

Colonialité et patriarcat moderne : expansion du domaine de l'État, modernisation et vie des femmes

Rita Laura Segato (Universidade de Brasilia)

Traduction Anne-Laure Bonvalot

Dualité et binarisme-vraisemblances entre le genre « égalitaire » de la colonial/modernité et son corrélat hiérarchique dans l'ordre pré-intrusion

Je m'attacherai ici à étudier une forme d'infiltration particulière : l'intrusion des rapports de genre propres à l'ordre colonial moderne dans les rapports de genre propres à ce que j'appelle le « monde-village ». Il est capital de comprendre qu'en mettant en relation, d'une part, le processus intrusif de la colonie, puis de l'État républicain, dans les autres mondes, et, d'autre part, l'ordre de la colonial/modernité et son précepte citoyen, on met non seulement en lumière le monde du village, mais également certains aspects de la République et du cheminement vers les Droits Humains qui demeurent en général opaques, invisibilisés par le système de croyances - civiques, républicaines - dans lequel nous sommes immergés, autrement dit par la religiosité civique de notre monde. Soulignons également que l'analyse de ce qui différencie le genre dans l'un et l'autre monde révèle très clairement le contraste existant entre leurs modèles de vie respectifs en général - dans tous les domaines et pas uniquement en termes de genre. Cela s'explique par le fait que les relations de genre sont en réalité, bien que le discours sociologique et anthropologique en fasse une « catégorie spécifique », une scène absolument omniprésente dans toute la vie sociale.

Je propose donc d'envisager l'interface entre le monde pré-intrusion et la colonial-modernité au prisme des transformations qu'a subies le système du genre. Autrement dit, il ne s'agit pas simplement de faire du genre un sujet parmi d'autres de la critique décoloniale ou l'un des aspects de la domination présents dans le modèle de la colonialité, mais de lui donner un réel statut théorique et épistémique, en l'examinant en tant que catégorie centrale susceptible d'éclairer tous les autres aspects de la transformation imposée à la vie des communautés dès lors qu'elles se trouvent récupérées par le nouvel ordre colonial moderne.

Bien sûr, le sujet est, me semble-t-il, au cœur de nombreux débats d'actualité. Pour le resituer avec précision, il convient de bien distinguer trois positions au sein du mouvement féministe : le féminisme eurocentré, qui affirme que le problème de la domination de genre, de la domination patriarcale, est universel, sans différences majeures, justifiant sous cette bannière d'unité la possibilité de transposer les avancées de la modernité dans le champ des droits des femmes non-blanches, indigènes et noires, des continents colonisés. Ce féminisme suppose ainsi une position de supériorité morale des femmes européennes ou eurocentrées, les autorisant à intervenir au nom de leur mission civilisatrice-coloniale/modernisatrice. Une telle position est inévitablement anhistorique ou anti-historique, parce qu'elle emprisonne l'histoire dans le prisme temporel très lent, presque immobile, du patriarcat, et surtout parce qu'elle occulte la torsion radicale qu'a introduite l'entrée du temps colonial/moderne dans l'histoire des relations de genre. Je l'ai dit ailleurs, aussi bien la catégorie de race que celle de genre, bien qu'elles aient été installées par des ruptures épistémiques qui ont fondé des temps nouveaux - celui de la colonialité pour la race et celui de l'espèce pour le genre - sont des jalons historiques dans la stabilité de l'épistémè qui les a fondés.

Une seconde position, à l'autre extrême, est celle qu'adoptent des auteures comme María Lugones ou encore Oyéronké Owerumi, en affirmant l'inexistence du genre dans le monde pré-colonial (Lugones, 2007). J'ai pour ma part publié en 2003 (2003a) une analyse critique du livre d'Oyéronké datant de 1997, à la lumière d'un de mes textes de 1986 qui exprimait une même perplexité face au genre dans le contexte de la civilisation Yoruba, mais qui aboutissait à des conclusions différentes³.

Une troisième position, à laquelle je souscris ici, se fonde sur un grand nombre de preuves historiques et de récits ethnographiques qui montrent incontestablement l'existence de nomenclatures de genre dans les sociétés tribales et afro-américaines. Ce troisième versant identifie dans les sociétés indigènes et afro-américaines l'existence d'une organisation patriarcale qui, bien que différente de la conception occidentale du genre, pourrait être décrite comme un patriarcat de basse intensité, qui ne croit pas en l'efficacité ni en l'opportunité du leadership propre au féminisme eurocentré. Au sein de ce mouvement, on peut citer les penseuses féministes liées au processus du Chiapas, qui a pu constituer une situation paradigmatique de résolution des tensions dues à la double insertion des

femmes : à la fois dans la lutte des peuples indigènes et sur le front interne, en vue de meilleures conditions d'existence pour leur genre⁴.

Ces femmes - qu'elles soient indigènes ou afro-américaines⁵ -, tiraillées entre, d'une part, la loyauté envers leurs communautés et leurs peuples sur le plan externe et, d'autre part, leur lutte interne contre l'oppression dont elles sont victimes au sein de ces mêmes communautés et peuples, ont fréquemment dénoncé le chantage exercé par les autorités indigènes, qui leur intiment de mettre de côté leurs revendications en tant que femmes au prétexte qu'elles sont une menace pour la cohésion des communautés et les rendent plus vulnérables dans leur combat pour obtenir plus de moyens et de droits. Les auteures que j'ai mentionnées ont fortement contesté cela.

