, voir Carmen Rovira Gaspar, "*Filosofía y humanismo.La obra de los jesuitas criollos mexicanos*", Revista de Hispanismo Filosófico, núm. 14, 2009, p. 7-23, <http://descargas.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/35793397803352940700080/035393.pdf?incr=1>

[45](#)Emilio del Valle Escalante, "Introducción: batallas por la memoria en la literatura maya", in *Uk'u'x kaj, uk'u'x ulew: Antología de poesía maya guatemalteca contemporánea* Institut

[46](#) Lors du sommet sur la communication indigène d'Abya Yala, qui s'est tenu du 8 au 12 novembre 2010 dans le resguardo indigène de La María Piendamó, Cauca, Colombie, plusieurs voix se sont élevées en faveur de l'utilisation d'Abya Yala, mot de la langue kuna qui est le seul à décrire le Sud et le Nord du continent, les peuples indigènes ne se reconnaissant pas dans les noms d'Amérique Hispanique et d'Amérique latine, ni même dans celui d'Amérique. Si j'utilise parfois l'adjectif « américain » pour désigner un peuple ou une expression culturelle du continent, c'est parce qu'il n'existe pas d'autre qualificatif descriptif de la situation géographique des peuples et des nations d'Abya Yala, étant donné que ceux d'« abyalo » et « abyala » ne sont toujours pas utilisés.

[47](#) L'utilisation des conceptions hindoues par Schopenhauer est bien connue, mais avant lui, le rationalisme européen avait déjà été remis en cause par de nombreux penseurs juifs ainsi que par des proto-féministes tels que François Poulain de la Barre ou Christine de Pizan. Tout comme l'essai de Michel de Montaigne qui remet en cause la systématique en tant que valeur de la pensée, ce dernier s'étant aussi intéressé à la rationalité que mettent en acte d'autres cultures, à la suprématie de la raison sur l'esprit de Blaise Pascal et à la suprématie de la morale sur la logique de Baruch Espinosa. L'Europe elle-même a été traversée, aux xix^e et xx^e siècles, par des critiques de la raison occidentale, et par le féminisme de la différence sexuelle, le rejet de l'assimilation du martiniquais Franz Fanon, le pacifisme actif de Gandhi ou encore l'anticolonialisme de Nelson Mandela. Actuellement existent les études postcoloniales asiatiques des Indiens Gayatri Spivack, Ranajit Guha et Homi Bhabha et du Palestinien Edward Said, l'anti-fondamentalisme de Tariq Ali, les études postcoloniales du Péruvien Anibal Quijano et la philosophie de Notre Amérique dans laquelle notre recherche s'inscrit. Parallèlement, on ne peut pas écarter le lien établi par les écologistes avec les cosmogonies de nombreuses cultures panthéistes pour élaborer une vision du monde comme une réalité relationnelle ne peut être ignorée.

[48](#) Walter Benjamín, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, ITACA-UACM, México, 2008, p.90. Souligné par l'auteur

[49](#) Je prends l'entière responsabilité de la pauvreté de cette synthèse du débat sur la Modernité de Notre Amérique, elle ne rend en aucun cas hommage aux lectures de philosophes et anthropologues tels que Horacio Cerutti, Silvia Rivera Cusicanqui, Enrique Dussel, Edgardo Lander, Carmen Rovira Gaspar, Anibal Quijano, Santiago Castro Gómez, Rita Laura Segato, Walter Mignolo ou encore María del Rayo Ramírez Fierrose, qui sont se sont attachés à essayer d'en saisir les nombreuses significations. Ces lectures ont déclenché un

débat très riche durant le séminaire « Modernité pluritopique de l'Amérique latine » que nous avons lancé en 2007 à l'Universidad Autónoma de la Ciudad de México sur l'insistance de David Gómez Arredondo, jeune philosophe mexicain qui grâce à sa thèse intitulée « Sièges de la Modernité monotopique » (présentée/soutenue à la faculté de philosophie et de lettres de l'UNAM, en mai 2008), a encouragé le travail d'autres étudiants, tel que celui de Lilia de Jesús Palacios Gervacio intitulé « De pueblos originario y de colectividades filosóficas que asedian y interpelan a contrapelo », mimeo, www.filos.unam.mx/CNEPJ/categoriaB/DE_PUEBLOS_ORIGINARIOS_Y_DE_COLECTIVIDADFILOSOFIC.pdf, et les miens : Francesca Gargallo, "Una metodología para detectar lo que de hegemónico ha recogido el feminismo académico latinoamericano", en Fátima Flores Palacios, Maribel Ríos Everardo y Norma Blázquez Graf (coordinadoras), *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*, UNAM/Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades/Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, México, 2010, pp. 155-177.

[50](#)Ces idées ont pris forme au cours d'un dialogue sur la nécessité d'une autonomie du féminisme que j'ai pendant des années, tenté de soutenir dans divers espaces. Je tiens à saluer tout particulièrement le Seminario Permanente de Feminismos Nuestroamericanos, organisé par le master en droits de la personne de l'Université autonome de la ville de México, auquel ont participé des féministes urbaines et des femmes des peuples originels de divers courants, âges et origines, universitaires et non universitaires. Nous nous sommes efforcées avec Norma Mogrovejo, Mariana Berlanga et Karina Ochoa de soutenir un espace de réflexion qui intégrerait la perspective indigène et de classe à la réflexion sur les textes des féministes latino-américaines du XIXe, XXe et XXIe siècle. Plus de 60 femmes ont participé à ces réflexions avec nous entre 2008 et 2011.

En lisant, *Contrainsurgencia y miseria. Las políticas de combate a la pobreza en América Latina* de Raúl Zibechi (Editorial El Pez en el Árbol, México, 2010), j'ai trouvé des similitudes impressionnantes entre mes conclusions et son point de vue sur la façon dont les mouvements populaires sont aujourd'hui neutralisés par un double mouvement de colonisation de leurs espaces et de professionnalisation de la politique pour une gouvernance des États dans un climat économique mondial.