Des sources documentaires, historiques et ethnographiques du monde tribal indiquent l'existence de structures de différence clairement identifiables, semblables à ce que nous appelons « rapports de genre » dans la modernité : il existe de nettes hiérarchies de prestige entre masculinité et féminité, portées par des figures qui peuvent être considérées comme étant des hommes ou des femmes. Dans un tel monde, malgré le caractère reconnaissable des positions de genre, les ouvertures au transit et à la circulation entre ces positions sont plus fréquentes que dans leur équivalent moderne occidental où elles se trouvent empêchées. Comme on le sait, des peuples indigènes comme les Warao du Venezuela, les Cuna du Panama, les Guayaquis (Aché) du Paraguay, les Trio du Surinam, les Javaés du Brésil et le monde inca précolombien, entre autres, de même qu'un grand nombre de peuples natifs nord-américains et des premières nations canadiennes, ou encore tous les groupes religieux afro-américains, recourent à des langages et à des pratiques transgénériques stabilisés, opèrent des mariages entre des personnes que l'Occident comprend comme étant du même sexe et d'autres transnativités de genre que le système de genre absolument rigide de la colonialité/modernité ne permet pas⁶.

On constate aussi, dans le monde pré-intrusion, l'existence d'une construction de la masculinité qui a accompagné l'humanité tout au long du développement de l'espèce, dans ce que j'ai appelé « la préhistoire patriarcale de l'humanité », caractérisée par une temporalité extrêmement lente, c'est-à-dire par une longue durée qui se confond avec le temps évolutif (Segato 2003b). Cette masculinité repose sur la construction d'un sujet qui se voit contraint de l'acquérir comme un status, affrontant des épreuves et bravant la mort comme dans l'allégorie

hégélienne du maître et de l'esclave. Sur ce sujet pèse l'impératif d'avoir à conduire et à reconduire cette masculinité tout au long de sa vie sous le regard et l'évaluation de ses pairs, faisant montre et reconfirmant sans cesse des capacités de résistance, d'agressivité, de domination et d'engrangement de ce que j'ai appelé le « tribut féminin » (Segato, 2003b), afin de pouvoir exhiber la somme de puissances - belliqueuse, politique, sexuelle, intellectuelle, économique et morale - qui lui vaudra d'être reconnu et qualifié comme sujet masculin.

Cela indique, d'une part, que le genre existe, mais sous d'autres formes que dans la modernité. D'autre part, cela implique que quand la colonial-modernité s'intéresse au genre tel qu'il existe dans les villages, elle le modifie dangereusement. Elle intervient sur la structure relationnelle du village, en réalise une captation et une réorganisation de l'intérieur, maintenant l'apparence d'une continuité mais transformant en profondeur les significations existantes, introduisant un ordre qui sera désormais régi par des normes différentes. C'est pour cela que j'avance, dans le titre, le mot de vraisemblance : les anciennes nomenclatures demeurent, mais elles se trouvent réinterprétées à la lumière du nouvel ordre moderne⁷. Ce procédé est absolument fatal : au contact du discours égalitaire de la modernité, un langage qui était hiérarchique se transforme en un ordre super hiérarchique et [déraciné], selon des facteurs que j'examinerai plus avant : la super-inflation des hommes, dans le domaine communautaire, dans leur rôle d'intermédiaires avec le monde extérieur, c'est-à-dire avec l'administration du blanc ; l'émascation des hommes dans le domaine extra-communautaire, face au pouvoir des administrateurs blancs ; la super-inflation et l'universalisation de la sphère publique, habitée traditionnellement par des hommes ; et, partant, l'effondrement et la privatisation de la sphère domestique et la binarisation de la dualité - qui résulte de l'universalisation de l'un de ses deux termes lorsqu'il se constitue comme public, par opposition à l'autre qui dès lors se constitue comme privé.

Certes, le monde des villages a toujours été organisé par statuts, divisé en espaces spécifiques possédant des règles propres, des niveaux de prestiges différentiels et un ordre hiérarchique. Ces espaces sont peuplés de créatures destinées à occuper tel ou tel statut, qui peuvent être, de manière générique, reconnues par le regard moderne comme des hommes et des femmes du fait des rôles propres à ces espaces, et qui sont marquées par un destin de distribution, qu'elle soit spatiale, professionnelle ou rituelle. Or, le discours de la colonial-

modernité, bien qu'égalitaire, renferme, comme de nombreuses auteures féministes l'ont bien montré, un hiatus hiérarchique abyssal, qui découle de ce que nous proposons d'appeler ici, la « totalisation progressive par la sphère publique » ou le « totalitarisme de la sphère publique ». Il serait possible de suggérer que la sphère publique constitue aujourd'hui une forme de continuité et d'approfondissement du processus colonisateur⁸.

Pour illustrer mon propos, je prendrai l'exemple de ce qui se passe quand, via les ateliers de la Coordination des Femmes de la Fondation Nationale de l'Indien, nous allons dans les villages discuter avec les femmes indigènes des problèmes récents concernant les violences dont elles font l'objet - violences dont les nouvelles nous arrivent jusqu'à Brasilia. Ce qui se passe, en général - et plus particulièrement dans des endroits où la vie que l'on considère comme « traditionnelle » se trouve supposément plus préservée et où il y a une plus grande conscience de la valeur de l'autonomie face à l'État, comme c'est le cas des habitants du Parc du Xingu, au Mato Grosso -, c'est que les caciques et les hommes sont présents et avancent l'argument selon lequel l'État n'a pas à discuter avec leurs femmes. Ils fondent cet argument sur la vérité vraisemblable selon laquelle leur monde « a toujours été comme ça » : « le contrôle que nous exerçons sur nos femmes est un contrôle que nous avons toujours exercé ». Ils fondent cet énoncé, comme je l'ai suggéré, sur un argument culturaliste, et, partant, fondamentaliste, selon lequel on présuppose que la culture n'a pas d'histoire. Arlette Gautier nomme cette myopie historique « l'invention du droit consuetudinaire » (Gautier, 2005 : 697).

La réponse, assez complexe d'ailleurs, que nous leur faisons est : « C'est en partie vrai et en partie faux ». Parce que s'il a toujours existé une hiérarchie dans le monde des villages, un différentiel de prestige entre hommes et femmes, il existait aussi une différence, qui se trouve aujourd'hui menacée par l'ingérence et la colonisation par l'espace public républicain, qui diffuse un discours d'égalité et réduit la différence à une position marginale, problématique - le problème de « l'autre », ou le renvoi de l'autre au rang de « problème ». Cette inflexion, introduite par l'annexion sous l'égide de l'administration coloniale ultramarine puis de la gestion coloniale/étatique, a pour symptôme premier la cooptation des hommes en tant que classe ancestralement dévolue aux travaux et aux rôles de l'espace public entendu selon ses caractéristiques pré-intrusion.

Ancestralement en effet, il incombait aux hommes de délibérer sur la place du

village ou de partir pour des expéditions de chasse et de prise de contact avec les villages plus ou moins éloignés. C'est pourquoi, aux yeux du village, les agences des administrations coloniales qui se sont succédé appartiennent à ce registre : c'est avec elles qu'on parle, qu'on fait la guerre, qu'on fait commerce, qu'on négocie et, plus récemment, qu'on obtient des moyens et des droits (qui sont autant de moyens) que l'on revendique par temps de politique de l'identité. La position masculine ancestrale, par conséquent, se voit désormais transformée par ce rôle relationnel face aux puissantes agences productrices et reproductrices de colonialité. C'est avec les hommes que les colonisateurs ont guerroyé et fait du commerce, et c'est encore avec les hommes que l'État de la colonialité/modernité le fait aujourd'hui. Pour Arlette Gautier, le choix des hommes en tant qu'interlocuteurs privilégiés est un choix délibéré et fonctionnel : « La colonisation porte en elle une perte radicale du pouvoir politique des femmes, là où il existait, alors que les colonisateurs ont négocié avec certaines structures masculines ou les ont inventées, dans le but de trouver des alliés » (2005 : 718), ils ont promu la « domestication » des femmes, de même qu'un plus grand éloignement et une plus grande sujétion dans le but de favoriser l'entreprise coloniale (Ibid : 690)⁹.

La position masculine se voit ainsi infléchie, changée en une interface nouvelle et différente qui se cache derrière la nomenclature déjà existante, et se trouve désormais renforcée par un accès privilégié à des moyens et à des connaissances sur le monde du pouvoir. S'opère ainsi un déplacement : tout en opérant une rupture et une reconstitution de l'ordre du genre, on maintient les anciens noms, distinctions et rituels, mais la position initiale se trouve pourtant investie de nouveaux contenus. Les hommes retournent au village prétendant être ce qu'ils ont toujours été, taisant pourtant qu'ils sont déjà en train d'opérer différemment. Nous pourrions ici évoquer la célèbre et toujours fertile métaphore du body-snatching, du classique hollywoodien *Invasion of the body snatchers* : c'est l'invasion des profanateurs, le « crime parfait » formulé par Baudrillard, parce qu'efficacement caché derrière la fausse analogie ou la vraisemblance. On voit défiler le générique final du genre, mais qui clôt au fond un autre drame, on voit défiler son lexique, capturé par une autre grammaire.

Les femmes, à l'image du village lui-même, font désormais partie d'une externalité objective pour le regard masculin, contaminé, par capillarité et par mimésis, par le mal de l'éloignement et de l'extériorité propres à l'exercice du

pouvoir dans le monde de la colonialité. La position des hommes est aujourd'hui devenue simultanément intérieure et extérieure, intégrant désormais l'extériorité et le pouvoir réifiant du regard colonial, tout à la fois administrateur et pornographique. De manière très synthétique, car je ne peux ici m'étendre davantage sur le sujet, je dirais que la sexualité se transforme par l'introduction d'une moralité auparavant méconnue, qui réduit au rang d'objet le corps des femmes et inocule en même temps la notion de péché, de crimes abominables et tous leurs corrélats. Ce caractère pornographique du regard colonisateur, il nous faut l'attribuer à l'extériorité coloniale/moderne - extériorité de la rationalité scientifique, extériorité administratrice, extériorité éradicatrice de l'autre et de la différence déjà signalée par Aníbal Quijano (1992) et Walter Dignolo ([2000] 2003: 290-291 et 424).

Outre cette hyperinflation de la position masculine dans le monde du village, on soulignera encore un autre phénomène : l'émasculatation des hommes eux-mêmes sur le front blanc, qui les soumet au stress et leur indique la relativité de leur position masculine, en les plaçant sous le domaine souverain du colonisateur. Ce processus est violentogénique, dans la mesure où il opprime tout en donnant du pouvoir par ailleurs, obligeant les hommes à reproduire et à exhiber la capacité de contrôle inhérente à la position du sujet masculin dans le seul monde désormais possible, afin de restaurer une virilité attaquée sur le front externe. Ceci vaut dans tout l'univers de la masculinité racialisée, réduite à la condition de non-blancheur par l'ordre de la colonialité.

Dans ce panorama de captation du genre pré-intrusion par le genre moderne, on trouve aussi l'expropriation de la politique, c'est-à-dire la spoliation des toutes les délibérations au sujet du bien commun par la sphère publique républicaine naissante et expansionniste. Ce phénomène a pour conséquence la privatisation de l'espace domestique, son altérisation, sa marginalisation et l'expropriation de tout ce qui en elle était politique. Les liens exclusifs qu'entretenaient les femmes, basés sur la réciprocité et la collaboration solidaire, aussi bien dans le domaine rituel qu'en ce qui concerne les tâches productives et reproductives, se délitent dans le processus de réduction de la domesticité à la « vie privée ». Cela implique un effondrement de la valeur et de la charge politiques de l'espace domestique et de ceux et celles qui l'habitent, c'est-à-dire un effondrement de leur capacité de participation à des décisions qui affectent l'ensemble de la collectivité. Les conséquences de cette rupture des liens entre les femmes et de la fin des

alliances politiques qu'ils permettent et encouragent pour le front féminin ont été littéralement fatales à leur sécurité : elles sont progressivement devenues plus vulnérables à la violence masculine, pour sa part encouragée par le stress dû à la pression du monde extérieur.

Le confinement compulsif de l'espace domestique et de ses habitants, les femmes, au pré carré du privé, a de terribles conséquences sur la violence dont elles sont victimes. Il est indispensable de comprendre que ces conséquences sont pleinement modernes, qu'elles sont le produit de la modernité, en rappelant que le processus de modernisation en expansion permanente est aussi un processus en cours de colonisation permanente. De même que les caractéristiques du génocide sont, de par leur rationalité et leur systématité, originaires des temps modernes, de même les féminicides, en tant que pratiques quasi machinales d'extermination des femmes, sont une invention moderne : c'est là toute la barbarie de la colonial-modernité mentionnée précédemment. Son impunité, comme j'ai tenté de le montrer ailleurs, est liée à la privatisation de l'espace domestique, qui devient un espace résiduel, non inclus dans la sphère des questions majeures considérées comme étant d'intérêt public général (Segato 2010b). Avec l'émergence de l'étalon universel moderne, duquel procèdent l'État, la politique, les droits et la science, aussi bien la sphère domestique que la femme qui la peuple deviennent de simples restes, en marge des affaires considérées comme étant d'importance universelle selon une perspective neutre.

Si dans l'espace public d'un grand nombre de villages d'Amazonie et de la Province du Chaco (Argentine), il existe des restrictions précises quant à la participation et l'allocution féminine, si la prérogative de la délibération est réservée aux hommes, ces mêmes hommes, on le sait, interrompent au crépuscule les discussions, souvent très ritualisées, qui ont lieu dans l'agora tribale, et, avant d'être parvenus à une conclusion, réalisent une consultation nocturne dans l'espace domestique. Les discussions ne reprendront que le lendemain, avec la contribution du monde des femmes, qui ne s'exprime qu'à la maison. Si cette consultation n'avait pas lieu, le dommage serait grand pour les hommes. C'est là une chose habituelle, qui a cours dans un monde clairement compartimenté où, bien qu'il y ait un espace public et un espace domestique, la politique, comprise en tant qu'ensemble de délibérations qui conduisent aux décisions affectant la vie collective, les traverse tous les deux. Dans le monde andin, l'autorité des Mallkus, bien que leur ordonnancement interne soit hiérarchique, est toujours duelle,

impliquant une tête masculine et une tête féminine, et toutes les délibérations communautaires sont accompagnées par les femmes. Assises aux côtés de leur époux ou regroupées au pourtour de l'enceinte où les délibérations ont lieu, ce sont elles qui émettent des signes d'approbation ou de désapprobation au cours du débat. Dans ces conditions, l'espace public et les activités qui lui sont propres ne sauraient avoir le monopole de la politique, comme c'est le cas dans le monde colonial-moderne. Au contraire, l'espace domestique est doté de politicalité, parce qu'il doit être obligatoirement consulté et parce qu'en son sein la corporation des femmes s'articule en un front politique.

Le genre ainsi entendu constitue une dualité hiérarchique dont les deux termes, bien qu'inégaux, sont dotés d'une plénitude ontologique et politique. Dans le monde de la modernité, il n'y a pas de dualité, il y a du binarisme. Alors que dans la dualité il en va d'une relation de complémentarité, la relation binaire est une relation de substitution, un terme supplée à l'autre plutôt qu'il ne le complète. Quand l'un de ces termes devient « universel », c'est-à-dire doté d'une représentativité générale, ce qui était hiérarchie devient abîme et le second terme devient un reste : on a là une structure binaire et non plus une structure duelle.

Selon le modèle colonial moderne et binaire, tout élément, pour atteindre la plénitude ontologique, la plénitude de l'être, devra être égalisé, c'est-à-dire étalonné au moyen d'une grille de référence ou d'un équivalent universel. Par conséquent, toute manifestation de l'autreté constituera un problème, et ne cessera de l'être que dès lors qu'elle sera passée au crible de cette grille égalisatrice, neutralisatrice de particularités, d'idiosyncrasies. L'autre-indien, l'autre-non-blanc, la femme - à moins qu'ils et elles ne soient débarrassés de leur différence ou qu'ils exhibent une différence étalonnée comme identité reconnaissable au sein du modèle global - n'entrent pas tout à fait dans le moule neutre, aseptisé, de l'équivalent universel, de ce qui peut être généralisé ou estampillé comme possédant une valeur ou un intérêt général. Dans le monde de la modernité, seuls acquièrent une politicalité et sont dotés de capacité politique les sujets - individuels et collectifs - et les questions qui pourront, d'une manière ou d'une autre, être assimilés, reconvertis, transposés et leurs problèmes reformulés dans des termes universels, dans l'espace « neutre » du sujet républicain, au sein duquel s'exprime le supposé sujet citoyen universel. Tout ce qui excède ce procédé, ce qui ne peut être transformé ou étalonné au moyen de cette grille, est de l'ordre du reste.

Toutefois, d'autres auteurs l'ont déjà affirmé, ce domaine, cette agora moderne, possède un sujet natif, qui seul est capable se mouvoir à l'intérieur de lui avec naturel, parce qu'il en est originaire. Et ce sujet, celui qui a formulé à son image la règle de la citoyenneté, parce qu'il l'a engendrée à partir d'une extériorité qui a pris la forme du processus d'abord guerrier puis idéologique qui propagea l'épistémè coloniale et moderne, possède les caractéristiques suivantes : c'est un homme, blanc, pater-familiae - et partant, hétérosexuel, du moins fonctionnellement -, propriétaire et cultivé. Celui qui voudra se doter de la même capacité citoyenne devra, au moyen d'un mécanisme de politisation - au sens d'une « publicisation de l'identité », car le public est la seule chose qui ait une puissance politique dans le domaine moderne - se transformer à son image¹⁰.

Le « dualisme », comme c'est le cas du dualisme de genre dans le monde indigène, est une des variantes du multiple¹¹ : le deux résume, incarne une multiplicité. Le binarisme propre à la colonial/modernité résulte de l'épistémè de l'extirpation et de l'extériorité construite, autrement dit du monde de l'Un. Le un et le deux de la dualité indigène sont une possibilité parmi tant d'autres du multiple, où le un et le deux, même s'ils peuvent fonctionner en complémentarité, sont ontologiquement complets et dotés de politicité, malgré des inégalités de valeur et de prestige. Au sein de cette dualité hiérarchique, le second n'est pas un problème qui demande à être recalibré ou transformé en vertu de la grille de l'équivalent universel ; il n'est pas non plus le reste de la transposition à l'Un : il est pleinement autre, un autre complet, irréductible.

L'espace domestique est donc un espace complet possédant sa propre politique, ses propres associations, un espace hiérarchiquement inférieur à l'espace public, mais doté d'un pouvoir d'autodéfense et d'autotransformation. On pourrait dire que la relation de genre qui existe dans ce monde-là configure un patriarcat de basse intensité, si on le compare avec les relations patriarcales imposées par la colonie et stabilisées dans la colonialité moderne.

Sans entrer dans les détails, j'attire ici l'attention sur l'échec patent des stratégies de genre portées par les prestigieux programmes de coopération internationale, précisément parce qu'ils posent partout un regard universaliste et partent d'une définition eurocentrique de ce que serait le « genre » et des relations qu'il régit. En d'autres termes, la grande fragilité des actions de coopération sur le sujet est due au fait qu'elles ne prennent pas en compte les catégories spécifiques des contextes en direction desquels les projets sont

formulés. Dans les communautés rurales et dans les villages indigènes, la société est duelle en termes de genre, et cette dualité organise les espaces, les tâches et la distribution des droits et des devoirs. Cette dualité définit les communautés ou les collectifs de genre. Ce qui veut dire que le tissu communautaire général est subdivisé en deux groupes, possédant chacun leurs normes internes et leurs formes spécifiques de cohabitation et d'association, autant pour les tâches productives et reproductives que pour les tâches cérémoniales. En général, les projets et actions de coopération technique des pays européens révèlent la difficulté qu'il y a à percevoir la spécificité du genre dans les milieux communautaires où ils ont cours. Résultat : des projets et des actions ayant trait au genre et destinés à promouvoir l'égalité de genre sont conçus pour et appliqués à des personnes, c'est-à-dire à des individus femmes, ou à la relation entre individus femmes et individus hommes, et le résultat escompté est celui de la promotion directe et sans médiation de l'égalité de genre conçue comme l'égalité des personnes et non des sphères. Élaborées en vue d'être appliquées à des individus, les actions de promotion de l'équité de genre ne perçoivent pas que des actions prenant réellement en compte le contexte communautaire devraient être orientées vers la promotion de la sphère domestique et du collectif des femmes pris comme un tout, face aux hiérarchies de prestige et au pouvoir propre à l'espace public communautaire et au collectif des hommes. En réalité, l'objectif des projets devrait être la promotion de l'égalité entre le collectif des hommes et le collectif des femmes au sein des communautés. Seul ce type d'égalité pourra déboucher, ensuite, sur l'émergence de personnalités singulières de femmes qui ne s'éloigneraient pas de leur communauté d'origine, c'est-à-dire qui agiraient aux côtés de leur groupe et seraient en dialogue permanent avec lui.

Outre l'individualisme inhérent à la perspective de l'État et aux programmes étatiques et transétatiques, le monde moderne est le monde de l'« un » : toutes les formes d'autreté par rapport au modèle universel que ce « un » représente constituent un problème. La discipline anthropologique elle-même en est la preuve, qui naît à l'ombre de la conviction moderne selon laquelle les autres doivent être expliqués, traduits, étalonnés, passés au filtre de l'opération rationnelle d'incorporation à la grille universelle. Ce qui ne peut être assimilé demeure en tant que rebut, n'a pas d'épaisseur de réalité et n'est pas ontologiquement plein, mais est de l'ordre du déchet incomplet et sans importance. La déconstruction derridienne, qui déstabilise le binôme binaire, n'a pas de place ni d'efficacité dans le circuit de la dualité.

Avec la transformation du dualisme, compris comme variante du multiple, en binarisme de l'« un » - universel, canonique, « neutre » - et de l'autre - reste, rebut, anomalie, marge -, les possibilités de transit et de circulation entre les positions se figent peu à peu, toutes les positions étant colonisées par la logique binaire. Le genre se sclérose, à la façon occidentale, dans la matrice hétérosexuelle, et les droits à la protection contre l'homophobie, les politiques de promotion de l'égalité et de la liberté sexuelles, le mariage entre hommes ou entre femmes, - interdit dans la colonial/modernité et accepté chez de nombreux peuples indigènes du continent¹² -, deviennent nécessaires.

Les pressions qu'a imposées le colonisateur sur les différentes formes de sexualité présentes dans le monde inca ont été relevées par Giuseppe Campuzano (2006 et 2009, entre autres) dans des chroniques et des documents du XVIème et du XVIIème siècles. On y découvre la pression exercée par les normes et les menaces punitives introduites pour faire entrer de force ces pratiques dans la matrice hétérosexuelle binaire du conquistador, qui impose au monde inca des notions de péché qui lui sont étrangères en propageant son regard pornographique. Ceci nous permet de conclure que nombre des préjugés moraux aujourd'hui perçus comme propres à la « coutume » ou à la « tradition » que la batterie des droits humains tente de combattre, sont en réalité des préjugés, des coutumes et des traditions bien modernes, provenant du modèle installé par la colonial modernité. En d'autres termes, la supposée « coutume » homophobe, par exemple, est bel et bien moderne : une fois de plus, la modernité produit un antidote juridique pour dissiper des maux qu'elle a elle-même inoculés et qu'elle continue de propager.

Cet enkystement dans des positions d'identité est aussi l'une des caractéristiques de la racialisation, installée par le processus colonial/moderne, qui pousse les sujets à occuper des positions fixes à l'intérieur du canon binaire, ici constitué par les termes blanc / non-blanc¹³.

La redistribution du cosmos et de la terre entière, de ses êtres animés et inanimés, à l'aune du binarisme de la relation sujet-objet de la science occidentale est une part bien triste de ce processus. Dans cette nouvelle situation - nouvelle et progressive pour de nombreux peuples quotidiennement exposés à un processus permanent de conquête et de colonisation -, les luttes pour les droits et les politiques publiques inclusives visant l'équité sont propres au monde moderne. Naturellement, il ne s'agit pas de s'y opposer, mais bien de comprendre à quel

paradigme elles appartiennent, de comprendre que vivre de manière décoloniale, c'est tenter d'ouvrir des brèches dans un territoire totalisé par le schéma binaire, qui est probablement l'instrument le plus efficace du pouvoir.

C'est pourquoi je dis à mes interlocutrices indiennes, dans les ateliers de Coordination de Genre et de Génération de la Fondation Nationale de l'Indien, lorsque je leur expose les avancées que permet la Loi Maria da Penha contre la violence conjugale, que l'État leur donne d'une main ce dont, de l'autre, il les a privées.

Quand, dans la structure binaire, le monde de l'un et de son reste rencontre le monde du multiple, il l'intercepte et le modifie de l'intérieur en vertu du modèle de la colonialité du pouvoir, qui permet qu'un des deux mondes influence plus fortement l'autre. Il serait plus juste de dire qu'il le colonise. Au sein de ce nouvel ordre dominant, l'espace public, à son tour, intercepte et monopolise toutes les délibérations et autres décisions relatives au bien commun général, et l'espace domestique en tant que tel se dépolitise totalement, aussi bien parce qu'il perd ses formes ancestrales d'intervention dans les décisions prises dans l'espace public, que parce qu'il se replie dans la famille nucléaire et dans la privacité. De nouvelles formes impératives de conjugalité et de censure des liens élargis qui traversent la domesticité se mettent à normer la famille (Maia 2010 et Abu-Lughod 2002), avec pour conséquence la perte du contrôle que l'œil communautaire exerçait en surveillant et en jugeant les comportements. La dépolitisation de l'espace domestique le rend alors vulnérable et fragile, et les témoignages des degrés et des formes cruelles de victimisation qui surviennent dès lors que disparaît le rempart du regard de la communauté sur le monde familial sont innombrables. C'est ainsi que s'effondrent l'autorité, la valeur et le prestige des femmes et de leur sphère d'action.

Cette critique de la chute de la sphère domestique et du monde des femmes, qui passent d'une position de plénitude ontologique à celle de reste ou de rebut du réel, a des conséquences gnoséologiques importantes. Entre autres, la difficulté à laquelle on se heurte quand, malgré une compréhension de l'omniprésence des relations de genre dans la vie sociale, on ne parvient pas à penser toute la réalité à partir de lui en lui donnant le statut théorique et épistémique d'une catégorie centrale capable d'éclairer tous les aspects de la vie. Contrairement à cela, dans le monde pré-intrusion, les références constantes à la dualité dans tous les champs symboliques montrent que ce problème de la dévaluation gnoséologique

du système de genre n'existe pas.

Il est essentiel de remarquer que, dans ce contexte de changement, les nomenclatures sont préservées et un mirage advient, une fausse impression de continuité de l'ordre ancien : un système de noms, de formes et de rituels demeure en apparence, mais se trouve régi par une autre structure¹⁴.

Ce passage est subtil, et un manque de clarté à l'égard des changements survenus fait que les femmes se soumettent sans savoir comment répondre à l'antienne des hommes - « nous avons toujours été comme ça » - et à leur revendication du maintien d'une coutume qu'ils supposent ou affirment comme étant traditionnelle, ainsi que de la hiérarchie de valeur et de prestige qui leur est attachée. De là découle un chantage permanent fait aux femmes, qui les menace parce qu'il suppose que, si l'on touche ou modifie un tel ordre, l'identité, comme capital politique, et la culture, comme capital symbolique et référence dans la lutte pour la continuité de l'existence des peuples, s'en ressentiraient - les revendications de territoires, de ressources, et de droits comme autant de ressources s'en retrouvant ainsi affaiblies.

Pourtant, je l'ai dit, sur le plan interne, au sein même de l'espace du village et en conséquence de la colonisation moderne, la différence hiérarchique et le pouvoir de ceux qui avaient déjà du pouvoir - anciens, caciques, hommes en général - se sont renforcés. Comme je l'ai affirmé, si l'on peut dire que la hiérarchie et les relations de genre, de pouvoir et de prestige inégalitaires ont toujours existé, avec l'intervention coloniale de l'État et l'entrée dans le monde de la colonial/modernité, cette différence oppressive s'aggrave et se magnifie. Survient une mutation qui se pare des atours d'une apparente continuité. C'est pourquoi il est nécessaire de faire preuve d'une habileté théorique considérable, en vue de faire comprendre que l'effet de profondeur historique est une illusion d'optique, qui sert à consolider les nouvelles formes d'autorité des hommes et les autres hiérarchies présentes au village. Nous sommes ici face à un culturalisme pervers, que j'ai évoqué au début de ces pages, qui n'est pas différent du fondamentalisme de la culture politique de notre époque, inaugurée avec la chute du mur de Berlin et l'obsolescence du débat marxiste, quand les identités, désormais politisées, sont devenues le langage des luttes (Segato 2007).

En somme et pour récapituler, nous pensons qu'en un geste qui prétend à l'universalisation de la citoyenneté, il s'agit de substituer la hiérarchie qui

ordonnait la relation entre hommes et femmes par une relation égalitaire. Ce que nous faisons réellement est remédier aux maux que la modernité elle-même a déjà introduits avec des solutions elles aussi modernes : l'État donne d'une main ce que, de l'autre, il a déjà retiré. À la formule de l'activisme moderne, « Différents mais égaux », le monde indigène préfère la formule, difficile d'accès pour nous, « Inégaux mais divers ». C'est-à-dire réellement multiples, parce que l'autre, différent, et même inférieur, n'est pas un problème qui doit être résolu. L'impératif de l'étalonnage disparaît. C'est là qu'intervient avec profit l'entremonde de la modernité critique, fertilisant la hiérarchie ethnique avec son discours d'égalité et générant ce que certains commencent à appeler la citoyenneté ethnique ou communautaire, qui ne sera adéquate que si elle part du for interne et de la juridiction qui lui est propre, c'est-à-dire du débat et de la délibération de ses membres, tissant les fils de leur histoire particulière. Je mentionnerai pour conclure le film extraordinaire Mooladé, du réalisateur sénégalais Ousmane Sembene, décédé en 2007, sur le combat d'un groupe de femmes d'un village du Burkina Faso pour éradiquer la pratique de l'infibulation : de l'intérieur, depuis la face interne d'une communauté traversée, comme c'est toujours le cas, par le monde alentour.

Bibliographie

Abu-Lughod, Lila (2002) [1998]. *Feminismo y Modernidad en Oriente Próximo*. Valencia: Cátedra.

Assis Climaco, Danilo (2009). Tráfico de mulheres, negócios de homens. Leituras feministas e anticoloniais sobre os homens, as masculinidades e/ou o masculino. Dissertação. Mestrado em Psicologia. Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis. Disponible en: www.cfh.ufsc.br/~ppgp/Assis%20Climaco.pdf

Benhabib, Seyla (2006) [1992]. *El Ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*. Barcelona: GEDISA.

Campuzano, Giuseppe (2006). Reclaiming Travesti Histories. *Sexuality Matters*. *IDS Bulletin*. 37 (5): 34-39.

Campuzano, Giuseppe (2009a). Contemporary Travesti Encounters with Gender and Sexuality. *Latin America. Development*. 52 (1): 75-83.

- Campuzano, Giuseppe (2009b). *Andróginos, hombres vestidos de mujer, maricones... el Museo Travesti del Perú*. Bagoas. (4): 79-93.
- Castro-Gómez, Santiago (2005). *La hybris del punto cero. Ciencia, Raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Cornell, Drucilla (2001) [1998] *En el corazón de la libertad. Feminismo, sexo e igualdad*. Madrid: Ediciones Cátedra - Universidad de Valencia.
- Gargallo, Francesca (2010). *Antología del Pensamiento Feminista Nuestroamericano*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Gautier, Arlette (2005). « Femmes et colonialisme », in FERRO Marc (dir.), *Le Livre noir du colonialisme, XVIe - XXIe siècle : de l'extermination à la repentance*, Paris, Robert Laffont, 2003.
- Gutiérrez, Margarita y Nellys Palomo (1999). *Autonomía con Mirada de Mujer*, in Cal. Burguete y Aracely Mayor, (Eds.), *MÉXICO: Experiencias de Autonomía Indígena*, Guatemala y Copenhague: IWGIA- Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída (2003). *Re-pensar el multiculturalismo desde el género. Las luchas por el reconocimiento cultural y los feminismos de la diversidad*. La Ventana. Revista de estudios de género. (18): 7 39.
- Hernández, Rosalva Aída y María Teresa Sierra (2005). *Repensar los derechos colectivos desde el género: Aportes de las mujeres indígenas al debate de la autonomía*, in: Sánchez, M. (Eds.), *La Doble Mirada: Luchas y Experiencias de las Mujeres Indígenas de América Latina*. México DF: UNIFEM / ILSB.
- Lugones, María (2007). *Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System*. Hypatia. 22 (1): 186-209.
- Maia, Claudia de Jesús (2010). *A Invenção da 'Solteirona: Conjugalidade Moderna e Terror Moral -Minas Gerais (1890 - 1948)*. Florianópolis: Editora das Mulheres.
- Mignolo, Walter (2003) [2000]. *Histórias Locais /Projetos Globais*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

- Oyewùmi, Oyéronké (1997). *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Paredes, Julieta (2010). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. La Paz: CEDEC y Mujeres Creando Comunidad.
- Pateman, Carole (1988). *The Sexual Contract*. Stanford: Stanford University Press.
- Quijano, Aníbal (1991). La modernidad, el capital y América Latina nacen el mismo día. *ILLA, Revista del Centro de Educación y Cultura*. (10): 44-56
- Quijano, Aníbal (1992), Colonialidad y modernidad-racionalidad, in: Bonilla H. (Eds.), *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*. Quito: Tercer Mundo - Libri Mundi - FLACSO-Ecuador.
- Quijano, Aníbal (2000). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research*. 6 (2): 342-386. Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein - Part I.
- Quijano, Aníbal e Immanuel Wallerstein (1992). La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*. América: 1492-1992. (134): 583-591.
- Segato, Rita Laura (2003a). Género, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura Yoruba. *Revista de Estudios Afro-Asiáticos*. Año 25, (2): 333-363.
- Segato, Rita Laura (2003b). *Las Estructuras Elementales de la Violencia*. Buenos Aires: Prometeo.
- Segato, Rita Laura (2005) [1986]. Inventando a Natureza. Família, sexo e gênero no Xangô de Recife, in: *Santos e Daimones*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.
- Segato, Rita Laura (2007). *La Nación y sus otros. Raza, etnicidades y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Segato, Rita Laura (2010a). Los cauces profundos de la raza latinoamericana: Una relectura del mestizaje. *Crítica y Emancipación*. 2 (3): 11- 44.

Segato, Rita Laura (2010b). Femi-geno-cidio como crimen en el fuero internacional de los Derechos Humanos: el derecho a nombrar el sufrimiento en el derecho. In Fregoso R.-L.(Eds.), *Feminicidio en América Latina*, pp. 249-278. México, DF: Editora de la UNAM.

Warner, Michael (1990). *The Letters of the Republic: Publication and the Public Sphere in Eighteenth-Century America*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. West, Robin.

Warner, Michael (2000) [1988]. *Género y Teoría del Derecho*. Bogotá: Ediciones Uniandes - Instituto Pensar el Siglo del Hombre Editores - Colección Nuevo Pensamiento Jurídico.

Williams, Brackette F. y Pauline Pierce (1996). And Your Prayers Shall Be Answered Through the Womb of a Woman. Insurgent Masculine Redemption and the Nation of Islam, in: Williams B. (Eds.) *Women out of place: the gender of agency and the race of nationality*, pp. 186-215. New York, London: Routledge.

1□ Cet article a été publié ailleurs dans sa version intégrale : « Género y colonialidad: en busca de las claves de lectura y de un vocabulario estratégico decolonial », dans Bidaseca et Vazquez Laba (2011).

2□ Note de l'auteur concernant la présente publication : La modélisation que je présente ici du processus historique occasionné par la transition de ce que j'ai appelé le « monde-village » - faute d'un meilleur terme pour qualifier les relations sociales avant l'intrusion coloniale - au monde géré par l'administration coloniale, d'abord ultramarine puis républicaine, est le résultat d'une période de dix ans d'observation de l'expansion du front de l'État « démocratique » dans le monde indigène du Brésil. J'entends par front de l'État « démocratique » le front des post-dictatures dans les pays d'Amérique Latine, qui pénètre la frontière indigène ou « monde-village » au moyen de diverses lois, politiques publiques, entreprises et autres ONG. Ce front, colonial par définition, irrémédiablement intrusif et interventionniste dans ce qui reste du « monde-village », prétend donner d'une main ce que, de l'autre, il a retiré depuis longtemps et s'efforce de fournir des antidotes, sous forme de droits, pour contenir l'action du venin qu'il a lui-même inoculé. Du fait de la forme constitutive de l'État et du peu de conscience chez ses agents de la différence entre la « citoyenneté » comme masse d'individus formellement titulaires de droits et comme organisation communautaire et collectiviste de la vie, la conséquence de son action est presque toujours disruptive par rapport au tissu de relations et au système d'autorité propre au monde-village : elle produit un sectionnement des fils de la mémoire de ses membres. J'ai vu ce processus se disséminer, s'étendre et affecter la vie des femmes, et c'est cela que j'évoque dans cet article. L'événement fondateur de cette période de participation et d'observation de presque dix ans

correspond au moment où, en 2002, j'ai été convoquée par la Fondation Nationale de l'Indien - FUNAI - pour conduire un séminaire-atelier afin d'élaborer un lexique pour la construction d'un discours capable de rendre compte et de transmettre à l'État brésilien les demandes politiques des femmes indigènes, à la veille de l'ascension du Parti des Travailleurs et de Lula à la Présidence du Brésil.

3□ Voir Segato (1986 et 2005). Voir aussi l'anthologie de Francesca Gargallo, qui réunit cent ans de pensée féministe latinoaméricaine : *Antología del Pensamiento Feminista Nuestroamericano*, Biblioteca Ayacucho, 2010.

4□ Voir par exemple Gutiérrez et Palomo (1999), Hernández Castillo (2003) ou Hernández et Sierra (2005).

5□ Voir par exemple Williams et Pierce (2006).

6□ Pour une liste des identités transgénériques dans les sociétés historiques et contemporaines, voir Campuzano (2009a : 76).

7□ Note de l'auteure pour la présente publication : c'est ce que Julieta Paredes exprime lorsqu'elle avance l'idée voisine d'un « emboîtement des patriarcats » (2010).

8□ Note de l'auteure pour la présente publication : La catégorie de « contrat sexuel » forgée par Carole Pateman, permet d'éclairer cette idée, en affirmant que, dans le monde-village, le contrat sexuel se trouve exposé, alors que dans la colonial-modernité, le contrat sexuel se trouve déguisé par le langage du contrat citoyen.

9□ Note de l'auteure pour la présente publication : à cet égard, voir aussi Assis Climaco (2009).

10□ Voir à cet égard Warner (1990), West (2000 [1998]), Benhabib (2006 [1992]) et Cornell (2001 [1998]).

11□ Note de l'auteure pour la présente publication : cette multiplicité a pour origine les mouvements de transit entre les deux pôles, les croisements, rencontres et carrefours entre les diverses formes de transgénéricité qui existent dans les mondes non-intrusés, ou seulement partiellement, par la structure de la colonialité.

12□ J'ai décrit cette différence entre les mondes pour les communautés de religion afro-brésilienne Nagô Yoruba de Recife dans un article déjà évoqué (1986).

13□ Sur la co-émergence de la colonie, la modernité et le capitalisme et des catégories « Europe », « Amérique », « Race », « Indien », « Blanc », « Noir », voir Quijano (1991, 2000) et Quijano et Wallerstein (1992).

14□ Je traite de ce sujet dans mon livre (2007).